



الجنة والنار في التفسير الصوفي للإشاري للقرآن

المنهج والدلالة

د. حسين علي عكاش *

لما عالج الصوفية لغة القرآن، أخرجوا للناس من ألفاظها معاني لم نألفها، لأن لغة القرآن عندهم لا تدل على الشيء ذاته فقط بل تشير إلى شيء آخر غير ظاهر لذي نظرة سطحية ظاهرية، يدركه أرباب السلوك بطريق الإشارة⁽¹⁾. وهذا في الواقع انعكاس لفكرة يؤمن بها الصوفية، وهي أن كلام الله غير محدود، حيث تتعذر الإحاطة به، فما لا ينتهي لا يعبر عنه إلا بما لا ينتهي.

وهذا لا يعني أن الصوفية يختلفون عن غيرهم في الدلالة المركزية لهذا اللفظ القرآني أو ذاك، بل نراهم يتمسكون بها ويجعلونها معبراً للوصول إلى المعنى الخفي. والخلاف الذي يقع بينهم وبين الآخرين من مفسري المدارس الأخرى إنما يكون في الدلالات الهامشية، التي هي نتاج التجارب والظروف⁽²⁾، إذ لا يتصور أن المتصوفة إذا تفوه أحد الناس أمامهم في حياتهم اليومية على سبيل المثال بكلمة (السما) يفهمون منها الجوارح، وإنما يدركون هذا المدلول من تلك الكلمة عندما تكون في سياق قرآني

* الجامعة الأسمرية.

1- انظر: كاتب هذا البحث، حول مفهوم مصطلح الإشارة عند الصوفية ودلالاته، بحث منشور في مجلة الساتل، العدد الثالث، السنة الثانية.

2- انظر: أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص106. وانظر:

ص95، Wilhelm Bondzia und anderen, die Grund fragen der sprachwissenschaft,

معين، حيث يلتهم المعنى الظاهري أو المدلول المركزي إلى معنى خفي. والحقيقة أن هذا المعنى الخفي الذي يستبطنه الصوفي من اللفظة القرآنية هو دلالة جديدة أضفها مفسرو الصوفية على اللفظة القرآنية، وهذه الدلالة لا يخلو حالها إما أن تكون نقلاً للمعنى القرآني الظاهر إلى معنى آخر وإما توسيعاً له أو تضيقاً⁽³⁾.

وتفسير القرآن بوصفه طريقاً من الطرق التي اتبعها المتصوفة في التعبير عن أفكارهم وآرائهم يختلف أساساً عن الطرق الأخرى، وذلك أن الصوفي في حالة تعبيره نثراً أو شعراً يكون طريق سيره من الباطن إلى الظاهر، أي من حالة وجدانية داخلية متمثلة في الأفكار والمشاعر المجردة إلى تصويرها في مجسّدات مما تألفه العين والأذن وغيرها من الحواس؛ وهذا بطبيعة الحال يتجسد في اللغة الإشارية التي أراد أن يعبر بها الصوفي عن تلك الحالة الشعورية التي تختلج في نفسه. لكن هذا الترتيب ينعكس في حالة تفسيرهم للقرآن حيث ينتقل الصوفي خلاله من الظاهر وهي اللغة الظاهرة التي تتجلى في النص القرآني إلى الباطن الذي يشير إليه ذلك الظاهر من وجهة نظر المفسر الصوفي، لشرح الغامض وإظهار الباطن. ومن ثم يكون الصوفي في حالة التعبير عما يختلج في صدره ينتقل من الباطن إلى الظاهر وفي حالة التفسير ينقل من الظاهر إلى الباطن كما بينا.

ولكي يزداد الأمر وضوحاً سنقف عند كلمتين قرآنيتين وقف عندهما مفسرو الصوفية هما الجنة والنار، ويكون ذلك بالإجابة عن الأسئلة التالية: كيف فسر الصوفية الجنة والنار في بعض السياقات القرآنية؟ وما هي الدلالات الجديدة المستبطنة من تلك الكلمتين؟ وما هو المنهج الذي اتبعوه في ذلك؟

أولاً: النار

1. المدلول اللغوي

تأتي مادة (نور) في المعاجم العربية لتفيد في معناها العام الإضاءة ومن ذلك

3- انظر: كاتب هذا البحث، Die sufische koranauslegung، ص73 وما بعدها، ص143. وانظر:

كاتب هذا البحث أيضاً، التفسير الصوفي للإشاري للقرآن الكريم: منهج الاستنباط والدلالة الجديدة، مجلة العلوم الإنسانية والتطبيقية، العدد 17، ص59 وما بعدها.

النور والنار⁽⁴⁾. هذا وقد تحدثت المعاجم عن النار بعامة دون التفريق بين نار الدنيا المعروفة ونار الآخرة التي هي فوق كل تصور والتي وصفها القرآن بأن: ﴿وَقُودُهَا النَّاسُ عَلَيْهِمْ مَكِيدٌ غَلَاظٌ شِدَادٌ﴾ [التحریم: 6] فهي نار تمتاز من غيرها من النيران بأنها لا تنقد إلا بالناس والحجارة، أو توقد بنفس ما يراد إحراقه وإحماؤه⁽⁵⁾.

ولعل من الممكن أن نقول إن الفرق بين النارين المذكورتين، أن الدنيوية يمكن تصورها، إذ العقل يستطيع أن يحدد معناها لأنه يحمل لها صورة محدودة معروفة، في حين نجده يقصر عن تحديد نار الآخرة، لأنها لم تر بحاسة العين التي تحدد الأشياء، وإنما كان العلم بها عن طريق السمع الذي لا يعطي للعقل صورة مقيدة للشيء، ومن ثم يذهب فيه العقل كل مذهب. والذي أريد أن أشير إليه أن كلمة النار التي ذكرها القرآن ذات دلالة فضفاضة لا يستطيع العقل أن يعرف لها حدوداً وتصورات، بعكس النار التي في الدنيا فهي يمتلك لها صورة في الذهن إذا ما أطلقت.

ومن التوسعات الدلالية التي ذكرتها المعاجم لمفهوم النار أنها أطلقت على (السمة) التي هي أثر الكي حيث توضع على الإبل لتحديد صاحبها، فيقال جعلت عليه ناراً وما به نورة أي وسم، ويقولون ما نار هذه الناقة؟ أي ما سمتها، حيث سميت ناراً لأنها بالنار توسم من باب تسمية الشيء بسببه⁽⁶⁾. والنار بعامة من حيث انتمائها الدلالي تؤول إلى حقل الموجودات⁽⁷⁾. وإذا ما نظرنا إليها بعين التفريق بين النار الدنيوية والنار الأخروية، نجد أن النار الدنيوية ترجع إلى الموجودات غير الحية الطبيعية، في حين تنتمي فيه النار الأخروية إلى الموجودات الغيبية الأخروية، لذا فهي غير محدودة الدلالة كما هو الحال في نار الدنيا، فهي نار يكون الاعتراف بوجودها مبني على الاعتقاد الذي نشأ بطريق الإخبار الإلهي في القرآن الكريم.

2. معنى النار عند المفسرين

لم يخرج مفسرو القرآن في كل من مدرستي المأثور والمعقول في تفسيرهم لكلمة (النار) في القرآن عن المعنى الظاهري الذي يدل عليه لفظ النار وذلك حسب

4- انظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة نور.

5- انظر: النيسابوري، غرائب القرآن ورجائب الفرقان، ج1، ص196.

6- انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة نور.

7- وذلك حسب تصنيف نظرية الحقول الدلالية.

سياق الآية الذي ترد فيه تلك اللفظة، حيث إن هذه اللفظة كما يرى مقاتل بن سليمان (ت 150هـ) لم يخرج معناها في القرآن عن ثلاثة وجوه: الوجه الأول بمعنى النور ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيَّ آتِيكُمْ بِقَبَسٍ﴾ [طه: 10]. والذي يبدو أن مقاتلاً قد فسرهما هنا بالنور على اعتبار ما بدا لموسى عند الوقوف عليها، لأنه عندما رآها من بعد رآها ناراً أراد أن يستوقد منها، ومن هنا فسرهما ابن كثير على هذا الأساس في قوله تعالى: ﴿وَأَنسُكُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا﴾ [القصص: 29]، بقوله: «أي رأى ناراً تضيء على بعد»⁽⁸⁾، ولكن عندما اقترب منها موسى «إذ هي نور بين السماء والأرض له شعاع تكل عنه الأبصار»⁽⁹⁾. والوجه الثاني كما يرى ابن سليمان: النار مثل ضربه لإجماع اليهود على محاربة النبي ﷺ، وذلك في قوله تعالى: ﴿كَلَّمَ أَوْقَدُوا لِلْحَرْبِ أَطْفَالَ اللَّهِ﴾ [المائدة: 64]⁽¹⁰⁾. أما الوجه الثالث فالنار التي تحرق، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ﴾ [البقرة: 24]، وقوله: ﴿مَا خَلَقْتُ هَذَا بَطَلًا سُبْحَنَكَ فَقَتَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: 191]، وقوله: ﴿نَارُ اللَّهِ الَّتِي وَقُودُهَا﴾ [الهمزة: 6]، وقوله: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ [البقرة: 175]⁽¹¹⁾.

3. النار في التفسير الصوفي⁽¹²⁾

لقد أضفى جعفر الصادق (ت 148 هـ) على كلمة (النار) سعة دلالية عند

- 8- ابن كثير في تفسير القرآن العظيم، ج3، ص640.
- 9- النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج4، ص519.
- 10- مقاتل بن سليمان، الأشباه والنظائر، ص219.
- 11- انظر: مقاتل بن سليمان، الأشباه والنظائر، ص219.
- 12- من المفيد أن تشير هنا إلى أن الصوفية يرون أن النصوص على ظاهرها ولكنها في الوقت ذاته تتضمن إشارات خفية إلى معان دقيقة؛ وأساس ذلك أن المتصوفة يعتقدون أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وسبيلهم في الوصول إلى ذلك الباطن المستتر وراء ذلك الظاهر هو سبيل الإشارة بمعنى أن تحديد الباطن يقتضي أن يمر المفسر بمرحلة الظاهر حتى يكون وصوله إلى الباطن مأمون العاقبة، فهم لا يصرفون اللفظ عن ظاهره بل إنهم يؤكدون المعنى الظاهر، وفي الوقت ذاته يكشفون عن معنى خفي بطريق إشارة ذلك الظاهر، فالظاهر والباطن عندهم شيان مترابطان يكملان بعضهما بعضاً. انظر بحثنا بعنوان: التفسير الصوفي للقرآن للكريم: منهج الاستبطاء والدلالة الجديدة، مجلة العلوم الإنسانية والتطبيقية، العدد 17، ص43-74. وانظر بحثنا بعنوان: حول مفهوم مصطلح الإشارة ودلالته عند الصوفية، مجلة الساتل، العدد الثالث، ص9-15.

تفسيره لقوله تعالى: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ ۖ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْآفَاقِ﴾ [الهمزة: 6-7]، وذلك بقوله: «النيران شتى مختلفة، فمنها نار المحبة والمعرفة تتقد في أفئدة الموحدين، ونيران جهنم تتقد في أفئدة الكافرين، ونيران المحبة إذا اتقدت في قلب المؤمن احترقت كل جهة لغير الله وكل ذكر سوى ذكره» (13). لقد انطلق الصادق في تفسيره لكلمة (النار) المذكورة في الآية مباشرة دون مقدمات بذكر أن للنار أنواعاً وأشكالاً. والذي مكنه من هذه الرؤية التوسعية لدلالة كلمة النار هو المشابهة (14) التي حصلت عنده بين النار المعروفة والأنواع الأخرى من النيران وذلك في الاهتياج وعدم القرار، والثوران والغليان في كل. وبناء على ذلك تكون النار عند الصادق على ضربين: الضرب الأول هو النار المعروفة التي يدل عليها السياق القرآني وهي نار يوم القيامة التي أعدها الله للكافرين. ومن هذه النار الواردة في السياق القرآني، انتزع الصادق بطريق المشابهة نيراناً أخرى، وهو ما يمثل الضرب الثاني وهي النيران الخيالية التي جعلها الصادق للمحبة المتقدمة في قلوب الموحدين.

ومما يحسن ذكره أن النار الواردة في السياق القرآني نار تؤدي بمن يكون متلفعاً بها إلى العذاب والألم غير المحدود، في حين نرى أن النيران المنتزعة منها مقسمة إلى نوعين من النار نوع يؤدي بصاحبه إلى النجاة والسعادة الدائمة وهي المتجسدة في نار المحبة ونار المعرفة المتقدمتين في أفئدة الموحدين، ونوع آخر يدفع بأصحابها إلى سلوك الطريق إلى النار المعدة لهم في يوم القيامة وتلك هي النار المتقدمة في أفئدة الكافرين. وهي في الحقيقة نيران الشهوات واللذات والجهل وعدم المعرفة. وقد عبر عنها الصادق بنيران جهنم من باب تسمية الشيء بنتيجته، لأن وجود الشهوات واللذات والجهل بالله تؤدي إلى نار جهنم وهي نتيجتها المترتبة عليها.

والذي أراد أن يبرزه الصادق من خلال توسيعه لدلالة (النار) في الآية السابقة هو ما يعرف عند الصوفية بالمحبة والمعرفة وما لهما من مكانة وأهمية. أما المحبة فهي في الحقيقة لم تكن من المفاهيم التي استحدثها الصوفية، وإنما هي من مفاهيم القرآن التي

13- السلمي، حقائق التفسير، ص51.

14- لقد اتبع مفسرو الصوفية طرقاتاً ومناهج متعددة في تفسيرهم للقرآن من ذلك طريق المشابهة والعودة إلى المعنى اللغوي. انظر: كاتب هذا البحث، Die sufische koranische legung، ص73 وما بعدها. إذ قد فصلنا هناك القول في المناهج المتبعة عند الصوفية في التفسير. وانظر: بحثنا بعنوان: المدلول اللغوي منهجاً في التفسير الصوفي الإشاري، مجلة العلوم الإنسانية والتطبيقية، العدد 16، ص41-58.

ذكرها الله تعالى في مواضع عدة من كتابه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ﴾ [المائدة: 54]، وقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: 31] كذلك ورد هذا المفهوم في كثير من الأحاديث النبوية كقوله ﷺ -على سبيل المثال لا الحصر-: «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن لم يحب لقاء الله لم يحب الله لقاءه» (15)، وقوله: «إذا أحب الله عز وجل العبد قال لجبريل يا جبريل إني أحب فلاناً فأحبه، فيحبه جبريل، ثم ينادي في أهل السماء أحب فلاناً فأحبه، فيحبه أهل السماء، ثم يضع له القبول في الأرض...». هذا وقد وردت تعريفات عديدة على لسان أهل التصوف لمفهوم المحبة اكتسب من خلالها توسعاً دلاليّاً حتى أضحي مصطلحاً خاصاً له مستويات دلالية خاصة، من ذلك قول سهل التستري (ت 283 هـ) عندما سئل عنها حيث قال: «موافقة القلوب لله، والتزام الموافقة لله، واتباع الرسول ﷺ مع دوام الاستهتار» (16) بذكر الله تعالى، ووجود حلاوة المناجاة لله عز وجل» (17)، وقال عبد الله القرشي: «حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت، فلا يبقى لك منك شيء» (18)، وهكذا إلى الحد الذي يعجز فيه الصوفي عن التعبير عنها، وذلك كما ظهر عند سمنون المحب (ت قبل 297 هـ) عندما قال: «لا يعبر عن الشيء إلا بما هو أرق منه ولا شيء أرق من المحبة فبم يعبر عنها؟» (19). ومما لا شك فيه أن المحبة قد اتسع مفهومها ومدلولها عند الصوفية بحيث أصبحت أنواعاً ودرجات بشكل يدعو إلى الوقوف عند هذا المصطلح لديهم بالدرس والتحليل.

أما المعرفة عند الصوفية فهي معرفة خاصة، وخصوصيتها متجسدة في كونها متعلقة بالله، ويقسمها ابن عطاء الأدمي (ت 309 هـ) إلى معرفتين: معرفة حق، ومعرفة حقيقية، فمعرفة الحق معرفة وحدانيته على ما أبرز للخلق من الأسامي والصفات، ومعرفة حقيقة على أن لا سبيل إليها، لامتناع الصمدية وتحقيق العبودية، لقوله تعالى:

15- وفي رواية: «ومن كره لقاء الله كره لقاءه». الحديث أخرجه أحمد في مسنده، والبخاري ومسلم في صحيحهما، والترمذي والنسائي عن عائشة وعن عبادة، وقال الترمذي حديث صحيح.

16- يقال استهتر بالشيء إذا أولع به وشغف به.

17- الطوسي، اللمع، ص 87.

18- القشيري، الرسالة، ص 399.

19- السلمي، طبقات الصوفية، ص 196.

﴿وَلَا يُحِطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: 110] (20)، وقال الشلبي (ت 334 هـ) في إطار حديثه عن المعرفة والعارف: «من علامة العارف أن يرى نفسه في قبضة العزة، ويجري عليه تصاريف القدر، ومن علامة المعرفة: المحبة، لأن من عرفه أحبه» (21)(22).

والواقع أن كلاً من المحبة والمعرفة لهما العديد من التحديدات والتعريفات على ألسنة أهل التصوف شأنهما شأن المصطلحات الأخرى، وذلك راجع إلى الذاتية التي تتسم بها تعريفات الصوفية لمصطلحاتهم فهي تتعدد بتعدد التجارب والرؤى. كما أنهما شيئان مكملان لبعضهما، مرة يكون الحب أعلى من المعرفة، وأخرى تكون المعرفة فيها أعلى (23)، ويرى الغزالي أنه: «لا يحب الله تعالى خاصة إلا من عرفه» (24). ولعل إضافة الصادق لكلمة (النار) إلى كلمتي المعرفة والمحبة تشير إلى فهمه ورؤيته لمفهوميهما اللذين يدلان عنده على الاحتياج وعدم القرار؛ وهذا الطابع يوافقه فيه غيره من الصوفية كالتستري عندما قال عن المعرفة: «المعرفة غايتها شيئان: الدهش والحيرة» (25)، والشلبي في وصفه للعارف بقوله: «أعرف الناس بالله تعالى أشدهم تحيراً فيه» (26).

والذي يفهم من النصين السابقين أن المعرفة التي يتحدث عنها الصادق هي أعلى درجات المعرفة التي تكون مصحوبة بالتحير والدهش والهيمن بما يشبه حالة النار في اشتعالها؛ ويكون هذا المفهوم للمعرفة مغايراً لرؤية صوفي آخر وهو أبو علي الدقاق (ت 405 هـ) الذي يقول في المعرفة: «المعرفة توجب السكينة في القلب كما أن العلم يوجب السكون، فمن ازدادت معرفته ازدادت سكينته» (27)، حيث نلاحظ أن المعرفة عند أبي علي الدقاق سكون وهدوء وعدم احتياج واضطراب؛ وهذا بطبيعة الحال يختلف عن

20- الطوسي، اللمع، ص 56. السلمي، حقائق التفسير، ص 135.

21- الطوسي، اللمع، ص 57.

22- انظر: كاتب هذا البحث، مصطلح المعرفة ومفهومه عند صوفية المنهج السني، مجلة الساتل، العدد الثامن، ص 17.

23- انظر: أنا ماري شمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 149.

24- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 4، ص 241.

25- القشيري، الرسالة، ص 392.

26- السابق، ص 392.

27- السابق، ص 390.

مفهوم المعرفة عند كل ممن ذكر أعلاه. ولعل ذلك راجع إلى اختلاف العبارات لاختلاف الدرجات والمقامات، إذ كل من الصادق والتستري وذي النون يتحدث عن درجة بعينها من درجات المعرفة ربما تكون العليا منها، في حين يشرح أبو علي الدقاق درجة أخرى غير التي يتحدث عنها الصادق ومن وافقه. وما ذكرنا في شأن المعرفة ينطبق تماماً على مفهوم المحبة لديهم، إذ قد تجد من تأتي عبارته عن المحبة موافقة لمفهوم المحبة عند الصادق ويأتي كلام آخر عنها مخالفاً.

وإذا ما انتقلنا إلى سهل التستري نجده في تفسيره للآية نفسها يذكر أنواعاً أخرى من النيران ولعله نوع من تفصيل ما أجمله الصادق بقوله: «ونيران جهنم تتقد في أفئدة الكافرين» (28)، غير أن التستري قبل أن يذكر ذلك يشير أولاً إلى المعنى الظاهري الذي يتجلى في نار جهنم المعدة للكافرين يوم القيامة. وهذا يختلف عما شاهدناه عند الصادق الذي انطلق إلى المعنى الذي بدا له دون الإشارة إلى المعنى الظاهر المتعارف عليه عند مفسري المدارس الأخرى. وحتى يتضح الأمر نذكر نص التستري الذي يحتضن تفسيره للآية المذكورة، وهو قوله: «أي لا تخدم بأكل الجلد واللحم حتى يخلص حرها إلى القلوب. والنيران أربعة: نار الشهوة، ونار الشقاوة، ونار القطيعة، ونار المحبة تحرق النيران كلها» (29) حيث بدأ التستري تفسيره للآية بالإشارة إلى نار يوم القيامة التي لا تخدم أبداً، وذلك يمثل المعنى الظاهري الذي يفهم من ظاهر الآية. ثم شرع التستري في ذكر ما أجمله الصادق في نصه المذكور أنفاً، حيث أشار التستري إلى ثلاثة أنواع من النيران التي يمكن أن تكون هي المقصودة من قول الصادق: «نيران جهنم التي تتقد في أفئدة الكافرين». هذه النيران تتجلى في نار الشهوة ووظيفتها حرق الطاعات، ونار الشقاوة التي تسبب في حرق التوحيد، ونار القطيعة التي تؤدي إلى حرق القلوب. أما نار المحبة فهي التي تحرق النيران كلها، وهذا تأكيد لما ذكره الصادق من قبل عندما قال: «ونيران المحبة إذا اتقدت في قلب المؤمن احترقت كل همة لغير الله وكل ذكر سوى ذكره» (30). والذي يبدو أن السبيل الذي اتبعه التستري في توسيعه لدلالة كلمة (النار) هو السبيل نفسه الذي سار عليه الصادق من قبل ألا وهو رابطة التشابه المنعقدة بين النارين في ذهن كل منهما.

28- السلمي، حقائق التفسير، ص51.

29- التستري، تفسير القرآن العظيم، ص128.

30- السلمي، حقائق التفسير، ص51.

هذا التوسع في دلالة النار وذلك بذكر أنواع أخرى من النيران في حقيقته هو إشارة من طرف خفي إلى التحول من مرحلة الخوف من النار والرغبة في الجنة التي كانت سائدة في بدايات التصوف إلى مرحلة محبة الله، حيث لم تعد خشية من النار والرغبة في الجنة هما حجر الزاوية في معاملة المحبوب، بل أصبح الشوق والتحرق إلى الله والحرص على عدم القطيعة والفرقة عنه هو الأساس في العلاقة بين العبد وربّه⁽³¹⁾. ويؤكد هذا تفسيرات الصوفية لكلمة النار في القرآن التي أصبحت عندهم مجازاً رجباً لذكر أنواع أخرى من النيران كالقطيعة والفرقة والانفصال والحرقة، إذ هم يفسرون النار بالنار التي يخشونها ألا وهي نار القطيعة والانفصال التي قد تقع عليهم في الدنيا والآخرة. ويفهم من هذا أن العقوبة في الآخرة عندهم أقل عذاباً إذا ما قيس بعذاب الهجر والقطيعة، وعلى حد تعبيرهم: جهنم الاحتراق أخف من جهنم الفراق. ويؤكد هذا عبد العزيز المكي عندما عبر عند قوله تعالى: ﴿عَذَابَ النَّارِ﴾ [البقرة: 201] بقوله: «وقنا عذاب النار: نيران القطيعة والفرقة»⁽³²⁾. وكذلك رويم (ت 303 هـ) بقوله: «أي نار الانفصال بعد ما شاهدنا مقامات القرب»⁽³³⁾.

أما القشيري (ت 465 هـ) فإنه يذكر نار الآخرة أولاً عند تفسيره لكلمة النار في هذه الآية شأنه في ذلك شأن التستري ثم يثني بذكر النيران الأخرى مبرراً ذلك بأن اللام الداخلة على (النار) هي لام الجنس التي يمكن أن تضم جميع أنواع النيران، ويظهر هذا في قوله: «والوقاية من النار ونيران الفرقة»، إذ اللام في قوله (النار) لام الجنس فتحصل الاستعاذة من نيران الحرقة ونيران الفرقة جميعاً»⁽³⁴⁾.

ومما سبق نستطيع أن نقرر أن الصوفية إلى عصر القشيري ينقسمون إزاء مدلول النار إلى قسمين قسم يغلب عليه النار الدنيوية المتجسدة في الانفصال والفرق عن الله، لأن الخشية من النار والرغبة في الجنة لم تعد -كما أوضحنا- الأساس في معاملة المحبوب، بل الشوق إليه ومخافة القطيعة عنه هي النار التي يحذرونها ويخافون الوقوع في أحضانها، ويمثل هذا الفريق -فيما يبدو لي- جعفر الصادق ومن لف لفه، ودليلنا على ذلك تركيزه على ذكر نيران القطيعة والانفصال والسعي إلى التحلي بنار المحبة

31- انظر: الطريق الصوفي، يوسف زيدان، ص 988.

32- السلمي، زيادات حقائق التفسير، ص 16.

33- السابق، ص 32.

34- القشيري، لطائف الإشارات، ج 1، ص 168.

التي تأتي على كل تلك النيران، دون أن يشير إلى النار الأخروية، مما يؤكد سيطرة تلك النيران على تفكيره وكيانه مما أنساه ذكر نار الآخرة⁽³⁵⁾. أما الفريق الآخر فنجد أنه يقيم توازناً بين النارين الأخروية والدينية بمعنى أن كلاهما يستحق الاهتمام والاجتهاد في تجنب الطريق المؤدية إليهما، ويمثل هذا الفريق التستري والقشيري، ويدعم هذا الظن إشارتهما في غرضون تفسيرهما لكلمة (النار) إلى المعنى الظاهري⁽³⁶⁾ الدال على النار الأخروية ثم ذكرهما للنيران الدنيوية.

ومما يؤكد ذلك أيضاً ما أشار إليه القشيري عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَصْلَوْنَهَا وَيُنْكِحُ الْقَرَارُ﴾ [إبراهيم: 29] حيث قال: «وهي الجحيم المعجل وعذابها الفرقة لا الحرق»⁽³⁷⁾، فوصفه للجحيم بالمعجل فيه دلالة على اهتمام القشيري أيضاً بالمؤجل وهو النار في الآخرة، إذ لو كان تركيزه منصباً على عذاب الفرقة الدنيوي، لما وصفه بالمعجل، ولترك ذلك دون وصف.

وفي سياق قرآني آخر وهو قوله تعالى: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ [البقرة: 175] يفسر فيه التستري كلمة (النار) بالفتوى المبنية على غير علم ولا معرفة بالشريعة مما يترتب عليها التعبد بعمل أهل النار، وقد كان ذلك بقوله: «أي على الفتوى من غير علم من السنة والشرع والعبودية بعمل أهل النار»⁽³⁸⁾.

لقد كانت الكلمة الأولى التي بدأ بها التستري تفسيره لكلمة (النار) هي (أي) التي تدل في اللغة على عدة معان منها الاستفهام والنداء ... الخ، وهي أيضاً كلمة تتقدم التفسير، تقول: أي كذا بمعنى يريد كذا⁽³⁹⁾. وقد ابتداء التستري بهذا الحرف ليفيد أن

35- ولعل الذي يدور في خلدنا أن من وقى نفسه تلك النيران في الدنيا فإنه حتماً سيظفر بالنجاة من نار الآخرة.

36- ربما أرادنا من تلك الإشارة إلى المعنى الظاهري الاحتراز من أن يفهم أن التفسير الصوفي الإشاري لا يعبأ بالمعنى الظاهري. وقد شرحنا موقفهم من المعنى الظاهري في بحث لنا بعنوان: التفسير الصوفي الإشاري للقرآن الكريم: منهج الاستنباط والدلالة الجديدة (كلمة الأرض نموذجاً)، مجلة العلوم الإنسانية والتطبيقية، العدد 17، ص73-74، وفي بحثنا الذي بعنوان: حول مفهوم مصطلح الإشارة ودلالته عند الصوفية، مجلة الساتل، العدد الثالث، ص9-15.

37- القشيري، لطائف الإشارات، ج2، ص251.

38- التستري، تفسير القرآن العظيم، ص13.

39- انظر: المرادي، جني الداني في حروف المعاني، ص233-234.

المقصود من (النار) هنا هو الفتوى، وبهذا يكون التستري قد انتقل بالسياق القرآني الدال على إخبار الله تعالى عن أصحاب النار «أنهم في عذاب شديد عظيم هائل، يتعجب من رأيهم فيها من صبرهم على ذلك مع شدة ما هم فيه من العذاب والنكال والأغلال» (40) إلى سياق آخر يتحدث عن الفتوى بغير علم بالسنة والشرع، مما يؤدي بالآخذين بها إلى العمل بعمل أهل النار. والطريق الذي اتبعه التستري -فيما يبدو لنا- في نقل معنى كلمة النار في الآية المذكورة هو طريق المجاز المرسل المقام على علاقة السببية، أي تسمية المسبب باسم السبب، بمعنى أنه فسر النار هنا بأحد أسبابها المؤدية إليها، والذي يراه التستري في هذا السياق هو الفتوى، وهذا يدل -في تصور التستري- على أن هناك صلة وثيقة بين المعنى المنقول والمعنى المنقول إليه أي بين النار والفتوى، بحيث يترتب على وجود أحدهما وجود الآخر. والذي أراد أن يشير إليه التستري هو أن المراد من الآية التعجب من رضاهم ومدوامتهم للفتوى بغير علم، على الرغم من أن ذلك يفضي بهم إلى النار. ورضاهم بذلك يعني موافقتهم على ما يترتب عليه وهو معلوله ونتيجته المتجلية في النار، وهذا بطبيعة الحال يثير التعجب والاندعاش من حالهم فيقال لهم: ما أصبركم على النار. وتفسير كلمة النار في هذا السياق بالسبب الذي يقود إليها لم يتفرد به التستري بل شاركه في ذلك أصحاب المدارس التفسيرية الأخرى، غاية ما في الأمر أن التستري قصر مدلول النار عنده في هذه الآية على (الفتوى بغير علم). ومن هؤلاء الذين شاركوه السبيل في ذلك ابن كثير (ت 774 هـ) عندما قال: «أي فما أدومهم لعمل المعاصي التي تفضي بهم إلى النار» (41)، وكذلك الحال مع الفخر الرازي (ت 606 هـ) حيث قال في ذلك: أنه بمعنى التعجب وتقديره أن الراضي بموجب الشيء لا بد وأن يكون راضياً بمعلوله ولازمه إذا علم ذلك اللازم فلما أقدموا على ما يوجب النار ويقتضي عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله تعالى، والصابرين عليه، فلها قال تعالى: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ (42).

ولعل المقصود الذي أراد التستري أن يبينه من هذا التفسير هو لفت الانتباه إلى خطورة الفتوى وأن المتعرض لها دون الاستحقاق إنما يتعرض لهلاكه قبل نجاته ولخسارته قبل ربحه، ومن أبصر لنفسه قبل أن يخط بقلمه الفتاوى، وعلم أنما يقوم -بمنصب الإفتاء-

40- ابن كثير، في تفسير القرآن العظيم، ج1، ص322.

41- السابق، ج1، ص322.

42- الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج2، ص206.

مقام رب العالمين نفسه وأنه يوقع بفتواه عن ربه، لأحجم أشد الإحجام ولتقهقر في الجواب حتى يمتنع عن الكلام. وقد أحسن ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ) بذلك عندما قال: «إذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسموات» (43). ولهذا كان السلف الماضون، والأئمة العالمون هم أخوف أهل الأرض من الفتوى بدون علم، بل ويعلم أيضاً (44). ومنهم التستري رحمه الله الذي أظهر وجله من ذلك في تفسيره لهذه الآية.

وفذلكة القول فيما سبق أن مفسري الصوفية قد أضفوا على كلمة (النار) في سياقاتها القرآنية معاني جديدة معبرة في حقيقتها عن أفكارهم وخواطرهم متبعين في ذلك طريقتين: طريق المشابهة وطريق المجاز المرسل. فبالمشابهة اكتسبت الكلمة سعة دلالية لم تكن معهودة لها من قبل، إذ لم تعد تدل على المعنى المعروف وهي النار التي تحرق دنيوية كانت أو أخروية، بل تحتضن في دلالتها نيراناً أخرى غير مرئية ولا مدركة، هذه النيران جاءت مستوعبة للتجربة الصوفية ومعبرة عما عاشوه ووصلوا إليه من معارف في طريقهم إلى الله. والذي مكنهم من تحقيق ذلك الإضفاء الدلالي على تلك الكلمة القرآنية هي المشابهة المبنية على وجود نقطة التقاء تجمع بين المشبه والمشبه به، بحيث يتسنى بذلك أن ينتقل المشبه به إلى المشبه. هذه النقطة الجامعة بين الاثنين -كما ألمحنا سابقاً- كانت متمثلة في الاهتياج والثوران في كل من المدلول القديم والمدلولات الجديدة.

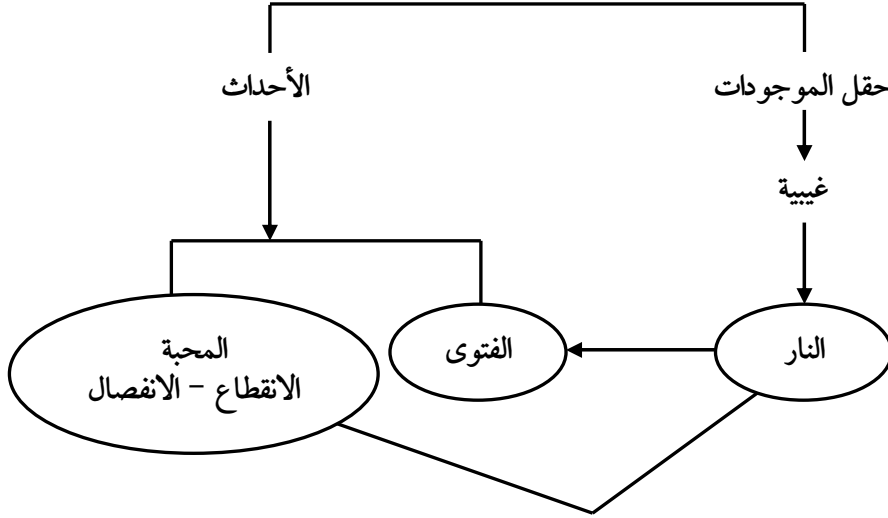
أما الطريق الثاني الذي كان متبعاً لديهم في معالجة هذه الكلمة قد كان المجاز المرسل المبني على علاقة السببية، حيث لاحظنا أن التستري قد فسر النار بالفتوى، وقد كان ذلك حين قوي في تصوره تأثير السبب في المسبب، وأن المسبب لا يتخلف عن السبب حتى كأنه هو لشدة الارتباط والملابسة بينهما، شأنه في ذلك شأن من أطلق الغيث على النبات، حيث يقولون: رعينا الغيث، يشيرون بذلك إلى أن النبات المرعي كان من الغيث (45).

43- ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ص8.

44- انظر: ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، مقدمة المحقق، ص5-11.

45- انظر: محمد أبو موسى، التصوير البياني، ص347.

والجديد الذي حصل في هذه الكلمة بناء على التحليل المنطقي المقام على نظرية الحقوق الدلالية أن كلمة النار انتقلت انتقالاً تاماً من حقلها الدلالي وهو حقل الموجودات إلى حقل الأحداث التي تنتمي إليه كل من النيران المذكورة والفتوى. ولعل الرسم البياني التالي يوضح بجلاء ما نود إيصاله:



ثانياً: الجنة

1. المدلول اللغوي

تفيد مادة (جنن) في العربية معنى الاستتار وعدم الظهور، ومن ذلك قولهم: جَنَّهُ الليل، وأجنه، أي ستره، وجن الليل بالكسر وجنونه: ظلمته واختلاط ظلامه، ومن ذلك أيضاً الجنين، وهو الولد في البطن نظراً لاستتاره ببطن أمه، ومنها أيضاً الجن. وهي مخلوقات غير مرئية بالنسبة للبشر. كذلك أطلق العرب على الحديقة ذات الشجر والنخل جنة نظراً لاستتار الأرض بأشجارها. والجنة وهي دار النعيم في الدار الآخرة من الاجتنان، وهو الستر لتكاثر أشجارها وتظليلها بالتفاف أغصانها، وقيل سميت الجنة في الآخرة بالجنة لستر الله عنا نعمه المشار إليها بقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَنْفَسُ مَا أَخْفَى لَهُمْ

مَنْ قُرْءَ أَغْنِيَ جَزَاءً يَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿[السجدة: 17] (46).

والجنة من حيث انتمائها الدلالي تؤول إلى حقل الموجودات بعامة ثم يتفرع معناها داخل إطار الموجودات إلى فرعين: أولهما ينتمي إلى الموجودات غير الحية الطبيعية الأرضية، والآخر ينتمي إلى الموجودات الغيبية وهو المتمثل في جنة الآخرة.

2. معنى الجنة عند المفسرين

لقد جاءت كلمة (الجنة) في العديد من الآيات مفيدة لإحدى جنتين إما أرضية التي قد تكون للنعيم، وقد تكون للاشتغال والتعيش بأثمان ثمارها. أو جنة الآخرة التي تكون للنعيم لا غير (47)، لذا وصفت في بعض الآيات بالنعيم نحو قوله تعالى: ﴿فَرَوْحٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ﴾ [الواقعة: 89] وقوله: ﴿أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (١١) فِي جَنَّاتٍ ﴿[الواقعة: 12-11].

وإذا وقفنا عند فهم المفسرين لكلمة (الجنة) الواردة في سياقات مختلفة من آي القرآن نجده لا يخرج عن المعنيين السابقين. ولإجلاء الأمر نذكر -بوصفه مثلاً- تفسيرهم لآيتين تضمنتا كلمة (الجنة) أحدهما يراد بها الجنة الأرضية والأخرى قصد بها الجنة الآخروية. الأولى منها وردت في قوله تعالى: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ يُرْسِلَ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ (١١) وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا ﴿[نوح: 10-12].

تعد هذه الآيات من ضمن ما وجهه النبي نوح إلى قومه بعد عصيانهم من تحذير وتذكير لهم بأنهم إذا تابوا واستغفروا زال عنهم الشؤم والبلاء وعاد الخير والنماء؛ إذ يروى أنهم لما كذبوه بعد طول تكرار الدعوة، حبس الله عنهم المطر وأعقم أرحام نسائهم فوعدهم نوح أنهم إن آمنوا دفع الله عنهم البلاء (48). وابن كثير عندما فسر الآيات المذكورة قال: «أي إذا تبتم إلى الله واستغفرتموه وأطعتموه، كثر الرزق عليكم وأسقاكم من بركات السماء وأنبت لكم من بركات الأرض، وأنبت لكم الزرع وأدر لكم الضرع وأمدكم بأموال وبنين أي أعطاكم الأموال والأولاد وجعل لكم جنات فيها أنواع الثمار

44- انظر: لسان العرب، تاج العروس، مادة جنن.

47- انظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج10، ص391.

48- انظر: النيسابوري، غرائب القرآن ورجائب الفرقان، ج6، ص363.

وخللها بالأنهار الجارية بينها ...» (49). فالجنة المذكورة في الآية يفهم من سياقها الذي وردت فيه -كما أوضح ابن كثير- أنها جنة أرضية، إذ كانت من ضمن المنافع الدنيوية التي وعد بها نوح عليه السلام قومه. ولم يخرج عما فسرهُ ابن كثير غيره من المفسرين من قبل ومن بعد كالفخر الرازي والزمخشري وغيرهم من أرباب مدرستي التفسير.

أما الآية الثانية فهي قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُدْخِلُهمُ فِيهَا رَبُّهمُ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ لَا تُحِيطُ بِهَا الْقُلُوبُ ۚ وَبَعْضُهمُ عَلَىٰ بَعْضٍ فِيهَا مُقَدَّمُونَ ۚ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (٥٠) جَنَّتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا [مريم: 60-61]. يقول الفخر الرازي مفسراً هذه الآية: «اعلم أنه تعالى لما ذكر في التائب أنه يدخل الجنة وصف الجنة بأمر أحدها قوله: ﴿جَنَّتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ﴾، والعدن الإقامة، وصفها بالدوام على خلاف حال الجنان في الدنيا التي لا تدوم ولذلك فإن حالها لا يتغير في مناظرها، فليست كجنان الدنيا التي حالها يختلف في خضرة الورق وظهور النور والثمر ...» (50)، فيلاحظ أن الفخر الرازي قد فهم من أن الجنة المقصودة في الآية هي جنة الآخرة مفرقاً بينها وبين جنان الدنيا التي حالها يختلف عن حال تلك الجنة الموجودة بالغيب، وكل ذلك هو ينبئ به سياق الآية بوضوح وجلاء.

ومجمل القول أن الجنة الواردة في العديد من آيات القرآن لم تخرج في مدلولها عند المفسرين عما تضمنته المعاجم العربية من إشارة إلى المعنيين السابقين لا غير.

3. التفسير الصوفي

لقد ألحق مفسرو الصوفية بهذه الكلمة من خلال وقوفهم على الآيات القرآنية التي تضمنتها مفردة كانت أو جمعاً معاني جديدة أدت إلى تطور في مدلولها بما يحقق لهم التعبير عن خواتمهم وأفكارهم من خلالها، الأمر الذي أدى إلى التوسع في فحوى هذا المعنى في بعض السياقات وإلى نقله إلى معنى آخر في سياقات أخرى مع الاحتفاظ بالمعنى الأول الذي تدل عليه كلمة (جنة) والذي يتوافق مع ما ذكره أصحاب المعاجم في معاجمهم وما أورده أصحاب تفاسير مدرستي المأثور والمعقول في تفسيراتهم. وفيما يلي نشرع في ذكر بعض الآيات التي فسرت فيها الجنة بمعانٍ جديدة بالشرح والتحليل:

49- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص700.

50- الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج7، ص553.

يفسر الصادق (الجنات) في قوله تعالى: ﴿وَيُؤَمِّدُكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيْنَ وَجْهِكُمْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلُ لَكُمْ أَنْهَارًا﴾ [نوح: 12] بقوله: «يزين ظاهركم بزيينة الخدمة وباطنكم بأنوار الإيمان» (51).

قد أشرنا فيما سبق أن هذه الآية هي من ضمن ما وجهه نوح عليه السلام إلى قومه من نصح وإرشاد، وذلك بأنهم إذا ما رجعوا إلى الله وتمسكوا بدينه فإنه سيجعل لهم في الأرض جنات ويمدهم بالأموال والأولاد، فالجنات المقصودة في هذه الآية كما يبدو من سياقها الذي وردت فيه وكما فهمه مفسرو المدارس الأخرى، هي تلك الحدائق والبساتين ذات الشجر والنخل والعنب في هذه الدنيا. أما الصادق فإنه يفهم من هذه الجنات فهماً مغايراً يؤدي بالمعنى المذكور للجنة إلى الانتقال إلى معنى جديد يحتضن في حقيقته الفكرة التي أراد الصادق أن يبينها من خلال فهمه لهذه الكلمة في هذا السياق. والذي يظهر أن الصادق قد اتبع في ذلك سبيل المجاز المرسل، حيث إنه فسر (الجنة) هنا بالسبب الذي تترتب عليه تلك الجنات، وذلك من باب تسمية الشيء بسببه، بمعنى أن الالتزام بالخدمة والعبادة لله وهذا يمثل الجانب الظاهري والتور بالإيمان الذي يكون محله القلب وهو الباطن من شأنه أن يؤدي إلى الحصول على الجنات والخيرات، فضلاً من الله على عباده المؤمنين. ولعل السر في تفسير الصادق للجنات بالسبب هو رؤيته إلى أن الجنة الحقيقية التي تحقق السعادة عنده ليس التنعم في هذه الدنيا بالخيرات المادية من حدائق غناء وأنهار جارية وثمار يانعة، وإنما يحصل ذلك بأن يكون العبد مع الله ظاهراً وباطناً. وهذه هي الجنة التي يسعى الصوفي إلى أن يوفق لنيلها. وهذا ما أشار إليه القشيري -كما سيأتي- بتقسيمه للجنة إلى مستويين معجلة ومؤجلة، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْخُلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ أَلْتَّهْرِ﴾ [الحج: 14]، وذلك بقوله: «... الجنان التي يدخل المسلمون فيها مؤجلة ومعجلة، فالمؤجلة ثواب وتوبة والمعجلة أحوال وقربة» (52). وبهذا ندرك أن الصادق لما فسر كلمة (جنات) في آية سورة نوح بهذا المعنى، إنما أراد في حقيقة الأمر الجنة المعجلة التي أشار إليها القشيري وهي القرب من الله وذلك بالالتزام بطاعته والسير في سبيل الوصول إليه، وكل ذلك ما يسمى عندهم بجنة الوقت أي هنا في هذه الدنيا (53).

51- السلمي، حقائق التفسير، ج2، ص352.

52- القشيري، لطائف الإشارات، ج2، ص533.

53- انظر: السابق، ج2، ص233، 232.

وربما كان الباعث الذي دعا الصادق إلى هذا التفسير بهذا المعنى هو لفت الانتباه إلى أن الجنة الحقيقية التي يجب أن يسعى إليها المؤمن في هذه الدنيا هي وصوله إلى درجة حلاوة الخدمة وتوفيق الطاعة التي بها يظفر بالجنة المؤجلة في الآخرة.

وإذا ما أتينا إلى التستري نجده يطلق على ما يكون عليه المتقي من قرب من الله وطاعة له الجنة أي الجنة الدنيوية. وهذه درجة متقدمة خطى بها التستري، إذ كما لاحظنا فيما سبق أن الصادق لم يفصح من أن هناك جنة دنيوية تتجلى في ما يعيشه المتقي من سعادة وحبور وهو في خدمة ربه، وإن أشار إلى ذلك من طرف خفي. أما التستري فقد كان واضحاً في تفسيره، حيث سمى ذلك جنة مؤدياً بذلك إلى توسيع مفهوم الجنة بعد أن كان نقلاً عند الصادق. هذا وقد ظهر هذا التوسع في مدلول الجنة عند التستري عندما فسر قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾ [الذاريات: 15]، وذلك بقوله: «المتقي في الدنيا في جنات الرضى يتقلب وفي عيون الأنس يسبح هذا باطن الآية» (54). فالتستري قد انتقل إلى المعنى الجديد الذي فهمه من الجنة المذكورة في الآية والتي تشير إلى الجنة الأخروية، بكلمة (باطن)، وهذا يعني أن التستري لا يرفض المعنى الظاهر لهذه الآية، وهو بهذا لا يحيل الظاهر عن ظاهره الذي يفهم منه ما جلبت له الآية، ودلت عليه في عرف اللسان، بل إنه بقوله: «هذا باطن الآية» يؤكد أن هناك ظاهراً للآية متفق عليه لا يحتاج إلى أعمال عقل وعمق في التفكير؛ وما الباطن إلا فهم يدرك عند الآية وليس بإحالة لظاهر عن ظاهره. إذ لو كان كذلك لقال لا معنى للآية إلا هذا الفهم، وهذا ما لم يقله.

والمنهج الذي سلكه التستري في توسيعه لمعنى كلمة (الجنة)، بحيث أضحي مفهوم الجنة عنده ذا دلالة واسعة متضمنة جنة أخروية وأخرى دنيوية، هو منهج المشابهة التي ارتسمت في ذهن التستري بين ما سيجده المؤمنون في الآخرة في الجنة من سرور ونعيم وسعادة أبدية، وبين ما يجده المتقي في طاعته لربه ورضائه بقضائه وقدره من سعادة ولذة وراحة. فالسمة المشتركة الجامعة بين الجنتين سمة السعادة والنعيم في كل؛ غاية ما بينهما من فرق أن اللذة في الجنة الدنيوية لذّة معنوية، في حين أن الجنة الأخروية تجمع بين اللذتين الحسية والمعنوية.

ومن المفيد أن نذكر أن التستري لم يقف عند حد تقسيمه الجنة إلى دنيوية

54- التستري، تفسير القرآن العظيم، ص93.

وأخرى بل تجاوز ذلك بتقسيمه الجنة الأخروية أيضاً إلى جنتين، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَدْخِلْ جَنَّتِي﴾ [الفجر: 30] حيث قال: «الجنة جنتان أحدهما الجنة نفسها والأخرى حياة بقاء وبقاء كما روي في الخبر يقول الملائكة للمتفردين يوم القيامة امضوا إلى منازلكم في الجنة، فيقولون ما الجنة عندنا وإنما انفردنا لمعنى منه إلينا لا نريد سواه حياة طيبة» (55). يشير التستري هنا إلى أن الجنة في الآخرة ليست واحدة بل هي اثنتان جنة حسية ممثلة باللذات الحسية من مأكّل ومشرب ومنكح، وهذا ما يطمح إليه العوام من المسلمين، وجنة التمتع بمداومة النظر إلى وجهه الكريم، وهذه هي الجنة التي ينشدها الصوفي العارف. وهذا التقسيم للجنة الأخروية أكدّه فيما بعد الإمام الغزالي (ت 505 هـ) عندما قال في معرض حديثه عن سورة الفاتحة: «ولا تظن أن روح العارف من الانشراح في رياض المعرفة وبساتينها أقل من روح من يدخل الجنة التي يعرفها ويقضي فيها شهوة البطن والفرج وأنّى يتساويان؟ بل لا ينكر أن يكون في العارفين من رغبته في فتح أبواب المعارف، ينظر إلى ملكوت السماء والأرض وجلال خالقها ومدبرها أكثر من رغبته في المنكوح والمأكول والملبوس، وكيف لا تكون هذه الرغبة أكثر وأغلب على العارف البصير وهي مشاركة للملائكة في الفردوس الأعلى» (56)، فالصوفي العارف يسعى إلى الوصول إلى جنته الحقيقية التي أفنى نفسه في سبيلها في حياته الدنيوية، ولا يرضى إلا بها في حياته الأخروية ألا وهي التمتع بمداومة النظر إلى وجه الله سبحانه وتعالى ومعاينة الحقيقة الأبدية. وهذا ما أشار إليه القشيري عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ﴾ (٧٠) يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ أَوْكَاظٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾ [الزخرف: 70-71]، وذلك بقوله: «العباد لهم فيها ما تشتهي أنفسهم لأنهم قاسوا في الدنيا بحكم المجاهدات الجوع والعطش وتحملوا المشاق فيجازون في الجنة بوجوه الثواب. وأما أهل المعرفة والمحبون فلهم ما يلذ أعينهم من النظر إلى الله لطول ما قاسوا من فرط الاشتياق بقلوبهم وما عالجه من الاحتراق لشدة غليلهم» (57). وكل ذلك يلخصه أبو يزيد البسطامي (ت 261 هـ) بقوله: «نظرت فإذا الناس يتلذذون في الدنيا بالطعام والشراب والنكاح، وكذا في الآخرة، فجعلت لذتي في الدنيا ذكره وفي الآخرة النظر إلى

55- التستري، تفسير القرآن العظيم، ص121، 120.

56- الغزالي، جواهر القرآن، ص72، 71.

57- القشيري، لطائف الإشارات، ج3، ص374.

وجهه» (58).

هذا وقد ظهر التوسع الدلالي لكلمة (الجنة) جلياً عند القشيري وذلك في تفسيراته لهذه الكلمة الواردة في العديد من آيات القرآن، معتمداً في ذلك -كما يبدو- على تفسيرات من سبقه من مفسري الصوفية، وإن لم يشر إلى ذلك. ولكن تقسيمه الواضح للجنة ينبئ باستفادته ممن كان قبله، بشكل ممكن من الوصول إلى هذا التقسيم الجلي الواضح الذي ظهر عند من قبله مجرد تلويحات. ولعل من أهم الآيات التي وقف عندها القشيري مفسراً فيها مفهوم الجنة قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظُلُّهَا ثَلَاثُ عَشْرَ نَجْمٍ وَفِيهَا نَعِيمٌ مُبْتَدَأٌ وَآخِرٌ لَكُمْ فِيهَا أَبَدٌ ذَلِكَ الْجَنَّةُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [الرعد: 35]، وذلك بقوله: «... وإنما لهم جنات معجلة ومؤجلة، فالمؤجلة ما ذكره الله سبحانه في نص القرآن، والمعجلة جنة الوقت» (59).

لقد قسم القشيري -كما هو ملاحظ- الجنة المذكورة في الآية والتي تشير في معناها الظاهر إلى الجنة الأخروية إلى نوعين من الجنة: جنة مؤجلة وأخرى معجلة. أما المؤجلة، فقد نبه القشيري إلى أنها تلك التي يشير إليها النص القرآني في المعنى الظاهر الذي يدركه كل قارئ من كلمة الجنة، وهي تلك الجنة الموعودة للمؤمنين في الآخرة، وهذا يدل دلالة واضحة لا مواربة فيها على تمسك القشيري شأنه في ذلك شأن غيره من مفسري الصوفية بالمعنى الظاهر الذي بإشارته التي يدركها أهل المعرفة يتم الظفر بالمعنى الخفي، وهو هنا الجنة المعجلة. ولعل الذي دعا القشيري إلى أن يولد من معنى الجنة المؤجلة جنة معجلة، هي السمة المشتركة التي تجمع بين الجنتين والتي بدورها أحدثت نوع تشابه بينهما في تصور القشيري. وتتجسد هذه السمة في النعيم والرضا والراحة في كل من الجنتين، إذ ما يجده العارف في هذه الدنيا من وصل وقرب من الله، وما يترتب على ذلك من سعادة ونعيم ورضا، هي حالة تشبه ما يلقاه المؤمن في الجنة المؤجلة. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن الجنة المعجلة عنده درجات وليست درجة واحدة حالها في ذلك حال جنة الآخرة، ويظهر ذلك في الموازنة التي عقدها القشيري بين أصحاب جنة اليوم وأصحاب جنة الغد وما هم عليه من تنوع في الدرجات بتنوع المقامات وتعدد الحالات، وقد كان ذلك عند تفسيره لقوله تعالى:

58- عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ملحق نصوص خاصة بالبسطامي، ج1، ص209.

59- القشيري، لطائف الإشارات، ج2، ص232، 233.

﴿إِنَّ الْمُنْقَبِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾ [الحجر: 45] بقوله: «... هم اليوم في جنات لها درجات بعض أرفع من بعض كما أنهم غداً في جنات ولها درجات بعضها فوق بعض. اليوم لقوم درجة حلاوة الخدمة وتوفيق الطاعة، ولقوم درجة البسط والراحة، ولآخرين درجة الرخاء والرغبة، ولآخرين درجة الأُنس والقربة» (60).

وهكذا استطاع القشيري مستفيداً ممن كان قبله تحقيق التوسع الدلالي لكلمة الجنة، بحيث أصبحت تشير في مفهومها عند هؤلاء المفسرين من الصوفية إلى مدلول أوسع مما كانت عليه في العرف اللغوي وعند المفسرين في المدارس الأخرى. وقد كان هذا التوسع الدلالي لتلك الكلمة كفيلاً بأن يحتضن أفكار صانعيه وخواطريهم وأن يحمل نتائج تجاربهم ومجاهداتهم الرياضية، فلولا ذلك لما أمكنهم أن يكشفوا عما يختلج في صدورهم من رؤى ومعارف تضيق اللغة العادية عن استيعابها، إذ لا تحتمل بدالاتها المتفق عليها المعاني التي يتوصلون إليها معرفياً، فقوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات⁽⁶¹⁾، وعلى حد تعبير النفري (ت 354 هـ): «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة» (62).

ومجمل القول في ذلك، إن كلمة (الجنة) التي وردت في آيات متعددة من القرآن قد اكتسبت دلالات جديدة لم تكن تدل عليها من قبل، وذلك بعد أن أضفى عليها مفسرو الصوفية رؤاهم وأفكارهم. وقد كان هذا التجديد الدلالي لهذه الكلمة بطريق النقل في مراحل الأولى، وقد ظهر هذا عند جعفر الصادق متبعاً في ذلك سبيل المجاز المرسل. وقد كان ذلك النقل الذي حدث لمعنى هذه الكلمة نقلاً تاماً، بمعنى أن مدلول كلمة (الجنة) قد انتقل من دلالاته على شيء موجود ملموس متجسداً في الحديقة والبستان، إلى معنى يدل على ما يقوم به الإنسان من عبادة الله وذكره. وبصورة أوضح يمكن القول إن المعنى عند الصادق قد انتقل من حقل الموجودات الذي تنتسب إليه كل الأشياء المجسمة في الخارج سواء أكانت تلك الأشياء مرئية أو مخفية، إلى حقل الأحداث الذي تنتمي إليه كل الأفعال التي تحدثها الجمادات.

أما المرحلة الثانية في التجديد الدلالي الذي أضفى على كلمة (الجنة)، فقد كان

60- القشيري، لطائف الإشارات، ج2، ص272.

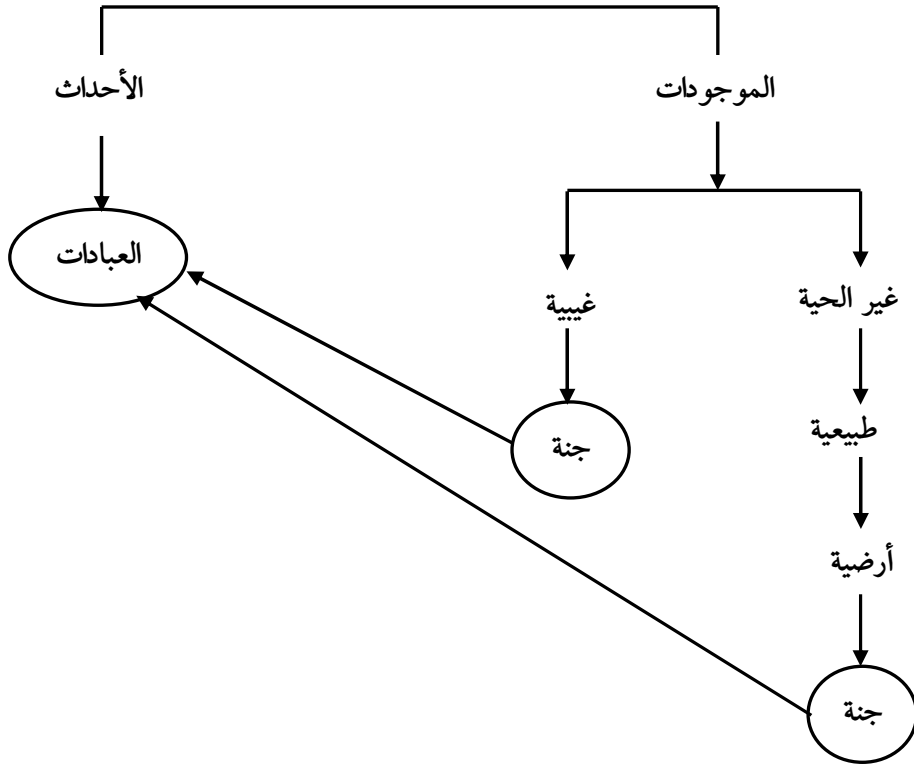
61- انظر: ابن عربي، تنزل الأملاك في حركات الأفلاك، مجموعة رسائل ابن عربي، ج2، ص143-145.

62- النفري، الموافقات والمخاطبات، ص51.

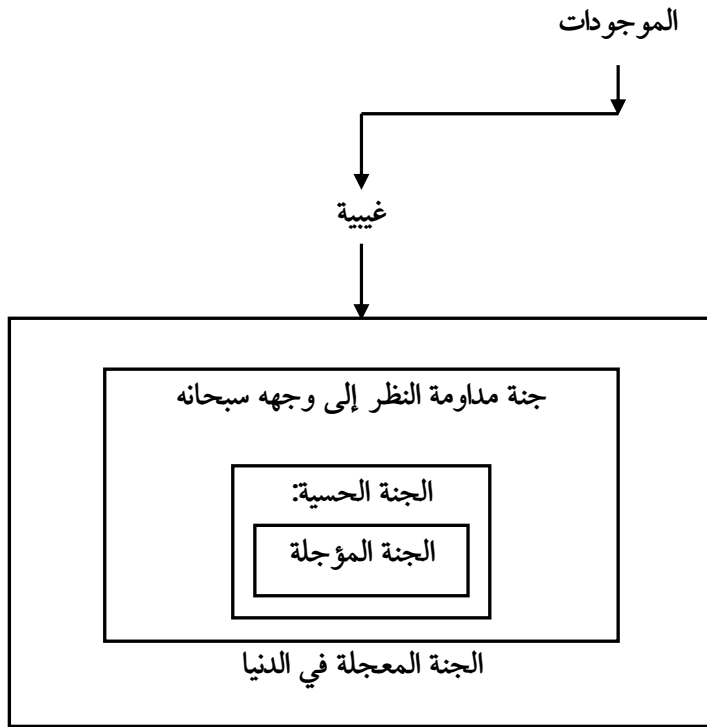
من باب التوسع، بحيث أصبح معنى كلمة الجنة أكثر عموماً من ذي قبل، إذ بيد أن كان يدل على الجنة المعروفة، أضحي يدل عند كل من التستري والقشيري على جنة معجلة وأخرى مؤجلة، ولكلتا الجنتين مقامات ودرجات.

وحتى يتضح هذا التطور الدلالي بشكل جلي نقدم هذا الرسم البياني التالي:

1. النقل



2. التوسع



المصادر والمراجع

أولاً: العربية

1. أولمان، ستيفان: دور الكلمة في اللغة، ت. كمال بشر، (القاهرة، 1988).
2. بدوي، عبد الرحمن: شطحات الصوفية: ملحق نصوص خاصة بالبسطامي، (ط3، الكويت، 1978).
3. التستري، أبو محمد سهل: تفسير القرآن العظيم، (القاهرة، د. ت.).
4. الرازي، أبو عبد الله فخر الدين: التفسير الكبير، تحقيق: دار إحياء التراث العربي، (بيروت، 1995).
5. الزبيدي، محب الدين أبو الفداء محمد مرتضى: تاج العروس من جواهر القاموس، (ط1، القاهرة، 1306 هـ).
6. زيدان، يوسف محمد طه: الطريق الصوفي وفروع القادرية، (ط1، بيروت، 1991).
7. السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين:
 - حقائق التفسير، تحقيق: نصر الله جوادى، (طهران، 1369 هـ).
 - طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريعة، (ط3، الخانجي، القاهرة، 1997).
8. ابن سليمان، مقاتل: الأشباه والنظائر، تحقيق: عبد الله شحاته، (القاهرة، 2001).
9. شمل، أنا ماري: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ت. إسماعيل محمد سعيد ورضا حامد قطب، (ط1، كولونيا، ألمانيا، بغداد، 2006).
10. ابن الصلاح، أبو عمرو: فتاوى ابن الصلاح، تحقيق: سعيد بن محمد الستاري، (القاهرة، 2007).
11. الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود وآخرين، (القاهرة، د. ت.).
12. ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي: تنزل الأملاك في حركات الأفلاك: مجموعة رسائل ابن عربي، (بيروت، 2000).
13. عكاش، حسين علي:
 - التفسير الصوفي للإشاري للقرآن الكريم: منهج الاستباط والدلالات الجديدة (كلمة الأرض نموذجاً)، مجلة العلوم الإنسانية والتطبيقية، العدد 17، يونيو 2008.
 - حول مفهوم الإشارة ودلالته عند الصوفية، مجلة الساتل، العدد الثالث، ديسمبر

2007.

- المدلول اللغوي منهجاً في التفسير الصوفي الإشاري، مجلة العلوم الإنسانية والتطبيقية، العدد 16، ديسمبر 2007.
- مصطلح المعرفة ومفهومه عند صوفية المنهج السني، مجلة الساتل، العدد 8، يوليو 2010.
- 14. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد:
 - جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد القباني، (ط1، بيروت، 1985).
 - إحياء علوم الدين، (ط: د. ت، الدار المصرية اللبنانية).
- 15. ابن فارس، أبو الحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة، (بيروت، 1991).
- 16. القشيري، أبو القاسم عبد الكريم:
 - الرسالة، تحقيق: محمد المرعشلي، (ط1، بيروت، 1996).
 - لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم بسيوني، (القاهرة، 2000).
- 17. ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله: أعلام الموقعين عن رب العالمين، (دار الحديث، مصر، د. ت).
- 18. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل الدمشقي: تفسير القرآن العظيم، (ط4، بيروت، د. ت).
- 19. المرادي، الحسن بن قاسم: الجني الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة وآخرين، (ط2، بيروت، 1983).
- 20. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب، (ط3، بيروت، 1994).
- 21. أبو موسى، محمد: التصوير البياني: دراسة تحليلية، (ط2، القاهرة، 1980).
- 22. النفري، محمد بن عبد الجبار: الموافقات والمخاطبات، تحقيق: أرتر أبري، (القاهرة، د. ت).
- 23. النيسابوري، نظام الدين: غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عميرات، (بيروت، 1996).

ثانياً: الأجنبية

- 24. Akash, Hussein Ali: Die sufische koranauslegung: Semantik und Deutungsmechanismen der lšārī – Exegese. 1 Aufl. Berlin 2006.
- 25. Bondizo, Wilhelm (u. a): Einführung in die Grund der sprachwissenschaft. Leipzig 1984 .