@Tafsircenter

تـود لاوســون
Todd Lawson

الثنائية والتقابل والتيبولوجي في القرآن من منطلق رُؤيوي

ترجمة: د/ حسام صبري

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

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 بـ(تود لاوسون Todd Lawson):

أستاذ مشارك في قسم حضارات الشرق الأدنى والأوسط بجامعة تورنتو.

تتركّز اهتماماته في القراءة الأدبيّة للقرآن، والتفاسير الصوفية، وتاريخ الفكر الإسلامي.

من أهم كتبه في هذا السياق:

The Quran, Epic and Apocalypse,2017.

القرآن، الملحمة والرؤيا.

The Crucifixion and the Qur'an: A Study in the History of Muslim Thought, 2009

الصّلب والقرآن، دراسة في تاريخ الفكر الإسلامي.

مقدمة[1]:

تتعدّد في السياق المعاصر للدراسات القرآنية الغربيّة المناهجُ والمفاهيمُ المطبّقة على القرآن، وتُعَدّ المناهج الأدبية أحد أهم هذه المناهج فوق ساحة الاستشراق المعاصر، ويُعَدّ تود لاوسون من أبرز محاولي الاستفادة من هذه المناهج.

يهتم لاوسون بصورة كبيرة بالإنجازات التي حقّقها نورثرب فراي في دراسته حول التوراة والأدب، ويحاول الاستفادة منها -ضمن عدد من الإنجازات البحثية لأمثال جونكيل وفون راد وجوناثان سميث- واستلهامها في دراسة القرآن، ويرى أن دراسات القرآن تحتاج لمثل هذا التطبيق حتى تستطيع النضوج كحقلٍ علميّ يوازي الدراسات الكتابية والمنجزات المنهجية التي حقّقتها.

في هذه الورقة يحاول لاوسون الوقوفَ على الملامح الأدبية القرآنية التي تشكل رؤيوية القرآن أو تشكّل القرآن كـ(خطاب رؤيوي) بالمعنى المحدّد داخل الدراسات الأدبية والكتابية، حيث يدرس في هذا السياق (الثنائية) و(التقابل) باعتبارهما العمود الفقري لرؤيوية القرآن، ويسعى لكشف دورهما

(١) قام بكتابة المقدّمة، وكذا التعليقات الواردة في نصّ الترجمة؛ مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير، وقد ميّزنا حواشينا عن حواشي المؤلف بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات)، وجديرٌ بالذِّكْر أن حواشي المؤلّف كانت موضوعة في نهاية الدراسة، إلا أننا آثرنا تضمينها داخل الدراسة حتى يتيسّر على القارئ متابعة مراد المؤلّف.

في إبراز مفهوم (التوحيد) كمفهوم مركزي قرآني يُسْتَدْعَى عبر عملية التثنية والتقابل ذاتها، كما يحاول دراسة ما يعتبره «تيبولوجي قرآني» باعتباره أحد تجلّيات هذا الخطاب الرؤيوي خصوصًا في كونه إيقافًا للزمن يعمل على تثبيت حضور الرؤية الأخروية على مدار تاريخ النبوّة، محاولًا في النهاية الوقوف على الملامح الخاصّة التي تميّز الخطاب القرآني كخطاب رؤيوي.

ويستعين الكاتب في هذه الدراسة بعددٍ من المفاهيم الأدبيّة التي تتعلّق بعلاقة القارئ بالنصّ، من أجل محاولة كشف الأبعاد التأثيرية للخطاب الرؤيوي والمفاهيم المشكّلة له، ودورها في صنع علاقة خاصّة بين القرآن والقارئ يسمِّيها متابعًا دي نويا بـ«قرآنية الوعي».

وبغضّ النظر عن نتائج دراسة لاوسون هذه، إلا أنّ هذه الدراسة تبرز مناهج وسياقات اشتغال غربية على القرآن الكريم ربما لم تأخذ بعدُ حظّها من الدّرْس والفحص في سياق البحث العربي والإسلامي المتّصل بمساجلة الاستشراق، كما أنها تفيد كثيرًا في توضيح هذه المناهج وطُرُق تطبيقها وآفاق استخدامها وطبيعة رهاناتها وما يمكن أن تقدّمه في التعاطي مع القرآن الكريم، وكذلك تُعِين على معرفة العديد من المصادر الغربية المهمّة؛ لذا فإنّ تقديمها للقرّاء يظلّ غاية مهمّة في تبصير الدارسين بهذه المناهج حتى يقوموا بتقويمها والتثاقف معها، الأمر الذي يظلّ هو الغاية الرئيسة المرجوّة من وراء فعل الترجمة.

الدراسة(١)(٢)(٣)

يَخلق الإنسان ما يسمِّيه تاريخًا ويجعل منه حجابًا يُخْفِي وراءه أعمال الرؤيا والكشف عن نفسه...، والكشف هو الطريقة التي يبدو بها العالم بعد أن تتلاشى الأنا.

(نورثروب فراي)

كلمة apocalypse مأخوذة في الأصل من كلمة يونانية معناها الكشف والرؤيا، وعادة ما ترِد في سياق أدبي لتعني إزالة حجاب أو رفع غطاء. ولأنّ القرآن والإسلام يتحدّدان بشكلٍ كبيرٍ في سياق الاحتفاء الممتد والمتأصّل بالكشف والوحي، فقد يكون من الغريب بعض الشيء أن نجد دراسة الإسلام

(١) أودّ أن أعرب عن خالص شكري للبروفيسور عيسى بولاتا الذي أظهر منذ سنوات مضت تشجيعه واهتمامه بهذا الموضوع في إطار دراسة له بعنوان: التراكيب الأدبية للمعاني الدينية في القرآن (ريتشموند، كورزون ٢٠٠٠). ولعدد من الأسباب لم يَرَ هذا البحث النور إلا في وقتنا هذا.

(٢) هذه الدراسة هي ترجمة لـ:

Duality, Opposition and Typology in the Qur'an: The Apocalyptic Substrate

المنشورة في: Journal of Qur'anic Studies، عام ٢٠٠٨.

(٣) قام بترجمة هذه المادة: حسام صبري، مدرس بكلية اللغات والترجمة- قسم الدراسات الإسلامية باللغة الإنجليزية، بجامعة الأزهر، شارك في ترجمة عدد من الكتب الدينية، وقام بترجمة عدد من البحوث، كما أن له العديد من الترجمات المنشورة على بعض المواقع الإلكترونية.

والقرآن لم تُعْنَ (مجددًا) إلّا في وقت متأخر بمفاهيم الكشف والرؤيا المختلفة apocalypse/apocalypsis، وما يتصل بها من مفهوم الرؤيوي (apocalyptic) والرؤيوية (apocalypticism) بوصفها أحد العوامل المؤثرة في التاريخ المبكّر والبناء الاجتماعي والحماس العقدي[١]. ومن بين هذه الأنماط الثلاثة، فإنّ الناحية التاريخية وحدها هي التي حازت على اهتمام علماء الإسلام ومخيلتهم على مدار السنوات القليلة الأخيرة؛ ولذا تركّز إحدى الدراسات التفصيلية الحديثة على الأدب العربي المبكّر الذي يتناول العديد من

(١) للتفريق بين هذه المصطلحات وفق استخدامها في دراسة المشكلة خارج دائرة الدراسات العلمية التي تتخذ من الإسلام موضوعًا لها، انظر المراجع الآتية:

David Hellholm, 'Introduction', in David Hellholm (ed.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979 (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1983), pp. 1–5. Paul D. Hanson, The Dawn of Apocalyptic: the Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology (Philadelphia: Fortress Press, 1979).

وخلال البحث الذي بين أيدينا سوف نستخدم هذه المصطلحات وفق معناها في الدراسات الأدبية ودراسات الكتاب المقدس، ومنها: ١- الرؤيا (apocalypse) هي الشيء نفسه (وإن كان المقصود أحيانًا رؤيويًّا). ٢- الرؤيوية (apocalypticism) هي النشاط، سواء كان اجتماعيًّا أو فكريًّا/ أدبيًّا أو مزيجًا منهما. ٣- الرؤيوي (apocalyptic) هي الصفة التي تشير إلى الرؤيا أو الرؤيوية أو هما معًا. (انظر أدناه تعريف الرؤيا باعتبارها جنسًا أدبيًّا). وثمة استخدام حديث تبنّيناه هنا كذلك يوضح أن الصيغ الثلاث هي صورة منقولة إلى اللغة الإنجليزية من أصل يوناني (apocālypsis).

المعارك والاشتباكات بأسلوب رؤيوي[١]. وتسلّط دراسةٌ كهذه الضوءَ على طبيعة التاريخ الإسلامي المبكّر وتطوّره، وتبرز -بلا شك- ما راود الناس من آمال وأصابهم من إحباطات، تشكّلت في غمرتها هذه المدوناتُ والوقائعُ التاريخية. ومع ذلك، سوف نتناول مشكلة الإسلام والرؤيا من منظور أدبي بحت يركّز على كيان نظري أو افتراضي يُطلق عليه لفظ «ما قبل المعتمد»[٢]، أو

---

(١) انظر: David Cook, Studies in Muslim Apocalyptic (Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 2002)

وفي هذه الحالة تحديدًا هناك ملاحظة جديرة بالاهتمام، وهي أن الأعمال الأولى التي تحدّثت عن الرؤيا وأحداث النهاية (مثل كتاب لنعيم بن حماد المروزي، المتوفى سنة ٢٢٨، بعنوان: كتاب الفتن) لا تشتمل على الإشارة إلى القرآن أو الاستشهاد به إلا نادرًا. وهناك نوع آخر من الدراسة التاريخية المهمّة التي تبحث في الطريقة التي نُظر بها إلى المجتمع الإسلامي والإسلام (من الخارج) كعلامة على الرؤيا وأحداث النهاية التي توقّعها آخرون. انظر مثلًا:

Robert Hoyland, Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam (Princeton: Darwin Press, 1997).

(٢) ابتكرت أنجيليكا نويفرت أداة منهجية مفيدة ومعبرة، في واحد من الأعداد الأولى من هذه المجلة، في مقالة لها بعنوان:

'Negotiating Justice: A Pre-canonical Reading of the Qur'anic Creation Accounts', Journal of Qur'anic Studies 2:1 (2000) pp. 25–41 and 2:2 (2000), pp. 1–18;

انظر أيضًا مقالة لأنجيليكا نويفرت بعنوان:

Referentiality and Textuality in Surat al-Hijr: Some Observations on the Qurʾānic "Canonical Process" and the Emergence of a Community' in Issa J. Boullata (ed.), Literary Structures of Religious Meaning in the Qurʾān (London: Curzon, 2000), pp. 143–72.

وقد استخدمت نويفرت المصطلح مرة أخرى في عدد صدر مؤخرًا من هذه المجلة ضمن مقالة بعنوان:

=

ربما الأنسب لأغراض هذه الدراسة: القرآن «قبل التفسيري». وفي هذا الإطار يمكن قراءة النصّ القرآني على أنه تشكّل عبر العديد من الخصائص الثابتة لنوع من الأدب الرؤيوي واشتمل على العديد منها. ويشمل هذا الفئات المتنوعة للموضوعات والأغراض وغيرها من الخصاص التي حددتها دراسات الكتاب المقدّس ودراسات الشرق الأدنى القديم، وبخاصّة (على سبيل المثال لا الحصر) الدراسات الإيرانية، وبالطبع الأنثروبولوجيا.

ربما يكون من المناسب هنا قبل التركيز على الموضوع الرئيس للبحث الذي بين أيدينا أن نشير إلى التصوّر الحالي لمفهوم الرؤيا في الكتابات المعاصرة. ومن الأسماء البارزة في البحث الذي معنا جون كولينز، وكان مما قاله في وقت مبكّر[١]:

«الرؤيا هي نوع من الأدب الكشفي بإطار سردي يتم فيه الكشف عبر كيان أخروي لمستقبِلٍ بشريّ بغية إبراز حقيقة علوية، تكون زمانية في تصويرها للخلاص في الآخرة، ومكانية لتعلّقها بعالم غيبي».

=

'Orientalism in Oriental Studies? Qur'anic Studies as a Case in Point', Journal of Qur'anic Studies 9:2 (2007), pp. 115–27.

(١) انظر: John J. Collins (ed.), Apocalypse: The Morphology of a Genre, Semeia, 14 (Missoula, MT: Scholars Press, 1979), p. 9.

ومن الجليّ أن هذا التعريف يصف القرآن وصفًا صحيحًا وإن لم يكن مكتملًا. وبلا شك سوف تكون هناك محاولات مستمرّة لتطوير هذا التعريف، ولعلّ أبرز تجلياتها ما كتبه العالم ذاته في النسخة المنقّحة من موسوعة الأديان (٢٠٠٥)[(١)]:

كلمة الرؤيا باعتبارها اسمًا لنوع أدبي مأخوذة من رؤيا يوحنا أو سفر الرؤيا في العهد الجديد. والكلمة نفسها معناها الكشف، لكنه كشف من نوع خاصّ، كشوفات غامضة على يد شخص من عالم آخر، عادة ما يكون من الملائكة. وهذا الكشف إعلان عن عالم علوي للقوى الخارقة وسيناريو أخروي أو رؤية لأحداث النهاية التي تشمل حساب الموتى. والكشف الرؤيوي لا يقتصر على المستقبل فحسب، بل قد يتعلّق بالكون، وبطبيعة السماوات

(١) هذا الاقتباس مأخوذ في الأصل من جون كولينز، من بحث بعنوان:

‘Apocalypse: An Overview’ in Lindsay Jones (ed.), The Encyclopedia of Religion, 2nd edn (USA: MacMillan Reference, 2005) .

وقد لاقى هذا التعريف إجماعًا أكبر. انظر:

Jonathan Z. Smith, ‘Cross-Cultural Reflections on Apocalypticism’ in Adela Yarboro Collins (ed.), Ancient and Modern Perspectives on the Bible and Culture (Atlanta: Scholars Press, 1998), pp. 281–5.

انظر أيضًا:

Jonathan Z. Smith, ‘Wisdom and Apocalyptic’ in Birger A. Pearson (ed.), Religious Syncretism in Antiquity: Essays in Conversation with Geo Widengren (Missoula: Scholars Press, for the American Academy of Religion and the Institute of Religious Studies, University of California, Santa Barbara, 1975), pp. 131–56.

والعالم السفلي والتاريخ وأحداث البداية والنهاية. ومع ذلك فإنّ حساب الموتى سمة مركزية ثابتة في كلّ أنواع الكشف والرؤيا تركّز في الأساس على مصير الإنسان.

ورغم هذين التعريفين وما يشتملان عليه من إيحاء شديد إن لم يكن كشفًا، هناك -على ما يبدو- عزوفٌ واضحٌ عن قراءة القرآن كنوع من الرؤيا. واهتمام كولينز بهذه المسألة مؤخرًا أدى إلى هذا القول الحذر المتزن وإن كان قاطعًا بأن القرآن ليس نصًّا رؤيويًّا وإن احتوى على بعض عناصر الرؤيا والكشف[١].

ونأمل أن يساعد النقاش الآتي في تمييز هذه النتائج عند تطبيقها على السياق الديني والتاريخي والاجتماعي الإسلامي. وربما يكمن جزء من المشكلة في الافتراض بأنه إذا اعتبرنا القرآن رؤيويًّا فلا يمكن اعتباره أيّ شيء آخر. وقد يكون هناك ما يبرّر الشعور بأن الرؤيا تمثّل آثارًا أو بقايا أدبية لمجتمع أو حركة اجتماعية مندثرة. ومن الواضح أن الإسلام قائم؛ لذا فإنّنا أمام حالة مثيرة ومميزة من الرؤيا الأدبية، تتجسّد في مجتمع رؤيوي مستمر يتحدّد هيكله

(١) انظر: John J. Collins, ‘Response’ in the ‘Islamicate Apocalypsis: Methodological Considerations’ American Academy of Religion Panel, San Diego, November 2007.

وآفاقه التشريعية والدينية في ضوء كشف ورؤيا حقيقية. ولا شك أن هذا الأمر جدير باهتمام علماء الأديان.

وثمة جزء آخر من المشكلة تعبر عنه حقيقة محزنة في أنّ القليل جدًّا من الأعمال قد ركّزت بشكلٍ مباشرٍ على الطبيعة الرؤيوية للنصّ القرآني نفسه. وحين نطالع دائرة معارف الدراسات الرؤيوية، نجد أنّ المساحة المخصّصة للقرآن في هذه الموسوعة التي تضم ثلاثة أجزاء لا تتعدّى أربع صفحات (من ١٥٠٠ صفحة) يقتصر فيها الحديث على البُعد الخاصّ بنهاية العالم[١]. لذا

---

(١) انظر: Bernard McGinn, John J. Collins and Stephen J. Stein (eds), The Encyclopedia of Apocalypticism (New York: Continuum, 1999).
ويتألف من ثلاثة أجزاء: الجزء الأول من تحرير كولينز بعنوان:
The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity .
والثاني من تحرير ماكجين بعنوان:
Apocalypticism in Western History and Culture .
أمّا الجزء الثالث فمن تحرير شتاين بعنوان:
Apocalypticism in the Modern and the Contemporary Age .
ويشتمل **الجزء الأول** على فهرس للمصادر القديمة (التوراة، والعهد الجديد، ومخطوطات البحر الميت، والكتب المنحولة، والنصوص الحاخامية، وكتابات لمؤلفي الحقبة الكلاسيكية، ومؤلفين مسيحيين، ونصوص فارسية، وغير ذلك)، ومع ذلك لا مجال فيه لأيّ شيء يتعلّق بالقرآن حتى على سبيل المقارنة. وبهذا فإنّ القرآن ربما يمثّل النقطة التي انتهى عندها الجزء الأول؛ لذا كان الأمل أن يشتمل **الجزء الثاني** على معالجة وافية، لكنه خلا من أيّ مناقشة مبدئية؛ ومؤلِّفه عالم اجتماع بارز متخصّص في دراسة الإسلام، وقد خصّص أربع صفحات كاملة (من الصفحة ٢٣٩- ٢٤٤) للحديث عن القرآن ضمن فصل بعنوان: (الرؤيوية الإسلامية في الحقبة الكلاسيكية). وانصبّ التركيز هنا على الفتن والملاحم، رغم أن المؤلف =

يبدو هناك نوع من الجدل الخفيض بل السرّي حول مدى اعتبار القرآن نصًّا رؤيويًّا، وهي حقيقة ساطعة يتم تجاهلها أو لا يرغب أحدٌ في تناولها.

جدير بالذِّكر أن الدراسة الرائعة والشاملة التي صدرت مؤخرًا لديفيد كوك حول النصوص الإسلامية غير القرآنية (سبقت الإشارة إليها) قد سلّطت الضوء على الرؤيوية باعتبارها حركة اجتماعية، بل ولونًا من الأدب العربي في عصر صدر الإسلام. وهناك إدراك واضح لأهمية هذا الفنّ في دراسة القرآن، لكن هناك حقيقة عُبّر عنها بوضوح تنصّ على أن القرآن ليس (على الأرجح) نصًّا رؤيويًّا وإنِ اشتمل على بعض خصائص الخطاب الرؤيوي، التي تتجلى في عدد من الكلمات الرئيسة[(١)].

=

وعَد بالتركيز على الرؤيوية في هذا البحث، إلا أن النتيجة لم تكن مناسبة؛ إذْ لم يهتم بما أحرز من تقدم في دراسة هذا الفنّ على مدار السنوات الأخيرة. وهذا عَرَض من أعراض المشكلة الغامضة، فحتى المحرّرين -وكثير منهم يقف خلف هذا التقدّم- لم يشعروا بضرورة تصويب هذا الأمر أو التدخّل فيه. وعلى أقلّ تقدير نحن الآن في وضع يستوجب أن نشرع في البحث عن مدى انتماء القرآن إلى هذا الجزء، وهو أمر يتم تجاهله هنا، ولم يرِد ذكر اسم محمد في الفهرس. أمّا **الجزء الثالث** فقد اشتمل بالطبع على معالجة للحركات التي ظهرت في التاريخ الإسلامي. لكن مرة أخرى فإنّ التصوير الخيالي الذي يمكن اعتباره الأساس الأدبي أو التخيلي لهذه الحركات، وهو القرآن نفسه، قد تم تجاهله؛ فقد غاب القرآن بشكلٍ واضحٍ عن التعليق النقدي الذي أضيف في نهاية فهرس مراجع الكتاب المقدس (ص٥٠٧- ٥١٠).

(١) انظر: David Cook, Studies in Muslim Apocalyptic (Princeton: The Darwin Press, 2002), pp. 270–4.

=

وهناك اعتراف على استحياء بأن الدراسات الإسلامية قد يكون لديها شيء في غاية الأهمية تحصّله من دراسات الكتاب المقدّس في هذا الموضوع، بدلًا من الاعتماد على اقتباس فرديّ لرأي شبيه صادر عن أحد الزملاء المتخصّصين في الدراسات الإسلامية يقول فيه: إن المعنى الرؤيوي ليس حاضرًا بقوة في القرآن[١]. ولذا لا نجد تعاطيًا مع المناهج المعقّدة الموجودة في هذا الحقل العلمي الذي حدّد إشكالية (الرؤيا) وأبرز مفهومها وملامحها. ويزداد الأمر إثارة في سياق التقييم السلبي لديفيد كوك. وحتى نكون منصفين فإنّ كوك لم يختر القرآن موضوعًا لدراسته، لكن تعليقاته -إلى جانب تعليقات إيجابية من علماء آخرين- شجّعت على إجراء دراسة نقدية لهذه القضية[٢].

والسبب في هذه الحساسية تجاه دراسات الكتاب المقدّس ليس خافيًا، بيدَ أننا لا نحبّذ الدخول في مناقشات أو تخمينات، ونكتفي بالقول: إنّ هذا الأمر

=

هذه الكلمات هي: الساعة، الأمر، فتنة، أجل، يوم.

(١) انظر: Cook, Studies, p. 301 نقلًا عن أندرو ريبين ضمن كتاب من تحرير شتيفان فيلد بعنوان: The Qur'an as Text (Leiden: Brill, 1996), pp. 125–36، والاقتباس من صفحة ١٢٥. ويشير كوك إلى دراسة غير منشورة لفريد دونر.

(٢) انظر ملاحظات فريد ليمهويس في مقالة بعنوان: Apocalypse ضمن موسوعة القرآن، ويقول فيها: إن القرآن باعتباره رسالةَ وحيٍ نبوية فهو رؤيوي إلى حدّ كبير، لكن ثمة أجزاء منه تُبرز هذا الأمر بطريقة أكثر وضوحًا.

يمكن أن يكون مردّه الفهم القاصر للرؤيا. وكما يتضح من كلام كولينز الذي مرّ معنا، فإن الكشف الرؤيوي ليس قاصرًا على المستقبل فحسب، وإن كان هذا أحد المكونات المتكرّرة. وبهذا فإنه لا ينبغي الاقتصار في تعريف الرؤيا على العناية بنهاية العالم ووصفها لهذه الأحداث أو الكوارث العنيفة الهائلة التي يشهدها المستقبل القريب. ومن خلال توسيع نطاق تعريف الرؤيا أتاحت الدراسة الأخيرة التركيز على الطريقة التي يعبّر بها هذا الجنس الأدبي عن عمق التجربة وشدّتها عبر الكشف. ولا ريب أنه في ضوء هذا الفهم المتطوّر فإن الإشارات التي تتحدّث عن نهاية الزمان أو نهاية العالم يمكن النظر إليها كوسيلة للتعبير عن الحالة الرؤيوية للتجربة الكشفية الأصلية عبر شيء يمكن أن نسميه مؤقتًا «مجاز الشدّة والعمق»[(١)]. وليس الهدف هنا التركيز على الجدل الدائر حول مدى اعتبار القرآن رؤيا حقيقية. وإنما الهدف بحث الآلية التي يُنظر بها إلى القرآن بوصفه نموذجًا فريدًا للرؤيا الأدبية من خلال استخدام المصادر ذاتها.

---

(١) تجدر الإشارة هنا إلى ملاحظة حصيفة تبين أن: قصة الخطأ العلمي هي واحدة من القضايا التي يُساء التعامل معها؛ لأن هذه الافتراضات قد تَبيَّن خطؤها. وفي المقابل يمكن تلخيص قصة الإنجاز العلمي في عمليات تهذيب متتابعة للاصطلاح. انظر:

Marshall G.S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization (3 vols. Chicago and London: University of Chicago Press, 1974.

الجزء الأول، ص٤٦.

عند دراسة القرآن كنموذج للأدب الرؤيوي يجب أن نكون على استعداد لتقبّل غياب بعض جوانب الرؤيا (بمفهومها الحالي) عن القرآن أو على الأقل لن تكون جميع الخصائص حاضرة بنفس الطريقة التي ظهرت بها في النصوص الرؤيوية التي حازت على اهتمام الدارسين لهذا اللون الأدبي. ووفق الدراسات التقليدية فإنّ الرؤيا جنس فرعي من الوحي، وثمة علاقة وثيقة بين كلمات الأنبياء في العهد القديم والمشهد التخيّلي للنصوص الرؤيوية. وفي هذا الصدد، يجدر بنا التنبيه على أمر بديهي، إِذْ لا ينبغي أن نشعر بالدهشة إذا وجدنا أن التركيز على الكتاب المقدّس اليهودي أقلّ بكثير في أدب الرؤيا القرآنية مقارنة بالنصوص الرؤيوية الأخرى. فالبديل المتوقّع الذي يحلّ محلّه هو الثقافة الدينية العربية التي سبقت مجيء القرآن، وبقيت محفوظة ترِد مجزأة في القرآن نفسه (انظر مثال التلمود أدناه). لذا فإن ما يعنينا هنا هو دراسة النماذج الفريدة للرؤيا في القرآن، وتتجلّى أهمية هذا الأمر في مساعدتنا في تنقيح توقعاتنا للنصّ، فلا يمكن أن يكون هناك فهم بغير نوع أدبي، وهي النظرة التي تشكّلت على يد الناقد الأدبي دونالد هيرش، ولا شك أنها ملاحظة منطقية إلى حدّ ما[(١)]. وحتى

(١) انظر: E.D. Hirsch Jr., Validity in Interpretation (New Haven: Yale University Press, 1967).
وخاصة الصفحات من ٦٨-١٠٢. ويستند هذا الافتراض بشكل كبير إلى ما كتبه كولينز، انظر: Apocalyptic، ص٦.

الآن، كان من الشائع أن نفكّر في مسألة الجنس الأدبي فيما يخصّ القرآن في ضوء (أو ظل) العبارة المتكرّرة بأن القرآن نموذج لجنس أدبي يقتصر على نموذج واحد فقط، وهو أمر قد يراه بعضهم غير مفيد على الأقل في الدراسة الأدبية للقرآن. وهناك مقاربة أخرى أكثر تفاؤلًا رأت في القرآن مستودعًا لعدد من الأجناس والأشكال الأدبية[١]. والسعي إلى إبراز الطبيعة الرؤيوية في القرآن تنطلق هنا من محاولة تقديم شيء ذي معنى ومغزى يمكن اعتباره وسيلة لربط هذه الأجناس الفرعية بطريقة ملهمة مُرضية، ويثبت أنّ القرآن قد يكون نموذجًا لجنس معروف من الأدب الديني.

وإذا كان أدب (الرؤيا) مفيدًا في تناول القرآن ككلّ (وليس مقصورًا على الآيات الرؤيوية المبكّرة) فقد يساعد حينئذ في التعامل مع نواحي التعقيد النصيّة التي تفرض نفسها، سواء انبثقت من التراث الإسلامي أو جاءت من خارجه. ومن بين التطوّرات العامة الأخرى في حقل الدراسات العلمية المعنيّ بالنواحي

(١) من هذه: التاريخ، النبوّة، الشريعة، الصلاة، المزمور، الأيمان، وغيرها. انظر على سبيل المثال: مقالة لويلش بعنوان: (القرآن) في موسوعة الإسلام، الإصدار الثاني. وقد انتقد محمد أركون منهج ويلش في كتاب له بعنوان: Lectures du Coran (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1982) حيث يثني على (الإتقان في علوم القرآن) لجلال الدين السيوطي باعتباره نقطة البداية لفهم التعقيدات، وإن شئت فقُل الجمال الفني الإلهي للقرآن.

الرؤيوية منذ انطلاق مشروع كازانوفا[١] الذي مُنِيَ بحظّ عاثر، وبلا شك الأكثر أهمية على الإطلاق، هو هذا التقدم في الدراسات الرؤيوية بوصفها جنسًا أدبيًّا ارتبط بشخصيات بارزة في مجال دراسات الكتاب المقدّس، من أمثال جونكيل، وكلاوس كوخ، وسميث، وهانسون، وفون راد، وكولينز، وجوناثان سميث، وغيرهم. ونتيجة لهذه الجهود الجماعية أمكن تعريف هذا الجنس الأدبي بدرجة بالغة التطوّر من خلال توظيف شبكة تبيّن العديد من المفاهيم والأساليب والموضوعات التي يُعتقد أنها تشكّل الرؤيا[٢]. ولا مجال هنا لبحث كلّ هذه العناصر، لكني سأحاول إثبات وجود مجموعة مختارة منها في القرآن الكريم، وهي: الثنائية (وتختلف عن المثنوية لكنها لا تخلو منها) والتقابل والتناظر ودلالته، علاوة على التصوير التيبولوجي، ولعله الأكثر أهمية في هذا الصدد. وتمثّل هذه الأمور الركيزة الموضوعية والشكلية الأساسية لكثيرٍ من خصائص الخطاب القرآني عن التجلي الإلهي وتقدّم الأساس المفاهيمي والمجازي لعناصر أخرى مهمّة ودلائل الرؤيا الموجودة في القرآن، وأبرزها: التاريخ وتقسيمه زمنيًّا، والحساب، وعظمة الربّ وتجلياتها، والوصف

(١) انظر: Paul Casanova, Mohammed et la Fin du Monde: Étude critique sur l'Islam primitive (Paris: Paul Geuthner, 1911–24).

(٢) ترِد نسخة أولية من هذه الشبكة لدى John J. Collins (ed.), Apocalypse: The Morphology of a Genre, Semeia, 14 (Missoula, MT: Scholars Press, 1979), p. 28.

التفصيلي للعوالم الأخرى (كالجنة والنار). ومن الواضح أن أيّ شخص على دراية بالقرآن، خاصّة الباحثين المتخصصين في دراسة الإسلام، لن تدهشه النظرات التي تبيّن أن الجنة والتاريخ من أبرز الموضوعات الرئيسة التي عُنِي بها القرآن. ولن يفاجئهم القول بانتشار الحديث عن الثنائية وعظمة الإله. ومع ذلك نرجو أن يفلح البحث الذي بين أيدينا في إثبات أن هذه الموضوعات أو الإشكالات القديمة المألوفة قد بُثّت فيها حياة جديدة من خلال مراعاة العناصر البنيوية المتشابكة والمحدّدة لطبيعة الرؤيا الإسلامية.

الثنائية والتقابل:

الثنائية تفترض وجود المقابل، والمقابل رمز للوعي والإدراك والمعرفة. والتجانس والإيقاع والمعنى كلّها تعبيرات عن الثنائية أو ربما (الاقتران) إذا راعينا الدقة. والمراد أنه لا بد من وجود عنصرين ليكون لأيّ مفهوم معنى: ١- الشيء. ٢- معناه[١]. وفي حالة الإيقاع، لا معنى للتفكير فيه بعنصر واحد فقط. فالإيقاع يعتمد على الأقل على وجود كلمتين يتشابه الصوت فيهما. والمهم في هذا الصدد أن الثنائية تستلزم بشكلٍ تلقائي نصفها الآخر وهو التوحيد: بمعنى الوحدة، وهي وحدة منزهة في حالة القرآن والإسلام[٢]. وهذه العلاقة التي تربط المتقابلات والثنائيات المفاهيمية سمة بارزة في شكل القرآن

---

(١) انظر: Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism.
نُشر لأول مرة سنة ١٩٢٣ وهو من تأليف تشارلز أوجدن وأرمسترونج ريتشاردز، وأدخلت عليه تنقيحات وإضافات على مرّ السنوات ثم نُشر في صورة نهائية في لندن، عن دار نشر روتليدج وكيجان بول، سنة ١٩٤٩، وصدرت له عدة طبعات منذ هذا الحين.

(٢) انظر الملاحظة التي وردت في:
Henry Corbin, Annuaire de l'École pratique des hautes études: Section des sciences religieuses, 1969–70 (Paris: Imprimerie nationale, 1970), pp. 236–7
وتنصّ على أن هذه الدائرة المغلقة للتقابل هي المبرّر الخاص لها، فبفضل وجودها يتضح المقابل لها، وهو التنزيه المطلق. وربما جاءت هذه العبارة متأثّرة بما ورد في دراسة كوربين لكتاب كشف المحجوب للسجستاني.

ومحتواه. والتقابل هنا لا يشير بالضرورة في كلّ الأحوال إلى التضاد، وإنما معناه الأساسي شيئان متقابلان أو يمكن المقارنة بينهما. ومن الواضح أن أحد أشكال التموضع المكاني قد ينطوي على العداوة والتضاد. وإذا نظرنا إلى هذا الأمر في ضوء التناغم الرؤيوي مع عددٍ من الخصائص الدقيقة المميزة، نجد التقابل واحدًا من أبرز الموضوعات أو المرتكزات الرؤيوية في القرآن. وعند دراسة العلاقة بين الثنائية والتقابل دراسة وافية، قد تخرج عن نطاق هذه الدراسة إلى حدّ ما، فهذا من شأنه تسليط الضوء على تفرّد الشكل والمحتوى في الكتاب الإسلامي المقدّس. ويأتي هذا البحث تعبيرًا عن أهمية هذا الموضوع. ومن النتائج المقرّرة هنا أن القرآن قد يتميز عن غيره من الكتب السماوية على حسب درجة تشبّع النصّ بالثنائية (لا المثنوية). وينبثق هذا من ملاحظة دقيقة يعود تاريخها إلى خمسة وثلاثين عامًا مضت جاءت في واحدة من الدراسات المهمّة حول القرآن ركزت على سورة الرحمن، ورأت أن الثنائية القائمة في لحظات الذروة تمنحنا الوصول الفوري إلى القوة الأدبيّة للقرآن[١]

---

(١) انظر: Angelika Neuwirth, ‘Symmetrie und paarbildung in der Koranischen Eschatologie. Philologisch-Stilistisches zu Surat ar-Rahman’, Mélanges de l’Université Saint-Joseph 50:1 (1984), pp. 443–75.

يجدر بكلّ دارس للإسلام والقرآن الاطلاع على هذا البحث. وتعترف فيه الكاتبة بالفضل لدراسة مبكّرة حول الآخرة أبرزت دور الثنائية في المنظور القرآني لأول مرة في الدراسات الحديثة، وهذه الدراسة لصبحي الصالح بعنوان:

=

وتشعرنا بها. ويزداد الأمر وضوحًا في دراسة أخرى تأتي في سياقٍ أحدث، إِذْ تقرّر ما يأتي[(١)]:

من السمات المحورية في القرآن هذا التقابل بين الدنيا والآخرة، بين المؤمنين والمشركين، بين الجنة والنار. وقد وجد العلماء أنماطًا مميزة لهذا

=

La Vie future selon le Coran (Paris: J. Vrin, 1971)

وهي رسالة دكتوراه بإشراف لويس ماسيجنون سنة ١٩٥٤، إلّا أن الموضوع تُرك بلا تطوير نسبي.

ويمكن الاطلاع على دراسة حديثة لمحمد عبد الحليم حول سورة الرحمن تناول فيها معظم النتائج التي توصلت إليها أنجيليكا نويفرت. وجاءت دراسة عبد الحليم بعنوان:

‘Context and Internal Relationships: Keys to Qur’anic Exegesis – A Study of Sūrat al-Raḥmān (Qurʾān Chapter 55)’ in G.R. Hawting and Abel-Kader A. Shareef, Approaches to the Qur’an (London: Routledge, 1993), pp. 71–98.

كذلك يمكن الاطلاع على معالجة ممتازة كتبتها زابينه شميتكه في مقالة لها بعنوان: Pairs and Pairing في موسوعة القرآن.

(١) انظر:

M.A.S Abdel Haleem, ‘Introduction’ in The Qur’an: A New Translation (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. ix–xx.

يمضي المؤلف بأسلوب يتّسق مع الفكرة العامة لبحثه ويرى أن هذا التوازن في النصّ مستمر في المقاطع التي يؤمر فيها النبي بأن يقول: ﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، فضلًا عن أن من سور القرآن سورة الفرقان بمعنى الكتاب الذي يفرّق بين الحق والباطل [الفرقان: ١]. وهنا يشير المؤلف إلى ما كتبه نوفل حول الإعجاز العددي للقرآن الكريم (القاهرة، بدون ناشر، ١٩٧٦). ولسوء الحظ لم أتمكن من الحصول عليه. وإلى جانب مقالات أنجيليكا نويفرت ومحمد عبد الحليم الواردة في الهامش (١)، ص١٩، انظر أيضًا: Schmidkte, ‘Pairs and Pairing’

التقابل، منها التقابل بين الملائكة والشياطين، الحياة والموت، السّر والعلن، وغيرها، ترِد بنفس العدد من المرات تحديدًا.

ووجود بعض خصائص الأدب الرؤيوي الأخرى في القرآن تؤسّس سياقًا لدراسة ظاهرة الانقلاب الضدّي في القرآن[١]. والآن، بصرف النظر عن مدى كون القرآن يمثّل حالة حقيقية للرؤيوية أو لَا، فإنّ بروز هذا الأسلوب، ضمن أساليب أخرى؛ يجعل القرآن عرضة لقراءة تعبيرية عمّا يمكن تسميته بالخيال الرؤيوي[٢].

(١) ينبغي أن تفهم هذه الكلمة هنا بالمعنى المأخوذة منه الكلمة اليونانية enantiodromein، وتشير إلى شيء يركض في الاتجاه المضاد، وتعني في هذا السياق حركة الأضداد. كذلك ينبغي مقارنة هذا المعنى باستخدام شائع يتعلق بالفردانية بالصورة التي تحدّث عنها يونج، وتكون فيها الأضداد متأصلة في كتلة غير متمايزة تميل لأنْ تكون شيئًا واحدًا. انظر ما ورد عند:

Cyril O'Regan, Gnostic Apocalypse: Jacob Boehme's Haunted Narrative (Albany: State University of New York Press, 2002) p. 40, p. 247

ومن الجلي أن علاقة التقابل هذه التي ترِد بلا انقطاع في مواضع متفرّقة من القرآن لها مقتضيات خطيرة على شكل ومحتوى الخطاب الصوفي الإسلامي، وفي بعض هذه السياقات اللاحقة قد يلحظ المرء صورة أوضح من صور التغير الضدّي الذي تحدّث عنه يونج. ونحن معنيّون هنا بالقرآن لا غير.

(٢) هذه إشارة إلى كتاب رائد لجون كولينز بعنوان:

The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity (New York: Crossroad, 1989; rev. edn Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1988).

وإنّ التعامل مع التقابل واستئصاله نهائيًّا (أو على الأقلّ تحجيمه) قد يجسد المتلازمة الأخروية (الإسكاتولوجيا) بامتياز كما يرى إلياده[١]. وجرت العادة أن يتم تجسيد الجمع بين الضدّين في الآداب الأخرى عبر طفلٍ يلعب مع حيّة، أو حَمَلٍ يرقد إلى جانب أسد، وهو علامة على نهاية الزمان والتاريخ. وتلاقي الأضداد هو في حقيقته أحد أنماط الثنائية والتقابل الواردة في مواضع متفرّقة في القرآن. وتجدر الإشارة إلى أنها متى وردت في القرآن نجدها عرضة للاندماج في هذا النوع من الاتحاد الذي تحدّث عنه إلياده. وختامًا فإن المتقابلات والثنائيات المتمايزة قد ترمز إلى شعارات الكلية والوحدة الكاملة حتى قبل حدوث الاتحاد أو المحو والاستئصال[٢]: وهنا تجسّد أقطابًا لطيْفٍ تفصله كل التباديل المختلفة ذات الصلة والحالات المتدرجة للعناصر المتداخلة ودرجات الشدة المتفاوتة. ولعلّ أبرز مثال لهذا هي العبارة القرآنية

(١) انظر:

Mircea Eliade, ‘La Coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité’, Eranos-Jahrbücher 27 (1958), pp. 195–236, p. 234.

(٢) هناك مثال ركيك لهذا المحو في الرأي اللغوي الذي يرى أن كلمة (الجنتان) التي وردت في سورة الرحمن ينبغي أن تفهم على أنها أسلوب مجازي يشير إلى جنة واحدة مترامية الأطراف. (انظر: Neuwirth, ‘Symmetry’, pp. 460–1 [pp. 18–19]). وثمة نموذج قوي يتجلى في مفهوم اجتماع الذي ترِد الإشارة إليه في الحديث عن رأي أبي سعيد (أدناه). وعلى أية حال فإن ما تراه أنجيليكا نويفرت كمنطق مترابط للخيال (ص٤٥٤) [ص١٢] يتجلى بوضوح في الحالتين.

المتكررة: ﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ﴾، وقد وردت في مواضع متعددة، منها: [سورة الكهف: الآية ١٤، وسورة الفرقان: الآية ٥٩، والروم: الآية ٨، والسجدة: ٤، والدخان: ٣٨، والأحقاف: ٣، وسورة ق: ٣٨]. فبين السماوات والأرض تقابل فوري ونقاط محدّدة على ميزان الكلية. ويتوقف هذا التقابل بتوقف الزمان والتاريخ حين تصبح الأرضُ سماءً، وهو نوع من الانقلاب (الرؤيوي)[١]. وفي ضوء هذا النمط يمكن للمرء أن ينظر في العديد من الثنائيات المتقابلة في القرآن.

وهناك شكلٌ آخر من أشكال التعبير الأساسية عن موضوع الثنائية أبسط من الناحية البنيوية أو الشكلية لكنه أكثر عناية بالمعنى الحقيقي، ألَا وهو: الغموض وعدم الوضوح في النصّ الفعلي نفسه وفي تلقي هذا النصّ ورموزه المختلفة واستعاراته ومجازه، مما يضيف سمة أخرى من السمات الرؤيوية هي اللاتحديد "Indeterminacy". ومن التوتر والتوجّس الذي نجم عن اللاتحديد ينبثق المقابل له وهو اليقين.

لكن لا ينبغي أن يغيب عن الأذهان أن هذا اللاتحديد هو سمة أساسية لأيّ رؤيا حقيقية، وأن محاولات إضعاف الرؤيا باعتبارها خاطئة أو مضلّلة أو

(١) فيما قد يُشار إليه بالمنظور الصوفي، يتوقف الزمان والتاريخ إذا وُجد أنهما وَهْم.

غير متسقة تبرز عدم التقدير للبُعد الرمزي في الرواية[١]. ويقدّم كولينز بالاعتماد على ما أورده ريكور، هذا النقد المفيد لبعض الدراسات الحالية في مجال الرؤيا والرؤيوية[٢]، فيرى أنّ كثيرًا من الدراسات التاريخية اتّجهت إلى تحديد مرجعيات التصوير الرؤيوي بأكبرِ قدرٍ ممكن من الوضوح. وقد أسهم هذا في فهمنا لعبارات مثل ما ورد في سفر دانيال (١١). إلّا أنّ بول ريكور قد اعترض بشدّة على اتجاه بعض الدراسات لتحديد المراد بالرموز الرؤيوية بطريقة تبالغ في أحادية المعنى، فهذا الاتجاه يغيب عنه عنصر الغموض واللاتحديد الذي يشكّل كثيرًا من أجواء الأدب الرؤيوي. باختصار يرى ريكور أنه ينبغي لنا أن نسمح في بعض الأحيان بوجود تحديدات متزامنة، وأن النصّ قد يحقّق في بعض المناسبات الأثر المرجو منه من خلال عنصر الإبهام والغموض.

أو ربما هذا نوع من حظر التجسيد المرئي أو الأيقونية؟! ولا جدال في أن التوحيد هو الرسالة الدينية الأساسية، وهي واجب الإسلام ومسلكه. ونودّ هنا أن نثبت أن التقابل والثنائية شرط لازم للتوحيد، وهي نصفه الآخر. وعلى ذكر

(١) انظر: Collins, The Apocalyptic Imagination, p. 12.

(٢) انظر: Collins, The Apocalyptic Imagination, p. 13, citing Paul Ricoeur, ‘Preface’ to A. Lacocque, The Book of Daniel (Atlanta: John Knox, 1979), pp. xxii–xxiii.

فكرة النصف الآخر، يحضرنا المعنى الأصلي لكلمة رمز نفسها، وهي مأخوذة من أصل يوناني (Symbolon)[(١)]:

...فهذا الشيء المكسور، يشهد نصفاه لمن يمسك بهما، وعلى الروابط القديمة بينهما أو بين عائلتيهما، لكنه يدلّ أيضًا على علامة واتفاق، على مدلول لا سبيل إلى فهمه بغير نظيره... بغير الآخر، الذي يكمله ويدعمه ويضفي عليه معنى.

والمفارقة أن رسالة الثنائية تلك تعزّز وتؤكّد رسالة التوحيد. وهذا في حدّ ذاته نموذج آخر للثنائية والتقابل. هذا التقابل، والأهم التوتّر التلقائي الذي ينطوي عليه، هو عنصر أساسي في التأثير السحري للقرآن على مَنْ يتعايش معه. علاوة على ذلك فإنّ هذا الموضوع أو الأسلوب، هذا الانقلاب الضدّي، موزّع أو إذا شئنا الدقّة ينتشر في القرآن فيتجلّى في المرويات وفي الصلوات وفي الأحكام، ويشمل طَيْفًا واسعًا يمتد من المجرّد للحسّي، ومن الأسماء الحسنى للعناصر الطبيعية في العالم. فهو عنصر من القواعد النحوية للنصّ[(٢)]، ويصف طيفًا من درجات الشدّة النسبية، التي نشهدها على مدار اليوم: الأعلى

(١) انظر: Julia Kristeva, Tales of Love, tr. Leon S. Roudieaz (New York: Columbia University Press, 1987), p. 70.

(٢) للوقوف على معنى هذا المصطلح انظر: Teun van Dijk, Some Aspects of Text Grammars (The Hague: Mouton, 1972).

والأسفل، الشمال والجنوب، الليل والنهار، الحار والبارد، وصولًا إلى الشعارات الأخروية التي تتحدّث عن البداية والنهاية والجحيم والجنة، ومشتملًا كذلك على المجموعات الغامضة والمجهولة، التي يمثّلها حزب الله، وحزب الشيطان، وأصحاب اليمين أو الميمنة وأصحاب المشأمة، وغيرهم، ممن يتولى أهل التفسير تحديدهم، ومن بينهم فريق ثالث هم السابقون المقربون [سورة الواقعة، الآيات ١١- ١٤][(١)].

لذا فإنّ جزءًا من التجربة القرآنية يستلزم درجة كبيرة من التشويق على حسب ما ينجم من هذا التقابل والثنائية والتوتّر المترتب على ذلك الذي يتجلى صراحة أو تنمّ عنه الألفاظ. ولو أنّ الوعي البشري يعتمد في تركيبه على عنصر ثنائي، فمن الممكن أن نحدّد تجاربنا ونعرفها بفضل المقارنة بين الأقطاب النظرية (في حال عدم رؤيتها): ما بين حارّ وبارد، وعلوي وسفلي، وخيرٍ وشرّ. وفيما يخصّ القرآن، نرى ما يشهد مرارًا على الافتراض الأساسي ذاته. وقد أثّر الانشغال بهذا الأمر على الخطاب الإسلامي المستمد من القرآن أو المتأثّر به. ومن أبرز الشواهد في هذا الشأن تلك العناية الفائقة بالثنائية والتقابل والانقلاب في عمل ابن عربي (ت: ٦٣٨/ ١٢٤٠)، الذي يجسد نقطة التقاء الثقافة الفكرية

(١) انظر: Schmidtke, art. ‘Pairs and Pairing’.

في الحقبة الكلاسيكية وحقبة القرون الوسطى المبكّرة[١]. وبرز هذا بدوره في أعمال جمهوره الكبير من محبّيه أو منتقديه. وقد تشكّلت هذه الحيوية الكبيرة لظاهرة الانقلاب الضدّي بفعل المادة القرآنية الأساسية، إلا أنها ازدهرت وأثمرت في الثقافة الأدبية الإسلامية، ومثال ذلك في الاقتران التأويلي المتميز بين الظاهر والباطن، وغيره من الصور، لعلّ أشدّها ضررًا وإقصاءً تقسيم الناس إلى العوامّ والخواصّ.

وفي حالة القرآن فإنّ قضية التوحيد الأساسية قد تحظى بمزيد من التأكيد وتكتسب معنى في سياق الطبيعة الثنائية للوعي، ويمكن القول أنّها تُثار بشكلٍ إيقاعي عبر ذاك العمل[٢]. ومن الناحية اللغوية فإنّ المقابل اللغوي للتوحيد هو

---

(١) انظر: Sachiko Murata's The Tao of Islam: A Sourcebook on GenderRelationships in Islamic Thought (Albany, NY: State University of New York Press, 1992).
وذلك للاطلاع على مدخل حول دور الانقلاب الضدي عند ابن عربي (رغم ظني أنها لم تستخدم هذه الكلمة مطلقًا).

(٢) قد يبرز «العمل» من خلال علم الاشتقاق، وفكرة الأوبرا، ويثير سؤالًا في غاية الأهمية حول الجوانب الأوبرالية في القرآن، وتلاوته (الأداء) وسماعه (التلقي) وقوّته على الإبقاء والنقل والشرح، أو على الأقلّ تحديد سياق النواحي الغامضة والمعاناة الشديدة في الحياة. وثمة دراسة مفيدة في هذا الصدد من إعداد ليندا ومايكل هاتشيون بعنوان:
Opera and the Art of Dying (Cambridge, MA and London, UK: Harvard University Press, 2004) .
=

التشريك، بَيْدَ أنّ مصدرًا آخر يُستخدم للتعبير عن هذا الضدّ، ألَا وهو الشرك. ويبدو من الواضح في سياق الرسالة القرآنية أنّ الهدف من الإشارات المتكرّرة للشرك أن تكون صورة أخرى لرسالة التوحيد الأساسية، وليس العكس، كما أن الإشارة إلى الغضب الإلهي صورة أخرى للرحمة[(١)]. لذا من الممكن وضع قضية التوحيد في علاقة مباشرة مع موضوع الثنائية والتقابل، وهي فكرة ملازمة نسمعها ونقرؤها في أنحاء متفرّقة من القرآن.

الليل والنهار، السماء والأرض، الخاصّ والعام، الباطن والظاهر، القمر والنجوم؛ الشمس والقمر، النار والماء، الأرض والهواء، الذَّكَر والأنثى، الجبال والسهول، الطريق والغابات، الظلّ والشمس، كلّ هذه صور مستحضرة بشكلٍ متكرّر من العالم الطبيعي تنتشر عبر القرآن. ويبدو أنّ ثمة عنصرًا مشتركًا يجمع بينها وبين المتقابلات الشبيهة وشبه الأضداد، وغيرها من القيم الدينية الأخلاقية المتقابلة المنتشرة أيضًا عبر القرآن، مثل: النجاة والخسران، الإيمان

=

والفكرة الأساسية أن جمهور الأوبرا مشارك في طقس للتعبير عن الأسَى والنوح أو يستشعر حالة الفناء بالوكالة... ويمكنهم الشعور بالتطابق والمسافة الفاصلة أثناء التدرب على الموت (أو موت أحد الأحباب)... وهنا يصبح الموت منطقيًّا أو صوابًا. (ص١٠- ١١).

(١) انظر: Todd Lawson, ‘Divine Wrath and Divine Mercy in Islam: Their Reflection in the Qur’ān and Quranic Images of Water’ in Reinhard Kratz and Hermann Spieckermann (eds), Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), pp. 248–267.

والكفر، الخير والشر، الطاعة والمعصية، الصدق والكذب، العنف والسِّلْم، الصبر والجزع، الرّفق والشدة، الجِدّ والعبث، العلم والجهل، التحضّر والهمجية. وهذه بدورها تشتمل على أمرٍ ما يجمع بينها وبين المتقابلات التي تشير إلى أحداث النهاية؛ مثل الجنّة والنّار، والثواب والعقاب، والنعيم والشقاء، والسلامة والعذاب. وختامًا فإنّ هذه المتقابلات والثنائيات تجد صداها في أمور أخرى هي من أسماء الله، مثل: الظاهر والباطن، والأول والآخر[(١)]، الرحيم والمنتقم، المنعم وشديد العقاب[(٢)].

أبدى الراحل نورمان براون ملاحظة مهمّة أوضح فيها أنه لا يهمّ الموضع الذي تَفْتَح فيه القرآن، فأينما شرعتَ في القراءة تجد نفسك في المكان الصحيح[(٣)]، وكان مما قال: ليس من المهم مراعاة الترتيب الذي تقرأ به القرآن،

---

(١) يمكن أن نضيف هنا الحالة المماثلة للربّ بوصفه رابع المتناجين [المجادلة: ٧].

(٢) من المثير أن نلاحظ هنا أن هذا النوع من الأسماء والصفات لا يُستخدم قط للحديث عن الله، مثل سعيد، ضاحك، ونحو ذلك. انظر أيضًا الملاحظة المثيرة في: Schmidtke, 'Pairs and Pairing', pp. 5–6 حول مجموعات زوجية من الأسماء الإلهية التي هي في حقيقتها غير متقابلة، أو ما تشير إليه هي بلفظ (الأسماء الإلهية المزدوجة).

(٣) يرى بعضهم أن هذا القول هو النظير الأدبي لقاعدة من القواعد الدينية والفلسفية المفضلة لنيكولاس كوزا تنصّ على أن الربّ بمثابة ميدان مركزه في كلّ مكان.

انظر: Jasper Hopkins, Nicholas of Cusa On Learned Ignorance: A Translation and Appraisal of De Docta Ignorantia (Minneapolis: Arthur J. Banning Press, =

فهو هناك طيلة الوقت، ومن المفترض أن يظلّ هناك طوال الوقت في عقلك أو في مؤخّرة رأسك، محفوظًا تقتبس منه ما يناسبك وتستشهد به في حديثك أو كتابتك أو فيما تفعله[(١)].

وموضوع أو أسلوب الثنائية والتقابل في القرآن يفيد في فهم ما بَنى عليه براون ملاحظته. وباختصار، يمكن القول أنّ الثنائية والتقابل سبب جزئي في إضفاء معنى على القرآن رغم البنية المجزأة التي لا تتفق مع التركيب والمحتوى السردي غالبًا (وهذه صورة أخرى للتضاد: سردي وغير سردي). ومرة أخرى، تُعَدّ الثنائية والتقابل عنصرًا بارزًا في البناء النحوي للنصّ القرآني[(٢)]، وتعوّض إلى حدّ ما غياب الاتصال السردي الخطي (الظاهر)

=

1985 ص٥٩، وانظر أيضًا: ص٣٣). ومع ذلك نعلم أن نيكولاس كوزا أخذ هذه الصورة من قراءته لمايستر إيكهارت (ت: ١٣٢٨). وللاطلاع على تاريخ هذه الاستعارة، انظر:

Karsten Harries, ‘The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor’, Journal of the History of Philosophy 13:1 (1975), pp. 5–15.

(١) وتتمة العبارة: ومن هنا كانت هذه اللامنطقية الجميلة في ترتيب السور من الأطول للأَقْصر. والقرآن رائد في هذا الصدد أكثر من رواية يقظة فينيجان، بفضل هذا التنظيم العام الذي يتشابك في أنماط خطية ودائرية يسعى إلى تجاوزها. (انظر: Norman O. Brown, ‘The Apocalypse of Islam’, Social Text 8 (Winter, 1983–4), pp. 155–71, p. 166)

(٢) يتابع براون قوله فيؤكّد على أنّ «رفض هذه الخطيّة يتضمن رفض الرواية. وهناك رواية واحدة تامة في القرآن هي سورة يوسف، التي حازت على إعجاب عدد من المستشرقين الغربيين؛ وذلك لأن محمدًا

=

والوحدة أو الترابط في القرآن (فهو كتاب ليس كغيره من الكتب). وباعتبار المتقابلات والثنائيات ثوابت بنيوية ودلالية تضفي على النصّ نوعًا من الترابط، فإنّ الترابط بينها بمثابة خطّ يمتد عبر النصّ القرآني. وربما تمثّل الثنائية والتقابل مصدرًا لتيار يَسْرِي بلا انقطاع وعمود فقري سردي يمتد عبر القرآن من أوله إلى آخره.

هناك سمة بارزة في المشهد القرآني جديرة على ما يبدو بنفس نوع المعالجة التي تناوَل بها فان دوزر ملاحم هوميروس[(١)]. فقد حدّدت هذه الدراسة بنية الثنائية على النحو الذي تتجلى به في الممارسة العملية وأطلق عليه المؤلف «أساليب الإنقاذ»[(٢)]. وبقدر ما شكّلت روائع هوميروس الشعرية أدب

=

تخلّص من هذا التفكّك المزاجي واستطاع إنجاز الأمر بشكلٍ صحيح. وقد انتقدت بعض الطوائف وفي مقدمتهم الخوارج سورة يوسف على أساس أن الرواية لا مكان لها في الوحي. وينأى القرآن بشكلٍ حاسم عن هذا الارتباط بين التقليد النبوي والتاريخية المادية -"ما وقع حقيقة"- الذي يحلّ مع هذا الانتصار التاريخي المادي للمسيحية. ومن هنا تتجلى السمة غير المترابطة لشبه السرد في سورة الكهف. فقد حدث شيء ما، لكن هذه السورة لم تتمكن من كشف ما هو أو سببه». (انظر: Brown, 'The Apocalypse of Islam', p. 166).

(١) انظر: Chet A. Van Duzer, Duality and Structure in the Iliad and Odyssey (New York: P. Lang, 1996).

(٢) أبرز مثال قُدّم (انظر: Van Duzer, Duality and Structure, pp. 6–7) هو العشبة الخاصة التي أعطاها هيرميس لأوديسيوس كي تحميه من سلطات سيرس. وكان لها جذر أسود وزهرة بيضاء كلون

=

الملاحم على الأقل في المخيلة الغربية، يمكن النظر إلى هذه الثنائية كعنصر أساسي لهذا اللون الأدبي. وبالطبع هناك مقتضيات واضحة لدراسة القرآن بوصفه عملًا ملحميًّا، وهو الأمر الذي جذب أنظار الأوساط العلمية المعاصرة[(١)]. ذلك أن القرآن يُعْنَى في الأساس بالخلاص والنجاة عبر صراع ملحمي. وفيما يخصّ الثقافة، فصراع كهذا يتّضح من خلال رحلة الانتقال من الجهل إلى المعرفة. وعلى مستوى الفرد، ممثّلًا في شخص النبيّ أو الرسول، فإنّ الصراع يكون ضد الجهل المتجسّد في صورة المعارضة والاضطهاد.

=

الحليب. وهيرميس هو إله التأويل ورسول الآلهة؛ لذا فمن المحتمل أن يكون المرسل بنفس أهمية الهدية المرسلة. وعلى أية حال تجسّد هذه العشبة الربط بين عنصرين متضادّين، هما الأبيض والأسود، وهو نظير الطريقة التي تعمل بها الثنائيات في القرآن. ويبين فان دوز وقوع عدد من حالات تلاقي الأضداد في ملحمة هوميروس. وتمثّل العشبة هذا الأمر ليس فقط من منظور الألوان. بل تُظهر العلوي والسفلي (الجذر والزهرة)، البشري والإلهي، السهولة والصعوبة، فجميعها تجتمع في هذا الرمز. وهناك دراسة كلاسيكية لاجتماع الأضداد هي:

C.G Jung, Mysterium Conjunctionis, tr. R.F.C Hull (Princeton: Princeton University Press, 1976)

وقد صدرت أول مرة في ألمانيا سنة ١٩٥٦، وكانت آخر عمل للمؤلف في حجم كتاب.

(١) أود أن أنتهز هذه الفرصة لأعرب عن شكري لمهناز بات التي كَتَبَتْ بحثًا رائعًا حوالي سنة ١٩٩١ حين كانت طالبة لديّ في جامعة تورنتو تحت عنوان: The Quran as Epic وذلك ضمن المتطلبات الدراسية لأحد المقرّرات التي توليتُ تدريسها، وهو ما دفعني للتفكير في هذه القضية.

تتجلى الثنائيات وصور التقابل والتماثل في القرآن بطريقتين على الأقل: ١- بصورة ظاهرة. ٢- بصورة ضمنية. فالثنائيات الظاهرة مثل الجنة والنار أو السماوات والأرض ترِد في أماكن متفرّقة من القرآن. وبهذا قد تكون قاطعة، لا مجال لتغيير سمات التناظر أو الثنائية المنطوقة. كذلك تأتي الثنائيات بصورة ضمنية كأن تأتي كلمة الجنة دون قرينتها، فيتخيّل العقل الاقتران المفاهيمي أو الثنائية عبر المنطق المتسلسل للتخيّل. وفي هذه الحالة قد تكون هناك استجابة عقلية أو عدّة استجابات لكلمة (الجنة) المفتاحية؛ فمن الممكن أن ينصرف الذّهن إلى كلمة (الجحيم) أو كلمة (الأرض) أو من الممكن حدوث تصوّر جزئي حين لا يُضطر العقل إلى التأمل أو التفكّر في شيء ملموس أو قرين ظاهر للثنائيات أو المتقابلات نتيجة وجود عنصر واحد فقط من الثنائي عند ذكره يخطر على الذّهن قرينه في الحال[(١)]. وهناك مصطلحات أخرى مثل (الإيمان) لا يمكن أن ترِد في الوعي القرآني دون استحضار مقابلها وهو (الكفر). وحين يُترك للقارئ استحضار الصورة الثنائية فحينئذٍ قد تكون الحركة أدبية أكثر منها عقائدية، ونتيجة لذلك تكون أكثر وضوحًا وانتشارًا، فإن القارئ يصبح بطريقة

(١) انظر كلمة زوج في العربية بمعنى: أحد شيئين أو الشيئان نفسهما. ويتّضح فيما يأتي أهمية هذا اللفظ عند معالجة مسألة التصوير التيبولوجي التي تأثرت بشكلٍ كبيرٍ بما كتبه نورثروب فراي ومايكل زويتلر (انظر أدناه)، وتنبثق في هذه الدراسة من الاستخدام القرآني المتواصل للأقطاب والمتقابلات والثنائيات.

ما وسيلة لانتقال الوحي بطريق مباشر نتيجة هذه المشاركة التلقائية المستقلّة[١]. وفي علاقة كهذه يكتنف الغموض الفاعل والمفعول: فالقارئ، الذي هو المفعول الآن، تجري قراءته من جانب القرآن الذي أصبح فاعلًا[٢]. ولذا يكون لدينا صورة أخرى من صور الانقلاب الرؤيوي للثنائيات والمتقابلات، وهذا – بلا شك– يفسّر عمق الشغف وشدّته في التجربة القرآنية. وعلاوة على ذلك، قد يساعدنا هذا في فهم صفات التجسيد من قبيل (القرآن الحكيم) علاوة على تلك

(١) علاوة على المفهوم المتكرر لقرآنية الوعي المقتبس من بول نويا (Exégèse coranique et langue mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques (musulmans (Beirut: Dar El-Machreq, 1970), p. 178 فإنّ الاقتباس التالي من كراج يبين نفس النقطة بطريقة مختلفة قليلًا: «كما كيّفت عقلية هذه الأجيال وأنماطهم العاطفية. فقد أدى الحفظ إلى إضفاء الصبغة القرآنية على الغرائز العقلية في الإسلام لدرجة لم تكن لتتحقق لو أن الكتاب المقدّس كان مجرد نصّ للتقاضي. كما أن عادة التلاوة وفق ترتيب معيّن قد حدّدت طريقة تجاور العبارات والأحداث القرآنية وأضفتْ عليها نوعًا من المنطق المقدس. وأصبح لهذا التجاور أثره في المعنى. فأنْ تحفظ مادة أدبية عن ظهر قلب معناه أن تفكر بشكل غريزي في عباراتها ومحتواها». (انظر: Kenneth Cragg, The Mind of the Qur’an (London: Allen & Unwin, 1973), p. 26).

(٢) على سبيل المثال، ضرب أفلوطين مثالًا لهذا الأمر بالقارئ الذي ينسى ما يقرؤه. انظر:
Elmer O’Brien (tr. and commentary), The Essential Plotinus: Representative Treatises from the Enneads (Indianapolis: Hackett, 1981), p. 30.

الإشارات التي تتجاوز قدرة العقل وجاءت في التراث تصف القرآن بأنه «أخو النبي»[(١)].

منذ سنوات عدّة لفت إيزوتسو الأنظار إلى الأهمية الدلالية والسيميائية لما أسماه بالمصطلحات القرآنية الرئيسة وذلك بالاستناد إلى صرح البنيوية. وقد عرّف هذه المصطلحات بأنها المشتملة على قرين لها يكون مضادًّا لمعناها؛ مثل الظنّ واليقين والكفر والإيمان والجهل والإسلام، ونحو ذلك[(٢)]. وقد لفت انتباه إيزوتسو تلك الفترة التاريخية التي تربط عصر الإسلام بالعصر الجاهلي؛ وهي حقبة تتجلّى فيها ظاهرة دلالية تشكّل فيها المصطلحات الرئيسة منظومة مفكّكة ومتحوّلة في بنية الدلالة، ومعدّلة في مجموعاتها، مع إضافة عدد

---

(١) كما ورد على سبيل المثال لدى Michel Chodkiewicz, Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi, tr. Liadain Sherrard (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993), p. 37 and p. 71

ويمكن اعتبار هذه التجسيدات جزءًا من النصّ الفرعي الذي استُحضر في العنوان المثير لكتاب حديث عن القرآن كتبه بروس لورانس بعنوان:

The Qur'an: A Biography (London: Atlantic, 2006).

(٢) انظر: Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Koran (Montreal: McGill, 1966).

وبالطبع فإن نجاحه في بحث هذا الأمر هو الذي أدّى بشكل جزئي إلى وصف القرآن بـ(الحلم البنيوي) كما ورد في دراسة أندرو ريبين بعنوان:

'The Qur'an as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects', Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies) 10:1 (1983), pp. 38–47, p. 38.

من الكلمات الرئيسة الجديدة لتندمج في النهاية في منظومة مختلفة تمامًا[١]. لذا بغضّ النظر عن وظيفتها كمؤشر رؤيوي، فإنّ الثنائيات والمتقابلات تعطي معنى دينيًّا خطابيًّا إيجابيًّا يتمركز حول العقل. وهنا تحديدًا عند هذه العلاقة أو السمة الأدبية يمكن شرح إعجاز القرآن أو الإشارة إليه على الأقلّ بعبارات قابلة للتأويل باعتبارها محلّ التقاء البدائي أو الوثني مع ضده المتحضّر/ الموحد. وهذه وظيفة من وظائف الثنائية أو التقابل بوصفها موقعًا عقليًّا طبيعيًّا يؤدي فيه السحر والشعر والدّين والفلسفة والتصوّف أدوارهم المختلفة. وهنا تتجلى عملية دمج الحواس (synaesthesia) والجمع بينها كأثر لقراءة القرآن. ولعلّ الأكثر إثارة في هذا الصدد أنّ الإسلام بوصفه مقابل الجهل يكون معناه التنوير لا مجرد التسليم والإذعان. ولذا فإنّ هذه المتقابلات تضع حدودًا وبالتالي راحة نفسية لِطَيْفٍ واسع من الوعي[٢]. وبهذا تعطي قراءة

(١) ربما يكون هذا نوعًا من الرؤيا اللغوية، انظر: Izutsu, Ethico-Religious Concepts, p. 251. وقارن هذا مع ملاحظة براون حول فعالية تهجين النصّ لخلقِ عالم جديد (وإنهاء آخر قديم) علاوة على الملاحظة التي ترى في التهجين الثقافي سمة متكرّرة للرؤيا والكشف.

(٢) شبيه بما أشار إليه فراي في سياق آخر مرتبط بعبارة «الاستبداد والتحكّم الذي تفرضه فكرة الفضاء غير المحدود على العقل». (انظر: Northrop Frye, Fearful Symmetry: A Study of William Blake (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969 [first published 1947]), p. 261.).

النصّ القرآني للروح أجنحة تحلّق بها وفي الوقت ذاته تثبّتها وترسخها، وهذا نموذج آخر للمتقابلات[١].

ومن المثير -بلا ريب- أن نلاحظ في هذا السياق عددًا مذهلًا من الأساليب الأدبية والشعرية والبلاغية تعتمد في فعاليتها على الثنائية والتقابل. ويضعنا هذا في اتجاه ما يمكن تسميته (الثنائية الرئيسة) في القرآن، على الأقل فيما يخصّ الأفكار الدينية. وتتمثّل الرسالة الدينية الأساسية للقرآن في دعوته إلى التوحيد الإلهي (سوف يصرّ التراث الصوفي في الإسلام على أنّ ذِكر الصفة هنا حشو، فكلّ صور التوحيد إلهية)، ومن الأسباب التي لا تجعل القارئ المؤمن للقرآن يسأم من هذا التأكيد المتكرّر على التوحيد أنه قرأه وتعايش معه عبر النصّ في عددٍ لا حصر له تقريبًا من السياقات الأدبية، إمّا بطريق النصّ الصريح أو ضمنيًّا بذِكْر مقابله[٢]. ويأتي هذا في مجموعة مطلقة من درجات الشدّة والتأكيد المتفاوتة بفضل الثنائيات المتنوّعة التي يحتفظ بها النصّ ذاته ويقدّرها. وإذا نظرنا إلى هذا الحماس لعقيدة التوحيد، من خارج الدائرة السحرية لقراءة حقل مطلق من الثنائيات والمتقابلات المترابطة التي يدعم

(١) لفظ التقابل المستخدم هنا لا يعني بالضرورة التضاد والخصومة؛ وإنما وضع شيء في مقابل أو في مواجهة آخر. ومن الجليّ أن من معانيه التضاد.

(٢) كما هو جليّ فإن التوحيد عكس أيّ صورة للتعدد. ونستعرض هنا مفهوم الثنائية.

بعضها بعضًا، لوجدناه غير مفهوم. فإذا أضفنا إلى مجيء فكرة التوحيد الإلهي جنبًا إلى جنب مع المقابل لها بنماذجه المتعدّدة (أي المثنوية، ثم بعد ذلك الثنائية والتقابل) هذا التنوّع في الإيقاع الذي تُحمل عليه هذه الفكرة المقدّسة (أو الصمت المقدّس)[١]، فقد يتسنى لنا فهم شيء في غاية الأهمية عن القرآن الحيّ وسبيل قراءته. بعدها يمكن أن نبدأ في فهم السبب الذي جعل الفعل (يقرأ) مرادفًا للفعل (يؤمن) أو (يعبد) في مفتاح (الشهادة).

ورغم هذا الاستحضار المتواصل للتقابل والثنائية فإن مفهوم التوحيد المركزي يبرز باعتباره مبدأً دينيًّا، لكن من المنظور الأدبي فإنّ هذا الأمر لا يخدم ثراء الرسالة القرآنية بشكل مناسب. وتحدي النصّ، تلك التجربة التي تنتظر القارئ من خلف حدود الخطاب، هو تحدٍّ يتجلى في عبارة يُحتفى بها منسوبة إلى أبي سعيد الخراز (ت. ٢٨٦/ ٨٩٩ أو ٢٧٧/ ٨٩٠) يقول فيها إن الله تعالى لا يُعْرَف إلّا بجمعه بين الأضداد[٢].

---

(١) انظر: Bernard P. Dauenhauer, Silence, the Phenomenon and its Ontological Significance (Bloomington: Indiana University Press, 1980).

(٢) يقول: عرفتُ اللهَ بجمعه بين الضدين. ونقل عنه بعد ذلك أنه تلا الآية الثالثة من سورة الحديد: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾. انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ص٧٧: «الله تعالى لا يُعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها». وانظر:

Todd Lawson, ‘The Hidden Words of Fayz Kashani’ in M. Szuppe et al. (eds), Actes du 4e Colloque de la Societas Iranologica Europaea, Paris, Septembre 1999 (Leuven: 2002), vol. 2, pp. 427–47.

لذا فإنّ النمط الذي يستقر في أذهان أطفال القرآن، لو استخدمنا التوصيف الذي اختاره نويا «قرآنية الوعي»، أو ما بات يُعرف في الدراسات الدينية مؤخرًا ببناء الروح، يعتمد بشكلٍ كبيرٍ على الاتجاه دومًا إلى الدراما الرؤيوية المانوية للتقابل والثنائية؛ فالأشياء أبيض أو أسود، دين أو دنيا عند مستوى واحد من هذا الوعي، وأسود وأبيض، دين ودنيا عند المستوى الآخر. وعند ابن عربي فإن العالم إمّا هو/ ليس هو[(١)]. وتصوّر إلياده لوجود المتقابلات وأنها تمثل موضوعًا رؤيويًّا بامتياز، يدلّ على الطريقة التي قُرئ بها القرآن في الأروقة العليا من المكتبة. وقد سبق أن ذكرنا أبا سعيد، الذي ينظر إليه ابن عربي نظرة إعجاب وتقدير، ولا بد أن ابن عربي نفسه كان له أثره في تكوين الشخصية العلمية لنقولاس الكوزاني (ت. ١٤٥٣) الذي على خلاف الكثيرين من معاصريه الأوروبيين وجد رؤية متناغمة للربّ في القرآن. ويبدو أنه ترجم كثيرًا من هذه

(١) ربما كان من المناسب هنا أن نشير إلى دراما أسطورة الأندروجين، فقد كان لدى هذه الكائنات الكلية رغبة جسورة في الصعود إلى السماء وتحدي الآلهة؛ لذا نزل بهم العقاب وقسمتهم الآلهة إلى شقين: نصف ذكر ونصف أنثى. وسعى كلّ نصف إلى استكمال الشقّ الذي حُرم منه، وهذا السعي هو الدافع الحقيقي وراء العمل والحب. (انظر: Kristeva, Tales of Love, p. 69).

الرؤية، وهو أمر ربما كان له دوره في توضيح عقيدة الجمع بين الضدّين الشهيرة[(١)].

وتساعدنا فكرة الثنائية والتقابل المتكرّرة في فهم الاستخدامات المزدوجة التي نُكيّف قرآنيًّا لقراءتها على أنها حالة من حالات المعاني المعجزة التي تشتمل على المثنوية باعتبارها المقابل للوحدانية المقدسة. وجدير بالذِّكر أن العبارات المبهمة مثل: ﴿جَنَّتَانِ﴾ [سورة الرحمن: ٤٦، ٦٢]، والمشرقان والمغربان؛ تستلزم مزيدًا من التفسير[(٢)]. ومع ذلك قبل الشروع في التفسير لا بد أن يكون هناك تسليم بمنزلة النصّ وأهميته. بمعنى أن ننظر إليه بأنه جدير بهذا الجهد. وربما يُنظر إلى هذه الثنائيات المبهمة والغامضة على أنها جديرة بالجهد بسبب تكرار وقوع ثنائيات ومتقابلات متعدّدة عبر بقية القرآن. ولذا فإن الأسلوب الثنائي النحوي هنا يؤخذ إلى قلب العمل التفسيري على يد أفراد

(١) انظر: Todd Lawson, ‘Nicholas of Cusa and Islam: The Presence of Ibn Arabi’, unpublished paper presented to the Canadian Society for the Study of Religon in April 2002.

(٢) فضلًا عن القراءة الرائدة والدراسة الرائعة لأنجيليكا نويفرت في هذه المسألة، وكذلك دراسة محمد عبد الحليم التي سبقت الإشارة إليها؛ انظر أيضًا:
Schmidtke, art. ‘Pairs and Pairing’, pp. 5–6.

المفسرين، باعتباره حالة من حالات المعاني الإلهية، وإن كانت أكثر غموضًا من غيرها[(١)].

يرى ابن عربي أنّ (واحدًا) ليس رقمًا؛ فاللهُ فردٌ لكن هذه الفردية تتجاوز العدّ. وأول رقم فردي عند ابن عربي هو رقم ثلاثة لا واحد. فواحد هو مصدر العدّ ومنه تُشتق جميع الأرقام بدايةً من اثنين فما فوقها. ويعتمد الخلق على المعرفة ولذا يشتمل على التثليث، فهناك الشيء ومقابله والمسافة بينهما التي تتيح للمرء أن يرى الفرق بين الشيئين[(٢)]. وهذا الاقتران بين الاثنين والواحد الملفوظ بطريقة ملحمية هو المسؤول عن تجربتنا مع القرآن بوصفه كتابًا دينيًّا؛ لأن الوسيلة الأساسية الأولية للثنائية الكشفية هي العالم الطبيعي على مستوى الآفاق. ولا يعني هذا القولَ بأن القرآن ليس معنيًّا بالجنة أو العالم الغيبي، بل إن الإيمان بالغيب أمر لازم يشترطه القرآن [سورة البقرة: ٣]. وإنما الغرض من هذا القول التأكيد على ما أشار إليه فضل الرحمن بالطبيعة غير الثنائية للقرآن، والتي يُعَدّ الموضوع القرآني (للآيات) بمثابة الإحداث المنطقي لها. وليس هذا بالضرورة نوعًا من الاتحاد مع الطبيعة وإنما كشف لمنزلة الطبيعة ومعناها

(١) انظر دراسة أنجيليكا نويفرت بعنوان: Symmetry وتحليلها للأعمال الكلاسيكية في فقه اللغة العربية، ص٤٦٠- ٤٦٢.

(٢) انظر: Reynold A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, p. 151.

الحقيقي، في ضوء الآية الثالثة والخمسين من سورة فصلت التي كثيرًا ما يُستشهد بها: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[١].

إنّ العالم، وهذا الكون بكلّ ما فيه؛ ظواهر طبيعية. فحياة النفس البشرية، وبالطبع الوحي القرآني نفسه، وفق القرآن هي آيات تشير إلى شيء وراءها، إلى المصدر والمعنى الحقيقي: إلى وحدانية الله. لذا فإن إشكالية التوحيد[٢] تجد التعبير القرآني عنها ماثلًا في حقيقة أن الشيء يكون نفسه ويكون شيئًا آخر أعظم لا يمكن تصوره: هو/ ليس هو[٣].

وخلاصة القول في مسألة الثنائية والتقابل:

١- الثنائية والتقابل بفضل حضورهما القوي سمة من السمات المميزة للقرآن. وينبغي أن نضيف هنا أمرًا مهمًّا: فبفضل الطبيعة الشاملة والجوهرية يسهل ترجمتها إلى اللغات والثقافات الأخرى.

٢- تمثل الثنائية والتقابل تيارًا مفاهيميًّا أو عمودًا فقريًّا في القرآن في غياب الخط السردي المتّصل من البداية إلى النهاية؛ لذا فإن العلاقة بين عدد غير

(١) الترجمة الإنجليزية لمعاني القرآن مأخوذة من ترجمة أسد، ويوسف عليّ.

(٢) هذا عنوان لواحد من أهم كتب هنري كوربين الأخيرة.

(٣) انظر: William Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany, NY: State University of New York Press, 1989).

محدود من الأزواج المترابطة والمتقابلات هو عنصر مهمّ فيما اصطلح عليه بقرآنية الوعي بين المؤمنين/ قرّاء النصّ.

٣- هذه الأزواج والمتقابلات تؤدي إلى وجود تقابل رئيس عام بالتماشي مع المنظور اللاهوتي للقرآن. وهذا الاستحضار المتواصل للمثنوية (إيجابية أو سلبية أو مزيجًا منهما) تستدعي المقابل، وهو الوحدانية؛ لذا فإنّ الثنائية والتقابل وسيلة للتوحيد الذي يتجلى في الفكر الإسلامي والرسالة القرآنية بوجه عام.

٤- ربما تتجلى الثنائية، باعتبارها سمة من سمات البناء النحوي للقرآن، في صور متعدّدة لأسلوب أدبي آخر تبرز فيه ملامح الجمال الرؤيوي ألَا وهو التصوير التيبولوجي، وهو مدار حديثنا في المبحث التالي.

التصوير التيبولوجي ورؤيا لَمّ الشمل:

القرآن -كما هو معلوم- لا يخلو من مركز جاذبية سردية رغم ما به من إشكال في التسلسل السردي[(١)]. ويتجلى هذا بوضوح حين يحدّثنا عن قصة نبي أو رسول مع قومه. فالتاريخ وقيام الحضارات وسقوطها يضبطه من منظور القرآن ظهور هؤلاء المبعوثين[(٢)] الذين يخوضون هذا الصراع الملحمي في سعيهم لهداية الناس في أيّ مجتمع وُجدوا فيه (فقد جاء في كلّ أمة رسولها كما تبين الآية ٣٦ من سورة النحل) وإخراجهم من الجهل إلى النور، ومن الهمجية إلى التحّضر. ومع ذلك فإن الاتصال السردي يصعب تمييز وجوده. وفي هذه الحالات كما ذكرنا مرارًا فإنّ هناك بعض الخصائص الأدبية المميزة للقرآن تحافظ على سلامة النصّ كلّه وترابطه في ظلّ غياب الحركة الدرامية السردية المتّصلة التي تتجلى بوضوح. وسبق أن قلنا: إنّ الثنائية والتقابل يفيان بهذا الغرض إلى جانب أدوارهما أو معانيهما المحدّدة الأخرى. ومع ذلك هناك العديد من السمات والأساليب الأدبية الرؤيوية الموجودة في النصّ القرآني.

---

(١) دأب المستشرقون عمومًا على استشكال النَّظْم القرآني ووسم القرآن بالتفكّك، وقد اعترض بعض المستشرقين على ذلك وبينوا غلطه، من أمثال ميشيل كويبرس وغيره، يراجع ملف (نظم القرآن) على موقع تفسير، والترجمات والبحوث المطروحة فيه. (قسم الترجمات).

(٢) ينصرف تفكير المرء هنا إلى (وكلاء الحضارة) الذين ورد ذكرهم في دراسة لفراي بعنوان: Symmetry، ص٢٦١.

ونختتم هذه المقالة بمناقشة واحدة من هذه السمات القوية، التي تبدو مرتبطة بالثنائية شكلًا وموضوعًا بطريقة مميزة جليّة، ألَا وهي التصوير التيبولوجي.

السورة الوحيدة في القرآن التي لها بداية مناسبة ومنتصف ونهاية هي سورة يوسف[١]. ولأغراض تتعلّق بهذه الدراسة سوف نبيّن حرص نهاية السورة على إبراز لمّ الشمل السعيد بين يوسف وقومه وبخاصة أبوه يعقوب. وعلاقة هذا بموضوعنا أن سورة يوسف تشتمل على تأكيد للوظيفة الأساسية للرؤيا وهي الكشف، وليس هناك حديث عن نهاية العالم. وفي سياق القصة واستحضار العلاقة بين يوسف وجمهوره، فإننا نرى محمدًا بفضل هذا الاتصال الروحي مع جميع الأنبياء والرسل، وكأنه قد عاد من جديد إلى أسرته الحقيقية، التي تُعطى في بداية لمّ الشمل هذا مقياسًا جديدًا للهداية الربانية، وهو كشف آخر ورؤيا أخرى[٢]. ومن المفيد هنا أن نستحضر ما كتبه مايكل زويتلر في بحث بعنوان: "Mantic Manifesto" لبيان الهوية الأسلوبية والشكلية بين حركة التاريخ (الرمز/ المرموز إليه) وفكرة الزوج أو التزاوج[٣]. ويرى زويتلر أن

---

(١) وهذه السمة كانت من بين الأسباب التي دفعت الخوارج إلى إنكار كونها من القرآن.

(٢) انظر التعليقات التي وردت عند نورثروب فراي، وتتصل دراسته للرؤيا والملاحم بشكل كبير بدراسة القرآن. (انظر: Frye, Fearful Symmetry, p. 19).

(٣) انظر: Michael Zwettler, ‘Mantic Manifesto: The Sūra of the Poets and the Qur’ānic Foundations of Prophetic Authority’ in James L. Kugel (ed.), Poetry =

انتشار التصوير التيبولوجي (أو التفسير) في القرآن (وبالتالي في الفكر الإسلامي نفسه) جدير بمعالجة أكثر تفصيلًا وشمولًا. ومع أن التيبولوجي عُرف لفترة طويلة كإحدى السمات الأدبية المهمّة والمؤثّرة للكتاب المقدّس، إلا أن استخدامه في القرآن لم يحظَ بنفس القدر من الدراسة الوافية كما شهدنا مثلًا في دراسة جوبلت الكلاسيكية[١]. فقد ثبت -بلا أدنى شك- أنّ مَن كتبوا العهد الجديد عاينوا في حياة يسوع وتعاليمه تكرارًا تيبولوجيًّا لمجموعة من الموضوعات المميزة والقضايا التي تناولها العهد القديم؛ لذا أصبح العهد الجديد نوعًا من التفسير للتوراة، وتحدّدت مهمة يسوع بشكلٍ تامّ (على الأقل بالنسبة لهؤلاء الكُتّاب وقرائهم) في ضوء ما جاء قبله. ونتيجة لذلك ليس هناك أيّ شكّ في هوية تلك النماذج المذكورة في العهد القديم مثل: «حَمَلُ اللهِ»، أو «العبد المتألم». حتى تجربة يونس في بطن الحوت هي تصوير مسبق لمهمة المسيح ودوره خاصّة في الفترة التي قضاها في القبر قبل قيامه[٢].

=

and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition (Ithaca and London: Cornell University Press, 1990), pp. 75–119 (notes pp. 205–31).

(١) انظر: Leonhard Goppelt, TYPOS: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New, tr. Donald H. Madvig (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982; first published in the original German by C. Bertelsmann Verlag, 1939).

(٢) لمعرفة المزيد حول «حَمَلُ اللهِ»، «العبد المتألّم» وقصة يونس باعتبارها تصويرًا تيبولوجيًّا للمرموز إليه وهو يسوع، انظر:

=

ومن خلال هذا الربط التيبولوجي بين النبيّ محمد ومَن سبقه من الأنبياء (من عُرِف منهم ومن لم يُعْرَف) يمكن القول أنّ القرآن يفكّ رموز أكبر كابوس محيِّر للتاريخ، ألَا وهو فوضى الأديان، ويخطّ المخرج من ذلك؛ فالقرآن باختصار يزيل أو يكشف الحجاب عن الطبيعة الحقيقية للعلاقة بين الحقيقة التاريخية والحقيقة الروحية والحقيقة الاجتماعية. والأهمّ بالطبع أنه يوضح العلاقة بين الربّ والعالم من خلال النبوّة والرسالة التي لولاها لما أمكن فهم الأمور على حقيقتها. وبهذا فإنّ القرآن نوع من الرؤيا. ولأن هذا الكشف أو الرؤيا يتجلى في «عودة» الحقيقة النبويّة إلى قومه (كما في نموذج لمّ شمل يوسف مع أهله) فحينئذ يمكن اعتباره نوعًا من رؤيا لمّ الشمل.

ولم يركز مايكل زويتلر في بحثه: "Mantic Manifesto" على سورة يوسف لإبراز هذه المسألة، وإنما كان تركيزه على سورة الشعراء، وقد أثبت أنها بمثابة دليل للزوج النبوي والمقابل لهما (وليس المقصود في هذه الحالة تحديدًا الخصوم وإنما المرموز له أو انعكاس الرمز الأصلي) لإثبات أنّ محمدًا بن

=

Goppelt, TYPOS, p. 189 and pp. 72–3 respectively.

وهناك نموذج رائع يوضح طريقة تغلغل المنظور التيبولوجي في الفنّ والثقافة الغربية، يتضح في هذه الأزواج التيبولوجية المتشابكة في كنيسة سيستينا، على الجدران والسقف. وتمثّل الجدران التاريخ الموازي لملحمة العبرانيين مقارنة بتاريخ يسوع وأتباعه. كما يصوّر السقف يونس (يونان) والحوت إلى جانبه وقد لجأ إلى الله، في تجسيد للقيامة، وهي رمز للعهد الجديد الذي يحلّ محلّ العهد القديم.

عبد الله واحد منهم. ولا يتناول مسألة عدو النبيّ أو خصمه، فليس الحديث هنا عن إبليس أو الشيطان أو حتى قريش، على الأقلّ على المستوى الأدبي، وإنما المقصود الشاعر. وهنا يستعرض زويتلر مسألة أخرى غاية في الأهمية، فالقرآن ليس شعرًا، وليس مردّ هذا أنه لا يتسم بالصبغة الشعرية أو ليس له سحر جمالي، وإنما لأن محمدًا ليس بشاعر. والوظيفة الاجتماعية للشاعر مختلفة تمامًا بصور شتى عن الوظيفة الاجتماعية للنبي. والشاعر كان بطلًا للواقع الراهن على أفضل حال، كما يتجلى من المشهد الجاهلي الذي سبق مجيء الإسلام، أمّا النبي فهو بطل التغيير. ومواهب الشاعر متاحة للاستئجار ولا يُتوقع منه أن يقدّم منظومة أخلاقية أو أن يجسدها[(١)]، والأهم أن مصدر إلهامه لم يكن الربّ عبر مَلَك من الملائكة، وإنما كيان روحي آخر إمّا الجِنّ أو الآلهة، والإيمان بهذه الآلهة كبيرة لا تُغْفَر وهي الشرك كما صوّرها القرآن. ومن خلال

(١) وليس معنى هذا أن الشعر العربي -سواء الجاهلي أو غيره- خلا من العناية بالأخلاق. وإنما القصد الإشارة إلى الفرق بين الدور الاجتماعي للنبيّ مقارنةً بدور الشاعر. والفرق الأساسي هنا أن الشاعر مهما كان معنيًّا بالأخلاق لا يُتوقع منه أبدًا أن يكون القدوة الأخلاقية، بخلاف النبيّ الذي يُفترض به أن يقدّم القدوة العملية لما يقوله. انظر ما كتبه زويتلر حول هذه المسألة، وخاصة الصفحات ٧٦- ٨٤. وخلاصة القول أنّ القرآن ليس شعرًا، فمحمد لم يكن شاعرًا، على الأقلّ من منظور الصورة الاجتماعية لدوره في الواقع الاجتماعي الفعلي. ومع ذلك يمكن اعتبار القرآن نصًّا شعريًّا من منظور آخر. انظر مثلًا:

Boullata (ed.), Literary Structures, passim

استعراض النطاق الكلي لتاريخ النبوّة التوحيدية ووضعه إزاء اهتمامات مؤسسة الثقافة الشعرية العربية فإنّ القرآن يربط بين التجربة المحمدية وبين تجربة مَن سبقه من الأنبياء بداية من إبراهيم حتى يسوع. وكما هو معلوم هناك حجة تيبولوجية مناسبة تبيّن أن التراث الإسلامي المتأخّر ذهب إلى القول بوجود ١٢٤ ألْف نبيّ[(١)] ليفسّر بذلك حركة التاريخ الإنساني على وجه الأرض، حتى وإن كان تاريخ الإنسانية من منظور القرآن قد بدأ في عالم أكثر غموضًا[(٢)].

---

(١) ذكر القرآن أن أعداد الرسل والأنبياء كانت كثيرة منهم مَن ذكرهم القرآن ومنهم من لم يذكرهم، وأمّا مسألة تحديد عدد الأنبياء فهي من المسائل التي وقع فيها الاختلاف منذ قديم؛ ومن أشهر هذه الأحاديث في هذا الباب حديث أبي ذر أنه سأل النبي ﷺ عن الرسل وعن الأنبياء، فقال النبي ﷺ: (الأنبياء مائة وأربعة وعشرون ألفًا، والرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر)، وفي رواية أبي أُمامة: (ثلاثمائة وخمسة عشر). وبغضّ النظر عن الموقف من هذه الأحاديث التي ضعّفها بعض العلماء إلّا أن المقصود أن حضور هذا التفسير لحركة التاريخ الإنساني الذي يصوّره المؤلف هو أمر تشير إليه النصوص الإسلامية ذاتها. (قسم الترجمات).

(٢) أشير هنا إلى الوظيفة الأسطورية للآية ١٧٢ من سورة الأعراف، حيث الحديث عن يوم العهد والميثاق. وهناك معالجة كلاسيكية لنظرة الصوفية لهذه القضية في دراسة:

Gerhard Böwering's The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari (d. 283/ 896) (Berlin & New York: de Gruyter, 1980).

وللاستزادة يمكن الاطلاع على البحث البديع الذي كتبته وداد القاضي بعنوان:

'The Primordial Covenant and Human History in the Qur'ān' in Ramzi Baalbaki (ed.), American University of Beirut: The Margaret Weyerhaeuser Jewett Chair of Arabic Occasional Papers (2006) (Beirut: American University of Beirut, n.d.).

=

ولعلّ أبرز نموذج لمركزية التصوير التيبولوجي يتجلّى في المقارنة بين رسالة محمد ورسالة النبيّ صالح. فإنّ الرحلة من التاريخ إلى الأسطورة إلى الرؤيا والعودة مرة أخرى إلى التاريخ تظهر بوضوح في العلاقة التيبولوجية بين صالح وثمود من جانبٍ، ومحمد وقومه من جانب آخر. وقد بيّن لنا ياروسلاف ستيتكيفتش الطريقة التي ينظر بها الإسلام إلى رسالة محمد وأنها نموذج مماثل لرسالة صالح، وذلك في إطار اكتشافه للغصن الذهبي الذي دُفن في آثار ثمود وأنقاضهم[(١)]. وتجسد الصيحة الصورة الكلية لدراما النبوّة وإنكارها في لفتة أشبه بعملية دمج الحواس. وتصوير الثعلبي لهذه النكبة جدير بالنظر، إذ يقول[(٢)]: أتتهم صيحة من السماء فيها صوت كلّ صاعقة وصوت كلّ شيء له

=

وانظر أيضًا محاضرة لي ألقيتها في مركز الدراسات الشرق أوسطية بجامعة شيكاغو بتاريخ ١٣ فبراير ٢٠٠٩ بعنوان:

'The Myth of the False Qur'an and the Day of the Covenant'

(١) انظر: Jaroslav Stetkevych, Muhammad and the Golden Bough: Reconstructing Arabic Myth (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996).

(٢) انظر: Stetkevych, Muhammad وهو ترجمة لكتاب قصص الأنبياء للثعلبي (القاهرة، المطبعة الكستالية، ١٢٩٨) ص٦١. وقد وردت الصيحة في [سورة هود: الآيتان ٦٧، ٩٤. وسورة الحجر: الآيتان ٧٣، ٨٣. وسورة المؤمنون: الآية ٤١. وسورة العنكبوت: الآية ٤٠. وسورة يس: الآيات ٢٩، ٤٩، ٥٣. وسورة ص: الآية ١٥. وسورة ق: الآية ٤٢. وسورة القمر: الآية ٣١. وسورة المنافقون: الآية ٤].

صوت في الأرض، فقطعت قلوبهم في صدورهم فلم يبقَ فيهم صغير ولا كبير إلّا هلك.

وعلى ما يبدو فإنّ هذه الصورة المثيرة بما لها من قوّة وشدّة تفوقُ حدود الحسّ العام المألوف بالزمان والمكان. ولا شكّ أن لهذا الحادث وهذه الصيحة بداية، لكن ليس لها نهاية. وتقدّم مثالًا واضحًا لقانون الإدراك عبر واحدة من الاستكشافات القوية للرؤيا نُشرت منذ أكثر من ستين عامًا مضت[(١)]:

ربما كان من الصعب أن نثبت بشكلٍ تامّ قاعدة بديهية تقرّر أن الأشياء لا تتوقف عن الوجود حين نتوقف عن النظر إليها. ومع ذلك من الصعب أن نجد طريقة نحافظ بها على إحساس متّسق بالواقع دون افتراض ذلك، وجميعنا يفترض هذا الأمر فعلًا بل ويؤكد عليه من منطلق مبادئ الإحساس العام. ولسببٍ ما نواجه صعوبة أكبر في أن نفهم أن الأحداث لا تتوقف عن الوجود بالضرورة حين نتوقف عن الشعور بها، وقليل جدًّا مَنْ يرى أن كلّ الأشياء لا تتحلل وتذوب في الزمان أكثر من ذوبانها في المكان.

إنّ التيبولوجي يستلزم التناظر، وهذا التناظر يستلزم بدوره الثنائية، والثنائية شرط لازم للتصوير التيبولوجي. وبفضل التناظر الجلي وبالتالي المعنى

(١) انظر: Frye, Symmetry, p. 247.

المقدّس فإنّ الصيحة التي حدثت في الماضي وفق المنطق السردي، لا تزال تُسمع خلف موسيقى كلّ آية قرآنية عبر القوة التحويلية للخيال الرؤيوي. وهذا الحضور والتدخّل هو ما يشكّل الإحساس بالقرآن والتعايش معه.

هناك عالِم آخر، هذه المرّة من خارج دائرة الدراسات الإسلامية، هو نورثروب فراي، يقدّم لنا ملاحظة مفيدة جدًّا فيما يخصّ التصوير التيبولوجي؛ إِذْ يراه أكثر قوة من الحجاج المنطقي؛ نظرًا لأن الحماسة الخطابية نابعة على ما يبدو من منطقة تتجاوز المنطق. وثمة تشابه بين السببية والتيبولوجية؛ فكلتاهما فعّال من الناحية الخطابية والبلاغية، إلا أن الاختلاف الرئيس بينهما أن السببية تعتمد على الاستنتاج ودراسة الظواهر وعلى المنهج العلمي. وهي بذلك معنية في المقام الأول بالماضي على أساس أن الماضي هو كلّ ما نعرفه بشكلٍ حقيقي أو منهجي. أمّا التيبولوجي فيتعلّق بالمستقبل وله القدرة على بثّ الروح في ملكات خاصّة هي الإيمان والأمل والرؤية. والتفكير السببي المنطقي يعمل في اتجاه زمني واحد بينما التفكير التيبولوجي يقدّم افتراضًا عن المستقبل ويمكنه أن يتجاوز حدود الزمان نفسه. ومع أني لستُ على علم بأنّ فراي قد قال هذا بالفعل، إلا أن التصوير التيبولوجي يوظّف ويستخدم ويوحّد أوهامًا وتصورات دارجة كالماضي والحاضر والمستقبل. وبالنسبة للخيال التيبولوجي، فإنّ الزمن هو الذي يمنع وقوع الأشياء كلّها في آن واحد. ويعبر التفكير التيبولوجي عن رغبة في الاستيقاظ من كابوس التاريخ، وهو شكل ثوري من أشكال الفكر

والبلاغة[١]. وهذه القراءة الملهمة والواعية لرموز الكتاب المقدّس تعطينا مفتاحًا لم يسبق استخدامه يمكنه فتح خزينة أسرار السحر الحلال للقرآن، ووسيلة للسمو بحركة القراءة فوق مستوى السياسة والتاريخ على أمل كشف شيء مميز مثير وفي الوقت ذاته له سمة الشمول فيما يخصّ النصّ وأساليبه.

وفي منطق التيبولوجي (الذي يتجاوز المنطق)، يمكن أن يكون أوغسطس هو رومولوس وإينياس في الوقت ذاته. ومنذ ظهور العمل الرائد لجوبلت حول قوة التصوير التيبولوجي في العهد الجديد، اعتدنا التعرّف على هذا الأسلوب وفعاليته الشعرية البلاغية المؤثرة في سياقات متعددة. واتضح أن ثقتنا بعملية التاريخ نابعة على ما يبدو، سواء شئنا أم أبينا، من هذا المعنى المقنِع الذي يقدمه التصوير التيبولوجي[٢].

لقد انتهى العالم القديم، نحن على وشك أن نشهد ميلاد عالم جديد، ومن يدركون هذا التحوّل ويتعاطفون معه سوف يتعرضون للاضطهاد ويُنبذون لا لشيء سوى أنهم فهموا. لهذا فإن هذا المجتمع الجديد القليل عدده يعتمد على الكشف ليحظى بالتشجيع والمواساة والأمل في الفلاح في نهاية المطاف رغم

(١) انظر: Frye, The Great Code, pp. 82–3.

(٢) انظر: Amos Funkenstein, Perceptions of Jewish History (Los Angeles: University of California Press, 1993), pp. 74–87.

الصعوبات والعقبات الهائلة التي يُقدّر لهم أن يلقوها ويعانون منها. فالجنة على سبيل المثال يتحدّث عنها القرآن عند ذكر الساعة أو الآخرة[١]. والتيبولوجي أسلوب يوحّد الوقت: فالرمز الأصلي وُجد في الماضي، والمرموز له قائم في الحاضر، وهذا يعكس موقفًا تجاه العالم ومكان المرء فيه بالنظر إلى التاريخ، والتاريخ يفترض الآن أن سرّه قد كُشف، ويجسد عملية يمكن من خلالها ربط المعنى بالتجربة الإنسانية، حتى ولو لم تكن كلّ تفاصيل هذا المعنى واضحة تمامًا إلى الآن، فسوف تتضح في الوقت المناسب. وحين يحدث هذا، فإن الحاضر يصبح المرموز إليه (النموذج المقابل) أو تكرارًا للتاريخ السابق بعد أن اكتسب عنصرًا جديدًا هو انكشاف الحقيقة وفكّ الشيفرة[٢]. الآن فهمنا، والآن استنرنا. وقد يكتسب هذا الفهم خصائص الثورة، خاصّة حين يُمحى الماضي ببساطة ويصبح منقطع الصلة. ويستخدم فراي صورة اليقظة من النوم[٣]، فيقول: حين نستيقظ من النوم، ينمحي عالم المرء ويحلّ محله عالم آخر. وفي هذا إشارة دالة على أصل التيبولوجي، فهو شكل ثوري من الفكر والبلاغة،

---

(١) انظر: Leah Kinbergh, art. ‘Paradise’ in Encyclopaedia of the Qurʾān;

وانظر أيضًا دراسة لي بعنوان:

‘Paradise in the Qur’an: The Apocalyptic Substrate III’ paper presented at the American Oriental Society meeting, Albuquerque, New Mexico in March 2009.

(٢) انظر: Frye, The Great Code, pp. 80–1.

(٣) المرجع نفسه، ص٨٢- ٨٣.

ويتولد لدينا التفكير الثوري حين يتحوّل الشعور بأن الحياة حلم إلى دافع يدفعنا للاستيقاظ من هذا الحلم.

إنّ بروز التيبولوجي في القرآن وفي التفسير كإستراتيجية تأويلية يوحي بارتباط بين هذا التصور الأدبي وبين ما وصفه كولينز بالخيال الرؤيوي. وفي هذا السياق، فإنّ الأمر الجدير بالملاحظة لا يقتصر على إدراك الطريقة التي يتحرك بها التيبولوجي عبر الزمان ويتجاوز هذا الزمان (على حدّ وصف فراي) وإنما أنْ نعِي في الحقيقة أن التيبولوجي يمحو الزمن أو يقوّضه. ومحو الزمن هذا شبيه بانشطار النواة يحشد الطاقات الأدبية والاهتمامات الفعلية للرؤيوية الحقيقية.

لذا حتى نختم (مؤقتًا) هذا التأمّل الاستكشافي في الطبيعة الرؤيوية للقرآن، يتضح أن الثنائية والتقابل بمثابة الهيكل العظمي، في حين أن التصوير التيبولوجي يكسو هذه العظام لحمًا، وحين يحدُث هذا يُولَد الواقع الكشفي أو الرؤيوي. وتدخل الرؤيا التاريخ مجددًا مع التجربة المحمدية، فهو رمز ومثال لكلّ النماذج النبوية السابقة. وهذا التكرار الثابت لأسلوب التيبولوجي، وليس هذا في سورة الشعراء فقط وإنما في القرآن كلّه، يقدّم لنا نظيرًا للعمود الفقري أو التيار السردي الذي يجسّده ويعكسه الانقلاب الضدي المستمر. وتجدر الإشارة إلى أنّ التصوير التيبولوجي ينطبق على الأنبياء ومجتمعاتهم على حدّ سواء. وعند سماع القرآن، فإنّ المسلمين يستمعون إلى تصوير لحالهم مقارنة بالمِحَنِ التي مرّ بها بنو إسرائيل، وترتبط حالهم بشكلٍ ما بتلك المِحَن التي

تفسّر هذه الحال. وربما كان من المناسب هنا أن نورد ما ذكره أحد كبار العلماء في الدراسات الرؤيوية اليهودية إذ يقول[١]: في ظلّ هذه الحاجة الملحّة إلى تحديد هوية روحية في وجه التحديات وإحياءً للأمل، يمكن تحديد ملامح منظور أساسي تعتمد عليه الأنظمة الرؤيوية، إنه منظور علم الآخرة الرؤيوي الذي يقدّم لنا طريقة لرؤية الواقع.

ومن شأن هذا الصدى السردي أن يعزّز ويقوي من علاقة الثنائيات والمتقابلات بالتجسيد في هذا التكرار التيبولوجي أو التعبير عن النبوّة المحمدية. وبهذا يتم الجمع بين صورتين من الانقلاب الضدي، وكلتاهما تشير إلى محو الزمن والتاريخ أو ربما الزمن والمكان[٢]، في لفتة مقنعة ومؤثرة للخيال الرؤيوي. وينكشف السر الرؤيوي، وتتحوّل فوضى الأديان التاريخية المتنافرة إلى انسجام وتوافق للكشف الإلهي الزمني، الذي تتسنى قراءته عبر أبجدية قديمة لكنها مكتشفة حديثًا للأنبياء والرسل الذين اتضح الآن ارتباطهم الشديد بهدف واحد، وهذه الأبجدية الجديدة للواقع تشكل اللغة المناسبة لقراءة صحيحة للتاريخ.

---

(١) انظر: Hanson, Dawn, p. 433.

(٢) على سبيل المثال فإن بليك يستند إلى الرواية الأسطورية حول أطلانتس التي غرقت أثناء فيضان عارم ويتنبأ بأنّ «بحر الزمان والمكان» سيجف تمامًا في أحداث النهاية وسوف تظهر أطلانتس من جديد. (انظر: Frye, Symmetry, p. 280).

بناء على المقارنة والمقابلة بين المبدأين، فإنّ التصوير التيبولوجي الذي يعتمد على التناظر والثنائية، ويتجلى بوضوح في القرآن، قد يرى بعضهم أنه يُبرز بطريقة خاصّة متميزة الحماسة الرؤيوية التي يتسم بها القرآن عبر الإشارة لهذا السر العظيم الذي كشفه محمد والقرآن في وجه فوضى الأديان التي واجهته، والتي تصدى لها نيابة عن الله. وليس هذا السرّ سوى الترابط الروحي والتاريخي وصلة القربى بين جميع الرسالات النبوية وبين الأنبياء وأتباعهم.

ومن السمات الرئيسة للتصوير التيبولوجي أنه خلّاق مُنتج مثله مثل الثنائية، فما إن يظهر النموذج العام حتى يصبح مادة للمنطق التخيلي الطبيعي المتدفق[١] يطبّقه على عدد من السياقات والبيئات المختلفة؛ لذا نرى التكرارات التيبولوجية للنبيّ محمد في تصوير الشخصيات اللاحقة من أصحاب السلطة الدينية، وفي مقدمتهم الخلفاء الأربعة، وأئمة الشيعة، وأئمة المذاهب (انظر الرسالة للشافعي للوقوف على صورة مميزة للنبيّ محمد تتجلى في هذا العمل)، وأخيرًا وليس آخرًا الشيخ الصوفي الذي يعتبره مريده صورة مجسدة للسلطة النبوية؛ لذا فإنّ التصوير التيبولوجي مضافًا إليه الثنائية والتقابل

(١) انظر: Neuwirth, ‘Symmetrie’, p. 545 [p. 12].

باعتبارها عناصر رئيسة للقواعد النصيّة المميزة للقرآن يصل بوضوح إلى جماهير القراء وجمهور واسع يتجاوز الحدود اللغوية للغة العربية[(١)].

(١) يذكرنا هذا بمقولة تشيع على الألسنة لأومبرتو إيكو يقول فيها يمكن تعريف التأثير الشعري بقدرة النصّ على مواصلة إعطاء قراءات مختلفة دون أن يخلق على كثرة الردّ. انظر: Umberto Eco, 'Telling the Process', author's postscript in The Name of the Rose, tr. W. Weaver (San Diego: Harcourt, 1994), p. 508.

الخاتمة:

في ضوء ما سبق حاولنا التأكيد على قيمة وأهمية النظر إلى القرآن بوصفه حالة قوية وفعالة من التواصل التخيلي، ومعنى هذا أنه حلقة وصل بين المعلوم والمجهول تأتي في صورة أداء لغوي في زمان ومكان محدّد. وتتمثّل قوة هذا الأداء وفعاليته في شمولية رسالته وشمولية الوسائل التي يجري من خلالها إبلاغ هذه الرسالة، مما يدلّ على أنه التراث الأدبي المناسب للإنسانية على وجه العموم وللإسلام على وجه الخصوص. وقد حاولنا النظر إلى القرآن بمعْزَل عن الاهتمامات والافتراضات العقدية أو اللاهوتية للتركيز على العناصر التصويرية والجمالية في النصّ. وهدفنا في هذا كلّه أن نجيب على سؤال أساسي: كيف عاش القرآن -ولا يزال- هذه الحياة التي اتّسمت بقوة فائقة ليكون مصدرًا للقيم الأخلاقية والواجبات الدينية والاتجاهات الجمالية والمعلومات؟ ونرى أن الإجابة التي توصّلْنا إليها واضحة تمامًا، وهي تساعدنا في فهم واحدة من أهم وظائف النبوّة إن لم تكن أكثرها غموضًا، كما بيّن التراث الإسلامي، وهي أنّ النبي مترجم لأعمال الخيال المقدّس.