@Tafsircenter

ماسيمو كامبانيني
Massimo Campanini

بيان المعنى في المنهج الظاهري في قراءة القرآن

ترجمة
مصطفى هندي

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

المعلومات والآراء المقدَّمة هي للكتّاب، ولا تعبّر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

نبذة تعريفية بماسيمو كامبانيني Massimo Campanini:

ماسيمو كامبانيني (١٩٥٤-٢٠٢٠) مؤرّخ إيطالي تتركّز اهتماماته في تاريخ الشرق وخصوصًا الإسلام، أستاذ الحضارة الإسلامية بجامعة فيتا سالوت سان رافاييل إلى عام ٢٠١٣م، وأستاذ مشارك في تاريخ الدول الإسلامية في جامعة ترينتو إلى عام ٢٠١٦م، تتركّز اهتماماته في الدراسات القرآنية والتصوّف والفلسفة الإسلاميين، له في هذا عدد من الكتب، منها:

- An introduction to Islamic philosophy، مقدمة للفلسفة الإسلامية، ٢٠٠٤.

- The Qur'an، القرآن، الأسس، ٢٠٠٧.

- L'esegesi musulmana del Corano nel secolo Ventesimo, 2008.

وقد تُرجِم للإنجليزية بعنوان:

The Qur'an: Modern Muslim Interpretations.

القرآن، تفاسير المسلمين المعاصرة، ٢٠١٠.

Philosophical Perspectives on Modern Qur'ānic- Exegesis: Key Paradigms ...

وجهات نظر فلسفية حول تفاسير القرآن المعاصرة، النماذج الرئيسة، ٢٠١٦.

- Al- Ghazali and the Divine . ٢٠١٨ الغزالي والإلهي.

مقدمة[1]:

تنقسم الدراسات الاستشراقية للنصّ القرآني وتاريخه، ما بين دراسات قرآنية تهتم بالنصّ وتاريخه وتركيبه بالأساس، وبين دراسات تهتم بالتفسير؛ تاريخه وتحقيبه ومنهجياته، وهذا التقسيم يجد أحد أسبابه في كون المعنى القرآني ليس من الإشكالات الرئيسة التي يهتم لها الدَّرْس الاستشراقي في تعامله مع النصّ؛ لذا لا يحضر التفسير في هذه الدراسات إلا بغية الدراسة الخارجية، وقلّما يتم الاستفادة منه في تقديم مقاربات لاستكشاف المعنى القرآني.

يمثّل اشتغال ماسيمو كامباننيي اشتغالًا مختلفًا ضمن هذا السياق، حيث يبرز اهتمامه بقضية المعنى القرآني، وحيث تختلف -وفقًا لهذا- مقاربته للتفاسير، أو للمحاولات التفسيرية في التراث والقراءات المعاصرة للقرآن، ففي إطار بلورة ما يسميه بـ«الفلسفية القرآنية» كمقاربة في استكشاف المعنى القرآني، يستحضر بعض المحاولات التفسيرية التراثية في كتابات الفلاسفة والعلماء، خصوصًا ابن رشد والغزالي وابن حزم؛ ليعيد بناءها للاستفادة منها ضمن مقاربته الخاصّة.

(١) قام بكتابة المقدّمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير.

في هذه الورقة يحاول كامبانيني بالأساس استعادة المنهج الظاهري في قراءة القرآن والذي تبلور مع ابن حزم الأندلسي ليربطه بالاشتغال الظاهراتي المعاصر من هوسرل وإلى هايدجر وغادامير على مفهوم الحقيقة وصِلته بالنصوص، فيستعين بمفهوم الكشف في الفلسفة المعاصرة مع هايدجر وغادامير الذين نظّروا للحقيقة كـ(أليثيا) أو تحجُّب ينكشف، كي يقدّم فهمًا خاصًّا لمفهوم (البيان القرآني)، ودور هذا المفهوم في بناء «تأويلية ظاهراتية» لا تعني الوقوف عند المعنى الحرفي للنصّ، بل تستطيع الإنصات للمعنى القرآني القائم داخل علاقات النصّ الذي يحمل قُدرة تفسيرية ذاتية من حيث كونه بيانًا، ومن ثم تستطيع السماح لهذا المعنى بالانكشاف والحضور إلى الوجود بلغة الفلسفة المعاصرة، مما يؤدّي -وفقًا له- للخروج من القراءة الحرفية للنصّ القرآني من جهة والقراءة الإسقاطية له من جهة أخرى.

يمثّل اشتغال كامبانيني اشتغالًا خاصًّا على ساحة الدرس الاستشراقي بولوجه مساحة المعنى التي لا تشغل مُعْظَم الدارِسين الغربيّين، وكذلك يمثّل استكشافًا لبعض المساحات التأويلية غير الملتَفَت لها في التراث التفسيري من وجهة مختلفة عن الدّراسة الغربية المعتادة للتفسير، مما يجعل من المهم للقارئ العربي الاطّلاع على نتاجه.

المقالة[١][٢]

سألته (أي: جلال الدين الرومي):

ما الموجود وما غير الموجود؟

فقال: الموجود هو الذي يبغي الظهور، فالظهور هو مطلَب الوجود.

(محمد إقبال، رسالة الخلود «جاويد نامه»)[٣].

مقدمة[٤][٥]:

يحمل هذا المقال بذورَ مشروعٍ سميتُه في مكان آخر «الفلسفية القرآنية»، وهو ما يشير إلى إمكانية مقاربة القرآن باعتباره كتابًا فلسفيًّا. بعد نشر آرائي الفلسفية حول التفسير القرآني الحديث -الذي شدّدتُ فيه على الحاجة إلى

---

(١) العنوان الأصلي للمقالة هو:

The Evidence of Meaning (bayān al- maʿnā) in the Ẓāhirī Approach to the Qur'an.

منشورة في Journal of Qur'anic Studies عام ٢٠٢٠م.

(٢) مترجم هذه المادة: مصطفى هندي، مترجم وباحث، له عدد من الأعمال المنشورة.

(٣) محمد إقبال، جاويد نامه، ص٢٩.

(٤) بالنسبة لحواشي المؤلِّف فقد كانت موضوعة في نهاية المقالة، لكننا آثرنا وضعها داخل نصّ الترجمة تيسيرًا على القارئ في تتبّع مراد المؤلِّف. (قسم الترجمات).

(٥) ميّزنا إضافات المترجم بأن نصصنا بعدها بـ(المترجم)، كذلك فما يرد بين هذين المعقوفين [...] هو إضافة من المترجِم للتوضيح. (قسم الترجمات).

نظرية تأويلية فلسفية (ولا سيّما الهرمنيوطيقا الفينومينولوجية/ الظاهراتية) من أجل الوصول إلى المعنى الداخلي للقرآن[١]- شرعتُ في تقديم نظرةٍ للقرآن عبر عدسات البنيوية الفلسفية في مقال نُشِر بالفعل في مجلة الدراسات القرآنية[٢]. كان الأمر بمثابة تجربة فكرية -إن صح التعبير- وفي سياق مواصلة مناقشتي في هذه المقالة، لا يسعني إلا أن أكرّر ما سطرته في نهاية مقالتي السابقة في مجلة الدراسات القرآنية: إنّني على دراية تامّة بأن العديد من الأشخاص لن يتفقوا معي في تحليلاتي لعددٍ من الأسباب الوجيهة.

تتسم المقالة التي بين أيدينا بنفس الطابع «التجريبي» لسابقتَيْها؛ حيث سأركز على مفهوم البيان (وهو مصطلح شديد الدقّة، وبشكلٍ عام فمن مرادفاته «الوضوح» و«الظهور» وأيضًا «الخطابة البلاغية»). هدفي في هذه الورقة هو استكشاف دور اللغة في الوصول إلى فهمٍ أكثر شمولًا للفكرة التي يقدّمها القرآن عن الله فيما يتعلق بالموضوعات الفلسفية؛ مثل علم الوجود (الأنطولوجيا)، ونظرية المعرفة (الإبستمولوجيا). ورغم أن مصطلح البيان ينتمي إلى علم البلاغة، إلا أنني سأمنحه في هذه المقالة نكهة فلسفية ومفاهيمية أعمق، معتبرًا

(1) Campanini, Philosophical Perspectives.

(2) Campanini, 'Towards a Philosophical Qur'anology'.

[وهذا المقال مترجَم على موقع تفسير، بعنوان: (نحو الفلسفية القرآنية، البنية والمعنى في القرآن)، ترجمة: مصطفى هندي، يمكن مطالعته على الرابط: https://tafsir.net/translation/83/]

إياه نموذجًا عقلانيًّا بديلًا للعرفان (الكشف). الشخصيات الرئيسة التي رجعت إليها، هم: ابن حزم (ت: ٤٥٦/ ١٠٦٤)، وابن رشد (ت: ٥٩٥/ ١١٩٨)، ومحمد عابد الجابري (١٩٣٦- ٢٠١٠)؛ وهم ثلاثة مفكِّرين تجمعهم مظلّة «العقلانية»؛ لأن جميعهم بعيدون كلّ البُعد عن المذهب الباطني في مقاربتهم للقرآن، كما سأدرج أيضًا بعضًا من أفكار الغزالي (ت: ٥٠٥/ ١١١١) لإبراز نقاطي الرئيسة. إنّ إدراج هذه الشخصيات باعتبارها مراجع لهذا البحث لا يعكس سعيًا نحو إثبات تسلسل تاريخي أو رسم مسار فكري مستمر يربط بين العصر الكلاسيكي للتفسير أو -بشكل أكثر حيادية- تفاسير العصور الوسطى والتفاسير المعاصرة. مُقَارَبَتِي هي ببساطة استكشافيّة وباعثة على الدراسة والمتابعة، مع التركيز بشكلٍ أساسي على مفهوم «البيان».

قبل الشروع في مناقشتي، أودّ أن أؤكّد مرّة أخرى على بعض النقاط النظرية الأوّلية التي تناولتها في أعمالي السابقة:

١- إنني أقرّ بالأهمية التأويلية للُّغة[(١)] من الناحية المنهجية، ولكنّني أتعامل معها بشكلٍ أساسي باعتبارها قضية وجودية؛ فاللغة -بمصطلحات هايدجر- تؤدّي إلى:

(١) كتبتْ أنجيليكا نويفرت ذات مرة أن «الكتابة (ومن ثم اللغة) -حسب القرآن- كانت موجودة قبل الخَلْق؛ وبالفعل، فإنّ الخلق بحسب القرآن يخضع للقواعد اللغوية، إنه بمثابة تحدٍّ للاهوت اللوجوس المسيحي، الذي يقابله في القرآن أقنوم جديد للكلمة، أقنوم اللغة» (Scripture, Poetry, p. xxiii).

تمظْهُر الوجود؛ لأنه «بالفكر يدلف الوجود إلى اللغة؛ فاللغة هي مأوى الوجود ومسكنه، وفي هذا المأوى يسكن البشر»[١].

٢- القرآن هو نصّ مرتّب هيكليًّا، وهو يعادل (النظام) في فلسفة جورج فيلهلم فريدريك هيجل[٢]:

«كلّ جزء من أجزاء الفلسفة هو كلٌّ فلسفي، دائرة منغلقة على نفسها؛ ولكن في كلّ جزء من هذه الأجزاء، تكون الفكرة الفلسفية حاضرة في تعريفٍ أو عنصر محدّد. لكن في نفس الوقت، كلّ دائرة مفردة، لكونها كلية بحدّ ذاتها، تخترق قيود عناصرها وتؤسّس مجالًا إضافيًّا؛ ومن ثم، فإنّ الكلّ يقدّم نفسه على شكل دائرة من ضمن دوائر أخرى، لكلٍّ منها لحظة ضرورية. وبالتالي، فإنّ النظام المكوّن من عناصره الخاصّة يشكّل الفكرة بأكملها، والتي تتجلى بشكلٍ متساوٍ في كلّ واحدة من تلك الدوائر».

٣- أليثيا (al- letheia) هي دائمًا -بمصطلحات هايدجر- تعني «الكشف» الرمزي والاستعاري عن «آيات» الله باعتبارها تمظهرات وتمثلات وكشفًا للحقيقة (القرآن نفسه «آية»، وفي نفس الوقت الكون، والطبيعة، وقصص الأنبياء هي كلّها آيات، بمعنى كونها علامات ودلائل).

(1) Heidegger, Letter on Humanism, in Pathmarks, p. 239.

(2) Hegel, Enzyklopaedie, part I (Logik), § 15.

الفكرة التي أطمح إلى تجربتها الآن هي قراءة ظاهر القرآن باستعمال الزوج المفاهيمي «الظاهر والباطن»، وذلك من أجل جعل المعنى الكامن في النصّ واضحًا (ما أعنيه تحديدًا هو معنى الفعل اللاتيني ostendere والذي يعني الإظهار والإيضاح)، وفي نفس قوّة بداهة ظاهره. لا يرمي هذا النهج بأيّ حال من الأحوال إلى مجرّد التمسك السطحي بحرفية النصّ؛ بل يمثّل *الظاهر* هنا ادّعاءً بأنه أمينٌ تمامًا في نقل المعنى الظاهر من النصّ، ولكن يجب فهم هذه الأمانة على أنها أليثيا، أي: «إظهار وكشف» لما يمثّله النصّ، بحيث يكون هو في ذاته تعبيرًا واضحًا عن حقيقة المضمون[١]. وبهذه الطريقة، أقدّم أساسًا لبناء مقاربة للقرآن تعود إلى النصّ وتلتزم به. ينظر العديد من الباحثين (خاصّة

(١) المقطع الآتي لمارتن هايدجر (بارمينيدس، ص١٩٣- ١٩٤) يستحق النظر: «إذا فكرنا في -أو على الأقلّ سعينا إلى- التجربة، فإنّ حقيقة أن (الجوهر) و(الكينونة) في اليونان يستتبعان السِّمَة الأساسية لـ(الكشف)؛ لذلك فنحن إِذْ نقدر على أن نفكر في الحقيقة على أنها كشف (أليثيا)، فنحن قادرون على التفكير فيما هو إلهي، باعتبار أنّ هذه النظرة هي الطريقة الرئيسة لهذا التمثُّل والوجود الواجب ليظهرَا ويقدِّمَا أنفسهما في الحياة العادية... فما يبدو من الداخل على أنه عادي -ويبدو غير عادي عندما يظهر لأول وهلة- هو ما (يحدق) بالأساس وبشكل بارز بما هو إلهيّ τὸθεᾶον. أيضًا حتى إذا صرفنا النظر عن التفكير في اللغة اليونانية، فقد تُرجمت الكلمة بشكل صحيح على أنها (إلهي). من الناحية الظاهراتية، فإنّ التحديق في جوهر الوجود يعادل (رؤيته) مكشوفًا وظاهرًا بالكامل: فالألوهية هي ما تراه عين الناظر الذي يمسك ظاهر الوجود في تمثّله المباشر؛ فالكائن the Bieng (بحرف ال B الكبير، الذي هو الإلهي) هو الذي (يكشف) جوهره عن نفسه» اهـ.

الفلاسفة التحليليّين وعلماء الاجتماع) إلى التمسّك بالنصّ باعتباره ممارسة عفا عليها الزّمن، خاصّة إذا جاء تطبيقها في الإطار الأكاديمي لتاريخ الأديان. لكنني هنا أحاول إثبات أهمية المقاربة النصّية مخالفًا حكمَ الفلاسفة التحليليّين وعلماء الاجتماع. ربما يكون الفلاسفة التحليليّون على حقّ في القول بأنّ بناء التماسك المنطقي/ الحجاجي في بعض الأحيان يمكن أن يستغني عن السياق التاريخي؛ كما أنّ علماء الاجتماع محقّون بالتأكيد في القول بأنّ الدِّين ظاهرة اجتماعية مرتبطة بأسلوب حياة ملموس. إلا أنّ كليهما ملزمٌ في تحليلاته بالبدء من المعتقدات والبيانات التي تقدّمها النصوص، والدراسة النصّية تُلْزِم الطلاب بإتقان التعامل مع أدوات من علم التاريخ، وعلم اللغة، والميتافيزيقا، واللاهوت. إنّ كلًّا من الفلاسفة التحليليّين وعلماء الاجتماع مخطئون في القول بأنّ المقاربة النصّية لا تنقل سوى صورة جوهرانية ثابتة -دون الصورة الجدلية- للنصوص الدينية؛ لأنّ الجوهرانية نفسها مرتبطة بالتأويلية النصّية التي هي ذاتها ليست خالية من المكدّرات/ بريئة، بل تُبْنَى تاريخيًّا وفي سياق معيّن معتمدةً على «تحيّزات» المفسّر أو الشّارح (على حدّ تعبير جورج غادامير).

في الواقع، لا يمكن أن يتحقّق التعايش البدائي المُلْغِز للتفسيرات المتعدّدة -والمتناقضة في كثير من الأحيان- في تحليل نصّ واحد وفريد مثل القرآن إلا من خلال الالتزام بالأدلة النصّية؛ وفي السياق الحالي، لا بد أن يقوم مثل هذا التعايش على ظلال معنى الكلمة العربية «البيان» على وجه الخصوص. وبهذه

الطريقة، نستطيع أن نجعل النصّ يتكلّم من تلقاء نفسه -إذا كان ذلك ممكنًا- بحيث يدرك القارئ مقاصد مؤلِّفه (الله في هذه الحالة).

إنّني أدرك تمامًا مدى جرأة هذا الافتراض. لسوء الحظ، حدث كثيرًا في التاريخ أنِ ادّعى العلماءُ خلسةً أنهم يفسّرون كلمة الله الحقيقية، وينقلون إرادته نقلًا صادقًا؛ وهذا الادعاء هو الجذر الرئيس لجميع صور الأصولية الدينية. إن السماح للنصّ القرآني بالتحدّث عن نفسه قد يعني أننا -المتلقّين- قادرون على الوصول إلى أقرب تصوّر ممكن للمعنى الأصلي للنصّ القرآني على النحو الذي قصده مصدره الإلهي. وفقًا لوجهة النظر الإسلامية، كان النبي محمد آخر الأنبياء، وهذا يعني أنّ القرآن هو آخر رسائل الله للبشر؛ ومن المفارقات أن هذه الرسالة -الموجودة في مصحف مغلق- معرضة لخطر الخروج بها عن مقاصدها. وبالعودة مرة أخرى إلى مصطلحات هايدجر، يجب أن نستمع إلى الكائن [النصّ القرآني هنا]، وأقترحُ في هذا المقال أنّ أحد أفضل الطرق لتحقيق هذا الهدف هو المقاربة البيانية.

البيان:

من الجيّد أن نبدأ من الآيات الأولى من سورة الرحمن: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤ ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٖ ۝٥ وَٱلنَّجۡمُ وَٱلشَّجَرُ يَسۡجُدَانِ﴾ [الرحمن: ١ – ٦][1]؛ وقد ترجم عبد الحليم آية: ﴿عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ﴾ بمعنى أنه علّمه كيف يتواصل، فالبيان عنده بمعنى التواصل؛ بينما ترجمه أربري مثلًا بالإيضاح والتفسير، وهي الترجمة التي تتماشى بشكلٍ أفضل مع القراءة التي أريد أن أقدمها للبيان من حيث إنه «البيان الواضح [لمعاني] الوحي» من النصّ القرآني والكون[2].

(١) المصحف الذي أستخدِمُه هو ما يُسمى بطبعة الملك فؤاد لعام ١٩٢٣.

(٢) مثال آخر على حقيقة أنّ الترجمة ليست دائمًا واضحة ومباشرة: يترجم عبد الحليم كلمة (النَّجْم) في آية: ﴿وَٱلنَّجۡمُ وَٱلشَّجَرُ يَسۡجُدَانِ﴾، بـ(plants نباتات). هناك نقاش طويل حول هذه الكلمة؛ فالنَّجْم هو اسم مشتق من الفعل نجم، أي (ما يظهر للعيان)، والذي يشير عادةً إلى النجم الذي يظهر في السماء. ومع ذلك، قال الطبري (ت: ٣١٠/ ٩٢٣) في تفسيره لهذه الكلمة، أنه في هذا السياق يمكن أن تعني: «ما يظهر من الأرض»، مثل: «النباتات» وهو ما يناسب ذِكْر «الشَّجَر» بعدها. (جامع البيان، المجلد ١٣، الجزء ٢٧، ص١١٦ – ١١٧). وهذه هي الترجمة التي يتبعها عبد الحليم أيضًا. من المثير للاهتمام أنه –في سياق البيان– فإن كلمة (النَّجْم) تشير إلى نوع من الكشف والتعبير، ولو على المستوى اللغوي وليس المستوى الأنطولوجي. ففي حين أن النور هو كشفٌ عن جوهر الله، فإنّ النَّجْم –الذي يعني (الظهور للعيان)– هو تمثل «طبيعاني»، إذا جاز التعبير، لشيء «سواء كان نباتًا أو نجمًا»، وهو مظهر لا ينطوي على الإطلاق على أيّ فلسفة ظاهراتية ترانسندنتالية [متعالية]. أشكر أولريكا مارتنسون على اقتراحاتها بخصوص هذا الموضوع.

إنّ البيان الواضح للقرآن قد أتى في بداية المصحف: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِ﴾[البقرة: ٢]، ثم انطلق القرآن يصف نفسه في آيات مثل: ﴿ٱلۡبَيِّنَةُ ١ رَسُولٞ مِّنَ ٱللَّهِ يَتۡلُواْ صُحُفٗا مُّطَهَّرَةٗ ٢ فِيهَا كُتُبٞ قَيِّمَةٞ﴾ (سورة البينة ١-٣، وتعني البيّنة البيان الواضح).

منذ بداية التاريخ، كان الوحي الإلهي ينقل بيانه للناس من خلال «الكتب/ الكتب المقدّسة». إلا أن هذا لا يعني أن هناك أكثر من قرآن متلوّ، بل يعني فقط أنّ ثمة حاجة إلى تضافر العديد من جهود الفهم وتوظيف مجموعة متنوّعة من المناهج في التعامل مع النصّ -رغم ظهوره- من أجل الوصول إلى فهم شامل[1].

(١) رغم أنني لم أتعرّض لكتاباته في هذا المقال، لكن من المثير للاهتمام أن نلاحظ أنّ ابن تيمية -على الأقلّ وفقًا لسايت أوزيرفارلي- أسّس منهجًا قرآنيًّا مباشرًا قائمًا على مفهوم الفطرة. إنّ ظهور الفطرة يعادل الفينومينولوجيا (الهوسرلية)، بمعنى أنها «النظر الصافي إلى جوهر الموضوع وإدراكه»، محوِّلًا إياه إلى (نومين)، وهو في حدّ ذاته واضح وظاهر (ويقيني). علاوة على ذلك، يستخدم ابن تيمية كلمة «بيان» -وفقًا لسايت أوزيرفارلي- تقريبًا كما أستخدِمُها في هذه المقالة (أوزيرفارلي، " The Qur'anic Rational Theology) علم اللاهوت العقلاني القرآني"). لكن في نفس الكتاب، فإنّ تفسير وليد صالح لمنهج ابن تيمية القرآني لا يتوافق تمامًا مع نموذج أوزيرفارلي. إنها نقطة مثيرة للاهتمام وتستحقّ مزيدًا من التحليل، ومن المحتمل أن تشمل الجاحظ أيضًا!

غالبًا ما يعرِّف القرآن «نفسه» على أنه: «كِتَابٌ مُبِينٌ»، أي: كتاب واضح؛ لأن مضمونه يبدو واضحًا جليًّا[١]. وأمّا الغيب الذي لا يعلمه إلا الله، فهو لا يعني أنّ هناك نوعًا من المعرفة أو ثلّة من الأسرار لا يحيط بها إلا الله، بينما لا يستطيع الإنسان استيعابها مطلقًا؛ بل يعني (على حدّ تعبير جاليليو جاليلي[٢]) أنّ الله وحده هو الذي يعلم الأبعاد والقضايا اللانهائية للطبيعة والعلم، بينما لا يعرف الإنسان سوى عدد محدود منها. فالإنسان يدرك افتراضات العلوم بنفس القَدْر من الوضوح الذي يراها به الله، ولكن الإنسان لا يدرك سوى القليل منها فقط، ولا يمكنه أن يحيط بها جميعًا وهي غير محدودة في الواقع؛ لأنّ الله وحده هو الذي يحيط بها جميعًا[٣]. يمكن للإنسان أن يصل لمستوى من اليقين إمّا من خلال الانفتاح الروحي للقلب -كما هو الحال لدى الصوفيّين مثل الغزالي أو

(١) على سبيل المثال انظر آية: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾[المائدة: ١٥]، وآية: ﴿إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

(2) Galilei, Dialogo sopra i due massimi sistemi.

(٣) ثمة إشكالية هنا في طرح المؤلِّف فيما يتعلق بالعلم الإلهي؛ فظاهر كلامه أنّ الفرق بين علم الخالق وعلم المخلوق هو من حيث الكمّ، لا الكيف، فالخالق يعرف فقط «أكثر» مما يعرفه المخلوق. تثير هذه الفكرة عدّة إشكالات، منها أن المؤلِّف نفسه قرّر في موضع آخر أن الخالق ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، حتى إنه استعمل التعبير المسيحي «فوق كلّ الجواهر»؛ أي أنه في ذاته وصفاته -ومنها العلم- ليس له سَمِيّ ولا كُفء ولا مقارِن، ثم هنا يقرّر أن الإنسان يشرك الإله في معرفته من حيث النوع، لكنه يخالفه كمًّا فقط، فصار التباين بين علم الخالق والمخلوق كالتفاوت بين علم زيد وعمرو. [المترجم]

محمود طه- أو من خلال الحُجَج والأقيسة المنطقية -كما طرحها ابن رشد أو فضل الرحمن. لذلك، لا يوجد في الإسلام ألغاز أو أسرار لا يمكن فهمها، بل كلّ ما هنالك ببساطة جهل بشري بعدد من القضايا التي لا يمكن إلا لله وحده أن يحيط بكلّيتها اللانهائية.

وهذا هو قول الظاهرية؛ وكما هو معروف، كان ابن حزم القرطبي (ت: ٤٥٦/ ١٠٦٤) -أبرز لاهوتيّي المدرسة الظاهرية- مؤيّدًا لمنهجية البيان في الفقه، لكنه أيضًا وسّع هذه الطريقة لتشمل تفسير القرآن. فقد قال ابن حزم[١]:

«دِين الله -جل جلاله- ظاهر بحت، وليس فيه باطن بأيّ حال من الأحوال؛ واضح تمامًا ولا يُخْفِي أيّ سِرّ. وهو مبنيّ على البراهين، ولم يأتِ فيه شيء اعتباطًا. ولم يتوانَ رسول الله ﷺ عن بيان شيء -مهما صغر- من معاني الشريعة. لقد أبَى الرسولُ نَشْرَ أسرارٍ (مزعومة) أو معاني خفيّة، وقد ظهرتْ رسالته بالكامل إلى البشرية جمعاء؛ ولو لم يفعل لما كان قد أدَّى مُهِمّته»[٢].

(1) See Arnaldez, Grammaire et Théologie.

(٢) هذه ترجمة النصّ الإنجليزي الذي ترجمه المؤلِّف عن العربية، وإليك نصّ ابن حزم الأصلي من (الفِصَل، ص٢٤٨): «اعلموا أنّ دِين الله تعالى ظاهرٌ لا باطن فيه وجهرٌ لا سِرّ تحته، كلّه برهان لا مسامحة فيه، وكلّ من ادّعى للديانة سرًّا وباطنًا فهي دعاوى ومخارق. واعلموا أن رسول الله ﷺ لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها ولا أطْلَعَ أخصَّ الناس به (من زوجة أو ابنة أو عم أو ابن عم أو =

تتحدّى هذه الافتراضات الظاهرية -بل تنكر- ضرورةَ اللجوء إلى التفسيرات المجازية أو الاستعارية؛ وفي نفس الوقت تؤكّد على سِمَة تأويل القرآن من داخله، فيجب تفسير القرآن بالقرآن دون اللجوء إلى أيّ مصادر خارجية أو أجنبية عن الإسلام (مثل الإسرائيليات)[1].

لكن إذا نظرنا إلى الظاهرية من ناحية المنهج، فسنجد أنها ليست مدرسة «محافظة» بأيّ حال من الأحوال. فرغم أنها تلتزم حرفيًّا بكلّ ظاهر القرآن، فخارج القرآن -في كتاب الطبيعة المنظور وفي الشؤون الإنسانية- ثمة عالَم واسع من الأشياء القابلة للمعرفة؛ والعقل والفكر أحرار في اكتشاف المعاني الصحيحة لهذه الأشياء، على المستويَيْن العقائدي والمعياري أيضًا (ومن

=

صاحب) على شيء من الشريعة كتمه عن الأحمر والأسْوَد ورعاة الغنم، ولا كان عنده عليه السلام سرّ ولا رمز ولا باطن غير ما دَعَى الناس كلّهم إليه ولو كتمهم شيئًا لما بَلَّغ كما أُمِر». [المترجم]

(١) يعارض بعض الباحثين فكرة تفسير القرآن بالقرآن ويرونها خاطئة من رأسها وعاجزة عن تقديم تفسير متكامل وإيضاح لمعاني النصّ القرآني ويرون أن اللجوء لمرويات كالإسرائيليات وأسباب النزول وغير ذلك له أهمية في فهم النصّ القرآني ذاته؛ لأنّ هذه المرويات برأيهم ترتبط بالسياق الخارجي للنصّ القرآني، وعليه فمن المهم الرجوع إليها لفهم معاني القرآن. يراجع مثلًا: منهج تفسير القرآن بالقرآن؛ رصد لمرتكزات المنهج وجذوره، وتقويم لمنطلقاته وغاياته: محمد عناية الله أسَد سُبحاني أنموذجًا، خليل محمود اليماني، تقرير منشور على مرصد تفسير تحت الرابط الآتي:
https://tafsiroqs.com/article?article_id=3871
ويراجع كذلك طرح الباحث في موضوع الإسرائيليات. (قسم الترجمات).

المعروف أنّ القرآن نادرًا ما يكون معياريًّا، وعلاوة على ذلك، لم يتضمن سوى قدر ضئيل نسبيًّا من اللاهوت)[١]. لذلك ليس من قَبِيل المصادفة أن يستخدم ابن حزم المنطق الأرسطي على نطاق واسع[٢]. ومن ناحية أخرى، تفترض الظاهرية سمة التأويل الذاتي للقرآن، من حيث إنها تشير إلى عرض فينومينولوجي للنصّ[٣]، يدعم معناه التماسكُ الداخلي للقرآن. سوف أتطرق هنا إلى هذا الموضوع الثاني، موسعًا رؤيتي النظرية على أساس ملاحظات أكثر تحديدًا.

(١) هذه الفكرة -أن القرآن لم يحتوِ سوى قدر ضئيل من الاعتقاد- مبنية على النظر إلى العقيدة ممثلة في علم الكلام فقط، فمن هذه الناحية (المحاججة والتفصيلات الكلامية) ينظر كثير من المستشرقين -وعلى رأسهم جولدتسيهر- إلى القرآن على أنه لم يضم سوى قدر ضئيل جدًّا من الدلائل والمسائل التي قرّرها المتكلّمون. قصور هذه النظرة واضح؛ لأنّ علم الكلام لم يكن هو التمثل الوحيد للاعتقاد في الفكر الإسلامي. [المترجم]

(2) See for example Adang et al., Ibn Hazm, and Montada, 'Reason and Reasoning'.

(٣) بمصطلحات إدموند هوسرل، فهذا يعني «النظرة النقية إلى الجوهر واستيعابه». انظر:

Ideen zu einer reinen Phänomenologie

فلاسفة الظاهرية:

طبقًا لوجهة النظر التي ترى أنّ الطريق إلى معاني القرآن يقع داخل النصّ نفسه –وهذا يفترض بلا شكّ أنّ النصّ هو متن لغوي مغلق[1]– فإنّ الإشكالية الرئيسة هي تعدّد معاني اللغة العربية عمومًا، وعربية القرآن خصوصًا؛ حيث يوجد في اللغة العربية وفي القرآن عددٌ كبيرٌ من الكلمات التي تحمل معانيَ متعدّدة، وهو ما يؤدّي إلى إنتاج معانٍ متضاربة أحيانًا. كان ابن حزم على عِلْم بهذه الحقيقة، وحاول حلّ المشكلة باللجوء إلى مفهوم النيّة، بمعنى أنّ الكلمة تكتسب معناها الأنسب إمّا في سياق الجملة التي تظهر ضمنها، أو في علاقتها بمقصد ما «قيل» أو ما «كُتب». في الواقع، يبدو أنّ ابن حزم يشدّد بقوّة على القيمة الأخلاقية للُّغة والمصطلحات عند وضعها في سياقها التعبيري.

بوجهٍ ما، يمكننا أن نَعُدّ ابن رشد سائرًا على خُطَى ابن حزم، ولا شكّ أن منهجه يستحقّ تحليلًا مطوَّلًا من منظور المقال الحالي. بحسب ما قاله محمد عابد الجابري، فإنّ ابن رشد يُظْهِر في الواقع ميولًا إلى الظاهرية، وقد حاول

(١) أعني أن محتوى المصحف نهائي بالتأكيد في مضمونه وشكله اللغوي؛ لأنّ النبوّة انتهت بعد النبيّ محمد، ولا يمكن لأحدٍ –للمفارقة حتى الله منزله، ولا غيره– تبديل نصّه. القرآن متن مغلق من حيث إنّ صياغته ثابتة إلى الأبد؛ والكتاب نفسه يملك إدراكًا ذاتيًّا بهذه المسألة (الإشكالية)؛ فعلى سبيل المثال، في سورة الكهف آية تنصّ على أنه لا يوجد تغيير في كلام الله: ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾[الكهف: ٢٧].

الجابري أن يبرهن على أنّ ابن رشد أتقن نهج ابن حزم من خلال تطعيمه بمنهج عِلْمي قائم على وضوح المعاني (خاصّة معاني الكتاب)، وأنه سعى إلى «إعادة بناء الدليل اللاهوتي على دعامة من البرهان الفلسفي»[١]. وبحسب الجابري، فإنّ الشعار المعرفي المنتشر بين الإصلاحيين المسلمين المعاصرين «كُفُّوا عن الاتّباع الأعمى للتقليد وعُودوا إلى الأصول» = يمكننا تتبّع جذوره الأولى عند ابن حزم، ثم مع ابن رشد لاحقًا تعمّقت الفكرة لتكون دعوة إلى «التخلي عن التفسير الباطني والروحي لمفكّرين مثل ابن سينا والغزالي، من أجل العودة إلى أرسطو الحقيقي، أي: العقل والبرهان الفلسفي الذي ينتهي إلى ما انتهى إليه النصّ الموحى به»[٢]. من الواضح أنّ وصم الجابري لفكر ابن سينا والغزالي بـ«الفكر الظلامي» لأنه غير عقلاني = مبالغٌ فيه، لكن أطروحته عن علاقة ابن رشد بالظاهرية مثيرة للاهتمام. وبحسب الجابري، فقد كانت تجمع ابن رشد بالظاهرية أشياءُ عدّة[٣]:

«...في سياق وضع منهجية تُمَكِّن الباحث من "ربط نفسه بالمعنى الظاهر للنصّ"؛ نرى هنا ارتباط ابن رشد ارتباطًا وثيقًا بابن حزم... إنّ منظور ابن رشد

(١) الجابري، بنية العقل العربي، ص٥٢١.

(٢) الجابري، تكوين العقل العربي، ص٣١٦.

(٣) الجابري، تكوين العقل العربي، ص٣١٢- ٣٢٠.

هـذا سـيجعل السـمة المنطقيـة/ الحجاجيـة لـدى المـذهب الظـاهري أكثـر صـرامة... وكمـا هـو الحـال مـع ابـن حـزم، تتمثّـل طريقـة ابـن رشـد في التمسـك الأمين بالمعنى الظاهر للنصّ الموحَى به، مبتعدًا عن استعمال التأويـل (التفسـير المجـازي) الـذي يتجـاوز "حـدود" المعنـى الحقيقـي للمصـطلح إلـى معنـاه المجـازي؛ ولكنـه يلجـأ للتأويـل فقـط عنـد الضـرورة، وبمـا يتّفـق وقواعـد اللغـة العربية. فعندما لا يستطيع شخص فهم المعنى، فعليه أن يلجأ إلى استقراء النصّ الموحى به ككلّ (ولا يكتفي بقراءة أجزاء متفرّقة منه). يضيف ابن رشد إذن إلـى هذه العناصر ضرورة مراعاة "بنيـة الـنصّ المـوحى بـه". وباتبـاع هـذه المنهجيـة، نجح ابن رشد في القول بأن الحقـائق التـي نصـل إليهـا مـن خـلال طريقـة الـوحي "البيانية/ الإرشادية" وتلك التي نصل إليها من خـلال منهج الفلاسـفة البرهـاني = منسجمة ومتفقة معًا.

إنّ الطريقة التي اقترحها ابـن رشـد للتعامـل (**فلسـفيًّا**) مـع الخطـاب الـديني الذي يحافظ على استقلاليته، ترتكز على ثلاثـة مبـادئ؛ الأول: هـو أنّ الخطـاب الديني في وفاق تام مع ما يقـرّره العقـل، إمّـا بدلالتـه الظـاهرة أو بالتأويـل. المبـدأ الثاني هو أن القرآن يفسِّر بعضه بعضًا؛ ومعنى ذلك أنه إذا كانت هناك آية يخـالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي (المتشابهات)، فلا بد أنّ ثمة آية أخرى يشهد ظاهرهـا علـى المعنـى الحقيقـي المقصـود بالآيـة الأولـى، أي المعنـى الموافـق للعقل. المبدأ الثالث هو الفصل فيما يؤول ولا مـا يـؤول. وفي هـذا الصّـدد يقـرّر

ابن رشد أنّ هناك ثلاثة أصول لا يجوز فيها التأويل قط، هي: الإقرار بوجود الله وبالنبوّة وباليوم الآخر[١]؛ أمّا ما عدا ذلك فيقبل التأويل لكن مع مراعاة ثلاثة شروط؛ أولًا: احترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير، لأنّ التأويل (بكلمات ابن رشد) ليس إلا "إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية (=الظاهر) إلى الدلالة المجازية (=الباطن) دون أن يخلّ هذا بعادة لسان العرب في التجوُّز...". ثانيًا: احترام الوحدة الداخلية للقول الديني، فلا يجوز تضمينه أشياء غريبة عن مجاله التداولي الأصلي كما كان يتحدّد زمنَ النبيّ. ومن ثم، فلا مجال لإقحام التصوّرات الهرمسية أو نظريات الفلاسفة في الصّرح الديني الإسلامي... ثالثًا: احترام المستوى المعرفي لمن يوجّه إليه التأويل... وفي الختام، بالنسبة لابن رشد، فإنّ التمييز بين الظاهر والباطن يعني التمييز بين الحقيقة والمجاز» اهـ.

تكمن النواة الظاهرية عند ابن رشد -بحسب ما يرى الجابري- في إعادة صياغة البيان على خُطَى ابن حزم[٢]. والنقطة المهمّة هنا هي أنه في حين كان اشتغال ابن حزم الرئيس في مجال الفقه، فقد سعى ابن رشد إلى إعادة بناء البيان في العقيدة، والتمسك بظاهر النصّ المقدّس، والتعامل معه بمنطق البرهان

(١) المثبت في هذا الموضع هو نصّ كلام الجابري، لكن ترجمة المؤلِّف لم تتضمّن كلمة «الإقرار».

(٢) الجابري، بنية العقل العربي، ص٥٢٩.

الفلسفي[1]. لذلك طبّق ابن رشد مبدأ البيان بالكامل، ونجح في لَمّ شمل البُعْدين البارزَيْن للعقل الإسلامي: الفقهي والتأمّلي.

من أجلِ اختبار ما إذا كان تحليل الجابري صحيحًا أم لا، فإنّ المقطع التالي من (فَصْل المقال) لابن رشد يستحقّ قراءة دقيقة[2]:

«وإذا تقرر هذا كلّه وكنّا نعتقد معشر المسلمين أنّ شريعتنا هذه الإلهية حقّ، وأنها التي نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها -التي هي المعرفة بالله -عز وجل- وبمخلوقاته- فإنّ ذلك متقرّر عند كلّ مسلم من الطريق الذي اقتضته جِبِلَّته وطبيعته من التصديق، وذلك أنّ طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدّق بالبرهان، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إِذْ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم يصدّق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية.

وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعَت الناس من هذه الطّرق الثلاث عمّ التصديق بها كلّ إنسان، إلا مَن جحدها عنادًا بلسانه، أو لم تتقرّر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى، لإغفاله ذلك من نفسه. ولذلك خُصّ عليه السلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعني لتضمّن شريعته طرق الدعاء إلى الله

(١) الجابري، بنية العقل العربي، ص٥٣١.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ت: محمد عمارة، ص٣٠- ٣٣.

تعالى. وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[النحل: ١٢٥].

وإذا كانت هذه الشريعة حقًّا وداعيةً إلى النظر المؤدّي إلى معرفة الحقّ فإنّا معشر المسلمين، نعلمُ على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما وَرَد به الشَّرْع؛ فإنّ الحقّ لا يضاد الحقّ، بل يوافقه ويشهد له.

وإذا كان هذا هكذا، فإنْ أدَّى النظر البرهاني إلى نحوٍ ما من المعرفة بموجودٍ ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه الشّرع أو عرف به. فإنْ كان مما قد سكت عنه فلا تعارُض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقتْ به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفًا له. فإن كان موافقًا، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفًا، طلب هنالك تأويله. ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي.

وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكَمْ بالحريّ أن يفعل ذلك صاحبُ علم البرهان! فإنّ الفقيه إنما عنده قياس ظنّي، والعارف عنده قياس يقيني.

ونحن نقطع قطعًا أنّ كلَّ ما أدَّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشَّرْع = أن ذلك الظاهر يَقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشكّ فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند مَن زاول هذا المعنى وجرّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول.

بل نقول إنه ما من منطوقٍ به في الشّرع مخالفٍ بظاهره لما أدَّى إليه البرهان، إلا إذا اعتُبِر الشّرْع وتُصُفِّحت سائر أجزائه وُجِدَ في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد له.

ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحْمَل ألفاظ الشرع كلّها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلّها عن ظاهرها بالتأويل. واختلفوا في المُؤوّل منها من غير المُؤوّل؛ فالأشعريّون مثلًا يتأوّلون آية الاستواء وحديث النزول، والحنابلة تَحْمِل ذلك على ظاهره» اهـ.

مما سبق يمكننا أن نقول: إنّ ابن رشد يؤكّد بقوّة على أنه إذا كانت النتيجة التي توصّلنا إليها بالقياس المنطقي تناقض المعنى الظاهر لنصّ الوحي، فإنّ هذا المعنى الظاهر نفسه هو الذي بحاجة إلى تأويل، مع مراعاة قواعد التأويل في اللسان العربي. وإن هذه الحقيقة لا يشكّ فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن. بل في الواقع، بهذه الطريقة يزداد يقين أولئك المشتغلين بالتفسير، إِذْ يربطون المعقول بالمنقول. علاوة على ذلك، يدّعِي ابن رشد أنه إذا ما تفحصنا نصوص

الوحي، واستقرأنا بصبر جميع أجزائه = فإنّ نصوص الكتاب التي يناقض ظاهرها الاستنتاجات البرهانية حتمًا سيكون لها نصوص موازية في مكان آخر في الكتاب يشهد ظاهرها لصحة التأويل/ التفسير المجازي، أو على الأقل يقترب منه كثيرًا. لهذا السبب، يجادل ابن رشد أنه في حين أنه يجب ألا تُلْوَى أعناق عبارات الكتاب مثل الوصف المادي للفردوس، أو إسناد الحركة لله إتيانًا ونزولًا، وما إلى ذلك = فمن ناحية أخرى، ليس إلزاميًّا التمسّك بالظاهر لفهم جميع تعبيرات القرآن. ومن هنا، يكون لدى الفلاسفة مساحة كبيرة للقيام بمناورات تفسيرية، ومِن ثم تختلف آراؤهم حول أيّ النصوص تقبَل التأويل وأيّها لا يقبل.

في كتابه الذي خصّصه للمنطق (الضروري في المنطق) يقول ابن رشد: «اليقين على الإطلاق يأتي من اعتقاد الشيء الصادق؛ أي التطابق بين ما هو موجود في الذِّهن وما هو موجود خارجه». ثم يواصل ابن رشد تحليله، ويضيف فروقًا دقيقة مثيرة للاهتمام لمفهوم اليقين الواقعي؛ فهو يتألّف أيضًا من «الاعتقاد الجازم بأنّ الموجود لا يمكن أن يكون على خلاف معتقدنا فيه... وحتى عندما نفرض أنّ شيئًا ما يخالف اعتقادنا فيه، فيجب أن نتصرّف بطريقة تجعلنا نعتبر أنه من المستحيل أن يخالف معتقدنا فيه»[1]. إذا كان اليقين يمثّل

(1) Abdou, Les Bases, pp. 203–204.

رابطًا نفسيًّا لا يمكننا دفعه، فإنه يعتمد بشكلٍ واضحٍ على التطابق الموضوعي بين المعرفة وموضوعها من جهة، ومن جهة أخرى يعتمد على استقلال (الحقيقة) عمّا يبدو لنا ظاهرًا من تفكيرنا. على خطى هوسرل -بل إذا ذهبنا إلى ما هو أبعد من علم النفس واتجهنا نحو الفينومينولوجيا- يجب أن أقول إنّنا قادرون على فهم التمثيل العقلي لموضوع المعرفة.

إنّ النواة المركزية لمصطلح التأويل -الذي يعني جذره اللغوي «العودة إلى أصل الشيء»، ومع ذلك فإنّ ابن رشد قد أصاب عندما اعتبره «نظرية تأويلية مبنية على أُسس فلسفية»- من الممكن أن تضمّ أنواعًا متباينة: النحوي واللغوي، الرمزي والاستعاري، المعرفي والباطني، وبالتأكيد العقلاني والفلسفي. في (فصل المقال)، ضَمَّن ابنُ رشد التأويلَ بعضَ القواعد المستقاة من الظاهرية: ١- يجب أن يكون التأويل متّفقًا وقواعد التأويل في اللسان العربي، وهذا يعني أنّ اللغة وبنيتها تفرضان حدودًا دقيقة على حُرّية التفسير؛ لأن التفسير يجب أن يكون مفهومًا لجميع البشر، كما أنه من غير المقبول فتح الباب على مصراعيه للتفسير الاستعاري إِذْ إن ضريبته هي المخاطرة بخيانة [مراد] النصّ. ٢- أنّ القرآن يحتوي على نصوص (متشابهة) تدعم بعضها بعضًا ومتّصلة بعضها ببعض؛ فإذا لم يفهم المفسِّر نصًّا، فعليه أن يبحث عن النصّ (المشابه) للنصّ الذي استشكله، يُجْلي ظاهرُه الشكوكَ التي يمكن أن يثيرها ظاهر النصوص الغامضة. وإذا لم يُعْثَر على النصّ المشابه لحلّ إشكالية ظاهر

النصّ الغامض، فلا مفرّ حينئذ من اللجوء إلى الفلسفة؛ أيْ إلى نظرية تأويلية عقلانية تتجاوز ظاهر النصّ من خلال التفسير المجازي أو الاستعاري، وبعبارة أخرى: تأويله. ومن هنا يمكننا القول إنّ الظاهرية لا تستبعد النظرية التأويلية المبنية على أُسُس فلسفية.

لقد خاطب الكتاب كلّ الناس؛ لكن معانيه لم تكن واضحة على الدوام، ومن ثم فالنصوص الصّعبة أو الغامضة (تلك التي يسميها القرآن متشابهات، [آل عمران: ٧]، والتي يترجمها زيليو جراندي بـ«الآيات المجازية»، بينما استخدم عبد الحليم كلمة «غامضة»، وهي الكلمة التي أعتبرها أقرب للمعنى)، يجب أن يضطلع الفلاسفة وحدهم بتفسيرها وفهمها. يتمثّل الخطر المحتمل لنظرية ابن رشد في نظر اللاهوتيين التقليديين في حقيقة أنّ الفهم الفلسفي يعني في الواقع تجاوزًا محتملًا لظاهر النصّ المقدّس بسبب اتّباعهم منهجًا نظريًّا صارمًا للغاية؛ ويمكننا تخيُّل عدوٍّ للمفكّر القرطبي [ابن حزم] وهو يعترض عليه قائلًا إنّ تفسير الكتاب بالتأويل الفلسفي قد يعني إساءة تفسير كلمة الله، أو تحريفها، أو حتى الوقوع في البدعة (يمكننا تخيّل الغزالي مثلًا يتّهمه بهذا النقد). ومع ذلك، بإمكان ابن رشد أن يجيب بأنه «إنما وصف [الله] نفسه في الشرع بالسمع والبصر تنبيهًا منه على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلم والمعرفة، ولم يمكن تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والبصر؛ ولذلك

كان هذا التأويل خاصًّا بالعلماء[١]، ولا يجوز أن يُجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع[٢]. لذلك؛ فمن أجلِ التغلّب على صعوبة تقبُّل هذه النظرية، يذكِّرنا ابن رشد بالفَرْق بين الحقائق الواجبة -تلك التي يجب على كلّ فرد مسلم الإيمان بها- والحقائق النافلة، التي تقتصر معرفتها على الفلاسفة وحدهم. من الواضح أنّ هذه المناورة التي سلكها ابن رشد تؤتِي ثمارها فقط بقدر ما يعترف المرء بأن (الحقيقة) درجات تتفاوت، فهي ليست مطلقة، بل نسبية وتعتمد على القدرة الفكرية والأساليب الجدلية للأفراد كلٌّ على حِدة، بدعمٍ من اللغة التي يحسنها كلٌّ منهم.

وعليه فيمكننا القول إن ظاهرية ابن رشد معتدلة؛ ففي حقل التفسير، يرفع شعار «منع التأويل للنصّ الظاهر». لكن إذا كنّا نتعامل مع آية من المتشابهات، فالخطوة الأولى هي أن نبحث عن نصّ (مشابه) للنصّ المُشْكِل[٣]، من شأنه أن يسمح لنا بفهم المعنى الغامض للآية المتشابهة، مع بقائها ضمن نفس الحقل الدلالي اللغوي. ثم فيما بعد، من الممكن اللجوء إلى الأدوات الفلسفية

(١) المثبت في هذا الموضع هو عبارة ابن رشد، لكن ترجمة المؤلِّف زادت مكان العلماء (الحكماء أي الفلاسفة). [المترجم]

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ط. دار المعارف، ص٦٨٨.

(٣) المتشابهات هي صيغة لفظية تدل على المماثلة والتقارب (انظر: Kinberg، 'Muhkamāt and Mutashābihāt').

عمومًا، والقياس المنطقي الأرسطي على وجه الخصوص. من الواضح أن الحقل الدلالي اللغوي لعربية القرآن يدعم الظاهر الحرفي للنصّ، ولكن من المفيد تدعيم هذا الظاهر بإطار مفاهيمي أكثر ثباتًا، حتى نتمكّن من إيجاد حلول لغوية أخرى دون الخروج عن الحقل الدلالي اللغوي. على سبيل المثال، في نفس المثال الذي ذكره ابن رشد؛ فإنّ تصوّر الجنة على أنها نعيم روحاني [فقط] -كما هو اعتقاد الفلاسفة- لا يتعارض بأيّ حال من الأحوال مع الوصف القرآني للجنة على أنها جنة حقيقية مادية. وبالمثل، فإن تصوّر عرش الله على أنه رمز لجوهره، لا يتعارض بأيّ حال من الأحوال مع التصوير القرآني المؤثر ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾؛ فالمعنى الأول هو نتاج تطبيق الفلاسفة للتأويل الفلسفي، والمعنى الأخير نابع من نعمة الله الذي أراد تقريب اللاهوت القرآني للجماهير بلغة بسيطة تناسب سذاجتهم.

من حيث المبدأ، تظلّ مسألة التأويل مفتوحة؛ ولكن يبدو أنّ المنهج الظاهري لا غِنى عنه؛ فليست الكلمة أو الاسم هو الذي يشير إلى معنى الاسم أو أيّ شيء موجود خارج العقل البشري، بل المسمى، أي: معناه وما تدلّ عليه الكلمة، وبعبارة ابن حزم «الاسم دلّ على المعنى»، والفعل دلّ؛ يعني الإيضاح والإشارة والكشف عن الشيء. وإذا ما اعتمدنا هذا المبدأ الأساسي -«الاسم يدلّ على/ يوضّح/ يكشف عن المعنى»، فإنّ الكلمة بهذا الاعتبار تكاد تكون متجسّدة فيما تعبر عنه في العالم الخارجي. على الرغم من أنّ هذه الافتراضات

تبدو وكأنها تطرح تساؤلات عدّة، أو حتى تنكر ضرورة وجود تفسير مجازي أو استعاري = فإنّ الميزة تكمن في ظهور طابع التفسير الذاتي للقرآن [كونه يفسّر بعضه].

وبالتالي فإنّ فكرة البيان هي النموذج الإرشادي القرآني للوضوح «كِتَابٌ مُبِينٌ» واليقين؛ فالبيان أولًا وقبل كلّ شيء يعني أنّ النصّ واضح في اللغة التي أُنزل بها، ولما كانت اللغة العربية هي لغة آيات التنزيل، فإنّ القرآن العربي -في حدّ ذاته- بَيِّنٌ ويشرح نفسه، إنّ ظهور القرآن يعني انبثاق المعنى من وضوح النصّ بنفسه. ويتّضح من مناقشتنا لابن رشد أنّ مبدأ البيان يجب أن يتكامل مع مبدأ الشبه، ومصطلح الشبه هنا أكثر ملاءَمة من المثل؛ لأنّ المثل يعني بشكلٍ أساسي أنّ النصّ عبارة عن (رمز)، أي: محاكاة، ويتطلّب نوعًا من التحوّل نحو مستوى أكثر تجريدًا وتجاوزًا. لذلك فإنّ (الرمز) هو التفسير المجازي لصورةٍ ما على مستوى لغوي مختلف، وهو ما يعرّضك لخطر الفشل في إعادة إنتاج ما يرمز إليه النصّ[1]. ومن هنا يمكننا القول إنّ التفسيرات المجازية أو الاستعارية

(١) في اللغة العربية هناك كلمة أخرى تكافئ كلمتي "symbol" أو "sign"، هي (رمز)؛ لكن (رمز) لم ترِد في القرآن سوى مرة واحدة فقط ﴿قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمۡزٗا﴾ [آل عمران: ٤١]، عندما طلب زكريا من الله أن يعطيه (علامة) تؤكّد معجزة أبوَّته المتأخّرة. من الواضح أن معنى (رمز) هنا لا علاقة له بالأفكار التي نناقشها.

معرضة لخطر خيانة المعنى الأصلي؛ أمّا التشبيه أو الشبه فليس كذلك. وعلى حدّ تعبير الظاهرية، فالرمز والمجاز لا يحترم جوهر المعنى الذي تنقله الكلمات، بينما الشّبه ينجح في ذلك.

من بين المعاني الضمنية الأخرى للمثل فعل (الشرح) أو (ضرب الأمثلة) على المعنى المراد إيضاحه. على سبيل المثال، نجد كلمة الأمثال في الآية: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٧]، والتي اختلف حولها المفسِّرون والصوفيّون[١]. ففي ترجمة عبد الحليم كان معنى ضرب الأمثال هو «كذلك يوضّح اللهُ الأمور»، فالأمثال هنا فُسِّرت على أنها إيضاحات، لكن أربري ترجمها بـ«التشبيهات». ومع ذلك -كما ذكرت في مكان آخر- فإن المثل المشار إليه في الآية هو صورة (رمزية) تشير إلى معنى خفيّ وتشرحه[٢]. وفي موضع آخر هو الآية: ﴿وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾

(١) أورد المؤلِّف في هذه الحاشية ترجمة عبد الحليم الإنجليزية لآية الرعد، ونصها:

He sends water from the sky that fills riverbeds to overflowing, each according to its measure. The stream carries on its surface a growing layer of froth, like the froth that appears when people melt metals in the fire to make ornaments and tools.

[المترجم].

(2) Campanini, Philosophical Perspectives, p. 30.

[إبراهيم: ٢٥]، ترجم عبد الحليم الأمثال هنا على أنها «مقارنات»، ولكن أيضًا في هذه الحالة تعني الأمثال -في تفسيري الخاص- شيئًا مشابهًا لـ(الاستعارة) أو (الرمز).

الغزالي: آية النور ومنهج البيان:

أقترحُ أن نحوِّل انتباهنا الآن من المستوى الرمزي (المَثَلِي) إلى المستوى الظاهري للشبه أو التشبيه، أي أنْ نحاول مثلًا إيجاد نصّ في القرآن يوازي/ يشبه النصّ الغامض الذي نقوم بتحليله. ولأنّ الرمز ينطوي على تحوُّل في الجوهر، وليس مجرّد استبدالٍ للشكل؛ فالصليب هو رمز لموت المسيح -والمسيح نفسه بالفعل- لكن الصليب لا يساوي المسيح في الجوهر. ففي رمزية آية النور [النور: ٣٥]، فإن صورة المشكاة، مع الزجاجة، والمصباح وما إلى ذلك = ليست سوى استعارة أو تشبيه لنور الله؛ فرمز نور الله هو المشكاة، في حين أن النور نفسه (يشبه) الله، ويصفه بتشبيه أنيق. بعبارة أخرى، الله أقرب ما يكون إلى نور، بل هو نورٌ.

سأناقش هنا الغزالي فقط باعتباره نموذجًا للمنهج الذي اقترحتُه في بداية هذا المقال، أي المنهج الظاهري في البيان. إنّ توجهي هنا نظريّ بشكل واضح وليس تاريخيًّا. في الجزء الأول من تحفته (مشكاة الأنوار)، يصف أبو حامد الغزالي بالضبط سبب كون الله في نفسه نورًا؛ واقتبستُ هنا نصّه على طُوله[(١)]:

«العين عينان: ظاهرة وباطنة: فالظاهرة من عالم الحِسّ والشهادة، والباطنة من عالم آخر وهو عالم الملكوت. ولكلّ عين من العينَيْن شمس ونور عنده

(١) الغزالي، مشكاة الأنوار، ت: عز الدين السيروان، ص١٤٥.

تصير كاملة الإبصار إحداهما ظاهرة والأخرى باطنة؛ والظاهرة من عالم الشهادة وهي الشمس المحسوسة. والباطنة من عالم الملكوت وهو القرآن وكتب الله تعالى المنزلة...

قال عليه السلام: (إنّ الله خلق الخَلْق في ظُلْمة ثم أفاض عليهم من نوره)، وقال: (إنّ لله ملائكة هو أعلم بأعمال الناس منهم). والأنبياء إذا بلغ معراجهم المبلغ الأقصى وأشرفوا منه إلى السفل ونظروا من فوق إلى تحت اطلعوا أيضًا على قلوب العباد وأشرفوا على جملة من علوم الغيب: إِذْ مَن كان في عالم الملكوت كان عند الله تعالى ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ﴾، أي من عنده تنزل أسباب الموجودات في عالم الشهادة؛ وعالم الشهادة أثر من آثار ذلك العالم، يجري منه مجرى الظلّ بالإضافة إلى السبب. ومفاتيح معرفة المسببات لا توجد إلا من الأسباب، ولذلك كان عالم الشهادة مثالًا لعالم الملكوت كما سيأتي في بيان المشكاة والمصباح والشجرة؛ لأن المسبَّب لا يخلو عن موازاة السبب ومحاكاته نوعًا من المحاكاة على قُرْبٍ أو على بُعْد. وهذا لأن له غورًا عميقًا، ومن اطلع على كنه حقيقته انكشف له حقائق أمثلة القرآن على يُسْرٍ.

الأنوار السماوية التي تقتبس منها الأنوار الأرضية إن كان لها ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض، فالأقرب من المنبع الأول أَوْلَى باسم النور لأنه أعلى رتبة... إذا عرفتَ أنّ الأنوار لها ترتيب فاعلم أنه لا يتسلسل إلى غير نهاية، بل يرتقي إلى منبعٍ أوّل هو النور لذاته وبذاته، ليس يأتيه نور من غيره، ومنه تشرق

الأنوار كلّها على ترتيبها. فانظر الآن اسم النور أحقّ وأَوْلَى بالمستنير المستعير نورَه من غيره، أو بالنيِّر في ذاته المنير لكلّ ما سواه. فما عندي أنه يخفى عليك الحق فيه. وبه يتحقق أنّ اسم النور أحقّ بالنور الأقصى الأعلى الذي لا نور فوقه، ومنه ينزل النور إلى غيره.

بل أقول ولا أبالي: إنّ اسم النور على غير النور الأول مجاز محض؛ إِذْ كلّ ما سواه إذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له، بل نورانيته مستعارة من غيره ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها، بل بغيرها... فإذن النور الحقّ هو الذي بيده الخلق والأمر، ومنه الإنارة أولًا والإدامة ثانيًا. فلا شركة لأحد معه في حقيقة هذا الاسم ولا في استحقاقه... وإذا انكشف للعبد الحقيقة عَلِم أنه وماله لمالكه على التفرّد لا شريك له فيه أصلًا والبتة» اهـ.

إنّ الاسم (النور) -في إشارته إلى الله- ليس مجرّد رمز، بل إنه يعكس صفة ذاتية من صفات الله، التي يتجلّى فيها جوهره؛ فـ(النور) هو في الواقع اسم من أسماء الله؛ لأنه يعيد إنتاج كنه الله، بما هو منبع النور والجمال للحياة والكون بأسره، والمصباح الساطع الذي ينير دُجَى العدم؛ لذلك -باستخدام صيغة ابن حزم- النور دلّ على معنى الله، فالنور هو الكشف الظاهر عن جوهر الله الذي هو ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾. على العكس من ذلك، فإنّ المخلوقات -التي هي في حدّ ذاتها مجرد ظلال فانية، وتتلقى نورها من الخارج، أي من الله- تستنير بنور الله، وليس لهم من أنفسهم نور بأيّ حال من الأحوال. «من المفيد

هنا استحضار المفهوم السينيوي عن المخلوقات، الذي يرى أنّ المخلوقات ممكنة بذاتها (أي أنها في ظلال العدم) وتصبح ضرورية (موجودة) بفعل الوجود الضروري (النور) الذي يفيض عليها من خارجها». ومن هنا فإنّ (النور) (يُظهر) الصفة الإلهية الجوهرية لكون الإله هو النور الذي يحيي الكون بأسره؛ وها هو الغزالي مرة أخرى يصوغ هذا المعنى[1]:

«فاعلم أنه إنما خفي مع ظهوره لشدّة ظهوره؛ فظهوره سبب بطونه، ونوره هو حجاب نوره».

إنّ التشابه يعيد إنتاج ما يشبهه؛ ومن هنا يدلف الوجود إلى اللغة، ويسكن في عقل الإنسان على أنه تمثّل ظاهر. وعلى نفس المنوال، في عنوان الجزء الثاني من المشكاة، يصرُّ الغزالي على تخصيص تحليله التالي لـ«بيان مثال»: المشكاة، والزجاجة، والشجرة، والزيت...إلخ. في هذا الجزء الثاني من المشكاة، يساوي الغزالي رموزَ آية النور بـ«الأرواح» الخمسة للعقل البشري: الروح الحساس، والروح الخيالي، والروح العقلي، والروح الفكري، والروح القدسي. مرة أخرى هنا؛ فإنّ المشكاة، والزجاجة، والزيت، والشجرة ليست في الحقيقة أشكالًا من الروح الفكري أو الحساس أو الخيالي أو العقلاني، بل هي مجرّد «رموز» أو «استعارات». وفي المقابل، فإنّ «النور» هو اسم من أسماء الله، بمعنى

(١) الغزالي، المقصد الأسنى، ص١٢٦.

كونه أحد مكونات جوهره. من وجهة النظر هذه، فإنّ أولريكا مارتنسون مُحِقّة في قولها إنّ «تفسير الغزالي (لآية النور) يبدو أنه يتعامل مع الجدل اللاهوتي حول ما إذا كان يمكن تشبيه الله بخلقه وكيف يمكن لهذه الصور [المشكاة، الزجاجة، الزيت، الشجرة] أن تشبهه»[1]. فإنّ اللهَ لا يمكن أن يشبَّه بخَلْقه إلا من الناحية الرمزية فقط، وليس من ناحية الجوهر، كما قررتُ في كتابي (وجهات نظر فلسفية حول التفسير القرآني الحديث)[2]:

«من الضروري بشكلٍ خاصّ استحضار آية: ﴿وَلَهُ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[الروم: ٢٧]؛ نظرًا لتبعاتها الأنطولوجية، والتي تعني من الناحية التأويلية: (هو أسمى مثل/ رمز في السماوات والأرض). إنّه تعبير غريب نوعًا ما، بالتأكيد... يبدو أن مصطلح (مثل) هنا يشير إلى عدم التجانس في الجوهر بين الله ومخلوقاته؛ فلا أحد منهم (يشبهه)، ولا يوجد ما يمكن أن (يقارن) معه؛ لأنّ اللهَ رمزٌ لنفسه، ويفصح عن نفسه بتأكيده على أنه (هو هو)؛ لأنّ سائر الأشياء لا تشبهه... الآن، علينا أن نتذكّر أوّلًا وقبل كلّ شيء آية ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ

(1) Mårtensson, 'Through the Lenses of Modern Hermeneutics', p. 40.

[وهذه الدراسة مترجَمَة على موقع تفسير، بعنوان: (من خلال عدسة الهرمنيوطيقا المعاصرة، "قصد المؤلف" في تفسير الغزالي والطبري لآية النور)، ترجمة: مصطفى هندي، يمكن مطالعتها على الرابط: https://tafsir.net/translation/87/]

(2) Campanini, Philosophical Perspectives, pp. 29–30.

شَيۡءٞ﴾[الشورى: ١١]، أي: "لا يوجد شبيه به"، (لا يوجد مثله، بترجمة عبد الحليم)» اهـ.

وفي تفسيره لهذه الآية من سورة الشورى، قال فخر الدين الرازي: «لأنّ كلّ شيء فإنه يكون مثلًا لمثل نفسه»، ومن ثَمّ فإنّ معنى الآية هو «ليس مثل مثله شيء». وهذا يعني -كما قررتُ في كتابي الأوّل أيضًا[1]- أوّلًا: أنّ اللهَ «غير قابل للمعرفة» hyperousios أي أنه «فوق جميع الجواهر، ولا يشبه أيًّا منها» على حَدّ تعبير سكوت إيريجينا. ثانيًا: أنّ الكون آية من آيات الله؛ وهنا يكون لآية الجاثية دلالة خاصّة:

﴿إِنَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ٣ وَفِي خَلۡقِكُمۡ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَٰتٞ لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ٤ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن رِّزۡقٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ ءَايَٰتٞ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ٥ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتۡلُوهَا عَلَيۡكَ بِٱلۡحَقِّۖ فَبِأَيِّ حَدِيثِۭ بَعۡدَ ٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ يُؤۡمِنُونَ﴾ [الجاثية: ٣- ٦].

بهذه «الآيات»، «يُظهر» اللهُ الحقّ ويوضحه؛ حيث تحفز الآيات النشاط العقلي (التأويلي) في البشر. علاوة على ذلك، فمن المفيد أن نستحضر شرح تفسير الجلالين لكلمة «آيات» على النحو الآتي:

(1) Campanini, La Sūrah della Caverna.

«دلائل على قُدْرَة الله ووحدانيته تعالى».

وهكذا؛ فإنّ الكون هو رمز لنشاط الله، ولكن الله نفسه هو بمعنًى ما (رمز) لبنية الكون المعقدة. ورغم أنّ الله والكون مختلفان تمامًا، لكن الله هو منطق الكون. ربما تدعم الحُجّة الظاهرية الآتية التي قدّمها ابن رشد -والتي تتناول أيضًا آية النور- تحليلي، لأسباب من أهمها أنها تبدو قريبة جدًّا من تفسير الغزالي السابق[1]:

«فإنّ قال قائل: فإذا لم يصرّح الشّرع للجمهور لا بأنه جسم، ولا بأنه غير جِسْم، فما عسى أن يجابوا به في جواب ما هو؟ فإنّ هذا السؤال طبيعي للإنسان وليس يقدِر أن ينفكّ عنه؛ ولذلك ليس يقنع الجمهور أن يُقال لهم في موجود وقع الاعتراف به: إنه لا ماهية له؛ لأنّ ما لا ماهية له لا ذاتَ له.

قلنا: الواجب في ذلك أن يُجابوا بجواب الشّرْع. فيُقَال لهم: إنه نور. فإنه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته. فقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾؛ وبهذا وصفه النبي ﷺ في الحديث الثابت؛ فإنه جاء أنه قيل له عليه السلام: هل رأيت ربّك؟ قال: (نورٌ أنّي أراه)؛ وفي حديث الإسراء: أنه لما قرب ﷺ من سدرة المنتهى، غشي السدرة من النور ما حجب بصره عن النظر إليها، أو إليه سبحانه. وفي كتاب

(١) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٤٢.

مسلم أنّ لله حجابًا من نور لو كشفه (لأحرقَتْ سُبحاتُ وجههِ ما انتهَى إليه بصرُه)، وفي بعض روايات هذا الحديث (سبعين حجابًا من نوره).

وينبغي أن تعلم أنّ هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق؛ لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه وكذلك الأفهام، مع أنه ليس بجسم. والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس، والمعدوم عندهم هو غير المحسوس. والنور: لما كان أشرف المحسوسات وجب أن يُمَثَّلَ لهم به أشرفُ الموجودات. وهاهنا أيضًا سبب آخر وجب أن يسمّى به نورًا؛ وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم، عند النظر إليه بالعقل، هي حال الأبصار عند النظر إلى الشمس، بل حال عيون الخفافيش. وكان هذا الوصف لائقًا، عند الصنفين من الناس، وحقًّا.

وأيضًا فإن الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها، وكان النور مع الألوان هذه صفته، أعني: أنه سبب وجود الألوان بالفعل، وسبب رؤيتنا له؛ فبالحق ما سمّى الله تبارك وتعالى نفسه نورًا» اهـ.

يقتبس ابن رشد نفس حديث السبعين ألف حجاب من نور (الذي يُحتمل أنه موضوع) الذي أورده الغزالي في الجزء الثالث من المشكاة، مقرِّرًا أن استعارة صفة النور هي بطريقةٍ ما «تطابق» جوهر الله؛ ومن ثم فهو أنسب اسم يجاب به عن السؤال عن ماهية الله.

الخلاصة:

بعد مناقشة منهجية طويلة، أكرّر أنني قدّمتُ ببساطة مثالًا على مسار فلسفي- تأويلي قائم على اللغة وظهور معانيها بمصطلحات المذهب الظاهري. أعتقد أن هذه الطريقة قد تكون مثمرة جدًّا في التفسير القرآني؛ لأن المنهج الظاهري يبدو لي مفيدًا من حيث إنه يساعد على إيجاد طريق وسط بين التأويل الاستعاري والالتزام الصارم جدًّا بظاهر النصّ وحرفيته. ثمة مشكلة مقلقة للغاية في التفسير وهي مشكلة احترام نصّ الوحي، وفي نفس الوقت فهم معانيه بشكل أكثر فأكثر من وراء غموض أو رمزية ظاهره الحرفي.

المراجع:

Abdel Haleem, M.A.S., The Qur'an: English Translation with Arabic Parallel Text (Oxford: Oxford University Press, 2010).

Abdou, Muhammad, Les Bases de la Certitude chez Averroes (Lille: Université de Lille, 1973).

Adang, Camilla, Maribel Fierro, and Sabine Schmidtke (eds), Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker (Leiden–Boston: Brill, 2013).

Arnaldez, Roger, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue (Paris: Vrin, 1981).

Averroes/ Ibn Rushd, Tahāfut al- tahāfut (Beirut: Dār al-Maʿārif, 1992, reproducing M. Bouyges' Beirut 1930 edition).

——, L'incoerenza dell'incoerenza deifilosofi, tr. and intr. Massimo Campanini (Torino: Utet, 1997).

——, Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments, tr.Ibrahim Najjar (Oxford: Oneworld, 2001).

——, Decisive Treatise and Epistle Dedicatory, tr. Charles E. Butterworth (Provo UT: Brigham Young University Press, 2008).

——, The Decisive Treatise: The Connection between Religious Law and Philosophy, tr. and intr. Massimo Campanini (Piscataway NJ: Gorgias Press, 2017).

Campanini, Massimo, La Sūrah della Caverna: Meditazione filosofica sull'Unicità di Dio (Firenze: La Nuova Italia, 1986).

——, Philosophical Perspectives on Modern Qur'anic Exegesis: Key Paradigms and Concepts (Sheffield UK–Bristol CT: Equinox Publishing, 2016).

——, 'Towards a Philosophical Qur'anology', Journal of Qur'anic Studies 20:2 (2018), pp. 1–18.

Galilei, Galileo, Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano, ed. L. Sosio (Torino: Einaudi 1970).

al- Ghazālī, Abū Ḥāmid, Mishkāt al- anwār, ed. ʿIzz al- Dīn al- Sayrawān (Beirut: ʿĀlam al- Kutub, 1986).

——, The Niche of Lights, tr. David Buchman (Provo UT: Brigham Young University Press, 1992).

——, The Ninety- nine Beautiful Names of God: al- Maqṣad al- asnā fī sharḥ asmāʾAllāh al- ḥusnā, tr. David B. Burrell and Nazih Daher (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998).

——, Le luci della sapienza, tr. M. Campanini (Milan: Mondadori, 2012).

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1st edn (Heidelberg: Oswald Verlag, 1830).

——, The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences, with the Zusätze, eds T.F. Geraets, W.A. Suchting, and H.S. Harris (Indianapolis–Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991).

Heidegger, Martin, Pathmarks, tr. William McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

——, Parmenides, ed. Manfred Frings, tr. It. Franco Volpi (Milan: Adelphi, 2005).

Husserl, Edmund, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1st edn (Halle: Max Niemeyer, 1913).

Iqbāl, Muḥammad. Javid- Nama, tr. A.J. Arberry (Ajman UAE: Islamic Books, n.d.).

al- Jābirī, Muḥammad ʿĀbid, Binya al- ʿaql al- ʿArabī (Beirut: Markaz Dirāsāt al- Waḥda al- ʿArabiyya, 1992).

——, Takwīn al- ʿaql al- ʿArabī (Beirut: Markaz Dirāsāt al- Waḥda al- ʿArabiyya, 1992).

al- Jābirī, Muḥammadʿ Ābid, Introduction à la Critique de la Raison Arabe (Paris: La Découverte, 1994).

Kinberg, Leah, 'Muhkaṃāt and Mutashābihāt (Koran 3/ 7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis', Arabica 35 (1988), pp. 143–172.

Leaman, Oliver, The Qur'ān: a Philosophical Guide (London: Bloomsbury, 2016).

Mårtensson, Ulrika, 'Through the Lense of Modern Hermeneutics: Authorial Intention in al- Ṭabarī's and al-Ghazālī's Interpretation of Q. 24:35', Journal of Qur'anic Studies 11:2 (2009), pp. 20–48.

Neuwirth, Angelika, Scripture, Poetry, and the Making of a Community (London–Oxford: Oxford University Press and the Institute of Ismaili Studies, 2014).

al- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, Jāmiʿ al- bayān ʿan taʾwīl āy al- Qurʾān, ed. Ṣidqī Ḥamīd al- ʿAṭṭār (Beirut: Dār al- Fikr, 1995).

Özervarli, Sait, 'The Qur'anic Rational Theology of Ibn Taymiyya', in Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds), Ibn Taymiyya and his Times (Oxford: Oxford University Press, 2010).

Puig Montada, Josep, 'Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordoba', Studia Islamica 93 (2001), pp. 165–185.