مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية ٢٠٢٦ المجلد ١٦/ العدد ٤

منهج التفسير الصوفي للقرآن الكريم
دراسة تحليلة مقارنة بين آراء التستري، و القشيري، و ابن عربي

الدكتورة زهره بابااحمدى ميلانى- الكاتبة المسؤولة
(أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن و الحديث بجامعة شهيد تشمران أهواز، أهواز، ايران).
Zbabaahmady@scu.ac.ir

الدكتور السيد يوسف محفوظي
(أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة شهيد تشمران أهواز، أهواز، ايران)
sy.mahfuzi@scu.ac.ir

عبد الكريم علي الخيكاني(طالب ماجستير في قسم علوم القرآن والحديث
بجامعة شهيد تشمران أهواز، أهواز، ايران)
Abdalkareemali90@gmail.com

الكلمات المفتاحية: التفسير الصوفي، التفسير الإشاري، المنهج التفسيري، التستري، القشيري، ابن عربي.

كيفية اقتباس البحث

ميلانى، زهره بابااحمدى ، السيد يوسف محفوظي ، عبد الكريم علي الخيكاني ، منهج التفسير الصوفي للقرآن الكريم دراسة تحليلة مقارنة بين آراء التستري، و القشيري، و ابن عربي، مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، نيسان ٢٠٢٦، المجلد:١٦ ،العدد:٤ .

هذا البحث من نوع الوصول المفتوح مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي لحقوق التأليف والنشر (Creative Commons Attribution) تتيح فقط للآخرين تحميل البحث ومشاركته مع الآخرين بشرط نَسب العمل الأصلي للمؤلف، ودون القيام بأي تعديل أو استخدامه لأغراض تجارية.

مفهرسة في Indexed
IASJ

مسجلة في Registered
ROAD

The Sufi Methodology of Qur'anic Exegesis A Comparative Study of the Interpretive Approaches of Testari, Qushayri, and Ibn 'Arabi

Dr.Zohreh Babaahmadi Milani-
Corresponding Author(Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadiht Sciences, Faculty of Theology, shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran)
Z.babaahmady@scu.ac.ir

Dr.Seyyed Yousef Mahfouzi Mousavi
Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadiht Sciences, Faculty of Theology, shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.
sy.mahfuzi@scu.ac.ir

Abd Al-Karim Ali Hamza Al-Khikani
Master's student Faculty of Department of Qur'an and Hadiht Sciences, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran
Abdalkareemali90@gmail.com

Keywords : Sufi Exegesis, Indicative Exegesis, Interpretive Methodology, al-Tustari, al-Qushayri, Ibn 'Arabi.

How To Cite This Article
Milani, Zohreh Babaahmadi , Seyyed Yousef Mahfouzi Mousavi , Abd Al-Karim Ali Hamza Al-Khikani, The Sufi Methodology of Qur'anic Exegesis A Comparative Study of the Interpretive Approaches of Testari, Qushayri, and Ibn 'Arabi ,Journal Of Babylon Center For Humanities Studies, April 2026,Volume:16,Issue 4.

This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Abstract

Sufi exegesis of the Qur'an is one of the oldest and most debated interpretive approaches in the history of Islamic thought, as it relies on

spiritual unveiling, mystical witnessing, gnoseological intuition, and esoteric indications in drawing meaning from the Qur'anic text. This study, employing a descriptive-analytical methodology alongside a comparative approach, examines the interpretive methodology of three prominent figures of Sufi exegesis: Sahl ibn 'Abd Allah al-Tustari, Abu al-Qasim al-Qushayri, and Muhyiddin Ibn 'Arabi, by analyzing the epistemological foundations and methodological principles governing their reading of the Qur'anic text, and highlighting areas of agreement and divergence among them. The results of the study demonstrate that these exegetes share a recognition of the existence of inner meanings and consider mystical indications as complementary to the apparent meaning, with an emphasis on the connection between knowledge and action. However, they differ in the extent of adherence to the literal text, the breadth of interpretive latitude, the role of personal intuition, and the position of Sharia within the exegetical process. These differences reveal an internal diversity within Sufi exegesis and indicate that it is not merely an unrestrained, intuitive reading, but rather a structured interpretive approach amenable to analysis and critique.

الملخّص

يُعَدّ التفسير الصوفي للقرآن الكريم من أقدم الاتجاهات التفسيريّة وأكثرها إثارةً للجدل في تاريخ الفكر الإسلامي؛ إذ يعتمد على الكشف والشهود والذوق العرفاني والإشارات الباطنيّة في استنطاق النصّ القرآني. يهدف هذا البحث، اعتمادًا على المنهج الوصفي–التحليلي وبالاستعانة بالطريقة المقارنة، إلى دراسة المنهجيّة التفسيريّة لدى ثلاثة من أبرز أعلام التفسير الصوفي، وهم: سهل بن عبد الله التستري، وأبو القاسم القشيري، ومحيي الدين ابن عربي، من خلال تحليل الأسس المعرفيّة والضوابط المنهجيّة الحاكمة لقراءتهم للنصّ القرآني، وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينهم. وتُظهر نتائج البحث أنّ هؤلاء المفسّرين يشتركون في الإقرار بوجود المعاني الباطنيّة واعتبار الإشارة العرفانيّة مكمّلة للمعنى الظاهري، مع التأكيد على الصلة بين العلم والعمل، غير أنّهم يختلفون في مدى الالتزام بظاهر النصّ، وسعة دائرة التأويل، ودور الذوق الشخصي، ومكانة الشريعة في العمليّة التفسيريّة. وتكشف هذه الفروق عن تنوّعٍ داخليّ في التفسير الصوفي، وتدلّ على أنّه ليس مجرّد قراءات ذوقيّة منفلتة، بل اتجاه تفسيري ذو بنية منهجيّة قابلة للتحليل والنقد.

١ – المقدّمة

يمثّل القرآن الكريم، بوصفه نصًّا إلهيًّا متعدّد الطبقات والدلالات، مجالًا خصبًا لتعدّد القراءات والمناهج التفسيريّة عبر التاريخ الإسلامي. ومن بين هذه المناهج، يبرز التفسير الصوفي بوصفه أحد أكثر الاتجاهات إثارةً للإشكال والجدل؛ إذ يقوم على البحث عن المعاني الباطنيّة والإشارات الرمزيّة، ويرى أنّ فهم الخطاب القرآني لا يقتصر على حدود اللغة أو العقل النظري، بل يتجاوزهما إلى التجربة الروحيّة والكشف القلبي.

وقد انقسم الباحثون قديمًا وحديثًا حول هذا النمط من التفسير بين من عدّه سبيلًا إلى تعميق البعد الروحي للقرآن الكريم، ومن رآه مدخلًا إلى التأويل المتفلّت من الضوابط العلميّة والابتعاد عن ظاهر النصّ. وتكمن الإشكاليّة المركزيّة هنا في السؤال عن مشروعيّة التفسير الصوفي ومنهجيّته: هل يمثّل قراءة مكمّلة للتفسير الظاهري، أم أنّه ممارسة ذوقيّة فرديّة تفتقر إلى معايير منضبطة؟

إنّ التفسير الصوفي لا يشكّل تيّارًا واحدًا متجانسًا، بل هو تقليد تفسيري متنوّع داخليًّا، شهد تطوّرًا ملحوظًا عبر العصور. ويُعدّ سهل بن عبد الله التستري من أوائل من أسّسوا للتفسير الإشاري القائم على الإيجاز والتزكية، في حين سعى أبو القاسم القشيري إلى ضبط التفسير الصوفي ضمن إطار يجمع بين الشريعة والحقيقة، أمّا محيي الدين ابن عربي فقد قدّم قراءة عرفانيّة ذات بناء فلسفي–وجودي معقّد، وسّعت من آفاق التأويل القرآني.

وانطلاقًا من ذلك، يسعى هذا البحث إلى دراسة منهجيّة التفسير الصوفي من خلال تحليل مقارن لطرائق هؤلاء الثلاثة في التعامل مع النصّ القرآني، بغية الكشف عن الأسس المعرفيّة والضوابط المنهجيّة التي تحكم تفسيراتهم، وإبراز ملامح التنوع والانسجام داخل هذا الاتجاه التفسيري.

٢ – الدراسات السابقة

نظرًا لكثرة المؤلّفات والدراسات التي تناولت التفسير الصوفي، فإنّ الإحاطة الشاملة بها غير ممكنة في هذا المقام، لذا يقتصر هذا العرض على أبرز الدراسات التي ترتبط بموضوع البحث ارتباطًا مباشرًا من حيث المنهج أو الشخصيّات المدروسة.

أوّلًا: الكتب

يعدّ كتاب «**مكتب التفسير الإشاري**» لسليمان آتش من الدراسات التأسيسيّة في هذا المجال؛ إذ تناول مفهوم التفسير الإشاري، ونشأته، وضوابطه، وموقف العلماء منه. غير أنّ اهتمامه ينصبّ على الجانب النظري العام، دون تحليل تطبيقي مقارن لمناهج المفسّرين الصوفيّين. كما قدّم كتاب «**تفاسير صوفيّة للقرآن من القرن الرابع إلى التاسع**» لكريستين سندز

قراءة تاريخيّة تحليليّة لتطوّر التفسير الصوفي، مبرزًا تحوّلاته الفكريّة عبر العصور، إلا أنّه لم يُعالج المنهجيّة التفسيريّة لرموز بعينهم معالجةً مقارنةً دقيقة.

ثانيًا: المقالات العلميّة

ركّز عدد من المقالات على نقد التفسير الصوفي أو بيان إشكاليّاته، مثل دراسات «آسيب‌شناسي التفسير الصوفي» و«نقد التفاسير الصوفيّة»، لسيده فاطمه حسيني ميرصفي و معصومه السادات حسيني ميرصفي، التي اهتمّت بإبراز مواطن الخلاف والاعتراض، أكثر من تحليل البنية المنهجيّة الداخليّة لهذا الاتجاه. في المقابل، سعت بعض الدراسات، مثل «رؤية منهجيّة في التفسير الصوفي» لرضوان جمال الأطرش و«التفسير الإشاري الصوفي للقرآن الكريم: دراسة تأصيليّة»، لأحمد عبد السلام أبو الفضل، إلى الدفاع عن مشروعيّة التفسير الصوفي وبيان أسسه، غير أنّها غالبًا ما قدّمت معالجة عامّة دون تركيز على المقارنة بين مناهج المفسّرين الكبار.

ثالثًا: الرسائل الجامعيّة

تناولت العديد من الرسائل الجامعيّة التفاسير الصوفيّة أو شخصيّات معيّنة كالقشيري أو ابن عربي، أو درست موضوعات جزئيّة في التفاسير العرفانيّة. ومع ذلك، فإنّ أغلب هذه الدراسات إمّا اقتصرت على مفسّر واحد، أو ركّزت على قضيّة محدّدة، دون تقديم دراسة مقارنة شاملة للمنهجيّة التفسيريّة لدى أعلام التفسير الصوفي في مراحله المختلفة.

يتبيّن من خلال استعراض الدراسات السابقة أنّه، على الرغم من كثرة البحوث حول التفسير الصوفي، ما تزال الحاجة قائمة إلى دراسة منهجيّة مقارنة تكشف عن أوجه التشابه والاختلاف في طرائق التفسير لدى سهل التستري، والقشيري، وابن عربي، وتُبرز البنية الداخليّة للتفسير الصوفي بوصفه اتجاهًا تفسيريًّا ذا ضوابط ومنطق خاص، وهو ما يسعى هذا البحث إلى تحقيقه.

٣- منهج التفسير

المنهج في اللغة هو الطريق والمسار(الفراهيدي، ج٣، ص٣٩٢؛ ابن دريد، ج١، ص٤٩٨؛ ابن فارس، ج٥، ص٣٦١) وفي الاصطلاح هو مجموعة من القواعد الكلية التي تُوضع للوصول إلى الحقيقة في العلم(عناية، ص٧٦)، ومن أشهر تعريفاته أن المنهج طريقٌ يؤدّي إلى كشف الحقيقة في العلوم، بواسطة مجموعة من القواعد العامة التي تُيسّر سير العقل وتُقيّد عملياته حتى يبلغ نتيجةً معلومة. وفي كلا التعريفين السابقين حُصِرَ مجال استعمال المنهج في العلوم المستقلة(المصدر بعينه، ص٥). وفي مقابل ذلك، عُرِّف المنهج بأنه طريق

البحث عن الحقيقة في أي علمٍ من العلوم، أو في أي مجالٍ من مجالات المعرفة الإنسانية(نشار، ج١، ص٣٦). ولا بدّ من القول إن المنهج ينتمي إلى مبحث نظرية المعرفة، وهو الطريق الذي يصل به الإنسان إلى الحقيقة أو إلى المعرفة(طاهر، ص١٩). ومن أرقى وأهم تعريفات المنهج أنه علمٌ يبحث في أسهل الطرق للوصول إلى المعارف مع الاقتصاد في الجهد والوقت، كما يُطلق على ترتيب المادة المعرفية وتبويبها على أساس ضوابط دقيقة(بدوي، ص١٨)، والمنهج هو مجموعة من القواعد العامة التي يستخدمها الباحث في تنظيم أفكاره أو معلوماته للوصول إلى النتيجة المنشودة. ويجمع هذا التعريف محاسن التعريفات السابقة، ويرفع قيد «العلم» سواء عن المنهج أو عن مادة البحث(فضلي، ص٥١). ومحصلة هذه التعريفات تُحيل إلى مفهوم «النظام» الذي يربط العلاقات المختلفة بعضها ببعض لتحقيق الغاية، وهي الوصول إلى المعرفة الصحيحة.

٤- التفسير فى اللغة و الاصطلاح

التفسير في اللغة يدلّ على الإبانة عن المبهم، وتفصيل المجمل، وكشف المستور، والإيضاح والانكشاف. وهذه اللفظة تؤكّد معنى إظهار الخفيّ وإزالة الإبهام(الفراهيدي، ج٧، ص٢٤٧؛ ابن دريد، ج١٢، ص٧١٨؛ الأزهري، ج١٢، ص٢٧٣)، وتختلف اختلافات دقيقة عن ألفاظٍ قريبة منها كالشَّرح، والبيان، والكشف، والتأويل، والتفصيل، ويكمن هذا الاختلاف غالبًا في نوع الإيضاح وطريقته(ابن فارس، ج٣، ص٨٢؛ الراغب الإصفهانى، ص٤١٢).

التفيسير فى اللغه هو دراسة ألفاظ القرآن ومعانيها وأحكامها ودلالاتها التركيبية، بالاستعانة باللغويات وعلوم القراءات وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ، كما يهتم بالقصص القرآني والتمييز بين المحكم والمتشابه والعام والخاص والمجمل والمفصّل (رجبى، ص١٦؛ السيوطي، ج١، ص٥٧٠؛ الزركشي، ج١، ص١٣).

٥- اتجاه التفسير الصوفي

يُعَدّ اتجاهُ التفسير الصوفي من أقدم اتجاهات تفسير القرآن الكريم، وقد عُرِف بأسماء متعدّدة، من قبيل: التفسير الباطني، والعرفاني، والصوفي، والذوقي/الشهودي، والرمزي؛ ويشير كلّ واحدٍ من هذه المصطلحات إلى جانبٍ خاص من هذا اللون من التفسير. وقد تعدّدت آراء المفسّرين والباحثين حول هذا الاتجاه وأنواعه، فقبِل بعضهم جوانب منه وانتفع بها، في حين رفضه آخرون وعدّوه ضربًا من التأويل الباطل.

٦- طريقة التفسير

يُعَدّ التعرّف الدقيق على شخصية المفسِّر، وعلى الفضاء العلمي والفكري والتاريخي الذي نشأ فيه التفسير، من المقدّمات الأساسية لفهمٍ صحيح لمنهج أيّ تفسير ومضمونه. ومن هذا المنطلق، خُصِّص هذا الفصل للتعريف بثلاثة من كبار المفسّرين الصوفيّة، وهم: سهل بن عبد الله التستري، وعبد الكريم بن هوازن القشيري، ومحيي الدين ابن عربي، مع دراسة موجزة لحياتهم، ومكانتهم العلمية، وشيوخهم، وتلامذتهم، وآثارهم التفسيرية. وتوفّر دراسة هذه العناصر أرضيةً ضرورية لتحليل مبانيهم ومناهجهم التفسيرية في الفصول اللاحقة.

وقد عاش كلّ واحد من هؤلاء المفسّرين في سياقٍ تاريخيٍّ وعلميٍّ خاص، وتفاعلوا مع عددٍ من العلماء والمحدّثين والفقهاء ومشايخ الصوفيّة، وكان لهذه التفاعلات أثرٌ مباشر في تشكّل رؤيتهم التفسيرية. لذلك سعى هذا الفصل، إلى جانب عرض الحياة العلمية والسلوكية لكل مفسّر، إلى إبراز الصلة بين السيرة الفردية، والمشايخ، والمؤلّفات، والاتجاه التفسيري لكلٍّ منهم.

والغاية الرئيسة من هذا المبحث هي توفير إطارٍ تمهيدي يساعد على فهمٍ أعمق للتفاسير الصوفية محلّ الدراسة، بحيث يتعرّف القارئ . قبل الولوج في المباحث التحليلية لمباني التفسير ومناهجه . على الشخصية العلمية والفكرية لهؤلاء المفسّرين، وعلى موقع تفاسيرهم ضمن التراث التفسيري والعرفاني في الإسلام.

٦-١- سهل بن عبد الله التستري

هو أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس، عيسى بن عبد الله بن رافع التستري، أحد أئمّة الصوفية ومن علمائهم، عُرف بالكلام في علوم الإخلاص، والمجاهدات، ومعرفة آفات الأعمال وعيوبها. وكانت جلّ أقوال سهل تدور حول تهذيب الأعمال، وتصفية الأحوال الباطنية من النقص والآفات(السلمي، ص٦٦؛ أبو نعيم الاصبهاني، ج١٠، ص ١٩٠-٢١٢؛ الشريفى، ج١، ص١٨٢؛ القشيري، ص٥٩) .

وُلِد في مدينة تُستَر، وهي شوشتر، سنة ٢٠٠هـ أو ٢٠١هـ، وتعود نسبته «التستري» (الشوشتِري) إلى هذه المدينة، وهي من كبريات مدن إقليم خوزستان(الحموي، ج٢، ص ٣٠؛ القشيري، الرسالة القشيرية، ص٥٩.) وقد عدّها بعض المؤرّخين تابعةً للأهواز، بينما عدّها آخرون من المدن التابعة للبصرة، وقد ألحقها عمر بن الخطّاب بأرض البصرة لقربها منها(ابن اثير، ج٦، ص ٣٨٩؛ صفدي، ج١٦، ص ١٧). وقد رحل سهل إلى البصرة وأقام بها إلى أن توفّي سنة ٢٨٣هـ، وقيل في رواية أخرى إن وفاته كانت سنة ٢٧٣هـ(التستري، ص٦٩؛ الحموى، ج١، ص٣١).

٦-٢- عبد الكريم بن هوازن القشيري

هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد القشيري، الخراساني النيسابوري، الشافعي، الصوفي، المفسِّر، صاحب كتاب «الرسالة». كنيته أبو القاسم، ولقبه زين الإسلام، واشتهر بالقشيري. وُلِد سنة ٣٧٥هـ أو ٣٧٦هـ(ابن خلكان، ج٣، ص٢٠٨؛ الذهبي، سيرأعلام النبلاء، ج١٣، ص٣٩٥؛ الحموي، ج١، ص ١٧٥). ينتمي القشيري من جهة الأب والأم إلى أصلٍ عربي، وتعود أصوله إلى ناحية «أستوا»، من العرب الذين هاجروا إلى خراسان واستقرّوا بها. وكان أبوه قشيريًّا، وأمّه سلمى، وخاله أبو عقيل السلمي من أعيان ورؤساء ناحية أستوا(السبكي، ج٥، ص ١٥٥؛ البغدادي، ج١١، ص ٨). توفّي والده في صغره، فتولّت أمّه تربيته وكفالته، فنشأ في كنفها، وتعلّم الأدب واللغة العربية، وكان شديد التعلّق بها.أظهر القشيري حرصًا كبيرًا على طلب العلم، فسافر إلى نيسابور لتعلّم فنون الحساب وغيرها من العلوم(ابن خلكان، ج٣، ص ٢٠٥). وتوفّي صباح يوم الأحد، السادس عشر من شهر ربيع الآخر سنة ٤٦٥هـ(السبكي، ج٥ ص١٦٠؛ ابن خلكان، ج٣، ص ٢٠٨؛ صفدي، ج١٩، ص٦٤).

٦-٣- محيي الدين ابن عربي

هو أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي الطائي الأندلسي، المعروف في المصادر باسم ابن العربي (بالألف واللام) تمييزًا له عن القاضي أبي بكر بن العربي، صاحب كتاب «أحكام القرآن». وكان يُعرف في الأندلس أيضًا باسم ابن سِرّاقة. وُلِد في مدينة مرسية سنة ٥٦٠هـ، وقيل: في شهر رمضان من السنة نفسها. وانتقل سنة ٥٦٨هـ إلى إشبيلية، وأقام فيها نحو ثلاثين سنة. ولا تتوافر معلومات وافرة عن طفولته، غير أنّ الثابت أنه حين شبّ وبلغ، بدأ تحصيل العلم في موطنه الأصلي(ابن عماد الحنبلى، ج٥، ص١٩١؛ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج٢، ص٣٠١؛ الحموي، ج٥، ص١٠٩). وتوفّي محيي الدين ابن عربي يوم الثامن والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ٦٣٨هـ، الموافق للسادس عشر من نوفمبر سنة ١٢٤٠م(ابن شاكر الكتبى، ج٣، ص ٤٣٦؛ سرور، ص ٢٤؛ القارى البغدادي، ص ٢٨).

٧- المنهج التفسيري لثلاثة مفسّرين

خُصِّص هذا القسم لبيان المباني التفسيرية لثلاثة من كبار المفسّرين الصوفيّة، وهم: سهل بن عبد الله التستري، وأبو القاسم القشيري، ومحيي الدين ابن عربي. والمقصود بالمباني التفسيرية هو مجموعة الأصول المعرفية والعقدية والمنهجية التي تُشكِّل كيفية تعاطي المفسِّر مع نصّ القرآن الكريم، وطريقة فهمه لدلالات الآيات الظاهرة والباطنة.

ويركّز هذا الفصل على المباني المشتركة بين هؤلاء المفسّرين الثلاثة، وذلك من خلال دراسة العناصر الرئيسة للتفسير الصوفي، مثل: إمكان الوصول إلى العلم اللدني، وعدم كفاية التفسير القائم على الظاهر وحده، والصلة الوثيقة بين العلم والعمل، واتّساع دلالات المعاني القرآنية، وحجّية علم الإشارة، ودور التأويل العرفاني في فهم الآيات. ثم تُعرض آراء كل واحد من هؤلاء المفسّرين في إطار هذه المباني عرضًا تحليليًا مقارنًا، ليتّضح مقدار الاشتراك والاختلاف بينهم في فهم القرآن الكريم وتفسيره.

ويهدف هذا المبحث إلى بيان أن التفسير الصوفي للقرآن لا يقوم على مجرّد الذوق الشخصي أو القراءات غير المنضبطة، بل يستند إلى مبانٍ فكرية واضحة ومنظّمة، يمكن تتبّعها بجلاء في آثار هؤلاء المفسّرين التفسيرية، وقد كان لها دور أساس في تشكيل مناهجهم التفسيرية.

١-٧- المنهج التفسيري للتستري

يتناول هذا المبحث دراسة منهج سهل بن عبد الله التستري في تفسير القرآن الكريم.

٧-١-١- المعاني الغريبة والتأويلات الباطنة دون تفرقة بين الظاهر والباطن

غالبًا ما يتناول التستري في تفسيره المعاني الغريبة، سواء كانت من مدلول اللفظ نفسه أو إشارةً منه، دون أن يحدد ما إذا كان هذا المعنى من نوع الظاهر أو الباطن. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾(البقرة: ٢٣). يفسّر التستري هذا بأنّ المعنى يشير إلى المتضادّات، وأعظم المتضادّات هو النفس الأمّارة بالسوء التي تتبع شهواتها وميولها دون هداية من الله. ويتضح أنّ "الأنداد" في هذه الآية تشبه ما ورد في قوله تعالى:﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ**﴾(البقرة: ١٦٥). ويشير القشيري هنا إلى أنّ المراد من الأنداد هم الأصنام، لكن رحمة الله وسعت حتى يشمل النفس الأمّارة بالسوء ضمن عموم الأنداد، وقد يكون هذا التفسير صحيحًا من جهة أنّ النفس الأمّارة قد تهلك صاحبها وتصبح سببًا في ضلاله بطريقة إلهية، كما قال تعالى: ﴿**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ**»(الجاثية: ٢٣)(المصدر بعينه، ص٢٧).

٢-١-٧- التركيز على الموعظة والإرشاد وتزكية النفس

في تفسير التستري، يتجلّى بوضوح أسلوب الموعظة والإرشاد وتهذيب القلوب، وتزكية النفس، والتحلّي بالأخلاق والفضائل. وكلمة «اعلموا» تتكرّر كثيرًا في أقواله، كما في تفسيره للآية: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾(التوبة: ٧١)، ويشير القشيري هنا إلى أنّ مرافقة المؤمنين وتجنّب إيذائهم كافٍ، ثم يقول:«وَاعْلَمُوا أَنَّ العَبْدَ لَا يَبْلُغُ حَقِيقَةَ الإِيمَانِ حَتَّى يَكُونَ لِعِبَادِ اللَّهِ كَالْأَرْضِ، وَمَنَافِعُهُمْ مِنْهَا»(المصدر بعينه، ص٧٣). كما يورد التستري حكايات الصالحين وأخبارهم لإضفاء بعد عملي على التزكية والتربية الروحية، مثل ما ذكره في تفسير سورة العصر عن شخصٍ من أويس القرني، حيث قال: «يا رب! اليوم ألوذ بك من كل بطن جائع وكل جسد عاري، إذ لا شيء في بيتي من طعام إلا ما في بطني، ولا شيء من الدنيا إلا ما على ظهري، وعلى ظهره ما علق به وسقط فيه»(ابوطالب مكى، ج١، ص٣٥١-٣٥٢).

٣-١-٧- ربط الظواهر الكونية بالحالات النفسية والروحانية

في تفسيره، يربط التستري أحيانًا بعض الموضوعات والمظاهر الكونية بالحالات النفسية أو المبادئ الروحية، بهدف تلطيف القلوب وتقوية الروحانية باستخدام رموز خاصة. على سبيل المثال، البحر، أم القرى، والبيت المعمور تشير إلى القلب، كما في قوله تعالى:«مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ»(الرحمن: ١٩)، ويقول التستري إن أحد البحرين يرمز إلى اللّطائف الإشارية، وفي القلب أنواع من الجواهر: جواهر الإيمان، والمعرفة، والتوحيد، والرضا، والمحبة، والشوق، والحزن، والفقر... إلخ، بينما البحر الآخر يرمز إلى النفس(التستري، ص٥٩).

٤-١-٧- الجمع بين المعنى الظاهر والباطن للآيات

لم يقتصر التستري في تفسيره على المعاني الإشارية فقط، بل أحيانًا يذكر المعاني الظاهرية ثم يتبعها بالمعاني الإشارية، كما في تفسيره للآية: ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**﴾ (الفاطر:١٠)، حيث يوضح أنّ الظاهر منها هو الدعاء والصدقة، وأمّا الباطن فهو الذكر، وهو عمل موافق للعلم ومقتدىً بالسنة. ويفسر "يَرْفَعُهُ" بأنّه يُوصل بالإخلاص إلى الله تعالى(المصدر بعينه، ص ١٢٩).

وفي تفسيره للآية: ﴿**وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا**﴾ (النساء:٣٦)، يبين أنّ الظاهر من الآية يشير إلى

الجيران القريبين والبعيدين وإلى الضيوف، أمّا الباطن فـ "الجار ذو القربى" فهو القلب، و"الجار الجنب" هو الطبيعة، و"الصاحب بالجنب" هو العقل المتبع للشريعة، و"ابن السبيل" هم الأعضاء والأطراف المطيعة التي تُستعمل في سبيل الله(المصدر بعينه، ص ٥٣).

٥-١-٧- الاستفادة من الإشارات الرمزية في تفسير الآيات

غالبًا ما يستخدم التستري في تفسيره لفظ «الإشارة» لتوجيه القارئ، كما في قوله تعالى: ﴿**فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾(النمل: ٥٢). ويشير التستري إلى أن الإشارة في كلمة «البيوت» ترمز إلى القلب، فبعض هذه القلوب ممتلئ بالذكر، وبعضها خرابٌ وغافل، والله عز وجل يُحرّرها من الظلم عبر إلهام الذكر، فيقودها نحو الهداية والنور(المصدر بعينه، ص١١٦).

٦-١-٧- الاستفادة من الأحداث التاريخية للتأمل وتزكية النفس

يؤمن التستري في تفسيره بأن الحوادث التاريخية مرتبطة بالأحداث الماضية، ويستفيد منها أحيانًا لإرساء معانٍ هادفة تهدف إلى إلهام النفس البشرية وتذكيرها بالعِبر والمواعظ: ﴿**وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ**﴾(الأعراف: ١٤٨).

ويفسّر التستري العجل بأنه رمز لكلّ ما يلجأ إليه الإنسان ويصدّه عن الله وولده وعباده، ومن ثمّ يُخلّص من هذا الانحراف فقط بعد تدمير جميع شهواته ووسائلها، كما أنّ العبد الذي يغرق في العبادة المستعجلة لا ينجو إلا بعد أن يُقهر نفسَه ويُطهّر من أهوائها(المصدر بعينه، ص١٥٠).

٧-١-٧- الاستناد إلى أقوال اللغويين

يتضح من منهج التستري أنّه كان يعتمد أحيانًا على أقوال بعض اللغويين التي يراها متقاربة مع معتقداته والمفاهيم التي يقبلها، واستفاد بشكل خاص من آراء أبي عمرو عبد الله بن العلاء من قرّاء السبع (توفي ١٥٤هـ) وبعض أئمة اللغة والأدب. فعلى سبيل المثال، في تفسيره للآية: ﴿**قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ**﴾(هود:٩١) يورد التستري عن أبي عمرو بن العلاء أنّه قال: «الرهط» تعني الجماعة أو الناس الكثير، و«النفر» تعني فردًا واحدًا، بحيث لا يكون بينهم امرأة، مما يوضح دقة التفسير اللغوي واستخدامه لتقريب المعاني القرآنية(المصدر بعينه، ص٦٨).

٢-٧- منهج التفسير عند القشيري

في هذا القسم، نتناول منهج القشيري في تفسير القرآن الكريم، حيث يُظهر ابتكاره وعمق فهمه، لا سيما عند التعامل مع الآيات أو الكلمات التي لا تحتوي على مصطلحات صوفية صريحة.

٧-٢-١- استخراج الإشارات الصوفية من الآيات الخالية من المصطلحات الصوفية الصريحة

يتجلّى نبوغ القشيري وابتكاره في تفسيره عند مواجهة آية أو كلمة غير مشحونة بالمصطلحات الصوفية المباشرة. فهو: ستخلص إشارات روحية وعرفانية حتى من آيات فقهية مثل آيات الطلاق، يربط بين سلوك النبي مع أصحابه وبين العلاقة بين الشيخ والمريد، ويستفيد من ظواهر الطبيعة لتوضيح معاني متعلقة بالعلوم الأخرى أو بأسرار الروح(المعرفة، ج٢، ص٩٦٦.)؛ فعلى سبيل المثال، في تفسيره للآية: ﴿**فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا**﴾(الطلاق:٢)، يشرح القشيري أنّه: عندما يكون الإنسان صادقًا في تقواه، يخرجه الله من مشاغله وانشغالاته، كما يُخرج الشعر من العجين، فلا يلتصق به شيء(القشيرى، لطائف الإشارات، ج٦، ص١٦٨).

٧-٢-٢- الاعتماد على الروايات المأثورة لاستخراج الإشارات

اعتمد القشيري في تفسيره على الروايات المأثورة، مستفيدًا منها لاستخراج الإشارات واللطائف الروحية والمعنوية، حتى من النصوص التي تبدو فقهيّة أو قانونية. فعلى سبيل المثال، في تفسيره للآية: ﴿**الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا**﴾(النساء:٥١) يشير القشيري إلى أنّ: زيادة عدد الشهود المطلوب لإثبات الفاحشة – وهي الزنا – لم يكن الهدف منها التضييق على الناس، بل لتوسيع ستار الكرم الإلهي على جرائم العباد الضعفاء، وإخفاء السيئات قدر الإمكان. ويستشهد القشيري أيضًا بحديث ماعز مع النبي ، عندما قال له: «**يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْكَ إِنِّي زَنَيْتُ فَطَهِّرْنِي، فَقَالَ: لَعَلَّكَ قَبَّلْتَ أَوْ غَمَزْتَ أَوْ نَظَرْتَ ...**»(**البخارى، ج٨، ص٢٤؛ مسلم، ج٥، ص١٢٠؛ الحاكم النيشابورى، ج٤، ص٣٦٣**) إذ يدل هذا الحديث على رحمة الله وستر أعمال عباده، وأن الإشارة القرآنية المتعلقة بزيادة الشهود ليست فقط لإثبات الحق، بل لتوسيع ستار الرحمة الإلهية على المخطئين(القشيرى، لطائف الإشارات، ج١، ص٣١٩-٣٢٠؛ بسيوني، ص٩٠)، ويؤكد القشيري هذا المعنى من خلال رواية ماعز الصحيحة، حيث يوضح موقف النبي في متابعة التوبة والتأكد من تصحيح سلوك المذنب، مما يعكس البُعد الروحي والتربوي للتفسير (البخاري، رقم ٦٤٣٨؛ مسلم بن الحجاج، ١٦٩٤).

٧-٢-٣- التوجه الانتقائي لأسباب نزول الآيات

يُلاحظ أنّ القشيري في نقاشه حول أسباب نزول الآيات يتبنى منهجًا انتقائيًا؛ فهو نادرًا ما يتعرض للأسباب التاريخية أو الظاهرية لنزول الآيات، ويكتفي بالرجوع إليها في حالات محدودة جدًا، غالبًا لإبراز الإشارات الروحية والتربوية. فعلى سبيل المثال، في تفسير الآية:﴿**وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ**﴾(البقرة:١٢٥)، يشير القشيري إلى أنّ: العبد الذي ارتفع قدمه بمشيئة الله تعالى أصبح آية وموضع قبلة لكل المصلين إلى يوم القيامة، وهذه الكرامة تمثل وسيلة لإظهار لطائف الآية وإشاراتها التي تعود جميعها إلى تربية النفس، تهذيبها، وتهيئتها لمقام الخضوع والتواضع أمام الربّ العالمين(القشيرى، لطائف الإشارات، ج١، ص١٣٢).

في تفسير القشيري للآية: ﴿**إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ**﴾(القلم:١٧)، يستخدم قصة تاريخية وعملية لتوضيح المغزى الروحي والتربوي للآية. يروي أنّ: كان رجلاً من أهل اليمن يملك بستانا مثمرًا وله ثلاثة أولاد. وكان كل ما يبقى من المحصول بعد الحصاد يُعطى للمحتاجين والفقراء، حتى أنّه لم يكن يضع حدًّا لسخائه وكرمه. أيّ شيء يقع عن بساطه، يُترك للمساكين. ومع ذلك، كان مال الباغ يعود عليه بالخير الكثير. وبعد وفاة الرجل، قال ورثته إنّ المال أصبح مقسّمًا بينهم وأنهم لا يستطيعون مواصلة عمل والدهم بنفس السخاء، فقاموا بقسم يمين ألا يعطوا شيئًا للفقراء. فأهلك الله بستانهم وأبطل عملهم، فلجأوا بعدها إلى التوبة والاعتذار.(القشيرى، لطائف الإشارات، ج١، ص ١٦٧).

٧-٢-٤- التركيز على الإشارات الإيمانية والدعوية

يركّز القشيري على الإشارات والدلالات القرآنية، وغالباً ما تكون هذه الإشارات إيمانية، دعوية ومتنوعة، وأحياناً تُعتبر صوفية تماماً، بمعنى أنها تتوافق مع طرقه ومبادئه الصوفية، دون الدخول في شرح مطول وممل. وأحياناً يرى أن الغموض كافٍ لخصوصية المفاهيم. هذا المنهج غالباً ما يؤدي إلى أن تُحذف بعض الإشارات في بعض الآيات، أو يُقدَّم تفسير تحليلي لبعض الآيات فقط. على سبيل المثال، في سورة الزلزلة: ﴿**إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا(١) وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا**﴾(الزلزلة/١-٢)، يقول القشيري إن المراد الأموال (الحقول أو الأملاك) وما فيها من الكنوز والدفائن و ﴿**وَقَالَ ٱلْإِنسَٰنُ مَا لَهَا**﴾(الزلزلة:٣) ، أي الإنسان الكافر الذي لا يؤمن بيوم القيامة(المصدر بعينه، ج ٦، ص ٢٢٣).

٧-٢-٥- تقديم إشارات متوافقة مع سياق الآيات ومتناسقة مع مقاصد القرآن

ذكر القشيري العديد من الإشارات الرقيقة والجميلة التي تتوافق مع سياق الآيات ولا تتعارض مع المقاصد العامة للقرآن. فعلى سبيل المثال، في تفسير الآية: ﴿**وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّي ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا**﴾(الإسراء/٣٣) يقول القشيري إن المراد السلطة والقوة على القاتل لأجل القصاص، ثم يشير إلى أن المعنى الإشاري يشمل نصرة الله سبحانه وتعالى والتمكين للحق، بحيث لا تُكسر قوته ولا تصيب سهامه الهدف بعيدًا(المصدر بعينه، ج٢، ص٣٤٦.) وكذلك في تفسير الآية: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ وَٱللَّهُ غَفُور رَّحِيم**﴾(التحريم:١) يبيّن القشيري أن ظاهر الخطاب هو الملامة والتوبيخ، لأن النبي كان يحافظ على قلبه ويترك ما حرمه الله عليه، أما الإشارة الإشاريّة للآية فهي وجوب تقدّم حق الله سبحانه وتعالى على كل شيء وفي كل زمان(المصدر بعينه، ج٣، ٦٠٥).

٧-٢-٦- استخدام المصطلحات الصوفية والعرفانية

يدخل القشيري المصطلحات الصوفية والعرفانية مباشرة في تفسير آيات القرآن الكريم، ويظهر هذا النوع من التفسير مرارًا في تفاسيره: ﴿**أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ**﴾(النمل:٦١)، النفوس العباد تستقر في طاعتهم، قلوب العارفين تهدأ في معرفتهم، أرواح الواصلين تهدأ في محبتهم، أسرار الموحدين تستريح في مشاهداتهم. وفي أسرارهم، توجد أنوار الوصل وعيون القرب، التي تُروّح عن عطش الاشتياق، والاضطراب، والحرق الداخلي. أما عبارة: «وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ» فتعني: الاستقامة في الخوف والرجاء والخشية والرغبة، وقد فسرها البعض أيضًا على أنها اليقين والتوكل. كما ذكر القشيري أن الرواسي في الأرض هم: الأبدال، والأولياء، والأوتاد الذين يحافظون بواسطتهم على ثبات الأرض، ويُدفع البلاء عن أهلها، وقيل إن الرواسي هم الأئمة الهادون للمسترشدين إلى الله تعالى(القشيرى، لطائف الإشارات، ج٥، ص٤٤).

٧-٢-٧-عدم قبول التكرار بلا معنى في القرآن

يؤمن القشيري في تفسيره بأن التكرار في كتاب الله ليس بلا معنى، ولا يوجد خلاف حول هذا المبدأ بين المتتبعين لتفسيره. فالتكرار قد يظهر ضمن قصة واحدة بأشكال وفواصل مختلفة، رغم أن الهدف والمقصود النهائي واحد(القشيرى، لطائف الإشارات، ج١، ص٤٤) ويُسمى هذا أحيانًا متشابه لفظيًا(الزركشي، ج١، ص١١٢) وأحيانًا يكون تكرارًا في اللفظ والمعنى، مثل التكرار في الآية: ﴿**فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ**﴾ (الرحمن) يقوم القشيري أولاً بذكر أقوال المفسرين حول هذا

التكرار، ثم يعرض رأيه الخاص، مؤكدًا أن هذا التكرار وجه جديد من وجوه الإعجاز البياني، ويبرز كذلك اهتمامه الخاص بدراسة علاقات الآيات وبعضها ببعض(القشيرى، لطائف الإشارات، ج٢ ص٢٦٢؛ بسيوني، ج١، ص٣٧).

٧-٢-٨- استخدام أقوال السابقين دون ذكر أسمائهم

يعتمد القشيري في تفسيره على أقوال السابقين فيما يتعلق بالمعاني والإشارات، لكنه كثيرًا ما لا ينسب هذه الأقوال إلى أصحابها، بل يقدّمها بصياغة غامضة مثل "يقال" أو "قيل". قد يكون هذا الاختصار لسبب أشار إليه القشيري نفسه في مقدمة تفسيره، وهو تجنّب الإطالة والملل في النصوص(القشيرى، لطائف الإشارات، ج١، ص٤١)، على سبيل المثال، في تفسير الآية: ﴿**فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ**﴾(البقرة/٢٠٠) يشير القشيري إلى أنه كما يفخر الناس بآبائهم ويستحبون أهل الفضائل السابقة، على المؤمنين أن يفخروا به ويستحبوا ذكره ويحتفظوا به في أذهانهم. ويضيف القشيري أن المراد أيضًا: إذا كان لآبائكم حق في تربيتكم، فإن حقنا عليكم أولى وفضائلنا أكمل. إذا كانت لأجدادكم مناقب وفضائل، فإن استحقاقنا لصفات الجلال أعلى مما كان لهم من حسن الخلق والمقام. كما أنكم لا تملّون من ذكر والدكم ولا تنسونه في أكثر الأحوال، كذلك حافظوا على ذكرنا باستمرار ولا تدعوا الملل أو النسيان يمنعكم من ذلك(القشيرى، لطائف الإشارات ج١، ص١٦٧).

٧-٣- المنهج التفسيري لابن العربي

في هذا القسم، سنستعرض منهج محيي الدين ابن العربي في تفسير القرآن الكريم.

٧-٣-١- الخصائص الفلسفية للتفسير الإشاري: النهج الرمزي والوجودي

تبرز الطابع الفلسفي في تفسير محيي الدين ابن العربي، الذي يُعد أبرز شخصية في التصوف الفلسفي، بشكل واضح، إذ يجمع في تفسيره بين الإشراق الصوفي والتأمل الفلسفي. ومن ثم، يكون منهجه رمزيًا وباطنيًا، حيث يربط بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وبين الإنسان والكون، وبين النص الإلهي والوجود الكوني. ويتجلى هذا المعنى في الإشارات الافتتاحية لسورة الأنعام، إذ يذكر ابن العربي أنه حين تجلّى له عالم البرزخ، أدرك علو مقامه، وأن ملاكًا ظهر له في صورة رجل، وحدّد له أجلين: أجل محدّد و"كُن فَيَكُون"، وشاهد الألوهية الكونية في هذا الإطار(ابن عربي، ص٤٧).

يتعامل ابن العربي مع القرآن باعتباره «كتاب الوجود»، فكل آية عنده حاملة لمعانٍ مستترة وغامضة، كما ورد في الإشارات الأولى من سورة يونس. فهو يقول إن الحروف الغامضة تتبع

النفوس المُلهَمة، والدهشة من الأمور المعتادة تتعلق بالنفوس المُعجَم، وأن القدَم الرباني هو الركن الذي تقوم عليه الأمور وتثبت. لذلك يرى ابن العربي أن الإنسان هو مرآة الحق، وأن في القرآن إشارات تهدف إلى بيان مراتب الوجود الإلهي في الإنسان؛ ولهذا السبب يلجأ كثيرًا إلى التأويل الرمزي المبني على المفاهيم الفلسفية. على سبيل المثال، يمكن ملاحظة ذلك في تفسير الآيات التالية:

١- ﴿**وَإِن خِفتُم أَلَّا تُقسِطُواْ فِي ٱليَتَمَى فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَاءِ مَثنَى وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِن خِفتُم أَلَّا تَعدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَو مَا مَلَكَت أَيمَٰنُكُم ذَٰلِكَ أَدنَى أَلَّا تَعُولُواْ**﴾(النساء:٣)، يقول ابن العربي في إشاراته هنا: ليتني كنت أعلم من أنا وما أنا وكيف أنا، وقد رأيت أن العدد يجمعني والوَحدَة تفرّقني، وأن الوحدة أُدركها في سري، والثنائية في نفسي، والثلاثية في إحساسي، والرباعية في أركاني، واللانهائية في أعياني، ومن ألجأ إليه وأستكين إليه هو مثلي وعلى صورتي، ورأيت أن الأشكال تظهر بسبب اتحادنا(المصدر بعينه، ص٣٩).

٢- ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهرَ ٱلحَرَامَ وَلَا ٱلهَديَ وَلَا ٱلقَلَٰٓئِدَ وَلَا ءَآمِّينَ ٱلبَيتَ ٱلحَرَامَ يَبتَغُونَ فَضلا مِّن رَّبِّهِم وَرِضوَنا وَإِذَا حَلَلتُم فَٱصطَادُواْ وَلَا يَجرِمَنَّكُم شَنَـَٔانُ قَومٍ أَن صَدُّوكُم عَنِ ٱلمَسجِدِ ٱلحَرَامِ أَن تَعتَدُواْ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلبِرِّ وَٱلتَّقوَى وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلإِثمِ وَٱلعُدوَنِ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلعِقَابِ**﴾(المائده:٢)، يقول ابن العربي هنا: إنه حين قصدت الإحرام للحج وعزمت أن أكون من أهل الصفا، تركت دياري وفارقْت أهلي وولدي، وانضممت إلى قافلةِ القاصدين بيت الله. تعاون العقل والنفس على الوفاء بما ورد في النقل، فصار لدخولات العقل والحس عليّ حلال، وللنفس حرام. ثم قلت لأحد النقباء: علّمني علم الأدب، إذ أقترب من الحضور الإلهي العظيم والجليل، حضورا دُعيت إليه ولم أُجب، فقال لي: تعال ولم آتِ(المصدر بعينه، ص٤٤-٤٥).

٢-٣-٧- تأثير وحدة الوجود في التفسير

يَتَأثَّر ابنُ عربي في تفسيره تأثّرًا شديدًا بنظرية وحدة الوجود، وهي من أهم المبادئ في تصوفه. ومن هذا المنطلق، يفسّر العديد من آيات القرآن وفق هذه النظرية، حتى إنه أحيانًا يذهب في تفسير الآيات إلى ما يتجاوز الدلالة التي أرادها الله تعالى. ويظهر هذا النهج في تفسيره للآية: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفسٍ وَٰحِدَةٍ**﴾(النساء:١). حيث يقول ابن عربي: تعجبت من نفسي حين رأيت نفسي مخاطبة وألومها، بينما في الحقيقة لا وجود لي كمستقل، ولم أرَ أحدًا سوى الواحد. كل أمر صادر مني يعود إليّ. قلت: ليتني كنت أعلم من أنا وما أنا وكيف أنا، ورأيت أن عددي يجمعني وأحدي يفرقني. بهذه الطريقة، يظهر أن تفسير ابن عربي

متأصّل في الفهم الصوفي الفلسفي للوجود، حيث يرى الإنسان كمرآة للحق، وأن كل شيء من وجوده ومن العالم الخارجي مرتبط بوحدة الله(المصدر بعينه، ص٣٩).

٣-٣-٧- التأويلات الذوقية البعيدة عن ظاهر الآيات

يميل ابن عربي في تفسيره نحو إضافات ذات طابع ذوقي لا ترتبط بالظهور أو الدلالة الظاهرية للآيات، ولا يمكن استخلاصها من ألفاظ القرآن الموجودة مباشرةً. بالإضافة إلى ذلك، لا يوضح في تفسيره كيف استخلص هذه المعاني الإضافية من العبارات التي لا تتوافق مع نص الآية. فعلى سبيل المثال، في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ**﴾(البقرة:٤٩) يقول ابن عربي: ثم رفعوني من مراتب الظلمات إلى النور، كما يرتفع ماء الطوفان من الفرن. فحاولت أن أؤول المعنى، لكن خشيت أن أتحول. وعندما صدر هذا القسم مني، مُنحت الخلافة على جميع الأنفاس/الكائنات الحية(ابن عربي، ص٢٤).

٤-٣-٧- التفسير الرمزي للحروف المقطعة

يستعين ابن عربي في تفسير الحروف المقطعة بأسلوب تأويلي رمزي، مشيراً من خلاله إلى المسائل والأسرار الصوفية والروحانية الغامضة. ويُلاحظ هذا المنهج بوضوح في سورتي البقرة وآل عمران، حيث يُفصّل المعاني الباطنية والرموز التي تختزنها هذه الحروف، بعيداً عن مجرد القراءة الظاهرية للنص(المصدر بعينه، ص٢٣-٣٣).

٥-٣-٧- عدم محدودية التأويل بحدّ معين

يعتقد ابن العربي أن التأويل لا يقتصر على حدّ أو إطار محدد، فهو يرى أن التأويل لا يترك شيئاً ولا يهمل شيئاً، إذ يتغير بحسب حال المستمع وأوقاته، ومراتب سلوكه، واختلاف درجاته. وكلما ارتقى السالك في مقامه، يُفتح له باب جديد للفهم، ويُدرك معنى لطيفاً وجاهزاً للتلقي(اسدى نسب، ج١، ص٤٣٠).

٦-٣-٧- التفسير الظاهري مع الملاحظات المحتملة

يعالج ابن العربي التفسير الظاهري للقرآن، وهو تفسير يُعتمد عليه أنه يسير وفق مقتضى ظاهر الآية. ومع ذلك، في فهمه للظاهر، نواجه عدة ملاحظات وإشكالات لا يمكن قبولها ببساطة كما هي؛ فقد يكون مراده أبعد من هذا الظاهر: ﴿**وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (الأنعام/١٥٣)، يقول ابن العربي:«قيل لي أن انزل إلى هذا المستوى والغاية التي يمكن بلوغها؛ فارحم الصغار واعرف مقام الكبار، امشِ على الطريق، احترم الرسول، وتصرف

بالحسنى مع الآخرين، وأوجد الاستمرارية والاتصال عبر المكاتبة والتواصل»(ابن عربي، إشارات القرآن في عالم الإنسان، ص٥٠).

٧-٣-٧- الاجتناب عن الإسرائيليات

يَتَجنَّب ابن العربي في تفسيره ذكر الإسرائيليات، لأنه يرى أن النبي أمرنا ألا نقبل أخبار بني إسرائيل بالصدق المطلق ولا ننسبها كذبًا. لذلك، فإن إيراد هذه الحكايات في التفسير يُعد مخالفةً لأمر النبي . ويرى أن من فسّر القرآن وفق روايات اليهود يكون بذلك رفض أمر النبي ، ومن رفض أمر النبي يكون قد رفض أمر الله؛ لأن الله تعالى أمر بطاعة رسوله والقبول بما جاءنا به والابتعاد عما نهاه.

وعليه، فإن أخبار أنبياء بني إسرائيل لا تصل إلينا إلا عبر النبي الذي نأخذها منه أو عبر أهل الكتاب الذين نردّها(المصدر بعينه، ص١٦).

٨-٣-٧- توظيف النظريات الصوفية-الفلسفية

يُفسِّر ابن العربي في تفسيره العديد من آيات القرآن الكريم اعتمادًا على نظرياته الصوفية والفلسفية، ويُبيّن بعض الآيات بطريقة تتوافق مع آرائه الفلسفية الكونية.

فعلى سبيل المثال، في آيات بداية سورة مريم، يشير إلى أن الدنيا أرض الابتلاءات والمصائب، وقد وضع الله تعالى سرًّا في خمس أمور ليحفظك من الدخول في الفوضى والمشكلات. ثم يوجه المتأمل بأن ينظر بيده اليمنى إلى بداية هذه السورة وبيده اليسرى إلى حروف الشورى، فإذا خاف من وقوع الهلاك، فسيكون مستعدًا لاستقبال النتائج المترتبة على ذلك(المصدر بعينه، ص٧٨ – ٧٩).

الخاتمة

١-**اعتراف التفسير الصوفي بالمعاني الباطنية للقرآن** :أكّد كل من التستري، والقشيري، وابن عربي على وجود طبقات خفية من المعاني في النص القرآني، معتبرين أنّ الإشارة العرفانية والذوق الروحي تكمل الفهم الظاهري للنص، وهو ما يوضّح أنّ التفسير الصوفي ليس مجرد قراءة سطحية، بل يرتكز على قاعدة معرفية صلبة.

٢-**الترابط بين العلم والعمل** :شدد المفسّرون الثلاثة على أنّ الفهم القرآني لا يكتمل إلا بالارتباط العملي، فالتفسير الصوفي يدمج البُعد الروحي مع التربية الأخلاقية والتهذيب النفسي، ما يجعل التفسير عملية تهذيبية متكاملة للنفس والقلب، لا مجرد تحليل نصي نظري.

٣-**تنوع منهجي داخلي** :بينت الدراسة أنّ هناك اختلافات واضحة بينهم في مدى الالتزام بظاهر النص، ومدى اتساع دائرة التأويل، ودور الذوق الشخصي في القراءة، ومكانة الشريعة في العملية التفسيرية. فالتستري اعتمد على الإيجاز والربط الرمزي بين اللفظ والمعنى الباطني، بينما ركّز القشيري على الإشارات الروحية حتى في النصوص الفقهية، وابن عربي قدّم تفسيرًا عرفانيًا فلسفيًا وجوديًا موسعًا.

٤-**ضبط التفسير وفق ضوابط منهجية** :كشفت الدراسة أنّ التفسير الصوفي، على عكس ما يُظنّ أحيانًا، لا يعتمد على التأويل الفردي غير المنضبط، بل يمتلك بنية منهجية قابلة للتحليل، تشمل الأسس المعرفية، واستخدام الإشارات الرمزية، واستنادًا إلى الروايات المأثورة، والاستفادة من اللغة والبلاغة والقصص القرآنيّة.

٥-**الاستفادة من الأدوات اللغوية والتاريخية** :أظهرت نتائج البحث أنّ المفسّرين الثلاثة استخدموا اللغة والبلاغة، وكذلك أحداث الماضي والقصص التاريخية، لإضفاء أبعاد تربوية وروحية على تفسيرهم، بما يربط النص بالواقع النفسي والروحي للمتلقي.

٦-**إثبات مشروعية التفسير الصوفي** :تؤكد هذه الدراسة أنّ التفسير الصوفي ليس ممارسة ذوقية عشوائية، بل هو اتجاه تفسيري مؤسّس على أسس علمية وروحية وفلسفية، ويكمل التفسير الظاهري من خلال الكشف عن المعاني الباطنية، مع الأخذ بعين الاعتبار قواعد الشريعة.

٧-**أهمية المقارنة بين المفسرين** :أبرزت الدراسة أنّ التحليل المقارن لمناهج التستري والقشيري وابن عربي يُظهر أوجه التشابه والاختلاف، ما يساعد على فهم العمق المعرفي والروحي للتفسير الصوفي، ويبرهن على أنّه اتجاه متعدد الطبقات لكنه متماسك داخليًا، قابل للنقد والتحليل الأكاديمي.

المصادر و المراجع

- القرآن الكريم

١.ابن الأثير، علي بن محمد، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٧هـ.

٢.ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.

٣.ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، الطبعة الأولى، لبنان، دار الثقافة، ١٩٠٠م.

٤.ابن دريد، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، الطبعة الأولى، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٨م.

٥.ابن شاكر كتبي، محمد بن شاكر، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق إحسان عباس، الطبعة الأولى، بيروت، دار صادر، ١٣٥٢ش.
٦.ابن عربي، محمد بن علي، إشارات القرآن في عالم الإنسان، تحقيق عبد الباقي مفتاح، الطبعة الأولى، دمشق، دار نينوى، ١٤٣٧هـ.
٧.ابن عماد حنبلي، عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، الطبعة الأولى، تحقيق عبد القادر الأرنؤط، دمشق، دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ.
٨.ابن فارس، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، الطبعة الأولى، قم، مكتب أعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.
٩.أبو طالب مكي، محمد بن علي، قوت القلوب في معاملة المحبوب وصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ.
١٠.أبو عبيده، معمر بن مثنى، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزگين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٨١هـ.
١١.أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن إسحاق، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الطبعة الأولى، مصر، السعادة، ١٣٩٤هـ.
١٢.الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢١هـ.
١٣.الأسدي نسب، محمد علي، المناهج التفسيرية عند الشيعة والسنة، طهران، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ١٣٣١هـ.
١٤.البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، الطبعة الثالثة، بيروت، دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ.
١٥.البدوي، محمد، المنهجية في البحوث والدراسات الأدبية، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٨م.
١٦.بسيوني، خالد سعيد أحمد، منهج الإمام القشيري في تفسيره المسمى لطائف الإشارات، الطبعة الأولى، القاهرة، مجلة قطاع أصول الدين، ٢٠١٠م.
١٧.البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ.
١٨.التستري، سهل بن عبد الله، تفسير القرآن العظيم، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد علي، الطبعة الأولى، بدون مكان نشر، دار الحرم للتراث، ١٤٢٥هـ.
١٩.الحاكم النيسابوري، عبدالله، المستدرك، تحقيق يوسف عبد الرحمن مرعشلي، بيروت، دار المعرفة، بدون سنة النشر.
٢٠.الحموي، ياقوت بن عبدالله، معجم البلدان، الطبعة الثانية، بيروت، دار صادر، ١٩٩٥م.
٢١.الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير الأعلام، تحقيق بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، بدون مكان نشر، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م.
٢٢.الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة وهبة، بدون سنة النشر.
٢٣.الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، الطبعة الأولى، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٩٠م.
٢٤.راغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داودي، الطبعة السابعة، بدون مكان نشر، ذوي القربى، ١٤٣٧هـ.

٢٥.رجبي، محمود، بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم، ترجمة حسين صافي، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الحضارة والتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٠م.
٢٦.الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان، الطبعة الثالثة، بيروت، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٩٦م.
٢٧.الزركشي، بدر الدين محمد، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ١٣٧٦هـ.
٢٨.السبكي، عبد الوهاب بن تقي، طبقات الشافعية الكبرى، الطبعة الثانية، تحقيق محمود محمد طناحي، القاهرة، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٣٨هـ.
٢٩.سرور، طه عبد الباقي، محي الدين ابن عربي، الطبعة الأولى، القاهرة، مؤسسة هنداwi، ٢٠١٥م.
٣٠.سلمي، محمد بن حسين، الطبقات الصوفية، تحقيق أحمد شرباص، الطبعة الثانية، مؤسسة دار الشعب، ١٤١٩هـ.
٣١.السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتب، ١٣٩٤هـ.
٣٢.شريفي، فيصل مطر، المناهج التفسيرية بين الثابت والمتغير، جامعة بابل، كلية العلوم الإسلامية، ١٤٤٢هـ.
٣٣.صفدي، خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناووط مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ.
٣٤.طاهر، علي جواد، منهج البحث الأدبي، الطبعة الثالثة، بغداد، مكتبة اللغة العربية.
٣٥.الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق عبدالله التركي، الطبعة الأولى، القاهرة، دار هجر، ٢٠٠١م.
٣٦.العسكرى، حسن بن عبد الله، الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العنصرية، ١٤١٩هـ.
٣٧.عناية، غازي حسين، مناهج البحث العلمي في الإسلام، الطبعة الأولى، بدون مكان نشر، دار الجيل للطبع والتوزيع، بدون سنة النشر.
٣٨.الفراهيدي، خليل بن أحمد، العين، الطبعة الثانية، قم، هجرت، ١٤٠٩هـ.
٣٩.فضلي، عبد الهادي، أصول البحث، الطبعة الأولى، بيروت، دار المؤرخ العربي، ١٤١٢هـ.
٤٠.قاري بغدادي، علي بن إبراهيم، الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين، تحقيق أحمد فريد المزيدي، الطبعة الأولى، مصر، دار الكرز، ٢٠٠٧م.
٤١.القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، القاهرة، دار المعارف، بدون سنة النشر.
٤٢.القشيري، عبد الكريم بن هوازن، لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيوني، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، بدون سنة النشر.
٤٣.مسلم بن الحجاج، الصحيح، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٩هـ، رقم ١٦٩٤.
٤٤.مصطفوي، حسن تبريزي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، الطبعة الأولى، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤١٦هـ.

٤٥.معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، الطبعة الثانية، مشهد، الجامعة الرضوية المقدسة، ١٣٨٤ش.
٤٦.نشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الطبعة الثانية، القاهرة، دار المعارف، بدون سنة النشر.

References:

1.Ibn al-Athīr, ʿAlī ibn Muḥammad. *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Edited by ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī. 1st ed. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1417 AH.
2.Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad ibn ʿAlī. *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1424 AH.
3.Ibn Khallikān, Aḥmad ibn Muḥammad. *Wafayāt al-Aʿyān wa Anbāʾ Abnāʾ al-Zamān*. Edited by Iḥsān ʿAbbās. 1st ed. Lebanon: Dār al-Thaqāfa, 1900.
4.Ibn Durayd, Muḥammad ibn Ḥasan. *Jumharat al-Lugha*. 1st ed. Beirut: Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, 1988.
5.Ibn Shākir al-Kutubī, Muḥammad ibn Shākir. *Fawāt al-Wafayāt wa al-Dhayl ʿAlayhā*. Edited by Iḥsān ʿAbbās. 1st ed. Beirut: Dār Ṣādir, 1352 SH.
6.Ibn ʿĀshūr, Muḥammad ibn Ṭāhir. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. 1st ed. Beirut: Muʾassasat al-Tārīkh, n.d.
7.Ibn ʿArabī, Muḥammad ibn ʿAlī. *Ishārāt al-Qurʾān fī ʿĀlam al-Insān*. Edited by ʿAbd al-Bāqī Miftāḥ. 1st ed. Damascus: Dār Nīnawā, 1437 AH.
8.Ibn ʿImād al-Ḥanbalī, ʿAbd al-Ḥayy ibn Aḥmad. *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab*. Edited by ʿAbd al-Qādir al-Arnāʾūṭ. 1st ed. Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1406 AH.
9.Ibn Fāris, Aḥmad ibn Zakariyyāʾ. *Muʿjam Maqāyīs al-Lugha*. 1st ed. Qom: Maktab Aʿlām al-Islāmī, 1404 AH.
10. Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, Aḥmad ibn Isḥāq. *Ḥilyat al-Awliyāʾ wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyāʾ*. 1st ed. Egypt: al-Saʿāda Press, 1394 AH.
11. Abū Ḥayyān al-Andalusī, Muḥammad ibn Yūsuf. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*. Edited by Ḥusayn Ṣāfī al-Baḥr. 1st ed. Beirut: Dār al-Fikr, 1420 AH.
12. Abū Ṭālib al-Makkī, Muḥammad ibn ʿAlī. *Qūt al-Qulūb fī Muʿāmalat al-Maḥbūb wa Waṣf Ṭarīq al-Murīd ilā Maqām al-Tawḥīd*. 2nd ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1426 AH.
13. Abū ʿUbayda, Maʿmar ibn al-Muthannā. *Majāz al-Qurʾān*. Edited by Muḥammad Fuʾād Sezgin. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1381 AH.
14. Al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Tahdhīb al-Lugha*. 1st ed. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1421 AH.
15. Al-Asadī Nasab, Muḥammad ʿAlī. *Al-Manāhij al-Tafsīriyya ʿinda al-Shīʿa wa al-Sunna*. Tehran: al-Majmaʿ al-ʿĀlamī lil-Taqrīb bayn al-Madhāhib al-Islāmiyya, 1331 AH.
16. Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. *Al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ*. 3rd ed. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1407 AH.
17. Al-Badawī, Muḥammad. *Al-Manhajiyya fī al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Adabiyya*. Tunis: Dār al-Maʿārif, 1998.
18. Basyūnī, Khālid Saʿīd Aḥmad. *The Methodology of Imām al-Qushayrī in His Tafsīr "Laṭāʾif al-Ishārāt"*. 1st ed. Cairo: Journal of Uṣūl al-Dīn Sector, 2010.
19. Al-Baghdādī, Ismāʿīl Bāshā. *Hadiyyat al-ʿĀrifīn: Asmāʾ al-Muʾallifīn wa Āthār al-Muṣannifīn*. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1413 AH.

20. Al-Tustarī, Sahl ibn ʿAbd Allāh. *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*. Edited by Ṭāhā ʿAbd al-Raʾūf Saʿd and Saʿd Ḥasan Muḥammad ʿAlī. 1st ed. n.p.: Dār al-Ḥaram lil-Turāth, 1425 AH.
21. Al-Ḥākim al-Nīsābūrī, ʿAbd Allāh. *Al-Mustadrak*. Edited by Yūsuf ʿAbd al-Raḥmān Marʿashlī. Beirut: Dār al-Maʿrifa, n.d.
22.Yāqūt al-Ḥamawī, Yāqūt ibn ʿAbd Allāh. *Muʿjam al-Buldān*. 2nd ed. Beirut: Dār Ṣādir, 1995.
23. Al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-Aʿlām*. Edited by Bashshār ʿAwwād Maʿrūf. 1st ed. n.p.: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003.
24. Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. 1st ed. Cairo: Maktabat Wahba, n.d.
25. Al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr. *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*. 1st ed. Beirut: Maktabat Lubnān, 1990.
26.Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān*. Edited by Ṣafwān ʿAdnān Dāwūdī. 7th ed. n.p.: Dhawī al-Qurbā, 1437 AH.
27. Rajabī, Maḥmūd. *Studies in the Methodology of Qurʾanic Interpretation*. Translated by Ḥusayn Ṣāfī. 1st ed. Beirut: Markaz al-Ḥaḍāra wa al-Tanmiyya lil-Fikr al-Islāmī, 2010.
28. Al-Zarqānī, Muḥammad ʿAbd al-ʿAẓīm. *Manāhil al-ʿIrfān*. 3rd ed. Beirut: ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī Press, 1996.
29. Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad. *Al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurʾān*. Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 1st ed. Cairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyya, 1376 AH.
30. Al-Subkī, ʿAbd al-Wahhāb ibn Taqī al-Dīn. *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyya al-Kubrā*. 2nd ed. Edited by Maḥmūd Muḥammad Ṭanāḥī. Cairo: Hajar Press, 1338 AH.
31. Surūr, Ṭāhā ʿAbd al-Bāqī. *Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī*. 1st ed. Cairo: Hindawi Foundation, 2015.
32. Al-Sulamī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Al-Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*. Edited by Aḥmad Sharbāṣ. 2nd ed. Cairo: Dār al-Shaʿb, 1419 AH.
33. Al-Suyūṭī, ʿAbd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *Al-Itqān fī ʿUlūm al-Qurʾān*. Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Cairo: General Egyptian Book Organization, 1394 AH.
34. Sharīfī, Fayṣal Maṭar. *Exegetical Methodologies between the Constant and the Variable*. University of Babylon, College of Islamic Sciences, 1442 AH.
35.Ṣiddīq Ḥasan Khān, Muḥammad Ṣiddīq. *Fatḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qurʾān*. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1420 AH.
36. Al-Ṣafadī, Khalīl ibn Aybak. *Al-Wāfī bi al-Wafayāt*. Edited by Aḥmad al-Arnāʾūṭ and Muṣṭafā. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth, 1420 AH.
37.Ṭāhir, ʿAlī Jawād. *Manhj al-Baḥth al-Adabī*. 3rd ed. Baghdad: Maktabat al-Lugha al-ʿArabiyya.
38. Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmiʿ al-Bayān fī Taʾwīl al-Qurʾān*. Edited by ʿAbd Allāh al-Turkī. 1st ed. Cairo: Dār Hajar, 2001.
39. Al-ʿAskarī, Ḥasan ibn ʿAbd Allāh. *Al-Ṣināʿatayn*. Edited by ʿAlī Muḥammad al-Bajāwī and Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Beirut: al-Maktaba al-ʿUnṣuriyya, 1419 AH.
40.ʿInāya, Ghāzī Ḥusayn. *Methodologies of Scientific Research in Islam*. 1st ed. n.p.: Dār al-Jīl, n.d.

41. Al-Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Al-ʿAyn*. 2nd ed. Qom: Hijrat, 1409 AH.
42. Faḍlī, ʿAbd al-Hādī. *Uṣūl al-Baḥth*. 1st ed. Beirut: Dār al-Muʾarrikh al-ʿArabī, 1412 AH.
43.Qārī al-Baghdādī, ʿAlī ibn Ibrāhīm. *Al-Durr al-Thamīn fī Manāqib al-Shaykh Muḥyī al-Dīn*. Edited by Aḥmad Farīd al-Mazīdī. 1st ed. Egypt: Dār al-Karaz, 2007.
44. Al-Qushayrī, ʿAbd al-Karīm ibn Hawāzin. *Al-Risāla al-Qushayriyya*. Cairo: Dār al-Maʿārif, n.d.
45. Al-Qushayrī, ʿAbd al-Karīm ibn Hawāzin. *Laṭāʾif al-Ishārāt*. Edited by Ibrāhīm Basyūnī. 1st ed. Cairo: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, n.d.
46.Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1409 AH, no. 1694.
47. Muṣṭafawī, Ḥasan Tabrīzī. *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurʾān al-Karīm*. 1st ed. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1416 AH.
48. Maʿrifa, Muḥammad Hādī. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī Thawbihi al-Qashīb*. 2nd ed. Mashhad: al-Jāmiʿa al-Raḍawiyya al-Muqaddasa, 1384 SH.
49. Nashshār, ʿAlī Sāmī. *The Emergence of Philosophical Thought in Islam*. 2nd ed. Cairo: Dār al-Maʿārif, n.d.