اللُّغة الصوفيّة في ضوء ثنائيّة الوجوه والنظائر عند الحكيم الترمذيّ

أ.م. حكيم موحان عوّاد الموسويّ

م.م مشاري علاوي مشكور البدريّ

جامعة ذي قار– كليّة العلوم الإسلاميّة– قسم علوم القرآن

ملخص البحث:

يمتلك المتصوفة خزينا معرفيا ميّزهم عن غيرهم من الفرق والمذاهب الإسلامية، لا سيّما تعاملهم مع اللغة بأنماط وآليات تفارق المنحى اللغوي بل تغادره استنادا لمبدأ الذوق الأدبي المحكوم أصلا بفلسفة البواطن لديهم. البحث عند الصوفية لا يتوقف عند الدلالة بل يغوص في تقلباتها وأعماقها متخذة سلاح التأويل في مواجهة الظواهر التي لا تفارق الجانب الحسّي من اللغة، فاللغة عند الصوفية كيان راسخ في الوصول الى الحقيقة أو مقاربتها، فللوصول الى المتعالي يبدأ بقوس اللغة الظاهرة لينتهي عند الحقيقة الكامنة خلف ستار الألفاظ شريطة تحررها من واقعها الاجتماعي لتحاكي الذوق والمعرفة والادراك.

الكلمات المفتاحية: القصد، الذوق، الكشف، ميتالغة ، الإنعكاسية .

The Sufi language in the light of the two-faced and its analogues according to Hakim al-Tirmidhi

Asst. Prof. Hakem Mohan Awad Al-Mousawi
Asst. Lect. Moshary Allawi, Mashkour Al-Badri
Dept. of Qur'an Sciences ,College of Islamic Sciences, University of Thi-Qar

Abstract:

Sufis has confounded cognitive Misahm from other teams and Islamic sects, especially dealing with language patterns and mechanisms of language-oriented dissociation but based on the principle of exiting literary taste originally sentenced philosophy Albwatun have. Search Sufis do not stop at the significance of even dive into the ups and downs and depths taken a weapon interpretation in the face of phenomena that do not depart from the sensory aspect of the language, language Sufis firm entity access to the truth, or her approach, To reach the transcendental begins arc language phenomenon ends at the potential behind the truth Star terms provided freedom from the social reality to mimic the taste and knowledge and perception.

Key words: Intention,Anesthetic sense ,Metalanguage ,Illumination ,Reflexivity.

التمهيد:

أولًا: التعريف بالحكيم الترمذيّ وكتابه:

الغالب في كتب التراجم والطبقات أنّ اسمه: أبو عبدالله محمد بن عليّ بن الحسن بن بشر الحكيم الترمذيّ، ولُقّب بالزاهد، والصوفيّ، والمؤذّن، والحافظ، والمحدّث، والحكيم(١).

لم تذكر الكتب سنة ولادته، أمّا وفاته فهي على الأرجح سنة ٣٢٠هـ.(٢)

رحل من مدينته (ترمذ) لطلب العلم، فأخذ من شيوخ البصرة والكوفة وبغداد، ونُفيَ إلى (بلخ)، ويذكر الذهبيّ أنّ سبب نفيه هو تأليفه لكتابه (ختم الأولياء)، وكتاب (علل الشريعة)، زعم فيه أنّ للأولياء خاتمًا، وأنّه يفضّل الولاية، وأنّ الأولياء يغبطهم الأنبياء، فجاء (بلخ) فأكرموه لموافقته إياهم في المذهب، ثمّ رحل إلى (نيسابور) ودرّس الحديث فيها.(٣)

قال فيه ابن حجر العسقلانيّ(ت٨٥٢هـ): ((قال ابن النجّار في ذيل تاريخ بغداد: كان إمامًا من أئمّة المسلمين، له المصنّفات الكبار في أصول الدين ومعاني الحديث، وقد لقي الأئمّة الكبار وأخذ عنهم، وفي شيوخه كثرة، وله كتاب نوادر الأصول مشهور رواه عنه جماعة بخراسان، حدّث عن والده، وعن قتيبة وعليّ بن حجر، وأبي عبيد، وابن أبي السفر، وعليّ بن خشرم... ذكره أبو عبدالرحمن في طبقات الصوفيّة، قال: له الشأن العالي، والنعت المشهور، كان يقول: ما وضعتُ حرفًا على حرف لينقل عنّي ولا ليُنسب إليّ شيءٌ منه، ولكن كنت إذا اشتدّ عليَّ وقتي أتسلّى بمصنّفاتي))(٤).

وعدّه محيي الدين بن عربيّ من أقطاب مقام مُلْك المَلِك، فقال: ((من أقطاب هذا المقام ممّن كان قبلنا محمد بن عليّ الترمذيّ الحكيم، وهو أوّل من اصطلح عليّ هذا الاسم، أي (ملك الملك) في علمي، وما سمعنا هذا اللفظ عن أحد سواه))(٥). ووصفه السري السقطي بأنّه صاحب حديث صوفيٌّ، وأشار إلى أنّ من حصّل الحديث والعلم ثمّ تصوّف أفلح، ومن تصوّف قبل العلم خاطر بنفسه.(٦)

وقد عدّ (ماسينيون) الحكيم الترمذيّ أوّل مسلم صوفيّ ظهرت عنده آثار التغذية من الفلسفة اليونانيّة، وبهذا مهّد السبيل لأعمال الفارابيّ، فقد ألقى الترمذيّ نفسه في مزالق ما وراء الطبيعة التي عرض لها المتكلّمون الأوائل، وأنّه نظريّ في أسلوبه، وقد انتهج هذا المنهج ليلمّ في كتاب واحد بكلّ التجارب الصوفيّة الباطنيّة، ومن مؤسّسي نظرية بقاء الروح وخلودها، ومن مؤسّسي أيضًا نظريّة التجلي الإلهيّ في الروح، ومن أوليائه شواهد عليه سبحانه، وأنّ الترمذيّ امتاز بتحوير الألفاظ الفقهيّة والدينيّة لتدعيم غرضه من دون أن يحدّد المعنى الدقيق لتلك الألفاظ من قبيل ألفاظ (التوكّل، والولاية، والفناء، والرياء، وغيرها).(٧)

وتبرز هذه المصطلحات الدينيّة من عناوين مؤلّفاته، والتي تُعدّ عتبة مهمّة لتأثّر الحكيم الترمذيّ بالفقه والحديث من جهة، وبربط تلك المصطلحات بالغيبيّات التي ولع بها الصوفيّة، مع التركيز على الجانب

الأخلاقيّ الفرديّ من جهة أخرى، تزامن مع ظهور مذهبٍ صوفيٍّ يسمى بــ(الملامتيّ) والنسبة له (الملامتيّة) مأخوذ من اللّوم على النفس أو (النفس اللّوّامة، والأصل في هذا الاتّجاه الحرب الدائمة على النفس الإنسانيّة ورعونتها ورياءها، وكتمان فضائلها تركًا للرياء.[٨] ومن مؤلّفاته: رياضة النفس، والكسب، وأدب النفس، وشرح الصلاة، وأدب الموحّدين، وبيان الفرق بين الصدر والقلب واللّب، وكتاب العقل والهوى، وغور الأمور، وتحصيل نظائر القرآن، وغيرها)، ويمكن معرفة توجّه الحكيم الترمذيّ واتّجاهاته الفكريّة من خلال عتبات العنوانات هذه.[٩]

أمّا كتابه (تحصيل نظائر القرآن) والذي هو موضوع بحثنا، فقد تميّزت به شخصيّة الحكيم الترمذيّ بصورة لافتة ومختلفة عن كتبه الأخرى، ففي هذا الكتاب بان تأثّره بعلوم اللغة وفروقها، ودقّتها في التمييز بين ما ظاهره الترادف، ويبدو تأثّره برحلته العلميّة إلى البصرة والكوفة. كما امتاز الكتاب بحضور الشواهد من الحديث النبويّ الشريف ممّا يكشف عن دور رحلته في طلب العلم. وتارة يستشهد بالأحاديث القدسيّة ويعلّل حسن حنفي ذلك بأنّ الأحاديث القدسيّة ((تتناول موضوعاتٍ عينيّة لإثارة الخيال))[١٠]. كما لم ينقل الحكيم بعض أقوال الأنبياء السابقين للنبيّ (صلّى الله عليه وآله) والمستمدّة من الإسرائيليّات، فيُكثر من ذكر أسماء الأنبياء، كما يعتمد على ضرب الأمثال الطبيعيّة والكونيّة والاجتماعيّة.[١١]

ثانيًا: الوجوه والنظائر رؤية إيتيمولوجيّة:

ونقصد بــ(الرؤية الإيتيمولوجيّة) دراسة المفردات وأصولها، وتطوّرها التاريخيّ من حيث التوسيع والتصنيف والمجاز والاختفاء والظهور، وعلاقة البنيات الاولى بمشتقّاتها المختلفة.

الوجوه: نصّ ابن دريد(ت٣٢١هـ) على أنّ: ((وجه الكلام: السبيل التي تقصدها به، وصرفت الشيء عن وجهه أي: عن سننه، وكساءٌ موجّهٌ: له وجهان، ويُجمع وجه على: أوجه ووجوه وأجوه))[١٢].

وقال ابن فارس(ت٣٩٥هـ): ((الواو والجيم والهاء: أصلٌ واحدٌ يدلّ على مقابلة الشيء. والوجهُ مستقبَل كلّ شيء... وتوجّه الشيخ: ولّى وأدبر، كأنّه أقبل بوجهه على الآخر))[١٣].

وقد يكون المعنى اللغويّ الأقرب ممّا يرومه البحث ما ذكره السمين الحلبيّ(٧٥٦هـ) بقوله: ((والوجه: المقصد والمذهب. يقال: ذهب فلانٌ في وجه كذا، أي في ذهبِ كذا. والجهةُ والوجهةُ بمعنىً، وهما المقصد والمذهب. قال تعالى: [وَلِكُلّٖ وِجۡهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَاۖ][البقرة/١٤٨]... وفي الحديث: ((وذكر فتنًا كوجوه البقر))[١٤]، يعني: متشابهة، فإذا قُصد التساوي في الأشياء قيل: كوجوه البقر))[١٥].

النظائر: جمعٌ للنظير، قال الخليل(ت١٧٥هـ): ((نظير الشيء: مثله؛ لأنّه إذا نظر إليهما كأنّهما سواءٌ في المنظر، وفي التأنيث نَظيرَه، مجمعه نظائر))[١٦]. وفسّر الأزهريّ(ت٣٧٠هـ) النظير: بالشبه، فقال: ((وفي حديث ابن مسعود: لقد عرفت النظائر التي كان رسول الله يقوم بها، عشرين سورة من المفصّل يعني سور المفصّل، سمّيت نظائر لاشتباه بعضها ببعض في الطول))[١٧]. وأضاف الزمخشريّ(ت٥٣٨هـ) معنى التقارب، فقال: ((وهذا الجيش يناظر ألفًا: يُقاربه، وهو نظيره بمعنى مناظره أي: مقابله ومماثله، وهم

نظراؤه، وهي نظيرتها، وهنّ نظائر: أشباه))[١٨]. وزاد ابن منظور(٧١١هـ): ((النظائر: جمع النظيرة، وهي المثل والشبه في الأشكال والأخلاق والأفعال والأقوال))[١٩].

والتناظر في اللّسانيّات الحديثة من الحقل الدلاليّ نفسه للتقابل، والتطابق، والتماثل.[٢٠]

ثالثًا: الوجوه والنظائر في الاصطلاح:

عرّفهما ابن الجوزيّ(ت٥٩٧هـ) بقوله: ((واعلم أنّ معنى الوجوه والنظائر أن تكون الكلمة الواحدة ذُكرت في مواضع من القرآن على لفظٍ واحدٍ، وحركةٍ واحدةٍ، وأُريد بكلّ مكانٍ معنىً غير الآخر، فلفظ كلّ كلمة ذكرت في موضعٍ نظير للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر، وتفسير كلّ كلمةٍ بمعنى غير معنى الأخرى هو الوجوه. فإذن النظائر: اسم للألفاظ، والوجوه اسمٌ للمعاني))[٢١].

قال الزركشيّ(ت٧٩٤هـ): ((فالوجوه: اللفظ المشترك الذي يُستعمل في عدّة معانٍ كلفظ الأمّة، والنظائر: الألفاظ المتواطئة، وقيل: النظائر في اللفظ، والوجوه في المعاني، وضَعُفَ لأنّه لو أريد هذا لكان الجمع في الألفاظ المشتركة، وهو يذكرون في تلك الكتب اللفظَ الذي معناه واحدٌ في مواضع كثيرة فيجعلون الوجوه نوعًا لأقسامٍ، والنظائر نوعًا آخر كالأمثال))[٢٢]. ووافقه السيوطيّ(٩١١هـ) أيضًا[٢٣].

وبعبارة أحد المحدثين: ((النظائر: هي ما جمعه علماء اللغة من آيات قرآنيّة، أو أحاديث شريفة، أو أبيات شعرية مستشعرين بها شيئًا من التوافق، أو التطابق بينها وبين الأمثلة محلّ الخلاف، محاولين الربط بين هذه الأمثلة من الناحيتين: اللغويّة والمعنويّة))[٢٤].

المطلب الأوّل: تفسير اللغة في الفكر الصوفيّ:

أوّلًا: اللغة عند الصوفيّة: إنّ التعامل مع اللغة عند الصوفيّة يستدعي الوقوف عنده، إذ كانت التفاسير الصوفيّة حالةً فريدةً ومختلفةً عن الوضع السائد في التفاسير المذهبيّة التي اتّخذت من الظاهر النصّيّ منهجًا لها، وقد يكون اتّهام الصوفيّة بالبدعة والزندقة ناتجًا عن حالة اللّا مألوف في التفسير الصوفيّ الرمزيّ والإشاريّ، والذي تجاوز حدود الظاهر، وغاص في الباطن، مع ما رافقه من سلوكٍ وأورادٍ ادّعوا بأنّها السبب في الفيوضات الكاشفة عن هذا الباطن، كما لا يمكن إثبات التفسير الباطنيّ للعامّة ولا البرهنة عليه بالدلالة المألوفة والمتعارفة بين اللفظ والمعنى.

في سياقٍ متّصلٍ يرى بعض الحداثيّين أنّ التجربة الصوفيّة في جوهرها محاولة لتجاوز حدود التجربة الدينيّة العاديّة، تلك التي تقنع بالعادي والمألوف من ظواهر التصديق والإيمان، وتقتصر على الفهم الظاهريّ لأحكام الشريعة، والامتناع عن المحرّمات. وتتجاوز التجربة الصوفيّة حدود الإيمان إلى تخوم الإنسان.[٢٥]

كما ينصّ أدونيس بقولٍ حادٍّ: ((والاتّجاه إلى الصوفيّة أملاه عجز العقل والشريعة الدينيّة عن الجواب عن الكثير من الأسئلة العميقة عند الإنسان، وأملاه كذلك عجز العلم))[٢٦]. كما يرى أنّ الصوفيّة أسّست لشكلٍ

مجلة آداب البصرة للعلوم الإنسانية
العدد ١ – المجلد ٤٦ – كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

آخر للمعرفة، ولحقلٍ معرفيٍّ جديد يتجاوز اللغة ومنها اللغة الدينيّة، أي تجاوز التراث (القوانين) لكي تقيم تراث الأسرار باستخدام اللغة نفسها؛ لذا اتّهمت الصوفيّة بالبدع والإلحاد.(٢٧)

وقد أشار ابن عربيّ إلى هذه الحقيقة بقوله: ((إنّ كلّ علم إذا بسطَتْهُ العبارة، حسُن وفُهم معناه، فهو علم العقل النظريّ... علم الأسرار إذا أخذته العبارة سمُج واعتاص على الأفهام دركه وخشُن، وربّما مجّته العقول الضعيفة المتعصّبة... علوم الأحوال متوسّطة بين علم الأسرار وعلم العقول، وأكثر ما يؤمن بعلم الأحوال أهل التجارب، وهو إلى علم الأسرار أقرب منه إلى العلم الظاهريّ... وهو ضروريّ عند من شاهده. وليس للعقل مدخلٌ بعلم الأسرار؛ لأنّه ليس من دركه))(٢٨). فعلم الأحوال لا سبيل إليه إلّا بالذوق، فلا يقدر العاقل أن يحدّ تلك الأسرار، ولا يقيم على معرفتها دليلًا ألبتّة، كالعلم بحلاوة العسل، ومرارة الصبر والعشق واوجد والشوق، فهذه العلوم لا يعلمها إلّا من يتّصف بها أو يذوقها، وعلم الأسرار هو العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروع، ويختصّ به النبيّ والوليّ والعالم، وهو أشرف العلوم الحاوي لجميع المعلومات.(٢٩)

وفق هذا المعطى فإنّ ابن عربيّ والصوفيّة ككلّ يرون أنّ كلّ موجودٍ ناطقٍ بالثناء على الله تعالى، وإنّ هذا النطق لا يكشفه إلّا من عُزّز بروح القدس والنفث في الروع، وإنّ اللغة بحروفها دالّة على المسمّى، وهي وجود واحد باعتبارين: من جهة الذات (الحقّ)، ومن جهة الصفات والأسماء (التجليات) أو (الخلق).(٣٠) فالمعنى (المطلق) هو ذاتيًّا غير الصورة التي يتجلّى بها، لكنّه هو هذه الصورة معرفيًّا، فالمنضدة في العالم الخارجيّ شيءٌ مختلفٌ اختلافًا أساسيًّا عن مفهوم الكلمة، وعن كتابتها، بمعنى أنّ المنضدة الحقيقيّة غير موجودة، وأنّ تصوّر المنضدة قائمٌ بالذهن.(٣١)

ويمكن القول على أساس ما تقدّم إنّ:

١- اللغة عند الصوفيّة هي انفعالٌ مع الذات باعتبارٍ ما، وكينونةٌ خارجيّةٌ باعتبارٍ آخر. فمن ناحيةٍ أنطولوجيّة (وجوديّة) لا توجد إلّا حقيقة واحدة، ومن ناحية إبستمولوجيّة (معرفيّة) فهناك حقيقتان: حقيقة الظاهر، وحقيقة تتجاوز العالم الظاهريّ. فكلّ موجود يلزم قوامه بذاته، وعلاقته بالآخر تلزم كينونته الخارجيّة لعلاقته بحوادثه، كالجوهر بالنسبة للعرض.(٣٢)

٢- إنّ وضع اللغة توقيفيّ عند الصوفيّة؛ لأنّ الموجودات كلّها خلق الله، وتدرك بالوحي والإلهام.(٣٣) والألفاظ عندهم موضوعة لأرواح المعاني، فللّفظ حقيقة كليّة أخرى يعبّر عنها بأنّها روحه، أو المعنى الحقيقيّ، واللّفظ الظاهر بحروفه هو بمثابة الجسد واللّباس، ويُراد بهذه المسألة هي ((أنّ اللفظ موضوعٌ للشيء في غايته وحقيقته وروحه لا في شكله وصورته، ومن ثمّ فإنّ المدار في صدق اللفظ على مصداقه هو اشتمال المصداق على الغاية والغرض، لا جمود اللفظ على صورة واحدة))(٣٤).

فالمفهوم واحد، والمصاديق متعدّدة، منها الماديّ، ومنها المجرّد وفوق عالم الشهادة، فالأصل في الحقائق هو الأصل المعنويّ، وهو سابقٌ على الأصل الماديّ؛ لأنّه موضوعٌ للحقائق الإلهيّة، والألفاظ الصوريّة هي

مجلة آداب البصرة للعلوم الإنسانية
العدد ١ - المجلد ٤٦ - كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

حالة من التنزّلات والمراتب الدنيا في العالم الحسيّ.[٣٥] وقد أشار العارف سعيد القميّ للمطابقة بين الكلمات الوجوديّة والكلمات اللغويّة، بقوله: ((إنّ هذه الحروف الملفوظة إنّما هي قوالبُ وأشباحٌ للحروف الغيبيّة، وأصنامٌ للكلمات الإلهيّة))[٣٦].

وعليه فإنّ عمليّة التأويل عند الصوفيّة هي إرجاع اللفظة إلى معانيها الحقيقيّة فوق عالم الشهادة، وهذه العمليّة لا يتوصّل لها إلّا العارف والوليّ والعالم الذي رُزق الإلهام من خلال السلوك والتجلّي. وتتفاوت تلك التأويلات بتفاوت الأحوال والسير والسلوك، فكلّ حالٍ تكشف المرتبة المقابلة لها.

ثانيًا: اللغة الدينيّة عند الصوفيّة:

يُقصد باللغة الدينيّة إحدى وسائل التعبير عن الله تعالى، والعالم، والإنسان، وفي الوقت نفسه تعدّ من موضوعات فلسفة الدين المهتمة بدراسة طبيعة المعرفة البشرية

يوجد في الفكر الصوفيّ إطارٌ بحثيٌّ ناتجٌ عن الاستقراء يجمع بين ثلاثيّة: (اللغة/ الدين/ الفلسفة)، إذا سلّمنا أنّ التصوّف هو فكرٌ فلسفيّ لا طقسيّ شعائريّ، وقد اهتمّ باللغة الدينيّة بشكلٍ كبيرٍ، وحاول هذا الفكر الربط بين هذه الثلاثيّة، فالعلاقة بين اللغة والفلسفة هي علاقةٌ بين ما هو أنطولوجيّ يبحث في جوهر اللغة ومدى تمثّلها للوجود أو حضوره فيها، وبين ما هو إبستمولوجيّ يبحث في المعبر اللغويّ.[٣٧]

وحين يُطرح السؤال التالي: هل لغة الدين بمعناها العامّ (العرفيّ والرمزيّ والتقريريّ) مجرّد آلة للإفصاح عن الدين وتعاليمه، أم هي تمثّلٌ له وحضور؟

وبالتالي فهل يصحّ المساواة والمساوقة بين الدين ولغته، أو هو أعمّ، أو مختلف؟ بمعنى: هل الدين لغته أم شيء مختلف؟

وبذلك سيتناول البحث عن:

أ- طبيعة كلام الدين عن نفسه، أي إمكانيّة أن تكون لغة الدين انعكاسًا لصاحبها.

ب- إمكانيّة اللغة البشريّة أن تفسّر لغة الدين.

ج- حدود لغة الدين ودور الفلسفة في كشف ما ورائها من أسرار.

د- بعد الكشف عمّا وراء لغة الدين، هل تكون لغة الدين معجزة؟

مع الأخذ بنظر الاعتبار رأي الصوفيّة لكون موضوع البحث يتناول أحد أهمّ أقطابهم ومنظّريهم.

أوّلًا: اللغة الانعكاسيّة:

لا ريبَ في أنّ لغة الدين متأخّرة عن اللغة عمومًا، فاللغة مهما كانت نظريّات نشأتها تبقى متقدّمة زمنيًّا على لغة الدين إلّا على الرأي القائل بتوقيفيّة اللغة، وهذا يخدم البحث لكون الصوفيّة يرون أنّ اللغة نشأت نشأة فوقيّة متعالية، ونزلت إلى الأرض تعليمًا وتبليغًا.[٣٨]

مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية العدد ١ - المجلد ٤٦ - كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

وبهذا تكون اللغة ومنها اللغة الدينيّة قد نشأت من واضعٍ فوقيٍّ واحدٍ، ومن هنا تملك انعكاسًا لواضعها الذي يقصد من خلالها التواصل والبيان بحسب الاستعداد، وبهذا تكون –بحسب العلّامة الطباطبائيّ– لغة الدين هي نفسها اللغة الاعتياديّة، والاختلاف بينهما ليس في المفهوم بل في المصداق، أي بينهما اشتراكٌ معنويٌّ، والاختلاف في كون لغة الدين تستدعي مصاديقَ خارجة عن واقع الإنسان لجهة مرتبة المصاديق وواقعها الوجوديّ، فاللغة الاعتياديّة هي الصورة الأرضيّة للغة الدين السماويّة.(٣٩)

وعليه تكون لغة القرآن انعكاسًا للمراتب الوجوديّة العليا عند الصوفيّة، ولكن لا تتسنّى للجميع، بل تكون محصورة عند فئة السالكين الذين رزقوا الإلهام والنفث.

ثانيًا: اللغة الاعتياديّة:

ويُقصد باللغة الاعتياديّة هي اللغة المستعملة في الحياة اليوميّة

انطلاقًا من النقطة السابقة فإنّ المصاديق تختلف بين اللغة الاعتياديّة ولغة الدين عند الصوفيّة والعرفاء، وبما أنّ اللغة ككلّ هي لغة توقيفيّة إلهيّة فإنّ الصوفيّة يرون أنّ اللغة الاعتيادية تحاول تفسير اللغة الدينيّة لما تمتلكه من الاشتراك المعنويّ، واتّحادهما في الوجود، والاختلاف ينشأ من المراتب، وممّا هو حقيقيّ علويّ وما هو أرضيّ حسيّ، فهي علاقة بين الصورة والأصل.(٤٠)

ويكون الرابط بين اللغة الدينيّة واللغة الاعتياديّة هو التمثيل، فهو القادر على ربط المحسوس بالغيبيّ من جهة، وربط اللّا متناهي بالمتناهي من الجهة الأخرى، وهذا يؤدّي إلى جعل المتناهي المحسوس يتفنّن في التراكيب والتعبير من أجل إيصال شيءٍ من اللّا متناهي، وبمساعدة أهمّ وسيلة تُقرّب بين المنفصلات، وهو التشبيه الذي يُقرّب الصورة من الأصل.(٤١)

ويحتاج المفسّر بنظر الصوفيّة إلى التجرّد القلبيّ، والتقرّب بالسلوك ليتمكّن من تقريب الصورة المتغيّرة – بشكلٍ أفضل وأسمى– من الأصل الثابت، ففي ((حال التمثيل الصعوديّ من البشر إلى الإله، تكون المسألة معكوسة، فالصفات التي ندركها مباشرة في أنفسنا من خيرٍ وحبٍّ وحكمةٍ وغيرها هي الظلّ الخفيف للخصائص الإلهيّة الأكمل، التي نتعرّف عليها فقط بالتمثيل))(٤٢). وبهذا ((ليس التمثيل أداة لاستكشاف وسبر أغوار الطبيعة الإلهيّة اللّا متناهية بقدر ما هو تفسير للطريقة التي تُستعمل فيها التعابير المتعلّقة بالإله))(٤٣).

وبذلك يرى الصوفيّ أنّ الرمز التمثيليّ ((يكشف عن مراتب للحقيقة تكون مجهولة بالنسبة لنا، وفي نفس الوقت يُطلق أبعاد وجواهر أنفسنا))(٤٤).

وبهذا يحاول الصوفيّ الربط بين ثلاثيّة (اللغة/ الدين/ الفلسفة).

مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية العدد ١ – المجلد ٤٦ – كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

ثالثًا: اللغة فلسفيًّا:

للربط بين الثلاثيّة آنفة الذكر لجأ الصوفيّة في التفسير إلى تجاوز حدود اللغة إلى ما وراء الطبيعة والشهود، فجاءت تفاسيرهم مجتزِئةً لآيات معيّنة تناغم التوجّه الخاصّ بهم، من قبيل الآيات التي تتحدّث عن الغيب، وما يميّز الحكيم الترمذيّ عن أترابه الصوفيّة اهتمامه باللغة كوسيلة كشفٍ عن اللغة الدينيّة وكشف أسرارها، ويعزو حسن حنفي السبب في كون الترمذيّ وإن كان من فترة الوعي التاريخيّ والأخلاقيّ من سلسلة تطوّر الفكر الصوفيّ عبر التاريخ إلّا أنّه كان قريب عهدٍ بالمدّة السابقة، وهي فترة الوعي التاريخيّ التفسيريّ، والذي انصبّ على النصّ الدينيّ وتفسيره أكثر من الاهتمام بالسلوك والأخلاق والرهبنة.(٤٥)

غير أنّ الترمذيّ وإن استعمل اللغة الاعتياديّة في الكشف عن أسرار اللغة الدينيّة إلّا أنّ تلك الأسرار في كثيرٍ من مفاصلها ظلّت أسرارًا، ولم تناغم النصّ المبين في ظهوره، فكان تفسيره لبعض الكلمات الظاهرة في القرآن الكريم أشدّ غموضًا وسيميائيّةً، وكان يعزو ذلك إلى المقامات التي يجب أن يرتقيَ لها السالك للوصول إلى المراتب العليا للنصّ، أو ما وراء ما يقصد النصّ وصوله ممّا يجعل النصّ الدينيّ تجربة نفسيّة فرديّة لا جماعيًّا أو أمميًّا، وهذا ما يميّز الصوفيّة عن غيرهم. وقد أشار محمد أركون إلى حقيقة التجربة الفرديّة مع النصّ الدينيّ ليجزم بأنّ اللغة الدينيّة لغة تعبّر عن الروح لا المجتمع، ويؤدّي ذلك إلى تعدّد التجارب الفرديّة، ومن ثمّ حتميّة تعدّد القراءات، فقال: ((اللغة الدينيّة هي مجمل الظاهرات والصياغات المعبّرة للروح الدينيّة (من حركاتٍ وكلامٍ وشعائرٍ ثمّ فيما بعد من كتابةٍ)، التي تترجم الروح بوساطتها علاقتها بالمطلق الذي تعيشه))(٤٦). فيرى أنّ للغة الدينيّة خصوصيّة لا يمكن للغة الاعتياديّة الدخول إليها من خلال قواعد ومبادئ اللغة الاعتياديّة، بل هي مجال غير مكتشف لحدّ الآن، حاول الصوفيّة الولوج فيه، بعد معرفتهم هذا اللغز، لذا يرى أنّ الفلسفة الصوفيّة ((تميل إلى تجاوز اللغة الدينيّة اللّاهوتيّة، وإحلال اللغة الميتافيزيقيّة محلّها، حيث يؤكّد العقل المؤسّس استقلاليّةً ذاتيّةً كبيرةً قياسًا إلى المعطيات الخياليّة، والظواهر الفوق- طبيعيّة))(٤٧). ولأنّ اللغة الدينيّة ((تدعونا إلى أن نقرأ ونعيش هذه العلاقة الخاصّة التي تتجاوزنا، وقصدت بذلك العلاقة التي تربط بين هذه الأشياء: الأسطورة المثاليّة، والمقدّس، والخارق للطبيعة، والعجيب المدهش، والغيب أو مجهول الوجود والكينونة))(٤٨). وهذا الأخير أي مجهول الوجود والكينونة هو الذي حاول الحكيم الترمذيّ تفسيره في (تحصيل نظائر القرآن)، فشرع في تفسير حتّى الحروف الهجائيّة التي يقرّ أهل النحو واللغة أن ليس لها معنى باستقلالها، ومحاولات الحكيم الترمذيّ تعدّ نقطةً تأسيسيّةً لمراد بحثنا هذا، فتفسير مجهول الكينونة أحد أهمّ ما خاض به الترمذيّ، فبنظر الصوفيّة أنّ ((للّغة القرآنيّة سيميائيّتها الخاصّة على مستوى بنيتها الكليّة، أو على مستوى مخاطبتها للوعي الكليّ عن طريق القلب أو اللّبّ والشعور من جهة، لكنّ الأهمّ من ذلك أنّها تحوّل العالم إلى علامة دالّة على المطلق، علامة كليّة متجزّئة إلى مجموعة من العلامات الفرعيّة (الآيات)، حيث تحيل اللغة القرآنيّة إلى بنية العالم تلك عن طريق خلق حالةٍ من الإبهار في وعي المتلقّي أمام معجزة الخلق التي تتجاوز الإنسان))(٤٩).

فبدأ الحكيم الترمذيّ بالقلب واللبّ ليغوص في النصّ الدينيّ بخلق حالةٍ من الإبهار في وعي المريدين والمتلقّين، ومن خلال تفسيرٍ يتجاوز الإنسان، وكشف أسرار ما وراء اللغة القرآنيّة، ومن خلال فلسفة التصوّف الرمزيّة والتمثيليّة، ليبرهن أنّ الإعجاز جاء من لغة القرآن نفسها بوصفها كاشفة للأسرار لا بالنظم والبلاغة.

رابعًا: ميتا اللغة الدينيّة:

اختلف كثيرٌ من العلماء المسلمين الذين دوّنوا كتبًا أو أفردوا بابًا في الإعجاز القرآنيّ، وخاصّة في موضوع وجه الإعجاز، وقد يكون أبرز وجهٍ للإعجاز ما أصّله عبد القاهر الجرجانيّ في نظريّة (النظم)، والتي تشير إلى الإعجاز في اللغة القرآنيّة من خلال التراكيب ونظم تلك التراكيب، وهذا النظم يستعمل الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز، وبهذا يكون الإعجاز.(٥٠)

بيد أنّ الصوفيّة ومنهم الحكيم الترمذيّ تعاملوا مع لغة القرآن لا على أساس نظمه وإن كان للسياق مدخلٌ في كشف أسرار الكلمة، لكنّ الغالب عليهم الاهتمام بذات اللفظ من أسماء وأفعال وحروف بغضّ النظر عن النظم، ويعلّل حسن حنفي ذلك هو كون الصوفيّة معظمهم من أواسط آسيا حيث الديانات الشرقيّة، فالمنطقة الجغرافيّة أحد المصادر الثقافيّة للتصوّف؛ لذا يكثر في هذه البيئة الرمز والسيميائيّة وضرب الأمثال بوصفه أكثر قدرةٍ على التعبير والتقريب، ويمكن من خلال التشبيه ربط البدن بالكون ومن ثمّ بالتاريخ، والتشبيه أداته اللغة، أمّا الرمز فإنّه لا يعير أهميّةً كبرى للنظم.(٥١) ولهذا نعرف سبب دعوة (لودفيغ فويرباخ) إلى ترجمة لغة الشرق الخياليّة إلى لغة الكلام البسيط؛ لأنّ الإشارة فيها ليست لمصداقٍ معيّنٍ، بل لمصاديق متعدّدة، فمثلًا كلمة (جبل) لا تشير إلى جبلٍ معيّنٍ في اللغة الدينيّة، فيرى أنّ اللغة الدينيّة هي بالأساس لغة شرقيّة رمزيّة؛ لذا يُفلح الصوفيّ بالتناغم معها لأنّه يستطيع ((تلفيق عبارات لها معنى مزدوج. يتأمّل الصوفيّ بشأن جوهر الطبيعة أو جوهر الإنسان، لكن في ظلّ وبوساطة الافتراض أنّه يتأمّل))(٥٢). ويعزى ذلك إلى قوّة الإيمان والارتقاء في المراتب العليا من خلال النصّ الدينيّ، وهنا يكمن سرّ إعجاز النصّ الدينيّ بكونه قادرًا على رفع السالك لمراتب الملأ الأعلى.(٥٣)

وقد يُعاب على المؤلّفات التي تناولت موضوع الإعجاز القرآنيّ تناول موضوع الإعجاز عند الصوفيّة بوصف لغة القرآن طريقًا للارتقاء ما وراء الإنسان من جهة، وأنّ اللغة القرآنيّة معجزة بكشفها للمستور للخواص من جهة أخرى.

المطلب الثاني: الكشف الصوفيّ بين تعدّد المعنى ونسبيّة الدلالة:

ممّا هو معلومٌ أنّ اللفظ قد يدلّ على معانٍ متعدّدة بحسب التبادر والسياق وغيرها، كما أنّ للفظ من جهة أخرى قيودًا تمنع من استعماله خارج الوضع اللغويّ أو المجازيّ، بمعنى أنّ نسبيّة الدلالة مقيّدة لتعدّد المعنى، وقد حاول كثيرٌ في توسيع الدلالة ليتعدّد المعنى كلٌّ بحسب منهجه، ومنهم الحكيم الترمذيّ ومنهجه الإشاريّ.

مجلة آداب البصرة للعلوم الإنسانية
العدد ١ – المجلد ٤٦ – كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

أوّلًا: تعدّد المعنى:–ممّا تمتاز به لغة القرآن الكريم أنّها لغة متعدّدة الدلالة من جهة اللفظ، وكذلك متعدّدة الدلالة والوجوه من جهة المتلقّي، ويدلّ عليه وصيّة الإمام عليّ **(عليه السلام)** لعبدالله بن عباس لمّا بعثه للاحتجاج على الخوارج بقوله: ((لا تخاصمهم بالقرآن، فإنّ القرآن حمّال ذو وجوه...))[٥٤]. والذي فسّرها الشريف الرضيّ(ت٤٠٦هـ): ((أي يحتمل التصريف على التأويلات، والحمل على الوجوه المختلفات))[٥٥].

وأوّل وأهمّ مكوّن داخليّ للقرآن الكريم، والذي يجعل منه حمّال وجوه ومتعدّد المعنى هو ألفاظه الخاصّة والدقيقة، ونظمه المسبوك المتقن، ناهيك عن كونه سهلًا ممتنعًا، يغري المتدبّر والمتأمّل بالكشف عن مكنوناته. يقول محمد مصطفوي: ((إنّ الكلمات القرآنيّة متعدّدة الوجوه والدلالة، ما يمكن استخراج أكثر من معنى ومفهوم من كلّ واحدة منها، وهو ما نعني به من تعدّد المعنى في القرآن. ذلك التعدّد الذي يرجع إلى نظام الروابط بين أجزاء النصّ من ناحية، وإلى أفق الباحث من ناحيةٍ ثانيةٍ. إنّ فهم النصّ يخضع لنظام الروابط والصلات المتعدّدة القائمة بين أجزاء النصّ المتناثرة في كلّ القرآن، كما يخضع فهم النصّ لما يخلق تجارب المعنى التي يعيشها المفسّر من مردوداتٍ على صعيد المعنى، حيث إنّ المعنى ليس مخلوقًا خارج إطار الذات العارفة. بل هو من صميم تركيبه المعرفيّ والخبرات الإنسانيّة التي يعيشها))[٥٦].

وينصّ كمال الحيدريّ على أنّ ((أرضيّة كلّ نصٍّ تتمثّل بالمفردات، وكلّ مفردة تدخل بصورة مباشرة في تركيبة وبنيويّة النصّ الداخلة فيه))[٥٧].

وتمثّل هذه المفردات الطريق نحو التفسير فمن خلال اللفظة يتمّ الإيحاء إلى المعنى، والربط بين الملفوظ والإدراكات العقليّة لهذه اللفظة من خلال التصوّر الذهنيّ، فالمعنى –بحسب تعبير أولمان أحد أقطاب المدرسة العقليّة– ما هو إلّا ((علاقة متبادلة بين الرمز أو اللفظ وبين المحتوى العقليّ أو الصورة الذهنيّة للشيء الذي يدلّ عليه هذا اللفظ))[٥٨]. وقد تعصّب (ستيفن أولمان) للمفردات والكلمات بقوله: ((والظاهر أنّ الكلمات وحدها التي تمنح في كثير من الحالات هذه المدركات العامّة، وتلك الأمور المجرّدة نوعًا من الوجود المادّيّ))[٥٩] إلّا أنّه جعل للسياق ميزة التوضيح لحدود معاني الكلمات سواءٌ كان السياق لغويًّا أو سياق حال، فقال: ((كثيرٌ من كلماتنا له أكثر من معنى. غير أنّ المألوف هو استعمال معنى واحد فقط من هذه المعاني في السياق المعيّن))[٦٠]. كما يشير (فندريس) إلى أهميّة السياق للمفردة، فقال: ((والذي يعين قيمة الكلمة هو السياق، إذ الكلمة توجد في كلّ مرّة تستعمل فيها في جوٍّ يحدّد معناها تحديدًا مؤقّتًا، والسياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على كلمة توجد في كلّ مرّة تستعمل فيها في جوٍّ يحدّد معناها تحديدًا مؤقّتًا. والسياق: هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة، على الرغم من المعاني المتنوّعة التي في وسعها أن تدلّ عليها))[٦١]. وبهذا تختلف الكلمة بحسب اختلاف الاستعمال ((فالكلمة لا تتحدّد فقط بالتعريف التجريديّ الذي تحدّدها به القواميس، إذ يتأرجح حول المعنى المنطقيّ استعمالها، وهي التي تكوّن قيمتها التعبيريّة))[٦٢]. ولم يبيّن لنا (فندريس) الجواب عن التساؤل المهم: إذا كان السياق هو من يحدّد معنى الكلمة، فلماذا نجد الاختلاف في تفسير الجملة أو الآية أو العبارة –نفسها– من قِبَل المفسرين؟ ويجيب (فيرث) عن هذا التساؤل

مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية العدد ١ – المجلد ٤٦ – كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

بما ينقله عنه تلميذه (أولمان) قوله: ((ترتيب الحقائق في سلسلة من السياقات، أيّ سياقاتٍ، كلّ واحد منها ينضوي تحت اسمٍ آخر، ولكلّ واحدٍ منهما وظيفة بنفسه. وهو عضوٌ في سياقٍ أكبر، وفي كلّ السياقات الأخرى، وله مكانه الخاصّ فيما يمكن أن نسمّيه سياق الثقافة))[٦٣].

وعليه يمكن تمييز الحقائق في شرح الكلمات ومدلولاتها واختلافها تبعًا لاختلاف الثقافة والمجتمعات، وتكتسب كثيرٌ من الكلمات معنىً معيّنًا بحسب المجال الثقافيّ للمفسّر، فالمفسّر يستطيع توسيع وتضييق المجال الدلاليّ للمفردة والسياق معًا، وهذا الشيء واضحٌ في مجال تفسير ألفاظ القرآن الكريم، وخاصّة التفسير اللغويّ والمفرداتيّ لألفاظ القرآن، والتي يحاول مفسرو هذا الحقل التفسيريّ إرجاع المفردة إلى أصولها، على الرغم من عدم اتّفاق العرب قديمًا وحديثًا على الواضع الأصليّ للغة، كما يغيب علم اللغة التاريخيّ عن المفسرين القدماء إلّا محاولات أخذت من أقوال مسلمة اليهود والنصارى(الإسرائيليّات).

نفي الترادف وتعدّد المعنى:

هنا تبرز مسألة نفي الترادف عند الحكيم الترمذيّ، والتي تساهم في تعدّد المعنى، إذ يرى أنّ ألفاظًا مثل: (الصدر، والقلب، والفؤاد، واللّبّ) ليست ألفاظًا مترادفةً، بل هي مقاماتٌ إحداها تُفضي إلى الأخرى وتتّصل بها، فلكلّ لفظة حكمٌ خاصٌّ بها، ومعنى مغاير لمعنى صاحبه، إلّا أنّ بعضها معاونة لبعض، ومنافع بعضها متّصلة ببعض. فالصدر مقرّ علم الظاهر والعبارة، وموضع النفس ومكان الوسوسة. والقلب موضع علم الباطن والحكمة والإشارة، ومعدن نور الإيمان والتقوى والسكينة، وبه مدار تأكّد وجوب الثواب والعقاب، وهو اسمٌ جامعٌ يقتضي مقامات الباطن كلّها، وتصديق ذلك قوله عزّ وجلّ: [وَلِيَبۡتَلِيَ ٱللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمۡ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ١٥٤] [آل عمران/١٥٤].[٦٤] والفؤاد موضع الرؤية، حين يصير الغيب عيانًا.[٦٥] وفي قوله تعالى: [وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ] [الحجرات/] لم يقل: في فؤادكم. وممّا يحقّق ذلك قول رسول الله (صلّى الله عليه وآله) : ((أتاكم أهل اليمن، هم ألين قلوبًا، وأرقّ أفئدة))[٦٦]، فوصف الفؤاد باللّين، والفؤاد بالرقّة، فالنور إذا خرج من باب القلب، أشرق في الصدر، فأبصر عين الفؤاد.[٦٧] واللّبّ هو معدن نور التوحيد، ونور مشاهدة التفريد، وبه يصحّ من العبد حقيقة التجريد، وضياء التمجيد، وهو غاية ما يصل إليه عباد الرحمن.[٦٨]

وصفوة القول: إنّ الصدر هو موضع نور الإسلام، والقلب هو موضع نور الإيمان، والفؤاد هو موضع نور الإسلام، والقلب هو موضع نور التوحيد، وهذه الأنوار أشكال غير أضداد.[٦٩]

ويقول في كتابه (إثبات العلل): ((القرآن في الصدر، والصدر ساحة القلب))[٧٠]، ويقول في الفؤاد: ((وللقلب عينان، فإذا أشرق النور في القلب، فتح العينين، وذهب الكمه، فأبصر العيب))[٧١].

ويؤسّس الحكيم الترمذيّ بهذه الأمثلة التي كثير ما يكرّرها في كتبه وخاصّة ألفاظ (القلب والصدر والفؤاد واللّبّ) لنظريّته في الوجوه والنظائر ونفي الترادف، وهذا ما يثبته في مطلع كتابه (تحصيل نظائر القرآن)،

مجلة آداب البصرة للعلوم الإنسانية
العدد ١ – المجلد ٤٦ – كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

بقوله: ((فإنّا نظرنا في هذا الكتاب المؤلَّف في نظائر القرآن، فوجدنا الكلمة الواحدة مفسّرة على وجوه، فتدبّرنا ذلك، فإذا التفسير الذي فسّره: إنّما اختلفت الألفاظ في تفسيره، ومرجع ذلك إلى كلمة واحدة، وإنّما انشعبت حتّى اختلف ألفاظها الظاهرة الأحوال، التي إنّما نطق الكتاب بتلك الألفاظ من أجل الحادث في ذلك الوقت))[٧٢].

وينطلق في إنكاره الترادف من اعتقاده الصوفيّ بأنّ ((سبب مشتبه الأفعال وبيان فروقها... أنّ الأفعال تخرج إلى الأركان من صدرٍ قد انقسم قسمين على قلب سليم ونفسٍ سقيمة، فأيّهما غلب على صاحبه كان الفعل له، فتباينا في الباطن واشتبها في الظاهر))[٧٣]. ففي باب الفرق بين المحاجّة والمجادلة مثلًا، يرى الترمذيّ أنّ المحاجّة ((أن يقصد لإقامة الحقّ وتفصيله وبيانه ونصرته وإظهاره، فلا يناظر على هذا القصد حتّى يحجّه، أي يلزه الحقّ)) بينما في المجادلة: ((المكاسرة، والجدل: الكسر: فإنّما قصد هذا أن يكسر ما عند صاحبه ليقهره لا لإقامة الحقّ ومحق الباطل)).[٧٤]

ويبدو أنّ أبا هلال العسكريّ(ت٣٩٥هـ) قد تأثّر بفكرة الحكيم الترمذيّ في الفروق ونفي الترادف، فيوافقه بقوله: ((واضع اللغة حكيمٌ لا يأتي بما لا يفيد))[٧٥]، ومقتضى الحكمة في ذلك ((أنّ اختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعاني))[٧٦]

وبعبارةٍ أدقّ: ((ففيما يخصّ علاقات الألفاظ القرآنيّة فيما بينها داخل النصّ فتمثّله المعاني (الوجوه) التي يتنوّع إليها اللفظ الواحد من جهة الاختلاف، والتي يتّفق فيها اللّفظ في استعمالين أو أكثر منهما من جهة الائتلاف. وبين هاتين الجهتين علاقةٌ أيضًا؛ فتعدّد استعمال اللفظ في القرآن إمّا يكون بمعنى واحد فتكون أمثال اللفظ أو الآيات التي تتضمّنه نظائر، أو يختلف معناه في بعض الآيات فيكون كلّ معنى وجهًا لذلك اللفظ، فيمكن أن تجتمع الوجوه والنظائر للفظ إذا تعدّدت وجوه معانيه، وتعدّدت الآيات في كلّ وجه، كما يمكن أن تنفرد الوجوه إذا تكرّر اللفظ وكان في كلّ استعمال بمعنى لا يتكرّر، وتنفرد النظائر إذا تكرّر اللفظ بمعنى واحد في القرآن كلّه... وإذا شذّ استعمال للفظ عن ذلك التكرّر كان وجهًا في معنى ذلك اللفظ، أي كان للفظ وجهان))[٧٧].

وما يقصده الحكيم الترمذيّ هو أنّ الكلمة القرآنيّة لها معنى واحد في الوضع اللغويّ، فمهما ابتعدت عنه، واتّجهت إلى معاني أخرى متنوّعة، ولها دلالات متباينة، فإنّها دائمًا مشدودة إلى المعنى اللغويّ الذي وُضع لها؛ لأنّها لا تستطيع الانفكاك عنه؛ لأنّها منبثقة منه، فمهما ابتعدت الكلمة في الدلالة لكن عند التدبّر العميق، والكشف المتجرّد يبينُ أنّ هناك صلة بينها وبين المعنى اللغويّ الوضعيّ الثابت.[٧٨]

وانطلاقًا من صوفيّته يرى الحكيم الترمذيّ بأنّ من معاني الوجه: بصائر الهدى الخالية من الشهوات، والمتحلّية بنور الإيمان، لتجد طعم اللّذّة في النفس.[٧٩]

مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية العدد ١ – المجلد ٤٦ – كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

ثانيًا: نسبيّة الدلالة:

من الأمور المهمّة في اللغة العربيّة وغيرها من اللّغات هي أنّ المفردة المجرّدة قد تطابق معناها في السياق وقد تختلف، أمّا في ((تعدّد المعاني واحتمالها من جهة، وتحدّدها من جهة أخرى ما يعكس الفارق الأساسيّ بين الكلمة التي في المعجم واللفظ الذي في السياق))[٨٠].

وعلى هذا الأساس فإنّ التعدّد في المعنى لألفاظ القرآن الكريم هو توظيف الكلمة أو المفردة في سياق معيّن، ويخضع هذا التوظيف لمكوّنات فكريّة لمفسّرٍ معيّنٍ. فالتفسير بالأخير جهدٌ بشريّ لتفسير كلام الله، والفارق واضح. لذا يعدّ التفسير بيان المطلق من مفسّر نسبيّ، وهذا ما يقرُّ به المفسّرون والأصوليّون أنفسهم، حتّى أنّهم قسّموا وضوح الدلالة إلى: نصّ لا يقبل التأويل، وظاهر، ومجمل، ومؤوَّل، وزادوا تقسيمات الدلالة إلى محكم ومتشابه، وجليّ وخفيّ وغيرها.[٨١]

وعلى هذا التأسيس فإنّ تحديد دلالات الألفاظ تحديدًا دقيقًا من الأمور المستعصية؛ لأنّ دلالة الألفاظ دلالة نسبيّة بالنسبة للمتلقّي النسبيّ.

وفي باب الوجوه والنظائر فإنّ اللفظة يتحكّم بها عاملان: الموضع، وقبليّات المفسّر.

ففي الموضع يقول (جون لاينز): ((وحيث أنّ التشابه في المعنى، أي الترادف، هو علاقة تربط بين عنصرين معجميّين أو أكثر فهو مسألة موضع وليس إشارة))[٨٢] فعامل الموضع للكلمة من أهم العوامل في الكشف عن دلالتها، لكنّها تبقى دلالة نسبيّة بسبب العامل الثاني (قبليّات المفسّر) والتي تعدّ عاملًا مهمًّا في التفسير؛ لكون المفسّرين تتدخّل في تشكيل ثقافتهم عوامل عديدة منها: العقيدة، والمذهب الفقهيّ، والجنس البشريّ، وغيرها، فالعالم الإسلاميّ حقيقةً مجموعة عوالم يربطها الدين. يقول (سبير): ((إنّ العوالم التي تعيش فيها مجتمعات مختلفة هي عوالم متمايزة وليست عالمًا واحدًا ذا تسميات مختلفة))[٨٣].

وعليه ستركّز النقطة القادمة (ثالثًا) على كشف البنية الفكريّة والقبليّات التفسيريّة عند الحكيم الترمذي لتكون منطلقًا للمطلب القادم الذي سيتناول الجانب التطبيقيّ.

ثالثًا: التفسير الإشاريّ بين تعدّد المعنى ونسبيّة الدلالة:–مرّ أنّ الحكيم الترمذيّ ينفي الترادف في اللغة ككلّ، كما أنّه يُرجع المشترك اللفظيّ إلى أصلٍ لغويٍّ واحد، وهذا القول يشبه قول معاصره ابن درستويه عند تفسيره لكلمة (وجد) في شرحه لفصيح ثعلب: ((فظنّ من لم يتأمّل المعاني، ولم يتحقّق الحقائق، أنّ هذا لفظٌ واحدٌ، قد جاء لمعانٍ مختلفةٍ، وإنّما هذه المعاني كلّها شيء واحدٌ، وهو إصابة الشيء خيرًا كان أو شرًّا))[٨٤]. ويذكر العلّة في ذلك بقوله: ((فلو جاز وضع لفظٍ واحدٍ للدلالة على معنيين مختلفين، لما كان ذلك إبانة، بل تعمية وتغطية، ولكن قد يجيء الشيء النادر من هذا لعلل))[٨٥]. وتابعه أبو عليّ الفارسيّ بأنّ ((اتّفاق اللفظين واختلاف المعنيين، ينبغي ألّا يكون قصدًا في الوضع، ولا أصلًا، ولكنّه من لغاتٍ تداخلت، أو أن تكون كلّ لفظةٍ تُستعمل بمعنى، ثمّ تُستعار لشيء، فتكثر وتغلب، فتصير بمنزلة الأصل))[٨٦]. وقد ذهبوا إلى أنّ ما يُظنُّ

أنّه مشتركًا إنّما هو ((إمّا حقيقة أو مجاز، أو متواطئ، كالعين حقيقة في الباصرة ومجاز في غيرها كالذهب لصفائه والشمس لضيائها، وكالقرء موضوع للقدر المشترك بين الحيض والطهر، وهو الجمع من قرأت الماء في الحوض أي جمعته فيه، والدم يجتمع زمن الحيض في الرحم))[٨٧].

وهنا يقصدون أنّ الوضع جاء للفظ واحد إزاء معنى واحد، وما استعمل في غير معناه فهو استعمالٌ مجازيٌّ، غير أنّ هذا المجاز لا يبتعد عن المعنى الأصل الثابت. والسبب في تغيّر المفردة من المعنى الحقيقيّ إلى المعنى المجازيّ هو إدخالها في سياق معيّن أثّر بها. يقول (توشيهيكو إيزوتسو): ((الكلمات إذا نُزعت من تراكيبها التقليديّة الثابتة، وأُدخلت في سياق جديد مختلف كليًّا، فإنّها تميل إلى التأثّر جوهريًّا بهذا الانتقال بالذات. وهذا ما يُعرف بتأثير السياق على معاني الكلمات. وقد يؤدّي هذا التأثير إلى تحوّلات دقيقة في التوكيد، وإلى تغيّرات طفيفة في الفارق المعنويّ الذي لا يكاد يُدرك، وفي التصوير العاطفيّ الحيّ فحسب، ولكنّ الغالب هو حدوث تغيّرات عنيفة في بنية معاني الكلمات، ويظلّ هذا صحيحًا حتّى عندما تبقى اللمة التي نحن بصددها إدخالها في النظام الجديّ، محتفظة بمعناها الأساس الذي كان لها في النظام القديم))[٨٨].

وهذا الأساس هو ما يعبّر عنه (إيزوتسو) نفسه بالمعنى الأساسيّ(الثابت)، والمعنى العلاقيّ (النسبيّ). فالمعنى الأساسيّ للكلمة له خاصيّة ذاتيّة وداخليّة من تلك الكلمة نفسها، ويكون دائمًا مترافقًا مع تلك الكلمة بسبب الوضع والتبادر، أمّا معناها النسبيّ فهو نوع دلالة ضمنيّة تلتصق بالمعنى الأساسيّ وتُضاف إليه في مجالٍ خاصٍّ، وعلى أثر حصول وضعٍ خاصٍّ لتلك الكلمة.[٨٩]

وبهذا يكون تعدّد المعنى ناتج عن وجود الكلمة في سياق مؤثِّر يساهم في تحوّلها الدلاليّ، فالسياق هو من يُحدث التغيّر الدلاليّ العنيف للكلمة، ولكن هذا التغيّر بالأحرى تغيّر علاقيّ –كما ينص إيزوتسو– لا يمكنه الثبات لولا العلاقة، ممّا يحتّم أن تكون دلالته نسبيّة.

وعلى هذا الأساس فإنّ التفاسير اختلفت بسبب تحوّل الكلمة من معناها المعجميّ الثابت –حتّى مع القول بتطوّر اللغة– إلى معنى آخر نسبيّ علاقيّ، ممّا جعل المفسّرين يسلكون مناهج واتّجاهات شتّى للكشف عن المعنى العلاقي (النسبيّ) هذا.

فاختار الحكيم الترمذيّ منهج التفسير الإشاريّ من جهة كون الألفاظ التي يريد تفسيرها جاءت بسياقات معيّنة ممًا ولّد وجوهًا متعدّدة، ومن جهة أخرى حاول الرجوع إلى الأصل اللغويّ الوضعيّ الثابت في حالة انتزاع اللفظة من سياقها، ومن ثمّ إرجاع كلّ الوجوه المتعدّدة النسبيّة العلاقيّة إلى معناها الأساسيّ الثابت، فهو صوفيّ السياق لغويّ المفردات.

مجلة آداب البصرة للعلوم الإنسانية
العدد ١ – المجلد ٤٦ – كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

ويمكن تسجيل بعض النقاط على التفسير الإشاريّ الصوفيّ منها:

١- ينحصر الاتّجاه الصوفيّ في تفسيره بجمع ما تيسّر من آراء الصوفيّة، وليس تفسيرًا مفصّلًا للآيات، بل هو تفسيرٌ انتقائيّ للآيات التي يرون فيها تعدّد الوجوه بحسب المقامات والأحوال، وهذا الأمر يبرز جليًّا عند الحكيم الترمذي عند انتقائه ألفاظًا لها أبعاد إشاريّة من قبيل (القلب، والفؤاد، وغيرها). وهذه ميزة في التفاسير الصوفيّة، فمثلًا نطالع في تفسير السلميّ عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ٥٧﴾ [يونس/٥٧] أنّه يختار الكلمات التي يستعملها الصوفيّة في اصطلاحاتهم المعروفة، فيقول في تفسيرها: ((قال ابن عطاء: الموعظة للنفوس، والشفاء للقلوب، والهدى للأسرار، والرحمة لمن هذه صفته. قال جعفر: شفاءٌ لما في الصدور، أي راجعة لما في السرائر، قيل: شفاء المعرفة، والصفا، وقيل: شفاء التوبة، وقيل: شفاء التسليم والرضا. ولبعضهم: شفاء المشاهدة واللّقاء))[٩٠].

٢- يبرز الاهتمام في المفردة وأصلها اللغويّ، وما ينفث من هذه اللفظة من إشارات، والتي غدت مصطلحاتٍ صوفيّة، فمثلًا في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣﴾[البقرة/١٨٣]، يقول التستريّ الصوفيّ(ت٤٦٥هـ): ((الصوم على ضربين: صومٌ ظاهرٌ وهو الإمساك عن المفطرات مصحوبًا بالنيّة، وصومٌ باطنٌ وهو صون القلب عن الآفات، ثمّ صون الروح عن المساكنات، ثمّ صوم السرّ عن الملاحظات. ويقال: صوم العابدين شرطه –حتّى يكمُلَ– صون اللّسان عن الغيبة، وصون الطرف عن النظر إلى الريبة، كما في الخبر: (من صام فليصم سمعه وبصره...)...الخبر[٩١]، وأمّا صوم العارفين فهو حفظ السرّ عن شهود كل غيره))[٩٢].

٣- تشهد المفردات في التفاسير الصوفيّة الابتعاد عن المعنى الظاهر، والغوص في الرمزيّة الباطنيّة، ومثال ذلك ما يفسّر التستريّ(ت٢٨٣هـ) قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلۡفَسَادُ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ بِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِي ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعۡضَ ٱلَّذِي عَمِلُواْ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ ٤١﴾ [الروم/٤١]: ((مثّل الله تعالى الجوارح بالبرّ، ومثّل القلب بالبحر، وهم أعمّ نفعًا وأكثر خطرًا، هذا باطن الآية))[٩٣].

المطلب الثالث: نماذج تطبيقيّة من الوجوه والنظائر عند الحكيم الترمذيّ:-

١- الإرجاع إلى الأصل اللغويّ:

على الرغم من كون كتب الوجوه والنظائر تورد الوجوه والنظائر من دون إرجاعها إلى الأصل اللّغويّ كما فعل هارون بن موسى(ت١٧٠هـ) في تفسير كلمة (أحسّ) بأنّها جاءت على أربعة وجوه: بمعنى رأى، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنۡهُمُ ٱلۡكُفۡرَ ٥٢﴾ [آل عمران/٥٢]، أي: رأى منهم الكفر. والوجه الثاني بمعنى: البحث، كما قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿يَٰبَنِيَّ ٱذۡهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ ٨٧﴾ [يوسف/٨٧]. الوجه الثالث بمعنى: القتل، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعۡدَهُۥٓ إِذۡ تَحُسُّونَهُم

بِإِذْنِهِۦ﴾ [آل عمران/١٥٢]. الوجه الرابع بمعنى: الصوت، كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَٰلِدُونَ ١٠٢﴾ [الأنبياء/١٠٢].[٩٤] وزاد الحيري(ت٤٣١هـ) وجهًا خامسًا هو: طلب الخبر.[٩٥]

واقتصر ابن الجوزيّ على ثلاثة وجوه من غير إرجاعها للأصل: الرؤية، والبحث، والصوت.[٩٦]

بينما الحكيم الترمذيّ من مخالفته لبعض تفسيرات ما ورد أعلاه، فهو يُرجع الوجوه المتعدّدة إلى أصل واحد لغويّ، فبدءًا يعرّف الإحساس بأنّه: علم النفس، وهو وجود النفس خبر الأشياء، وإنّما سميّت الحواس الخمس حواسًا؛ لأنّهن يجلبن الخبر إلى النفس. فالوجوه الثلاثة التي يذكرها الترمذيّ ترجع إلى هذا الأصل:

الوجه الأوّل: بمعنى عرف، والسبب في ذلك لأنّ النفس عرفت ما عاينت، فمعرفة القلب يقين، ومعرفة النفس الحسّ؛ لأنّ القلب ذو عينين يبصر بهما، والنفس بصيرتها في ظلمةٍ ودخانٍ وحجب، ومرجع الحواس إلى النفس التي تحسّ.

الوجه الثاني: بمعنى رأى: وهي رؤية النفس.

الوجه الثالث: أحسّ بمعنى تُخبر: وإنّما صار قوله (تحسّسوا) أي تخبروا واطلبوا الخفى من خبر يوسف **(عليه السلام)** فإنّ الحسّ هو خفيّ لطيف.[٩٧]

والملاحظ هنا أنّ الحكيم الترمذيّ غضّ النظر عن وجه رابع هو (القتل)؛ لاحتمال أن يكون القتل لا يتلاءم وتعريف الحسّ الذي ذكره بأنّه من أوجه الخفاء وليس الظهور كما في ظهور القتل.

٢- مخالفة الأصل اللغويّ:

سبق وأنّ الحكيم الترمذيّ يميل إلى الإرجاع إلى الأصل اللغويّ، غير أنّه في تفسيره لكلمة (طاغوت) ذهب إلى المصاديق التي لا تمتّ بصلةٍ لذلك الأصل، ففسّرها بثلاثة وجوه بعد أن عرّف الطاغوت بأنّه مشتقٌّ من الطغيان جاء وزن (فاعول) ليدلّ على قوّة المجاوزة:

الوجه الأوّل: الشيطان.
الوجه الثاني: الكاهن.
الوجه الثالث: كعب بن الأشرف.[٩٨] ومثله ذهب أبو هلال العسكريّ[٩٩]
والملاحظ أنّ الأصل اللغويّ يحدّد المفهوم العام للّفظ في أصل وضعه، وإنّما جاءت ألفاظ (الطاغوت) في القرآن لبيان صفة عند هذه المصاديق لا المصاديق نفسها، وهنا يبدو أنّ الحكيم الترمذيّ قد أخطأ في التفريق بين المفهوم المنطبق على عديد المصاديق، والمصداق الجزئيّ المحدّد.

وهذه الوجوه ذكرها من سبقه كمقاتل بن سليمان(ت١٥٠هـ)[١٠٠] وهارون بن موسى[١٠١]

مجلة آداب البصرة للعلوم الإنسانية
العدد ١ - المجلد ٤٦ - كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

ووافقهم الحيريّ في الخوض في المصاديق ومخالفة المفهوم اللّغويّ، فرأى الطاغوت على ثلاثة وجوه: الشيطان كقوله تعالى: [فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ‌ئى[البقرة/٢٥٦]. وكعب بن الأشرف من قوله تعالى: [وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ‌ئى[البقرة/٢٥٧]. [يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ‌ئى[النساء/٦٠]. الثالث: الصنم، كقوله تعالى: [وَٱلَّذِينَ ٱجۡتَنَبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعۡبُدُوهَا‌ئى[الزمر/١٧]. [وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ‌ۖ‌ئى[النحل/٣٦].[١٠٢] ومثله الدامغانيّ في (الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز)[١٠٣] والعجيب أنّ حتّى كتب (التصاريف) ذكرت هذه الوجوه الثلاثة بغضّ النظر عن المفهوم اللغويّ الأصل كما حصل ليحيى بن سلام[١٠٤].

ويرى العلّامة المصطفويّ أنّ كلّ ما يقع تحت مفردة (طاغوت) هو مصداق من المكن التعدّي لغيره بانطباق وصف(الطاغوت) عليه، فالكلمة مفهومٌ عامٌّ يدخل فيه الجنّ والإنس والشيطان، والسلطان الظالم، والعالم المتظاهر بالدنيا، وغنيّ متوغّلٌ في الثروة والمال، ورئيس مترئّس محبّ للرئاسة، وجميع ما يمنع من التوجّه إلى الله تعالى، ومن يتجاوز عن صراط الله.[١٠٥] وليست المحدّدات الثلاث التي ذكرها الترمذيّ من قبله ومن بعده، والتي انساقت وراء المصاديق الآنيّة لا كما يريد القرآن في الجري والانطباق.

٣- الفروق اللّغويّة:

في مفردتيّ (شِيَع) و (أحزاب) نلحظ أنّ الحكيم الترمذيّ يفرّق تارة بين المعنيين، وتارة يجمع، من دون أن يشير إلى الفرق بينهما، ففي (شِيع) فإنّ مفردها شيعة، وهي: كلّ فرقة شايع بعضهم بعضًا، أي شاع قول كلّ واحد منهم في قول صاحبه، فصاروا مختلطين قولًا وفعلًا، فهم شيعة بالاختلاط. ومن أهمّ وجوهها: الفِرَق، وأهل الدين الواحد.[١٠٦] بينما (الأحزاب) فإنّ مفردها حزب، وهي: كلّ شيء تفرّق، وكلّ فرقة حزب، والأحزاب الذين تحزّبوا في الأديان، فكأنّ الدين واحد وهو الإخلاص، ومن شذّ بالعبادة صار حزبًا.[١٠٧]

فالشِيَع والأحزاب يشتركان في أنّهم أهل دين واحد، ويختلفان في كون الشِيع فيها دلالة على الافتراق عن الجماعة مع إمكان الاتّساع في فكر ورأي مخصوص وقد يكون دالًّا عليه قوله تعالى: [وَدَخَلَ ٱلۡمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفۡلَةٖ مِّنۡ أَهۡلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيۡنِ يَقۡتَتِلَانِ هَٰذَا مِن شِيعَتِهِۦ وَهَٰذَا مِنۡ عَدُوِّهِۦۖ فَٱسۡتَغَٰثَهُ ٱلَّذِي مِن شِيعَتِهِۦ عَلَى ٱلَّذِي مِنۡ عَدُوِّهِۦ فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيۡهِۖ ... ١٥‌ئى[القصص/١٥]، والأحزاب فيها دلالة على التجمّع على شيء رأي واحد وهدف واحد كما أضيفت في قوله تعالى: [وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزۡبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡغَٰلِبُونَ ٥٦‌ئى[المائدة/٥٦] [ٱسۡتَحۡوَذَ عَلَيۡهِمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمۡ ذِكۡرَ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ حِزۡبُ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ أَلَآ إِنَّ حِزۡبَ ٱلشَّيۡطَٰنِ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ١٩‌ئى[المجادلة/٩]، وهذا ما لمسناه من كلام الترمذيّ التضمّني دون أن يشير إليه صراحةً. كما أنّ للشِيع وجوه ونظائر، بينما الأحزاب لم تأتِ إلّا بوجهٍ واحد.[١٠٨]

مجلة آداب البصرة للعلوم الإنسانية
العدد ١ - المجلد ٤٦ - كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

٤- الغوص في المعاني الصوفيّة والابتعاد عن الأصل اللغويّ:

في مفردة (رجاء) وعند الرجوع إلى المصادر اللغويّة نراها عند ابن فارس بأنّها ذات أصلين، أحدهما يدلّ على الأمل، والأخر يدلّ على ناحية الشيء.(١٠٩) وزاد الفيّوميّ(ت٧٧٠هـ) في الأصل اللغويّ الأوّل بأنّه أملٌ مشوبٌ بخوفٍ.(١١٠)؛ لأنّ الرجاء والخوف متلازمان، وفيهما توقّع بدنوّ شيء.(١١١) كما أنّ في كلمة (رجاء) دلالة على التأخير، ومنه اشتقّت (المرجئة).(١١٢)

أمّا الحكيم الترمذيّ فإنّه يرى الرجاء: ((هو تنحّي القلب وانزعاجه من مكانه، كالمادّ عنقه إلى شيء طمعًا، فإذا تراءى لعين الفؤاد في الصدر أمر يوافقه ويشتهيه حنّ إليه القلب، ونحا نحوه... وإذا خاف وقع الجبن في الرئة... فإذا انتفخت الرئة فأزاحت القلب عن مستقرّه فذاك الخوف، مشتقٌّ اسمه من الخفوف: وهو الارتحال والنهوض))(١١٣). فالرجاء عنده تنحّي القلب رجاءً أو طمعًا أو خوفًا، وقد استغرق في ذكر الرئة والقلب والنفس من الكلمات الصوفيّة المألوفة لديهم، وترك معانيَ كثيرة للرجاء، كما ترك الأصل اللغويّ.

٥- التمثيل والرمز:

من أهمّ المفردات التي غاص الحكيم الترمذيّ في بيان معناها التمثيليّ والرمزيّ مفردة (طهور)، والتي معناها عنده: جموع ما تفرّق، ليمضيَ بعدها في التمثيل بقوله: ((وإنّ لكلّ موحّدٍ صورةٌ من النور، كالصورة الظاهرة؛ فلذلك صارت الأنبياء (**عليهم السلام**)موجودين في كلّ سماء وكلّ أرض))(١١٤).

وعلى غير العادة يدعم فكرته بالنقل عن الصحابة والتابعين من دون الالتفات إلى قاعدته في الأصل اللغويّ، فروى عن ابن عبّاس: ((في كلّ أرضٍ آدم كآدم، ونوحٌ كنوحٍ، وإبراهيمُ كإبراهيمَ، وموسى كموسى، وعيسى كعيسى، ومحمدٌ كمحمدٍ))(١١٥).

ويتابع الحكيم الترمذيّ في شرح قول ابن عبّاس: ((فالأجساد في اللحود مدفونة، وأنوارهم مصوّرة على مثل خلقهم، موضوعة في كلّ أرض، وفي كلّ سماء، ومن هاهنا روي عن رسول الله (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: ((مررتُ بموسى ليلة أُسريَ بي، فرأيته قائمًا يصلّي في قبره...))(١١٦)... الأولياء والأصفياء لهم أنوار، ولأنوارهم صورٌ على مثالهم))(١١٧) فالإنسان الكامل في الفكر الصوفيّ ((هو خليفة الله في أرضه، ومثال نور الله في سمائه، وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله... وكذلك في الإنسان الكامل والمظهر الجامع يوجد جميع ما يوجد في عالم الأسماء ومظاهر الآفاقيّة))(١١٨).

وعلى هذا الأساس يسير الحكيم على نهج الصوفيّة في وحدة الوجود والمصداق المشكّك، والتي ترى بأنّ للأعيان الثابتة التي تمثّل صور حقائق أسماء الله تعالى مصاديقَ في الخارج تظهر بشكل متفاوت ومراتبيّ، وتوجد في كلّ زمان ومكان .(١١٩)

٦- الحروف وضياع الأصل اللغويّ وأثر التفسير الصوفيّ:

إنّ الصوفيّة ينظرون إلى اللغة القرآنيّة لا على أنّها مجرّد ألفاظ وحروف وُضعت لمعانٍ معيّنة بحسب قصد المتكلّم، ووفْق نظامٍ لغويٍّ، بل على أنّها حزمة من الرموز والإشارات تحيل ((على آفاقٍ وجوديّةٍ لا تتناهى، وعلى أسرارٍ روحيّة لا تُحدّ، وعلى مآلاتٍ معنويّةٍ وإلهيّةٍ لا تنحصر، وعلى أبعادٍ نفسيّةٍ وأخلاقيّة لا توصف ولا تقيّد، وبعبارة هي تُحيل على الوجود على تنوّع مراتبه وتعدّد مستوياته في الآفاق وفي الأنفس))[١٢٠]. فاللغة القرآنيّة بحسب باطنها هي لغة وجوديّة إلهيّة، فلحروفها انعكاسات في العالم الآفاقيّ، وتستمدّ قوّتها من دلالة العلم الإلهيّ وثباته ودوامه، وكذلك فإنّ أجزاء العالم ومكوّناته هي بمثابة الحروف القرآنيّة والكلمات والجمل على نحو الرمز والإشارة، وبذلك تتشابه الحروف والأعيان؛ لأنّ ((مثال الأعيان والماهيّات الممكنة في علم الحقّ تعالى مثل أعيان الحروف وماهيّاتها في ذهن الكاتب مثلًا، فإنّ ثبوتها ليس بجعل الكاتب؛ لأنّ الكاتب ليس له إلّا العلم بوجودها وماهيّاتها، أي وجودها العلميّ وماهيّاتها الذهنيّة على ما هي عليها في أنفسها من الأوضاع والأشكال، ومعلوم أنّ العلم ليس بمؤثّر في العلوم، فلا تكون حينئذٍ مجعولة للكاتب من هذا الوجه))[١٢١]. ومن هنا يتوجّه الصوفيّ إلى الباطن عبر الرمز والإشارة التي يحدثها الحرف (الوجوديّ) في تأمّل وروحانيّة ليكشفَ به أسرار الوجود وتجلّياته. وهذه أهم ركيزة من مرتكزات التفسير الإشاريّ، فقد غاصوا في تفسير الحروف المقطّعة في فواتح السور، كما غاصوا في معاني الحروف التي ليس لها جذر لغويّ أو معنى مميّز خارج السياق. لذا يرى الصوفيّ أنّ تفسيره لهذه الحروف هي من الإفاضات الإلهيّة التي تميّزه عن غيره ليرى نفسه في مصاف الأولياء وربّما الأنبياء. وخير مثال على ذلك ما يفسّر الحكيم الترمذيّ حرف التوكيد (إنّ) بقوله: ((إنّ: حرفان من حروف المعجم، ففي الألف القوّة، وفي النون القوام؛ لأنّ الأصل القوة فيها، فإن طلب طالب من أين هذا؟ قيل له: هذه الحكمة العليا، وهي حكمة الحكمة، مستورة عن الخلق إلّا عن أنبياء الله وأهل الصفوة من أوليائه المختصّين بمشيئته. فاكتفِ بهذا القدر الذي بيّنّا، فإنّ العلوم كلّها في حروف المعجم؛ لأنّ مبتدأ العلم: أسماء الله، ومنها خرج الخلق والتدبير في أحكام الله في حلاله وحرامه، والأسماء من الحروف ظهرت، وإلى الحروف رجعت، فهذا مخزونٌ من العلم، لا يعقله إلّا أولياؤه الذين عقولهم عن الله عقلت، وقلوبهم بالله تعلّقت، فولهت في ألوهيّته، فهناك كشف الغطاء عن هذه الحروف، وعن الصفات–صفات الذات))[١٢٢]. ويُضيف أيضًا في شرح (إنّ) من حيثيّة نصبها للأسماء وعملها بحسب طاقتها الوجوديّة الباطنيّة، فقال: ((إنّ: إنّما هو ألفٌ ونونٌ مخفّفة، فالألف عماد، والنون قوام، فربّما احتاج أمرٌ إلى قائمتين فزيد نونًا أخرى، فاندغمت إحداهما في الأخرى، فاشتدّتا، فقيل: إنّ مشدّدة، وربّما استغنى بأحدهما عن الأخرى، كقوله (إن) مخفّفة، فما كانت مشدّدة فمن قوّتها عملت في الأسماء فنصبتها، وما كانت مخفّفة لم تعمل في الأسماء وحلّت محلّ (ما)... وإذا اشتدّت بأن صارت نونين نصبت الاسم))[١٢٣].

وهذا كلامٌ لا يُمكن إثباته لخلوّه من الدليل العلميّ إلّا إشارات امتازت بها هذه المدرسة، كما أنّ شرط الحكيم الترمذيّ في إرجاع اللفظ إلى أصله قد نُقضَ هنا، بكونه جاء بحروف وليس كلمات، ولم يبيّن أصلها اللغويّ، ولم يبيّن كيفيّة معرفته بأنّ الألف: عماد، والنون قوام.

الخاتمة:

يمكن للبحث أن يوجز أهمّ النقاط الرئيسة التي وردت فيه:

١- يعدّ الحكيم الترمذيّ من أعلام الصوفيّة المتقدّمين علمًا وزمانًا، إذ يمثّل أحد بواكير أعمدة الاتّجاه الصوفيّ، ومن منظّري هذا الاتّجاه، ومن مبتكري المصطلحات الصوفيّة الخاصّة بهذا الفكر، ومن أهمّ من تعاطى مع اللغة الدينيّة لكونه محدّثًا ومفسّرًا إضافةً لصوفيّته البارزة في كتاباته.

٢- شاع في عصر الحكيم الترمذيّ الاهتمام بنظائر القرآن بوصفها تستلزم ضمنًا نفي الترادف، والذي يؤمن به الحكيم الترمذيّ بصورة جليّة، ومتّكئًا على النظرة الصوفيّة للغة والوجود معًا، بكون اللفظ يعبّر عن مقام ومرتبة معيّنة من مراتب الوجود تختلف عن نظيرتها، ولكنّها تتّحد معها في الأصل اللغويّ الجامع لهما.

٣- الفكر الصوفيّ فكرٌ ذوقيٌّ قبل أن يكون لغويًا، فهو وإن كان لا يغادر الأصل والوضع إلّا أنّه يعتمد الذوق في توجيه الدلالة.

٤- يحاول الفكر الصوفيّ في تفسيره للقرآن الكريم الربطَ بين ثلاثيّة(اللغة/الدين/الفلسفة)، فاللّغة انعكاسٌ لصاحبها، ولا يمكن تفسيرها إلّا من خلال اللغة الاعتياديّة التي تحاول كشف ما وراء اللغة القرآنيّة من أسرار وبمعيّة الفلسفة التي يرونها القادرة وحدها على كشف ما وراء اللغة القرآنيّة من أسرار، ويرافق تلك الفلسفة سلوكٌ ورهبنةٌ توصل الفرد إلى هذا الما وراء.

وصلّى الله على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين

الهوامش:

(١) يُنظر: تذكرة الحفّاظ، الذهبيّ: ١٦١/٢. وطبقات الحُفّاظ، السيوطيّ: ٢٨٦/١.

(٢) جامع كرامات الأولياء، النبهانيّ: ١/ ١٦٩.

(٣) يُنظر: تذكرة الحفّاظ: ١٦١/٢.

(٤) لسان الميزان: ٥/ ٣٠٨.

(٥) الفتوحات المكيّة: ١٦٤/٣.

(٦) يُنظر: إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي: ١/ ٢٢.

(٧) يُنظر: التصوّف، ماسينيون ومصطفى عبدالرزاق: ٣٧-٣٨.

(٨) الملامتيّة والصوفيّة وأهل الفتوّة، أبو العلا عفيفي، مجلة كليّة الآداب، جامعة الإسكندريّة، العدد (٣)، سنة ١٩٤٣م، ص٣٣.

(٩) يُنظر: الأعلام، خير الدين الزركليّ: ٢٠/٢.

(١٠) من الفناء إلى البقاء: ١/ ٦٥.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) جمهرة اللغة: ١/ ٤٩٩، مادة: وجه.

(١٣) معجم مقاييس اللغة: ٦/ ٨٩، مادة: وجه.

(١٤) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير: ٥/ ١٥٨، مادة وجه.

مجلة آداب البصرة للعلوم الإنسانية
العدد ١ - المجلد ٤٦ - كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

(١٥) عمدة الحفّاظ في تفسير أشرف الألفاظ: ٢٨٧/٤-٢٨٨.

(١٦) العين: ٨/ ١٥٦، مادة: نظر.

(١٧) تهذيب اللغة: ١٤/ ٢٦٦، مادة: نظر.

(١٨) أساس البلاغة: ٢/ ٢٨٣، مادة: نظر.

(١٩) لسان العرب: ٥/ ٢١٩، مادة: نظر.

(٢٠) ينظر: الأسلوبيّة والأسلوب، عبدالسلام المسدّيّ: ١٥٠.

(٢١) نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: ٨٣.

(٢٢) البرهان في علوم القرآن: ١٠٢/٢٢، النوع الرابع.

(٢٣) الإتقان في علوم القرآن: ١٤٤/٢، النوع التاسع والثلاثون.

(٢٤) النظير ودوره في توجيه القراءات القرآنيّة في ضوء علم اللغة الحديث، علاء الدين مصطفى البحلوز: ١٦، ط١، دار البصائر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ٢٠٠٧م.

(٢٥) يُنظر: اللغة/ الوجود/ القرآن دراسة في الفكر الصوفيّ، نصر حامد أبو زيد، مجلة الكرمل، العدد(٦٢)، سنة ٢٠٠٠م، بيروت، ص١٥٦.

(٢٦) الصوفيّة والسوريياليّة: ١١.

(٢٧) المصدر نفسه: ٢٦.

(٢٨) الفتوحات المكيّة: ١٤٦-١٤٧.

(٢٩) يُنظر: المصدر نفسه: ١٣٩-١٤٠.

(٣٠) يُنظر: ابن عربيّ في دراساتي، أبو العلا عفيفي، المندرج في كتاب محيي الدين بن عربيّ: ٢٧-٢٨.

(٣١) يُنظر: الفلسفة الصوفيّة عند محيي الدين بن عربيّ، أبو العلا عفيفي: ٤١.

(٣٢) يُنظر: فصوص الحكم، محيي الدين بن عربيّ: ٨٠ -٨٤.

(٣٣) يُنظر: الخصائص، ابن جنيّ: ١/ ٤٣-٤٧.

(٣٤) فهم القرآن، جواد علي كسّار: ٦٧٠.

(٣٥) يُنظر: شرح توحيد الصدوق، سعيد القميّ: ٥١٨/٢-٥١٩.

(٣٦) المصدر نفسه: ٢٩٨.

(٣٧) يُنظر: فلسفة اللغة، سامي أدهم: ٧.

(٣٨) يُنظر: نظريّات لغة الدين وإشكاليّتا المعرفة والتبيين، محمد مصطفوي: ٣٦.

(٣٩) يُنظر: رسائل التوحيد، محمد حسين الطباطبائيّ: ٥٤-٥٥.

(٤٠) يُنظر: من الفناء إلى البقاء، حسن حنفي: ٨٤٩/٢-٨٥٧.

(٤١) يُنظر: اللغة الدينيّة بين السلطة والمعنى، وجيه قانصو، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد (٦٥-٦٦)، سنة ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص ٥-٧.

(٤٢) مشكلات اللغة الدينيّة، جون هيك، ترجمة: طارق عسيلي، مجلة المحجّة، العدد (١٠)، سنة ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، معهد المعارف الحكميّة، بيروت، ص ٦٨.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) بواعث الإيمان، بول تيليش: ٥٢-٥٣.

(٤٥) يُنظر: من الفناء إلى البقاء: ٤٤-٥٠.

مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية العدد ١ - المجلد ٤٦ - كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

(٤٦) نقد واجتهاد: ٩٣.

(٤٧) قراءات في القرآن: ٢٨١.

(٤٨) المصدر نفسه: ٢٨٤.

(٤٩) نقد واجتهاد: ٩٥.

(٥٠) يُنظر: دلائل الإعجاز: ٣٩٣.

(٥١) يُنظر: من الفناء إلى البقاء: ٦٥-٦٦.

(٥٢) جوهر المسيحيّة: ١٦١.

(٥٣) يُنظر: المصدر نفسه: ١٩٥-٢٠٠.

(٥٤) نهج البلاغة: ٤٦٥، خطبة (٧٧).

(٥٥) المجازات النبويّة: ٢٥١.

(٥٦) إمكانيّة التفسير وإشكاليّاته في البحث عن المعنى: ٦٨-٦٩.

(٥٧) اللّباب في تفسير الكتاب: ١٥٥.

(٥٨) دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان: ٢٥.

(٥٩) المصدر نفسه: ٨٩.

(٦٠) المصدر نفسه: ٥٧.

(٦١) اللغة، فندريس: ٢٣١-٢٣٢.

(٦٢) المصدر نفسه: ٢٥٢.

(٦٣) دور الكلمة في اللغة: ٦١.

(٦٤) يُنظر: بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللبّ، الحكيم الترمذيّ: ١٧-٢٥.

(٦٥) يُنظر: المصدر نفسه:٤٧.

(٦٦) أخرجه البخاريّ في صحيحه: ١٧٤/٥ باب قدوم الأشعريّين وأهل اليمن. ومسلم في صحيحه: ٧٢/٦٦ باب تفاضل أهل الإيمان. والترمذيّ في سننه: ٢١٦/٦ باب في فضل اليمن. والشافعيّ في مسنده: ٢٨٠/٦٦ كتاب الأشربة وفضائل قريش وغيره.

(٦٧) يُنظر: أدب النفس، الحكيم الترمذيّ: ٥٣.

(٦٨) يُنظر: بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللبّ: ٥٥-٥٦.

(٦٩) المصدر نفسه: ٦٣.

(٧٠) إثبات العلل، الحكيم الترمذيّ: ١٠٠.

(٧١) المصدر نفسه: ١٠٤.

(٧٢) تحصيل نظائر القرآن: ١٩.

(٧٣) الفروق ومنع الترادف، الحكيم الترمذيّ: ٦١.

(٧٤) المصدر نفسه: ٨٧.

(٧٥) الفروق اللّغويّة، أبو هلال العسكريّ: ٢٢.

(٧٦) المصدر نفسه والصفحة.

(٧٧) الخطاب الصوفيّ بين التأوّل والتأويل، محمد المصطفى عزّام: ١٠٦.

(٧٨) يُنظر: المشترك اللفظيّ في الحقل القرآنيّ، عبدالعال سالم مكرم: ١٣٩.

مجلة آداب البصرة للعلوم الإنسانية
العدد ١ - المجلد ٤٦ - كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

(٧٩) يُنظر: تحصيل نظائر القرآن: ٨٩.

(٨٠) اللغة العربيّة معناها ومبناها، تمّام حسّان: ٢٣٥.

(٨١) يُنظر: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبدالوهّاب عبدالسلام طويلة: ٢٩٠-٢٩٣.

(٨٢) علم الدلالة، جون لاينز:٤٧.

(٨٣) المصدر نفسه: ٥٣-٥٤.

(٨٤) تصحيح الفصيح، ابن درستويه: ٣٦٤/١. تحقيق: عبدالله الجبوريّ، بغداد، ١٩٧٥م.

(٨٥) المصدر نفسه: ٢٤٠/١.

(٨٦) المخصّص، ابن سيده: ٢٥٩/١٣.

(٨٧) شرح الجلال شمس الدين المحلّى على متن جمع الجوامع، تاج الدين السبكيّ: ٢٩٧/١.

(٨٨) الله والإنسان في القرآن: ٣٥.

(٨٩) يُنظر: المصدر نفسه: ٤٣-٤٥.

(٩٠) المصدر نفسه.

(٩١) روى البخاريّ عن أبي هريرة أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) قال: ((من لم يدع قول الزور والعمل به، فليس لله حاجةٌ في أن يدع طعامه وشرابه)) [صحيح البخاري: ٢٦/٣ باب من لم يدع قول الزور والعمل به]. وفي مصنّف أبي شيبة عن جابر، قال: ((إذا صمت فليصم سمعك وبصرُك ولسانُك عن الكذب والمآثم، ودع أذى الخادم، وليكن عليك وقارٌ وسكينةٌ يوم صيامك، ولا تجعل يوم فطرك ويوم صيامك سواء)) [المصنّف، ابن أبي شيبة: ٢٧١/٢ باب ما يؤمر به الصائم من قلّة الكلام]. ويبدو أنّ القشيريّ جمع بين الحديثين.

(٩٢) لطائف الإشارات: ١٥٢.

(٩٣) تفسير التستريّ: ٢١٨.

(٩٤) يُنظر: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، هارون بن موسى: ١٢٢. الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، الدامغانيّ: ١٠٤.

(٩٥) وجوه القرآن: ١٠٥.

(٩٦) نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: ٢٤١.

(٩٧) يُنظر: تحصيل نظائر القرآن: ١٢١-١٢٢.

(٩٨) يُنظر: المصدر نفسه: ١٠٩-١١٠.

(٩٩) الوجوه والنظائر: ٣٠٦-٣٠٧.

(١٠٠) يُنظر: الوجوه والنظائر في القرآن العظيم: ٧٧.

(١٠١) يُنظر: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم: ٩٦.

(١٠٢) وجوه القرآن: ٣٥٦-٣٥٧.

(١٠٣) يُنظر: الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز: ٣١٩-٣٢٠.

(١٠٤) التصاريف، يحيى بن سلام: ٢٧٥-٢٧٦.

(١٠٥) يُنظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ٩٩/٧.

(١٠٦) يُنظر: تحصيل نظائر القرآن: ١٣٤.

(١٠٧) يُنظر: المصدر نفسه: ١٤١.

(١٠٨) يُنظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم: مادّتي (حزب، شيع).

مجلة آداب البصرة للعلوم الإنسانية
العدد ١ - المجلد ٤٦ - كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

(١٠٩) معجم مقاييس اللغة: ٢/ ٤٩٤، مادة: رجو.

(١١٠) المصباح المنير: ١/ ٢٢.

(١١١) يُنظر: عمدة الحفّاظ في تفسير أشرف الألفاظ، السمين الحلبيّ: ٢/٧٨، المادة نفسها.

(١١٢) يُنظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن المصطفويّ: المادة نفسها.

(١١٣) تحصيل نظائر القرآن: ١٤٦.

(١١٤) المصدر نفسه: ١٠١.

(١١٥) روى الحديث الحاكم في المستدرك في تفسير الآية الثانية عشر من سورة الطلاق أنّ ابن عبّاس قال: ((سَبْعَ أَرَضِينَ فِي كُلِّ أَرْضٍ نَبِيٌّ كَنَبِيِّكُمْ وَآدَمُ كآدمَ، وَنُوحٌ كَنُوحٍ، وَإِبْرَاهِيمُ كَإِبْرَاهِيمَ، وَعِيسَى كَعِيسَى)) وقال: هذا حديثٌ صحيح الإسناد ولم يخرجاه. [المستدرك على الصحيحين: ٢/٥٣٥، باب تفسير سورة الطلاق]. وبالإسناد نفسه رواه البيهقيّ في [الأسماء والصفات: ٢/٢٦٧، باب بدء الخلق].

(١١٦) الحديث بنصّه: ((مَرَرْتُ بِمُوسَى لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِي وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي قَبْرِهِ عِنْدَ الْكَثِيبِ الْأَحْمَرِ)) رواه ابن حبّان في صحيحه: ١/٢٤٢، وعبدالرزّاق الصنعانيّ في المصنّف: ٣/٥٧٧. وأورد أحمد في مسنده: ١٩/٤٨٤، عن أنس بن مالك قال: ((أَتَيْتُ عَلَى مُوسَى لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِي عِنْدَ الْكَثِيبِ الْأَحْمَرِ، وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي قَبْرِهِ)). ومثله مسلم في صحيحه: ٤/١٨٤٥، باب فضائل موسى.

(١١٧) تحصيل نظائر القرآن: ١٠٢-١٠٣.

(١١٨) تفسير القرآن الكريم، صدر المتألّهين الشيرازيّ: ٤/٣٩٦-٣٩٧.

(١١٩) يُنظر: التعريفات، الشريف الجرجانيّ: ٢٨.

(١٢٠) اختبارات المقدّس مقاربات في الفلسفة والتجربة الدينية، خنجر حميّة: ٨٩.

(١٢١) تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ، حيدر الآمليّ: ١/٣٩٠-٣٩١.

(١٢٢) تحصيل نظائر القرآن: ١٠٤-١٠٥.

(١٢٣) المصدر نفسه: ١٠٥.

المصادر والمراجع:

١. القرآنُ الكريمُ

٢. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطيّ(ت٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

٣. إثبات العلل، أبو عبدالله محمد بن عليّ بن الحسن بن بشر الحكيم الترمذيّ(ت٣٢٠هـ)، تحقيق ودراسة: خالد زهري، ط١، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط، ١٩٩٨م.

٤. أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبدالوهّاب عبدالسلام طويلة، ط٢، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٥. إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن أحمد الغزاليّ الطوسيّ الشافعيّ(ت٥٠٥هـ)، تحقيق: عبدالله الخالديّ، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ.

مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية العدد ١ - المجلد ٤٦ - كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

٦. اختبارات المقدّس مقاربات في الفلسفة والتجربة الدينية، خنجر حميّة، دار الأمير، بيروت، ٢٠٠٧م.
٧. أدب النفس، أبو عبدالله محمد بن عليّ بن الحسن بن بشر الحكيم الترمذيّ(ت٣٢٠هـ)، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، ط١، الدار المصرية اللبنانيّة، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
٨. أساس البلاغة، أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشريّ(ت٥٣٨هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٩. الأسلوبيّة والأسلوب، عبدالسلام المسدّيّ، ط٦، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠١٤م.
١٠. الأسماء والصفات، أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ بن موسى البيهقيّ، تحقيق: عبدالله بن محمد الحاشديّ، ط١، مكتبة السوادي، جدّة-السعوديّة، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م
١١. الأعلام، خير الدين الزركليّ، ط١٥، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢م.
١٢. الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنيّة للعالم، توشيهيكو إيزوتسو، ترجمة: هلال محمد الجهاد، ط١، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧م.
١٣. إمكانيّات التفسير وإشكاليّاته في البحث عن المعنى، محمد مصطفوي، ط١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت،٢٠١٢م.
١٤. البرهان في علوم القرآن، أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشيّ(ت٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي الحلبيّ وشركائه، ١٣٧٦هـ-١٩٥٧م.
١٥. بواعث الإيمان، بول تيليش، ترجمة: سعيد الغانميّ، ط١، منشورات الجمل، بغداد، ٢٠٠٧م.
١٦. بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللبّ، أبو عبدالله محمد بن عليّ بن الحسن بن بشر الحكيم الترمذيّ(ت٣٢٠هـ)، تحقيق: يوسف وليد مرعي، مؤسّسة آل البيت الملكيّة للفكر الإسلاميّ، عمّان-الأردن، ٢٠٠٩م.
١٧. تحصيل نظائر القرآن، أبو عبدالله محمد بن عليّ بن الحسن بن بشر الحكيم الترمذيّ(ت٣٢٠هـ)، تحقيق: حسن نصر زيدان، ط١، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.
١٨. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن المصطفويّ، مركز نشر آثار العلّامة المصطفويّ، طهران، ١٣٩٣هـ.
١٩. تذكرة الحفّاظ، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبيّ(ت٧٤٨هـ)، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٢٠. التصاريف لتفسير القرآن ممّا اشتبهت أسمائه وتصرّفت معانيه، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة البصريّ(ت٢٠٠هـ)، تحقيق: هند شلبي، الشركة التونسيّة للتوزيع، ١٩٧٩.
٢١. تصحيح الفصيح، ابن درستويه، تحقيق: عبدالله الجبوريّ، بغداد، ١٩٧٥م.

مجلة آداب البصرة للعلوم الإنسانية
العدد ١ - المجلد ٤٦ - كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

٢٢. التصوّف، ماسينيون ومصطفى عبدالرزاق، ط١، ترجمة: إبراهيم خورشيد وآخرين، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٤م.
٢٣. التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجانيّ(ت٨١٦هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٢٤. تفسير القرآن الكريم، صدر المتألّهين الشيرازيّ، مع تعليقات الحكيم علي النوريّ، تصحيح: محمد خواجوي، ط٢، منشورات بيدار، قم المقدّسة، ١٤١٥هـ.
٢٥. تفسير القشيريّ، عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك القشيريّ(ت٤٦٥هـ)، ط٢، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
٢٦. تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، حيدر الآمليّ، تحقيق: السيد محسن الموسويّ التبريزيّ، المعهد الثقافيّ نور على نور، ط٤، ١٤٢٨هـ.
٢٧. تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهريّ(ت٣٧٠هـ)، تحقيق: عبدالسلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة
٢٨. جامع كرامات الأولياء، يوسف بن إسماعيل النبهانيّ(ت١٣٥٠هـ)، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، ط١، مركز اهلسنة بركات رضا فوربندر، غوجرات-الهند، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
٢٩. جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد(ت٣٢هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكيّ، ط١، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.
٣٠. جوهر المسيحيّة، لودفيغ فويرباخ، ترجمة: جورج برشيني، دار الرافدين للنشر والتوزيع، بغداد، ٢٠١٦م.
٣١. الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جنيّ الموصليّ(ت٣٩٢هـ)، ط٤، الهيئة المصريّة للكتاب.
٣٢. الخطاب الصوفيّ بين التأوّل والتأويل، محمد المصطفى عزّام، ط١، مؤسّسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ٢٠١٠م.
٣٣. دلائل الإعجاز في علم المعاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجانيّ(ت٤٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، ط٣، مطبعة المدني، القاهرة، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
٣٤. دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة: كمال بشر، ط١، دار غريب، مصر، ١٩٩٧م.
٣٥. رسائل التوحيد، محمد حسين الطباطبائيّ، ط٤، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المقدّسة، ١٤١٥هـ.
٣٦. سنن الترمذيّ، محمد بن عيسى بن سورة الترمذيّ(ت٢٧٩هـ)، تحقيق: بشّار عواد معروف، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ١٩٩٨م.
٣٧. شرح الجلال شمس الدين المحلّى على متن جمع الجوامع بحاشية البناني، تاج الدين عبدالوهاب بن عليّ السبكيّ(ت٧٧١هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠١٥م.

٣٨. شرح توحيد الصدوق، سعيد محمد بن محمد مفيد القميّ، تحقيق: نجف علي حبيبي، ط١، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، طهران، ١٤١٥هـ.
٣٩. صحيح ابن حبّان، أبو حاتم محمد بن حبّان بن أحمد التميميّ الدارميّ(ت٣٥٤هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط١، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٤٠. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاريّ(ت٢٥٦هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
٤١. الصوفيّة والسوريّاليّة، أدونيس، ط٣، دار الساقي.
٤٢. طبقات الحُفّاظ، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطيّ(ت٩١١هـ)، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٤٣. علم الدلالة، جون لاينز، ترجمة: مجيد عبدالحليم الماشطة وآخرين، منشورات كليّة الآداب جامعة البصرة، ١٩٨٠م.
٤٤. عمدة الحفّاظ في تفسير أشرف الألفاظ، أبو العبّاس أحمد بن يوسف بن عبدالدايم السمين الحلبيّ(ت٧٥٦هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
٤٥. العين مرتّبًا على حروف المعجم، الخليل بن أحمد الفراهيديّ(ت١٧٠هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداويّ، ط١، دار الكتب العلميّة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٤٦. الفتوحات المكيّة، محيي الدين محمد بن عليّ بن عربيّ الحاتميّ الطائيّ الأندلسيّ(ت٦٣٨هـ)، تحقيق: عثمان يحيى، ط٢، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م.
٤٧. الفروق اللّغويّة، أبو هلال الحسن بن عبدالله العسكريّ(ت٣٩٥هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة
٤٨. الفروق ومنع الترادف، أبو عبدالله محمد بن عليّ بن الحسن بن بشر الحكيم الترمذيّ(ت٣٢٠هـ) ، مكتبة الإيمان، القاهرة، ٢٠٠٥م.
٤٩. فصوص الحكم، محيي الدين محمد بن عليّ بن عربيّ الحاتميّ الطائيّ الأندلسيّ(ت٦٣٨هـ)، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ط٢، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٩٨٠م.
٥٠. الفلسفة الصوفيّة عند محيي الدين بن عربيّ، أبو العلا عفيفي، ترجمة: مصطفى لبيب عبدالغني، ط١، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩
٥١. فلسفة اللغة، سامي أدهم، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣م.
٥٢. فهم القرآن، جواد علي كسّار، ط١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، ٢٠٠٨م.
٥٣. قراءات في القرآن، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٧م.

مجلة آداب البصرة للعلوم الإنسانية
العدد ١ - المجلد ٤٦ - كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

٥٤. اللّباب في تفسير الكتاب، كمال الحيدريّ، ط١، دار الفرقد للطباعة والنشر، قم المقدّسة، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
٥٥. لسان العرب، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي المعروف بـ(ابن منظور الأفريقيّ)، تحقيق: مجموعة من أساتذة دار المعارف، دار المعارف، مصر.
٥٦. لسان الميزان، أبو الفضل أحمد بن عليّ بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلانيّ(ت٨٥٢هـ)، تحقيق: دائرة المعرف النظاميّة-الهند، ط٢، مؤسّسة الأعلميّ لمطبوعات، بيروت، ١٣٩٠هـ-١٩٧١م.
٥٧. لطائف الإشارات، عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك القشيريّ(ت٤٦٥هـ)، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر، ٢٠١٠م.
٥٨. اللغة العربيّة معناها ومبناها، تمّام حسّان، ط٥، عالم الكتب، بيروت، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
٥٩. اللغة، فندريس، ترجمة: عبدالحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٥٠م.
٦٠. المجازات النبويّة، محمد بن الحسين الشريف الرضيّ(ت٤٠٦هـ)، تحقيق: مهدي هوشمند، ط١، دار الحديث، قم المقدّسة، ١٤٢٢هـ.
٦١. محيي الدين بن عربيّ، مجموعة مؤلفين، القاهرة، ١٩٨٩.
٦٢. المخصّص، ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحويّ الأندلسيّ(ت٤٥٨هـ)، تحقيق: خليل إبراهيم جفّال، ط١، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
٦٣. المستدرك على الصحيحين، أبو عبدالله الحاكم محمد بن عبدالله بن محمد النيسابوريّ المعروف بابن البيع(ت٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
٦٤. مسند أحمد، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانيّ(٢٤٠هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، ط١، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
٦٥. مسند الشافعيّ، أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس القرشيّ المكيّ(ت٢٠٤هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٠هـ.
٦٦. المشترك اللفظيّ في الحقل القرآنيّ، عبدالعال سالم مكرم، ط٢، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ.
٦٧. المصباح المنير، أحمد بن محمد بن عليّ الفيّوميّ المقرئ(ت٧٧٠هـ)، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧م.
٦٨. المصنّف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة عبدالله بن إبراهيم العبسيّ(ت٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ.
٦٩. المصنّف، أبو بكر عبدالرزاق بن همام بن نافع الحميريّ اليمانيّ الصنعانيّ(ت٢١١هـ)، ط٢، المكتب الإسلاميّ، بيروت، ١٤٠٣هـ.

مجلة آداب البصرة للعلوم الإنسانية
العدد ١ - المجلد ٤٦ - كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

٧٠. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا(ت٣٩٥هـ)، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩.
٧١. من الفناء إلى البقاء محاولة لإعادة بناء علم التصوّف، حسن حنفي، ط١، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، ٢٠٠٩م.
٧٢. نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد القرشي التيمي البكري المعروف بابن الجوزيّ(ت٥٩٧هـ)، تحقيق: محمد عبدالكريم كاظم الراضي، ط٣، مؤسّسة الرسالة، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٧٣. النظير ودوره في توجيه القراءات القرآنيّة في ضوء علم اللغة الحديث، علاء الدين مصطفى البحلوز، ط١، دار البصائر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ٢٠٠٧م.
٧٤. الفكر الإسلاميّ نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٩م.
٧٥. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد الشيبانيّ الجزريّ ابن الأثير(ت٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحيّ، المكتبة العلميّة، بيروت، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
٧٦. نهج البلاغة (جمع الشريف الرضي)، شرح: محمد عبده، ط١، مؤسّسة التاريخ العربيّ، بيروت، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.
٧٧. وجوه القرآن، أبو عبدالرحمن إسماعيل بن أحمد الضرير النيسابوريّ الحيريّ(ت٤٣١هـ)، تحقيق: فضل الرحمن عبد العليم الأفغانيّ، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
٧٨. الوجوه والنظائر، أبو هلال الحسن بن عبدالله العسكريّ(ت٣٩٥هـ)، ط١، مكتبة الثقافية الدينية، القاهرة، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
٧٩. الوجوه والنظائر في القرآن العظيم، مقاتل بن سليمان البلخيّ(ت١٥٠هـ)، تحقيق: حاتم الضامن، ط١، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبيّ-الإمارات العربيّة المتّحدة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
٨٠. الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، هارون بن موسى(ت أواخر ق٢)، تحقيق: حاتم الضامن، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٤٠١هـ-١٩٨٨م.
٨١. الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، أبو عبدالله الحسين بن محمد الدامغانيّ(ت٤٧٨هـ)، تحقيق: عربي عبدالحميد علي، دار الكتب العلمية، بيروت.

مجلة آداب البصرة للعلوم الإنسانية
العدد ١ - المجلد ٤٦ - كانون الثاني لسنة ٢٠٢١

المجلات:

١. اللغة الدينيّة بين السلطة والمعنى، وجيه قانصو، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد (٦٥-٦٦)، سنة ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.

٢. اللغة/ الوجود/ القرآن دراسة في الفكر الصوفيّ، نصر حامد أبو زيد، مجلة الكرمل، العدد(٦٢)، سنة ٢٠٠٠م، بيروت.

٣. مشكلات اللغة الدينيّة، جون هيك، ترجمة: طارق عسيلي، مجلة المحجّة، العدد (١٠)، سنة ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، معهد المعارف الحكميّة، بيروت.

٤. الملامتيّة والصوفيّة وأهل الفتوّة، أبو العلا عفيفي، مجلة كليّة الآداب، جامعة الإسكندريّة، العدد(٣)، سنة ١٩٤٣م.

مجلة آداب البصرة للعلوم الإنسانية
العدد ١ - المجلد ٤٦ - كانون الثاني لسنة ٢٠٢١