أساليب الرّمزية في الإسلام [1]

كريستوفر باك Christopher Buck

ديباجة

تضمّنت الأطروحة التي أعددتُها عام 1991 لنيل درجة الماجستير من جامعة كالجاري الكندية University of Calgary فصلا بعنوان "أساليب الرّمزية في الإسلام Islamic Approaches to Symbolism" كان هو الفصل الثالث فيها (من ص 69 حتى 137 في الأصل الإنجليزي لهذه الرسالة)، وقد أشرف عليها باحث الإسلاميات الشهير المرحوم أندرو ريبين Andrew Rippin (المتوفي عام 2016)، وأهدي إليه هذه المقالة بكل إجلال. وقد نُشرت عام 2017 بنفس ذات العنوان، وتستعرض تأويلات الآيات المتشابهات في القرآن الكريم (التي أشارت اليها سورة البقرة في آياتها من الثالثة حتى السابعة)، وتتناول خمس مدارس أو مناهج في التأويل هي:

(1) مدرسة التأويل البلاغي (أو البياني) – وتتناوله المقالة تحت البند "ثانيا" في هذه المقالة وما ينضوي عليه هذا البند من فروع

(2) مدرسة التأويل الفقهيّ (أو الكلاميّ) – تحت البند "ثالثا"

(3) مدرسة التأويل الفلسفي – تحت البند "رابعا"

(4) مدرسة التأويل الصّوفي (أو الباطنيّ) – تحت البند "خامسا"

(5) مدرسة التأويل المذهبيّ – تحت البند "سادسا"

وعلى الرّغم من وجود دراسات وابحاث جيّدة جادت بها قريحة مشاهير الباحثين تندرج تحت هذه المناهج الخمس، إلا أنه لا تمدّنا أية دراسة منها باستعراض للأساليب الإسلامية في تناول المتشابهات في القرآن الكريم أو ما قد يكون رمزيا فيه. ومن هنا تأتي أهمية ما تسعى إليه هذه المقالة.

تمهيد

سبق للمفكر الأمريكي جون وانسبروه John Wansbrough، المتخصص في الدّراسات الإسلامية، أن تخيّل احتمال وجود ما أسماه "تحليل لمصطلحات النّص الدينيّ من حيث تطوّر معانيها عبر الزّمن *semasiological analysis of the scriptural lexicon*"، إذ كان من رأيه أن "من الأهمّية بمكان إيجاد تحليل لكل من الصّورة والمجاز في نصوص الديانات التّوحيدية من حيث أنماطها الأوّلية، أي من حيث قواعدها ومفاهيمها الأساسية" (حاشية 2). وهي مشروع إن لم يتسنّى تولّيه حتى الآن، فمن شأنه أن ينضوي بالضرورة على تحليل للمعاني اللّغوية في القرآن. وقد يكون من المفيد محاولة استبانة شكل من أشكال التعبير القرآني والتعرّف على مضمونه الرّمزي (إن وُجد)، أوممارسة قدر من "اللا أدرية" في الأسلوب *methodological agnosticism*، وذلك دون أيّ انحياز إلى الموروث من الدّين أو المبتدع منه، أو إلى ما يعارض الدّين أصلا. وفي مؤازرة منه للتعدّدية المنهجية في فهم القرآن (دون ضرورة للتخلّي عما يسمّى "بالفرضية الإلهية" للوحي والتنزيل) يدعو أندرو ريبين Andrew Rippin، المفكّر الكندي المتخصص في الدّراسات الإسلامية، إلى منهج أكثر انفتاحا لدراسة النّص الديني يخلو من بهارج "الإستشراق" وزخارفه، إذ يقول:

"ومن رأيي إذا أن معظم هفوات تناول القرآن الكريم كمادّة أدبية ترجع إلى إخفاق الباحثين في التّسليم بإمكانية وجود تنوّع في المناهج أو حتى تعددية في الأساليب. ومن رأيي أنه إذا ما رغبت الناس في صرف أعمارها في البحث عن مقصد صاحب النّص أو في أن تضرب أخماسا في أسداس حول ما عناه النّص لأول من سمعوه من البشر فلا بأس فيما ترغب. ذلك لأنه مع كون النتائج النّاجمة عن بحث كهذا هي جدّ مثيرة للإهتمام، بل قد تكون في حدّ ذاتها نتائجاً مفيدة، إلا أنني لا أرى فيها ما يتعدّى كونها حلقة أخرى تضاف إلى السلسلة التاريخية في صدى القرآن لدي قارئيه، وهو فهم لا يتّخذ من صدر الإسلام في القرن السّابع الميلادي زمانا له كما يحلو لأنصار ذلك المنهج أن يصفوه، وإنما هو فهم يقبع في القرن العشرين من حيث أنه نابع عن زمرة المعاصرين من دارسي التّاريخ. فيعيدني هذا إذاً إلى ما أراه، وهو أنه محاولات في دراسة القرآن بوصفه نصّ أدبي: أي أنني أنظر إليه على أنه، على الأرجح، أسلوباً يلجأ إلى إعادة تركيب تاريخ أول لقاء للبشر بالنص القرآني، لا لشيء سوى أنه أكثر الأساليب فائدة وأشدّها إثارة للإهتمام.(حاشية 3)

وسنحاول في هذه المقالة إعادة تركيب تاريخ الأيام الأولى التي تلقّت فيها البشرية النص القرآني الشريف، لكن ببعده الرّمزي. وستتناول دراستنا هذه بالتمحيص بعضا من

الارتباطات التي سيقت تصريحا وتلميحا بين المجاز والرّمز في التراث الإسلامي بغرض تكوين سياق عقلاني للتفسير الاستعاريّ في نطاق الإسلام المعاصر. ونستسمح القارئ بأن نثقل عليه بعدد من تعاريف واصطلاحات قد يجدها غامضة نظرا لأن أوجه الاختلاف والتباين في المصطلحات بين مختلف المذاهب الفكرية الإسلامية كانت مبهمة غير واضحة في معظمها. فمن الجائز في الماضي أن يكون لنفس المصطلح الإسلامي الواحد معنى تقنيّا في "علم" إسلاميّ بعينه يختلف تماما عما هو متعارف عليه في مضمار آخر. ناهيك عن أن تداخل المعاني واشتباهها هو أيضا من الأمور غير المستبعدة.

وبعد تناول موجز للأساليب والمناهج الرّمزية في الغرب، سنتطرّق إلى الحديث عن الإهتمامات والهموم الإسلامية حول أوجه التشبيه والتجسيد في التنزيل القرآني والحديث الشريف، وهو خلاف قائم داخل المذهب السنّي ذاته، وأصبح هو الدّافع الأوّلي الموجّه للتفسير الرّمزي للقرآن الكريم. وما سنتناوله بالبحث إجمالا هو خمسة مناهج فكرية إسلامية في المجاز والرّمز القرآنيّ، ينضوى ثلاث منها على أنماط استدلالية محدّدة (هي الجدلية والقياسية والتشبيهية)، ولها مبنىً تركيبي في بعض من الأحوال، وهذه المناهج هي:

أولها وهو منهج التفسير البلاغي الذي يأخذ منحى لغويا بحتا في تناوله للخطاب المجازي لاجئا في معرض فهمه لهذا الخطاب إلى تحديد صور كلامية مختلفة. وتجدر ملاحظة أن بعض مشاهير البلغاء كانوا في نفس الوقت من علماء الدّين (أو "المتكلمين" كما أسماهم ابن رشد) ممن كانوا يجولون بأقلامهم في مضمار التفسير التقليديّ السّائد في القرآن والحديث، ومنهم عالم المعتزلة الزمخشريّ (المتوفي عام 534 هجرية / 1144 ميلادية) (حاشية 4)، والمفكّر الأشعري سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (المتوفي عام 791 هجرية / 1322 ميلادية) (حاشية 5).. ويرى البعض أن مفاهيم المجاز البلاغيّ قد اتّخذ منها علماء الدّين المعتزلة أداة لتسهيل شرح الآيات القرآنية التي قد تبدو وكأنها تشبيهات للذّات الإلهية (كما سنأتي على تفصيله فيما بعد). والنّمط الخطابيّ الأساسيّ في هذا المنهج هو التحليل اللغوي.

وثانيها هو منهج التفسير الفقهيّ (أو الكلاميّ)، الذي انخرط فيه الفقهاء في خطاب جدليّ شكليّ في معرض تناولهم لمسألة تشبيهات الذات الإلهية في نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وغيرها من الاهتمامات الفقهية ذات الصّلة. فالكلام عند أهل هذا المنهج هو، كما يقول أندرو ريبين Andrew Rippin، هو المقدّمة التي أورثتها الفلسفة الإسلامية في أزهى عصورها، وهي فلسفة تميّزت "بأسلوب حواريّ تثار فيه

الاعتراضات المتبوعة بالإجابات" (حاشية 6). والنّمط الخطابيّ الأساسيّ في هذا المنهج هو سوق الحجج الجدليّة.

وثالثها هو منهج التفسير الفلسفيّ، وهو منهج يكون فيه العقل أداة للتفسير المجازيّ. وقد أدّى هذا المنهج في أشدّ نزعاته إلى ظهور "نحلة عقلانية"(حاشية 7). وطبقا للمنحى الرّمزي لهذا المنهج فإن أية فكرة لا بد وأن تستخلص من باطن المجاز، تماما كما تستخرج اللؤلؤة من محارتها، مالم يكن هناك رابط إلزاميّ بين الفكرة والمعنى الظّاهري للفظ. ومن رأي أهل هذا المنهج أن اللغة الرمزية هي المعبّرة عن الحقائق للعامّة. كما أن هناك عدد قليل من الفلاسفة قد أوتوا المقدرة على الغوص في أعماق معاني التّنزيل وأسراره الممتنعة على العوام. أما النّمط الحواريّ الأساسيّ في هذا المنهج فهو القياس.

والمنهج الرّابع هو التفسير الصوفيّ الباطني المنسوب إلى بصيرة المتصوّفة الذين سنّوا قاعدة في المتقابلات تكون فيها الحقيقة كامنة في كلّ من الرّمز والمرجع المقابل على حد سواء. وهنا يومئ الرّمز نفسه إلى حقيقة أسمى منه لا يدركها العقل. ولكي يتسنّى سبر غور هذا الرّمز فعلى العقل أن يتوارى ليفسح المجال للمعرفة الباطنية، إذ أن العقل والمنطق يتهاوى في محضر من يجلّ عن الوصف، كما يقول المتصوّفة (حاشية 8). وأسلوب الخطاب الأساسيّ هنا هو التلميح.

أما خامس هذه المناهج فهو المنهج المذهبيّ (أو الإسماعيلي) في التفسير، الذي قد يتضمّن عناصرا من كافة المناهج التفسيرية التي ذكرناها آنفا، إلا أنه يتميّز من الناحية التاريخية بأصوله المبتدعة ومحاولته شرعنة تلك الأصول، بدرجة تطغى فيها المسائل المتعلّقة بسلطة التفسير – المنوطة بزعماء الشيعة الروحيين وطرقهم ومؤسساتهم – على التفاسير نفسها في غالبية الأحوال. ومن رأي أندرو ريبين Andrew Rippin أن "مناصرة الرّأي المخالف لما هو متّفق عليه في الإسلام عادة ما كانت تحدث في زمان لاحق عندما يسانده التفاسير المجازيّة" (حاشية 9). وأسلوب الخطاب الأساسيّ هنا هو الجدل.

ودونما أية نزعة منّا إلى زيادة التبسيط أو جنوح إلى الهزل، حاولنا وضع بعض من المقارنات التي تعين القارئ على التمييز بين هذه المدارس التقليدية الخمس في التفسير. وهو مجهود يتأسّى في مجمله وبكيفية دائمة بما وصفه المفكر أندرو ريبين في موضع آخر بأنه "النّظم الأدبيّ للإسلام"(حاشية 10).

المجاز والرّمز

وقبل أن نتناول أي من هذه الأساليب الرمزيّة في الإسلام بعينها، يجمل بنا أن نذكر بعضا من الملاحظات العامة عن طبيعة المجاز والرّمز بما سيساعد على أن نضع في الواجهة

وبالبنط العريض بعضاً من المسائل التعريفية المرتبطة بالديناميكية الحادثة بين البلاغة والتفاسير.

كانت مسألة المجاز في القرآن هي الشّغل الشاغل عبر القرون لطائفة كبيرة من الأدباء والبلغاء والفلاسفة والمتصوّفة وشيعة الإسلام، كلّ في تخصصه ومجاله. ولا عجب في أن المسائل التي أثيرت حول طبيعة التعبيرات المجازية والّرمزية تبرهن على أن الشرق والغرب ليسا على مسافة بعيدة من بعضهما البعض من هذا المنظور وغيره، كما يغلب الظنّ.

وقد يكون كل من تعبيرات المجاز والرّمز مترابطة ولكنّ المجاز شيء والرّمز شيء آخر، ذلك لأن الرّمز قد يفترض أو لا يفترض وجود المجاز. ولمزيد من الإيضاح لن ننتقي سوى نخبة معدودة من النّماذج الغربية الهامة التي صيغت للبرهنة على هذه المسألة، وذلك في سعي منا لتقديم بعض الأسس النظريّة المستقلّة عن نطاق الفكر الإسلامي.

وما يبدو مفيدا قبل الدّخول في التفاصيل هو البدء بتعريف التعبير المجازي، ثم نعرج على تعريف التعبير الرمزي. وبعد ذلك نسوق النظريّات الوصفية، مستعرضين اختبارات تمت باستخدام نماذج تجريبية حول التعبيرات المجازية من أجل التأكد من صحة مختلف التفاسير الرّمزية ومدى تقبل الأجيال المتعاقبة لها منذ أيام التنزيل الأولى حتى اليوم[حاشية 11]. وعموما، فإن التعبير المجازي تعبير غير حرفيّ. أما التعبير الرّمزيّ فيلزمه التفسير والتأويل. وكلا التعبيرين لا يجريان في خط مستقيم [حاشية xi]. فالتعبير المجازي ينضوى على المعنى، بينما يكون التعبير الرمزيّ متبوعا بالدّلالة أوالمغزي[حاشية 12]. والتأويل أو التفسير هنا (بتأكيده على غموض[حاشية 13] الرّمز وعدم إفصاحه عن المعنى المقابل الذي يضمره) يكون مختلفا عن الإدراك (لأن الإدراك يعتمد على ما في معاجم الألفاظ من معان مترادفة أو ذات صلة). [حاشية 14]

ولدينا ما نستطيع سرده من التعاريف الواضحة المباشرة ولو بصفة مؤقّتة في هذا الموضع من الحديث. إذ أن القس وعالم اللاهوت البريطاني وليام بولينجر Bullinger (الذي عاش في القرن التاسع عشر) يعرّف التعبير المجازي في الحديث بأنه "بكل بساطة هو عبارة عن كلمة أو جملة تصاغ في ثوب غريب يخالف معناها أواستخدامها في أبسط صورهما أو أصلهما." [حاشية 15] ويشرح بولينجر اختلافا هامّا بين كل من "الطباق *resemblance*" (الذي غالبا ما يكون صريحا دون مواربة) و"التمثيل *representation*" (الذي عادة ما لا يكون حرفي المعنى). فالشبه هو "تشبيه بالطباق *comparison by resemblance*"، والمَثَل *parable* هو مقابلة ممتدة *extended simile* أو "تشبيه بطباق مستمرّ

comparison by continued resemblance". (حاشية 16) والتشبيه *metaphor* هو "تشبيه بالتمثيل *comparison by representation*" أو "إحالة *transference*". (حاشية 17) والاستعارة *allegory* تعدّ تشبيها ممتدّا *extended metaphor* أو "تشبيها مستمرّاً بالتمثيل أو التلميح *continued comparison by representation or implication*" (حاشية 18) ومن جانب آخر، فإن الرّمز في النّص الدينيّ scriptural symbol هو "شيء مادّي ملموس قيل للكناية عن حقيقة روحية محسوسة *a material object substituted for a moral or spiritual Truth*". (حاشية 19)

وما نسوقه هنا ممّا يراه بولينجر عمّا هو شائع من المفاهيم الخاطئة في لغة التعبير المجازيّ هو مهمّ رغم بساطته، إذ يقول:

تنتقد الناس اليوم (عام 1898 ميلادية) "لغة المجاز" عن جهل بأنها على الرّغم من اختصارها للمعنى إلا أنها تعرّي الكلمات عن فاعليّتها ونفوذها. وبمجرّد أن يستشهد أحد بعبارة من الكتاب المقدّس تثور الإعتراضات قائلة "إن هذا مجاز" – في إيماءة بأن معناها قد صار ضعيفا في تأثيره أو أن لها معنى آخر مخالف تماما، أو أنه لا معنى لها على الإطلاق. ولكن العكس هو الصحيح. لأن الصّيغة أو القالب الغير عاديّ لا يستخدم إلا لإكساب الحقيقة المنقولة مزيدا من القوّة والنّفوذ، وتأكيدا لما بها من وصف، وزيادة لما في معناها من عمق. وعندما نستعمل هذا العلم مع كلمات الله والحقائق الرّبّانية يتراءى لنا على الفور أنه لا يوجد في أي فرع من فروع الدّراسات اللآهوتية ما هو أهم من ذلك، أو أن يعطي وعدا أكبر بنتيجة لها وزنها. (حاشية 20)

وقد اقترح أدباء الغرب بعضا من المعايير التي يمكن بها وصف الحوار المجازي. ويجب أن يؤخذ في الحسبان أن ما يلي من معايير ليست على سبيل الحصر ويمكن التغاضي عن بعضها كما ساق سادوك Sadock الأدلّة على ذلك. غير أنه في غياب أي مجموعة حصرية من المعايير، فإن ما هو مشار إليه فيما يلي من مكوّنات المجاز يمكن أن يقال عنه أنه أفضل ما جادت به قريحة أدباء اللغة المعاصرين من تحليل حتى الآن.

عشرة معايير لتقييم التعبير المجازي

المعيار الأول: إمكانيّة تقييم أثر التعبير المجازي (أي قابليّته للقياس *Calculability*): والفيصل في ظل هذا المعيار هو أن يكون الأثر المجازي للتعبير واضحاً من خلال المعنى التقليدي الذي يستخدمه

المعيار الثاني: إعتماد التعبير المجازيّ على سياق النّص *Context dependence*: بمعنى أن يكون المتحدّث على علم بالسّياق وهو ما يعدّ عاملا حاسما في نجاح التعبير المجازي في الإفصاح عما يضمره من قصد

المعيار الثالث: قابلية التعبير المجازي للترجمة *Translatability*: فغالبا ما تكون ترجمة المجاز اللغويّ إلى اللغات الأخرى ناجحة، وذلك على عكس ترجمة المصطلحات المخصوصة بلغة بعينها فهي غالبا ما تكون ترجمات غير موفّقة

المعيار الرابع: قابليّة التعبير المجازي لإعادة الصياغة *Paraphrasability*: فهناك معيار وضعه الفيلسوف البريطاني هربرت بول جرايس Herbert Paul Grice مفاده أن التعبيرات المجازية في الكلام يمكن إعادة صياغتها مع الإحتفاظ بمعناها (أي ما يشار إليه بالعبارة اللآتينية *salvo sensu*)، ولا يستقيم هذا المعيار مع المصطلحات اللغوية بوجه عام، مثلما هو الحال بالنسبة للمعيار الثالث

المعيار الخامس: التزام (أو عدم التزام) صاحب التعبير المجازي بالانطباع الذي يحدثه *Commitment*: وقد أعطي الفيلسوف جرايس لهذا المعيار إسماً آخر هو (قابلية التعبير للإلغاء *cancellability*)، بمعنى أنه معيار يسمح للقائل، إن أراد، التنصّل من أي مغزى مجازي قد يستشفّ من قوله دون أن يكون في ذلك أيّ استغراب لدى الآخرين.

المعيار السادس: قابلية التعبير المجازي للترديد *Re-iterability*، بمعنى أن التعبير المجازي المؤثّر يمكن وضعه في مقابلة لفظ أو بيان آخر ذي محتوى حرفيّ مماثل دون أن يشعر القارئ بوجود أي حشو أو إطناب

المعيار السّابع: عدم قابلية التعبير المجازيّ للجدل أو التفنيد *Incontrovertibility*، ذلك لأن الآثار التي يحدثها التعبير المجازي ليست محلّ جدال. فبينما يسهل تفنيد التعبيرات الحرفية والمصطلحات اللغوية والاحتجاج بخطئها فإن الحديث المجازي يصعب معارضته نظرا لكونه مما تجيش به العاطفة.

المعيار الثّامن: مدى تمشّي التعبير المجازي مع النّحو والصّرف *Interaction with Grammar*: لا تأتي المؤثّرات المجازية عادة بما يخالف قواعد اللغة، وذلك على عكس الحال مع التعبير الحرفيّ المعتاد.

المعيار التاسع: مقدار الإعتياد *Normality* من جهة والغرابة من جهة أخرى في التعبير المجازيّ: فعادة ما ينزع المجاز إلى ما هو مستغرب في حين أن الحديث الحرفي يخلو من تلك النّزعة.

المعيار العاشر: مدى إثارة التعبير المجازي لاستجابات الاستحسان *Appropriate responses*: ذلك لأن البيان المجازي يثير استجابة فورية لمحتواه الحرفي. وقد يكون في تطبيق هذا المعيار تضاربا مع تطبيق المعيار السادس (اعلاه) الذي يتطلّب غياب الملالة عند تكرار التعبير المجازي إذا ما قوبل بلفظ أو بيان آخر مطابق له. (حاشية 21)

ومن المناسب هنا أن نستشهد بقول صائب للفيلسوف الألماني فريدريش شلايارماخار Friedrich Schleiermacher هو: "إن أوجه القرابة بين البلاغة والتفسير تكمن في حقيقة أن كل إدراك أومعرفة هو مرآة لقول أو بيان بعينه".(حاشية 22) أي أن البلاغة والتفسير يقفان على طرفي النقيض من عملية التواصل والتفاهم: فالبيان يتناول القول سواء كان شفهيا أم مكتوبا، كذلك تتناول التفاسير قولا سماعيا أو مدوّنا. كما أن الفيلسوف البلغاريّ الفرنسيّ المعاصر سفيتان تودوروف Tzvetan Todorov صرّح قائلا: "إن غاية التفسير ترقى بالضرورة إلى ضبط الرّوابط الدّلالية لا إبقائها بغير ضابط". كما أن من رأيه أنه، من أجل خلق التكافؤ الدلالي (أو ما أسماه بالحافز الدلاليّ)، "على المرء أن يجد الحجج المبررة لهذا الحافز" سيّما عن طريق "بحث منهجيّ عن باقي عناصر النّص الذي يكون فيه للكلمة – التي نحن بصدد ربطها هنا بمعنى جديد – نفس ذات المعنى، وبغير جدال". (حاشية 23)

وفيما يتعلّق بالمفسّر، وليس الأديب، يمكننا صياغة بعض من هذه الاعتبارات بلغة أكثر تبسيطا. ومما يعيننا في هذه المهمة أن إدوارد بول مايرز Edward P. Myers أستاذ دراسات الدين والكتاب المقدّس بجامعة هارفارد الأمريكية قد أورد في مقالة له بعنوان "تفسير اللغة المجازية *Interpreting Figurative Language*" رأي لا يختلف عليه إثنان هو أن "أحد أهم ما نحتاجه اليوم" من أجل إنجاز "تفسيرات سليمة لنصوص الكتاب المقدّس" هو اللّجوء إلى "مبادئ التفسير الصحيحة"، ومن بينها فهم اللغة. كما قال أن المرء يجد من الصّعوبات في النّص الديني، من حيث الأعراف اللغوية المختلفة، ما هو أشد بكثير مما في غيره من نصوص من حيث كثرة الإرتكان إلى لغة الرّمز والمجاز.

ولمايرز Myers أيضا مقولة قد يكون لها نفس الحجّية في مجال التفسير القرآني: "لكي نفهم الكتاب المقدّس يكون من الجوهري أن نعرف متى تكون اللغة حرفية ومتى تكون مجازية".(حاشية 24) كما يعطي سبعة مؤشّرات تدل على حدوث الخطاب المجازيّ. وسنرد على سرد كامل لهذه المؤشرات، سيّما وأنه يعطينا عن كل تعبير مثلا شارحا.

(1) عادة ما يستدل على وجود التعبير المجازي من عدمه من المدلول الذي يرمي إليه التعبير. فالتعابير تُفهم بحرفيّتها ما لم يفضِ معناها الواضح إلى غير ذلك. فعندما يتغنّ داوود في مزماره الواحد والعشرين قائلا: "الرَّبُّ رَاعِيَّ فَلاَ يُعْوِزُنِي شَيْءٌ. في مَرَاعٍ خُضْرٍ يُرْبِضُنِي ... " يكون من الواضح أن كلمة "راعي" قد استخدمت مجازيا.

(2) يكون التعبير مجازيا عندما يستحيل جواز المعنى الحرفي. فعندما يقول السيد المسيح، على سبيل المثال، لمن توفّي والده وأراد أن يأذن له بأن ينصرف

ليدفنه: «اتْبَعْنِي، وَدَعِ الْمَوْتَى يَدْفِنُونَ مَوْتَاهُمْ» (متى 8:22) أو يخاطب تلاميذه قائلا «أَنَا الْكَرْمَةُ وَأَنْتُمُ الأَغْصَانُ» (يوحنا 15: 5) يكون قد استخدم لغة تنضوي على الاستحالة إذا ما أخذت بمعناها الحرفي.

(3) يكون التعبير مجازيا إذا ما حضّ على أمر مستهجن أو صدّ عن الصّواب. فنحن نجافي القصد المجازيّ في بعض توصيّات السّيد المسيح إذا أخذناها حرفيا، مثل ما هو وارد في الإصحاح الثامن عشر من إنجيل متّى، إذ ينصح المؤمن الصّادق: «فَإِنْ أَعْثَرَتْكَ يَدُكَ أَوْ رِجْلُكَ فَاقْطَعْهَا وَأَلْقِهَا عَنْكَ. خَيْرٌ لَكَ أَنْ تَدْخُلَ الْحَيَاةَ أَعْرَجَ أَوْ أَقْطَعَ مِنْ أَنْ تُلْقَى فِي النَّارِ الأَبَدِيَّةِ وَلَكَ يَدَانِ أَوْ رِجْلاَنِ. وَإِنْ أَعْثَرَتْكَ عَيْنُكَ فَاقْلَعْهَا وَأَلْقِهَا عَنْكَ. خَيْرٌ لَكَ أَنْ تَدْخُلَ الْحَيَاةَ أَعْوَرَ مِنْ أَنْ تُلْقَى فِي جَهَنَّمِ النَّارِ وَلَكَ عَيْنَانِ.»

(4) تكون العبارة مجازية إذا ما تضارب معناها الحرفي مع عبارة أخرى لا يكون هناك خلاف على معناها. وبذلك لا يكون هناك تضارب إذا ما أخذنا قول السّيد المسيح في الإصحاح الحادي عشر من إنجيل يوحنا «كُلُّ مَنْ كَانَ حَيًّا وَآمَنَ بِي فَلَنْ يَمُوتَ إِلَى الأَبَدِ» بمعناها المجازي لا يكون هناك تضارب بينها وبين المعنى الحرفيّ الذي لاخلاف عليه لقول بولس الرّسول في الإصحاح الخامس عشر من رسالته الأولى لأهل كورنثة «فِي آدَمَ يَمُوتُ الْجَمِيعُ».

(5) هناك من العبارات ما يستدلّ منها أو من مضمونها أنها مجازية التعبير. مثل قول السّيد المسيح في الإصحاح الثاني من إنجيل يوحنا لليهود الذين طلبوا منه أن يأتي بمعجزة «انْقُضُوا هذَا الْهَيْكَلَ، وَفِي ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ أُقِيمُهُ» ثم نقرأ بعد هذا القول مباشرة آية تفيد: «وَأَمَّا هُوَ فَكَانَ يَقُولُ عَنْ هَيْكَلِ جَسَدِهِ».

(6) أي بيان يقصد به التوبيخ أو الاستهزاء عادة ما يؤخذ بمعناه المجازي. فمثلا عندما تكلّم السيد المسيح في الإصحاح الثالث عشر من إنجيل لوقا عن الملك الرّوماني هيرودس بأنه «ثعلب» لم يكن يقصد ذلك بالحرف، وإنما يشير إلى مكر هيرودس ودهائه.

(7) أحيانا ما نفهم بالفطرة والإدراك الشائع مجازيّة اللغة. فمثلا عندما تحدّث السيد المسيح للمرأة التي كانت واقفة بجانب البئر (الإصحاح الرابع من إنجيل يوحنّا) عن «الماء الحيّ» الذي من يشرب منه لن يعطش إلى الآبد، فلم يكن يقصد ماء ذلك البئر أو أي ماء عنصريّ. (حاشية 25)

ومنذ أن ظهرت التفاسير البابويّة *patristic exegesis* في المسيحية، أعتبر أن لنصوص الكتاب المقدّس معان عدّة. وأشهر القواعد التفسيرية في القرون الوسطى تحمّل التفاسير على أربعة أوجه. ففي البداية تعقد مقابلة بين المعنى الحرفي (أو التاريخي) والمعنى الرّوحيّ (أو المجازيّ). ثم يقسّم المعنى الرّوحي إلى فئات ثلاث هي المعنى المجازيّ أو الرّمزي *typological*، والمعنى الأخلاقيّ *tropological*، ثم المعنى الباطنيّ *anagogical*. (حاشية 26) وبالارتكان إلى هذا التقسيم الثلاثي للمعنى الرّوحي ربط الفيلسوف والناقد الأدبي تودوروف Todorov كل فئة منها بالزمن، فأحال المعنى الرّمزي *typological* إلى الماضي، والأخلاقي *tropological* إلى الحاضر، أما المعنى الباطنيّ فقد نسبه إلى المستقبل *anagogical*. (حاشية 27)

وفي نقلة مشوّقة من مدرسة التفسير التقليدية للكتاب المقدّس إلى مثيلتها في القرآن يعقد المؤرّخ الأمريكي وانسبروه Wansbrough مقارنة بين رباعية تفسير الكتاب المقدّس في قرون المسيحية الوسطى والتفسير القرآني. فنجده يضفر الأزواج الأربعة التالية من المصطلحات الفنّية المتطابقة في اللغتين العربية واليونانية: (حاشية 28)

نوع المعنى التفسيري	المصطلح اللغوي في العربية	المصطلح اللغوي في اليونانية
الحرفيّ	الظاهر	*Historia*
المجازيّ	الباطن	*Allegoria*
الوصفيّ	الحدّ	*Tropologia*
الرّوحيّ	المطلع	*Anagoge*

وبالإضافة إلى المقارنة التي عقدها وانسبروه هنا بين ما شاع من التقسيمات التفسيرية عن نصوص الكتاب المقدّس في القرون الوسطى، لدي علماء اللاهوت المسيحي في أوروبا، ومثيلتها في اللغة العربية، (حاشية 29) فهناك أيضا من عقد مقارنة بينها وبين مثيلتها في اللغة العبريّة. (حاشية 30) كما أن هناك ما يماثلها من المقارنات في التفسيرات التوراتية. (حاشية 31)

وننتقل الآن إلى خمسة من مجالات البحث والاستقصاء في السيّاق الفكريّ الإسلامي عن التفسيرات المجازية في القرآن الكريم وهي:

- استكشاف أهل البلاغة في اللغة العربية للتشبيه القرآني (وهو ما سنفرد له البند "أولا")

- الإختلافات ما بين فقهاء المذهب السّني حول مغزى تشبيهات الذّات الإلهية في النّص القرآني (سنتناوله في البند "ثانيا")
- كشفيات المتصوّفة في الرّمزية القرآنية (سنتناوله في البند "ثالثا")
- التوفيق الفلسفي ما بين المنطق (أي التعليل البيانيّ المفضي إلى الأسلوب الرّمزي) من جهة والتنزيل من جهة أخرى (سنتناوله في البند "رابعا")
- التأويل عند الطائفة الإسماعيلية (سنتناوله في البند "خامسا")

وقد اتبعنا في الاستعراض التالي للنظريات الإسلامية في المجاز والرّمز أسلوبنا الشّخصي في تبويب ما هو متاح من مادّة عن هذا الموضوع. وهو تبويب قمنا به في ظلّ ما يشبه غياب مثل هذه النظرة العامة. وما يعزّيني هو قول البروفيسور مارك جيللر Mark Geller، أستاذ دراسات الشرق الأوسط بجامعة لندن: "يمكن أن يقال بوجه عام أن علماء اللغات السّامية لم يلجوا بعد مضمار الرّمز وجوهر المعاني، إذ أنه ما زال أمامهم الكثير من الأعمال الآساسية لينجزوها في مجال وضع المعاجم وطبعها". (حاشية 32)

أولا - استكشاف التشبيه القرآني بالبلاغة (بالرّجوع إلى أعمال الجرجاني بوجه خاص):

لطالما كانت هناك حاجة إلى التفسير. فلم يكن أهل اللغة العربية في زمن الرّسول محمد (ص)، بل حتى صحابته، في وضع يسمح لهم بفهم القرآن الكريم. فكان أوائل السّامعين للآيات القرآنية عند التنزيل يطلبون من الرّسول (ص) أن يبين لهم ما كان يشكل عليهم منها. ويقصّ علينا أحد الأحاديث النّبوية أنه عندما نزلت الآية التي تحدد وقت بداية الصوم (البقرة: 187)، أن أخذ من يدعى عادي بن الحاتم هذه الآية بمعناها الحرفي، إذ أخفق في إدراك ما ترمز إليه عبارة "كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الأسود". (حاشية 33) فأخذ عقالين أحدهما أبيض والآخر أسود وجعل ينظر إليهما بالليل متوقّعا أن يتبيّن له أحدهما من الآخر إيذانا ببدء الصّوم، فصعب عليه ذلك وعندما استشار الرّسول (ص) قال له أن تلك الآية ترمز إلى "سواد الليل وبياض النّهار". (حاشية 34)

وفي محاولة منه في الآونة الآخيرة لتحسين تبويب التفسير عند المؤرّخ وانسبروه Wansbrough صرّح أستاذ الدراسات الإسلامية نورمان كالدر Norman Calder بكل صراحة أن "الرمز والتشبيه غالبا ما تعتبره المدرسة الأدبية التقليدية في التفسير القرآني ضربا من علوم البلاغة" (حاشية 35) وفي هذا التعميم بعض من الإرباك لأول وهلة إذ أن وانسبروه يتكلّم عن منهجين تفسيريين منفصلين عن بعضهما البعض في الأسلوب وهما المنهج البياني والمنهج الرّمزي (رغم وجود شيء من مساحة مشتركة بين المنهجين).

(حاشية 36) إلا أن نورمان كالدر في معرض تحسينه النّظري لما قاله وانسبروه ميّز ما بين ما أسماه "الهياكل الفعّالة *instrumental structures*" و"الهياكل الأيديوليجية *ideological structures*" في التفسير. ومن رأينا أن في هذا التمييز فائدة. إذ أن لدى نورمان ملاحظة أخرى ذات صلة وهي "أن القراءات الرمزية والمجازية غالبا ما تتوافق مع معاني المتصوّفة ولكنها لا تكون بمثل نفس الدرجة من التوافق مع أي من التفاسير الأخرى بما فيها الاستنتاجات الفقهية". (حاشية 37) أي أننا إذا ما أخذنا بملاحظتي نورمان معاً فإن القراءات الرّمزية (وهي التي أسماها بالهياكل الفعّالة)، يتم الارتكان إليها في كل من المناهج البلاغية والفلسفية والباطنية في التفسير (التي أسماها بالهياكل الإيديولوجية) عندما تعالج كل طائفة منها اهتماماتها العقائدية.

أما البروفيسور الرّاحل ولفهارت هنريكس Wolfhart Henrichs، أستاذ اللغة العربية السابق بجامعة هارفارد الأمريكية والمحرر المساعد لآخر إصدارات دائرة المعارف الإسلامية، فقدد عرّف أربعة من المحفّزات التي ساعدت على تطور النظرية الأدبية في اللغة العربية وهي (أولاً) الإهتمامات الثقافية البحتة لعلماء اللغويّات بوصفهم أهم جامعي الشعر القديم وشارحيه (وثانياً) الإهتمام بالتفسير القرآني، وخاصة فيما يتعلّق بمسألة تشبيهات الذات الإلهية في القرآن الكريم والبرهنة على الإعجاز القرآني (وثالثاً) التحدّي الذي فرضه على النّقاد ظهور الأسلوب الشعري البديع على يد المتقدّمين من شعراء العصر العبّاسي (ورابعاً) الجهود التي بذلت في الصياغة والعرض المنهجيّ للنظرية الأدبية. (حاشية 38)

والغاية هنا تبرر الوسيلة إذا ما تناولنا مسألة تجسيدات الذات الإلهية في القرآن الكريم فعبارة "يد الله" يمكن تناولها من حيث هي مجاز أو استعارة تبرهن من ناحية على بلاغة القرآن (عند أنصار البلاغة)، ومن ناحية ثانية على النّأي بالله عن الخصائص البشريّة (عند الفلاسفة)، ومن ناحية ثالثة للتعبير عن قرب الله من الإنسان (عند المتصوّفة). ذلك لأن لكل قراءة رمزية في القرآن غاية عقائدية. إلا أن الغايات العقائدية عند البلغاء لم تكن تتخذ نسقا متجانسا، بل أحيانا ما كانت تتناقض تماما من قطب لآخر. ويحضرنا هنا قطبان من أقطاب علوم اللغة والكلام عاشا في زمان واحد وحصرا اهتمامهما في التعبير المجازي في القرآن الكريم، وإن كان اهتمام آحدهما على النّقيض من الآخر، وهما أبو الحسن الرّمّاني (المتوفي 384 هجرية / 996 ميلادية)، ومعاصره الأصغر منه سنّا (القاضي) أبو بكر الباقلاني (المتوفي 403 هجرية / 1013 ميلادية). إذ كان أولهما من المعتزلة والثاني من الأشاعرة. وكان مقصد الرّمّاني من مؤلّفه المعنون "النَكَت في إعجاز القرآن" ذا شقّين: أولهما البرهنة على الإعجاز اللّغوي للقرآن الكريم، وثانيهما الإتيان

بتعبيرات مجازيّة لا كمجرّد مظهر من مظاهر اللغة، وإنما بصفتها عنصر جوهري فيها. (حاشية 39)

وقد اعتبر الرمّاني أن استخدام المجاز له من الحجّية ما للحقيقة، وسعى للبرهنة على ذلك من القرآن نفسه. وأطلق هذا المنهج اللغويّ يده في التأويل سيّما في شرحه للآيات التي بدت وكأنّها تشبيهات للذات الإلهية إذ أخذها على محمل المجاز. (حاشية 40) ومن أجل البرهنة على صحّة رأيه يستشهد الرّمّاني بعدد لا بأس به من الأمثلة الشيّقة في المجاز القرآني. وفي "باب الاستعارة" كان من بين الأمثلة القرآنية التي ساقها ما يلي:

- "قال عزّ وجلّ ‘وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا’ (الفرقان: 23)، ... وأما "هباء منثوراً" فبيان قد أخرج ما لا تقع عليه حاسة إلى ما تقع عليه حاسة".
- "وقال عزّ وجلّ ‘فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ’ (الحجر: 94)، والاستعارة أبلغ من الحقيقة لأن الصّدع بالأمر لا بدّ له من تأثير فيصير بمنزلة ما لم يقل والمعنى الذي يجمعهما الإيصال إلا أن الإيصال الذي له تأثير كصدع الزجاجة أبلغ".
- "وقال عزّ وجلّ ‘وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ’ (الحاقّة: 6)، حقيقته شديدة والعتوّ أبلغ منه لأن العتوّ شدة فيها تمرّد".
- "وقال تعالى ‘وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا’ (الزّخرف: 4)، وحقيقته أصل الكتاب وهو أبلغ لأن الأمّ أجمع وأظهر".
- "وقال تعالى ‘وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا’ (مريم: 4)، أصل الاشتعال للنار وهو في هذا الموضع أبلغ وحقيقته كثرة شيب الرأس ... كاشتعال النّار".
- "وقال عزّ وجلّ ‘عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ’ (الحج: 55)، أي لا يُنتج خيراً ومعنى الهلاك فيهما".
- "وقال تعالى "تَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ" (الأنفال: 7) اللفظ ما هنا بالشّوكة مستعار ... وحقيقته (غير ذات) السّلاح".
- "وقال تعالى ‘ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ’ (التكوير: 18) وحقيقته إذا بدا انتشاره ... والتنفّس أبلغ لما فيه من التزوّج (أي التروّح) عن النّفس".
- "وقال تعالى ‘الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا’ (البقرة: 214) وزلزلوا أبلغ من كل لفظ كان يعبّر به عن غلظ ما نالهم، ومعنى حركة الإزعاج فيهما إلاّ أن الزلّة أبلغ وأشدّ".

- "وقال تعالى ‘ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا’ (البقرة: 250) وحقيقته افعل بنا صبراً وأفرغ أبلغ منه لأن في أفرغ اتساعاً مع بيان".
- "وقال عزّ وجل ‘الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ’ (إبراهيم: 1) ... وحقيقته من الجهل إلى العلم".
- "وقال تعالي ‘وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا’ (الأحزاب: 46) ... وحقيقته مبيّنا ".
- "وقال عزّ وجلّ ‘ ثُمَّ نُكِسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ’ (الأنبياء: 65) ... كالواقع على رأسه للحيرة ". (حاشية 41)

وهناك كم جمّ من مثل هذه الأمثلة، وبعضها، كما قال البروفيسور الرّاحل ولفهارت هنريكسWolfhart Heinrichs ، "قد أصبح شائعا هذه الأيّام في الحوارات التي تتناول الاستعارة". (حاشية 42) وإذا ما تناولنا بعضا من هذه الأمثلة نجد أن أبو زكريّا الفرّاء (المتوفّي 207 هجرية / 822 ميلادية)، وهو أول من وضع شرحا لغويّا عن القرآن، قد ساق أمثلته الخاصّة عن لغة المجاز في التنزيل، ومنها مثل "أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ... لِي سَاجِدِينَ " (يوسف: 4)، ومثل "وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا" (فصّلت: 21)، ومثل "قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ" (النّمل: 18) (حاشية 43)، كما حذا حذوه أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي (المتوفي 209 هجرية /825 ميلادية) في مؤلّفه "مجاز القرآن"، إذ ساق المزيد من الأمثلة المجازية، ومنها "ثُمَّ اسْتَوَى (الله) إِلَى السَّمَاءِ ... فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا" (فصّلت: 11)، كما استشهد بالآية "إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ" (الأنبياء: 65) وهو خطاب قوم إبراهيم للأصنام الغير عاقلة بصيغة الجمع بدلا من المفرد المؤنّث. (حاشية 44) ومن هنا يتّضح أن اللّغويّون قد اجمعوا بوجه عام على وجود المجاز في القرآن، ولكن هذا الإجماع غاب فيما يتعلّق بالمعاني الرّمزيّة لذلك المجاز. أما معاصريهم من المفسّرين فقد انقسموا إلى مدارس تفسيرية مختلفة مثلما اختلفوا هم فيما بينهم. ومن عجيب المفارقات أنهم لم يبذلوا أقل مجهود في شرح التّجسيمات، إذ عمد الرّمّاني بكل بساطة إلى وضع نمط نقديّ يتناول بمقتضاه تشبيهات الذات الإلهية على أنها مجاز قائم على نظريّة نقديّة في اللّغة والنّص القرآني.

ويمكن القول بأن المجاز هو أكثر وسائل الرّمز شمولا (إذ تراوح القصد منه ما بين "تفسير المعنى" إلى "التعبير الإصطلاحي" و "التعبير المجازيّ" (حاشية 45) إذ يقول وانسبروه "لقد أصبح المجاز في حقيقة الأمر، سيّما فيما يتعلّق بالنّص القرآني، وصفاً غامضا وعاما لكل الظواهر التي لا تفهم حرفيّا ... ولهذا ظلّ المجاز الوارد في النّصوص

المقدّسة محلّ خلاف في الآراء لا سبيل إلى حلّه." [حاشية 46] كما بيّن وانسبروه أن ما يسمّى بالمجاز يشير إلى منهجين مختلفين في التفسير: ففي ظل المنهج الأول منهما يستخدم المجاز من أجل "جبر" ما خالف قواعد اللغة في التّنزيل جبراً يفيد المعنى ويخدمه، وفي الثاني: يعمد إلى المجاز البلاغيّ من أجل الإشارة إلى غرضه الرّمزي. والمنهج الأول يحصر مهمّته في التفسير دون سواه (إذ يهدف إلى إيضاح النّص من خلال الإسهاب)، أما الثاني فهو تأويليّ (أي يعنى بشرح المجاز). [حاشية 47] ويلاحظ أن مقاصد أهل التفسير البلاغيّ لم تكن تختلف من شخص لآخر فحسب، بل أن ما أخرجوه من مصطلحات وتحليلات كانت متنافرة بدرجة لم يكن فيها الخلف يبدأ عمله من حيث انتهى السّلف، وإنما كان يعيد النظر في قسط كبير مما صرف فيه ذلك السّلف عمره وجهده، إلا من يشار إليه بالبنان من بين البلاغيين من حيث الألمعية والنّبوغ فهو الجرجاني بغير منازع، وهو من سنتناول أعماله فيما يلي.

(أ) القرآن والبلاغة عند الجرجاني

يعدّ العلاّمة الشّهير عبد القاهر الجرجاني (المتوفي عام 471 هجرية الموافق عام 1079 للميلاد) "أهم مُنظّري البلاغة في لغّة الضّاد" [حاشية 48] و "مؤسس علمي البيان والبلاغة" [حاشية 49] وإذ اشتهر بمنهجه السيكولوجي في اللغة – الذي يعتبر نظما في الصلات والرّوابط اللغوية – فقد حقق الجرجاني دمجّا نظريّا جديدا بين اللّفظ والمعنى. وفي ظل نظريّته عن النّظم يؤخذ النّص بمجمله على أنه شبكة من الارتباطات مبنيّة على التجربة ذاتها. [حاشية 50] ولهذه النّظرية ثقلٌ أدبيٌّ فارق [حاشية 51]، إذ تبلور عِلمان جديدان من علوم البلاغة حول إثنين من أهم مؤلّفات الجرجاني: فقد نشأ علم المعاني [حاشية 52] من كتابه "دلائل الإعجاز"، واستُنبِط علم البيان من مؤلّفه "أسرار البلاغة" [حاشية 53].

وكان هذان العِلمان من بين الفروع الفكريّة الثلاث التي انقسم إليها علم البلاغة بعد أن قام العلاّمة الفارسيّ الشّامل "السكّاكي" (المتوفي 626 هجرية الموافق 1229 من الميلاد) بتبويب أعمال الجرجاني في مؤلّفه الشهير "مفتاح العلوم"، وهو الكتاب الذي عمد القزويني (المتوفّي 739 هجرية الموافق 1338 من الميلاد) إلى إيجاز باب البلاغة منه في مؤلّفه "تلخيص المفتاح". وقد تبوّأ كتاب التلخيص هذا مكانته في سائر أنحاء العالم الإسلاميّ كأقدم مرجع دراسيّ في البلاغة. وقد توالى وضع المؤلّفات التي تناولت هذا المرجع بالشرح والتفصيل بالغة ذروتها على يد التفتازاني (المتوفيّ 793 هجرية الموافق 1390 من الميلاد) في كتابيه "المطوّل" (عام 748 هجرية الموافق 1347 ميلادية)، و "المختصر" (عام 756 هجرية الموافق 1355 ميلادية). [حاشية 54]. إلا أنه من الواجب التنويه بأن من تناولوا أعمال الجرجاني بالتبويب "قد كان اهتمامهم على ما يبدو محصورا

في عرض نظريّات الجرجاني بتلخيص شديد." (حاشية 55)

وتجد نظريّة الجرجاني في اللغة روافدها وجذورها في المبدأ القائل بأن اللغة منظومة من الصّلات والرّوابط. وأن قوة اللغة في التعبير نابعة من بنائها التعبيري لا من المفردات المكوّنة لهذا البناء. وكانت الوحدة الأولية للتعبير المجازي عنده هي "الصورة". (حاشية 56) وقد ابتدع الجرجاني نظرية حول ارتباط

المعنى الحرفيّ بالمعنى المجازيّ الذي أسماه "معنى المعنى". وحصر جلّ همّه في اكتشاف سلاسل التخيّل في الفكر المجازيّ. (حاشية 57). وفي تقدير أستاذ الأدب العربيّ الدكتور كمال أبو ديب أن نظرية التخيّل عند الجرجاني هي "فريدة في بابها حتى إذا ما تناولناها من منظور النّقد المعاصر". (حاشية 58).

وارتكازا إلى طيف واسع من المصطلحات، ولو أن البعض منها يطفو إلى السّطح من آن لآخر في استخدامات ركيكة (حاشية 59)، قام الجرجاني ببناء ثلاثة من صيغ التصوير اُشتقَّت منها سائر التعبيرات المجازية الآخرى وهي:

(1) التشبيه
(2) التمثيل
(3) الإستعارة

وهي صيغ سيضاف إليها صيغة رابعة في موضع تال من مقالتنا هذه وهي

(4) التخييل

نظرا لاستقلال صيغة التخييل بوجه كبير عن سابقاتها الثلاث. وسنتناول هذه الصّيغ فيما يلي، مرتبة حسب تناقص مؤشّراتها المجازية، بمعنى ابتداء باكثرها استنادا إلى مؤشرات التشبيه والتمثيل والاستعارة والتخييل. مع ملاحظة أن الجرجاني يفرد فصلا بكامله للتخييل، متناولا إياه باسهاب شديد في كتابه "أسرار البلاغة". (حاشية 60)

وإلقاء الضوء على هذه الصيغ المجازية الآربع هو الغرض من شرح هذا الكاتب للتسلسل النظريّ عند الجرجاني ابتداء بالتشبيه (البسيط منه والمركّب)، مرورا بالتمثيل، وانتهاء بالتخييل. ومع أن هذه القراءة في أعمال الجرجاني قد أعدّها الكاتب بصورة انتقائية، إلا أنها ستكون مفيدة في التبويب الجزئي لنظرية المجاز عند هذا الجامعة البلاغيّ بكيفية لم تتم من قبل بمثل هذه المنهجية في الأعمال الأدبية التي تناولت أفكاره. وقد ارتكن الكاتب كثيرا في إعداده لما سيلي من طرح على الرأي الثاقب لأستاذ الأدب العربيّ كمال أبو ديب الذي يعتبر أن "التخييل" عند الجرجاني يرقى إلى كل ما في الرّمز من ملامح –

قاصدا بذلك الرّمز في الأدب العربيّ المعاصر لا القديم. (حاشية 61)

ولكن لنبدأ أولا ببضع ملاحظات عن النّظم في حدّ ذاته. فالجرجاني يربط معاني الألفاظ معا من حيث ترتيبها النّظميّ. وهو ينطلق من فرضية أنه "مادامت الألفاظ هي حاملة المعاني فيلزم أن يكون ترتيب الألفاظ تابع لترتيب المعاني". (حاشية 62) وعلاوة على ذلك فإن الألفاظ في حدّ ذاتها ليست أفكارا مفصلة: "ليس الغرض بنظم الكلام أن تتوالى ألفاظه في النّطق بل أن تتناسق دلالة الألفاظ، وتتلاقي معانيها." (حاشية 63)

ويرى كمال أبو ديب أن هذه الرؤية الرّمزية للتخابر الشّفهي تنظر إلى التصنيف الشّفهي على أنه نابع من صيغة خبريّة (أي من تصريف خبريّ)، بالكيفية التي تعمل بها عملية التفكير عبر مبان تفكيرية بدلا من تعاملها مع الألفاظ المجرّدة. فالمتاهة هي أن يتناول المرء أحد الأفعال دون أن يراه مرتبطاً بعنصر آخر في نفس الجملة (مثل الفاعل أو المفعول به) سواء كان الارتباط صريحا أو ضمنيّا. وعلى نفس المنوال لا يكون للفظ المجرّد أية خاصّية منفردة تكسبه صفة البلاغة أو البلاهة. فحالما يدخل اللفظ في تركيب معيّن أو نظم شفهيّ فيقال عنه عندئذ، وعندئذ فقط، أنه لفظ تعبيريّ. (حاشية 64)

وينبثق مفهوم "صورة المعنى" عند الجرجاني من هذا الإطار النظري. فالنّظرية تتناول الشكل والمضمون، واللفظ والسّياق، إلا أن الاهتمام الأكبر ينصب على ارتباطاتها لا تناثرها وتبعثرها. فهذه الارتباطات تتضافر لتعطي معنى يفوق مجمل ما لهذه الألفاظ من معان نقرأها في القواميس والمعاجم اللغوية. وقد اتفقت آراء النّقاد العرب على أن المعنى هو أهم محرّك في التعبير الشّعري. إلا أن الجرجاني وسّع النّقد الأدبيّ وعمّقه لأكثر من ذلك، فقد وسّع نظريّته لتشمل "قوّة المبنى، وإيماءات الرّمز ووظيفة التخيّل" في المرونة الشّعرية. (حاشية 65)

كما أن نظرية الجرجاني في صورة المعنى تستدعي أن يعتبر التخيّل الشّعريّ مشتملا على قسمين من الإستدلال (هما اللغوي والعقلي) يعطيان بدورهما معنيين هما "المعنى" (أي الخطاب الحرفيّ) و"معنى المعنى" (أي الخطاب المجازي). وهذا التقسيم هو الأساس النظريّ لاحتجاج الجرجاني بأن إعجاز القرآن يكمن في النّظم والتأليف الذي يستلزم طريقة ذهنية في الفهم والإدراك تتخطّى حيّز اللفظ والحرف. (حاشية 66)

وكل ما جاء في القرآن من ضرب المجاز نابع من عناصر في بنائه لا تنفكّ عن بعضها البعض، وترتبط دلالاتها بغير انفكاك مع ارتباطاتها النحوية والإعرابية المعيّنة. وما يعدّها الجرجاني أصولا كبيرة تتفرّع منها محاسن الكلام وترجع إليها فهي "التشبيه" و"التمثيل" و"الاستعارة" فهي "محاور تدور حولها المعاني في متصّرفاتها" ومنها "تفهم

حلاوة خطابها بالفؤاد وتدرك بالعقل ... لا بحاسّة السّمع". (حاشية 67) وهناك عوامل نفسية تمعن في المعنى المجازيّ لما وراء فهم المعنى اللغويّ "تشعر معها بنشوة وانطلاقة في النّفس" – أي بخيال يحفزه "المعنى ومعنى المعنى". وفي المصطلحات التي خلقها الجرجاني يشير "المعنى" إلى "التعبير المباشر"، بينما يشير "معنى المعنى" إلى دلالة أبعد من ذلك يقودنا إليها ذلك التعبير. (حاشية 68)

أما ما يكمن تحت كل تخيل شعري فهو القيم الشعرية للتشبيه، وقد جعله الجرجاني على ضربين، إمّا تشبيه بيّن واضح أو تشبيه يلزمه التأويل: "أولهما أن يكون تشبيه الشيء بالشيء من جهة أمر بيّن لا يحتاج فيه إلى تأويل، وثانيهما تشبيه لا يتم لك إلا بتأوّل." وينشعب من التشبيه سلسلة متوالية من سلاسل المجاز، تنتقل من التشبيه بالتصريح والتشبيه بالتلويح، ثم إلى التمثيل، انتهاء بالرّمز المرسل الذي يعتمد على السياق، ويلزمه التأويل فضلا عن التحليل. (حاشية 69)

(ب) التشبيه (ومُفعّلُهُ التشابه)

"زيد كالأسد"

يرى الجرجاني أن أساس كل تخيّل هو التشبيه من حيث المقارنة أو الاستعارة وكافة فنون المجاز. فتكون حركة التشبيه الأساسية هذه هي المحرّك المشترك ما بين كل التعابير المجازية. ويكون القياس البسيط (لا القياس المجرّد) بمثابة القلب من كافة صنوف التشبيه الصِرف أو المجرد. (حاشية 70) والتشبيه نفسه ليس مجازا إذا قصدنا معناه الحرفي، إذ أن جنسه محدد وصريح. بيد أن الإستعارة تنبثق من التشبيه، أو كما يقول الجرجاني "التشبيه هو الأصل في الإستعارة".

ومن يبنى تشبيها واضحا لا يحتاج إلى تأويل ولا يفكّر من حيث إحالات العبارات التي يستخدمها، إذ أن الإحالة هنا غير من حيث ماهيّة المعنى المراد فإذا ما قيل مثلا أن "زيد كالأسد" فإنه قول لا ينضوى على أية إحالة لهذا التعبير من حيث المعنى المراد، وإلا فإن كل تشبيه يقال يكون في هذه الحالة مجازًا، وهو ممتنع محال حيث أن التشبيه ما هو إلا "ضُرُب من المعنى"، وله ما يحيل إليه التشبيه من أدوات وأسماء ... فالخطاب (أي استخدام التشبيه) دائما ما يكون حرفيا تماما كما هو الحال مع غيره من ضروب المعاني. (حاشية 71)

وبالنسبة للتشبيه، فإن الخيال فيه يتناول شيئين بسيطين يكون إدراك تشابههما فوريّا نظراً لوصول معانيهما بكل وضوح. فلا إحالة هنا أو دمج بين الشيئين كما يحدث في الخطاب المجازيّ. فعادة ما يكون للتشبيه نفس الجملة الخبرية التي نجدها في معناه اللغويّ، كما

نجده مثلا في "زيد كالأسد". (حاشية 72)

أما الأمثلة المضروبة من الآيات القرآنية، وهي أمثلة غزيرة في الكثير من الحالات، فهي لا تحتاج سوى القليل من الشّرح بالنسبة لوضوحها، وذلك فيما عدا تناولها بالشرّح والتحليل من حيث ما بها من تشبيه. فلقد شرح السكاكي، الذي تعهّد مؤلّفات الجرجاني بالتبويب، الأمر الإلهي للسماء بأن (تمسك ماءها) وللأرض (بأن "تبلع" ماء فيضان نوح) في سورة هود الآية 44، من حيث أنه تشبيه غير بيّن يحتاج إلى تأوّل – شرحه قائلا:

"إنه (أي الله) عز سلطانه ... بنى الكلام على تشبيه المراد بالمأمور الذي لا يتأتي منه، لكمال هيبته، العصيان وتشبيه تكون المراد بالأمر الجزم النافذ في تكوّن المقصود، تصويرا لاقتداره العظيم، وأن السماوات والأرض، وهذه الأجرام العظام تابعة لإرادته إيجادا واعداماً، وولمشيّته فيها تغييرا وتبديلا، كأنها عقلاء مميِّزون، قد عرفوه حق معرفته ... " (حاشية 73)

ويتناول هذا التأويل المكوّن اللفظي للأية دون سواه. وبمقدور السكاكي أن يستنبط من الأفعال ذاتها ما يكمن فيها من معني. والتشبيه مبنيّ على مقارنة ضمنية تتبعه. وطاعة العبد مطلوبة في ظل علاقة العبد بسيّده. وهذا هو المحرّك المجازي في الآية 44 من سورة هود، وبما أنه لا يمكن التخاطب مع شيء لا حياة فيه فإن الحديث وجها لوجه مع الجماد (الأرض والسّماء في هذه الحالة) يكون مجازاً.

(ت) التمثيل (ومُفعّلُهُ القياس)

وكأنّ النّجوم بين دجاه ... سنن لاح بينهنّ ابتداع (حاشية 74)

يرسم الجرجاني حدا فاصلا بين نوعين أساسيين من التشابه: الفعليّ والمُتَخيّل، يكون وجه الشبه في أولهما قريب المأخذ وفي ثانيهما بعيد المأخذ. و"التشبيه" لا يستخدم النوع الأول أي التشابه الفعلي أما "التمثيل" فيلجأ بالضرورة إلى التشابه المتخيل لأن التأويل يتمّ بملكة التخيّل. ويشرح الجرجاني هذا بقوله "إن الاستعارة تكون عند التمثيل كمن يرى صورة بعينها، ولكنك تراها تارة في المرآة وتارة في الحقيقة، بينما ترى في التشبيه صورتين كليهما في الحقيقة والواقع". (حاشية 75) أي لا يلزم أيّ تأوّل لكي تتذوّق الاشتراك في الحمرة في مشابهة "الخدّ للورد". أما التمثيل فتقوى فيه الحاجة إلى التأويل، وهو ما يطلب قدراً من الاجتهاد في الاستنباط كما هو الحال عندما نقول "هم كالحلقة المفرغة: لا يُدرَى أين طرفاها". (حاشية 76)

وكما هو مبيّن فإن التمثيل أكثر تعقيدا من التشبيه، فالتمثيل يتطلّب تخيلا أكثر تعقيدا،

وغالبا ما يلزمه قدرا كبيرا من التأوّل. فالتمثيل مقارنة مركّبة، وهو عبارة عن "مَثَل" في معظم الحالات. فالجوراني يقول أن "التمثيل هو مقتضى أمور مجموعة ونتيجة لأشياء ألّفت وقرن بعضها إلى بعض. وهو تشابه لا يحصل لك إلا من جملة من الكلام أو جملتين أو أكثر." (حاشية 77) ويشحذ التمثيل في أدق صوره قدرة القارئ على القياس المجرّد. بل إنه قد يربط بين الضدّين، أي التشبيهات المقلوبة. وهناك ضرب من ضرب التمثيل هو المَثَل (حاشية 78) وهو ما يعدّه النقاد من الرّمز الصريح الواضح. (حاشية 79)

ويرى الجرجاني أن ضرب المثل له أثر جمالي ونفسي كبير. وقد شرح وصف القرآن لنفسه بـ "النور" بأنه تمثيل تم توظيفه كمثل للتعبير عن القرآن الكريم. (حاشية 80) ويكون التداخل في هذه الحالة – أو الانتقال – فيما بين التفسير البلاغيّ والتفسير المجازي راجع إلى الرّمزية الكامنة في كل مثل جاء في القرآن الكريم. والمثل يكون مجازياً ورمزياً في الوقت نفسه، فهو (1) صورة كلامية، كما هو أيضا (2) قيمة رمزية. ويكون الحاصل هنا فيما يتعلق بالمثل القرآني منهجان، أولهما يعدّ المثل (1) أداة بلاغية، يرى فيها المثل جارياً من منظور لغوي (وهو المنهج التأليفيّ)، والمنهج الثاني يعتبر أن المثل (2) براعة توضيحية، إذ يعتبر المثل صورة ذات محمل رمزيّ واضح (وهو المنهج التحليلي). (حاشية 81)

وقد بنى الجرجاني نظريّته هذه في المثال بالاسترشاد بالقرآن الكريم، مثل الآية [وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ] (سورة العنكبوت: 43). فمن مفهوم المثال القرآني والإيمان بإظهاره للحق والحقيقة تم استنباط "عدد من الأساليب في التفسير صممت لا للتعرّف على الاستخدام المجازيّ في القرآن والحديث فحسب، وإنما لإظهار حكمة وأسباب تعدد طبقات المعاني الرّمزية فيها" (حاشية 82) ومن منظور التفسير، فإن وانسبروه Wansbrough يرى أن المثال قد يكون رمزيا أو تشبيهيا، إلا أنه لا يعوزه التحليل مثلما هو الحال مع الاستعارة".). (حاشية 83)

وأحيانا ما يكون وضوح الخطاب المجازي، في نهاية المطاف، دليلا واضحا على الحاجة إلى الشرح والتوضيح. كما هو الحال بالنسبة للآية الخامسة من سورة الجمعة

"مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ." (حاشية 84)

فالشبه هنا مُنتزع من أحوال الحمار، وهو أنه يحمل الأسفار التي هي أوعية العلوم ومستودع ثمر العقول، ثم لا يعي ما فيها، يدرك مضمونها. فالمثال هنا يحتاج إلى تفسيره بقدر معيّن قبل أن يُفهم فهما كاملا. ولقد كان الالتجاء إلى التحليل من خلال التمثيل مفيدا

لحل مسألة تشبيهات الذات الإلهية في النص القرآني، كما في الآية 37 من سورة هود: "وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا"، وهي آية قال عنها الجرجاني أن الشّراح قد حاروا حيالها. (حاشية 85)

(ث) الاستعارة (ومُفعّلُها التمثيل)

"رأيتُ أسداً"

تتسيّد الاستعارة كامل طيف المقالات الإسلامية في البلاغة. ولا يعطينا استعراض تاريخ ظهور هذه الكلمة أي تسلسل متّصل، فلا نجد لها سوى استخدامات متقطّعة غير واضحة لا يسير مستخدميها على منهج واحد. ويكفينا أن نذكر مثالين على ذلك للمقارنة وإظهار الاختلاف. أولهما أن ابن قتيبة، وهو من أحد معارضي المعتزلة، في كتابه "تأويل مشكل القرآن"، قصد بـ "الاستعارة" ما هو متعارف عليه، ولكنه استخدم هذا المصطلح ليشير إلى أي استخدام مجازي للكلام.

ويبدأ ابن قتيبة شرحة لمختلف المجازات بباب عن الاستعارة، ذلك لأن معظم صنوف المجاز تقع في الاستعارة إذ يقول "فالعرب تستعير الكلمة فتضعها في مكان الكلمة، إذا كان المسمّى بها بسبب من الأخرى، أو مجاورا لها أو مشاكلا".. (حاشية 86) ولكي يضرب مثلا عن الاستعارة يستشهد ابن قتيبة بالآية القرآنية " يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ" (سورة القلم: 42) ويشرح مدلول السّاق في هذه الآية بأنه "عن شدّة في الأمر ... وأصلُ هذا أن الرّجل إذا وقع في في أمر عظيم يحتاج إلى معاناته والجد فيه – شمّر عن ساقه، فاستعيرت (السّاق) في موضع الشدّة " ثم يستشهد ببيتين من الشّعر، لدريد بن الصّمّة والهُذليّ (على التوالي) لإثبات صحّة استنتاجه هذا (حاشية 87)، وهما:

كميشُ الإزارِ خارجٌ نصفُ ساقهِ صبورٌ على الجلاّء طلاّع أنْجُدِ
وكنتُ إذا جاري دعا لِمَضُوفـــةٍ أُشَمِّرُ حتى يَنصِّفَ الساقَ مِئْزَرِي

ثم تلاه الرّماني (المتوفي 384 هـ / 994 م) فقصَر الاستعارة على معناها المتعارف عليه اليوم (حاشية 88) إذ عرّف هذا البلاغيّ المنتمي إلى مذهب المعتزلة الاستعارة على أنها "تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة". (حاشية 89) واتباعا لرأي الرّمّاني إلى أن جاء الجرجاني كانت التعاريف البلاغية في الاستعارة تتضمن ما يدل على أنها نقل للعبارة أو اللفظ عن أصل إلى فرع للبيان، أي لا بد لها من ثلاثة أشياء، مستعار، ومستعار له، ومستعار منه. (حاشية 90)

وقد استهجن الجرجاني هذا الرأي في البداية على أنه فساداً، إلا أنه قبله بعد ذلك بتحفّظات (حاشية 91). وبذلك قدّم لنا الجرجاني نظريّة في الإحالة (أي الصّفات) بصياغة جديدة تتميّز

بالدقّة في وصف مشاعر النّفس. [حاشية 92] ويعرّف الجرجاني الاستعارة قائلاً "إعلم أن الاستعارة في الجملة أن يكون للّفظ أصلُ في الوضع اللغويّ معروفٌ تدلّ الشواهد على أنه اختصّ به حين وضع ثم يستعمله الشّاعرأو غير الشّاعر في غير ذلك الأصل" [حاشية 93] ثم يأتي الجرجاني بتعريف أكثر وضوحا هو أن الاستعارة عموما هي "نقل غير لازم للفظ لمعنى مغاير لمعناه الأصلي، فيكون هناك كالعارية (أي كالشيء المُعار). ومن هنا جاءت كلمة الاستعارة".

ويقول الجرجاني أن الآستعارة "تعتمد على التشبيه والتمثيل" [حاشية 94] وعلى الرّغم من هذا الأصل المشترك، تختلف الاستعارة اختلافا بيّنا عن الصورتين الأخريين (أي التشبيه والتمثيل). والفرق اللغوي الظاهريّ بين الاستعارة والتشبيه هو أن الاستعارة تشتمل إحالة متخيّلة، بينما يكون التشبيه مقارنة حرفية (أي صريحة). فإذا ما قلنا "رأيتُ أسدا" تكون هذه استعارة مجرّدة. فالاستعارة على خلاف التمثيل، فهي تعبير حمّال لمعنيين أوّلهما معلوم والآخر مجازيّ. فالاستعارة عند الجرجاني إذن هي تعبير ذا معنيين كلاهما صحيح لغويّا ومجازيّا. [حاشية 95]

كما أن للإستعارة أساليب ثلاثة. أحدها: أن يكون "المشبّه به" مُشاهَدا مُدرَكا بالحواس، ويكون لـ "المشبّه معانٍ معقولة مثل تشبيه البيان والحجة بالنّور. وثانيها: أن يكون كل من "المشبّه به" والمشبّه محسوسين، بجانب كون وجه الشّبه عقلياً، مثل حُسن الظّاهر وفساد الباطن، أو طيب الفرع مع خبث الأصل. وثالثها: أن يكون المشبّه والمشبه به مما يدركان بالعقل، كما في الأمثلة الثلاث الاتية:

1. استخدام أوصاف حسّية للتعبير عن المفاهيم المعقولة، مثل وصف الجهل بأنه ظلام
2. استخدام صورة حسّية للتعبير عن صورة حسّية أخرى لخلق فكرة معينة، مثل قول "نبات نضر ينمو على كوم من الرّوث" للإشارة إلى "نساء مظهرهن جميل ومخبرهن سيّء"
3. استخدام فكرة للتعبير عن فكرة أخرى، كان نصف "الجهل" بأنه "موات". [حاشية 96]

والاستعارة هي واحدة من مختلف ضروب المجاز، وكل استعارة لا بد لها من قرينة تدل على أن الكلمة لا يراد بها معناها الحقيقي. [حاشية 97] وهناك تأكيد على أهمية المشابهة في الاستعاره، فهي مشابهة تقع في الخيال ما بين لفظ الكلمة ومعناها الاستعاري. ففي تعبير "رأيتُ أسدا" يحتج الجرجاني بأنك لا تقوله "إلا وغرضك أن تثبت للرجل أنه مساو للأسد في شجاعته وجرأته وشدة بطشه وإقدامه ... ثم تعلم أن السامع إذا عقل هذا المعنى، لم يعقله من لفظ 'أسد'، ولكنّه يعقله من معناه، وهو أنه يعلم أنه لا معنى لجعله 'أسدا'، مع

العلم بأنه 'رجل'، إلا أنك أردت أنه بلغ من شدّة مشابهته للأسد ومساواته إياه، مبلغا يتوهّم معه أنه أسد بالحقيقة، والسياق وحده هو الذي يجعل السّامع يدرك أن المقصود ليس أسد حقيقيّا وإنما رجلاً". والاستعارة هنا "تطلق الخيال (أي الانطباع) بأن المقصود هو رجلٌ وأسدٌ في آن واحد، من حيث الصّورة والطِباع".

وفكرة المشابهة هذه – أي اعتلاج المعاني – هي قوام كل نظرية الجرجاني في الاستعارة بمعنى أنه عندما تعقد استعارة فإنها تكون تعبيراً عن خصال أو أوصاف جامعة بين شيئين. (حاشية 98) ومصدر قوّة الاستعارة عند الجرجاني هو ما يتعدّى الجِبلَة المشتركة عن صفة غالبة. إذ يمكن إحالة مجال كامل من الرّوابط. وتكون قيمة الاستعارة وقوّتها في تقوية مفهومنا عن أسديّة الرّجل وتطبع في إحساس المتلقّي (أو تخيّله) حال الأسد في جرأته وإقدامه وبطشه، وسائر الصّفات الذّاتية في الأسد الدّالة على جسارته. (حاشية 99)

ويحلل الجرجاني المنطق الشّعري الكامن أو "الإحالة" قائلا: "ننسب الأسدية إلى الرّجل ... ونخلق انطباعا أو اعتقادا بأنه ... من فصيلة الأسد قد تغيّرت هيئته (من أسد) إلى صورة إنسان" (حاشية 100) وبمثل هذا التّحليل يكون ممكنا أن نشرح تشبيهات الذات الإلهية التي يثار حولها الجدل في القرآن من قبيل الآية 67 من سورة الزّمر "وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ". وهي آيات يمكن أن نقرأها على أنها استعارة سيقت من أجل إدراكات عقلية، بيد أن الجرجاني يحذّر من التفسيرات القسريّة التي لا تحمد عقباها." (حاشية 101)

(ج) التخييل (ومفعّله التحويل)

ولم أر قبلي مَن مَشَى البدر نحوهُ ولا رجلا قامت تعانقه الأُسْدُ (حاشية 102)

تاريخيا، استخدمت كلمة تخييل للمرة الأولى كضرب معيّن من ضروب الكلام (حاشية 103) وكان ذلك على يد أبي هلال، بيد أنه كان من المقدّر بعد ذلك بعشرات السنين أن يعطيها الجرجاني معنى آخر وهو حُسن التعليل. (حاشية 104) وطبقا لما قاله الصّفدي (المتوفي عام 764 من الهجرة / 1363م) فالتخيّل مشتق من الخيال، أو الصّورة المتخيّلة. (حاشية 105) ولكن الاهتمام بالتخيل فيما تلى من عصور كان مُنصبّا في المقام الأول على تناول الصياغة الشعرية بالتحليل أكثر مما يتعلّق بالنقد الجمالي أو البلاغيّ في صورته التقليدية. (حاشية 106) ولقد عنى الجرجاني بتمييز التخيّل عن الاستعارة إذ أنه رأى أن التخيّل تحويليّ بطبعه أما الاستعارة فهي مجازية، كما نطالع ذلك في "أسرار البلاغة"، إذ يقول:

"إعلم أن المجاز لا يدخل في جنس التخييل، لأن من يصوغه لا يقصد تأكيد المعنى الحقيقي للتعبير المستخدم مجازيا، وإنما يشرع في تحقيق شبه موجود هنالك بكيفية لا

يكون معناه الذاتي غير مناقض لما يسند (للخبر). ومن ذا الذي يشك في أن الاستعارة ليس لها مكان في هذا الفن، بما أنها متكررة في التنزيل بتواتر لا ينكره أحد؟". (حاشية 107)

وينصب اهتمام العلماء هنا بطبيعة الحال على أن القرآن ذاخر بالاستعارات، بينما لا يُعد النصّ القرآنيّ شعراً. (حاشية 108) فالتخيل في واقع الأمر قد حوّل المجاز إلى رمز لا يستقيم معه محاولة التحقق أو التفنيد. (حاشية 109). ويتّفق أبو ديب مع الرأّي القائل بأن استخدام الجرجاني للتخيل مساو لاستخدامه للرمز، إذ يقول:

"أيمكن أن يؤخذ تعريف التخييل على أن مساو لما يراه الجرجاني أنه رمز؟ ومن الممكن ألا يكون الجرجاني قد استخدم مصطلح "رمز" لوصف هذا النّوع من التصوّر إذ كان مصطلحا متعارفا عليه بالفعل آنذاك، بما يفيد شيئا آخر مختلف عما نعنيه هنا. ومن رأي أحد الكتّاب المعاصرين أن الرّمز في أعمال من عاشوا قبل أيام الجرجاني كان ينظر إليه من منظور مصطلحي الإيجاز والإشارة، كما هو واضح في أعمال قدامة. فالإشارة بطبيعتها قد تتضمن عناصرا رمزية إلا أن تعريفها من حيث اختصارها للتعبير وقدرتها على الإفصاح عن معاني كثيرة، بصرف النّظر عما كان يعني ذلك لقدامة، قد جعل منها أمرا يختلف عن التخييل، وهو ما قد يفسّر تقديم الجرجاني للتخييل مفضلا إيّاه على الرّمز على الرّغم من أن التخييل هو رمز بطبيعته." (حاشية 110)

فإذا ما تسنّى قبول تساوي التخيل والرّمز عند الجرجاني، فلا يعني هذا أن تعريفه للتخيل يجب أن يكون موافقا لتعريف الرّمز عند قدامة بن جعفر (المتوفّي عام 337 هـ / 948م)، أو عند غيره من البلغاء. (وفي عمل نسب زورا إلى قدامة، عرّف اسحق بن وهب (المتوفي في القرن الرابع الهجري / أي العاشر الميلادي) – عرّف الرمز بأنه "معنى غامض مستور) (حاشية 111) أما الجرجاني فيتناول التخيل على أنه صورة مختلفة عن الصّور الثلاث التي تناولناها سابقا (أي التشبيه، والتمثيل، والاستعارة). وهناك عدد من ضروب التخيل، إلا أن أبرزها على وجه الخصوص هو ما يعرّف بـ "تناسي التشبيه". (حاشية 112)

والدّافع المحرّك في استخدام هذا الضرب من التخيل هو ما يجعل الشعراء "وكأن حديث الاستعارة والقياس لم يجر منهم على بال ولم يروه ولا طيف خيال". (حاشية 113) فما ينضوى تحت استعمال هذا التخيل هو تناسيّ المجاز، (حاشية 114) ويعتبر المجاز في أجمل وأرق الصّور أنه حقيقة، (حاشية 115) كما قال العباس بن الأحنف:

هي الشّمس مسكنها في السّماء فعزّ الفؤاد عزاء جميـــلا
فلن تستطيع إليها الصـــــعود ولن تستطيع إليك النزولا (حاشية 116)

فما كان مجازا أصبح الآن شيئا جسّده هذا الشاعر. فنلج هنا في بعد جديد من الخلاّقية. إذ "يكون الغرض من ذكر الشّمس بيان حال الحبيبة في القرب من وجه والبعد من وجه آخر دون المبالغة في وصفها بالحسن وإشراق الوجه، لأن الذي يسبق إلى القلوب أن يقصد من نحو قولنا 'هي كالشمس أو هي شمس'"

وفي إدراك منهم بخطورة الخلط بين النصّ القرآني والشّعر، ابتعد بعض من المعلّقين الذين جاءوا بعد الجرجاني من تناول بعض الآيات التجسيدية بالتحليل كأمثلة على التخيل. فمثلا ساق العلاّمة الفارسيّ،(حاشية 117) السكاكي (المتوفي 626 هـ / 1221م) – في معرض تبويبه لما قاله الجرجاني في المجاز – تناولا بلاغيا مسهبا عن الآية 44 من سورة هود ونصّها: "وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ"

فكان بعض مما قاله السكاكيّ في شرحه لهذه الآية: "قال عزّ وجلّ وعلا: قيل، على سبيل المجاز عن الإرادة الواقع بسببها قول القائل، وجعل قرينة المجاز الخطاب للجماد وهو: يا أرض ويا سماء، ثم قال كما ترى: يا أرض ويا سماء، مخاطبا لهما على سبيل الاستعارة للشبه المذكور". (حاشية 118) وفي قول السّكاكي هذا مجافاة لحقيقة أن الأرض والسّماء نادرا ما تستخدمان كرموز أو أدوات للتخيل. أما الزمخشري، فعلى النقيض من ذلك لم يتردد أن يطلق لفظ التخيل على ماجاء من تجسيد في الآية 67 من سورة الزّمر "وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ"، إذ يشرح هذا التشبيه قائلا:

"والغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو وبجملته ومجموعه تصوير عظمته والتوقيف على كنه جلاله لا غير ... وأن الأفعال العظام التي تتحير فيها الأفهام والأذهان ولا تكتنهها الأوهام هيّنة عليه هواناً لا يوصل السّامع إلى الوقوف عليه إلا إجراء العبادة في مثل هذه الطّريقة من التخييل، ولا ترى بابا في علم البيان أدق ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المشتبهات (حاشية 119) من كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السّماوية وكلام الأنبياء، فإن أكثره وعلّيته تخيلات قد زلّت فيها الأقدام قديما وما أتي الزالون إلا من قلّة عنايتهم بالبحث والتنقيب ... " (حاشية 120)

وهذا الشرح هو أحد الأمثلة الشهيرة التي تظهر بالنّص أثر البلاغة على التفسير القرآني. وكما سنوضّحه فيما يلى، فإن وولفهارت هاينريكز Wolfhart Heinrichs وآخرين غيره لاحظوا انفراد المعتزلة واستئثارهم بالنقد البلاغي كأداة لحل معضلة تشبيهات الذات الإلهية ويبدو أن كون هذه العبارة مما يشير إلى الغيبيات هو أمر عرضيّ. فلو لم تكن يد الله في هذه الدراما الأخروية على هذه الصورة التي تشبه ما كان يسمّى في مسارح

الإغريق "إله الرّافعة *deus ex machina*"[121]، لمرّت لا معقولية هذا الشّرح من الناحية العلمية مرّ الكرام.

بيد أن هناك ما لا حضر له أيضا من تشبيهات الذات الإلهية في النّص القرآني مما يعد أيضا من قبيل الغيبيات أو العلوم الكونية المعكوسة (سيّما ما يتعلق بالأحداث الكونية التي ينسب دورها الفاعل الى وقائع ما قبل الخليقة). إذ ذكر وانسبروه Wansbrough بعض آيات أخرى صنّفها الزمخشري على أنها تخيّل. وقد ساق وانسبروه هذه الأمثلة في نقده للزمخشري لإعطاء أمثلة على المشاكل التي نجمت عن التضارب الواسع فيما وضعه البلاغيون من تصنيفات، خاصة أولئك الذين خلطوا ما بين ما في المجاز من تصريفات كالجناس، والتشبيه، والتمثيل، والتخيل، معتبرينها رمزاً، كما يتضح من الشرح التالي:

إن فكرة "الشبه" الكامنة في المَثَل لم ترتكز في هذه الحالة على عدم الارتياح للمجاز، وإنما على قبول السّامع لقصد القائل. فقد يكون المَثل رمزيا، أو حتى استعاريا دون أن يحتاج إلى إعرابه بوصفه مجازاً. أما ما يتعلّق بالاستخدام الفنّي للمَثل في التفسير ويثير بعض الالتباس في المصطلحات، فهو وصف بعض صنوف المجاز على أنها تمثيل. وهو نَهَج قد يبرره النزعة الدلالية الكامنة في التمثيل، والموجودة في معظم تصريفات اللفظ المجرّد "م – ث – ل"، إن لم تكن فيها جميعا، ومع ذلك فهي نزعة تثير اللَبس والارتباك. أما طبيعة المجاز بوصفه تمثيلا فلم يتم تعريفها بشكل مقبول حتى الآنز على اعتبار أنه تمثيل فلم يقم أحد بتقديم تعريف مقبول له حتى الآن.

فقد لجأ الزمخشري، على سبيل المثال، في معرض تفسيره للآية الثانية والسبعين من سورة الأحزاب "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ ... " إلى التمييز بين لونين من "التصوير": أولهما "التمثيل" المأخوذ من المحققات، وثانيهما "التخيل" المستنبط من "المفروضات"، ويعتمد فهم وإسناد كليهما بالقدر نفسه على إعمال التصوّر. فإذا ما كانت آية سورة الأحزاب هذه تعطينا مثلا على صنوف التصوير، كما يرى الزمخشري، لكانت تفاسير غيرها من الآيات المشابهة تجري على نفس هذا المنوال. فمثلا هناك الآية الحادية عشرة من سورة فُصّلت، ونصّها: "ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا"، وهي آية انضوت على استعارة قد يراها الزمخشريّ تمثيلا أو تخيلا. وكذلك الآية الواحدة والعشرين من سورة الحشر ونصّها: "لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ" ويعتبرها الزمخشريّ أيضا تمثيلا وتخيلا في وقت واحد. هذا في حين أنه من الجائز تماما الاحتجاج بأن العامل الفارق في هذه الأمثلة الثلاث ليس هو المجاز أبداً، وإنما هو التجسيد *prosopopoeia* أو التشخيص *fictio personae*. مع الأخذ في الاعتبار أن قبول الصورة المستنبطة افتراضيا

أو تجريبيا لم يكن يمثّل معضلة عند البلاغيين على عكس ما هو حاصل عند أنصار النّقل والحرف العقائدي والتمسك بالحَرفية. (حاشية 122)

ومن باب العلم بالشيّء، هناك حقيقة هي أن تعليق وانسبروه عن دور النّقل والحرف العقائدي والتمسك بالحَرفية هو نوع من عدم الارتياح المنهجيّ الشائع لدي المتخصصين في الدراسات الإسلامية. فبإصرار الزمخشري على مشاركة المعتزلة في الاهتمام بسموّ الذات الإلهية وتنزيهها، قد يكون شرحه كافيا في حدّ ذاته من حيث وجاهته المنطقية (وإن كان ممدوحا فقط لدى مَن قَبِلوا بإعمال العقل والمنطق في التفسير). ومع ذلك فإنه من الملاحظ أن ارتكانه الصّريح إلى النّقد البلاغي وامتداح مزاياه في التفسير (بصيغة المبالغة!) قد وقع في معظمه على آذان صمّاء. إذ أنه لم يُفضي إلاّ إلى أقل القليل من تحوّل الفقهاء من البلاغية إلى التفسير. صحيح أنه قد حدث اقتباس متبادل على استحياء ما بين أصحاب المدرستين، أي مدرسة النقد البلاغي من جهة ومدرسة التفسير التقليدي من جهة أخرى (وهو ما ألمح إليه وانسبرو عن وجود "مساحة مشتركة" بين مختلف المدارس التفسيرية)، إلا أن النّهج البلاغي نفسه قد اضمحلّ ت بعد أن عمد شرّاح الجرجاني إلى التعريف الواسع بسيرة أقطابه وتصنيفاتهم لهم بدرجة بعثت على التكرار والملل وأقصتهم عن المرجعية في التأويل.

وليس لدى كاتب هذه المقالة أي علم بالاتجاهات المذهبية للسكاكي أو القزويني، إلاّ أن ثالث هؤلاء الشّراح البارزين لأعمال الجرجاني، وهو التفتازاني، كان من الأشاعرة، وبذلك يكون قد قلل من فائدة أي ارتكان في فهم تشبيهات الذات الإلهية في القرآن للنقد البلاغي، محاكيا بذلك آراء الزمخشري. وهو أمر كان متوقّعا إذا ما نظرنا إليه بعد مرور مئات السنين ووجدنا أن أصولية فهم النصوص الدينية لدى الأشاعرة قد صارت لها اليد العليا في نهاية المطاف. وسنأتي في القسم التالي من هذه المقالة على رسم بالخطوط الثقيلة لملامح ما دار من مناظرات بين المعتزلة من جهة والأشاعرة من جهة أخرى.

ولم يكن الزمخشري وحيدا في تناول بعض الآيات القرآنية بوصفها أمثلة نموذجية للتخيل. فقد نقل (صلاح الدين خليل ابن أيبك) الصّفدي عن بدر الدين (محمد بن يعقوب الحموي الملقّب بـ) إبن النحوية أنه ساق الآية السابعة والستين من سورة الزمر،التي أشرنا إليها آنفا، والآيتين الثانية والستين والثالثة والستين من سورة الصّافات، عن شجرة الزّقوم، كأمثلة على ورود التخيل في النص القرآني، واصفا هذا التخيل بأنه تصوير لجوهر الشيء بكيفية تجعل المرء يخاله مرئيّ الهيئة (حاشية 123) ومع أن الاقتصار على ذكر آيتين قد يبدو أمرا لا يعوّل عليه، إلا أن إضافته لتأكيد مفاده أن معظم الآيات المبهمة في القرآن هي من هذه الشّاكلة كان له أصداء تفسيرية بعيدة المدى. وبما أن ما في مثل هذه الآيات

من ثراء المعنى يكمن في طيات المَشاهد القرآنية عن حياة الآخرة، فإن ترك باب تأويلها مفتوحا على مصراعيه يجعل من قدرتها على الإيحاء بالجديد من المعاني أمرا لا مفرّ منه.

ثانيا – الحوار السنّي حول تشبيهات الذات الإلهية في القرآن: التقليديون، المعتزلة، الآشاعرة (حاشية 124)

أهي مجاز ربّاني theophor أم حقيقة حرفية؟ (حاشية 125)

لطالما شكّلت تشبيهات الذات الإلهية في النّصوص الدينية معضلة للمفسّرين. وكان الجدل المثار حول هذه التشبيهات يدور حول التفسير والتأويل بمثلما كان يثار حول علوم الدين نفسها، وهما في الحقيقة مجالان يصعب الفصل بينهما. ولو أن مسارات هذه المناظرات شديدة التشابك إلا أن بوسعنا رسم ملامحها الرئيسية. وما نعرضه فيما يلي من تقسيم للمدارس التأويلية تم الوصول إليه بعد استقراء أهم المدارس الفكرية التي تعاملت مع هذه النقط الجدلية:

(أ) عن المذهب التقليدي في التأويل

يعتنق التقليديون، أو من يطلق عليهم أهل السّنة، آراء بن حنبل (المتوفي عام 855 ميلادية). وهي مدرسة تفضّل المنقول عن المعقول. وقد روي عن ابن حنبل أنه بلور عقيدته بالإيجاز التالي: الإيمان قَول بِاللِّسَانِ، وَعمل بالأركان، واعتقاد بِالْقَلْبِ، واتباع السنّة. والإيمان يزيد وينقص" (حاشية 126) ولقد حمل أبو الحسن الأشعري (المتوفّي عام 935 ميلادية) لواء مدرسة النّقل التقليدية من بعد ابن حنبل، والأشعري هو الذي أفلح في وضع العقلانية في خدمة المدرسة التقليدية، بينما قام العلاّمة الغزالي (المتوفي سنة 1111 ميلادية) بعملية مزج مقنعة ومدهشة بين المدرسة التقليدية والمدرسة الصوفية. وقد رسم الغزالي، في معرض نقده لإصرار الحنابلة والأشاعرة على التأويل الحرفيّ (والتي كان أحيانا ما يشير إليها على أنها ليست تفسيرا على الإطلاق) – رسم بعضا من الحدود الآساسية الفاصلة في التأويل، (كما جاء في الفصل الخامس من كتاب فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) إذ يقول:

"فأبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل رحمة الله عليه، وأبعد التأويلات عن الحقيقة، وأغربها، أن تجعل الكلام مجازا أو استعارة هو الوجود العقلي والوجود الشبهيّ، والحنبليّ مضطرّ إليه، وقائل به ... " (حاشية 127)

فالفيصل هنا ليس هو التأويل بل هو علم الدّين. وينمّ تناقض ابن حنبل في تأويلاته عن أنه

لم يكن جاهلا تماما بالحقائق المجازية، وإنما عن انقياده التّام للحرفية. وتتجلّى هذه الحقيقة في تأويله لآية النّور الشهيرة، وهي الآية الخامسة والثلاثين من سورة النّور، ومطلعها "الله نور السموات والأرض"، إذ يأتي ابن حنبل بمنطق مثير ومقنع في آن واحد هو أنه إذا كان الله في كل مكان وكان أيضا نور كل مكان، فلماذا تضيء الشّمعة غرفة بينما يعجز الله عن ذلك؟ (حاشية 128) أما الحالات الأخرى لخروج بن حنبل عن منحى الالتزام بالتأويل الحرفي فيمكن القول بأنها كانت من قبيل "تبرير القاعدة" بمعنى أن علوم الدّين التقليدية هي القاعدة الإرشادية في التأويل جنبا إلى جنب مع المنهج الحرفيّ. وقد قيل أنه كانت هناك ثلاثة أحاديث نبويّة قد شكّلت معضلة تأويلية لابن حنبل بما اضطره إلى الإقرار بأن لها مفهوما مجازيّا، وقد أشار الغزالي إلى ذلك (في نفس الفصل والمرجع الآنف ذكره) قائلا:

"فقد سمعت الثقات من أئمّة الحنابلة ببغداد يقولون إن أحمد بن حنبل رحمه الله صرّح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط. أحدهما قوله (صلى الله عليه وسلّم) "الحجر الاسود يمين الله في الأرض"، والثاني قوله (صلي الله عليه وسلمّ) "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرّحمن"، والثالث قوله (صلّى الله عليه وسلّم) "إني لأجد نفَس الرّحمن من قَبلِ اليمن". (حاشية 129)

وما دفع ابن حنبل إلى التأويل المجازي هنا هو استحالة أن يكون القصد النبويّ من هذه الآحاديث الثلاثة هو معانيها الحرفية. إلا أنه من الواجب التوضيح أن عقلانية ابن حنبل لم تكن على شاكلة منهج الكلام عن المعتزلة أو كعقلانية الفلسفات الإسلامية التي ظهرت في العصور اللاحقة. وها هو كلاين Klein يصف ابن حنبل بأنه "أصوليّ، غموضيّ، متزمّت". (حاشية 130)

وأصدق مثال على تقليدية المذهب الحنبليّ وحرفيّته في الفهم والتأويل هو ما نطالعه في أدبيّاته التي ينشرها ثقاته للتعريف به، ومنها وصف الرؤية القدسيّة على لسان (الشيخ موفق الدين أحمد) ابن قدامة (المتوفي سنة 1223 ميلادية)، الذي كان يتولّى منصب القضاء بجانب تفقّهه في علوم الدين، (وذلك في كتابه "لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرّشاد):

"والمؤمنون يرون ربهم في الآخرة بأبصارهم ويزورونه، ويكلمهم ويكلمونه ... وكل ما جاء في القرآن أو صح عن المصطفى عليه السلام (من) صفات الرّحمن وجب الإيمان به، وتلقيه بالتسليم والقبول ... ونعلم أن الله سبحانه وتعالى لا شبيه له ولا نظير "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" (الشّورى: 11) ... فمما جاء من آيات الصّفات قول الله عزّ وجلّ "ويبقى وجه ربّك" (الرّحمن: 27)، وقوله سبحانه وتعالي "بل يداه مبسوطتان"

(المائدة: 67) ... وقوله تعالى "رضي الله عنهم ورضوا عنه" (المائدة: 119)، وقوله تعالى في الكفّار: "غضب الله عليهم" (الفتح: 6) ... فهذا وما أشبهه مما أجمع السّلف رحمهم الله على نقله وقبوله ولم يتعرّضوا لردّه ولا تأويله ولا تشبيهه ولا تمثيله." (حاشية 131)

ولقد ملئت صفحات التأويل بالكثير من التخمينات والافتراضات تعقيبا على ما جاء في القرآن عن لقاء الله في الآخرة، وعداً كان أو وعيداً. (حاشية 132) فهناك ثمّة ما يفيد وجود الميل في صدر الدّعوة الإسلامية للإبقاء على الصورة التشبيهية لله (حاشية 133) في النص الدينيّ، ربما من أجل الحفاظ على إمكانية الفوز بالرؤية القدسية. (حاشية 134) ومما لاحظه "فان إس van Ess" عن ذلك قوله "في تشبيه الذات الإلهية ضمان لاحتمال لقاء الله كحقيقة مرئيّة"، كما يرى "إلدر Elder" أنه من المحتمل أيضا أن تكون الرؤية القدسية "هي نقطة البداية التي التقطها المعتزلة لصياغة نظريّتهم عن كون الله بلا نظير أو شبيه". (حاشية 135)

وبينما طمأنت الوعود القرآنية التي تعد بالجّنّة المؤمنين بالفوز في الآخرة بـ "لقاء الله"، إلا أن من تمسّكوا بحرفية تأويل تشبيهات الذات الإلهية القرآنية أدينوا بإلصاق الأوصاف البشرية للذات الإلهية، أي بتشبيه الله بالإنسان. ولدى كل من طرفي هذا النزاع منطقه المؤيد لرأيه، ومن رأينا أنه خلاف نابع عما في وجدان كل طرف من دوافع التقوى والورع. ولأنصار المذهب الحرفي عذرهم فيما جاء في القرآن والأحاديث الشريفة من وصف لله على أن له وجه وعينان ويدان.

ولاشك أنه قد صار واضحا الآن لدى القارئ كيف كانت الدّوافع العقائدية هي المتحكّمة في التأويل. وقد أبرز "سيل" نفس هذه الحقيقة بقوله أن ارتكان المسلمين إلى المجاز كان من أجل تأويل الصّفات الإلهية بما يليق بجلاله، وأن هذا المنحى "كان هو الضابط في استخدام المجاز" و "كان هو الفيصل في اللجوء إلى كل طريقة من الطرائق ومبررها الأول والأخير". (حاشية 136)

بيد أن "حرفيّة" أصحاب المذهب التقليديّ لم تكن بالبساطة وعدم التعقيد بما يجعلهم غافلين عن أن اللغة حتى وإن تم فهمها حرفيا، لم تكن في أفضل صورها سوى تعبيرا مجازيا عن صفات الله. والدليل على ذلك رأي أحد مشاهير الحنابلة، وهو عون الدين بن هبيرة، إذ قال ما معناه أنه "لا يصح أن يفهم المرء صفات الله بحرفها ففي ذلك مراوغة، أو أن يفهمها مجازا ففي ذلك بدعة". (حاشية 137) وهو رأي ينم بطبيعة الحال عن إيثاره اتخاذه موقفا وسطا بين النقيضين، وهو موقف تنزيه الله عن كل الصّفات. (حاشية 138)

(ب) عن اعتراضات المعتزلة:

كان الفضل (واللوم) للمعتزلة في "أغرقة" الإسلام (أي تناول النّصوص القرآنية بأسلوب فلاسفة الإغريق من أمثال أفلاطون وسقراط وأرسطو). فمما لا شك فيه أن إعمال العقل في فهم هذه النّصوص قد نال أهمّية من جراء ما كان للمعتزلة من نفوذ وتأثير. فأخذ النّص القرآني شكلاً آخر من منظار العقل، سيّما عندما كانت العقلانية تجزم بأن الله أحدٌ فردٌ مثلما هو عادلٌ منصفٌ (كما سيأتي تناوله). وبظهور المعتزلة قويت الفرضيّات الفلسفية بوجه عام، وبذلك عمد العلماء والمفكّرون في أبحاثهم واستنتاجاتهم إلى إعمال المنطق والفلسفة والعقلانية.

وتبرز من بين الآيات القرآنية هنا تلك الآية القرآنية الشهيرة "آية الكرسيّ" وهي المائتان وخمسة وخمسون من سورة البقرة. وهي آية إذا فهمت بحرفيّتها قد توحي بأن الله ظاهر للعيان وكأنه جالس على عرش ملوكيّ تصدر منه الفرمانات الإلهية الغالبة. وهنا يكون بيد من يأوّل هذه الآية أن يجعل الله في مقام تدركه فيه الأبصار أو أن ينزّهه (سبحانه وتعالي) عن أن تدركه الأبصار. وهنا يأتي دور التأويل المجازيّ للقرآن لينأى بالأفهام عن الزلل.

هذا وإن كان للمعتزلة يدٌ طولى في بروز التأويل الغير حرفي للنصّ القرآني، إلا أنهم لم يكونوا وحدهم في هذا المنحى، إذ أن ياروسلاف ستيتكيفيتش Jaroslav Stetkevych (المستشرق الأوكرانيّ المولد والاستاذ المتقاعد للأدب العربيّ بجامعة شيكاغو) قد كتب الوصف التالي لبدايات التأويل في صدر الإسلام:

كان التأويل من حيث أنه أحد أساليب تفسير القرآن والحديث تحدّيا طبيعيّا لأصولية تحصّنت خلف سياج الالتزام المطلق بحرفية النص. وكان اعتناق المعتزلة للتأويل بمثابة مخرج من مأزق تشبيهات الذات الإلهية إذا ما أخذت بعض التعبيرات القرآنية على حرفها (من قبيل "يدُ الله فوق أيديهم" أو "ولكن الله رمى"). وكان من المفروض أن يعتبر هذا المنحى بمثابة التماس العذر لأصولية حرفية دفينة ثبت إفلاسها المنطقيّ. ألا أن الأصوليون رفضوا ذلك وعدّوه زندقة. ولم يكن تناول إخوان الصفا لنهج التأويل العقلانيّ هذا سوى صفحة ثقافية وتاريخية عابرة. أما عند الشيعة فقد بقى هذا النهج في التأويل في أيديهم كأداة تخييلية وتفتيشية في "المعاني الباطنية والافتراضية" لا لشيء إلا لكي لا يبقى الفكر الشيعيّ سجينا لاعتقاداته الحرفية. وبذلك وجد التأويل معظم حاضنته – التي طوّرت امكانياته الفكريّة والنظرية بشكل أكمل يخلو من التنازل – في المفاهيم الصّوفية. فلقد تخلّصت التأويلات الصوفية من التفاسير الحرفية بكل يسر وسهولة، وبعثت بالحيوية في عروق المعاني المجازية، وهي المعاني التي لم تلق سوى اهتماما محدودا لدى المفسّرين الشيعة (حاشية 139)

أما من لقّبوا بالمعتزلة – الذي اشتهر واصل بن عطا، ذلك التلميذ الفارسيّ الأصل لحسن البصري – بأنه مؤسس فرقتهم – فقد كانوا يفضلون أن تعرفهم الناس على أنهم "أهل العدل والتوحيد". فالله عند المعتزلة عادل لا يحكم على عباده بأحكام مسبقة. كما أنه يرون أن الإنسان يتميّز بإرادة حرّة، وأن تصرّفاته ليست بإجبار إلهي. والله عندهم أيضا وحدانية صرفة، منزّها عن الجوهر والمادّة والتصادف. وقد جرّ تشديد المعتزلة على وحدانية الله إلى دخولهم إلى نزاع عقائديّ مع السّلفية الأصولية حول نقطتين: أولاهما أن الأصولية تعتبر أن صفات الله متزامنة مع ذاته، وثانيتهما أن اعتقاد السّلفية بأن القرآن "غير حادث أو مخلوق". ومن عرض المعتزلة للأفكار التي تفنّد هذين المعتقدين عند السلفيين، وهما المعتقدان اللذان اعتبرهما المعتزلة تعدّيا على فردانية الله، ظهر التقسيمان الرئيسيان في أفكار المعتزلة – ألا وهما وحدانية الله وعدله.

أما تفنيد المعتزلة لعقائد أهل التقليد التي يعتبرونها عقائداً بدائية عريّة عن إعمال الفكر والتأمّل فهو أن التقليديين يعدّون نسبة أرقّ الصّفات وأرقاها إلى الذات الإلهية أو مساواتها بمقامه أمراً يعادل الشرك بالله. وهو رأي يعدّه المعتزلة نقضاً باتّا للعرفانيّات الإلهية من وجهة نظرهم إذ يعتقد المعتزلة أنه بينما ليس لله شريك في أزليّته، يكون مساواة القرآن بالله في أزليّته ضربا من الزّندقة. ويجد موقف المعتزلة من القرآن صدى خافتا في اعتقاد موازي له عند الآريين مفاده أن الله ينفرد عما سواه بكونه غير حادث. وقد ساهم فكر المعتزلة هذا بقدر كبير في ظهور علم الكلام الذي صار جزءاً لا يتجزّأ من الفكر الإسلاميّ. (حاشية 140) وفي وصف منه لمنحى الجدل عند المعتزلة ولعلم الكلام بوجه عام يقول العالم الكاثوليكي لويس ماسينيون Massignon ما يلي:

"أما عن الطريقة الجدلية عند الفقهاء (من قياس جليّ وإعلام)، فهي تبدأ بتسلسل إيجابيّ من حيث الأفضلية أو التقدّم المبني على افتراض مسبق بين المسألتين المطروحتين، وهو تسلسل ينسحب من الأصل أو الجذع إلى الفرع ثم يخلص إلى ما هو أحرى أو أجدى (أي الاحتجاج من الأدني إلى الأعلى ومن الأعلى إلى الأدني)، وتقود الباحث إلى حل مسألة جديدة تتعلق بالمشكلة العامة التي عوملت بهذه الكيفية، وهي عملية تعرف بردّ الغائب إلى الشاهد. وهو استنتاج يفضي إلى أفضلية أي من الحقيقتين على الأخرى، فلا يرى الباحث فيهما سوى الرّسم ويستهجن تميّزهما الحقيقي، ولا يتطرق إلى ما يتعدّى النقيض أو الاضطراد. ولا يفضي البحث إلا إلى النفي أو الإثبات، دون الوصول إلى أي نتيجة ثالثة بين هذين النقيضين".

وهكذا يكون الأسلوب المفضل لدى الجدليين هو الإحتجاج بالإبطال، بل والمطالبة بإثبات عكس ذلك لإظهار عدم جواز المقارنة وإبداء المعارضة لإثبات التناقض، أو البرهنة

بالدليل، أي التحقيق، لإثبات أحادية المعنى. ويستند التسلسل الإيجابي للحقائق، الذي هو أس أساس هذا الأسلوب في الجدل، إلى إجازة من سلطة مرجعية. (حاشية 141)

وللمستشرق فان إس van Ess ملاحظة في محلّها، وهي أن المعتزلة قد حاولوا وضع حدّ لتشبيهات الذات الإلهية في قرون الإسلام الأولى، إلا أنهم كما يقول "فشلوا في ذلك عندما اعترضوا على أزلية القرآن". (حاشية 142) ولكن ماذا عن تأثير المعتزلة في تفاسير غيرهم للنّص القرآني؟ وهو سؤال حاول هاينركس Heinrichs الإجابة عليه بقوله:

أن المعتزلة في معرض توقهم إلى حل معضلة تشبيهات الذات الإلهية في النص القرآني احتاجوا بطبيعة الحال إلى أداة من أدوات علوم الدّين للنأي بالمفهوم الإلهي عن كافة ضروب التجسيد، ولهذا استخدموا القاعدة العامة التي تشير إليها فكرة المجاز عند علماء النّحو: وهي فكرة أن النص القرآني لا يمكن تناوله دائما بمعناه الظاهري، وأنه قد يحتاج أحيانا إلى تعزيز النّص بتفسير شارح. بل إنهم كانوا يستخدمون مبدأ إيجاد المعنى المقصود المستتر بين طيات المعنى الظاهري حتى في المواضع التي لا لَبس فيها لغويّا ... مثل الاستعارات التي لا اعتراض عليها سوى من منظور مفهومهم الدينيّ. وبهذا يمكن القول بأن مضمار المجاز قد تقلّص لينحصر في "أساليب الاستعارة"، بعد أن تلقفته المعتزلة. (حاشية 143)

وقد لا يكون هناك جَناح إذا ما قلنا أن تأثير منحى المعتزلة في التفسير قد ظل باقياً في العالم الإسلامي لما كان للزمخشري (المتوفي 1144م / 537 هـ) عالم البلاغة والبالغ التأثير من نفوذ نظرا لمكانته الهامّة كمفسّر للنص القرآني. وكما هو مبيّن آنفا في معرض شرح مدرسة التفسير البلاغي (أو البياني)، كان الزمخشريّ ممن تملّكوا ناصية البيان. (حاشية 144) ووضع مهارته هذه في خدمة التأويل. ويخبرنا ابن خلدون أن "غير العرب (أي أهل فارس) الذين يشكّلون الغالبية العظمي لسكان بلاد المشرق انشغلوا بتفسير الزمخشري الذي بنيّ برمّته على علم المعاني والبيان. (حاشية 145) وتجدر الإشارة هنا إلى أن (الفيلسوف الباكستاني المعاصر) فضل الرحمن مالك يشير إلى أن تفسير الزمخشري هو كل ما بقي لنا اليوم من تأويلات المعتزلة بقوله:

إن التفسير القرآني الوحيد الباقي إلى اليوم من تفاسير المعتزلة هو "الكشّاف"، وهو إلى جانب ذلك أنجح ما بذل لتطبيق قواعد علم المعاني والبيان في اللغة العربية على التفاسير القرآنية بغرض دحض الاعتقاد بالإعجاز اللغوي للقرآن

فقد كان الزمخشري أول من أخرج تأويلا لكامل النص القرآني في تاريخ التفاسير القرآنية استنادا إلى قواعد علم المعاني والبيان معرّيا جذور الاعتقاد في الإعجاز اللغويّ للقرآن.

(حاشية 146) كما في تفسيره للآية الحادية عشر من سورة "فصّلت"،" ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ"، وهو تفسير يُظهر كامل التزامه بقيود المعتزلة الصّارمة وإخضاعه لعلم المعاني كي يخدم فكرة استبعاد أي اعتقاد يشبّه الذات الإلهية بأي أعضاء من جسم الإنسان، جاء فيه:

"ومعنى أمر السّماء والأرض بالإتيان وامتثالهما أنه أراد تكوينهما فلم يمتنعا عليه ووجدتا كما أرادهما وكانتا في ذلك كالمأمور المطيع إذا ورد عليه فعل الأمر المطاع وهو من المجاز الذي يسمّى بالتمثيل ... والغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لاغير، من غير أن يحقق شيء من الخطاب والجواب". (حاشية 147)

ويعلّق وانسبروه بأن "الدّافع" في هذا الموضع "ليس هو التشبيه والاستعارة بأي شكل من الأشكال، وإنما (رغبة الزمخشري في نفي) التجسيد أو التشخيص *prosopopoeia/fictio personae* ".(حاشية 148)، وهو مما يزيد من تعقيد تحليله لهذه الآية. أضف إلى قول الزمخشري في الآية 125 من سورة "النساء" التي تفيد أن الله اتخذ إبراهيم خليلا أن ذلك "مجاز عن اصطفاء إبراهيم واختصاصه بكرامة تشبه كرامة الخليل عند خليله".(حاشية 149) حتى عندما تكون بعض مفردات العبارة المطروحة لا تنضوي على أي تجسيد مثل "الختم" على قلوب الكافرين، كما في الآية الخامسة من سورة البقرة، نجد الزمخشريّ يستحضر ما لديه من بلاغة فيقول: "فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية تمّ على الحقيقة وإنما هو من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من كلي نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل". ".(حاشية 150)

وكان ممن عارضوا المعتزلة أحمد بن حنبل، آخر أئمة الفقه الأربعة الكبار عند السنّة، وهم الذين تناولنا منحاهم في التفسير آنفا تحت البند (أ) "المذهب التقليدي في التأويل"، ثم جرت معارضة المعتزلة بعد ذلك على يد أنصار مدرسة التأويل الكلامي عند الأشاعرة. وقد انضوى تحت لواء هذا المذهب في القرون اللاحقة بعض الأساطين مثل الغزالي (الذي يعزى إليه الفضل في علوّ صيت الفكر الأشعري في الغرب) و فخر الدين الرازي، وسعد الدين التفتازاني. إلا أن الأشعريّ نفسه هو الذي صاغ من البداية الموقف العقائدي لما اشتهر فيما بعد بالإسلام الحنيف. وقد كان من جرّاء معارضة الأشعريّ الصّلبة للمعتزلة أن تبلورت العقيدة في الإسلام حول استهجان فكر المعتزلة ومحاربتهم. إلا أن التفاسير القرآنية التي توالت عبر ما تلى ذلك من قرون قد حافظت على تنوّعها واختلاف الآراء فيها.

(ج) عن استنباطات الأشاعرة

تتلمذ أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري (المتوفي عم 935 م / موافق 324 هـ) على يد مشاهير المعتزلة في زمانه، واقتفى أساليبهم واستنباطاتهم حتى بلغ عامه الأربعين عندما كان تلميذا لأشهرهم وهو أبو علي الجبّائي (المتوفي عام 915 م / موافق 303 هـ). وعندها حدث تحوّل جذريّ عند الأشعري إذ انصرف عن معلّمه المعتزليّ وتحوّل إلى المذهب التقليدي كما صاغه بن حنبل. ومن بعدها أقسم الأشعري أن يعرّي زيف معتقد المعتزلة، واعتنق فكرة أن كل ما اعتبره المعتزلة من المتشابهات من الآيات القرآنية تؤخذ بمعناها الحرفيّ بدافع الإيمان دون أن يقول المؤمن لِمَ وبِمَ، أو كما قالها الأشعريّ "بلا كَيْف".

إلا أن الأشعريّ خالف ابن حنبل الذي لم يكن يطيق أي التجاء للعقلانية في منحاه التقليديّ الحرفي، إذ لجأ الأشعريّ إلى أساليب المعتزلة في نزاله معهم محارباً إيّاهم بأسلحتهم في دفاع منه لمذهب الحنابلة، وبذلك مهّد الأشعريّ الطريق لتثقيف الفكر السنّي. فما كان من ردّة فعله تجاه جنوح المعتزلة لإخضاع مفهومهم في الذات الإلهية للعقل إلا أن ساهم في تشكيل الفكر الإسلاميّ السائد اليوم، أو كما يصف أندرو ريبين Andrew Rippin ذلك بقوله: "في نفس ردّة الفعل هذه نجد قواعد الفكر السنّي في الإسلام".(حاشية cl) أما سعد الدّين التفتازاني، عالم الدّين والبلاغة (المتوفي عام 1389 م / موافق 791 هـ) فقد نقل عنه ما يفيد قبوله لتشبيهات الذات الإلهية في القرآن، مالم تكن هناك أدلّة قطعية للاعتقاد بغير ذلك، إذ قال في كتابه "شرح العقائد النسفية"، ص 105، ما يلي:

"والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي، كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك." (حاشية 151)

وما يستشم من قول التفتازاني هذا أنه قد اتخذ منحى وسطا ما بين التشبيه (أي تشبيه الذات الإلهية بالإنسان)، والتعطيل (أي نفي كافّة الصفات عن الله)، وهو التنزيه (أي تنزيه الله عن الصفات والأمثال). ويرى أيضا أن الحرفية اللغوية هنا يجب أن يكون لها اليد العليا إذا أردنا تنزيه صريح الشرع القرآني وأحكامه عن صرفه عن مراده كما يفعل من يأوّلون التنزيل بغير رابط، إذ يقول (ص 106 من نفس المرجع):

"فالعدول عن الظواهر (أي المعاني الظاهرة) إلى معان يدعيها أهل الباطن، وهم الملاحدة – وسموّا الباطنية – لإدّعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها، بل لها معان باطنة لا يعرفها إلى المعلّم، وقصدهم بذلك: نفي الشريعة بالكلّية ... وأما ما يذهب إليه بعض المحققين (أي الصّوفية) من أن النصوص محمولة على ظواهرها، ومع ذلك ففيها إشارات

خفيّة إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك، يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان." (حاشية 152)

ويلاحظ هنا أن التفتازاني، الذي تعكس آراءه تلك المواءمة التي سادت بعد ظهور الغزالي فيما بين أفكار أنصار التقليد والمتصوّفة، يستبعد مع ذلك ودون أية مواربة استخدام العقلانية في مضمار التفاسير التي يرتكن إليها. فهو يرى أن "الدليل القطعي" قد يجُبّ فهما معيّنا لنص من النّصوص، ولكنه يعود فيقول أن الإقرار بهذا الفهم من "كمال الإيمان ومحض العرفان". وقد عوّل التقليديون كثيرا على أمل رؤية الله في الجنّة. وهاهو الغزالي يعلّق بأن الأشاعرة يحتجّون بأنه ليس هناك دليل قاطع باستحالة رؤية الله بالعين. (حاشية 153) بينما ينتقد الغزالي، على النقيض من ذلك، إنكار المعتزلة لاستحالة الرّؤية البصريّة للذات الإلهية بأنه بدعة وليس كفرا. (حاشية 154)

وللأشاعرة عذرهم في ذلك، فالله الذي لا يُرى يكون شديد التجريد فلا يقبله اعتقاد العموم، والذات التي لا يحس بها العابد بشخصه ويشعر بها بحواسّه لا تشبع تشوّق اعتقاد البسطاء، ومن هنا كان اعتقاد الأشاعرة هذا تعزيزا لهذه الرّؤية المبهجة عن الله تعالى، وهو اعتقاد لخّصه عبد الرّحمن الجامي في "الدرّة الفاخرة"، في باب "صفات الله"، إذ قال: "ذهبت الأشاعرة إلى أن لله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة، وعلى هذا القياس".(حاشية 155) كما أن الأشعريّ نفسه في كتابه "الإبانة عن أصول الدّيانة"، يفرد بابه الأول لمسألة "الكلام في إثبات رؤية الله سبحانه بالأبصار في الآخرة". (حاشية 156) وفي نهاية المطاف صارت الغلبة لفكر الأشعريّ هذا، ويعلّق فان إس Van Ess على تلك الحقيقة بقوله:

لا يمكن لتشبيهات الذات الإلهية بمعنى أو بآخر أن تنتهي، بل إنها لم تنته في حقيقة الأمر، فما زال الاعتقاد برؤية الله رأي العين في الجنة سائدا ... وما زال الإقرار الحرفي بالتفاسير المنقولة التي ذكرتها آنفا غالباً، وإن كان ذلك مقرونا في بعض الأحيان بالعبارة المهدّئة "بلا كيف" بمعنى أن كيفية هذه الرؤية غير معلومة. ولكن يبقى على عاتق هؤلاء المفسّرين أن يقرروا بأنفسهم ما إذا كان هذا المنعطف الأجنوستي في علوم الدّين يقدّم مخرجاً تأويليا مقبولا من عدمه. (حاشية 157)

(د) عن إحياء الشيعة لتأويلات المعتزلة:

تلقف المذهب الشّيعي بعض العناصر التأويلية الهامة لعلم الكلام لدى المعتزلة، مطيلين بذلك أمدها إلى اليوم. إلا أن بعض الخلافات بين أراء كل من المعتزلة والشيعة ظلّت باقية، كما يبقى مدى تشرّب الشيعة بفكر المعتزلة وأساليبهم محل الكثير من الجدال. (حاشية

[158] ومع أن العالم الشيعي إبن بابويا القمّي (المتوفّي 991 م / موافق 381 هـ) كان واضح التأثر بفكر المعتزلة في الأعوام الأخيرة من حياته، إلا أن ثلاثياً من قضاة الشيعة وعلماء أصول الدين فيها، وفي بغداد، هو الذي حقق اقتباس الشيعة لعلم الكلام المعتزليّ: وهم الشيخ المفيد (المتوفّي 1022 م / موافق 413 هـ) والشريف المرتضى (المتوفّي 1044 م / موافق 436 هـ) وشيخ الطائفة (المتوفّي 1067 م / موافق 460 هـ) (حاشية 159) ومن هنا يأتي تلميح ابن تيمية (المتوفي عام 728 من الهجرة) إلى هذه الحقيقة في زمان لاحق بأن الشيخ المفيد كان أول الإئمة الشّيعة في اقتباس معتقدات المعتزلة. (حاشية 160) ومع ذلك فقد كانت استنباطات الشيخ المرتضى في علوم الدين، التي ارتكنت إلى مدرسة المعتزلة الفكرية التي سادت في البصرة، هي ما شكل قواعد علوم الدين الشيعية لما تلا من قرون. (حاشية 161)

وهاهم الشيّعة وقد تعاملوا مع مسالة تشبيهات الذات الإلهية في النّص القرآني بأسلوب يشبه أسلوب المعتزلة في كثير من الأوجه. فمثلا فسّر ابن بابويا القمّي الآية الخامسة والسبعين من سورة ص " ... لما خلقتُ بيديَّ ... " بأّنها تعني يدي القوّة والقدرة الإلهيّتين. كما أن الشيخ المفيد الذي تتلمذ على يد ابن بابويا هذا يُأوّل الإشارة القرآنية إلى النّفخ الإلهيّ في الآية التاسعة والعشرين من سورة الحِجْر "فإذا سوّيتُه ونفختُ فيه من روحي ... " على أنها إضفاء للشّرف على مَن ينفخ الله فيهم "من روحه" (حاشية 162) إضف إلى ذلك أن الشيخ ابن بابويا القمّي قد استبعد احتمال رؤية الله رأي العين إذ نقل عنه مارتن ماكديرموت Martin J. McDermott في معرض شرحه لعلوم الدين عندالشيخ المفيد مايلي:

إن المقصود "برؤّية الله" كما جاءت في الأحاديث هو المعرفة ... أي أن آيات الله وثوابه وعقابه يوم القيامة سوف تنكشف للناس جليّة للعيان مزيلة للشكوك حول ذاته وتعلّم الناس كنه قدرته واقتداره. (حاشية 163)

وغالبا ما تكون الخلافات في مجال علوم الدّين سببا لوضع المعقول في مواجهة المنقول، والمنطق في مقابلة الحرفية، مع ملاحظة أن أدوات الاستقصاء تختلف في العلوم الأخرى عما هو في علوم الدين. وسنتناول فيما يلي دور الفلسفة في الإسلام وكيف أن استمالتها للعقل قد جرت أيضا في مجال تأويل النصوص القرآنية. وارتبطت هذه الاستمالة العقلية أيضا ما انطوت عليه من مناحي فلاسفة الإغريق. ولم يكن هناك مناص من اشتعال الخلافات حول تلويث ثقافة الإسلام بثقافة الإغريق المستوردة، وقد صاحب ذلك مفارقة أن العقل نفسه، بما له من صلة وثيقة بفلسفات الإغريق، قد تم التنديد به بوصفه منازعاً لسلطة الكلمة المنزلة، وصار ينظر إليه على أنه كمحاولة لذئب أن يتظاهر بالوداعة والإحسان بارتداء ثوب الحمل.

ثالثا: الحقيقة الفلسفية بوصفها قياسات أو دلالات عقلية – فلسفات الفارابي، وابن سينا، وابن رشد

قُدِّر للفلسفة الإسلامية أن تصول طويلا في مضمار الدلالات العقلية، وكانت هذه مساجلات تخطّت علم البيان بمراحل، بل وجادت بالكثير والكثير من الأفكار التي قدمت مختلف الّرؤى عن الإسلام، ومن هذه المنظور أيضا تكون قد سبقت خطى الفلسفة لأبعد مما خَطى علم الكلام عند الأشاعرة. ويمكن القول بإن الفلسفة الإسلامية هذه قد خاضت بعضا من المعارك التي خاضتها المعتزلة فيما سبق من قرون، ولكن على ساحة جديدة. وهي مسألة لاقت استحسانا عند فضل الرحمن مالك إذ يقول: "إن الحركة الفلسفية في الإسلام ... من حيث إضافتها للكثير إلى المعتقد الإسلامي، كانت ثمرة لعلم الكلام عند المعتزلة. (حاشية 164) وسنعرض في هذا البند من البحث لآراء ثلاثة من أعظم الفلاسفة في الإسلام في مسألة دلالات النص القرآني، أولهم الفارابي (المتوفي 950 م / موافق 339 هـ)، وثانيهم ابن سينا (المتوفي 1037 م / 428 هـ) وآخرهم ابن رشد (المتوفي 1198 م / 594 هـ).

ولكن بادئ ذي بدء، يلزمنا كلمة عن اسلوبهم الفلسفي في التحاور. فعن أسلوب إقامة الحُجج الذي تميّز به فلاسفة الإسلام، يشرح لويس ماسينيون Massignon طريقتهم في البرهنة التي اتسمت بالانضباط الممزوج بالأعتداد بالنفس كما يلي:

العملية أو الطريقة البرهانية (من قياس خفيّ، وتمثيل، وتعليل، واستحسان) لدى كل من الحنفية وفلاسفة اليونان: هي استخلاص تعليل وسط بين حقيقتين ماثلتين للبحث، إحداهما عادة ما تكون الحقيقة الكبرى في هذا الاحتجاج وثانيتهما الصغرى. وتخلص إلى شبيه أو نظير لتلك الحقيقتين ولكنّه مستنبط من نفس هذا التعليل المستخلص ... فهي تصوغ التحليل، وتطرح التعليل (لِمَ)، فلا يكون الشبيه هنا انعكاسا لأيّ من الحقيقتين المطروحتين، وإنما يكون قرينة مستخلصة منهما، تتولى مقارنته بهما "من وجه دون وجه" شارحة ماهية كل منهما بضرب الأمثلة "كمِثْل"، وهي في ذلك تتنقل من عنصر تشابه إلى غيره، قد يكون موجودا أو غائبا في كل من هاتين الحقيقتين – أي التنقّل من "جَمْع" إلى "فَرْق"، ومن "قَطْع" إلى "وَصْل"، انتهاء بالبرهنة على غياب التطابق بينهما التباساً، ثم الحكم بأنه "لا هي هو، ولا هي غيرها". وعلى هذا المنوال جرت صيغة التمييز والتفريق "بين هذا وذاك، أو دون هذا وذاك". وهكذا كانت تتم البرهنة والاحتجاج بكل امتياز. (حاشية 165)

(أ) الفارابي (المتوفي 950 م / موافق 339 هـ)

كان من رأي الفارابي أن الحاسّة التخييلية – التي كان يعتبرها عضوا روحيا يربط ما بين الحقائق الروحية والمادّية – يجمل بها أن تعبّر عن الحقيقة الدينية بلغة الرّمز والمجاز، وبغير ذلك لا يمكنها أبدا أن تدرك الحقائق الكونية الغير مادّية، نظرا لأنها ليست سوى حاسة جسمانية. ويلخّص الفيلسوف المعاصر فضل الرحمن مالك ذلك بقوله "إن المجاز والرّمز منوطان بالحاسة التخييلية".(حاشية 166) ومن المفترض أن ينسحب ذلك، بمفهوم الفارابي، إلى محتوى التنزيل أيضا، إذ يقول "إن هذه التشبيهات موجودة في ذهن منزل الشّرائع (سبحانه) ولكن ليس على هيئة أمثلة أو إيحاءات ... فإنه هو الذي أبدع هذه الأمثلة والإيحاءات، لا لأن يدرك بنفسه الحقائق العليا بوصفها دينا، بل إنها بالنسبة له أمثلة وإيحاءات يقدّمها للبشر".(حاشية 167) كما أن تعريف الفارابي للدين بأنه هو ذلك الذي "يضع الفلسفة في قالب من الدلائل والإشارات"، وبناء على ذلك كان بوسع الفارابي أن يتحدّث عن "تشبيه الدين للمعقولات بالمحسوسات".(حاشية 168)

وطبقا لهذا الأسلوب هناك من يرى أن الأديان تكون في عموميتها تجسيدا للحقائق السامية، ولا يكون ذلك مقصورا على الإسلام دون غيره من الأديان، فها هو فضل الرّحمن يستطرد قائلا:

"فللمرء أن يدرك بالعقلانية مسائلا مثل عناصر الوجود وطبقاتها، أو الخلاص، أو أساليب حكم البلاد الناجحة، وله أيضا أن يدركها بالتشبيه والتمثيل لاغير. فإدراكها بالعقل يعني انطباع جواهرها على النفس المفكّرة تماما كما هي. أما إدراكها التخيّلي فمفاده انطباع أمثلتها ورموزها على النفس ... وغالبية النفوس عاجزة – سواء بالفطرة أو بالتعوّد – عن إدراك هذه الأمور بالفهم العقلاني. فيجب أن تعطى لهذه النفوس رموز تخييلية عن عناصر الوجود وسائر تلك المسائل ... ومع أن جواهر تلك الأمور واحد (عند سائر الأقوام) ولا تبديل فيها، إلا أن رموزها تتعدّد وتختلف ...

"لذا فأن ما هو شائع من رموز هذه الحقائق ودلالاتها عند قوم من الآقوام يختلف عما هو شائع لدى قوم آخر، كما أن الأديان، حتى تلك التي تؤمن بها المجتمعات والبلاد الصالحة، يتطرّق إليها الاختلاف، وإن تطابقت مفاهيمها عن الخلاص (أو السعادة)، ذلك لأن الدين ما هو إلا الرّموز التخييلية في أذهان الناس. (حاشية 169)

ويختتم فضل الرّحمن شرحه لهذه المسألة قائلا أن الاعتقاد بأن "الأنبياء ينقلون الحقيقة بالرمز والمجاز الحسّي" هو رأي "سائد بكثرة لدي الفلاسفة المسلمين".(حاشية 170) وتثير الإشارة إلى رأي الفارابي – بأن الأديان هي مضمار شاسع للرمزية – تساؤلاً عن

التّأويل، ذلك لأن الرّمزية يلزمها هذا التأويل. وهذا كله جميل وفي محلّه، ولكن ماذا عن مناهج التأويل؟ بيد أن هذا السؤال، بوصفه سؤالا طرحه سقراط من قبل، قد ترفّع الفارابي عن الخوض فيه.

(ب) ابن سينا (المتوفي 1037 م / موافق 428 هـ)

اختلفت الآراء حول كون ابن سينا، الفارسيّ المولد، أعظم من جاد بهم الإسلام من فلاسفة في تاريخه. (حاشية 171) ولقد أبدى "فيلسوف الوجود" هذا والمؤيّد للفلسفة المشّائية الإسلامية ولعاً بالرمزية، بما في ذلك الرمزيّة الباطنية للحروف والأرقام. (حاشية 172) إذ كان الاعتداد بعلم الرموز واحدا من مطالب الحكمة عند ابن سينا (والحكمة إيضا هي مطلب لفلاسفة الإسلام). ولقد أدلى ابن سينا بدلوه في مسألة أسلوب الرّمزية في مؤلّفه "الإلهيات"، إذ يقول:

"فواجب إذن أن يوجد نبي ... ويكون الأصل الأول فيما يسنه (النبيّ) تعريفه إياهم أن لهم صانعاً واحداً قادراً، وأنه علاّم بالسر والعلانية، وإن من حقه أن يطاع أمره؛ فإنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق، وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المُسعِد، ولمن عصاه المعاد المُشقِي، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة، ولا ينبغي أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرف أنه واحد لا شبيه له ... بل يجب أن يعرّفهم جلالة الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم جليلة وعظيمة، ويلقي إليهم مع هذا، هذا القدر، أعني أنه لا نظير له ولا شريك له ولا شبيه له، وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته، وتسكن إليهم نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه .وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملاً، وهو أن ذلك الشيء لا عين رأته ولا أذن سمعته، وأن هناك من اللذة ما هو مُلكٌ عظيم ومن الألم ما هو عذابٌ مقيم ... ولا بأس أن يشتمل خطابه به على رموز وإشارات ... " (حاشية 173)

ولا شك في أن ابن سينا قد اتخذ منحى نخبويّا في المعرفة، فالعامّة عنده عاجزة عن سبر غور الحقائق الرّفيعة من نفسها، ويتساوى عجزها عن الإدراك مع عجزها عن الوفاء بما تتطلبه هذه الحقائق. كما يرى أيضا أن هناك من الحقائق ما يندر أن يكون العوام مستعدين لتلقّيه. وأن الحقائق المغلّفة بالّرموز تسمو على الرّموز نفسها. إلا أنه ينظر إلى الرّموز بوصفها أنجع الوسائط التي اختارها الله للكشف عن الحقيقة على لسان الأنبياء. كما أن الرّموز عند من أوتوا القدرة على فهمها هي مدعاة للمزيد من البحث والاستقصاء في الحقيقة بكل ما فيها من صراحة قويّة شارحة. (حاشية 174)

وطبقا لما كتبه ديميتري جوتاس Dimitri Gutas، أستاذ اللغة العربية والدراسات الإسلامية بجامعة ييل الأمريكية، فإن الأسلوب الرّمزي الذي اتّخذه ابن سينا لنقل الحقيقة تميّز بأربعة مهام – إثنان منها إيجابيتان وإثنان سلبيّتان، وهذه المهام الأربع هي: أولا- نقل قدر من المعرفة للعامة (على يد الأنبياء وفلاسفة القبل) بما ينفعهم في الدّنيا والآخرة، وهي المعرفة بالله وبالنفس وبالحياة الآخرة. ثانيا – بما أن هناك أوجه شبه مشتركة بين التنزيل والفلسفة تحتاج إلى البحث فيها واكتشافها، فإن الرموز تلتقط من بين العوام أولئك الأشخاص الموهوبين الذين يملكون القدرة على شرح لبّ المجاز. ثالثا – بما أن العلوم تخدم في الوقت نفسه أغراضا مبهمة مربكة، بمعنى أنها ليست لإظهار الحقيقة فقط وإنما لإخفائها أيضا، فإن بعض الحقائق الفوقيّة إن هي وضعت في متناول الجهلاء قد لا تثمر إلا الأذى. رابعا – قد تُوهم بعض الرموز الناس بالشعور بأنه لم يحجب عنهم شيئا من الحقيقة، بينما يكون واقع الحال أن ما حجب عنهم من الحقيقة هو قدر لا يستهان به. (حاشية 175) فكيف ينسحب كل هذا على التأويل القرآني؟ وفي شرح منه لهذا يقول ابن سينا في مؤلّفه الرسالة الأضحوية مايلي:

"أما الشرع: فينبغي أن يُعْلم فيه قانون واحد: وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة. ثم من المعلوم الواضح: أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد: من الإقرار بالصانع. موحّدا مقدّسا عن: الكمّ، والكيف، والأين، والمتى؛ والوضع. والتغيير؛ حتى يصير الاعتقاد به: أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع. أو يكون لها جزء وجودي: كمّيّ، أو معنويّ. ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم. ولا داخله، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور. ولو ألقى هذا، على هذه الصورة، إلى العرب العاربة ... لتسارعوا إلى العناد؛ واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان معدوم أصلا. ولهذا ورد التوحيد تشبيها كلّه ...

"ولبعض الناس أن يقولوا: ‘إن للعرب توسّعا في الكلام، ومجازا وأن ألفاظ التشبيه، مثل اليد والوجه، والإتيان في ظلل من الغمام، والمجيئ والذهاب والضحك والحياء والغضب؛ صحيحة؛ ولكن نحو الاستعمال وجهة العبارة؛ يدل على استعمالها استعارة ومجازا.

"فالمواضع التي يوردونها حجة في أن العرب تستعمل هذه المعاني بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة؛ مواضع في مثلها تصلح أن تستعمل على هذا الوجه ... وأما قوله تعالي ’في ظلل من الغمام‘ (البقرة آية 210)، وقوله تعالى ’هل ينظرون (أي المشركون) إلا أن تأتيهم الملائكة، أو يأتي ربّك، أو يأتي بعض آيات ربّك‘ (الأنعام آية 159)، على التسمية المذكورة؛ وما يجرى مجراه فليس يذهب الأوهام فيه البتّة إلى أن

العبارة مستعارة أو مجاز ... وأما قوله تعالى: 'يد الله فوق أيديهم' (الفتح آية 10)، وقوله تعالى 'ما فرّطت في جنب الله' (الزُّمُرْ آية 56)، فهم موضوع الاستعارة في المجاز، والتوسّع في الكلام، ولا يشكّ في ذلك اثنان من فصحاء العرب ...

ثم هب أن ... الكتاب العربيّ (أي القرآن) هبط جاثيا على لغة العرب وعادة لسانهم من الاستعارة والمجاز؛ فما قولهم في الكتاب العبراني (أي التوراة) كلّه من أوّله إلى آخره، (أهو) تشبيه صرف؟! ... فظاهرٌ من هذا كلّه أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرّبا ما لا يفهمون إلى أفهامهم، بالتشبيه والتمثيل. (حاشية 176)

ومن هذا المنظور- وهو أن الماهيّة الرّمزية للتنزيل الإلهيّ هيّ من أجل الأغراض التي ذكرها ابن سينا آنفا من أجل تهذيب النفوس – فقد عكف على تأويل القرآن، وقام في معرض ذلك بتحرير ثلاثة رسائل مجازية. (حاشية 177) وأصدق مثل على تمكّن ابن سينا في هذا المضمار هو تفسيره لآية النور (وهي الآية الخامسة والثلاثين، من سورة النّور). (حاشية 178)

وطبقا لابن سينا فإن هناك طريقة مماثلة لإيصال الحقيقة، وهو "الأسلوب الدلاليّ" الذي يعمد إلى الإشارات. وهو يختلف أيضا عن الأسلوب الشّرحيّ (أو الإيضاحيّ) من حيث أن الحقائق تُكْشَف كما لوكانت من خلف حجاب. فالأسلوب البياني تصريحيّ بينما الأسلوب الدلاليّ تلميحيّ. وهذه الصّيغة في كشف الحقيقة تحمي المعرفة كما تفعل الرّمزية، ولكن بدرجة أقل من الغموض. وأشهر قدوة في كيفية التعبير عن الحقائق بالتصريح والتلميح هو الفيلسوف أرسطو طاليس. ومن الجليّ أن منحى أرسطو هذا في الفنّ الإنشائي يطابق وصف الفارابي له، وها هو ديميتري جوتاس يرى أن ابن سينا قد عمد إلى "حذف الفرضية الضرورية، وإهمال الاستنتاج، كما عرض مشمول الحُجة بتسلسل يختلف عما هو المعتاد في الاستدلال القياسيّ" تماما كما فعل أرسطو من قبله. (حاشية 179)

ولقد قال ابن سينا ما معناه أن مَن هو أهل لذلك يمكنه أن يستقي من هذه الإشارات عمق الرؤى لكي يفهم الترتيب والتسلسل المنطقي الذي بُنِي عليه هذا الكون. ومن هنا كان الشّيخ ابن سينا محقّا في إعطاء آخر ابداعاته الفلسفية عنوانا في الصميم هو "الإشارات والتنبيهات"، مستودعاً إياها ممارساته الفلسفية في استخلاص البديهيات على قاعدة من المبادئ الجوهرية مستعينا في ذلك بكل من الحدس والمنطق.

(ج) ابن رشد (المتوفي 1198 م / موافق 594 هـ)

من بين سائر مفكّري الإسلام، يبدو أن مَن ترك بصماته على فكر الغرب أكثر من غيره

هو (أبو الوليد محمد بن أحمد) ابن رشد. (حاشية 180) ولقد دأب علماء الإسلام طوال قرون عديدة على مهاجمة الفلسفة، واصمينها بأنها أفكار دخيلة تسرّبت من وثنيّة الإغريق، وأنها اعتقادات في الله والكون تخالف النّص السّماوي. فبعد أن طالع الغزالي أعمال ابن سينا والكندي وترجمات فلاسفة الإغريق، خلص الغزالي، كما كتب المفكّر الباكستاني المعاصر عبد الرحمن ابراهيم دوي، "إلى أنهم لم يبيّنوا العقائد الإسلامية وإنما أضاعوها". (حاشية 181) ولكن حدث، بعد ما يقرب من ثمانين عام بعد هجوم الغزالي على ابن سينا ضمن إغارته على الفلسفة، أن أمسك ابن رشد بقلمه ليتصدّى للغزالي دفاعا عن الاستقصاء الفلسفي. وفي معالجة منه لمعضلة التوفيق بين التناقضات البادية بين الفلسفة والتنزيل، كتب ابن رشد (في رسالته "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال) قائلا:

"وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النّطق أن يكون موافقا لما أدّي إليه البرهان فيه، أو مخالفا. فإن كان موافقا فلا قول هنالك، وإن كان مخالفا طلب هنالك تأويله. ومعنى التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مُقارِنه، أو غير ذلك من الآشياء التي عُدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي". (حاشية 182)

وكما يشرح (الدكتور جورج فضلو) الحوراني في تعليقه على هذه النقطة من الرّسالة، أن قول ابن رشد هذا يترك مسألة التأويل المجازي من عدمه دون إجابة، ذلك لأن أقصى ما يمكن للقواعد اللغوية فعله هو رسم الحدود. وبالنّسبة لمسألة الحكم على المنهج السّليم في التأويل فإن ابن رشد يقرّ بما فصّله الغزالي إذ حدد خمس مراتب للوجود (وجود جوهري، وجود حسّي، وجود خيالي، وجود عقلي، وجود شبهي). ".(حاشية 183) وبناء على ذلك يكون التأويل المجازيّ جائزا إذا استحال وقوع المعنى الحرفيّ. وتثبت الاستحالة عندما تتعارض العبارة تعارضا جليّا مع نص قرآني آخر يعدّ من المحكمات. ويجوز في هذه الحالة تناول العبارة محلّ التأويل من حيث مغزاها الأعمق بشكل مجازيّ إذا نتج عن ذلك مواءمتها بما هو من صريح التنزيل ومحكم الكتاب، ذلك لأن القرآن لا يناقض نفسه. إلا أن هذه القاعدة لا تضع القيود إلا على ما شطّ وغلا من التفاسير.

وهنا تلعب المؤهلات دورا هاما عند ابن رشد، فهو يرى أن سلطة التأويل يجب أن تستمد من المقدرة عليها. فهو يلمّح إلى أن الفلاسفة أقدر من المتكلمين على تأويل التنزيل، قاصدا بذلك أن كل من المعتزلة والأشاعرة عاجزون عن الإتيان بالتأويل السليم. كما يسوق الآية السابعة من آل عمران "والراسخون في العلم" على أن لهم سلطة التفسير. وطبيعي أن يرى ابن رشد أن القرآن لا يمكن أن يشير إلا إلى مَن ثبت امتلاكهم لمعرفة لا يرقى إليها

الشك. ويقترح ابن رشد معيارا آخر على سبيل التأكد أكثر من سلامة التأويل، وهو لا يخرج عن كونه استخدام معكوس للقاعدة التي وضعها الغزالي في التناقض: إذا كان التفسير سليما فلا بد أن يكون له سند مباشر في موقع آخر من التنزيل. "[حاشية 184] فهذه حجة من حيث الجواز لا من حيث الاستحالة.

وفي تناوله للآخرة، يسوق ابن رشد حديثين صحيحين من البخاري من شأنهما أن يفردا مساحة للفكر المجازي، نقل فيهما عن الرسول (ص) قوله: "مَا مِنْ شَيْءٍ كُنْتُ لَمْ أَرَهُ إِلَّا قَدْ رَأَيْتُهُ فِي مَقَامِي هَذَا، حَتَّى الجَنَّةَ وَالنَّارَ" وكذلك قوله: "مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمِنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، وَمِنْبَرِي عَلَى حَوْضِي". ويخلص ابن رشد من هذين الحديثين إلى استنتاج مفاده أنه من السهل فهم أنها أقوال مجازية، لكنه من الصعب معرفة ما ترمز إليه. [حاشية 185] فتكون المهمّة العسيرة على مَن يقوم بالتأويل هو الابتعاد عن نقيضين: أن يكون عبدا للحرف أو يقع فريسة لشطحات المجاز.

فمن أي منظور إذن يجب علينا أن نأخذ أراء هؤلاء الفلاسفة الجهابذة الثلاث (الفارابي، وابن سينا، وإبن رشد). فهل هم زادوا كثيرا من فهمنا للقرآن، أو لفهم المسلمين لخلاّقية النص القرآني بشكل كبير؟ وللفيلسوف الباكستاني المعاصر فضل الرحمن مالك رأي قاسي على ثلاثتهم إذ يقول:

"لم يعترض المفكرون السلفيّون على الرأي الفلسفي في التعبيرات التشبيهية في القرآن عن الله بألا تؤخذ على حرفها، وإنما كان اعتراضهم الشديد هو على الجانب الموافق لذلك ألا وهو جنوح الفلاسفة إلى الاعتماد بشكل كبير على الاستخدام المجازي للغة بدلا من شرح الرّمزية القرآنية. إلا أن أس أساس المشكلة هو مفهوم الفلاسفة في الدين بكل من شقيه العقائدي والتشريعي على أنها مجرّد رموز ودلالات لا مفر للعوام منها. ولم يكن هذا القطع بين المجاز والحقيقة بمثابة فأس يضرب في جذور الإسلام التقليدي فحسب بل سعى إلى استحداث تمييز ما بين المؤهّلين بالفطرة للتأويل والممنوعين عنه بالفطرة أيضا وتقديمه لمجتمع اعتبر أن المساواة بين الناس ركنا ركينا في الإيمان.

"ولقد كان ذلك التمييز الفلسفي مما يستعصي شفاءه وأشد خطرا من التمييز الصوفيّ ما بين مَن كانت لديهم حياة روحية باطنية، وأولئك الذين كانوا يقنعون بالاتباع الظاهريّ للشرع، ذلك لأن التمييز شبه الصّوفي ما بين الإسلام والإيمان كان مقبولا عند أهل التقليد بوصفه تمييزاً بين فريقين من المؤمنين كلاهما داخل إطار واحد، أي بين روح الشّرع ونصّه، وليس فصلا كاملا بين طائفتين". [حاشية 186]

ويبدو أن النخبوية الفلسفية قد أضرّت بنفسها بدلا من أن تنفعها. فحقيقة أن ابن رشد اتهم

الغزالي بمحاولة الاستهانة بالمعنى الغيبي لكل من القرآن الكريم والحديث الشريف [حاشية 187]" يكشف تأرجح ابن رشد حيال أسلوب التأويل القرآني الذي يستنبط الحقائق الإيضاحية من النّص ما بين استحسانه أو القول بأنه استهانة بهذا النّص. وعلى النقيض من ذلك فإن التفسيرات القرآنية عند الصّوفية قد رفعت الاستهانة إلى مصاف المشاعر والعواطف بدلا من اللجوء إلى النخبويّة الذّهنية.

رابعا – ما اعتبره الصوفيون كشفا في الرمزية القرآنية: سهل التستري، ابن عربي، والغزالي

لطالما قيل أنه "كلما أمعن المقال في الإبطان، كلما قلت الآيات القرآنية التي تحكي عنه" [حاشية 188] بيد أن بعض الأعمال التفسيرية المنسوبة إلى المتصوّفة، والتي لا يعثر لها الآن على أصل، قد تعدّت إلى ما وراء الإبطان. إذ تناول الحلاّج، على سبيل المثال، مسألة الرّمز والمجال في مقاله المعنون "الكيفية والمجاز"، وهي مقالة ضاع أصلها الآن [حاشية 189]، ولكنها لو بقيت لما عادت لها قيمة تذكر عند الباحثين في الوقت الحاضر. إلا أن عنوان هذا المقال المفقود مفيد في حدّ ذاته، فهو ينم عن أن العلاقة بين الرّمز والاستعارة كان لها وجود لدى قطب واحد على الأقل من أقطاب التصوّف.

لاعجب في أن الرّواسي الكيانية للمجاز من حيث كونه إحدى نظريّات التأويل قد انتقلت بدرجة كبيرة من دوائر البلاغيين والفلاسفة إلى مجال المنظور الصّوفي الكونيّ. فالمجاز من المنظور الباطني الصّوفيّ قد تخطّى مضامينه التأويلية المباشرة ليعبّر عن حقيقة اللغة الظاهريّة. فمجرد الحديث عن "الوجود" الكونيّ عند ابن عربي (المتوفي عام 638 هـ / موافق 1240 م)، إذا اتخذناه مثالا، لا يجوز إلا بكيفية نسبية غير مطلقة. ذلك لأن "الكون" عنده لا يعدو أن يكون مجازا لا حقيقة، تماما كما هو الحال مع الانعكاس الذي يمكن اعتباره موجودا إلا أن وجوده محصور في المرآة [حاشية 190]. كما أن "العشق الحقيقي" عند السنائي (المتوفي 1131م) وغيره من المتصوّفة الذين تلوه، هو عشق موجّه إلى الذّات الإلهية، مميّزين إيّاه عن ضدّه الدنيوي – أي "العشق المجازي" الذي لا يرقى عندهم في أفضل الحالات لأكثر من كونه بديلاً زائفاً للمحطّ الحقيقي للعشق في التصوّف. [حاشية 191]

وقد صاغ هذا التوجّه أسلوب تفسير القرآن عند المتصوّفة [حاشية 192]. وفيما يتعلّق بهذا الأسلوب فإن جولاندري Jullandri يميّز ما بين "التفسير الإشاري، أو الرّمزيّ" و "التفسير النّظري" [حاشية 193]. إلا أن وانسبروه يرفض هذا التمييز جملة وتفصيلا بدعوى أنه "تمييز سطحيّ مضلل" [حاشية 194]. إلا أن ما يقصده جولاندري هو الصّوفية النّظرية المتأثّرة كثيرا بمذهب الأفلاطونية المحدثة، في مقابل الطّريقة السّهلة الغير متكلّفة التي

روّجها أوائل المتصوّفة. إلا أن هناك أرضيّة مشتركة بين ما يراه هنا كل من جولاندري ووانسبروه.

فالتفسير الرمزيّ في أبسط صوره هو نتاج "لقبول التمثيل الواسع" على أنه قوام الرّمزية. فالحقيقة المجازية هنا هي ما يبنى عليه الاستعارة. (حاشية 195) وبناء على ذلك يفترض التأويل الرّمزي وجود التعليل البياني، أو ما يقوم مقامه من حيث التصوّر. إذ يشرح التستاري (المتوفي 283 هـ / موافق 896 م) أن "اللوح المحفوظ" المذكور في الآية الثانية والعشرين من سورة البروج ماهو إلا صدر المؤمن الذي تسكنه الحقيقة وهو ما يوافق تحليل الجوراني للمحتوى الرّمزي للمفردات اللغوية في العربية مثل م اعتباره أن ما يقصده النّص القرآني من "يد الله" هو "قدرة الله" (حاشية 196). فالمقابلة الرّمزية بوصفها تمثيلا واسعا هي "القاعدة الوجوبية في المجاز بأكمله". (حاشية 197)

ولو أن وانسبروه يبدو في بعض الأحيان أنه يستخدم عبارتي "التأويل الرّمزي"، و"التأويل المجازي" ليقصد شيئا واحدا (حاشية 198)، إلاّ أنه يميّز بين قطبين من أقطاب التفسير في الصّوفية (حاشية 199): أولهما التأويل الرّمزيّ كما هو الحاصل مع التفسير الباطني عند التستاري (أي أسلوب الاستعارة والإحالة)، وثانيهما هو التأويل المجازي، كما في محاورات ابن عربي الغير عادية (أي أسلوب الاستعارة التخيّلية، سيّما في تناوله لسورتي يوسف والكهف). (حاشية 200)

ويثار هنا تساؤل عما إذا كان التفسير الغيبي أو الباطني أو الإلهاميّ أمرا يصادف القبول. وبتحديد أدق، هل يطلِق المجاز الحرّية لنفسه في التعامل مع النص أكثر مما هو حاصل في التفسير الرّمزيّ؟ وهل يكون أحدهما متصنّعا أو تسلّطيا؟ إذ أن كوربين Corbin نفسه عمد إلى التمييز والفصل بين الرّمز والمجاز، معتبرا أن التأويل الباطنيّ مزوّد بطبيعته بسياج يقلل من تسلّطه أو يمنعه تماما، بمعنى أن الرّمز هو التعبير الوحيد المتاح للمرموز بفضل ما انفردت به التجربة من استعصائها على التعبير (حاشية 201). وهو تعليل يوافقه عليه باوساني Bausani، إذ يقول "من رأيي أن كوربين Corbin قد أصاب كبد الحقيقة عندما قال 'إن وظيفة الرّمز هي الإفصاح عن أمر لا يمكن شرحه بطريقة أخرى: فهو التعبير الوحيد المتاح الذي يحكي عن المرموز، أما المجاز فهو لا يعدو عن كونه تشبيه للعموميات أو المجرّدات التي يتسنّى التعبير عنها ومعرفتها جيّدا بأساليب آخرى'". (حاشية 202) كما أن كوربين ليس الوحيد من بين المتصوّفة الذي يرى هذا الرأي، إذ أن الغزالي قد عمد فعلاً إلى وضع منوال خارجيّ في التأويل قائم على التجربة الشخصية الباطنية. (حاشية 203)

ولقد اتّخذ المتصوّفة لأنفسهم لقب "أهل الإشارة". وهو يعني أن المعرفة الباطنية

تستعصي على التعبير، ولا يمكن اختزالها لتصبح مجرّد خطاب حرفيّ، كما أنه يندر أن يعبر عنها بالرّمز. فالتجربة الباطنية لا يمكن إلا للواصلين أن يلمّحوا عنها أو يصلوا إليها. والكشفيات الباطنية لا يمكن التعبير عنها إلا بالمقاربة. (حاشية 204) فأهل الإشارة هؤلاء يتناولون القرآن بوصفه مخزنا للأسرار الغيبية. ويتحدّث الكلاباظي (المتوفي 380 هـ / 990 م) عن المتصوّفة بوصفهم من "نشروا علوم التلميح والإشارة في الصحف والمباحث". (حاشية 205) فالتأويلات عند الصّوفية، وهي ما يعبر عنها بـ "علوم التلميح والإشارة" تنضوى على ما أسماه ماسينيون Massignon بالاستدلال التشبيهي، وهو ما وصفه كما يلي:

تنضوي الطريقة الخطابية الشعرية، وهي طريقة محببة إلى قلوب المتصوّفة، على عملية من الاستدلال استحدثها الغزالي على أنها تفضي إلى التوصّل إلى الحقيقة، ولكنّها لم تلق قبولا عند ابن رشد. ولاشك أن هذه الطريقة، من حيث نقطة بدايتها الجدلية، تعد من أكثر عمليات الاستدلال تواضعا وأشدّها استعصاء على الفهم. فهي لا تشرع في الجدل باتباع تسلسل منطقي يبدأ بفرضيّة مسبقة مثلما هو الحال مع الفلاسفة الجدليين، أو تضع نصب عينها البحث عن علّة قياسية مشتركة كما هو الحال مع النهج القياسي في الاستدلال، وإنما تبدأ هذه الطريقة بما لا يعدو أن يكون نسبة غير محددة لرابطة توافق افتراضية تعقد ما بين الحقيقتين محل البحث.

وتقترح الأمثولة الشرح الحقيقي لمعنى مجازيّ، وهو على النّقيض من المجاز، بمعنى أنه صنو للتدبّر، أو قل أنه ملاءمة لحظية للفكرة مع الحقيقة، أو أنه إدماج، أو صحوة روحية. فهو ضرب من التجاوز يقفز بالعبارة من المعنى المجازي إلى المعنى الحرفي، أي من التخيّل إلى التحقق؛ أو أنه يبدّل هيئة المفعول ليقلبه إلى فاعل. فهي تبدأ من نقطة امتياز ترى أنها حقيقة لكي تقترح تماثلا أو تطابقا يجب تحقيقه. (حاشية 206)

وإذا ما كان المتصوّفة هم أهل الإشارة فإن تعريف إبن عربي للإشارة يثير الحيرة أيضا. ففي إجابة منه لسؤال "ما هو الوحي؟"، يرد هذا المتصوّف الأندلسيّ قائلا "هو الذي يولد فيه الإشارة التي تأخذ مكان العبارة دون إفصاح عن عبارة. ففي العبارة يعبر المرء منها إلى معناها المراد، ولذا سمّيت بالعبارة، أما الإشارة، التي هي وحي، فهي جوهر ما هو مشار إليه". (حاشية 207) ويبسط الجامي (المتوفي 898 هـ / موافق 1492 م) ذلك بقوله "إن مستند النّهج الصّوفي (بالمقارنة بمنحى علم الكلام والفلسفة) هو الكشف والعيان بدلا من النظر والبرهان". (حاشية 208)

ومما يلاحظه وانسبروه أن مقال المتصوّفة، بما في ذلك أقدمهم وهو التُّسترى، يبدأ

بتفاسير بسيطة رمزية للرمز والضابط، بينما يكون التفسير المجازي في الأساس مجازاً ممتداً ذا قيمة رمزية. فأين إذا تلك الإشارات التي يراها المتصوّفة في النص القرآني على أنها إحالات إلى المكاشفات الصّوفية؟ وهل هناك سند في التنزيل (من قرآن وحديث) لأيّ من الكشفيات الإلهية لدى المتصوّفة؟"

ولقد كانت الرّؤية المبهجة في الحقيقة، جنبا إلى جنب مع السّمع الرّباني، أسمى غايات التصوّف. ولا بدّ أن "حديث الرّؤية" الشهير الذي يحكي فيه الرّسول محمّد (ص) عن إحدى تجاربه الغيبية، قد أثار قدراً كبيرا من التخمين لدى العلماء على اختلاف مشاربهم، إذ يقول هذا الحديث طبقا لإحدى الرّوايات:

"رَأَيْتُ رَبِّي في صورة شاب ذي وفرة، قدماه في الخضرة، عليه نعلان من ذهب، على وجهه فراش من ذهب" (حاشية 209)

ولو أن التصوّف هو طريق النّخبة من نواحي كثيرة، إلا أن الأتقياء من عامّة المسلمين لهم نفس النصيب في الدّار الآخرة مثلما هو الحال مع الصّفوة الصّوفية. فللمتصوّفة مهمّة ورسالة، وهي إيقاظ المؤمنين. ومن أكثر الأساليب فاعلية في تجديد الإهتمام بالحياة التأمّلية هي جعل ملاقاة الذات الإلهية حقيقة واقعة. ذلك لأن الوعد بلقاء الله وارد في كل من القرآن والحديث، ولو أن معرفة ماهيّة هذا اللقاء يلزمها التأويل.

وحيثما يكون التأويل لا بدّ أن يثور الخلاف مع مختلف محاولات حل هذا الخلاف. ولتوضيح المسألة فإن التشبيه في منتهى تصويره عبارة عن ذات إلهية تدركها الأبصار لها صفات بشرية. ولكن ماذا عمّا يأتي من الطرف المقابل، أي تواصل الله مع البشر؟ ذلك أن الله في رغبة منه لأن يضفي على الإنسان من صفاته الرّبانية يتجلّى بكيفية يدركها البشر. وهناك ألوان من تجارب حكاها بعض المتصوّفة حول هذه المعاينات الإلهية.

ويدور هنا تساؤل حول الكيفية التي واءموا بها ما بين التجربة الفعلية للرؤيا البهيجة ومسألة تمثيل الذات الإلهية التي استعرت حولها حدة الجدال. فلقد تجرّع الحلاج كأس الشّهادة لمجرد ذكر مسألة وحدته مع الذات الإلهية في غياب سند قرآني يحميه. في حين أن التأويلات الصوفية التي تلت هذه الفاجعة أخرجت تفاسيرا لآيات منتقاة من القرآن. ويمكن القول بحق أن التفاسير الصّوفية وجدت منوالها الأول في أعمال التستري، وكذلك أيضا في كتاب مشكاة الأنوار الذي ألّفه الغزالي، (حاشية 210) بينما وجدت التأويلات التأمليّة علامتها المميزة في أعمال ابن عربي. (حاشية 211)

وفي إشارة منه إلى التُستري يعلّق وانسبروه قائلا: "إن ما يميّز هذه التأويلات الرّمزية المبكّرة بالتحديد هو أسلوبها المباشر في الإحالة والإبدال" كما يستطرد قائلا "أن صنعة

الإستعارات الصارخة التي ظهرت في زمن لاحق تجد كامل تعبيراتها في كتابات ابن عربي. (حاشية 212) وسيجد القارئ فيما يلي الخط التأويلي لثلاثة من أقطاب الصوفية فيما يتعلّق بمسألة الرؤيا الإلهية. مع الاستشهاد بأسلوب كل من التُستري وابن عربي على سبيل الإحالة إلى المناقشة النظرية التي تركها لنا وانسبروه حول التفسير البيانيّ والتفسير المجازيّ.

عن التناقض ما بين الرؤيا المبهجة وتأويلات التمثيل والتجسيد

من حيث أنهما من أقطاب مدرسة التأويل الباطنيّ، يكون التستريّ وابن عربي أبرز مثلين في المنهج الصَّوفي في التفسير، بينما يكون المثل الثالث – ألا وهو الغزالي – أفضل الخيارات بين هؤلاء المتصوّفة الثلاث من المنظور الإسلامي التقليديّ. وفي بحثه الذي يعدّ امتدادا لكتاب المستشرق ماسينيون Massignon يؤكّد نوييا Nwyia أن البلاغة الجمالية المسمّاة بالشطح هي قمّة المكاشفات الصوفية قائلا: "في مثل هذه القمم، من الطبيعي ألا نبلغ سوى بضع لحظات نادرة" (حاشية 213) إلا أن "المكاشفة الربّانية" تطغى عليها ظاهرة أخرى (حاشية 214) تسعى إليها أوساط الصّوفية ويقرّون بحدوثها وهي النظر إلى وجه الله.

ومما يثير الدّهشة هو أنه لم يولي الآكاديميون في الغرب من الاهتمام إلا أقل القليل لمسألة الرؤيا المبهجة، إذ لم يعط الباحثون منهم في الصوفية للرؤيا المبهجة ما تحظى به حقا من أهمية لدى المتصوّفة أنفسهم. وقد يجد القارئ الغربيّ بعضا من هذه الضّالة المنشودة في المؤلّف الفخيم الذي جادت به الكاتبة آن ماري شيميل Annemarie Schimmel، وأسمته "الأبعاد الصّوفية في الإسلام *Mystical Dimensions of Islam*" ونشر عام 1975. إذ أن هذه الدراسة الكلاسيكية تخفق في إفراد مساحة كافية لمسألة الرؤيا المبهجة بوصفها بابا قائما بذاته في أوساط المتصوّفة، فلا نطالع عنها إلا نبذة عابرة على الرّغم من استحواذها لقدر كبير من اهتمام الطرق الصّوفية. إلا أن هذه الكاتبة تقر بما يلي: "إن أسمى ما يصبو إليه المتصوفة من مكاشفة عندما يتدبّرون مسألة الجنة هو الرؤيا المبهجة طبقا لمفهومهم للآيتين الثانية والعشرين والثالثة والعشرين من سورة القيامة (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)" (حاشية 215)، بيد أن المتصوّفة أنفسهم لم يدّعوا رؤية الله بالعين، فالأعمال الصوفية تثير قدراً من الإرباك إذ أنها مفعمة بالنّشوة والمتناقضات والمجاز والمراوغة.

والتأمل فيما يسمّى بمدرستي "الإفاقة" و"الانتشاء" لدى المتصوّفة يعطي إطاراً تحليليا مغريا للتمييز بين من رأى الله من المتصوفة وأولئك النظريين الذين وجدوا خطّا أحمر يمنعهم من مجرد التفكير في هذه الرؤيا. وقد ينضوي هذا التمييز على نصيب من الحقيقة. وهناك منهج تحليلي آخر وهو تقسيم ادعاءات حدوث الرؤية المبهجة إلى نوعين من أنواع المكاشفة، أولاهما حالة من "الاتحاد المحوّل للنفوس" وثانيتهما حالة "العرفان الوجدانيّ

الواحد". وأيّا ما كان منظورنا في البحث والتحليل، تبقى كيفية وصف القرآن للذات الإلهية مسألة منوطة بالتأويل. ويلخّص المستشرق جاردت Gardet، من نطاق إسلامي أشمل، أبعاد هذه المسألة الجدلية كما يراها في علوم الدين على النّحو التالي:

تفهم رؤية الله على أنّها تتم بالبصر. ويقرّ التقليديون التقاة بهذه المسألة إقرارا باتّاً، وعلى هذا المنوال يأتي تفسيرهم لآيتي سورة القيامة المشار إليهما آنفا، مضافا إليها العديد من الآحاديث النبوية التي تتكلم عن رؤية الله رُأى العين. أما المعتزلة فإنهم ينكرونها بنفس إصرار التقليديين على صحّتها، ويفسّرون النّص القرآني بنهج لغوي. أما الأشاعرة والحنفية فيصدّقون برؤية الله مع تأكيد أنها "بلا كيف": بمعنى أن كل انسان سيرى الله رأى العين في يوم الحساب، أما الأصفياء فسوف يرونه في الجنّة رؤية عابرة، دون أن تكون الرؤية كمن يرى شيئا ساكنا في حيّز محدود، مع استحالة تحديد كيفية تلك الرّوية. (حاشية 216)

ولنستعرض الآن أقطاب صوفية ثلاث:

(أ) سهل التستري (المتوفي 283 هـ / 896 م)

يعتبر التأويل الباطني الذي أجراه التستري على ما يقرب من ألف آية قرآنية من أقدم التفاسير الصوفية التي وصلتنا. ولا شك أن السّلطة التي خوّلته كتابة هذا المقال كانت نابعة من مكاشفاته الصّوفية. وهناك أيضا عنصرا سلطويّا آخر يدخل في نفس هذا السياق ألا وهو إدعاء التستريّ نفسه أنه "حجّة الله". (حاشية 217)

وكان القرآن إبّان هذه الفترة المبكرة للمنهج الصّوفي بمثابة منبع الهام انتقائي، إلا أن هذا الإنتقاء كان يبعدهم عن التمعّن في السياق القرآني بأكمله. فلم يكن ارتكانهم إلى القرآن كمنظومة متّصلة، وكانت المتصوّفة تأول النص القرآني على خمسة أوجه، أو كما قيل على لسان أحد أقطابها:

إن الله قد أنزل القرآن خمس مرّات في كل مرة منها خمس آيات، خمس محكمات، وخمس متشابهات، وخمس حلال، وخمس حرام|، وخمس أمثال. ولمن أوتي العلم الباطنيّ من المؤمنين يعمل بمقتضى المحكمات، ويؤمن بالمتشابهات، ويقر بجواز المحللات، وينهى عن المحرّمات، ويفهم المتشابهات. (حاشية 218)

وتعد الدراسة التي |أجراها المستشرق بوارينج Böwering عن تفاسير التستري توسّعا لبحث وانسبروه عن التأويل الرّمزي للقرآن. (حاشية 219) فالقَسَم القرآنيّ بالنّجم في مستهلّ سوة النجم "والنّجم إذا هوى" هو (عند التستري) إشارة للرّسول (ص) حين رجعته من السّماء. (حاشية 220) كما أن أسلوب الاستعارة ظاهر من تفسير التستري للآية الخامسة

والثلاثين من سورة النور. وعن هذا التفسير يعد بوارينج Böwering قائمة بما استخدمه التستري من مصطلحات على النّحو التالي:

"المعرفة" هي سراج المصباح (أو مشكاته) و"الفتيل" هو الفرائض، و"الدهن" هو الإخلاص، و"النّور" هو نور الاتصال، لأنه إذا ما ازداد الإخلاص صفاءً، إزداد المصباح ضياء، وكلما ازدادت الفرائض حقيقة، ازداد السّراج نوراً. (حاشية 221)

أما عن الرّؤيا المبهجة، كما وردت في أهم إشارة قرآنية عنها – وهي الآية العشرين من سورة الشورى، فإن التستري يرى أن النظر الإلهيّ حظّا من ذهن نفس الروح وفهم العقل وفطنة القلب. (حاشية 222) كما يعلّق التستري على نفس هذه الآية قائلا: إن نصيب الإنسان في الآخرة هو رؤية الحق إلى الأبد. (حاشية 223) وعن الآية الثالثة والعشرين فإنه يكرر الوعد مستخدما تعبيره "جزاء التوحيد هو النّظر إلى الحقّ"، (حاشية 224) وبوصفها تجربة وجدانية بقدر ما هي تجربة يقينية فإن رؤية الله عند التستري بالبصيرة وليست بالبصر. فمفهومه عن التجلّي يأخذ في الاعتبار مشهد الملكوت بدلا من رؤية الله على هذه البسيطة. (حاشية 225) ويستطرد التستري قائلا:

ألا تعتبر أن الإنسان ينظر الحق بلطيفة من الحق أرفقها بقلبه. وهي مخصوصة بأوصاف ربّه وهي ليست مكوّنة ولا مخلوقة ولا هي موصولة. فهي سرٌّ من سرٍّ إلى سرٍّ، وغيب من غيب إلى غيب. (حاشية 226)

فها هو التستري يبدأ من غيب، ولكنّه يبقيه سرّا. إلا أنه يوضّح أمرا واحدا بعينه، وهو أن القرآن يصدّق رمزا بعالم الرؤيا. ومن حيث اهتمامنا بالتفسير يفصح التستري عن رابط بين إنكار تشبيه أو تمثيل الذات الإلهية والتأويل الرّمزي للنص القرآني (ذلك لأن التستري يصف الله مجازا بأنه نور علويّ).

(ب) الغزالي (المتوفي 505 هـ / 1111 م)

بعد استشهاد الحلاج كان من الأنسب للمتصوّفة ألا يفصحوا عن العقائد الباطنية التي قد تستفز عامة المسلمين. وكانت هناك العديد من الاجتهادات البارزة على يد المفكّرين منهم للمواءمة ما بين الطريقة والشّريعة. وكان أكثر هذه الاجتهادات نجاحا هو ما جاء على يد الغزالي.

ولقد حاول عَلم آخر من أعلام الصوفية في زمن سابق للغزالي، وهو الكلاباظي (المتوفي 385 هـ / 995 م)، الإتيان أيضا بصيغة موائمة. ففي رسالته المعنونة "كتاب التعرّف"، سعى ذلك الصّوفي الذي كان يقطن في بخاري "لرأب الصّدع ما بين علوم الدّين التقليدية والعقائد الصّوفية، وهو الصّدع ذي فاقمه إعدام الحلاج بقدر كبير." (حاشية 227) وكانت

رسالته هذه بمثابة تعريف جيّد بالمعضلة التي تعيّن على الغزالي حلّها، إذ قام الكلاباظي بتلخيص النّهج الصوفي في التأويل حول أكثر المسائل إثارة للجدل وهي مسألة الرؤيا المبهجة. وكما سبق لي أن ذكرت، كان ذلك محل جدل واسع في أوساط العلماء والعامة على حدّ سواء.

فالصوفية يؤمنون بجواز رؤية الله استنادا إلى الآية 143 من سورة الأعراف التي اشترطت استجابة طلب سيّدنا موسى في الطّور أن يكون وفيّا بالوعد. رغم أن الجبل لم يحتمل التجلّي الإلهيّ. وتلقي هذه الآية شكّا في مقدرة الإنسان على احتمال ذلك. إلا أن من رأي المتصوّفة أن جواز هذا الاحتمال ينقلب إلى حقيقة في حق الأتقياء وهم في الجنّة، اذ أنهم الموعودون بما نصّت عليه الآيتين الثانية والعشرين والثالثة والعشرين من سورة القيامة " وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ".

وعلى الوجه الآخر للعملة، كان هناك متصوّفة فسّروا "إلى ربّها ناظرة" على أنها "إلى ثواب من ربّها ناظرة"، على أساس أن الثواب الإلهي هو بالضرورة مختلف عن الذات الإلهية. ويعتبر من ينكرون تمثيل وتشبيه الذّات الإلهية أن رغبة سيّدنا موسى في رؤية الله كما هو منصوص عليه في الآية 141 من سورة الأعراف بمثابة التماس لآية ممنوعة ممتنعة. إذ يفسّرون الآية 103 من سورة الآنعام "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ" على أنها تفيد أن رؤية الله مستحيلة في كل من الدنيا والآخرة. ويرون أنه حتى ولو كانت الرؤيا ممكنة في الحياة الدّنيا فإن من متطلّباتها البديهية وجود كامل التسليم الخالص لله بالضرورة. (حاشية 228)

ونجد في تأويلات الغزالي تسلسلا نظريّا واضحا من المجاز إلى الحقيقة فيما يتعلق بوصف الذات الإلهية في القرآن بأنها نور على نور (بنصّ سورة النور). فهو يشرح النّور قائلا: "الله هو النّور الحق، ولفظ 'النور' بخلاف ذلك لا يؤخذ إلا على محمل مجازي، ولا معنى له في حقيقة الأمر." (حاشية 229) وعن النّور بمحمله المجازي، يقول الغزالي:

"بل أقول ولا أبالي: إن اسم النور على غير النور الأول مجاز محض ... ونسبة المستعار إلى المستعير مجاز محض. أفَتَرى أن من استعار ثيابا وفرسا ومركبا وسراجا، وركبه في الوقت الذي أركبه المعير، وعلى الحد الذي رسمه لنا، غنيّ بالحقيقة أو بالمجاز؟ ... وإنما الغنيّ هو المعير ... من ها هنا ترقّى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع (أي بداية) الحقيقة." (حاشية 230)

ولكن ليس كل شيء يمكن الإفصاح عنه بالرّجوع إلى مجازات النورانية. فهناك ما لا

حصر له من مجازات ورموز أخرى مما يمكن الارتكان إليه. وأشد ما يسوقه الغزالي إقناعا في إسناد منه للرمز القرآني هو الرّمز الرّؤيويّ، وهو رمز جاذب للكثير من الاهتمام عند عامة المسلمين.

"ولنرجع إلى الأنموذج فأقول: علم التعبير يعرّفك منهاج ضرب المثال، لأن الرؤيا جزء من النبوّة. أما ترى أن الشمس في الرؤيا تعبيرها السلطان، ولذلك لما بينهما من المشاركة والمماثلة ...

"والقمر تعبيره الوزير لإفاضة الشمس نورها بواسطة القمر على العالم عند غيبتها ... وأن من يرى أنه في يده خاتم يختم به أفواه الرّجال وفروج النساء فتعبيره أنه مؤذّن يؤذّن قبل الصبح في رمضان. وأن من رأى أنه يصبّ الزّيت في (شجرة) الزيتون فتعبيره أن تحته جارية هي أمّه وهو لا يَعْرف.

"كما أن في الموجودات العالية الرّوحانية ما مثاله الشمس والقمر والكواكب، فكذلك فيها ما له أمثله أخرى أذا اعتبرت منه أوصاف أخرى سوى النّورانيّة." (حاشية 231)

وهناك خطر في أخذ المجاز حرفيا أو تجسيده غيبيا. ولهذا عمد الغزالي إلى محاولة معارضة هذا الشطط التأويلي من خلال نقده لمن أسماهم "الغلاة"، إذ قال:

"لا تظن من هذا الأنموذج في طريق ضرب الأمثال رخصة منّ في رفع الظواهر واعتقادا في إبطالها ... فإن إبطال الظواهر رأي الباطنية، الذين نظروا بالعين العوراء إلى أحد العالمَيْن، ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين ... فالذي يجرّد الظاهر حشوي، والذي يجرّد الباطن باطني، والذي يجمع بينهما كامل." (حاشية 232)

ويعتبر الغزالي إنكار المعتزلة لرؤية الله عيانا في الآخرة بدعة (حاشية 233). إلا أنه لا يحدد كيفية هذه الرؤية في العالم الآخر، فيقول: "الله هو الأحد الأزل، وحقيقة وجوده تفهم بالعقل ورؤيته ستكون على ما هو عليه بفضل موهبة البصيرة التي سيمنحها للأخيار في دار البقاء حيث سعادتهم كاملة برؤية طلعته البهيّة". (حاشية 234) كما يضيف قائلا في وصف هذه الحالة: "هجم عليهم التجلّي دفعة فأحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسّيّ وبصيرة عقلية" (حاشية 235)

وفي معرض حديثه عن الفناء يقول الغزالي عن رؤية الله في الحياة الدنيا ما معناه: "يكون هذا الاستغراق كنور البرق في البداية، ولا يظلّ سوى برهة، إلا أنه يصبح عندئذ اعتيادا وواسطة لعروج الرّوح إلى العالم العلوي، حيث تتجلى لها الحقيقة الصافية الجوهرية، وتتوسم بوسام العالم الغيبي، ويتكشّف لها جلال الربوبية، وفي النهاية ترى الله وجها لوجه". (حاشية 236) كما يضيف أيضا: "عندما يلج العارف خالص ومطلق وحدانية الواحد

ويدخل ملكوت الفرد الأحد، فإن مثل هذا الفاني يكون قد بلغ نهاية عروجه ... فهذه نهاية الواصلين ومنهم من لم يتدرّج في هذا الترقّي والعروج على التفصيل الذي ذكرناه ولم يطل عليهم الطريق ... وهجم عليهم التجلّي دفعة فأحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسّيّ وبصيرة عقلية." (حاشية 237)

إلا أن الوحي الإلهي هو سرّ غيبي أيضا. "سبحان من هو مخفيّ عن البصر ببريق نوره. فلولا أنه أخفى نفسه خلف سبعين حجاب من نورلأحرقت سبحات وجهه أبصار من يطالعون جماله". (حاشية 238) والغزالي هنا يلجأ إلى الحذر إذ يقر بجواز رؤية الله، إلا أنه يرى أن هذه الرؤية محجوبة عن البصر بحجاب النّور. ووجه الله عنده ليس الوجه بمعناه الحرفي وإنما بمعنى التوجّه. وتواتر اللغة النورانية في معظم كتابات الغزالي العرفانية فهي إما للتسليم ببعض أراء من يؤمنون بالرؤية رأى العين أو لشرح ما يعنيه هذا حتى يقنع الآخرين بأن الرؤية تعني أيضا استحالة الرؤية

ولا تخفق الإحالة إلى التأويلات القرآنية هنا في إدهاش القارئ. إذ أن هناك تأمين قرآني على بعض أشكال الرؤية المبهجة. ولكن الله في الوقت نفسه لا تدركه الأبصار.. فالفيصل هنا هو الزاوية التي يؤخذ منها المعنى المراد، ولكن هذا لا يجوز إلا إذا لم يؤخذ الوعد القرآني برؤية الله بمعناه الحرفي دون أية مرونة. ولا تختلف وجهات النظر التأويلية في تفاسير الغزالي كثيرا عما هي عند التستري: فالوعد بالرؤيا المبهجة هو ثواب أكيد بيد أن الله إذ هو محجوب بحجب النور لا يمكن أن يرى مباشرة. وهذا الرأي الذي يتبنّى الرؤية المشروطة ينكر أي تمثيل أو تشبيه للذات الإلهية. فهو رأي يؤمن بصورة مجازية لهذه الرؤية، أو على حد قول الغزالي: "الله عز وجل وحده لا شريك له، وأن سائر الأنوار مستعارة، وإنما الحقيقي نوره فقط، وأن الكل نوره، بل هو الكل، بل لا نورية لغيره إلا بالمجاز ... . كما لا إله إلا هو، فلا هو إلا هو، لأن 'هو' عبارة عما إليه إشارة كيفما كان". (حاشية 239)

(ج) إبن عربي (المتوفي 638 هـ / 1240 م)

هناك تفنيد واضح على لسان ابن عربي في كتابه فصوص الحكم يعارض فيه المزاعم الصوفية بنوال الرّؤية المبهجة، إذ يقول (في الفص السابع المعنون 'فص حكمة عليّة في كلمة اسماعيلية': "منع أهل الله التجلّي في الأحدية." فهو يرى تميّزا دائما أبدا ما بين الناظر والمنظور، حتى في قمة الحضرة الصوفية. ويرى أيضا أن الزعم الصوفي بالتوحّد في الله هو من قبيل الزيف، ويعطي مثالين على ذلك إذ يقول (في نفس الموضع) "فإنك أن نظرته به (أي أذا نظرت إلى الله بعينه) فهو الناظر نفسه، فما زال ناظرا نفسه بنفسه، وإن نظرته بك (أي نظرت إلى الله بعينك) فزالت الأحدية بك، وإن نظرته به وبك

(أي نظرت إلى الله بعينه وبعينك) فزالت الأحدية أيضا. لأن ضمير التاء في 'نظرته' ما هو عين المنظور، فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظرا ومنظورا، فزالت الأحدية وإن كان لم ير إلا نفسه بنفسه. ومعلوم أنه في هذا الوصف ناظر ومنظور. فالمرضيّ لا يصح أن يكون مرضيّا مطلقا إلا إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضي فيه." فلا بد إذن من صفتين متلازمتين هما الفاعل والمفعول، كما يرى ابن عربي. (حاشية 240) إلا أن هذا التمييز لا ينفي امكانية وجود حياة غنية بالحضرات والمكاشفات.

وما يراه العارف هو إله "اعتقاديّ"، أو ما يعرّفه ابن عربي بقوله "هو الله كما تصوّره مختلف العقائد الدينية". إذ يرى الشيخ ابن عربي (في الفص الثاني عشر المعنون 'فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية) أن "الحق (أي الله) الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلّى له فيعرفه، فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي." (حاشية 241) وللزيادة في شرح هذه المسألة، يتّخذ ابن عربي مثالا من الاعتقاد السائد عن المسلمين (استنادا إلى حديث نبويّ شهير) في أن الله سيتجلّى يوم القيامة في صور مختلفة. (وإحدى روايات هذا الحديث هي: "فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا ... ")

فيقول ابن عربي (في الفص الثاني والعشرين المعنون 'فص حكمة إيناسية في كلمة إلياسية'): "وقد علمت قطعا إن كنت مؤمنا أن الحق عينه يتجلى يوم القيامة في صورة فيعرف، ثم يتحول في صورة فينكر، ثم يتحوّل عنها في صورة فيعرف، وهو هو المتجلي – ليس غيره – في كل صورة. ومعلوم أن هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى." (حاشية 242)

أما عن ادعاء المكاشفة في الحضرات فلإبن عربي رأي أخر إذ ياقول ما معناه: "الكون عالمان ... عالم الباطن ... وعالم الظاهر. ثانيهما يدرك بالبصر بينما يدرك عالم الباطن بالبصيرة". ويقول الله في الآية 103 من سورة الأنعام "لا تدركه الأبصار" بمعنى إبصار أي عين سواء كانت عين الوجه أم عين الفؤاد. فالأفئدة لا تدرك الأمور إلا بالبصر تماما كعين الوجه التي لا تدرك شيئا إلا ما تبصره ... وتماما كما أن الآعين لا تدركه سبحانه وتعالي ببصرها، فإن البصائر هي الأخرى تعجز عن رؤيته بعين الباطن." (حاشية 243)

وفي شرح من المتصوف محمود بن علي بن محمد القاشاني (المتوفي 735 هـ / 1335 م) لما يعنيه ابن عربي بقوله "في كل مرّة يتجلّى المطلق للعين في صورة محسوسة فإن العقل ينكر هذه الصورة" يقول ما معناه "تماما كما ينزّه العقل التجلّي عن الإدراك على

هيئة أمر محسوس، فإن المطلق منزّه عما ينزّهه العقل منه، كي لا يكون المطلق محدوداً بالعقل بأي حال من الأحوال." (حاشية 244)

ورؤية الله، إن صدقت، كما يرى ابن عربي، لا تكون من الله إلا في هيئة تجلّي يفهمه المؤمن. والحضرات من هذا النوع يقال أنها تتمثل في عالم روحي يشار له بعالم المثال. ولو أن ابن عربي لم يكن من أنصار تشبيهات الذات الإلهية (أي ممن ينسب الأحوال البشرية للذات الإلهية)، فإنه لم يكن أيضا من أنصار التمثيل (أي ممن يفسّر الرؤى والأشباح على أنها رموز أو إشارات). (حاشية 245) والعارف المؤمن إن كان منضبطا في مسلكه ومباركا في عمله فإنه يترقّى من مقام التمثيل بواسطة الرؤيا إلى مقام المشاهدة بالقلب، التي هي الرؤية بالبصيرة. (حاشية 246)

وفي لطيفة مختصرة يبلور (العالم الصوفيّ علي بن عثمان الجلابي) الهجويري (المتوفي 1075 م) هذا الجدل بأكمله قائلا "لا يعمد أقطاب الصوفية إلى شرح أحوالهم ولا يعتنوا بوصف مكاشفاتهم وحضراتهم". (حاشية 247)

خامسا ـ أشجار كالبشر: التأويلات الباطنية عند الإسماعيلية السجستانية

يعطينا المستشرق موجان مؤمن Mojan Momen في مؤلّفه عن مذهب الشيعة الاستعراض التالي لتطور النزعة الشيعية في التأويل الرّمزي على مراحل أولها هو الطائفة الهاشمية التي تمحورت حول شخص أبو هاشم (المتوفي 77 هـ / 717م) وهي التي يعتقد أنها أول من لجأ إلى التأويل الرمزي للقرآن الكريم، وثانيها هي الطائفة الجناحية، وهم أتباع ذو الجناحين، الذي تزعّم ثورة عام 127هـ / 744م، وثالثها هي الطائفة المنصورية (أو الكسفية) وهم أتباع أبو منصور الذي روّج عن نفسه أنه ذلك "الكِسْف" السّاقط من السماء الذي تتحدث عنه الآية 44 من سورة الطور "وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَرْكُومٌ"، وينسب إليه أيضا قوله أن لفظ "السماوات" يرمز إلى الأئمة و "الأرض" كناية عن أتباعهم. (حاشية 248) ورابع هذه المراحل هي الطائفة الخطّابية، وهم أتباع أبو الخطّاب الذي أعدم في الكوفة عام 138 هـ / 755 م. أما المرحلة الخامسة فهي ظهور عموم الطائفة الشيعية. (حاشية 249) ويفترض المستشرق هودجسون Hodgson أن الطائفة الخطّابية هم أول من أدخل عناصر التأويل الباطني إلى الحركة الاسماعيلية، حيث تم تلقّف هذا النوع من التأويل بالمزيد حتى أصبح طابعا مميزا لتلك الحركة. (حاشية 250)

ولم تتأثر الشيعية الحديثة بهذا الإرث الرّمزي فحسب بل إنه صار صفة من صفاتها التي تعرف بها، إذا صح ما ذكره الكاتب اللبناني محمود مصطفى أيوب (نقلا عن الطباطبائي) وهو: "إن أهم مبادئ التفسير عند الشيعة في هذه الحالة هي أن للقرآن محمل 'ظهر'

ومحمل 'بطن'، ولمحمل البطن هو الآخر سبعة أوجه باطنية مختلفة". (حاشية 251) وكما يشرح هودجسون في تناولة لـ "الباطنية" أن الفكر الاسماعيلي يرقى بالتأويل، الذي هو استنباط الباطن من النّص الظاهر، إلى منزلة التنزيل نفسه، وأن كلا من التأويل والتنزيل هما بتدبير إلهي. (حاشية 252)

ومن بين المعارك التي اضطر لخوضها الغزالي، أكبر المدافعين عن المذهب التقليدي في التفسير، هو تفنيد أسلوب التأويل الرّمزي عند الاسماعيلية. ففي معارضته لما نقل عن إطلاق الشيعة العنان لأنفسهم عند التعامل مع النص القرآني، يذكر الغزالي بعضا من الرموز والإحالات الشيعية التي تفضي إلى ما لا نهاية له من المترادفات. وبصرف النظر عن استهجانه لها، إليكم بعضا من "الرموز" التي شاع في زمان الغزالي أن الإسماعيلية قد استنبطتها من النص القرآني.

أمثلة من التأويل الإسماعيلي كما ساقها الغزالي:

- <u>في تأويل الآية الخامسة عشر من سورة محمد</u>

"مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آَسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ"

يرى مفسّرو الإسماعيلية أن المقصود بأنهار اللبن هو العرفان أي العلم الباطني، وأنهار الخمر هو المعرفة، أي العلوم الظاهرية، وبأنهار العسل المصفّى سلسلة الإمامة الشيعية.

- <u>في تأويل الآية التاسعة والستين من سورة طه عن إلقاء موسى عليه السلام لعصاه في مواجهة سحرة فرعون</u>:

"وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ (يا موسى) تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى"

تأوّل العصاة على أنها حُجّة موسى في مواجهة حجة السّحرة

- <u>في تأويل الآية التاسعة والسبعين من سورة الأنبياء:</u>

"وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ"

تأوّل الجبال على أنها العلماء

- <u>في تفسير المقصود بمعجزات المسيح عليه السلام</u>

إحياء الموتي كناية عن بعث حياة روحية جديدة
شفاء الأعمى كناية عن شفاء الناس من عمى الضلال
شفاء الأبرص كناية عن إبراء الناس من برص الكفر (حاشية 253)

وقد يثار تساؤل عن مدى صحة ما سرده الغزالي هنا من أمثلة على رموز التأويل عند الإسماعيلية. وهو شك في محلّه من وجهة النظر البحثية إذ أن مَن يلجأ إلى العنعنة من المدافعين عن المذهب التقليدي يعمد إلى تشويه آراء معارضيه. فبالنسبة لما ذكره الغزالي فهو لا ينسب أي من هذه التأويلات إلى مفسّرين إسماعيليين بالإسم. إلا أنه بإمكاننا أن ننسبها إلى أحد أبرز المفسرين الإسماعيلية سواء كان هو المقصود من قول الغزالي من عدمه. فهذه الشخصية التي تعبّر آراؤها بشكل كبير عن آراء مفسّرى الإسماعيلية، هو ذلك المفسّر الذي يلفت الأنظار رغم قلّة الأبحاث التي تتناول أعماله – ألا وهو أبو يعقوب السجستاني (المتوفي 360 هـ / 971 م)، الذي ينتمي إلى المدرسة الفارسية في الفكر الإسماعيلي، وجاد بتفاسير لم يسبقه فيها أحد اعتمدت على العقل والتنزيل بأسلوب الفلسفة الأفلاطونية المحدثة.

وقد عمد السجستاني إلى استخدام عقلانيته في التفسير ويصطحب القارئ معه في هذه الرّحلة العقلانية. وباستخدامه أسلوب الاستبعاد، يخاطب حدس القارئ في عدم جواز الفهم الحرفي لرتبة كاملة من الآيات القرآنية. وقد كانت تلك الآيات القابلة للتفسير الرّمزي هي نفس الآيات التي لم تكن من قبيل الآيات المتشابهات فحسب وإنما كانت أيضا من الآيات المعضلات التي لا يستقيم فهمها بنصّها الحرفي.

وإليكم ما ساقه أحد الباحثين عن هذه المسألة: "عندما ينصت المستمع إلى الآيات المتشابهات لا توافقه فطنته على أنها تقصد معناها الظاهري وتنتابه الحيرة لخروج معناها عما هو مقبول من الأصول والأعراف، من قبيل تحدّث النملة إلى سليمان، وقدوم الهدهد له بأنباء ما تسرّه ملكة سبأ في نفسها من اعتقادات، وصيرورة النّار بردا وسلاما على إبراهيم، وانبثاق إثني عشر ينبوعا عندما فلق موسى الصخرة بعصاه، وما إلى ذلك مما روي في الكتاب من قصص الأنبياء ... فإذا ما قرئت هذه الآيات المتشابهات على لبيب لا يزداد إيمانه يقينا إذ يلفى هذه القصص محاطة بضرب من ضروب الاستحالة." (حاشية 254)

ويستطرد هذا الباحث قائلا: "وسرعان ما يجنح الاحتجاج باللامعقولية إلى الاعتراض بأن فهم الظواهر الخارقة هذه ينافي قانون الطبيعة. فالخالق الذي وضع هذه القوانين بإرادته بوصفها الناموس الطبيعي الحاكم على الكون، قد أوجد هذه القوانين بمقتضى حكمته. فإذا

ما تم إبطال هذه النواميس يكون الله في حقيقة الأمر مبطلا لحكمته، وبهذه الكيفية تكون الخليقة نفسها قد أبطلت." ثم يخلص الباحث إلى الرأي بأن "علم الكون بإمكانه قطعاً أن يكوّن ضلعا من أضلاع التفسير، ولهذا اتخذ التأويل عند الإسماعيلية منحى يأخذ جنبا إلى جنب بكل من التدرجات الروحية والدينية والمادّية." (حاشية 255) كما أضاف السجستاني إلى هذه القاعدة اعتباره بأن الآيات التي تتناول الأشياء المادّية هي أيضا تستدعي التأويل.

ويقدم السجستاني تفسيرا رمزيا لآية بها عناصر كل من الاستحالة والخيال المادّي (وكل عنصر مادّي جاء فيها كان على سبيل المثل) وهو تفسير مثير للاهتمام نظرا لمعقوليته. وهذه الآية هي الثانية والثمانين من سورة النمل "وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ". ومن رأي السجساتني أن الدّابة المذكورة هنا كانت مثار جدال بين المفسّرين، دون أن يكون لذلك الجدال أية فائدة تذكر.

كما يرى أن "الأرض" في هذه الآية كتلة خشنة لا حراك فيها تترعرع فوقها الحشائش والأشواك. فالأرض هي إذاً حاضنة المواليد الطبيعية التي لاتدوم لها الحياة دون مدد من الأرض إذ تمدّها بالحياة. وبالمثل فإن الروح بل وكل المواليد الروحانية تستمدّ الحياة من العرفان الحقيقي. فترمز "الأرض" إذن إلى "المعرفة" أي المعارف المادّية. أما القول الواقع فهو الحجّة أو الحقيقة التي تدين الناس، فيروا زيف ما يعتقدون. وبالتماشي مع هذا التفسير، يأوّل السجستاني "الدّابة" بأنها زعيم روحيّ قد أوتي العرفان الرّباني ويجلب الهداية للناس لينقلهم من الشك إلى اليقين. وهو تفسير مثير للدّهشة إذ أن الدّابة تشبيه عادة ما يقصد به الحط والإهانة.

وهناك مثال آخر وهو تفسير الآية السابعة من سورة ق "وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ"، إذ يشرح السجستاني أن فكرة المدّ تفترض الانكماش، وأنه على ما في هذا الوصف من شاعريّة، إلا أن الجبال لا يمكن أن تلقى في الأرض، إذ أن هذا يعني أن الجبال كانت غريبة على الأرض ومجعولة من مادّة مختلفة عنها. وعملا بحجّة الاستحالة يستطرد السجستاني هذا الشرح قائلا:

"لقد ظهرت الجبال من الأرض نفسها ... ويستقيم تأويلها إذا ما استبدلت كلمة "الأرض" بكلمة "المعرفة" أو بعبارة "أصل المعرفة"، فيكون وضع الأساس (بمعنى خليفة النبيّ) الذي بدوره يخلفه الإمام ويكون ترويج الإمام لهذا التأويل تشبيه يتمشّى مع تشبيه 'مدّ الأرض'، بينما يكون إلقاء رواسي الجبال مماثلا لتعيين أعيان الدين لنشر المعرفة بين المستحقين، بما يكون سببا لإنبات كل زوج بهيج، وهو كناية عن انتشار علم ذي شقّين، شقّ ظاهر شائع وشقّ باطنيّ خاص. (حاشية 256)

أما عن الآية المائة والخمس من سورة الأنبياء "يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ"، فهي عند السجستانيّ كناية عن رفع الشّريعة وإبطالها. كما أن هناك آية أخرى لا يستقيم أن تؤخذ بمعناها الحرفي من نفس سورة الأنبياء وهي الآية التاسعة والسبعين "وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ"، وهنا يرى السجستاني أن داوود كان إماما وجبت له الطّاعة. فالجبال هي إذن عبارة عن مختلف القادة الرّوحيين المؤتمرين بأمر داوود. والجبل أيضا كما هو المشار إليه في الآية الواحد والعشرين من سورة الحشر "لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ" يفسّر على أنه مؤمن عالم وورع يخشى الله. (حاشية 257) ومن المهم هنا أن نشير إلى قاعدة الإحالة التي تبنى عليها معظم التفاسير المجازية للنّص القرآني.

وماذا بعد؟

في تدبّر من وانسبروه Wansbrough لكل هذه السّياقات التأويلية فمن رأيه أنه يلزم القيام بالكثير من الأبحاث حول أساليب الرّمزية والمجاز، إذ يختم القول قائلا: "وفي النهاية، وهو أمر أراه في غاية الأهمية، يجب أن يكون هناك بحث وتحليل في المجاز والاستعارة من حيث نماذجها الأصلية، أي القواعد والمفاهيم الأساسية المتعلّقة بوحي الأديان التوحيدية. (حاشية 258)

هوامش المقالة

1 توضيح من المترجم: إعتنى المترجم بتأصيل النصوص التي سيقت في هذه المقالة بأكبر قدر ممكن أتاحه توفرها ورقيا وإلكترونيا، مع قيامه بذكر المراجع التي أخذها عنها، بينما قام بترجمة ما تبقى منها عن النص الإنجليزي مباشرة، مراعيا قدر الإمكان الاقتراب من نسيج النثر العربي القديم. ولكنه يستميح القارئ عذرا إذا ما وجد اختلافا بين ماهو مترجم بهذه الكيفية وما قد يتوفّر لديه من أصولها. أما عن هوامش المقالة فقد آثر المترجم الابقاء على أصلها الإنجليزي دون ترجمة، أملا أن تعين المهتمين بالدراسات الاسلامية باللغتين الانجليزية والعربية معاً على التعرّف على هذا الكمّ الكبير من المراجع الإنجليزية التي استقى منها الدكتور كريستوفر باك مادّة بحثه المميّزة.

2 John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford University Press, 1977), pp. 238–239 (edition cited, *passim*). See John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Foreword, Translations, and Expanded Notes by Andrew Rippin (Amherst, New York: Prometheus Books, 2004).

[3] Andrew Rippin. ”The Qur‘an as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects,” *Bulletin of the British Society of Middle Eastern Studies* 10 (1983): pp. 38–47 [p. 44].

[4] Lutfi Ibrahim, ”Az-Zamakhsharī: His Life and Works,” *Islamic Studies* 19 (1980): pp. 95–110.

[5] Wadi Z. Haddad,” Taftāzānī,” in *Encyclopedia of Religion*, ed. by M. Eliade (New York: Macmillan, 1987), Vol. 14, p. 244; and C. A. Storey, ”Al-Taftāzānī,” *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden, 1913–1934).

[6] Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices. Volume 1: The Formative Period* (London: Routledge, 1990), p. 65.

[7] Victor Danner, ”The Early Development of Sufism,” *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. by Sayyid Hossein Nasr (New York: Crossroad, 1987), pp. 239–264 (p. 254), with respect to the Neoplatonism of al-Kindī.

[8] Alti B. Rodal, ”Response to David R. Blumenthal,” *Studies in Jewish Mysticism: Proceedings of Regional Conferences held at the University of California, Los Angeles, and McGill University in April, 1978*, ed. by Joseph Dan and Frank Talmage (Cambridge, Mass.: Association for Jewish Studies, 1982), pp. 178–179.

[9] Andrew Rippin, ”Tafsīr,” in *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan, 1987), Vol. 14, p. 239.

[10] Rippin, *Muslims*, p. 129.

[11] The assertion that symbolism excludes direct methods of empirical investigation, but may undergo anthropological verification as to validity is made by David M. Rasmussen, *Symbol and Interpretation* (The Hague: Nijhoff, 1974), p. 4.

[12] Jon Whitman, *Allegory: The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), pp. 266–267.

[13] George B. Caird explains: “A language is transparent insofar as its meaning lies open to any intelligent but uninstructed observer, and opaque insofar as it has to be learnt.” See chapter on “Opacity, Vagueness and Ambiguity,” in Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (London: Duckworth, 1980), pp. 85–108 (85).

[14] Todorov, *Symbolism and Interpretation*, p. 98.

15 E. W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible, Explained and Illustrated* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1968 [London: Eyre & Spottiswoode, 1898; New York, E. & J.B. Young & Co., 1898]), pp. 727 and 735.

16 Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible*, p. 751.

17 Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible*, p. 769.

18 Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible*, p. 748.

19 Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible*, p. 769.

20 Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible*, p. vi.

21 Summary of parameters for testing for figuration, developed by British linguist, Herbert Paul Grice, et al., given by Jerrold M. Sadock, "Figurative Speech and Linguistics," *Metaphor and Thought*, ed. by Andrew Ortony (Cambridge: Cambridge University Press, 1979; Second Edition, 1993), pp. 42–57 (pp. 51–53).

22 Cited by Todorov, *Symbolism and Interpretation*, p. 25.

23 Todorov, *Symbolism and Interpretation*, p. 106.

24 Edward P. Myers," Interpreting Figurative Language," *Biblical Interpretation: Principles and Practices: Studies in Honor of Jack Pearl Lewis*, ed. by F. Furman Kearley, Edward P. Myers, and Timothy D. Hadley (Grand Rapids: Baker Book House, 1986), pp. 91–100 (pp. 91–92).

25 Myers, "Interpreting Figurative Language," pp. 92–93.

26 Todorov, *Symbolism and Interpretation*, p. 112.

27 Todorov, *Symbolism and Interpretation*, p. 114.

28 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 243.

29 Though he does refer, in passing, to *pesha* (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 152 and p. 246.) See also R. Loewe, "Jewish Exegesis," *A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. by R. J. Coggins and J. L. Houlden. London: SCM Press, 1990), pp. 346–354 (pp. 351–352).

30 For a discussion of *remez* الرمز alone, see Michael Fishbane, *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics* (Bloomington: Indiana University Press, 1989), pp. 116–118. In medieval Jewish exegesis, there were no hard-and-fast boundaries between figuration and symbolism. In the patristic and medieval Christian context, a verse of Scripture could be read and interpreted at one of four levels, or on all four once.

[31] "The Talmudic application of *mashal* also included, in addition to parable, allegorical interpretation, e.g. the fables of Jotham (Judges 9: 7–20) and Joseph (2 Kings 14: 8–14)." (Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 242.) The classic Renaissance work on biblical rhetoric is: Judah Messer Leon, *The Book of the Honeycomb's Flow: Sépher Nópheth Ṣūphīm*, tr. and ed. by Isaac Rabinowitz (Ithaca and London: Cornell University Press, 1983).

[32] M. J. Geller, "Introduction." *Figurative Language in the Ancient Near East*, ed. M. J. Geller, M. Mindlin, and J. Wansbrough (London: School of Oriental and African Studies, 1987), pp. iii–xiii (p. ix).

[33] Arberry's translation.

[34] R. Jullandri, "Qur'anic Exegesis and Classical Tafsīr," *Islamic Quarterly* 12 (1968): pp. 71–119 (p. 76, citing Muslim, *Ṣaḥīḥ*, chapter on fasting).

[35] Norman Calder, "Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham." *Approaches to the Qur'an*, ed. by G. Hawting and A.-K. Shareef (London: Routledge, 1993), pp. 101–140, citing Wansbrough, *Quranic Studies*, pp. 239–246.

[36] Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 119.

[37] Calder, "Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr."

[38] Seeger A. Bonebakker, "Ibn al-Mu'tazz and Kitāb al-Badī'," *'Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge History of Arabic Literature, Vol. 1, ed. by J. Ashtiany, et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 404–405.

[39] al-Jemaey, Awad Muaiwed, *Rummānī's "al-Nukat fī I'jāz al-Qur'ān": An Annotated Translation with Introduction*, Ph.D. dissertation, Indiana University (University Microfilms International (now ProQuest Dissertations Publishing), 1987), p. 53. Of the Qur'an's unsurpassed eloquence, Ibn Qutayba (d. 889) had previously argued that the Prophet Muḥammad had come at a time in history to a people for whom eloquence (bayan) was the pinnacle of human ability.

[40] al-Jemaey, *al-Rummānī's "al-Nukat fī I'jāz al-Qur'ān,"* p. 53.

[41] al-Jemaey, *al-Rummānī's "al-Nukat fī I'jāz al-Qur'ān,"* pp. 130–148. For other Quranic exemplars of Quranic metaphors, see G. von. Grunebaum, *A Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1950/1974), pp. 2–114, *passim*.

[42] Wolfhart Heinrichs, "On the Genesis of the *ḥaqīqa-majāz* Dichotomy," *Studia Islamica* 59 (1984): pp. 111–140 (p. 120).

[43] Personal communication, Naftali Kinberg, University of Calgary, 22 March 1990.

[44] Personal communication, Naftali Kinberg, University of Calgary, 22 March 1990.

[45] Heinrichs, ”On the Genesis of the *ḥaqīqa-majāz* Dichotomy,” pp. 134–135.

[46] Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 237.

[47] John Wansbrough, ”*Majāz al-Qur'an*: Periphrastic Exegesis,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33 (1970): pp. 247–266 (p. 265).

[48] Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 232.

[49] Kamal Abu Deeb,” Literary Criticism,” *'Abbasid Belles-Lettres. Cambridge History of Arabic Literature*, Vol. 1, ed. by J. Ashtiany, et al. (Cambridge University Press, 1990), p. 381.

[50] See further, Abu Deeb, ”Literary Criticism,” pp. 379–387.

[51] Ritter, ”Introduction,” al-Jurjānī, *Asrār al-Balāgha: The Mysteries of Eloquence*, p. 7.

[52] So named in the article, S.A. Bonebakker and B. Reinert, “*al-Maʿānī wa ʾl-Bayān*,” *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition), edited by: P. Bearman, et al., Vol. V, p. 899.

[53] In my opinion, this the most expressive and, generally, most accurate description of the discipline of Quranic rhetoric. See Bonebakker and Reinert, “*al-Maʿānī wa ʾl-Bayān*, المعاني والبيان ” p. 898.

[54] Ritter, ”Introduction,” al-Jurjānī, *Asrār al-Balāgha: The Mysteries of Eloquence*, p. 7.

[55] Bonebakker and Reinert, “*al-Maʿānī wa ʾl-Bayān*,” p. 900.

[56] K. Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery* (Warminster: Aris, 1979), p. 53.

[57] Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 76.

[58] Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 62–63.

[59] To illustrate, while discoursing on the “mysteries” (*asrār*) of the “alchemic” or evocative power of *ṣan'ah* أسرار الصنعة الشعرية poetry, strings together a series of unreferenced terms: “But if an image (*ma'nā* معنى) … is approached through the use of metonymy (*kināya* الكناية), allusion (*ta'rīḍ* التعريض), symbol (*ramz* الرمز) and suggestion (*talwīḥ* التلويح), then it will enter … the domain of the special

which can be comprehended … only by strenuous effort, cogitation, reflection, and consideration." Tr. by M. Ajami, *The Neckveins of Winter: The Controversy over Natural and Artificial Poetry in Medieval Arabic Literary Criticism* (Leiden: Brill, 1984), pp. 57–58.

60 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, pp. 157–164.

61 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 164.

62 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 27.

63 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 40.

64 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 40.

65 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 6, n. 19.

66 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, pp. 58 and 60.

67 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, pp. 66–67.

68 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, pp. 74–75

69 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 105. In a similar vein, Bullinger (*Figures of Speech Used in the Bible*, p. 735) makes this differentiation: "While, therefore, the word 'resembles" marks the simile, 'represents' is the word that marks the metaphor."

70 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 67.

71 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, pp. 154–155.

72 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 145.

73 William Earl Smyth, *Persian and Arabic Theories of Literature: A Comparative Study of al-Sakkākī's Miftāh al-'Ulūm* مفتاح العلوم *and Shams-i Qays 'al-Mu'jam fī Ma'āyīr Ash'ār al-'Ajam* المعجم في معايير أشعار العجم (Ph.D. dissertation, New York University, 1986; ProQuest Dissertations Publishing, 1986), p. 270. Part of Al-Jurjānī's exegesis of the verse may be found in Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, pp. 41–42.

74 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 147.

75 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 121.

76 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 105.

77 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 155.

78 Ritter, "Introduction," al-Jurjānī, *Asrār al-Balāgha: The Mysteries of Eloquence*, p. 14.

79 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 239.

80 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 241.

81 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 246.

82 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 240.

83 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 240.

84 Cf. Q. 2:17, 29:41. Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 240.

85 Ritter, ”Introduction,” al-Jurjānī, *Asrār al-Balāgha: The Mysteries of Eloquence*, p. 11.

86 Heinrichs, ”On the Genesis of the *ḥaqīqa-majāz* Dichotomy,” p. 131.

87 George J. Kanazi, *Studies in the Kitāb aṣ-Ṣinā'atayn* كتاب الصناعتين *of Abū Hilāl al-'Askarī* (Leiden: Brill, 1989), p. 43.

88 Wolfhart Heinrichs, ”*Isti'ārah* and *Badī'* and their Terminological Relationship in Early Arabic Literary Criticism,” *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 1 (1984): pp. 180–211, states that al-Rummānī “was the first, according to our knowledge, to define *isti'ārah* and *badī'* الآستعارة والبديع in terms of their mutual relationship” (p. 186).

89 Kanazi, *Studies in the Kitāb aṣ-Ṣinā'atayn of Abū Hilāl al-'Askarī*, p. 149.

90 Heinrichs, ”*Isti'ārah* and *Badī'* and their Terminological Relationship,” p. 184.

91 S. A. Bonebakker, ”Isti'āra,” *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 4, pp. 248–52.

92 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 179.

93 Kanazi, *Studies in the Kitāb aṣ-Ṣinā'atayn of Abū Hilāl al-'Askarī*, p. 149.

94 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 151.

95 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 155.

96 Bonebakker, ”Isti'āra,” *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 4, pp. 250–251.

97 Bonebakker, ”Isti'āra,” *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 4, pp. 250–252.

98 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 180.

99 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 187.

100 Abu Deeb, *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*, p. 188.

[101] Bonebakker, ”Isti’āra,” *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 4, p. 251.

[102] A verse from the elegist, al-Mutanabbī, cited by al-Jurjānī, in Abu Deeb, *Al-Jurjānī‘s Theory of Poetic Imagery*, p. 160. See Michael Winter, ”Content and Form in the Elegies of al-Mutanabbī,” *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata* (Jerusalem, 1979), pp. 327–345.

[103] A lampoon in the form of praise, or vice versa.

[104] Kanazi, *Studies in the Kitāb aṣ-Ṣinā’atayn of Abū Hilāl al-’Askarī*, p. 188.

[105] Seeger A. Bonebakker, *Some Early Definitions of the Tawriya* (The Hague: Mouton, 1966), p. 78. Vicente Cantarino, *Arabic Poetics in the Golden Age* (Leiden: Brill, 1975), pp. 80–81, gives a different etymology, based on the lexicographer, Jamāl al-Dīn Manṣūr (d. 1311).

[106] Cantarino, *Arabic Poetics in the Golden Age*, p. 81.

[107] Cantarino, *Arabic Poetics in the Golden Age*, pp. 166–167.

[108] Cantarino, *Arabic Poetics in the Golden Age*, p. 95.

[109] Abu Deeb, ”Literary Criticism,” p. 385, gives al-Jurjānī‘s definition of *takhyīl* التخييل as that in which a poet “affirms something which is not certain at the outset, and makes a claim that cannot be verified.”

[110] Abu Deeb, *Al-Jurjānī‘s Theory of Poetic Imagery*, p. 164.

[111] Abu Deeb, *Al-Jurjānī‘s Theory of Poetic Imagery*, p. 163, n. 101.

[112] Abu Deeb, *Al-Jurjānī‘s Theory of Poetic Imagery*, p. 159.

[113] Abu Deeb, *Al-Jurjānī‘s Theory of Poetic Imagery*, p. 160.

[114] Abu Deeb, *Al-Jurjānī‘s Theory of Poetic Imagery*, p. 162.

[115] Abu Deeb, *Al-Jurjānī‘s Theory of Poetic Imagery*, p. 161.

[116] Abu Deeb, *Al-Jurjānī‘s Theory of Poetic Imagery*, p. 161.

[117] Writing, of course, in an Arabic literary tradition. For a representative work in the Persian literary tradition, see Niẓāmī ’Arūḍī, *Chahār Maqāla: The Four Discourses*, tr. E. G. Browne (London, 1921). But the first true poetics in Persian is Shams-i Qays-i Rāzī, *Al-Mu‘jam fi ma‘āyir ash‘ār al-’ajam* المعجم في معايير أشعار العجم (Compendium on the Rules of Poetry in the Persian East, circa 1258, Iran), ed. Muḥammad Qazvīnī (London: Leiden, 1909).

[118] Smyth, *Persian and Arabic Theories of Literature*, p. 272.

[119] I think this is an error in transliteration, although I have not yet consulted the *Kashhāf*. Bonebakker (*Some Early Definitions of the Tawriya* التورية , pp. 26–27) mentions, in passing, that the term, *al-mutashābihāt* المتشابهات , was a key word in the text.

[120] Zamakhsharī, *Kashhāf* (Cairo, 1945), Vol. II, pp. 305–306, cited in Bonebakker, *Some Early Definitions of the Tawriya*, pp. 25–26.

[121] كانت بعض المسرحيّات التي عرضت على مسارح الإغريق قديما تختتم بإنزال ممثل يحاكي آحد الالهة على خشبة المسرح بواسطة رافعة تدار ميكانيكيا (المترجم)

[122] Wansbrough, *Quranic Studies*, pp. 240–241.

[123] Cited by Bonebakker, *Some Early Definitions of the Tawriya*, pp. 78–79

[124] This section will survey the classical *kalām* controversy over Quranic anthropomorphisms

[125] Term used by L. Massignon, *The Passion of al-Ḥallāj, Mystic and Martyr of Islam*, tr. by H. Mason (Princeton University Press, 1982). 4 vols., vol. III, pp. 78, n. 169.

[126] Cited by Rippin, *Muslims*, p. 63.

[127] al-Ghazālī, *Freedom and Fulfillment*, tr. by R. McCarthy (Boston: Twayne, 1980), p. 155.

[128] Morris S. Seale, *Muslim Theology: A Study of Origins with Reference to the Church Fathers* (London: Luzac, 1980), pp. 55–56. In this study, Scale has translated Ibn Ḥanbal's *Refutation of the Dualists and the Anthropomorphists*.

[129] al-Ghazālī, *Freedom and Fulfillment*, pp. 155–156.

[130] W. Klein, "Introduction," in *Abu 'l-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī's Al-Ibānah 'an uṣul ad-diyānah* الإبانة في اصول الديانة (The Elucidation of Islām's Foundation) (New Haven: American Oriental Society, 1940), p. 1.

[131] Andrew Rippin and J. Knappert, editors and translators, *Textual Sources for the Study of Islam* (Manchester University Press, 1986), pp. 122–123.

[132] See al-Ṭabarī on Q. 6:102 f., in H. Gätje, *The Qur'an and its Exegesis: Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*, tr. and ed. by A. Welch (Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 156–162.

[133] J. van Ess, *The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam* (Tempe: Arizona State University, 1988), p. 9.

[134] van Ess, *The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam*, p. 5.

135 Earl Edgar Elder, "Introduction," in Sa'd al Dīn al-Taftāzānī, *A Commentary on the Creed of Islam*, tr. by E.E. Elder (New York: Columbia University Press, 1950), p. xiii.

136 Seale, *Muslim Theology*, p. 54.

137 Massignon, *The Passion of al-Ḥallāj*, Vol. III, p. 129, n. 33.

138 A. Strothman, "*Tashbīh*," in *Encyclopaedia of Islam*, First Edition, p. 685. At the other extreme of anthropomorphism is pure negative theology, *ta'ṭīl* تعطيل (divesting God of all attributes).

139 Jaroslav Stetkevych, "Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning," *Journal of Near Eastern Studies* 48 (1989): pp. 81–96 (pp. 92–93).

140 Hasan M. Balyuzi, *Muḥammad and the Course of Islām* (Oxford: George Ronald, 1976), p. 228, includes Shī'ī literary thought as part of the analysis.

141 Massignon, *The Passion of al-Ḥallāj*, Vol. III, pp. 84–85. Cf. M. Cook, "The Origins of *Kalām*." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43 (1980): pp. 32–43, who argues that *kalām*-style argumentation is not of Muslim origin.

142 van Ess, *The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam*, p. 13.

143 Heinrichs, "On the Genesis of the *ḥaqīqa-majāz* Dichotomy," p. 139.

144 al-Zamakhsharī extended rhetorical analysis even into lexicography, in which he wrote a lexicon of proper and figurative meanings in his dictionary entries, *viz.*, in his *Asās al-balāgha* أساس البلاغة (The Basis of Eloquence). See Bohas, Georges, Jean-Patrick Guillaume, and Djamel Kouloughli, *The Arabic Linguistic Tradition* (London and New York: Routledge, 1990), p. 118.

145 Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, tr. by Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), Vol. III, p. 337. (See all pp. 402 ff.)

146 Fazlur Rahman, cited and translated from the Urdu by N. Faruqi, "Review of Fazlur Rahman, *An Analytical Study of al-Zamakhsharī's Commentary on the Qur'an: Al-Kasshāf*, الكشاف للزمخشري " *Islamic Culture* 63 (1989): pp. 114–116 (p. 115).

147 Gätje, *The Qur'an and its Exegesis*, p. 151.

148 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 241.

149 J. Baljon, ”Qur‘anic Anthropomorphisms,” Islamic Studies 27 (1988),: pp. 119–127 (p. 126).

150 Gätje, *The Qur‘an and its Exegesis*, p. 221.

151 al-Taftāzānī, *A Commentary on the Creed of Islam*, p. 158.

152 al-Taftāzānī, *Sharḥ al-’Aqā‘id al-Nasafiyyah* شرح العقائد النسفية Vol. I, p. 204; tr. by Jullandri, ”Qur‘anic Exegesis and Classical Tafsīr,” p. 158.

153 al-Ghazālī, *Freedom and Fulfillment*, p. 157.

154 al-Ghazālī, *Freedom and Fulfillment*, p. 163.

155 al-Jāmī, *The Precious Pearl*, tr. by N. Heer (Albany: State University of New York Press, 1979), p. 43.

156 al-Ash’arī. *Al-Ibānah ’an uṣūl ad-diyānah* الإبانة عن أصول الديانة *: The Elucidation of Islam‘s Foundation*, tr. by W. Klein (New Haven: American Oriental Society, 1940/1967), pp. 56–65.

157 van Ess, *The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam*, p. 13.

158 W. Madelung, ”Imāmism and Mu‘tazilite Theology,” in idem, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (London: Variorum, 1985), pp. 13–29.

159 Moojan Momen, *An Introduction to Shi’i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi’ism* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), pp. 76–82.

160 M. McDermott, *The Theology of al-Shaykh al-Mufīd* (Beirut, 1978), p. 2.

161 Momen, *An Introduction to Shi’i Islam*, p. 79. Rippin (*Muslims*, p. 112) calls al-Murtaḍā “the Shi‘ite al-Ash‘ari in the sense that his writings became the basis for all later Shi‘ite exposition of theology, being the virtually unquestioned source.”

162 McDermott, *The Theology of al-Shaykh al-Mufīd*, pp. 339–340.

163 McDermott, *The Theology of al-Shaykh al-Mufīd*, p. 339.

164 Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), p. 94.

165 Massignon, *The Passion of al-Ḥallāj*, Vol. III, pp. 85–86.

166 Fazlu Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), p. 36.

167 Rahman, *Prophecy in Islam*, p. 44.

168 Rahman, *Prophecy in Islam*, p. 61.

169 Rahman, *Prophecy in Islam*, pp. 55–56.

[170] Rahman, *Prophecy in Islam*, p. 40.

[171] A. Welch," Islam," *A Handbook of Living Religions*, ed. by J. Hinnells (Middlesex: Penguin Books, 1985), p. 152.

[172] Sayyid Hossein Nasr, "The Cosmos and the Natural Order," *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. by idem (New York: Crossroad, 1987), pp. 352–353.

[173] D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 1988), pp. 300–301.

[174] See Gutas's remarks on this passage, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 301–302.

[175] Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 306–307.

[176] Rahman, *Prophecy in Islam*, pp. 42–44.

[177] Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 302, not specifying the works to which he refers.

[178] Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 304. This interpretation is translated on pp. 164–165.

[179] Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 308–310.

[180] Welch," Islam," *A Handbook of Living Religions*, p. 152.

[181] A. Doi, "Sunnism," I*slamic Spirituality: Foundations*, ed. by S. Nasr (New York: Crossroad, 1987), p. 156.

[182] Ibn Rushd, *Kitāb faṣl al-maqāl*, tr. by G. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London: Luzac, 1961), p. 50. Zzz

[183] Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, p. 80.

[184] Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, pp. 23–25.

[185] Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, p. 80.

[186] Rahman, *Prophecy in Islam*, p. 64.

[187] Rahman, *Prophecy in Islam*, p. 42, citing Averroes, *Kitāb faṣl al-maqāl* (Cairo: 1317 edn.), pp. 18 and 29.

[188] A. Habil, "Traditional Esoteric Commentaries on the Qur'an," *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. by S. Nasr (New York: Crossroad, 1987), p. 41.

[189] Massignon, *The Passion of al-Ḥallāj*, Vol. III, p. 276.

190 W. Chittick, ”Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man in the View of Ibn al-’Arabī,” *Islamic Culture* 63 (1989), pp. 1–11 (p. 3).

191 J. de Bruijn, ”*Madjāz* بند المجاز في الأدب الفارسي (in Persian Literature)” *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 4, p. 1027.

192 Massignon (*The Passion of al-Ḥallāj*, Vol. II, p. 411, n. 12) refers to a letter by al-Ghazālī on “*majāzī* Islam,” although he does not elaborate on what this means.

193 Jullandri, ”Qur‘anic Exegesis and Classical Tafsīr,” p. 105.

194 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 244, n. 8.

195 Wansbrough, *Quranic Studies*, pp. 244–245.

196 Wansbrough, *Quranic Studies*, pp. 244 and 236, where the parallelism is drawn by the present writer, rather than by Wansbrough himself.

197 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 243.

198 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 245, first and last lines of the second paragraph.

199 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 240: “The ‘parable’ could be symbolic, even allegorical, but did not require analysis as metaphor.”

200 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 245

201 Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, p. 27.

202 Alessandro Bausani, ”Continuity and Break in the Literary and Cultural Tradition of Iran,” *Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists* (New Delhi, 1968), Vol. 2, p. 187.

203 Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, p. 27.

204 Nwyia, ”Ishāra,” *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. IV, p. 114.

205 Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur‘anic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl at-Tustarī (d. 283/896)* (Berlin: de Gruyter, 1980), p. 9.

206 Massignon, *The Passion of al-Ḥallāj*, Vol. III, pp. 87–88.

207 P. Nwyia, ”Ishāra,” *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. IV, p. 114.

208 al-Jāmī, *The Precious Pearl*, tr. by N. Heer, p. 37.

209 Ibn al-’Arabī, in H. Corbin, *Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn ’Arabī*, p. 272.

210 Jullandri, ”Qur‘anic Exegesis and Classical Tafsīr,” pp. 111–112.

211 Jullandri, ”Qur‘anic Exegesis and Classical Tafsīr,” p. 105.

212 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 245.

213 P. Nwyia, *Exégèse Coranique et Language Mystique* (Beirut: Dar el-Mashreq, 1970), p. 4

214 Often concomitant with “divine audition.”

215 Annamarie Schimmel, ”Creation and Judgment in the Koran and in Mystico-Poetical Interpretation,” *We Believe in One God: The Experience of God in Christianity and Islam*, ed. by idem, et al. (New York: Seabury, 1979), p. 172.

216 L. Gardet, ”Allāh,” in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. 1, p. 411.

217 Böwering, *The Mystical Vision*, p. 64.

218 Böwering, *The Mystical Vision*, p. 138.

219 Böwering, *The Mystical Vision*, pp. 135–142.

220 Böwering, *The Mystical Vision*, p. 213.

221 Böwering, *The Mystical Vision*, p. 218.

222 Böwering, *The Mystical Vision*, p. 248.

223 Böwering, *The Mystical Vision*, p. 170.

224 Böwering, *The Mystical Vision*, p. 170.

225 J. Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (London: Tauris, 1989), p. 38.

226 Böwering, *The Mystical Vision*, p. 170.

227 A.J. Arberry, ”Kalābādhī,” *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ed. by H. A. R. Gibb and J. H. Kramers (Leiden: Brill, 1953), p. 210.

228 A.J. Arberry, tr., *The Doctrine of the Ṣūfīs: Kitāb al-ta’arruf li-madhab ahl al-tasawwuf* كتاب أبو بكر الكلاباظي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف (by Abū Bakr al-Kalābādhī) (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 27–28.

229 al-Ghazālī,” The Niche for Lights (*Mishkāt al-Anwār* مشكاة الأنوار),” *Four Sufi Classics*, tr. by W. Gairdner (London: Octagon, 1980), p. 107.

230 al-Ghazālī,” The Niche for Lights,” pp. 119–120.

231 al-Ghazālī, ”The Niche for Lights,” pp. 134–135.

232 al-Ghazālī, ”The Niche for Lights,” pp. 138–139.

233 I. Bello, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijmā ʻand Taʻwīl in the Conflict between al-Ghazālī and Ibn Rushd* (Leiden: Brill, 1989), p. 62, n. 39.

234 M. Smith, *Readings from the Mystics of Islām* (London: Luzac, 1972), p. 60.

235 al-Ghazālī, "The Niche for Lights," p. 158.

236 Smith, *Readings from the Mystics of Islām*, p. 70.

237 Smith, *Readings from the Mystics of Islām*, pp. 70–71.

238 Smith, *Readings from the Mystics of Islām*, p. 67.

239 al-Ghazālī, "The Niche for Lights," p. 124.

240 T. Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), p. 24.

241 Ibn al-'Arabī, in H. Corbin, *Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn 'Arabī*, trans. by R. Manheim (London: Routledge, 1970), p. 197.

242 Izutsu, *Sufism and Taoism*, p. 83.

243 W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 223.

244 Izutsu, *Sufism and Taoism*, p. 51.

245 Corbin, *Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn 'Arabī*, p. 377.

246 Corbin, *Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn 'Arabī*, p. 232.

247 Massignon, *The Passion of al-Ḥallāj*, Vol. III, p. 346.

248 M. Hodgson, "Bāṭiniyya بند الباطنية " *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. I, p. 1099.

249 Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, pp. 47–48, 51–53, and 216–217.

250 Hodgson, "Bāṭiniyya بند الباطنية" *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. I, p. 1099.

251 M. Ayoub, "The Speaking Qur'an and the Silent Qur'an: A Study of the Principles and Development of Imāmī Shī'ī *tafsīr*," *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Oxford University Press, 1988), p. 187.

252 M. Hodgson, "Bāṭiniyya," *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Vol. I, p. 1099.

253 al-Ghazālī, *Freedom and Fulfillment*, pp. 209–210.

254 I. Poonawala, ”Ismā’īlī *ta ʿwīl* of the Qur‘an,” *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur ʿan*, ed. by Andrew Rippin (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 210–211.

255 Poonawala, ”Ismā’īlī *ta ʿwīl* of the Qur‘an,” p. 212.

256 Poonawala, ”Ismā’īlī *ta ʿwīl* of the Qur‘an,” pp. 213–214.

257 Poonawala, ”Ismā’īlī *ta ʿwīl* of the Qur‘an,” pp. 215–216.

258 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 239.