

سؤال التأويل في الثقافة الإسلامية بين التبني والتجني



محمد شوقي الزين
باحث جزائري

مهمنا بلا حدود
Mominoun Without Orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

سؤال التأويل في الثقافة الإسلامية بين التنبّي والتجني⁽¹⁾

1- يمثل هذا العمل الفصل الأول من الباب الأول من كتاب "الصورة واللغز: التأويل الصوفي للقرآن عند محيي الدين بن عربي" - تأليف: محمد شوقي الزين - منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1، 2016، ص ص: 35 - 92.

الملخص:

وقف المؤلف في هذا الفصل على منزلة التأويل في الثقافة الإسلامية. وما يقوم شاهداً على ذلك هو ضخامة الإنتاج التفسيري الدائر على نصّ القرآن. واختار صاحب الفصل الاشتغال على نماذج تأويلية يغلب عليها التمذهب شاعت قبل عصر الشيخ الأكبر ابن عربي. وهذا الاختيار سيمكّنه من الانتقال من المذهبية إلى الأيقونية من خلال دراسة «نظام الصورة».

إنّ للتأويل أنصاره وأعداءه. فبخصوص الأنصار فإنّهم تعاملوا مع التأويل من باب تجاوز تمثّل الدلالات إلى رؤية الصور في النصّ الديني. ومن بين هؤلاء ذكر المؤلف القاضي النعمان الشيعي في كتابه «أساس التأويل»، إذ أوّل قصص الأنبياء من منظور باطني على نحو ما تخبر به قصّة آدم أو قصّة يوسف (قميصه هو رمز الإمامة بما أنّ للنسيج رمزية فائقة في التأويل العرفاني). ومن أنصار التأويل أيضاً السراج الطوسي السني في كتابه «اللمع في التصوّف»، إذ شدّد على التمييز بين الظاهر والباطن دون الفصل بينهما فصلاً مطلقاً، وهو ما يقيم البرهان على نزعة التوفيقية بينهما. ولاحظ محمّد شوقي الزين أنّ الاستنباط عند الطوسي هو الذي يمكن من إدراك درجة أعلى من الفهم (الاستنباط وسيلة للغوص في باطن الكلمات للقبض على أسرارها ومعانيها)، ومن ثمّ مثّل الاستنباط وجهاً آخر من وجوه الاستبطان.

أمّا أعداء التأويل، فإنّهم عوّّلوا على مسوّغات عقلية وعقلية للاعتراض على النزعة الأيقونية في التعامل مع آيات المصحف. وهذا الاعتراض كرّس هيمنة «التقنين» على «الهيرمينوطيقا». ومن أشهر من مثّل هذا التوجّه ذكر المؤلف، في مرحلة أولى، الغزالي وابن العربي. فقد أظهر الغزالي بعض التشدّد في ذمّ التأويل ضمن كتابه «قانون التأويل» حين ضارعه دلاليّاً بين التفسير والتأويل. ولذلك قدّم ثلاث وصايا تشكّل قانون التأويل هي حسب صياغة صاحب الفصل: «التناهي المعرفي» و«التنامي العقلي» و«التسامي البرهاني». أمّا ابن العربي الإشبيلي، فقد صنّف كتاباً بعنوان «قانون التأويل» عيّن فيه القواعد الخاصة بذلك القانون (منها مثلاً تحويل المحسوس إلى معقول). ومن أهمّ أسس القانون التأويلي قيامه على العلاقة الرابطة بين النفس والربّ (تأمل الآيات البرّانية من خلال الكون، وتأمّل الآيات الجوانية من خلال النفس). وفي مرحلة ثانية، تكلم محمّد شوقي الزين على ما سمّاه بـ «رُهاب التأويل» عند ابن قدامة في كتابه «ذمّ التأويل» وابن تيمية في مصنّفه «الإكليل في المتشابه والتأويل». فعند كليهما كان التأويل موضع ريبة. وحتىّ إنّ ثمن ابن تيمية مثلاً التأويل فهو من منظور الإله (المطلق) وليس من منظور البشر (النسبي)، فضلاً عن ربطه التأويل بالمجال الكلامي فقط.

إنّ كلّ ما سبق قوله يؤكّد دقّة عنوان الفصل الذي نحن بصددّه، وهو «سؤال التأويل في الثقافة الإسلامية بين التنبّي والتجني». فمن العلماء القدامى من تنبّاه ودافع عن مزاياه في التعامل مع آيات المصحف، وهناك بالمقابل من تجنّى عليه، فبالغ في ذمّه واحترز منه أشدّ الاحتراز.

«والثقافة تنمو بإعادة تأويل الأصول والأسس، وهذا ينطبق على الثقافة الإسلامية، بل يصحّ القول إنّ ميزة هذه الثقافة أنّها كانت تتجدّد من خلال مبدأ التأويل»¹.

لا أضيف شيئاً إذا قلت: إنّ التأويل في الثقافة الإسلامية حظي باهتمام بليغ لغرض بارز، وهو تنامي التفسيرات القرآنيّة، والسجلات المذهبيّة بين مختلف التيارات الكلاميّة. الاصطدام بالثقافات الأجنبيّة، وعلى رأسها الثقافة اليونانيّة، جعل أدوات المعرفة الفلسفيّة من منطق وجّاج تنتقل إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وتوظّف كإجراءات مساعدة في تأويل جوانب من المرجعيّة الدينيّة، فضلاً عن أدوات المعرفة اللغويّة والحكميّة من خطابة، ونحو، وفقه، الكامنة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة ذاتها، والمستوحاة من المرجعيّة الدينيّة نفسها.

سأعمل في هذا الفصل على دراسة بعض النماذج التأويليّة الغارقة في المذهبيّة؛ لأزيج المسألة من المذهبيّة إلى الأيقونيّة، تحت طائلة ما أسميّه: نظام الصورة، أو الاقتصاد الأيقوني. هذه الإزاحة ضروريّة للانفكاك عن المعطى الإيديولوجي، والنظر في البعد المعرفي. سأركّز اهتمامي على بعض العيّنات النافذة في تاريخ الفكر الإسلامي العريق، السابق على ابن عربي، لمعرفة جدل التأثير والتأثر (إن كان هنالك جدل بهذا المسمّى)، قبل أن أدرس في الفصل الآتي أشكال العراك التاريخي والمذهبي بين التفسير والتأويل.

1- حرب، علي، التأويل والحقيقة: قراءات تأويليّة في الثقافة العربيّة، دار التنوير، 2007م، ص190.

1- دعاة التأويل والحجج النصية والبرهانية: النزوع الأيقونوفيلي:

الانتقال من المذهبية إلى الأيقونية أمر استراتيجي، أملت الكيفية التي يرى بها المؤول النص الذي يقرؤه، فهو لا يقرأ فحسب، ولكن يرى أيضاً. التشديد على الرؤية أمر مهم وحاسم؛ لأنه لا يطرح مسألة التمثّل، فحسب، (كيف يتمثل المفسر أو المؤول حقائق النص) ولكن، أيضاً، كيف يرى (يحدث)، بمعنى ليس الدلالات وحدها، وإنما الصور. أو بتعبير آخر: كيف يتم تحويل الحروف، والكلمات، والآيات، والصور ليس إلى مدلولات، وإنما إلى صور، وأشكال ماثلة؟ ليس أن نتمثّل، ولكن أن نرى ما هو ماثل أمامنا. دفع هذا الأمر ماري جوزي مونزان إلى اعتبار أنّ الأيقونة في التاريخ الديني سعت لأن تكون لوحة جامعة، وليس تمثلاً؛ لأنها تبتغي الرؤية ذاتها، لا موضوع الرؤية². انحصرت دراسة مونزان في التاريخ المسيحي العامر بالسجلات حول مبدأ الصورة بين الأخذ والرد، أو بين التنبّي والتجني، وكان لذلك مجمّعات دينية شرّعت التصوير الفني للوقائع الدينية، أو حرّمت هذا التصوير.

يختلف الأمر في الإسلام الذي لم يعرف سجلات بالحجم الذي عاينته المسيحية، والذي برّر نظام الصورة بالمقارنة مع عقيدة التجسيد. لكن، لاحظت أنّ مبدأ الصورة لا يخضع، فحسب، إلى اعتبار تاريخي في تثمين التصوير الفني للحقائق المتعالية، أو تشنيع ذلك، أو اعتبار عقائدي في تحليل الصورة، أو تحريمها.

لاحظت أنّ المسألة ترتبط بعنصر أنطولوجي، هو قدرة الإنسان على التصوير بالزوائد البلاغية والمجازية، أو عدم القدرة على ذلك من وراء الدوافع الأخلاقية أو الشرعية. في مناقشتها لإيمانويل ليفيناس، فطنت سعاد عيادة إلى النزوع الأيقونكلستي (الرافض للصورة) عند الفيلسوف الفرنسي باسم المبدأ الأعلى والراديكالي للأخلاق³. لاحظت النزوع نفسه عند من يجعل الأخلاق (الشرع، التقليد) أسمى من التأويل (التصوير، الأيقونية)، خصوصاً عند الفقهاء (أبو بكر ابن العربي، ابن قدامة، ابن تيمية) في اختلاف شبه راديكالي عند الأيقونوفيلي (المحب للصورة) أمثال الإسماعيلية، أو المتصوفة (القاضي النعمان، ابن عربي). فالاختلاف أيقوني من حيث الحساسية والإدراك، وليس مذهبياً من حيث النزوع والتصور. سأعمل، إذًا، على إبراز جوانب من هذه الأيقونية (بين التنبّي، أو الرفض) لدى نماذج من الفكر الإسلامي، في اختلاف ملموس عن روتينية المذهبية.

2- Marie-José Mondzain, Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain, Paris, Seuil, 1996, coll. «L'Ordre philosophique», p. 96.

3- Souad Ayada, L'islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art, Paris, CNRS éditions, 2010, coll. «Philosophie», p. 333.

القاضي النعمان: متضايّف الظاهر والباطن:

ينخرط في الأيقونية بعض الكُتّاب (فقهاء، أو وعّاظ) وعلى رأسهم القاضي النعمان بن حيون التميمي (ت 373هـ/974م)، في مقدّمة كتابه «أساس التأويل» المخصّص لتأويل قصص الأنبياء من وجهة نظر باطنية، يقدّم خلاصة حول التمييز بين الظاهر والباطن، الظاهر الذي خصّص له كتاباً عنوانه «دعائم الإسلام»؛ ويحاول في «أساس التأويل» أن يتعمّق في الباطن الذي يتحدّد في نطاق الرمز والإشارة بإيعاز من «أساس» هو الوصي، أو الإمام في أنثروبولوجيا روحية بارزة؛ ويقدم قياساً بين الأغذية البدنية والأغذية الروحية التي تتطلب الهضم، وتعبير هرمنيوطيقي بارز تقتضي الاستيعاب والفهم حسب طاقة المستوعب. يكتب بشأن ذلك:

«فرأينا أن نرفعهم إلى الحدّ الذي يليه من حدود الباطن، وهو حدّ الرمز والإشارة، وهو أطف حدوده وأقربها، ومثله في تربية الأولاد، وتغذية أبدانهم، مثل اللبن الذي يُبتدأ فيه بالأطفال بعد إصلاح ظاهرهم، لضعف طباعه عن احتمال غليظ الأغذية، وعدم اقتدارهم على هضمها إلى أن تقوى عليها أجسادهم، وتتهيأ لها، وتأخذها على التدريج، وكذلك الرموز والإشارات تلقح أو هام السامجين، وتثير حواسهم إلى ما يرمز لهم به، ويشار إليه من الحكمة، فيتشوقون إلى سماعها، ويتأهبون لقبولها، ولو أنتهم دُفعة واحدة بلا مقدّمات، وجاءتهم فجأة لما ضرّهم ورودها عليهم، وهم على هذه الحالة، كما يضرّ الأطفال الهجوم عليهم بالطعام قبل أوان وقته، وذلك ما حدّده الله عزّ وجلّ في ذلك»⁴.

نرى في هذا القياس بين الغذاء البدني والغذاء الروحي إشارة رمزية وتأويلية، وهي أنّ مقادير وحصص الغذاء البدني تنطبق، أيضاً، على مقادير وأوزان الغذاء الروحي، وأنّ الهضم في الغذاء البدني يقابله الفهم في الغذاء الروحي؛ باستيعاب الحقيقة الروحية، والإحاطة بها، يجعل القابل البشري لا يتنكر لها، ولا يمتح مضمونها.

ينبّه القاضي النعمان إلى أنّه ألّف كتاباً عنوانه «حدود المعرفة» ليبين به حدود الأشياء، أو ما ننعتة نحن بالصور المتميزة، حيث كلّ صورة فكرية أو حسية تختلف عن غيرها بالأشكال؛ وأنّ وراء هذه الحدود ثمة رموزاً يعرفها أهلها؛ لأنها تتحدّد، أيضاً، بمعطيات موضوعية، وبالهضم باستيعاب الحقائق؛ ووراء هذه الرموز ثمة التأويل الذي يربط كلّ محسوس بحقيقة باطنية، أو متعالية.

4- النعمان، القاضي، أساس التأويل، تحقيق وتقديم عارف تامر، منشورات دار الثقافة، بيروت، (د.ت)، ص 25-26.

ويضيف في نصّ آخر: «فالتأويل الباطني هو الذي يشهد للظاهر، ويثبت صحته لمن أنكر وشكّ فيه بجهله لمعانيه، والمراد به، وما جعل عليه دليلاً، ومثلاً له»⁹.

هذا تعليل كافٍ لصدّ التّهم التي لحقت بالباطنيّة، تُهم توجّهت ربّما إلى فئة معيّنة غارقة في الباطن، وجعلته النموذج المطلق لكلّ نزوع عرفاني.

هذا بالتحديد ما يدفعه القاضي النعمان الذي يُعطي لثنائيّة الظاهر والباطن تفسيراً تاريخياً، ينعطف على فلسفة الدين، عندما يحدّد أنّ الظاهر ارتبط على وجه الأساس بالتّوراة، وأنّ الباطن ارتبط بالإنجيل. في تفسيره للآية {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ} [المائدة: 68]، يكتب ما يلي: «فمن هذا يعلم أنّهم لا يقيمون ذلك إلا بالتأويل، ولذلك قيل في التأويل: إنّ التّوراة مثل الظاهر، والإنجيل مثل الباطن، فأمر الله عزّ وجلّ بإقامتهما جميعاً»¹⁰.

جاء التوكيد على ظاهريّة التّوراة، وعلى باطنيّة الإنجيل؛ من حيث المرجعيّة التأسيسية الحاسمة، وهي الحرف أو الكتابة في التّصوّر اليهودي، واليسوع روح الله في التّصوّر المسيحي. يأتي التأويل أساساً هرمينوطيقياً بالنسبة إلى الكتابة، وأساساً أخروبياً أو آخرياً (eschatologique) بالنسبة إلى الروح: بعث اليسوع. معلوم أنّ هذه الظاهريّة والباطنيّة برّرت المعاني الأربعة¹¹ التي قامت عليها الكتابات المقدّسة:

1- المعنى الحرفي (sens littéral) من أجل قراءة ظاهريّة، ترتبط بدلالة الكلمات، والآيات، والأحداث التاريخيّة المنطوية عليها.

2- المعنى الأمثولي (sens allégorique) المبني على التفسير الرمزي: الرمز، الإشارة، التلميح.

3- المعنى الأخلاقي (sens tropologique) القائم على العبر المستخلصة من القصص المقدّسة.

4- المعنى الجفري (anagogique) وهو المعنى الباطني الذي يبتغي الغايات القصوى.

يمكن تلخيص هذه المعاني الأربعة، ومقابلاتها الفلسفيّة المستوحاة من العلل الأربع لدى أرسطو في المربع التالي:

9- المرجع نفسه، ص229.

10- المرجع نفسه، ص67.

11- Dante Alighieri, Le Banquet, Livre II, chap. 1, tr. Ch. Bec, Le Livre de Poche, 1996, pp. 213-214.

عندما نتأمل في هذه المعاني الأربعة للكتابات المقدسة فيما يخص التوراة والأنجيل، نجد أنها لا تختلف في الشكل عن المعاني الأربعة التي أسندت إلى القرآن¹²: «ما من آية إلا ولها أربعة معانٍ: ظاهر وباطن وحدّ ومطلع. فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحدّ أحكام الحلال والحرام، والمطلع هو مراد الله تعالى من العبد بها»¹³.

نجد عند ابن عربي مقارنة مماثلة، مع اختلاف في المضامين: «ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن وحدّ ومطلع، فالظاهر منه ما أعطتك صورته، والباطن ما أعطاك ما يمسك عليه الصورة، والحدّ ما يميزه عن غيره، والمطلع منه ما يعطيك الوصول إليه إذا كنت تكشف به»¹⁴.

بالموازاة مع المعاني الأربعة للتوراة والأنجيل، يمكن تشكيل الجدول الآتي الخاص بالمعاني الأربعة للقرآن في شكل مربع سيميائي: يستحضر القاضي النعمان الظاهر والباطن في سرديّة همّها تفسير قصص الأنبياء، واستجلاء الأبعاد المزدوجة التي تنطوي عليها. بدأ بقصة آدم باعتبار جفري قصّد الولوج إلى جواهر هذه القصة، ومعرفة كيف أنّ آدم حُرّم من التأييد بسبب المعصية، فحُرّم من التأويل بسبب ثقاله الجسم الذي يجزّه نحو العوالم السفلى. تتكرّر كلمة التأييد في كتابه مرّات عديدة، من قصّة إلى قصّة، إلى غاية تأويله للآية {وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ} [يوسف: 21] ليقول: «أي: نفيده من علم التأييد»¹⁵. يقترب التأويل بالتأييد، وهذا الاقترب له قيمة اختصاصيّة، كما سنجد أنها عند ابن عربي لاحقاً، تختلف عن القيمة الاستعداديّة؛ لأنّ الاختصاص هو تكفّل إلهي بتعليم العارف، والاستعداد هو تكفّل ذاتي في الحصول على التعليم. التأييد هنا مشترك الوظيفة؛ لأنّه يخص العارف والإله معاً:

1- فهو من الإله تدعيم وتعليم؛ لأنّ له الاختصاص بالعلم تبعاً للجزء الأوّل من الآية {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} [آل عمران: 7].

12- نتعجب كيف أنّ الباحث العربي (الجابري، أبو زيد مثلاً) لم يفتن إلى المسألة، أي: أنّ المعاني الأربعة للكتابات المقدسة (التوراة، الأنجيل) تعادل في الشكل (حتى إن اختلفت في المضامين) المعاني الأربعة التي استحضرها العارفون في الثقافة الإسلامية (السلمي، جعفر الصادق، ابن عربي). هذا التشاكل في المعاني الأربعة له تفسير ساقف عنده لاحقاً، وهو التشاكل الباروكي، من حيث التماثل في الأشكال النظرية على الرغم من الاختلاف في الأديان والثقافات. كذلك نقصان الاهتمام باليهودية والمسيحية من وجهة نظر عالمة وبستمولوجية هو العائق في فهم فلسفة الدين رؤية شاملة في المعطيات الميتافيزيقية والكوسمولوجية التي أتت بها الأديان والتراكيب البشرية للرمز الديني، من حيث التمثلات والشعائر. ما تزال معرفتنا باليهودية والمسيحية في حدود الاحتراس الأصلي، والانتقاص الإيديولوجي بوصفهما إسرائيليات، أو منتحلات لا يعول عليها. لكن، من وجهة نظر الباحث، نرى الممارسات الخطابية، وليس محتوياتها التمثلية على سبيل التخطيء، أو التشنيع.

13- السلمي، أبو عبد الرحمن، حقائق التفسير، نقل عن: الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص 275-276.

14- الفتوحات، 4/411؛ أبو زيد، نصر، فلسفة التأويل، ص 276-277.

15- النعمان، القاضي، أساس التأويل، مصدر سابق، ص 141.

بإنشاء سفينة ظاهراً وباطناً، وكذلك أمره عز وجل بإقامة ما أمره به أن يكون ظاهراً وباطناً، وأن يكون الظاهر مثلاً ودليلاً على الباطن، ويشهد له بحدوده، وآياته»¹⁶.

هذه الطريقة في تفسير قصص الأنبياء (هنا قصة نوح) هي عينة لما هو عليه التأويل عند القاضي النعمان، تأويل أيقوني يجعل مقابل كل حد (السفينة، الماء) صورة باطنة (الظاهر، العلم)¹⁷ يسعى إلى تبريرها بالأمثال: «العرب يقولون في الرجل الواسع العلم: هو بحر»؛ لذا أول الماء في قصة نوح على أنه العلم، أي: أنه لجأ إلى الصورة المجازية من أجل تبرير الفكرة الباطنية.

إذا قمّت بمقابلة «أساس التأويل» للقاضي النعمان و«الإسفار عن نتائج الأسفار» لابن عربي، بحكم علاجهما لقصص الأنبياء والعبر المستخلصة من هذه القصص، نجد طريقتين مختلفتين في التأويل، لكنهما تنبعان من الممارسة الأيقونية ذاتها، وهي تحديد سلوك الحرف بالصورة التي يحيل إليها. مقارنة بسيطة بين الطريقتين تبرز هذه الممارسة الأيقونية في تأويل النص القرآني. تأويل القاضي النعمان: {حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ} [هود: 40] يعني: جاء علم التأييد، وتكلم به الأساس، وصدر عنه علم التأويل ذي النور»¹⁸. تأويل ابن عربي: «ولما كان الماء يماثل العلم في كون الحياة عنهما حساً ومعنى؛ لهذا أهلكوا بالماء لردّهم العلم، وكان التنّور لأنّهم ما كفروا إلا بماء التنّور، وما ردّوا إلا العلم الذي شافهم على لسان تنّور جسمه، وما علموا أنّه مترجم عن معناه الذي هو النور المطلق، فأنحجبوا بماء التنّور عن التنّور، ما علموا أنّه النور، دخلت عليه تاء تمام النشأة بوجود الجسم، فعاد تنّوراً، أي: نوراً تمام الملك، فهو نور النار مظهره»¹⁹.

إذا كانت طريقة القاضي النعمان تتجاوز الحرف نحو المعنى؛ بجعل فوران التنّور هو صدور علم التأويل الحامل للنور عن التأييد، فإنّ طريقة ابن عربي لا تهجر الحرف، بل تعيد إدماجه في المعنى زائدة وجودية أساسية. تقسيمه للكلمة تنّور إلى تاء النشأة الجسميّة، ونور الفطرة الطبعيّة، أمر نادر في تاريخ التأويلات القرآنية، وهي استراتيجية في النحت كان ابن عربي ضليعاً فيها، مثل شقّه الوجود إلى واو القدّس

16- المرجع نفسه، ص 77-78.

17- المرجع نفسه، ص 78: «وجعل السفينة الظاهرة دليلاً يستدلّ المؤمنون به، ومثلاً لباطنه. فمن أجل ذلك فإنّ السفينة في الظاهر تجري على الماء، وتحمل من ركبها، كذلك دعوة الحق تجري على العلم، وتحمل من دخل فيها عليه، وكما أنّهم يأخذون من الماء ما أرادوا لظهورهم، وغذائهم، بقدر لا يفرطون فيه فيهلكون، كذلك أهل دعوة الحق فيما يتناولونه من العلم».

18- المرجع نفسه، ص 82.

19- ابن عربي، «الإسفار عن نتائج الأسفار»، في: الرسائل، ص 480-481.

والجود الأصلي (المنة، الهبة، العطية) ليخلص إلى أنّ الوجود مصدره الجود، أو العطاء الأصلي سليل الكلمة كُنْ: «عن الجود صدر الوجود»²⁰.

تختلف الطريقتان من حيث هجران الحرف نزوعاً باطنياً (المعنى الجفري) وإدماج الحرف ميلاً ظاهرياً (المعنى الأمثولي أو الرمزي)، لكن لا تكمن المشكلة الهرمينوطيقية في اختلاف الحساسيات المذهبية بين ظاهر وباطن، بقدر ما تنبّد في النزوع الأيقوني عند أحدهما والآخر؛ لأننا لو قرأنا ما كتبه القاضي النعمان، وما كتبه ابن عربي، ندرك أنّهما كتبا الشيء نفسه تقريباً؛ لأنّ الدافع الأيقوني (أو الأيقونوفيلي) واضح في تأويليهما، وعلامة هذا الدافع الأيقوني هو إلباس الشيء الحسّي لباس الصورة المجازية (الماء = العلم)، وتغلب هذه الصورة المجازية على معظم التأويلات؛ لتحوّل إلى صورة باطنية في شكل سر، أو علم، أو حكمة: {وَغِيضَ الْمَاءِ} [هُود: 44] أي: غامض العلم الباطني في الحجة الذي هو أساس الشريعة، ومثله مثل الأرض التي يفيض الماء فيها، فيستتر عن الأبصار، وكذلك صار العلم المكنون المصون في مستقرّه ومكانه، وغازض فيه»²¹.

لا يمكن اقتفاء أثر القاضي النعمان في تأويله لقصص الأنبياء في القرآن؛ لأنّ هذا سيأخذ مساحة كبيرة من هذا العمل، ولأنّ الخيط الهادي في هذا التأويل الجفري هو تحويل الظاهر إلى الباطن بالبحث في «غور الأمور» إذا جاز لي استعمال عنوان بليغ عند الحكيم الترمذي. فالآلية الهرمينوطيقية نفسها تتكرّر من قصة إلى أخرى، وتكفي بعض العينات التي تبرز الميل الأيقونوفيلي عند القاضي النعمان.

يبقى السؤال في معرفة إذا كانت مبادرة القاضي النعمان هي بالفعل عبارة عن «تأويل» أو «تقويل». عندما نقرأ طريفته في تفسير الآيات، يتبادر إلى ذهننا «تقويل» الآيات أشياء هي أفكار مذهبية مقتنعة بها. هل المذهب يوجّه في هاته الحالة التفسير القرآني؟ مثلاً، في تطرّقه إلى النبي صالح، يفسّر الآية {وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ} [الأعراف: 74] بقوله: «يقول: لا تتعرّضوا حدّ التأويل بالتبديل والتغيير»²². إذا كان من السهل إيجاد تكافؤ بين الإفساد والتبديل أو التغيير؛ انطلاقاً من مبدأ أرسطي طبيعي هو «الكون والفساد»، وأنّ كل تغيير في الكون مآله الفساد (altération)، فمن الصعب التقريب بين الفكرة الطبيعية والفكرة الباطنية سوى بضرب من المماثلة.

20- الفتوحات، 179/2.

21- النعمان، القاضي، أساس التأويل، ص 85.

22- المرجع نفسه، ص 102.

تتضح هذه المماثلة في تأويل الرموز عندما يكتب: «وقد ذكرنا أنّ مثل الماء العلم، ومثل اللبن العلم الباطن؛ لأنّه يخرج من ضرع يكون كامناً فيه، وهو من علم الباطن رمزاً وإشارةً، وذلك أوّل حدود الباطن للمستجيبين، كما يكون الرضاع أوّل غذاء للولدان»²³.

العلاقة بين ظاهر المحسوس وباطن المعقول مرآوية، وتكاد تكون ثابتة منطقية في كلّ عملية في التماثل أو المماثلة (على الرغم من بعض التفاصيل التي سأناقشها في الفصل الثالث). غير أنّ هذه الطريقة في التأويل تطرح مشكلة إبستمولوجية، تتمثل في التأويل الذي يتخذ صيغة التقويل، أو التسويغ. هل قراءة القاضي النعمان هي تسويغية، يكون فيها للمذهب (الباطني) الأولوية النظرية على موضوع القراءة (قصص الأنبياء في القرآن)؟ هل يتمّ إفراغ الآيات من المدلولات المتواطأ عليها، ويتمّ تعميرها بمضامين مذهبية؟ لا يمكن، في كلّ الأحوال، فصل موضوع القراءة عن المذاهب والتأويلات التي أتاحها؛ لأنّ العلاقة بينهما «لا دونية» كما بيّن ميشال دو سارتو²⁴ في استحضاره لعلاقة الأصل بالفرع، أو المرجعية الأصلية والمذاهب المتفرّعة عنها، كما سيأتي تبيينه في الفصل الآتي.

معظم التأويلات كانت في الحقيقة عبارة عن تسويغات، خصوصاً في المناظرات بين المذاهب الكلامية، ورغبة كلّ مذهب في تلوين موضوع تأويله بألوان نزوعه النظري، وخياره المذهبي.

نرى، دون لبس، هذه الطريقة عند القاضي النعمان بتغليف قصص الأنبياء في القرآن بتغليفات مذهبية واضحة، وهي النزوع الباطني الذي تبناه، لكن أكثر من الميل الإيديولوجي، كما نقول اليوم، يبدو لي أنّ الطريقة هي ميل أيقوني واضح، تجعل من الصورة هي المهيمن في الاعتبار الهرمينوطيقي، وليس الفكرة. لا شك أنّ كلّ فكرة هي صورة ذهنية حول موضوع ما، موضوع قصدي، أو موضوع حسّي أو خارجي، لكنّ الصورة التي أقصدها هنا تتجاوز الدلالة الحصرية في الفكرة المجردة؛ إنّها النموذج المائل أمام الوعي، أو القالب المنتصب الذي يتيح تصوير وتشكيل وقائع لغوية أو خطابية مثبتة في الكتابة، نثرية كانت أو شعرية.

لا يتعلّق الأمر فقط بتصوّر المعنى السيكلوجي الممكن منحه لهذه الكلمة، ولكن بتصوير ينتهي بتشكيل صورة مجازية، أو بلاغية، أو عقائدية متجسّدة في نصّ، أو خطاب.

23- المرجع نفسه، ص103.

24- Michel de Certeau, «La rupture instauratrice», in: La faiblesse de croire, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Seuil, 1987, coll. «Points/essais», 2003 p. 213-215.

تقوم الطريقة الأيقونية في التأويل على استخلاص الصورة لا الفكرة، فهي تصويرية أكثر منها تصوّرية. عندما يستحضر قصة يوسف، ويقرأ الآية: {فَلَبِثَ فِي السَّجْنِ} [يوسف: 42]، فإن السجن هنا هو الستر والكتمان. ليس السجن فكرة تحيل إلى الستر والكتمان، وإنما هو صورة لما عليه من الاختفاء والتواري، كلّ ما يفيد الحجب والنسيان.

السجن هو صورة الاحتجاب؛ لأنّه رمز الكتمان والسر، كما جاء على لسان ابن عباد الرندي: «قلوب الأحرار قبور الأسرار». السجن، أو القبر، أو الليل²⁵ هي كلها صور لما يمكن أن يكون عليه السرّ أو الكتمان من تفرّد وانعزال. كذلك في تفسيره للآية {تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ} [يوسف: 73]، يربط القاضي النعمان الأرض بحدّ التأويل²⁶. هذا الربط تصويري أكثر منه تصوّري؛ لما يحتمله من صورة دائرية للأرض وللتأويل. تغذي الأرض الكائنات التي خرجت منها، وتغذي الكائنات الأرض التي تعود إليها؛ في التأويل، يغذي الحرف المعنى الذي يصدر منه، ويغذي المعنى الحرف الذي يتجسّد فيه. يعدّ، كذلك، الأرض أساساً يقوم عليها الوضع الأنطولوجي للإنسان، وهو الأساس نفسه الذي يقوم عليه التأويل: {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا} [الأعراف: 56]. يقول: «لا تفسدوا في الأساس الذي أقامه الناطق لتأويل شريعته»²⁷. تكتسي هذه الدائرية قيمة أيقونية بارزة، ليس فقط في مساحة التأويل الباطني، كما تنبّه القاضي النعمان، ولكن أيضاً عند ابن عربي، كما سنقف على جوانب منه في الفصول القادمة.

في تفسيره للآية {اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَالْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيراً} [يوسف: 93]، نجد الآلية نفسها بربط الشيء بما يرمز إليه في اقتصاد أيقوني مدعّم. فالقميص يرمز، هنا، إلى الإمامة²⁸. ليست المسألة مجرد لصق اعتباطي بين القميص والإمامة، إذا علمنا أنّ النسيج له رمزية فائقة في التأويل العرفاني:

1- **الصوف** الذي اشتقّ منه مقول التصوّف ذاته عنواناً على الزهد والتتسّك.

2- **الخِرقة**، وهي قطعة ثوب يتمّ توريثها للمريد كدليل على الاكتمال في الطريقة.

25- كما جاء في تأويله للآية: {وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكَ مُتَّبَعُونَ} [الشعراء: 52]. والإسراء: السير بالليل. يقول: «أيدهم بعلم الباطن والستر، وذلك مثل على الليل» (أساس التأويل، ص212)؛ «فمثل ظلمة الليل الستر والكتمان؛ لأنه صار مستوراً مكتماً بعد أن كان الله عزّ وجلّ أقامه مقام الظهور، والتأييد» (المرجع نفسه، ص289 و337 ... إلخ).

26- المرجع نفسه، ص156.

27- المرجع نفسه، ص169.

28- المرجع نفسه، ص163.

ليس الغرض تعداد الإجراء نفسه من آية إلى أخرى في تأويله لقصاص الأنبياء²⁹، وإنما تبيان الاقتصاد الأيقوني؛ الذي يتحكم في طريقة تفسير القرآن لدى الباطني المجل للصورة.

سأورد نصاً تكشف فيه لعبة هذا الاقتصاد الأيقوني؛ لأنها لا تخص فقط الطريقة الباطنية في ربط الرمز بما يرمز إليه، ولكن أيضاً الطريقة المجازية في إزاحة الحرف عن مبناه ليزيح عن معناه:

«وَقَالَ مُوسَى رَبِّي أَعْلَمُ بِمَنْ جَاءَ بِالْهُدَى مِنْ عِنْدِهِ وَمَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ» [القصاص: 37].
يعني: عاقبة دور الرسل، وذلك كما تقول: دار الدور، فدار هو فعل ماضٍ، فإذا أدخلت على دار الألف واللام قلت: الدار، فيظن السامع أن المراد بمعنى الدور التي وحدتها دار، وهذا من الرموز الخفية التي لا يوجد معناها إلا عند أولياء الله، وله شرح طويل في اللغة العربية، وإنما حسن فيه دخول الألف واللام، وليس من شأنها الدخول على الأفعال، فحسن، ها هنا، لأنه رمز. ومنه قول تعالى: {إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ} [التوبة: 40]، فإذا أسقطت الألف واللام من الغار، زال عنها معنى المغارة، أو الكهف، أو القرية، وجاز فيها معنيان: أحدهما يكون اسم نكرة، والآخر أن يكون فعلاً ماضياً من: غار الرجل، وغار على وزن دار، وفي هذا بيان وحجة³⁰.

لا شك أن القاضي النعمان لا يلعب بالمعنى العبثي لكلمة اللعبة، لكن بالمعنى الجدّي والتداولي لكلمة اللعبة. تكمن اللعبة اللغوية في التمييز الصوري بين الفعل دار أو غار والاسم الدار أو الغار. بين الفعل والاسم نجد فاصلاً واضحاً في صورة المبنى، كما في صيغة المعنى. كان يقصد هنا، إذاً، الفعل دار يدور الذي أعطى الاسم الدائرة، وليس الدار بمعنى البيت؛ وقصد الفعل غار يغار؛ الذي أعطى الاسم الغيرة والغيرية، وليس الغار بمعنى الكهف. تحويل الاسم إلى الفعل هو إجراء قلما نجده في التفاسير، ما عدا في التأويل العرفاني؛ الذي يمنح أبعاداً وجودية للزوائد اللغوية، كما فعل ابن عربي مع كاف التشبيه في {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: 11]، وكما أول الفعل عقل (قَيَّدَ، رَبَطَ، حَجَرَ) ليضيفه على الاسم العقل، فينفرد بخاصية أنطولوجية كامنة في العقل، وهي التقييد والتجوير، وليس الخاصية الميتافيزيقية للعقل بوصفه قوة مجردة متصلة بالعقول المفارقة، كما كان شائعاً عند الفلاسفة المشائين (الكندي، الفارابي، ابن سينا). وكما أول

29- مثلاً في تأويله للآية {وَأَهْشُ بِهَا عَلَى غَنَمِي} [طه: 18]، يقول: «أفيد منها أمتي، وأسوسهم بها» (أساس التأويل، ص 203). ربط الغنم بالأمّة صورة عريقة في الزمن، منذ الأنجيل، في جعل الراعي هو الأب أو الحاكم أو القس، والقطيع هو العائلة أو الشعب أو مجتمع الإيمان. صورة العصا هي صورة التطويع والترويض، تنطبق أكثر على الصورة الحيوانية منه على الصورة البشرية، لكن انتقلت إلى البشر بحكم عوامل أو دوافع شرحها، مثلاً، ميشال فوكو في دراسة عنوانها «نحو نقد العقل السياسي». طالع: Michel Foucault, «Omnes et singulatim. Vers une critique de la raison politique», Le Débat, 41, 1986, p. 5-36, repris in: Michel Foucault, Philosophie. Anthologie, Paris, Gallimard, 2005, pp. 665-704.

30- النعمان، القاضي، أساس التأويل، ص 197.

الإزاحة التي آثرت إجراءها، هنا، هي النظر في نظام الصورة لدى كلّ مؤوّل في تأويله للقرآن والخبر، نظام قائم على التنبّي (القاضي النعمان، والسراج الطوسي) أو على التجنّي (ابن قدامة، وابن تيمية، كما سيأتي ذكرهما لاحقاً) بدرجات متفاوتة من الوعي أو اللاوعي بالمسألة الأيقونية.

الكتاب البارز الذي وصلنا عن السراج الطوسي هو «اللمع في التصوّف». من العنوان ذاته نرى شذرات الاقتصاد الأيقوني؛ لأنّ الحديث عن اللمع هو استحضر الوميض، وكلّ ما يتيح الرؤية، أو المشاهدة، أو الدهشة. لربّما كانت الكلمة «اللمع» مجرد تنميق بلاغي لا غير. لكنّ استعمال كلمة توحّي بمجال الرؤية لم يكن محض المصادفة. يقول في مقدّمة الكتاب: «وذكرت من كلّ فصل طرفاً، ومن كلّ أصل طرفاً ونُفّاً، ومن كلّ باب لمعاً [...] فينظر الناظر فيه عند تيقظ، وتنبه، وحضور قلب، وفراغ نفس، بحسن التوقّف، والتفكّر، والتأمّل، والتدبّر»³¹. الرؤية بالرؤية قبل التفكّر، والتدبّر. المجال الرؤيوي في مسعى الكتاب واضح. ما الغرض، إذًا، من استثمار المجال الرؤيوي، أو الاقتصاد الأيقوني؟

كان السراج الطوسي يسعى إلى البرهنة على وجود استنباط خاص بالعلوم الصوفيّة، مثلما هو عليه الاستنباط في الأحكام والعلوم الفقهيّة. يأتي هذا الاستنباط بإيعاز من اقتصاد أيقوني واضح عندما يكون الحدس هو الدافع والمدبّر، وليس الميزان العقلي، أو القياسي: «وللصوفيّة أيضاً مستنبطات في علوم مشكلة على فهوم الفقهاء والعلماء؛ لأنّ ذلك لطائف مودعة في إشارات لهم تخفى في العبارة من دقتها، ولطافتها»³². الإشارة قبل العبارة هي الصورة الملتقطة بالحدس قبل الفكرة المثبّطة بالعقل³³. مثله مثل القاضي النعمان، يضع السراج الطوسي حائلاً بين الظاهر والباطن دون الفصل بينهما؛ لأنّ أحدهما لا يقوم دون الآخر. جاء التوفيق بينهما لغرض وقائي، وهو دفع التهمة بالباطنيّة التي كانت في تلك الفترة محطّ التعبير والتشنيع؛ ولغرض مذهبي، وهو أنّ أحدهما لا يقوم دون الآخر مثلما أنّه، لغويّاً، لا يقوم الحرف دون المعنى وعكسه، وميتافيزيقياً، لا يقوم الجسد دون النفس وعكسه.

31- الطوسي، السراج، اللمع في التصوّف، تحقيق وتقديم عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1960م، ص18.

32- المرجع نفسه، ص32. يوضح الجابري المسألة بهذه الكلمات: «وهكذا فكما يعمل الفقهاء على استنباط الأحكام من النصوص الدينيّة، القرآن بصفة خاصّة، يعمل المتصوّفة كذلك على استنباط «المعارف القلبية» من القرآن ذاته. ومن هنا كان لعلم التصوف مستنبطاته، مثلما لعلم الفقه مستنبطاته. وإذا، بإشارات المتصوّفة، سواء كانت تفسيراً أو شطحا، هي، في جملتها، «مستنبطات» من القرآن عن طريق التلاوة، أو من «الذكر»، أو من استغراقهم في «التأمّل»» بنية العقل العربي، ص293.

33- ملاحظة الجابري مفيدة في هذا المضمار: «فقد كان هناك منذ البداية لدى المتصوّفة تمييز بين معرفة تكتسب بالحس، أو بالعقل، أو بهما معاً، وبين معرفة تحصل بالكشف، والعيان» بنية العقل العربي، ص251. نظام الصورة لا غبار عليه في المجال الصوفي/ العرفاني، على الرغم من أنّ الجابري اختار الوجهة المعاكسة، وهي البحث في الفكرة لا في الصورة: «إنّ كثيراً من الأدبيات الصوفيّة تعرض علينا صوراً أدبيّة فنيّة عالية المستوى، ولكن ما يهمنّا، نحن هنا، ليس الصورة الفنيّة التي يعبر بها «العارف» عمّا يسميه الصوفيّة «المواجد»، بل يهمنّا مضمونها، أعني الأفكار والنظريّات التي تصدر عنها، ونوع الاستدلال الذي ينتجها، ويبررها. والعرفان، بالتعريف، هو المعرفة وليس الفن» المرجع نفسه، ص269.

ثمة وحدة في المذهب (إيديولوجيا) مثلما هناك وحدة في العلم (إبستمولوجيا). ما الأمر الجامع بين الوحدة المذهبية والوحدة المعرفية؟ يحددها السراج الطوسي في منهج الاستنباط الذي يجمع، على صعيد آخر، القضايا اللغوية، والمقتضيات الروحية، أو ما سمّاه الجابري وحدة البيان والعرفان في زمان السراج الطوسي. يقدّم للمستنبطات قاعدة أقلّ ما نقول عنها إنها هرمينوطيقية، ولا تنحصر في الاعتبار الإبستمولوجي، كما حاول الجابري استثماره في مشروعه النقدي. نقرأ مثلاً:

«المستنبطات: ما استنبط أهل الفهم من المتحققين بالموافقة لكتاب الله عزّ وجلّ ظاهراً وباطناً، والمتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهراً وباطناً، والعمل بها بظواهرهم وبواطنهم. فلما عملوا بما علموا من ذلك، ورثهم الله تعالى علم ما لم يعلموه، وهو علم الإشارة، وعلم موارد الأعمال التي يكشف الله تعالى لقلوب أصفائه من المعاني المذخورة، واللطائف والأسرار المخزونة، وغرائب العلوم وطرائف الحكم في معاني القرآن ومعاني أخبار رسول الله عليه الصلاة والسلام من حيث أحوالهم، وأوقاتهم، وصفاء أذكارهم [...] وقد قال الله عزّ وجلّ: {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [النساء: 82]. فدلّ على أنّ بتدبرهم في القرآن يستنبطون؛ إذ لو كان القرآن من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً [...] ولفقهاء الأمصار وعلمائها في كلّ وقت مستنبطات، مشهورة في آيات القرآن والأخبار الظاهرة، مستعدة للاحتجاج بها بعضهم على بعض في المسائل الخلافية بينهم [...] وكذلك أهل الكلام والنظر: احتجاجاتهم العقلية كلها مستنبطات، وكلّ ذلك حسن عند أهله ومقبول؛ إذ المقصود من ذلك نصره للحق، والردّ للباطل. وأحسن من ذلك مستنبطات أهل العلم بالعلم، والتحقيق، والإخلاص في العمل من المجاهدات، والرياضات، والمعاملات؛ والمتقربين إلى الله تعالى بأنواع الطاعات، وأهل الحقائق»³⁴.

الاشتراط الذي يقدّمه مزدوج الدلالة: علمي وعملي بالنسبة إلى أهل التصوّف بالموازاة مع الاستنباط عند أهل الأحكام، أو أهل الكلام؛ الذي يتخذ دلالة الحجاج والمجادلة في المسائل الفقهية، أو الكلامية.

ما يستنبطه أهل التصوّف من القرآن؟ إنّه جملة اللطائف والأسرار، بالبحث في ظاهر القول عن باطن المعنى الذي يختزنه القول. والتعثر في الاستنباط ليس نفسه: فهو في الأحكام وعلم الكلام أخطاء وغلطات، وفي التصوّف لا يؤدي إلى ذلك؛ لأنّه لا يبنّي على معارف مركّبة، وإنّما على أعمال، وأحوال، وفضائل. المشكلة خلفيّة قبل أن تكون معرفيّة، والمسألة مسألة معيش وتجربة، وليس مشكلة قياس، أو تخمين.

34- الطوسي، السراج، المجمع، ص147-149.

اكتفى الجابري، مثلاً، بالموازاة بين الاستدلاليين، البياني والعرفاني، من أجل غرض يخدم المشروع النقدي الذي كان في صدد حيّاكته. ظلت القراءة في حدود الأرضيّة الإستمولوجيّة كما اصطلاح عليها، ولم تنبر منها الأرضيّة الهرمينوطيقية التي يمكنها أن تفيدنا في صدد الحديث عن التأويل الصوفي.

أعتقد أنّ الاستنباط بالمفهوم العرفاني يتجاوز حدود الطرح الإستمولوجي في المعارف الأخرى (الفقهية، الكلامية، البرهانية...)؛ لأنّ له قيمة مضافة هي ما يمكن تسميتها بـ: «التجرّد الفينومينولوجي»، حيث تكون العلاقة بظاهر القرآن هي تعطيل الوسائل الذهنية من أجل حدوس يقظة ومنتبهة.

لذا لا أرى كيف أنّ الجابري يجعل الفرق بينهما في الوسائل فقط، وليس في الطبيعة³⁵، مع أنّ طبيعة الاستنباط البياني تختلف عن طبيعة الاستنباط العرفاني، من حيث إنّ هذا الأخير له صلة مباشرة بالمعيش، وإنّ استنباط معانٍ مكتنزة في النصّ هو مسألة فهم راديكالي، يتمفصل فيه الاستعداد بالاختصاص من أجل معرفة مكتملة ومتحققة، أي: معرفة بوصفها ممارسة عرفانية؛ على العكس من الاستنباط البياني في أشكاله الفقهية والكلامية، فهو معرفة تراكمية ذات وسيلة جدالية؛ من أجل غاية دفاعية (apologetique).

إنّ الخيار الإستمولوجي لدى الجابري ضيق الأفق في مجال عرفاني واسع الآفاق، وغائر الأعماق؛ لذا وجب تكميله، أو تصحيحه بالمعطى الهرمينوطيقي؛ الذي يجعل من الفهم ليس مجرد تنسيق بياني، أو دلالي، ولكنّه تحقيق عرفاني بالمعنى القوي لكلمة التحقيق، كما نجدها عند ابن سبعين. إنّ الغرض من الاستنباط هو بلوغ درجة أرقى من الفهم عبّر عنها السراج الطوسي بهذه الكلمات: «إنّ الاختلاف بين أهل الحقائق أيضاً رحمة من الله؛ لأنّ كلّ واحد يتكلم من حيث وقته، ويجب من حيث حاله، ويشير من حيث وجده»³⁶.

إنّ التجربة العرفانية (العمل) أمر حاسم في اكتناه اللطائف والأسرار (العلم)، ولأنّ الفهم عن القرآن يتطلب صيغة فهمية لا تنحصر في التنسيق بين الكلمات، فهي تتعدّى ذلك نحو ما بطن في جوف الكلمات من أسرار ومعانٍ تقتضي الاستنباط. فالتجربة هي التي تحدّد طبيعة العلوم المستنبطة، وهي التي تمنحها

35- الجابري، بنية العقل العربي، ص295. جاء الارتباك بفعل الاختلاف في الرؤية بين السراج الطوسي وعبد الكريم القشيري. فأراد الجابري التوفيق بينهما لتبرير وحدة البيان والعرفان. هل سقط التوفيق في التلويح؟ يكتب بشأن هذه الوحدة: «قد يبدو أننا هنا مع القشيري إزاء موقف يختلف عن موقف الطوسي، ذلك لأنه بينما يذهب هذا الأخير إلى تأكيد وحدة المنهج في البيان والعرفان بإرجاعه إلى «الاستنباط»؛ نجد القشيري يؤكد على اختلاف المصطلح، وطريقة التعبير في العرفان عنهما في البيان، رابطاً المعرفة البيانية بـ: «التكلف والتصرف» (أي: بالنظر والاستدلال) والمعرفة العرفانية بـ: «الإلهام»، وهما -الاستدلال والإلهام- مختلفان، ليس في الوسيلة وحسب، بل وفي الطبيعة أيضاً. غير أنّ ما يجمع بين الرجلين أكثر ممّا يفرق بينهما، بل إنّهما في الحقيقة يخدمان قضية واحدة، هي قضية إضفاء المشروعية السنية على التصوّف، قضية المصالحة بين البيان والعرفان» المرجع نفسه، ص295-296.

36- الطوسي، السراج، للمع، ص150.

القيمة العرفانية المنوطة بها، علاوة على أنها تدخل في الخطاب المتداول، أو المعجم المسنّن فروقات، هي حصيلة خبرة فردية، ورؤية ذاتية.

عندما يستحضر ما قاله أهل التصوّف بشأن الفقير الصادق، فإنّ السراج الطوسي يؤكّد على وحدة المعنى على الرغم من اختلاف المبنى، ويأتي هذا الاختلاف من كون أنّ التجارب العرفانية متميزة، مع أنّها تستلهم، أو تستنبط من المرجعية القرآنية نفسها. فالاختلاف في الصيغة والمعجم ليس نتيجة خلاف جدالي، وإنّما هو حصيلة تميّز في الأدواق والتجارب؛ وكلّ تجربة تطبع صاحبها بلون خطابي معيّن، وبفّن أسلوبية مغاير، وتبقى الوحدة في المعنى هي نفسها. تمنح التجربة للفهم قيمة زائدة على مجرد التمييز، أو التنسيق. إنّها القيمة الأنطولوجية في كيفية التوصل بالحقائق المتعالية وتحقيقها في الآن نفسه، أو في الذات. جاء التسوية بالآية: {هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ} [يُوسُف: 108].

يمكن أخذ البصيرة قيمة أنطولوجية في الفهم زائدة على التمييز والتنسيق، أي: قيمة مضافة على النظر بالبصر؛ ولأنّ البصيرة هي صيغة في المبالغة لما هو عليه الاستبصار، أو النظر الباطني. ليس فقط موضوع الرؤية من حيث هويته وطبيعته، ولكن أحوال الذات في إدراكها للموضوع، أي: التجربة العرفانية ذاتها.

في تفسيره للآية {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ} [النحل: 89]، يكتب: «فأفادت هذه الآية لأهل الفهم من أهل العلم، بعد إيمانهم بالغيب أيضاً، أنّ تحت كلّ حرف من كتاب الله تعالى كثيراً من الفهم مذخوراً لأهله، على مقدار ما قسم لهم من ذلك»³⁷.

جاءت الآية مزدوجة الدلالة: 1- موضوعية من حيث اشتمال الكتاب على حقائق كلّ شيء؛ 2- ذاتية من حيث إنّ التنزيل هو هدى، ورحمة، وبُشْرَى. ولا ينفكّ الذاتي عن الموضوعي؛ لأنّ قراءة الكتاب هو اشتغال على الذات، ولأنّ الفهم عن الكتاب هو الولوج بالقصدية في مكامن الحروف والكلمات، وما يمكن أن يتفجّر فيها من ينابيع المعنى. أشكال الفهم متعدّدة يمكن حصرها في التدبّر، والتفكّر، والتيقّظ، والتذكّر، والحضور، وهي وسائل عقلية تُضاف إليها وسيلة قلبية وقيمة أيقونية يفسّر بها الآية {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ} [ق: 37].

حضور القلب «من له قلب» للإصغاء إلى الكتاب «ألقى السمع» تصدّقه الرؤية «وهو شهيد»، والشهيد صيغة المبالغة لما عليه الشاهد. فهي هرمينوطيقا في الشهود (herméneutique du témoignage) تفيد

37- المرجع نفسه، ص106.

الاستبصار والنظر الباطني. يمكن القول، على سبيل القلب اللغوي، والانعطاف الدلالي، إنّ الاستنباط هو الوجه الآخر للاستبطن، بين وسائل عقلية/ تدبرية، ووسائل قلبية/ شهودية. يقع الفهم في المجال الحاي عليهما، والفصل بينهما. يصدّق ذلك تأويل الطبري: «وهو شهيد» يقول: وهو متفهم لما يخبر به عنهم، شاهد له بقلبه، غير غافل عنه ولا ساه³⁸.

الفهم هو نقطة تمفصل العقلي والقلبي، التدبري والشهودي، العلامة والرمز، فهو ظاهرة أنطولوجية مفتوحة على اللانهائي، ما دام الكلام الذي يسعى للإحاطة به لا ينفد ولا يفتر: «وكما أنّه ليس له نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنّما يفهمون على مقدار ما يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه من فهم كلامه». لا يكفي، إذًا، تمفصل العقلي والقلبي للوصول إلى الفهم إذا لم يدعمه الفتح نافذة على الحقائق المتعالية.

ما يقدّمه السراج الطوسي هو صيغة أخرى لما رأيناه من قبل، وهو أنّه لا يكفي الاستعداد البشري في إدراك الحقائق ما لم يؤيّده الاختصاص الإلهي في شكل عطايا ومنح؛ لذا نرى السراج الطوسي يسبق الاصطفاء على الفهم في «باب في تخصيص الدعوة ووجه الاصطفاء» من اللمع، وأنّ هذا الاصطفاء بمنزلة الإنارة (الفتح) لما يكون عليه الفهم. يقدّم صفة الفهم المدعّم بالفتح بهذه الكلمات:

«قال أبو بكر الواسطي: الراسخون في العلم هم الذين رسخوا بأرواحهم في غيب الغيب، وفي سرّ السر، فعرفهم ما عرفهم، وأراد منهم من مقتضى الآيات ما لم يرد من غيرهم، وخاضوا بحر العلم بالفهم، لطلب الزيادات، فأنكشف لهم من مذخور الخزائن والمخزون تحت كلّ حرف وآية من الفهم وعجائب النصّ، فاستخرجوا الدرّ والجواهر، ونطقوا بالحكم. ومنهم من كانت البحار عنده كتفلة فيما شاهد من المستأثرات، يعني مستأثرات العلم الذي استأثر الله تعالى به أنبياءه، وخصّ بذلك أوليائه وأصفياه، فغاص بسرّه عند صفاء ذكره، وحضور قلبه في بحار الفهم، فوقع على الجوهر العظيم، وهو الذي علم مصادر الكلام من أين، فوقع على العين، فأغناهم عن البحث، والطلب، والتفتيش»³⁹.

ينطوي هذا النصّ على لمسة باروكية في الوصف (جوهر، بحر العلم، عجائب النص) وتأويلية في المضمون. صورة البحر والعُمق التي يُرفقها في وصفه لظاهرة الفهم كافية لإبراز النزوع الأيقونوفيلي لديه، وليبيّن سعة الفهم، وطابعه اللامحدود بالمقارنة مع المدد الأصلي للكلمات التي لا تنفذ. كما أنّه يقدّم صورة مبدئية لما سنجده عند ابن عربي، وهي حقيقة الكلام الإلهي بوصفه كلاماً أصلياً قبل تجسّده الحرفي والكتابي، ونعته بالعبرة «وهو الذي علم مصادر الكلام من أين، فوقع على العين». فالفهم الذي يروم إدراك

38- الطبري، تفسير الطبري أو جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د.ت)، 374/22.

39- الطوسي، السراج، اللمع، ص113.

حقيقة الكلام الإلهي يقع على أركيولوجيا دفيئة وعريقة، نعتها ابن عربي بالمقولة «النفس الرحماني» الذي أتاح صدور الكلام، وتكوين الموجودات.

إنّ ما يطرحه السراج الطوسي هو مسألة أنطولوجيّة في أساسها تنعكس على طريقة فهم الكلام:

«قال أبو سعيد الخراز: أوّل الفهم لكتاب الله عزّ وجلّ العمل به؛ لأنّ فيه العلم والفهم والاستنباط؛ وأوّل الفهم إلقاء السمع والمشاهدة؛ لقول الله عزّ وجلّ: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ} [ق: 37]، وقال تعالى: {الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ} [الزمر: 18]. والقرآن كله حسن، ومعنى اتباع الأحسن ما يكشف للقلوب من العجائب عند الاستماع، وإلقاء السمع من طريق الفهم والاستنباط»⁴⁰.

ينعطف هذا النهج الأنطولوجي في صيغة الفهم على المنهج الهرمينوطيقي في طريقة القراءة، والسماع، والإنصات، ويتعرّز بالمجال العملي (الممارسة)، وبالذوق الجمالي (الحسن).

الفهم من هذه الوجهة عبارة عن دائرة مكتملة من القضايا الأنطولوجيّة، والتأويليّة، وتجلياتها العمليّة والإسقاطيّة؛ لأنّ الفهم ظاهرة في الإحاطة لاستنفاد جوهر الكلام دون استنفاده حقيقةً، وفي هذا السعي تتكشف كلّ الإجراءات الموضوعيّة والذاتيّة، كلّ الأبعاد الأنطولوجيّة، والعمليّة، والجماليّة. الفهم عبارة عن جسد مُحكم من الوظائف التدبيريّة والشهوديّة؛ ما يجعل منه ظاهرة معقّدة في البنية، وواسعة في المجال، تبتغي المصادر الأولى، أي: صدر الكلام الإلهي. يستحضر السراج الطوسي ذلك في صيغة «التشبه به» لعيش التجربة في لحظاتها المبدئيّة: «قال أبو سعيد الخراز فيما بلغني عنه: أوّل إلقاء السمع لاستماع القرآن هو أن تسمعه كأنّ النبي صلى الله عليه وسلم يقرؤه عليك، ثمّ ترقى عن ذلك، فكأنك تسمعه من جبريل عليه السلام [...] ومخرج الفهم في استماعك من الله تعالى»⁴¹.

يتضح، إذًا، أنّ الغرض من الفهم هو التماس المصادر الأولى في الإلقاء، والإصغاء، بمعنى الشرط الأركيولوجي للكلام الإلهي، والاشتراط الأنطولوجي في استيعاب هذا الكلام من طرف قارئ، أو مستمع له القدرة على الفهم، والتيقّظ، والتدبّر، أي: ما سمّاه السراج الطوسي حضور القلب وغياب الحس، نوع من التعليق الفينومينولوجي في كفيّة اقتناص اللحظة الأصليّة الفاتحة للكلام، في طريقة فهم هذا الكلام في عطائه الأنطولوجي الدائم والمتجدّد.

40- المرجع نفسه.

41- المرجع نفسه، ص114.

2- أعداء التأويل والمسوّغات النقليّة والعقليّة: النزوع الأيقونكلستي:

إنّ الانتقال إلى الضفة الأخرى من إدراك ماهية التأويل هو انتقال محفوف بالإكراهات؛ لأنّنا سنقف في الضفة الأخرى على طبيعة مختلفة من التعاطي مع القرآن، وطريقة تأويله وفهمه؛ وهي طبيعة قحلة وجرءاء نوعاً ما؛ لأنّها لا تدع المجال للزيادات والإضافات، أي: كلّ ما من شأنه أن يجعل من التأويل زخرفاً بلاغياً، باروكي الهيكل، ومرموز الهيئة.

سنقف في الصفحات القادمة عند نماذج من الثقافة الإسلامية التي كان همّها تقنياً (canonique) أكثر منه هرمينوطيقياً (herméneutique)، يتوقف عند حدود الكلمات، أي: لا يتعدّى النظام الأيقونكلستي المطبوع فيه.

هل ثمة قانون في التأويل؟ الغزالي وابن العربي:

كان أبو حامد الغزالي (450هـ/1058م-505هـ/1111م) أقلّ تشدّداً في ذمّ التأويل من لاحقيه أمثال ابن قدامة، كما سنتوقف عنده، ما دام ورد ذكره في القرآن مقترباً بتفسير الأحلام (قصة يوسف)، وبالتأمّل النظري المجبول عليه كلّ إنسان. الاحتكام إلى التأويل لا يأتي دائماً في صيغة اختراق الحُجُب بالكلام عن الذات الإلهيّة والصفات، ولكن بإدراك ما عناه المخاطب، أي: المعنى. يأتي هنا المعنى بداليتين: 1- دلالة المعاناة، أي: ما أراد المخاطب الكشف عنه في الخبايا المضمرّة في صورة التنفيس عن همّ ما، وسنرى أنّ هذه الصورة جعلها ابن عربي محور فلسفته التأويليّة؛ لأنّها قائمة أساساً على الكلام كتحرير المكبوت، وشقيقه المشتق منه في «الشبه العائلي» للمادة «ك ل م» وهو الكُلم، أو الجرح؛ 2- دلالة القصد، أي: ما أراد المخاطب تبيانه، والإفصاح عنه، بالكشف عن المبتغى من كلامه: ما أراد بقوله؟ ما موضوع حديثه؟

- 1 -

هذا ما يتفق الغزالي على إدراجه بالاعتماد على المرجعيّات الصريحة التي سبقته، والتي حدّدها المحقق في شخصيّة معروفة، وهي الطبري: «والتأويل في كلام الكثير من المفسّرين، كابن جرير ونحوه، يريدون به تفسير الكلام، وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالف، وهذا اصطلاح معروف، وهذا التأويل كالتفسير، يحمّد حقه، ويردّ باطله»⁴².

42- الغزالي، قانون التأويل، تحقيق محمود بيجو، المطبعة العلميّة، دمشق، ط1، 1993م، ص5.

نرى هنا الترادف الكائن بين التفسير والتأويل، ولم تحدث القطيعة بينهما سوى في أزمنة متأخرة نسبياً، كما لاحظ نصر أبو زيد، والدليل على ذلك أنّ تفسير الطبري (ت 370هـ/923م) كان يحمل أساساً العنوان الآتي: «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، وأيضاً تفسير أبي منصور الماتريدي (ت 333هـ/945م) الذي كان يحمل العنوان الآتي: «تأويلات أهل السنة». ما كان الدافع عند الغزالي في تدوين رسالة حول قانون التأويل؟ وأي قانون يعدّه حريّاً بالتأويل؟ يقول الغزالي بصريح العبارة تأسيساً قانونياً لمشكلة التأويل: «أذكر قانوناً كلياً ينتفع به في هذا النمط، وأقول: بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر»⁴³.

كيف نفهم هذه العبارة؟ هل قانون التأويل عند الغزالي هو التصادم الكائن بين النصّ والقارئ؟ لا يلج في حقيقة الأمر مباشرة في تفسير هذه القاعدة بقدر ما يستحضر مجموعة من مجتمعات التأويل التي تتصادم بشأن الرؤية الواجب تبنيها بشأن النص.

يعدّد الغزالي خمسة مجتمعات (فرق):

1- **مجتمع الاعتقاد**: الذي يجرد العقل عن النقل، ويأخذ بظاهر النص. إذا كان هذا الظاهر يتناقض مع العقل (مثل تواجد الشخص في مكانين)، فإنّه يوكل الأمر إلى القدرة الإلهية بأنّ المستحيل ممكن في الإرادة الإلهية.

2- **مجتمع الاعتقال**: بأن يجعل من النصّ (texte) ذريعة (prétexte) لآرائه وحججه؛ فما وافق العقل أخذ به، وما لم يوافق العقل مجّه، ورفضه.

3- **مجتمع الاعتماد**: بأن يجعل المعقول سابقاً على المنقول، يوجّهه، ويؤوّل ما يحتمله من تناقض ظاهري، دون أن يسترسل في تأويل لا نهائي، أو يخترق حُجُب المحال. لكن بالاعتماد على المنقول الصريح (القرآن)، فهو يحترس من المنقول الصحيح (الخبر) بتكذيب الراوي، وسلسلة الرواية.

4- **مجتمع الاعتمال**: بأن يجعل النصّ إحاطة نظريّة وعملية متكاملة في تبرير ذاتي (auto-justification) يمكن الاستغناء به عن العقل الذي هو مقيد بأخطاء الحسّ والتصور معاً.

5- **مجتمع الاعتدال**: الذي يضع ميزاناً صورياً يوفّق بين أطراف النقيض، ويرفض مسبقاً التعارض المصطنع بين العقل والنقل. وكأنّ الغزالي يستبقي هنا مجيء خلفه ابن رشد الذي أخذ في «فصل المقال» بهذا الطرح التوفيقي.

43- المرجع نفسه، ص15.

قسم الدراسات الدينية

إذا كان الغزالي يكتفي بالشق الأخير من الآية الداعية للإيمان، وفقدان النظر في الشق الأول من الآية الدالة على العلم بالتأويل {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} [آل عمران: 7]، فلأنه وحّد هو الآخر بين التأويل والإلهيات.

ربّما الأمر الذي فات الغزالي في هذه الآية، التي تشرّع أساساً للتأويل، هو حديثها بمنطق «الاستبطان» أو «داخل الداخل»: عندما نقرأ {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} [آل عمران: 7]، فهذا ليس مجرد استطراد، ولكن للتوكيد على أنّ الراسخين في العلم متواجدون في العلم: «علم العلم»، وأنّ التأويل يقتضي أساساً هذا العلم المضاعف، أو بالأحرى العلم المستبطّن؛ الذي يمكن نعتة بالعلم اللدني، أو العلم المكنون، أو العلم الباطن... إلخ، أي: العلم الذي ينخرط في أفق المعرفة المتعالية، والتجربة الحية.

عندما يضع الغزالي للتأويل حدوداً، فهو يعترف ضمناً بأسبقيّة وأحقّيّة الراسخين في العلم من بين الأوائل في الاستئثار بهذا التأويل، وسحبه عن الأواخر، فهو يشير، لا محالة، إلى شخص ابن عباس القائل: «أنا من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويله». التواجد في «علم العلم» له قيمة استبطانية أخرى هي الفقه، أي: منتهى الفهم، تبعاً لدعوة النبي: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل»⁴⁷. هل التأويل هو الفقه، بالمعنى الواسع للفهم العميق، والإدراك الحادّ؟ هل التأويل هو «علم العلم» في أفق الرسوخ الذي تحدثت عنه الآية؟ إذا انتهى التأويل بالانهزام في الأجيال اللاحقة، فلأنه ارتبط عند الأوائل بالرسوخ في العلم.

لقد كان التأويل في دائرة «علم العلم» أو منتهى الفقه والدراية. لكن بمرور الوقت والانتصار النسبي للعقل في زمان المعتزلة، فإنّ التأويل تمّ جرّه إلى مجال الإلهيات التي امتنع المتكلمون من الطوائف الأخرى عن الخوض فيها، وتمّ الارتقاء به إلى قاعدة تفسيرية جوهرية؛ انتهت بأن تحوّلت إلى عقيدة إيديولوجية (مشكلة خلق القرآن). يفسّر هذا الأمر كيف أنّ الذين كانوا ضحايا محاكم التفتيش تحت المأمون من بين الحنابلة⁴⁸، كانوا السّباقيين إلى تشنيع التأويل بأقول المعتزلة.

إنّ الأمر الآخر الذي يبرّر به الغزالي الاحتراس من الخوض في التأويل هو اقترانه بخواطر في القلب تتردّد على الإنسان، ومن بينها الوسواس الشيطاني. إذا كان التأويل ينتمي إلى دائرة الظنون والتخمينات، فهو ينتمي بالضرورة إلى مجال الخواطر الذي تحوم فيه أيضاً الوسواس، وينبعث بدوره من الأخلاط والطبائع المتنافرة. هل التأويل هو، إذًا، مسألة مزاج (idiosyncrasie)؟ ثم لماذا يستحضر الغزالي، في

47- رواه أحمد في المسند 41/5، والطبراني في المعجم الأوسط 345/3.

48- طالع: الجابري، محمّد عابد، المثقفون في الحضارة الإسلامية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000م.

معرض حديثه عن قانون التأويل، مسائل تتعلّق بالأخلاق، والطبائع، والجوهر، والعرض، وغيرها من المسائل الكلاميّة؟ هل التأويل هو أيضاً مسألة رؤيا (songerie) عندما يستحضر المعاني المستقرّة في قلوب الأنبياء لدى رؤيتهم للوقائع المتعالية الوافدة عليهم؟ يكتفي الغزالي بوضع حدود التأويل بوصفها قانون التأويل نفسه عندما يصرّح في الفقرة الأخيرة من رسالته: «وحديث الحوض والبرزخ، فما عندي في تفصيل المراد به تحقيق، بل بعض ذلك ممّا أوصي بالكفّ فيه عن التأويل، وبعضه مدركه النقل المحض»⁴⁹.

- 2 -

لفهم بعض الجوانب الغامضة من رسالة الغزالي، يتطلب الأمر النظر مع تابعه ومعاصره القاضي أبو بكر بن العربي الإشبيلي (ت 543هـ/1148م) الذي ألف كتاباً بالعنوان نفسه: «قانون التأويل».

تتوزّع هندسة الكتاب على:

1- جانب **بيوغرافي** يسرد فيه الكاتب سيرة حياته في طلب العلم، والشخصيات التي تردّد عليها، وأخذ عنها مختلف المعارف والفنون.

2- جانب **سيكولوجي** في معرفة النفس، ومعرفة الإله بالاعتماد على خبر تناقله الصوفيّة بوفرة، وكان بمثابة أنترولوجيا روحية في رسائلهم ومجالسهم: «من عرف نفسه، عرف ربّه»⁵⁰.

3- جانب **كلامي** في نفي الشبه بين الإنسان والإله، وهو المدخل نحو دراسة معضلة التأويل، خصوصاً تأويل آيات وأخبار التشبيه (الاستواء، القدم، الساق...).

4- جانب **كوسمولوجي** في طريقة خلق الإله للعالم والإنسان، وترتيب وجودهما، وتدبير أركانهما. إنّ الأمر الذي يدخل فيه ابن العربي على التأويل هو معالجته لمسألة المثل بعنوان وجُملة افتتاحيّة: «ذكر حقيقة المثل: وهو باب من التأويل عظيم، وقانون إلى المعرفة مستقيم»⁵¹.

49- الغزالي، قانون التأويل، ص 29-30.

50- تدريب الراوي للسيوطي 167/2.

51- ابن العربي، قانون التأويل، دراسة وتحقيق محمّد السليمان، دار القبة للثقافة الإسلامية، جدّة، ومؤسسة علوم القرآن، بيروت، ط1، 1986م، ص 473.

تنطلق الفكرة من أنّ الله احتجب عن خلقه، ودلّهم على نفسه بالعلامات والدلالات التي تقتضي ضرب الأمثال. والأمثال هي الأشباه والنظائر التي تتطلب المماثلة (analogie)، كأن يُماتل بين الإنسان والأسد في الجراءة والشجاعة، أو بين الإنسان والغيث في الكرم والمنفعة.

يعدّ ابن العربي أنّ الله يضرب الأمثال لصفاته؛ لكي يرتقي إليها الإدراك البشري، كآية النور التي سنتوقف عندها بتفصيل في الفصل السادس. عندما يشرح الآية {الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [النور: 35]، فإنّه يحوّل الاسم «نور» إلى اسم الفاعل «منور»، فتصبح: إنّ الله منور السموات والأرض، واتخذ «المنور» قيمة أخرى هي الهداية، بمعنى أنّه «هادي» السموات والأرض. يُصبح التأويل هنا عبارة عن تحويل، باستبدال الأسماء بأفعال الأسماء أو بصفات تنحو إلى نزع المطابقة بين الله والأشياء؛ وبتحويل الشيء المحسوس (النور) إلى قيمة أخلاقيّة (الهداية)⁵².

إذا جُدر بنا تحديد أولى القواعد الخاصّة بقانون التأويل؛ كما يفهمه القاضي ابن العربي، فإنّها تتراءى في:

1- **تحويل المحسوس إلى المعقول**، وفي تحويل المعقول إلى المعاني المجردة: «فضرب مثلاً للهدى النور، وللقلب المشكاة، وللإيمان المصباح، وللصدر الزجاجية، ولصفاء الصدر وانسراحه الكوكب المضيء، وللأستضاء سداد المعارف، وصلاح الأعمال، وللإيقاد من الزيت الاستمداد من بحر المعارف، وللشجرة انقسام القلوب»⁵³.

2- ثاني القواعد هي أنّ ضرب الأمثال تخصّ الصفات لا الذات، هذه الأخيرة تبقى في احتجاب مطلق بالمقارنة مع الإدراك البشري: «فخبّاً - والله أعلم - معرفة ذاته لمشاهدته، وأقام الأدلة على صفاته بمخلوقاته، ولذلك إذا نظرت إلى الأمثال في الكتاب والسنة وجدتها على الصفات محالة، وفي بيانها واردة، والذات مخبوءة تحت أستار الجلال والعظمة، يُخبر عنها بالتقديس، فتبيّن أنّ هذا المثل وغيره لصفاته»⁵⁴. يستطرد كاتباً في الصفحة نفسها: «وراء هذا وجوه من التأويل في الظاهر، ومعانٍ في الباطن، هذا وسط منها في الحاليين، فخذوها دستوراً، واتخذوها قانوناً».

إنّ الهمّ النظري هو التوفيق بين حقيقتين (المحسوس/ المعقول) لهما في الأدبيات الدينيّة مصطلح ثابت هو الظاهر والباطن. يتعلق الأمر، إذاً، بمعرفة إدغام العيان الذي يستند إليه الظاهر بالكيان الذي يلج في الباطن. هل البيان أو اللغة هي التي تحقق هذا الإدغام أو التركيب؟ إذا كان الأمر كذلك، فوفق أيّ قاعدة أو

52- حول تفسير آية النور، انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

53- ابن العربي، قانون التأويل، ص 478.

54- المرجع نفسه.

مبدأ؟ في تفسيره لآية النور عمل ابن العربي على تبيان الخطوط العريضة في كيفية إرجاع العيان المحسوس إلى الكيان المعقول والمجرد، وهذه العملية في الإرجاع هي التأويل نفسه، بالرجوع إلى مصادر الأشياء المحسوسة، وهي الأشياء المعقولة المرتبطة بها.

ضرب الأمثال هو، بوجه ما، البحث عن المثال الذي تحتكم إليه الأشياء: «وإنما أردنا أن نريكم نوعاً من التفسير، ونشرع لكم سبيلاً في فنّ من فنون التأويل، ونوضح لكم عن مشكل من التوحيد، ونعقد عندكم وصلاً من ربط المعاني بعضها إلى بعض، ونخلع لكم قشراً من الظواهر عن لباب الباطن»⁵⁵.

غير أن ابن العربي أكثر ما يُشدد في تبيان قواعد التأويل؛ هو تركيزه على قاعدة أخلاقيّة تخصّ الذات المؤولة أكثر من استناده إلى قاعدة تقنيّة في طريقة تأويل النص.

نرى لديه الهمّ المتكرّر في معرفة النفس، والتحلّي بالتقوى بتفسير مصوّب للآية: {قَالَ لَهُمَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا} [الشّمس: 8]؛ الإلهام بالتقوى بحكمة لدنيّة، أو الإلهام بالفجور بلمّة نفسيّة، أو شيطانيّة. عندما يخصّص قواعد التأويل بقانون أخلاقي نابع من الذات، فإنّه يعدّد الفضائل كالتي احتكم إليها الفلاسفة، بدءاً من أرسطو في «الأخلاق النيقوماخيّة»: الحكمة، الشجاعة، العفة، العدالة. هذه الفضائل هي بمنزلة القواعد الجوانيّة في تأويل صحيح للنصوص والأخبار، فهي قواعد «إيتيكيّة» أكثر منها إملاءات «أخلاقيّة»، إذا استندت إلى الفارق الصريح والواضح بين «الخُقيّة» (éthique) في اعتمادها على الطبع (êthos)، والأخلاق (morale) في ارتكازها على الوضع (أحكام موضوعة).

لم يكن هذا الفارق لئُرضي فيلسوفاً من طراز طه عبد الرحمن⁵⁶، لكنّه يبدو لي أنّه فارق مهمّ في التمييز بين الفردي والجمعي، بين المطبوع مجموعة من الملكات والمواهب والاستعدادات، والموضوع بوصفه جملة من الأحكام المتعاقد عليها، قسريّة في جوهرها، إملائيّة في وظيفتها. فالذات المؤولة تقرأ النصّ بناءً على طريقة خاصّة في التأويل، وليس انطلاقاً من أحكام أخلاقيّة تمتثل إليها.

إذا استعملتُ الثنائيّة التداوليّة بين الكفاءة (compétence) والمهارة (performance)، فإنّ خُقيّة تأويل النصّ هي مهارة في عمليّة إنجاز القواعد المتفق عليها في الكفاءة، دون أن ينجرّ عن ذلك تطبيق حرفي/إجحافي لهذه القواعد. المسألة هي مسألة استعمال (fr. Usage, en. Use) لا تطبيق (application)، وفي الاستعمال ثمة تكتيكات حرّة، وفي التطبيق هناك استراتيجيات صارمة.

55- المرجع نفسه، ص480.

56- عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدّثة الغربيّة، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط1، 2000م، ص17-20.

يبدو لي أنّ القواعد الأخلاقية التي أشار إليها ابن العربي هي قبل كلّ شيء قواعد استعمالية، تقتضي مسبقاً التحليّ ببعض الفضائل؛ التي هي مجموعة من المهارات والاستعدادات؛ التي تجعل التأويل ليس مجرداً اعتباطيّات نفسية، ولكن ممارسات خطابية تسيّر وفق منهج أو قاعدة. «السير وفق» لا يعني «السير تحت»، أي: تحت إملاء، أو إكراه، بل هناك فسحة حرّة تتيحها اللعبة التأويلية ذاتها. إطلالة سريعة على أهمّ الفضائل التي ذكرها ابن العربي، تبرز بلا مرية الجانب الخُلقي في اعتبار التأويل:

أولاً- **الحكمة**: «فهي العلم الذي تنزّه عن تطرّق الجهل، والشكّ إليه»⁵⁷. الحكيم مبني على صيغة «الفعل»، عندما ينبنى الحاكم على صيغة «الفاعل». هذا الفارق مهم في تبيان الطابع الخُلقي للحكمة، عندما يكون الطابع الأخلاقي من اختصاص الحكم (judgement)، عندما نستحضر مثلاً الحكم الأخلاقي عند كانط. يستطرد ابن العربي كاتباً: «أنّ تحكم نفسك، ولا تحكّم نفسك عليك». الحكمة هي طريقة في ضبط النفس، في توجيهها وفق مقتضيات كامنة في الذات (تَعقّل)، أو ما سُمّي منذ أرسطو بـ: الحكمة النظرية (gr. sophia)، وامتزايها الحكمة العملية (fr. sagesse) (gr. phronêsis, fr. prudence). يقوم الحكيم بتوجيه الذات، ولا توجّهه هذه الذات. ولنا في «أسطورة العربة» الأفلاطونية في محاوره «فيدروس» أحسن مثال في كيفية كبح جماح النفس، وإيجاد بؤرة الاعتدال بين القوى المتنافرة الكامنة فيها.

ثانياً- **الشجاعة**: «فهي ثبوت القلب عند تعارض المضادات من المخاوف والمرجوات»⁵⁸. لا شكّ أنّ الحكمة الباحثة عن الاعتدال النفسي بين مختلف القوى المتضادة هي في أصلها شجاعة في الثبوت على هذا الاعتدال، كما جاء في أسطورة العربة الأفلاطونية؛ لأنّ انفعالات النفس وهيجان القوى المتناقضة فيها تقتضي التحلي بالثبوت على الاعتدال، أي: الشجاعة في توجيه النفس على الرغم من المخاطر المحدقة.

إذا كان ابن العربي قد جسّد الشجاعة في شخصية تاريخية هي أبو بكر الصديق، فلائنه عمل، غداة وفاة النبي، على إيجاد بؤرة اعتدال بين مختلف الميول والصفقات الداعية إلى التقديس، أو التوريث، مردداً: «من كان يعبد محمداً، فإنّ محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله، فإنّ الله حي لا يموت»؛ و«لا نورث». جاءت هذه الأقوال لتضع ميزاناً تعتدل بموجبه القوى، ولدرء النزاع الذي كان يهدّد النسيج الاجتماعي والاعتقادي للأمة الناشئة وقتئذ.

ثالثاً- **العفة**: «فهي كفّ النفس عن المكروه». إذ شجاعة ضبط النفس، أو تهذيب القوى المتنافرة فيها، أو القوى المتعارضة في مجتمع ما، كلها تقتضي نوعاً من الورع بدرء الكبرياء، والجور، والتعدي.

57- ابن العربي، قانون التأويل، ص 482.

58- المرجع نفسه، ص 483.

العفة هي الشجاعة، وقد تحلّت بالحفاظ على الاعتدال في القوى النفسية، أو الاجتماعية، وعلى العدل في القضايا العملية.

رابعاً- **العدالة**: «فهي انتظام العلم والعمل على وفق المقصود من الخصال الثلاثة المتقدمة». تشكّل العدالة قمة الهرم المبني على الحكمة، والشجاعة، والعفة، أي: النظر، والعمل، والخلق. من هذه الأوصاف الجامعة بين العقل، والسلوك، والضمير يأتي العدل أسمى تجمع بينها في بناء خلقي متكامل. ليس هذا البناء مجرد أحكام قسريّة يتوجب تطبيقها، وإنما مواهب يتمّ توظيفها في سياقات خاصّة من الأداء.

عندما نتأمل في فضيلة العدالة التي تُختتم بها الفضائل الأخرى، وتجمعها، فإنّ العدل هو أساساً قيمة تُمارَس، وليس قراراً يُطبّق. العدل القائم على الاعتدال في القوى هو أحسن مثال على خُلقية التأويل؛ لأنّه ينطلق من أحكام موزونة عقلياً في قراءة المرجعية النصيّة، ويتفادى الأحكام المطبوعة نفسياً في شكل ظنون وتخمينات، كما نبّه الغزالي في قانونه التأويلي.

- 3 -

إنّ العلاقة التي يقيمها ابن العربي بين النفس والربّ هي أساس القانون التأويلي الذي يرتضيه، علاقة مبنية على التأمل في الآيات البرّانيّة (الكون) والآيات الجوّانيّة (النفس) بعقد صلة تماثلية بينهما: «وفي كلّ شيء له آية، في السموات والأرض وما بينهما، وفي النفس، ونفسك أقرب إليك، وأقعد بك. فهذا طريق أوصل في التفسير، وقانون من التأويل، فخذ به، وركّب عليه ما في ابن آدم من الآيات، وقد قال تعالى: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ} [فُصِّلَتْ: 53]»⁵⁹. يتفق هذا مع الصفحات الأولى من الكتاب عندما يُناقش المرواية الكائنة بين العالم الأصغر وهو الإنسان، والإنسان الأكبر وهو العالم.

العديد من الفلاسفة أطنبوا الحديث عن هذه المرواية، وجعلوها في صُلب بحوثهم الأنثروبولوجية والكوسمولوجية، على غرار إخوان الصفا، وابن عربي الصوفي. مغزى ذلك أنّ المرواية هي قاعدة التماثل (الإنسان/العالم، الصغير/الكبير، الظاهر/الباطن، الجسد/الروح، الخلق/الأمر...)، والتماثل هو قاعدة التأويل بإرجاع المستظهر من الكون إلى المستبطن من الإنسان وعكسه، في تقاطع كياسمي (chiasme) بالمعنى الفينومينولوجي للكلمة.

59- المرجع نفسه، ص497.

إذا انتقلنا إلى التأويل، تقنية، فإنّ ابن العربي يقَدِّم مجموعة من الأدوات التي تتعلق باللفظ وأخرى بالمعنى؛ في معرض استحضاره لأقسام العلوم. ليس الغرض الوقوف بتفصيل على هذه الأدوات⁶⁰.

الأمر المثير للانتباه هو الإزاحة الأيقونكلستية التي يجريها هذا القانون التأويلي على ثنائية الظاهر والباطن التي تختلف في البنية والوظيفة عن الثنائية التي نعهدّها في توجّه أيقونوفيلي، كما رأينا مع القاضي النعمان.

الظاهر عند ابن العربي كاللغات وتفسيرها، والباطن كعلم أصول الفقه، ويخصّص المسألة بقوله: «ونعني بالظاهر الآن ما تبادر إلى الأفهام من الألفاظ، ونعني بالباطن ما يفتقر إلى نظر»⁶¹.

إذا كان الباطن ما يفتقر إلى نظر عقلي، فما السبيل إليه؟ هل الإلهام؟ هل التجربة الحيّة؟ إذا كان يعدّ الظاهر هو المدخل الأكيد نحو استيعاب دلالات ومقاصد القرآن؛ لأنّه يمرّ عبر اللغة وقوانينها الداخلية في الإعراب والتركيب، فإنّ الباطن ليس عكس الظاهر، وليس عمق الظاهر، وإنّما الضمين من القرآن، ما يتضمّنه من معانٍ، وما يضمنه من مقاصد.

فالباطن، كما يفهمه ابن العربي، يقطع صلته السيمانطيقية بالباطن كما تفهمه الصوفية. هذه القطيعة في الدلالة لها قيمة «أيقونية» من حيث إنّ الباطن الصوفي يروم الأعماق من النفس البشرية، والحقائق المتعالية، عندما يتوقف الباطن الفقهي عند حدود الظاهر، وأفق الضمين: «ومن علم الباطن أن تستدلّ من مدلول اللفظ على نظير المعنى»⁶².

وكان هذا دأب القشيري في «لطائف الإشارات» مثلاً، حيث الباطن ليس مضاداً للظاهر، وإنّما هو فقط الضمني أو الضمين، علاوة على المكنون من الألفاظ كأوائل الحروف من بعض السور؛ التي يعدّها ابن العربي في عداد علم الباطن، والتي تقتضي خُلقية، في التأويل، هي التوقف، بحكم أنّها في عداد {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} [آل عمران: 7]. لربّما كانت لهذه الحروف قيمة افتتاحية أو تعجيزية، غير أنّ قانون التأويل يقتضي العلم لا الظنّ، وباحتجاب العلم عن مغزى هذه الحروف، يبقى القانون الفاعل هو العدل بالعدل عن الخوض في مسائل تفوق التناهي العقلي.

60- دلالة اللفظ على المعنى: 1- دلالة المطابقة (بيت)، دلالة التضمّن (دلالة البيت على السقف)، دلالة الالتزام (دلالة السقف على الحائط)؛ 2- خصوص المعنى (العين الواحدة) وعمومه (أشياء متعددة)؛ 3- ألفاظ مترادفة (الليث والأسد)، ألفاظ متواطئة (الرجل والجسم)، المشتركة (العين الدالة على مسميات كثيرة)، المتباينة (العلم والقدرة)، «وهذا أنموذج لا غنى عنه في معرفة التأويل، وهو أصل ينظم الدليل، ولا غنى للنّاظر عنه» قانون التأويل، ص 513-514.

61- المرجع نفسه، ص 514.

62- المرجع نفسه، ص 526.

إنّ النزوع الأيقونكلستي لدى ابن العربي يجعل الباطن تحت وطأة الظاهر، لا يفوقه ولا يطغى عليه؛ لأنّه مرتبط بقانون الظاهر من لغة وخطاب. يعلل ذلك بالقول المأثور الذي رأيناه من قبل: «لكلّ حرف ظاهر وباطن، وحدّ ومطلع». ويضرب مثلاً على ذلك الآية {وَطَهَّرْ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ} [الحجّ: 26]: حدّ البيت السقف، والحائط، والساحة (العلة الصوريّة)، ومطلع البيت اللبّ، والخشب، والبناء، والنجار (العلة الماديّة)، والعلة الفاعلة؛ ظاهر البيت الأنموذج في الآية (الكعبة)، وباطن البيت قلب المؤمن بوصفه محلّ المعرفة الإلهيّة (العلة الغائيّة). هنا يتوقف الباطن، أي: في نوع من المماثلة بين البيت والقلب، وتبقى صورة الظاهر هي المهيمنة في نوعيّة الإدراك: «الناظر العالم يتجاوز من الكعبة إلى القلب بطريق الاعتبار عند قوم»⁶³.

يتخذ الاعتبار، هنا، قيمة باطنيّة في حدود الوصل بين الصورة والمغزى، كالمماثلة بين البيت والقلب دون أن يصل إلى حدّ المطابقة، وإلى درجة نفي الكعبة (البيت الشعائري) بالقلب (البيت الروحي). بل يشنّع ابن العربي الإطناب في الباطن بقوله: «وزعمت طائفة من الصوفيّة أنّ الباري إنّما ضرب الأمثال في المنام لانتقاش العلوم في اللوح المحفوظ دون الكشف الصريح و«الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا»، فتظهر لهم عند الموت حقائق كانت عندهم مشروحة بالمثال، وهذه نزعة فلسفيّة، وأغراض عن الحقّ قصيّة، بل نحن، الآن، في حقائق واضحة، وأمور عبّرت عنها عبارات لائحة، وقد بيّنا فساد هذا الغرض»⁶⁴.

إنّ الواضح من الخطاب، واللائح من العبارة، هو ما يُبرزه الميل الأيقونكلستي الصريح عند ابن العربي؛ لأنّه يقيّد الباطن بقيمة ظاهرة تنمّ عنها اللغة، أو الفقه، أو الشرع؛ لذا نراه يجافي، في طيّات كتابه، البعد الأيقونوفيلي لدى الصوفيّة؛ الذي يأخذ بالمثال دون معرفة مواطن المماثلة والتمثيل. يأتي المثال في سياق اعتبار خاص يضمنه المجتمع التأويلي، أي: التراث المتواتر. لهجة ابن العربي في ذلك واضحة، بل ترنّ كالناقوس الذي يُنبئُ بنهاية اللعبة التأويليّة، وعدم خروجها من حدود التصرّ المتعاقد عليه، أي: من خارج الثقاف الذي وثّقها إرادياً ونصياً وجعلها محطّ وثاقة وثقة. تتضح نهاية اللعبة عندما يورد الآيات والأخبار تتكلم عن القدم والساق واليدين والأصابع والغضب والفرح بشأن الإله: «واسرد الأقوال في ذلك بقدر حفظك، وأبطل المستحيل عقلاً بأدلة العقل، والممتنع لغةً بأدلة اللغة، والممتنع شرعاً بأدلة الشرع، وأبقِ الجائز من ذلك كله بأدلته المذكورة، ورجّح بين الجائزات من ذلك كله إن لم يمكن اجتماعها في التأويل، ولا تخرج في ذلك عن منهاج العلماء، فقد اهتدى من اقتدى، ولن يأتي أحد بأحسن ممّا أتى به من سبق أبداً»⁶⁵.

63- المرجع نفسه، ص538.

64- المرجع نفسه، ص567-568، وعبارة: «الناس نيام...» من كلام عليّ بن أبي طالب، كما في الدرر المنتثرة للسيوطي 133.

65- المرجع نفسه، ص576.

جلّي أنّ النزوع الأيقونكلستي يسعى، في متن ابن العربي، إلى تطهير الاعتقاد والاعتبار من كلّ الزوائد البيانيّة والعرفانيّة بالحدّ من غائلة النظر العقلي في الإلهيّات، وبالتوقف عند حدود التراث المكتوب والشفهي، أي: في حدود النصّ المنقول والمتواتر. لا يتعلق الأمر فقط بتغليب النقل على العقل كما اشتهر في الأدبيّات الكلاميّة والفقهيّة في الثقافة الإسلاميّة، ولكن بالنظر في الطريقة التي تمّ بها محو الصورة أو، على الأقل، إفراغها من الزوائد البيانيّة والعرفانيّة العالقة فيها، ومن الآفاق الأنطولوجيّة والتأويليّة التي تحيل إليها. إذا كان الهمّ الأيقونكلستي نفي الصورة (النصيّة، التصويريّة، الخياليّة...)، فما البديل؟ إنّه الفعل، أو بمنطق القدماء العمل. يضعه ابن العربي في أفق الخلقيّة التأويليّة التي أشرنا إليها من قبل؛ لذا نراه يولي القيمة العمليّة أهميّة أكبر من القيمة الأيقونيّة، أو السلوك أرقى من تصوّر أو التصوير.

تأتي هذه القيمة العمليّة في سياق تفسير آية من سورة الرعد: {أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ} [الرعد: 17]. في تفسيره للآية، يقدّم ابن العربي سبع مقابلات في تحديد حقيقة المثل الذي تكلمت عنه الآية. أورد النصّ بأكمله لأناقشه فيما بعد:

«1- ضرب الله المثل بما توقد عليه النار في ابتغاء الحلية والمتاع، لما في القرآن من فائدة العلم والعمل. فالحلية المتخذة من معدن الذهب والفضة مثّل للعلم الواجب اعتقاده في القرآن، وهو التقابل الأوّل؛ 2- والمتاع مثّل ضرب لما في القرآن من العمل المنتفع به كالانتفاع بالمتاع في جميع تصرّفات أنواع العالم، وهو التقابل الثاني؛ 3- وكما أنّ الذهب والفضة موضوعة في العالم لمعرفة مقادير الأشياء، فكذلك القرآن مُنزّل لمعرفة العلوم في العقائد والأعمال، وهو التقابل الثالث؛ 4- وكما أنّ المعادن من الحديد والرصاص والنحاس موضوعة للانتفاع، وكذلك الأعمال مُوظّفة للانتفاع، وهو التقابل الرابع؛ 5- وكما أنّ هذه المعادن لها زبد وخبث، فكذلك الأعمال، وهو التقابل الخامس؛ 6- وكما أنّ النار تميّز -إذا عرضت عليها هذه المعادن- الطيب الخبيث، فكذلك نور الإسلام، وهو القرآن، إذا عرضت عليه العلوم ميّز الحقّ من الباطل فيها، أو الأعمال ميّز النافع من الضار منها، وهو التقابل السادس؛ 7- فكلّ آية من القرآن في العقائد فهي وزان الذهب والفضة، وكلّ آية في الأعمال فهي وزان المعادن، ويحتمل أن يُقال: الذهب والفضة مثال القرآن والسنة، وهو التقابل السابع»⁶⁶.

66- المرجع نفسه، ص 581-582.

يتجلى من هذا العرض أنّ ابن العربي لا يكتفي بتلطيف، أو تسميل (euphémisme) الآيات بمتقابلات مضبوطة لغوياً، وتصورياً، وهذا يتماشى والنزوع الأيقونكستي في مذهبه، ولكن يجعل من العمل أساس التأويل، أي: جملة الفضائل التقوية في التأويل التي أشرنا إليها من قبل. هذه البداهة معروفة لدى كلّ مذهب أيقونكستي يعوّض الصورة بالفعل، أو فائض البلاغة بالعمل. ليس لأنّه يريد الفعل أكثر من القول، أو السلوك النفعي أكثر من الثرثرة البلاغية، ولكن لأنّ المذهب يقتضي منه مسبقاً نفي كلّ صورة زائدة، أو كلّ صورة لا تتقيّد بالثقاف التراثي، والضمين المصاحب له.

إنّ المسألة هي قضية احتكام إلى مدونة من القواعد المتعاقدة عليها، وليس «أيقنة» (iconographie) هذه المدونة بزوائد بيانية وصورية، تميل في معظم الأحيان إلى الإطناب والاستلاب. هذا، على الأقل، رأي من يتحزّب، شعورياً أو لا شعورياً، في الضقة المجافية للصورة، والمعادية لأصحابها، كالصوفية، مثلاً، الذين درسنا بعض الجوانب من نزوعهم الأيقونوفيلي، خاصة في طريقة تأويل النصّ القرآني.

رُهاب التأويل: ابن قدامة وابن تيمية:

يمكن حشر، في هذه الفئة، أحد أبرز التيارات الحنبلي، وهو ابن قدامة المقدسي (541هـ/1147م-620هـ/1223م) الذي ألّف رسالة عنوانها «ذمّ التأويل». لا نجد صعوبة كبيرة في تحديد ذمّ التأويل في هذا المذهب الأيقونكستي الذي يعوّض التأويل بالتقليد في أولى فقرات الكتاب، أي: منح سلطة شبه مطلقة للنصّ، معرّى عن زوائد أيقونوفيلية من مجاز، واستعارة، وصور بيانية مختلفة، وسلطة شبه مطلقة للمجتمع التأويلي الأوّل الذي لا تأويل بعده؛ لأنّه بمثابة السيادة العليا لكلّ حكم، أو قرار بعدي. يأتي نفاح المقدسي عن سلطة المجتمع التأويلي الأوّل من حيث احتكامه الحصري للكتاب، أي: في أفق الدعوة إلى الاتباع والتقليد: {وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ} [الطور: 21]، {فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي} [إبراهيم: 36]؛ ومن حيث احتكامه إلى الخبر، أي: جعل الأيقونة النصية القابلة للتأويل عبارة أي دولة هي محطّ تشنيع؛ لأنّها موطن التصنيم، ولأنّها على النقيض من بداهة الاتباع والتقليد: «وجاء في الخبر أنّ الله يمثل لكلّ قوم ما كانوا يعبدون في الدنيا من حجر، أو شجر، أو شمس، أو قمر، أو غير ذلك، ثمّ يقول: أليس عدلاً منّي أن أولي كلّ إنسان ما كان يتولاه في الدنيا؟ ثمّ يقول: لتتبع كلّ أمة ما كانت تعبد في الدنيا، فيتبعونهم حتى يهونهم في النار»⁶⁷.

67- المقدسي، ابن قدامة، ذمّ التأويل، تحقيق بدر بن عبد الله البدر، دار الفتح، الشارقة، ط1، 1994م، ص7.

- 1 -

إنّ صُلب المشكلة هو النأي بالنفس عن التطرّق إلى المتشابه؛ الذي صام عنه الأوائل باسم اتباع خالص لا يشوبه شكّ، أو ارتياب، مع تقنين العُنف إزاء كلّ سؤال من هذا القبيل: «بلغ من مبالغتهم في السكوت عن هذا أنّهم كانوا إذا رأوا من يسأل عن المتشابه بالغوا في كفه تارةً بالقول العنيف، وتارةً بالضرب، وتارةً بالإعراض الدالّ على شدّة الكراهة لمسألته»؛ «ولذلك لمّا بلغ عمرًا رضي الله عنه أنّ صبيغاً [عبد الله صبيغ] يسأل عن المتشابه؛ أعدّ له عراجين النخل (...) ثمّ أمر به فُضرب ضرباً شديداً، وبعث به إلى البصرة، وأمرهم أن لا يجالسوه، فكان بها كالبعير الأجر»⁶⁸.

تبدو المشكلة الإستمولوجيّة للتأويل ودواعي ذمّه وتشنيعه في الربط السهل بين التأويل والمتعاليات التي لا يصل إليها العقل البشري، أي: بالمعنى الكلامي العريق مسائل الذات، والصفات، والربوبيّة، أو مشكلات التشبيه والتنزيه عموماً. لماذا انحصر التأويل في هذه المسائل الكلاميّة التي ضلعت فيها الفرق الإسلاميّة (خاصّة المعتزلة)، بينما هو أوسع من أن يغوص في مشكلات تفوق العقل؟ التشديد على ربط التأويل بالصفات الإلهيّة أمر مبهم، ويتكرّر في هذا المضمار: «اتفق الفقهاء كلهم، من الشرق إلى الغرب، على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة الربّ عزّ وجلّ من غير تفسير، ولا وصف، ولا تشبيه»⁶⁹. هل لأنّ التأويل انحصر في تلك الفترة في علم الكلام عندما استأثر التفسير بعلوم القرآن، فكانت الصدارة والشأن الرفيع للتفسير على حساب التأويل، كما لاحظ نصر حامد أبو زيد؟ يأتي التهجّم على التأويل بإرجاع الصفات الإلهيّة إلى الصفات البشريّة، أي: بتشكيل صورة أنثربولوجيّة عن الألوهيّة.

كان الغرض ابتداءً هو تحطيم هذه الصورة: «إنّ أصحاب الحديث المتمسّكين بالكتاب والسنة يعرفون ربّهم، تبارك وتعالى، بصفاته التي نطق بها كتابه وتنزيله، وشهد له بها رسوله على ما وردت به الأخبار الصحاح، ونقله العدول الثقات، ولا يعتقدون تشبيهاً لصفاته بصفات خلقه، ولا يكتفونها تكيف المشبّهة، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه تحريف المعتزلة والجهميّة، وقد أعاد الله أهل السنة من التحريف والتكيف، ومنّ عليهم بالتفهيم والتعريف، حتى سلكوا سبيل التوحيد والتنزيه، وتركوا القول بالتعطيل والتشبيه، واتبعوا قوله عزّ من قائل: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [الشورى: 11]»⁷⁰.

68- المرجع نفسه، ص10.

69- المرجع نفسه، ص12 و39-40: «ومن المعنى أنّ صفات الله تعالى لا تُدرَك بالعقل؛ لأنّ العقل إنما صفة ما رآه، أو رأى نظيره، والله تعالى لا تُدرَكه الأبصار، ولا نظير له ولا شبيهه، فلا نعلم صفاته وأسماءه إلا بالتوقيف، والتوقيف إنّما ورد بأسماء الصفات دون كَيْفِيَّتِها وتفسيرها، فيجب الاقتصار على ما ورد به السمع لعدم العلم بما سواه».

70- المرجع نفسه، ص14.

عندما يستحضر الآيات التي توحى في ظاهرها بالصورة الأنثروبولوجية، مثل {يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ} [المائدة: 64]، {اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ} [الأعراف: 54]، فإنه يُنفى الكيف عن الذات، ويُنفى الكم عن تفسير هذا الكيف، فلا يزيد على منطوق العبارة شيئاً، ولا ينقص منه شيئاً، «ولا نغلو، ولا نشبه، ولا نزيد على ما في الكتاب والسنة [...] مع اجتناب التأويل والجحود، وترك التمثيل والتكييف»⁷¹.

نستشفّ هنا اللحظات الأولى في: 1- عزل التأويل عن التفسير؛ 2- ربط شبه ميكانيكي بين التأويل والمحذور من الإلهيات؛ 3- إلحاق التأويل بعلم الكلام، أي: بالاجتهاد البشري، وربط التفسير بالقرآن، أي: بالأصل الإلهي. في كلّ الحالات، يُصبح حال التأويل حال «مجنونة البيت» (la folle du logis)، وهو نعت ألحقه الفيلسوف باسكال، ومن بعده شوبنهاور، بالخيال بوصفه محطّ الخطأ والشطط، على العكس من الحقيقة، عنوان البداهة والوضوح. التأويل مثله مثل الخيال له ميل نحو اختراق الحدود، وتوسيع التصوّر، وإطباب التمثيل؛ لذا كان الخيال يُنعتُ سلبياً بقلب الحقائق، وتشويه المعطيات، وتشويش الأفكار. لا يبتعد التأويل عن هذه الصورة التي ألحقت به، على الأقلّ في الدرجة حتى وإن اختلف في الطبيعة.

إنّ ربط التأويل بالمحذور من الإلهيات يضعنا أمام مأزق: 1- تحصيل الحاصل من حيث إنّ العقل البشري لا يدرك مطلقاً الإله في ذاته، كما هو على حقيقته 2- معضلة التصوّر؛ لأنّه في كلّ الحالات، ولو بقدر ضئيل، ولو بشكل متوارٍ، لا ينفكّ العقل البشري عن التخيل. لا تكمن المشكلة في الربط المبتذل بين اليد والإله، أو بين الاستواء والإله؛ لأنّ نفي الجهة والكيف والكم عن الإله هو نفي أن ينطبق عليه كلّ ما له جهة، وكيف، وكم، كاليد والاستواء، بقدر ما تكمن في صعوبة الانفكاك عن التقاليد اللغوية في اعتبار اليد هي اليد، والاستواء هو الاستواء، دون مدلول آخر. بصيغة أخرى، ربط التأويل بالمحذور من الإلهيات هو إقحام هذا التأويل عنوةً في مجال ليس مجاله. لكن كيف وجد التأويل نفسه في نطاق يفوق قدرة العقل البشري على حدس الحقائق الإلهية المتعالية؟ هل السبب في الطوائف الكلامية (المشيّهة، المجسّمة، الجبرية، المعتزلة...) التي أقحمت التأويل في مجال يفوقه ولا يجني منه شيئاً؟ ربّما يأتي هنا تسويغ اللجوء إلى المجاز، كما عالجه، مثلاً، نصر أبو زيد عند المعتزلة⁷². غير أنّه، في كلّ الحالات، يبقى النزوع الأيقونكلستي، لدى المقدسي، عصياً عن كلّ زائدة بلاغية من مجاز واستعارة، أي: محطّماً لكل صورة تشبيهية بوصفها تصنيفاً أيديولوجياً.

النزوع الأيقونكلستي، كما سبق ذكره، يعوّض الصورة بالفعل؛ لذا نرى المقدسي يُعدّد فضائل التقليد أو الاتباع، ويحذّر من مخاطر التعمّق والابتداع، مستنداً في ذلك إلى سلسلة طويلة من الروايات والأقوال

71- المرجع نفسه، ص16.

72- أبو زيد، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط3، 1996م.

المتواترة، تجعل من التقليد قيمة أخلاقية ودينية؛ لأنّ الأوائل أعرف من الأواخر، وكلما تقدّم الزمن، كان الأوائل كالمصباح الذي يبتعد عنه الأواخر عندما يلجؤون إلى التأويل، ويدعون التقليد: «روى نوح الجامع قال: قلت لأبي حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكلّ محدثة، فإنّها بدعة»⁷³.

لا تكمن قوّة النزوع الأيقونكلستي في هدم الصورة النظرية للتأويل والتصوّر الناجم عنها فحسب، لكن أيضاً في الطريقة شبه السحرية في تحويل الإيجابي إلى سلبي، ما نزال نتكبّد إلى اليوم مفاعليه: جاءت كلمات «ابتداع» و«بدعة» و«مُحدثة» ذات حمولة احتقارية، بحجب الأصل المنحدرة عنه، وهو الإبداع، والاسم الإلهي البديع؛ وإلحاق ما هو حديث، أي: جديد، بالمحدث، أي: المخلّوق والمصنوع دون سند سلطوي (التراث) يخوّل له هذه الصناعة.

إذا كانت الآثار تشكّل المرجعية التاريخية في هجاء الرأي، والأخذ بالاتباع والتقليد، فإنّ القرآن يشكّل المرجعية النصية، بتفسير حرفي للآية: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} [آل عمران: 7]. اقتران الفتنة بالتأويل هي إحدى دواعي ذمّ التأويل في منظور المقدسي؛ واقتران الإيمان والتسليم بالرسوخ في العلم هو مسوِّغ ذمّ التأويل أيضاً: {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا} [آل عمران: 7]⁷⁴. فالتأويل مذموم؛ لأنّه يقترن بالرأي وبالابتداع، وهي سمات منبوذة في مجال مبني على الاحتكام إلى الخبر؛ وفي مجال يعدّ أن النصّ جاء مكتملاً لا ناقصاً: «هل كان الله تعالى صادقاً في قوله: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} [المائدة: 3] قبل التأويل؟ أو أنت الصادق في أنّه كان ناقصاً حتى أكملته أنت»⁷⁵.

يأتي هذه الإقرار تحدياً في ذمّ التأويل؛ لأنّ ما جاء مكتملاً في الدين لا يمكن تكميله بالرأي، والابتداع. غير أنّ سهولة التحجج بالنصّ من أجل ذمّ التأويل جاءت من سهولة الأخذ بظاهر النصّ، وأنّ السلبية العالقة بالتأويل هي في مقام ختم أو صكّ في رفض التأويل مطلقاً.

ينجرّ عن رفض التأويل اللجوء إلى ما يتبادر من فهم ظاهر اللفظ. هذا يتفق على ما سنّه المقدسي، «لأنّ التأويل: صرف اللفظ عن ظاهره»⁷⁶، وما يتبادر من فهم الألفاظ ليس تأويلاً، وإنّما هو عبارة عن

73- المقدسي، ابن قدامة، ذمّ التأويل، ص30-31.

74- طالع مختلف تأويلات الطبري حول هذه الآية: تفسير الطبري، تحقيق وتعليق محمود محمّد شاكر، مكتبة ابن تيمية، ط2، 201/6-205.

75- المقدسي، ابن قدامة، ذمّ التأويل، ص39.

76- المرجع نفسه، ص43.

تقليد، أي: في أفق التراث المتداول. عندما يستحضر بعض الآيات {إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا} [التوبة: 40]، {إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى} [طه: 46]، فإنه يضع تأويلها دائماً في أفق التراث الأصلي، أي: ما يسمّيه السلف: «فَعَلِمَ أَنَّ ظَاهِرَ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ [المعينة، السمع، الرؤية] هو ما حُمِلَتْ عليه، فلم يكن تأويلاً، ثم لو كان تأويلاً فما نحن تأولنا، وإنما السلف - رحمة الله عليهم - الذين ثبت صوابهم، ووجب اتباعهم، هم الذين تأولوه، فإن ابن عباس، والضحاك، ومالكاً، وسفيان، وكثيراً من العلماء قالوا في قوله {وَهُوَ مَعَكُمْ} [الحديد: 4]: أي: علمه»⁷⁷. التراث المتداول هو إذاً سقف المرجعية التي يعتمد عليها المقدسي في تأويل الآيات والأخبار، ويأتي هذا كله من حساسيته المفرطة من علم الكلام.

- 2 -

ستجد هذه المرجعية وجهاً آخر ينافح عنها، ويجعلها المجتمع التأويلي الواجب التعويل عليه بامتياز، وهو شخصية ابن تيمية (661هـ/1263م - 728هـ/1328م) الذي يضع في «الإكليل في المتشابه والتأويل» قواعد حذرة في التعامل مع المرجعية النصية. إذا كان التأويل محلّ ريبة كما عند سلفه ابن قدامة المقدسي، فإنّ الفهم المرتبط بالتدبر هو محطّ استحسان: «إنّما ذمّ من اتبع المتشابه ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله، فأما من تدبّر المحكم والمتشابه كما أمره الله، وطلب فهمه ومعرفة معناه، فلم يذمّه الله، بل أمر بذلك ومدح عليه»⁷⁸. لم يكن التأويل وقتها مرتبطاً بالفهم، كما حصل في تاريخ المسيحية، خاصّة مع اللاهوتي الألماني شلايرماخر الذي وحد بينهما، وإنّما كان التأويل منبذاً بحكم المرجعية النصية التي ربطته بالفتنة، والمتشابه، وكان الفهم مستحباً لارتباطه بالتدبر، والتأمل.

عندما يفسّر الآية {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} [آل عمران: 7]، فإنه يربط التأويل هنا بالمأل، أي: بالأشياء الأخروية، وأنّ هذه الأشياء الأخروية لا تشبه إدراكنا للأشياء الدنيوية، ولا يمكن التماثل بينهما سوى على سبيل الضرورة الاسمية. فالتشابه في الأسماء لا في الحقائق، «فنحن نعلمها إذا خاطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينهما، ولكن لتلك الحقائق خاصية لا ندركها في الدنيا، ولا سبيل إلى إدراكنا لها؛ لعدم إدراك عينها، أو نظيرها من كلّ وجه، وتلك الحقائق، على ما هي عليه، هي تأويل ما أخبر الله به»⁷⁹.

هذا مسوِّغ كافٍ عند ابن تيمية في رفض التأويل المفهوم هنا في صيغته القصوى، الماورائية، التي يستأثر الله بعلمه بها، ورفضه القياس بين أشياء العالم المحسوس (الشهادة) وأشياء العالم الأخروي (الغيب).

77- المرجع نفسه، ص43.

78- ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، تحقيق محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان، الإسكندرية، (د.ت)، ص13.

79- المرجع نفسه، ص17.

عندما يهاجم ابن تيمية الناكرين للنعيم الأخرى (يسمّيه: اليهود، النصارى، الصابئة من المتفلسفة)، فإنّه يُبرز خلطهم (التشابه، والاشتباه) بين مفهومهم للأشياء الحسيّة وحقائق العالم الأخرى بأشياءه التي ليس للعقل البشري إليها سبيل؛ أو تأويل الأشياء الأخرى على أنّها روحية محضة يبرّره خلود النفس بعد مفارقتها الجسد، أي: إنكار الحشر؛ وضع قطيعة بين العوالم (الحسيّة، والأخرى)، انجرّ عنه أيضاً وضع قطيعة بين معرفة هذه الأشياء ومعرفة تأويلها: «إنّ الإحاطة بعلم القرآن ليست إتيان تأويله»⁸⁰.

ما يدركه العقل من كلمات القرآن هو في حدود إدراكه لأشياء العالم الذي ينتمي إليه، بينما تأويل كلمات القرآن هو من استنثار الإله الذي يختصّ به أفراداً (مثل الأنبياء). فالإحاطة العلميّة هي فهم معاني الكلمات، والتأويل هو معاني الكلمات نفسها: «فمعرفة الخبر هي معرفة تفسير القرآن، ومعرفة المخبر به هي معرفة تأويله»، كما جاء في «الإكليل»⁸¹.

نُدرِك هنا أنّ ابن تيمية يثمن التأويل، ويضعه في شأن أرفع من التفسير، أو الإحاطة العلميّة، لكن من وجهة نظر الإله (الرؤية الإلهيّة المطلقة) لا من وجهة نظر البشر (الرؤية الإنسانيّة النسبيّة). لكن ما الغرض من الرفع من شأن التأويل إذا كان في قبضة رؤية إلهيّة، ليس للرؤية البشريّة إليها سبيل؟ إذا كانت الرؤية الإلهيّة هي الوحيدة في العلم بتأويل الأشياء، أي: معرفتها كما هي في ذاتها، فما المغزى، إذاً، من وضع التأويل في منطقة محظورة على العقل البشري؟ إذا كان هذا العقل لا يدرك أشياء العالم الأخرى كما هي في ذاتها، ويعرفها بالقياس، أو بإدراك معنى أشياء العالم الحسي، فهل يضعنا ابن تيمية أمام تحدٍّ، وهو حصر التأويل في المأل (الآتي، المستقبل، الغيب) الذي لا سبيل للعقل إليه؟ هل هي طريقة تهكميّة في امتحان قدرة العقل على إتيان حقائق الأشياء؟ لفهم ذلك، نقرأ الفقرة التالية: «إنّ الخبر لمعناه صورة علميّة وجودها في نفس العالم كذهن الإنسان مثلاً، ولذلك المعنى حقيقة ثابتة في الخارج عن العلم، واللفظ إنّما يدلّ ابتداءً على المعنى الذهني، ثمّ تتوسط ذلك، أو تدلّ على الحقيقة الخارجيّة، فالتأويل هو الحقيقة الخارجيّة، وأمّا معرفة تفسيره، فهو معرفة الصورة العلميّة، وهذا هو الذي بيّنا، فيما تقدّم، أنّ الله إنّما أنزل القرآن ليُعلم، ويُفهم، ويُفقه، ويُتدبّر، ويُتفكّر فيه لمحكمه ومتشابهه، وإن لم يُعلم تأويله»⁸².

معنى ذلك أنّ التفسير هو الإحاطة بالصورة العلميّة في الذهن، عندما يكون التأويل هو «الأرض المجهولة» (terra incognita) التي لا يبطأ العقل البشري قدمه فيها؛ لأنّها تفوق قدرته على الحدس والتخيّل، وأنّه يخصّ أشياء النصّ التي هي غير أشياء الواقع التي يدركها، ويتعاقد حولها في لغة ومعجم

80- المرجع نفسه، ص21.

81- المرجع نفسه، ص21.

82- المرجع نفسه.

وألفاظ لها دلالات محدّدة. لا شك أنّ ابن تيمية يضعنا في ورطة هرمينوطيقية؛ لأنّه يحدّد التأويل: 1- من وجهة نظر الرؤية الإلهية لا البشرية؛ 2- من وجهة نظر أشياء النصّ لا أشياء الواقع؛ 3- من وجهة نظر أشياء النصّ الأخروية لا أشياء الواقع الدنيوية.

القيمة العلميّة هي الصورة الوحيدة التي يدركها الإنسان (التدبُّر، التدبُّر، التفكُّر، التعلُّم، الفقه، الفهم...)، أمّا القيمة التأويلية، فهي تفرّ من أدوات حدسه وإدراكه؛ لأنّها تنتمي إلى طبيعة لا تتماثل وطبيعته المتناهية والمقيّدة.

إذا كان التأويل ينتمي إلى طبيعة متعالية غير قابلة للتمثّل والتماثل، وإذا كان في حدود الاستثناء الإلهي دون غيره، نطرح هنا سؤالين: 1- لماذا الحديث أصلاً عن التأويل إذا كان في عداد «المستحيل إدراكه»؟ 2- لماذا تقييد التأويل في هذا المستحيل بإغلاق كلّ أبواب التدليل الأخرى؟

يبدو لي هذا التعجيز في الارتقاء إلى التأويل؛ لأنّه إلهي المصدر والمآل، من قبيل تحصيل الحاصل، لا يضيف شيئاً، إن لم يحمل في طياته رؤية تهكمية لاذعة. فما نجنيه في الحديث عن المستحيل في التأويل، وعن المستحيل من التأويل؟ ثمّ لماذا حصر التأويل في هذا المستحيل على الإدراك البشري؟ صحيح أنّ ابن تيمية ترك باباً مفتوحاً من بين كلّ الأبواب الموصدة، وهو باب الفهم، والتدبُّر، والتفكُّر، غير أنّ القطيعة التي أجراها على مستوى الظواهر (أشياء النصّ/ أشياء الواقع، الرؤية الإلهية/ الرؤية البشرية) انعكست على القطيعة التي أجراها على مستوى الدلالات، وهي أنّ التأويل، بالمعنى الحصري، لما هو آتٍ (المآل)، لا ينطبق على ما هو آنٍ (الحاضر)، أي: عملية الفهم، والتدبُّر، والتفكُّر، إذا اعتبرناها وقائع تأويلية؛ لأنّها اعتمال الفكر في الحاضر للرجوع إلى الماضي (الأوّل) أو للذهاب نحو المستقبل (المآل)، أي: حركة الذهن، أو الدينامية الكامنة في الفكر، كما ذهب أبو زيد. يلاحظ هذا الأخير أنّ خطأ القدماء جاء من كونهم حصروا التأويل فيما نهى عنه القرآن، أي: الفتنة والغيب⁸³. ما عدا ذلك، التأويل له مدخل، نحو قدرة الفكر على تصريف الظواهر والأفعال نحو مصادرها الأصلية، أو نحو عواقبها القصوى. لم يدرك القدماء التأويل بوصفه حركة الفكر في التعامل مع الوقائع والنصوص: 1- فهو إمّا فتنة وزيف، كما فسّر المسألة ابن قدامة بناءً على الآية؛ 2- وإمّا مآل في علم الله لا يرتقي إليه البشر، كما فسّر القضية ابن تيمية.

بين الحطّ من شأن التأويل في البُغية البشرية (ابن قدامة) والإعلاء من شأن التأويل في حصرية العلم الإلهي (ابن تيمية)، ندرك الصعوبة التي واجهها التأويل في سياق الثقافة الإسلامية: في الحالة الأولى هو المطرود والمنبوذ؛ وفي الحالة الثانية هو المستحيل والممنوع. إذا كان التأويل الحقيقي عند ابن تيمية هو

83- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ص261.

التأويل الذي علمه عند الله، فإنّ كلّ تأويل مقرون بدلالة سلبية: تحريف الكلم عن مواضعه، ابتغاء الفتنة، زيع في القلب. يقوم ابن تيمية باستحضار التأويل في عُرف الأصوليين والمتكلمين، وهو «صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى معنى المرجوح لدليل يقتزن به»⁸⁴، لكنّه يرى في هذا التصريف محلّ التحريف، ويرى فيه محطّ النزاع والخلاف. يستثني من ذلك المرجعية الأصلية، أو ما نسمّيه منذ البداية «مجتمع التأويل» الذي له السيادة العليا في الاستنثار بمعاني القرآن. يقول بشأن ذلك:

«أمّا التأويل في لفظ السلف، فله معنيان: 1- أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً، وهذا، والله أعلم، هو الذي عناه مجاهد أنّ العلماء يعلمون تأويله، ومحمّد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية، ونحو ذلك، ومراده التفسير؛ 2- المعنى الثاني في لفظ السلف، وهو الثالث من مسمّى التأويل مطلقاً هو المراد بالكلام نفسه، فإنّ الكلام إن كان طلباً، كان تأويله الفعل المطلوب نفسه، وإن كان خبراً كان تأويله الشيء المخبر عنه نفسه، وبين هذا المعنى والذي قبله بون، فإنّ الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم، والكلام كالتفسير، والشرح، والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني، واللفظي، والرقمي؛ وأمّا هذا فالتأويل فيه الأمور الموجودة في الخارج نفسها، سواء كانت ماضية أم مستقبلية. فإذا قيل: طلعت الشمس، فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج، بما هو عليه من صفاتها، وشؤونها، وأحوالها، وتلك الحقائق لا تُعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والإخبار، وإلا أن يكون المستمع قد تصوّر ها، أو تصوّر نظيرها بغير كلام وإخبار، لكن يعرف من صفاتها، وأحوالها قدر ما أفهمه المخاطب إمّا بضرب المثل، وإمّا بالتقريب، وإمّا بالقدر المشترك بينها وبين غيرها، وإمّا بغير ذلك، وهذا الوضع والعرف الثالث -3 هو لغة القرآن التي نزل بها»⁸⁵.

ما الأمر الذي دفع ابن تيمية إلى نوع من الانقلاب (précession) في معالجة التأويل؟ إذا كان التأويل هو اختصاص إلهي في العلم بالأشياء، يعود ليقدم التأويل في وجه آخر، وجه اصطلاحي وإيجابي. ما العلة في هذا الانقلاب في الرأي؟ في الحقيقة، لا يخرج صاحب «الإكليل» عن التراث الذي قولب رؤيته الدينية للعالم، وخاصة التراث اللغوي عندما يقدم مختلف دلالات التأويل كما وصلت إليه: 1- أولى هذه الدلالات هي «تفسير الكلام»: التفسير والتأويل في هذا السياق شيء واحد، قبل أن تحدث القطيعة بينهما، بما في ذلك مع ابن تيمية نفسه؛ 2- ثاني هذه الدلالات الكلام نفسه في مدلوليه المتعارضين: أ- كلام المخاطب؛ ب- موضوع الكلام. بمعنى أنّ ما يقوله المخاطب لا ينطبق مطلقاً مع حالة العالم الخارجي. يضرب لذلك

84- ابن تيمية، الإكليل، مرجع سابق، ص27.

85- المرجع نفسه، ص28-29.

مثلاً: «طلعت الشمس». عبارة «طلعت الشمس» تكشف عن حالة اعتيادية تتكرّر يومياً، ودخلت في التقاليد اللغوية، والعادات اللسانية بالتجربة والمعاناة؛ لكنّ العبارة، في حدّ ذاتها، «طلعت الشمس» لا تقول حقيقة طلوع الشمس، وكيفية هذا الطلوع.

بتعبير آخر، يدل الكلام على حقائق برّانية، لكنّه لا يقول ما هي هذه الحقائق في ذواتها. تأتي هذه الحقائق مغلفة في كلام إنشائي (جملة ذات مبتدأ وخبر) أو في تصوّر ذهني (صورة طلوع الشمس). وكأنّ هناك فاصلاً (écart) بين الكلام وموضوع الكلام يجعل المطابقة بينهما مستحيلة. العلاقة بينهما هي إخبارية أو تصوّريّة. ما الغاية من الفصل بين الكلام وموضوع الكلام؟ الغاية هي تعجيزيّة بقدر ما هي إعجازيّة: 1- أمّا على وجه التعجيز، فإنّ عدم التطابق بين الكلام (التأويل) وموضوع الكلام (الحقيقة) يجعل التأويل في دونيّة بالمقارنة مع الحقيقة؛ لأنّه يصف الحقيقة في كلام إنشائي، أو تصوّر ذهني؛ لكنّه لا يقول: ما هي هذه الحقيقة. وهنا يخزن رأي ابن تيمية على بذور شكّيّة (scepticisme) كالتّي نراها في فلسفة اللغة لدى فغنشتاين؛ 2- أمّا على وجه الإعجاز، فإنّ عدم التطابق بين الكلام وموضوع الكلام، يجعل موضوعات الكلام القرآني ذات فريدة مطلقة؛ لأنّ أشياء النصّ تنفرد بخاصيّة يعجز الكلام عن ثقف حقيقتها. كذلك، يكتسي الكلام في النصّ القرآني على فريدة لا يمكن اختزالها إلى اللغة العادية؛ لأنها تنفلت من الإخبار والتصوّر، كما رأينا من قبل مع أشياء الجبّة التي يصدّفها المفسّرون بمرجعيّة نصيّة أخرى: {فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ} [السجدة: 17]؛ وفي الخبر: «فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»⁸⁶.

يعود ابن تيمية ليفصل المسألة: «1- قوم اعتقدوا معاني، ثمّ أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها؛ 2- قوم فسّروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن، والمنزّل عليه، والمخاطب به»⁸⁷. فالراجح أنّ ابن تيمية لا يحدث قطيعة بين الكلام وموضوع الكلام فحسب، ولكن أيضاً قطيعة بين اللغة المألوفة واللغة القرآنيّة؛ فيمنح للقطيعة الأولى قيمة التعجيز (لا يرتقي التأويل إلى مستوى الحقيقة)، ويمنح للقطيعة الثانية قيمة الإعجاز (لا ترتقي لغة البشر إلى لغة الوحي).

86- رواه البخاري 4779، ومسلم 2824.

87- ابن تيمية، دقائق التفسير، تحقيق محمّد السيّد الجليلند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق - بيروت، ط2، 1984م، 105/1.

يستهدف من وراء ذلك علماء الكلام الذين كانت لهم تفاسير تسير وُفق القناعات المذهبيّة، وعلى رأسهم المعتزلة عبر تفاسير القاضي عبد الجبار، والجبائي، والرّماني، وأشهرهم على الإطلاق «الكشاف» للزمخشري⁸⁸.

لم يكن ابن تيمية سوى استمراريّة لسلفه ابن قدامة المقدسي في ذمّ التأويل، وربطه بالمسائل الكلاميّة. غير أنّنا ندرك التذبذب في الموقف من التأويل، فهو تارةً منبوذ، وتارةً محمود؛ تارةً يرادف الزيغ والفتنة وتحريف الكلم، وتارةً يضاهي الرسوخ في العلم ومنتهى البيان والكشف. كان هذا التذبذب موضوع اشتغال معمّق من طرف نصر حامد أبو زيد، كما سنرى في الفصل الآتي بقراءة علميّة ونقدية لطبيعة التفسير القرآني انطلاقاً من مفهوم النص.

88- لا يستثني كذلك كلّ المذاهب الكلاميّة، والفلسفيّة، والصوفيّة التي فتح النار عليها في معرض استحضاره لخاصيّة الكلام الإلهي. طالع: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، الجزء الثاني عشر: كتاب القرآن، منشورات وزارة الشؤون الإسلاميّة والأوقاف، المدينة المنورة، 1425هـ/2004م.

المصادر والمراجع

المصادر العربية:

- القرآن الكريم برواية ورش، دار الفجر الإسلامي، دمشق - بيروت، ط3، 2008م.
- ابن عربي، محيي الدين:
- رسائل ابن عربي، تقديم محمود محمود الغراب، ضبط محمّد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط1، 1997م،
- كتاب الجلالة وهو كلمة الله، - كتاب الجلال والجمال، - كتاب أيام الشأن، - رسالة الأنوار، - كتاب الإسرا إلى المقام الأسرى، - رسالة إلى الإمام الرازي، - كتاب التراجم، - كتاب المسائل، - كتاب التجليات، - كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، - كتاب نقش الفصوص، - كتاب اصطلاح الصوفيّة.
- الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، (دب) (4 أجزاء)؛ تحقيق عثمان يحيى، المجلس الأعلى للثقافة/ معهد الدراسات العليا بالسوربون، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1985-1992م (14 جزءاً).

المراجع العربيّة:

- ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، تحقيق محمّد الشيمي شحاته، دار الإيمان، الإسكندريّة، (دب).
- ابن العربي:
- قانون التأويل، دراسة وتحقيق محمّد السليمان، دار القبلّة للثقافة الإسلاميّة (جدة) ومؤسسة علوم القرآن (بيروت)، ط1، 1986م.
- ابن قدامة المقدسي، ذمّ التأويل، تحقيق بدر بن عبد الله البدر، دار الفتح للطباعة والنشر والتوزيع، الشارقة، 1994م.
- أبو زيد، نصر حامد:
- فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، 1983م.
- مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1990م.
- حرب، علي:
- التأويل والحقيقة: قراءات تأويليّة في الثقافة العربيّة، دار التنوير، 2007م.
- الطبري، ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق بشار عوّاد معروف وعصام فارس الحرساني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1994م.
- الغزالي، أبو حامد:
- قانون التأويل، تحقيق محمود بيجو، المطبعة العلميّة، دمشق، ط1، 1993م.
- القاضي النعمان بن حيون التميمي، أساس التأويل، تحقيق وتقديم عارف تامر، منشورات دار الثقافة، بيروت، (دب).

المراجع الأجنبية:

- Ayada (Souad), L'islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art, Paris, CNRS éditions, 2010.
- Mondzain (Marie-José), Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain, Paris, Seuil, 1996, coll. «L'Ordre philosophique».

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com