هرمينوطيقا العوالم المُتخيَّلة في النصِّ القرآنيّ
الصورة الوهميّة أنموذجاً

أ.م. د. أحمد عويّز
أستاذ النقدِ الحديثِ والهرمينوطيقا
كليّة الآدابِ–جامعة الكوفة

المدخل:

يهتمُّ هذا البحث بالعوالم المُتخيَّلة التي عرضها الخطاب القرآنيّ، ويسعى إلى إقامةِ مُقاربةٍ هرمينوطيقيّة تطبيقيّة تربطُ بين فهمين في صورةٍ من صورِهِ التي خاطبَ بها عقلَ الإنسان، ولاسيّما ما سمّاه عُلماءُ البلاغةِ العربُ "**بالصورِ الوهميّةِ**" التي وصفَ بها بعضِ العوالم الغيبيّةِ المُتخيَّلةِ. الفهمُ الأوّلُ أنتجهُ العقلُ العربيّ والإسلاميّ القديم بما يحملُ من مستوى وعيٍّ ومُخيّلةٍ عبر سياقاتٍ تاريخيّةٍ فسّرَ في ضوئِها أشياءَ الوجودِ من حولهِ أو ما يعرضُ لهُ منها في حقلِ الخيالِ المنُتِجِ للتصوّراتِ، ومن هذا الوعي صاغَ رؤيته عن العالمِ والحياةِ. وبين فهمٍ ثانٍ حديثٍ أنتجتهُ منظومةُ عقلٍ أُخرى غربيّةٍ تنطلقُ من أُسسٍ فلسفيّةٍ في تصوّرِها للعالمِ وإدراكه. والمقاربةُ في قراءتِها تُحاولُ توظّيفَ التصوّرِ الظاهراتيّ عند الفيلسوف الألمانيّ هوسيرل، فضلاً عن توظيفِها مقولات فلاسفةِ حقلِ الهرمينوطيقا الحديثةِ أمثال دلتاي وبول ريكور، ورؤاهم والمنظومة المفاهيميّة التي يوفّرُها هذا الحقل المُهمّ، وتستندُ المقاربةُ إلى تحليلِ نصٍّ قرآنيّ.

المبحثُ الأوّل/ الهرمينوطيقا والعوالم المُتخيَّلة في النصوص.

أولاً/ الهرمينوطيقا والعوالم المُتخيَّلةِ في النصوص غير القرآنيّة.

يُعنى حقلُ الهرمينوطيقا بدراسةِ الفهمِ والتأويل[1]، والتأويل مشكلةٌ مركزيّةٌ مُهمّة من المشكلاتِ التي شغلتْ العقلَ الإنسانيّ المفكّر منذُ مراحلهِ الأولى حينما مضى في مغامراتهِ باحثاً عن المعرفةِ بإزاءِ أشياء الوجودِ، فهو نشاطُ بحثٍ عن معرفةٍ مُعيّنةٍ أو فهمِ شيءٍ ما، اخترقَ عدّة مجالاتٍ من مجالاتِ التفكيرِ الإنسانيّ، واستهدف عدّة عوالم من النتاجاتِ المختلفة ولاسيّما النصوص المكتوبة وعوالمها المتخيّلة وانطلقَ مندفعاً نحو التعاملِ مع طبقاتٍ من الصياغاتِ المُعبّرةِ المختلفةِ من نصوصٍ حملتْ مضامَينها الخاصّة، ورؤيةَ أصحابِها ومع ما أورثتنا إياه الحضاراتُ القديمةُ المتعاقبةُ من وعيٍّ أوليٍّ أسطوريٍّ ونصوص ملاحم، نجدُ أنّ العقلَ الإنسانيّ يقفُ عليها بقوّةٍ مُحاولاً تقديم تصوراتِ فهمهِ للمضامين التي حملتها تلك النصوص الأسطوريّة في سمةِ مفارقتِها للواقعِ، ولاسيّما مع البنياتِ الاحتماليّةِ والإحالاتِ الخياليّةِ، ثمّ ما لبثْ العقلُ الإنسانيّ أن وقعَ في تحدٍّ أكبر عند مواجهتهِ النصوص

الدينيّة وعوالمها المتخيّلة التي مثّلتْ نقطةَ خلافٍ رئيسةٍ بين العقولِ المتصارعة في حقلِ هرمينوطيقا النصِّ الدينيّ، فكانتْ تلك النصوص مشكلةً كبرى وتحدٍّ لذلك العقل بصياغاتِها الاحتماليّة والإيحائيّة وإحالاتها الميتافيزيقيّة الغيبيّة وما يحفّها من قداسة، وتوسّع هذا الحَراك، وأخذتْ هذهِ النصوص العقلَ التأويليّ نحو تحولاتٍ وانتقالاتٍ في معالجةِ مشكلةِ الفهمِ من القولِ بالمماثلةِ المُطلقةِ إلى أقصى التأويلاتِ العدميّةِ[٢]. وهكذا كانتْ العوالم المُتخيّلة موضوعات رئيسة لحقل الهرمينوطيقا صاغتها لنا النصوصُ المُختلفة إذ يُمكن للنصِّ أن يخلقَ مجموعةً من العوالم الواقعيّة والمُمكنة والمُحتملة، فهناك "عالم الواقع الحاليّ، والعالم الميتا سرديّ، والعالم اللاهوتيّ، وعالم الفانطاستيك، والعالم الخُرافيّ، والعالم الأسطوريّ، والعالم الملحميّ، والعالم المنطقيّ، والعالم الاعتقاديّ، والعالم الغيبيّ، والعالم الروحانيّ، والعالم الرومانسيّ، والعالم السرياليّ، والعالم المعرفيّ، والعالم القيميّ، والعالم التلفّظيّ، والعالم الثقافيّ"[٣]. فضلاً عن العوالم الصغرى والكبرى، والأوليّة والثانويّة، والمنظورة وغير المنظورة، والشريرة والخيرة، والعوالم الشبيهة والقريبة، والبعيدة وغيرها[٤]. فكانَ حقلُ الهرمينوطيقا عند العربِ والغربيين على حدٍّ سواء معنيّاً برصدِ مُتخيّلات تلك النصوصِ وسماتها التي تورثُها عقلَ المُتلقّي فيسعى إلى استحضارها، ويُعمِل مُخيّلته فيها فيعيشُ في جنباتِها ويرسمُها واقعاً له قدرُهُ من التحققِ الأنطولوجيّ.

ثانياً/ الهرمينوطيقا والعوالم المُتخيَّلة القرآنيّة المُمكنة وغيرها.

يضمُّ النصُّ القرآنيّ أكواناً فسيحةً من العوالم المُختلفة الماديّة والمعنويّة، في صياغاتهِ الغاصّة بالاحتمالات والدلالاتِ المفتوحةِ، صياغات ضمّتْ عدداً غير محدودٍ من الموضوعات من أهمّها العوالم المُتخيّلة الأرضيّة والسماويّة، بين ما هو كائنٌ وما يُمكنُ أن يكونَ، وما لا سبيل إلى معرفتهِ إلّا بالوصفِ نفسه الذي قدّمته تلك الصياغات، فما هو كائنٌ من العوالم وممكنٌ اهتدى إلى تصنيفهِ الدارسون فكانتْ العوالم الممكنة عند بعضِهم إما عالماً ماديّاً مُتمثّلاً بعالم الأشياء الحسيّة، وإما عالماً ذاتيّاً مُتمثّلاً بعالمِ الأفكارِ والتصوّرات الذهنيّة، وإما عالمَ معانٍ كما يُصنّفها فريجيه Frege [٥]، وما العالم المُمكن كما يقول نيلسون غودمان Nelson Goodman سوى عالمٍ من المُمكناتِ المصنوعةِ من الكلماتِ والرموز التي تُقدّمُ نسخةً من العالمِ الوقعيّ [٦]، وقد تعددتْ تصنيفاتها وتنوّعتْ حتى ظهرتْ نظريّة سُمّيت بنظريّةِ العوالم الممكنةِ، وهي نظريّة من النظريّات الدلاليّة[٧]. وعلى الرغمِ من تطوّرِها عند الغربيين[٨] بيد أن من الدراسين العرب مَنْ بحثَ في أصولِها عند الفلاسفةِ المسلمين ولاسيّما عند الغزاليّ[٩] مُحاولاً ربطها بمباحث علمِ الكلامِ[١٠]. وتبقى القاعدة التي تُبنى فيها النصوصُ ذات البنيّةِ الاحتماليّةِ المُتخيّلة تتمثّلُ في إعادةِ صياغةِ العالم الواقعيّ وإبداع عوالم غير موجودةٍ في الواقعِ. بيد أنّ للنصوصِ الدينيّةِ سمتها الخاصّة ولاسيّما في

النصّ القرآنيّ لارتباطها بمسائل اعتقاديّة فقد صاغها النصّ مُخاطباً فيها عقلَ الإنسانَ، فرسمَ بكلماتهِ تلك البيئات الغيبيّة، والعوالم المتنوّعة بتفصيل أخّاذ مُتتبعاً بداياتِ نشأةِ الكونِ وصولاً إلى لحظاتهِ نهايتهِ، وما يعقِبُها من بيئاتٍ أخرويّة، وصورٍ وما ضمّته تلك البيئات من كائناتٍ وحياة؛ فكانَ تصويرُها جزءاً من ترغيبٍ بثوابٍ أخرويّ أو انذار من عقاب، وتبعاً لهذا صَوّرَ لنا النصّ تلك العوالم المُتخيّلة من مكوناتٍ حسيّةٍ لها أصلٌ في عوالمنا الماديّة الموجودة من أنهارٍ وأشجارٍ وبيئاتٍ وثِيابٍ ونِعَمٍ، ومن موجوداتٍ وبيئاتِ عوالم ليس لها مُقابلٌ حسيٌّ في عالمِنا هذا، فعدّها عدد من المفسرين من جنس ما سُمّي بـ(التخييل) وهو عند بعضهم كما يقول الزمخشريّ تمثيلٌ للمعاني المجرّدة، وطريقة من طُرقِ تجسيمِ المعنويّ وتصويره للحسيّ فحسب[١١]. ويرى أنّه ألطفُ بابٍ في علمِ البيانِ فيقول: "ولا ترى باباً في علمِ البيانِ أدقّ ولا أرقّ ولا ألطف من هذا الباب ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كلامِ اللهِ تعالى في القرآن وسائر الكتب السماويّة وكلام الأنبياء، فإنّ أكثرَه وعليته تخييلات"[١٢]. وربّما جعلَ مفهومَهُ مُرادفاً لمُصطلحي (التصوير) و(التمثيل) من ذلك تعليقه على قولهِ تعالى: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾[١٣] فقال: " إن كرسيّه لم يضقْ على السماواتِ والأرضِ، لبسطتهِ وسعتهِ، وما هو إلّا تصويرٌ وتخييلٌ فقط ولا كرسيّ ولا قعود ولا قاعدة كقولهِ: ﴿**وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾[١٤] من غير تصويرٍ وطيٍّ يمين، وإنّما هو تخييلٌ لعظمةِ شأنهِ وتمثيل حسيّ"[١٥] وعلّق على قولهِ تعالى: ﴿**لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ**﴾[١٦]، بقوله: "هذا تمثيلٌ وتخييل... والغرض توبيخ الانسان على قسوةِ قلبهِ وقلّةِ تخشّعهِ عند تلاوةِ القرآن وتدبّر قوارعهِ وزواجره"[١٧]. ومن هذا نستطيع القول، إن التخييلَ يتقلّبُ مفهومُه عنده بين ما يحصلُ من إثارةٍ لخيالِ المُتلقّي عند سماعهِ صورة من الصورِ وبين التوهّمِ الذي هو مرادفٌ للتخيّلِ، كما هو عند بعضِ الفلاسفةِ المسلمين، وبين ما ينتج من معنى فنيّ غير واقعيّ بالمقياسِ الاعتياديّ للكلام غير الابداعيّ وبين طريقة تجسيم المعنويّ المجرّد بالحسيّ وغيرها. وهكذا توزّعتْ وتنوّعتْ العوالم المُتخيّلة بين ما هو ممكنُ الوجودِ عبر مُقاربتهِ في الواقعِ الحسيّ وبين ما لا سبيل إلى مُقاربتهِ مُقاربةً حسيّةً، وتبعاً لهذا التنوّعِ اختلفتْ القراءاتُ وتعددتْ التأويلاتُ والتوصيفاتُ في شأنِ هذهِ العوالم، وكانَتْ من أكثرِها خلافاً صورُ العوالم الوهميّةِ المُتخيّلة، وهذا ما سأقفُ عليه في المبحثِ الثاني والثالث عبر تتبعِ مُقاربتين لفهمين مُختلفين من القراءات في صورةٍ من الصور الوهميّة لعالمٍ مُتخيّل.

المبحثُ الثاني/ مُقاربةُ العقلَ العربيّ الهرمينوطيقيّة لعوالم الصورةِ الوهميّةِ المُتخيَّلةِ في النصّ القرآنيّ.

أولاً: حدودِ الصورةِ الخياليّة الوهميّةِ في مخيال العربيّ القديم وعند علماءِ البلاغةِ العربيّة.

عرفَ الإنسان البدويّ كثيراً من الصور الخياليّة الموهومة في عالمِ الصحراء العربيّةِ المُترامية الأطراف، عالم يمضي فيه مُتنقّلاً في أشدِّ لياليهِ الحالكةِ ظلاماً فيقطعُ المفازات الشاسعةِ ويعيش لحظاتٍ من التخيّل وتقفزُ الى ذهنهِ الموهومات ولشدّة أثرِ تلك الموهومات الخياليّة في نفسهِ نجدُها أخذتْ حيّزاً من صورهِ التي رسمَها في أشعارهِ وصفاً لعوالمهِ المُتخيّلة وما ضمّته من مخلوقاتٍ غريبةٍ غير موجودةٍ فأسبغَ عليها نعوته المُنفّرة المُخيفة أو المُحببة؛ وجسّدها في أشكالٍ، وروى فيها قصصاً خياليّة وأساطير كأسطورةِ العنقاءِ، والسعلاةِ، والغيلانِ والنسناسِ، والشياطين، وعوالم الجنّ وغيرها من المخلوقات التي لا وجود لها الّا في المُخيّلة لا في عالمهِ الحسّي، وكلّ شيء خافه العربيّ سمّاه شيطاناً، لذا كان خوفهم من هجاءِ الشعراء لإتيانهم بما يؤذي الخصم جعلهم ينعتونهم بالشياطين أو جعلوا لكلِّ شاعرٍ قريناً من الشياطين. ولعلّ فحصاً بسيطاً في المُعجماتِ العربيّةِ يُرجعُنا لجذرٍ (خَيَلَ) الذي يتضمّنُ حُمولات تَصْدُقُ على تلك الخيالاتِ في ذهنِ العربيّ القديم، فالاستعمال اللغويّ القديم للمفردةِ يربطُ مفهومَ التخيّل بما يتّسمُ بالتوهّم، الذي يكونُ مرجعه تأليف صورةٍ كاذبةٍ في النفسِ بفعلِ مُخادعةِ الاشخاصِ أو بمؤثرات مَرَضيّة [١٨]. وقد نُقِل عن الشيخ النظّام (٢٣١هـ) المعتزلي أستاذ الجاحظ، أنّه كان يُفسّرُ ما رواه العربُ من أشعارٍ وأخبارٍ عن الجنِّ والغِيلان والسعالي، بأنّه ضربٌ من التّخيّل الذي لا حقيقة وراءه، ورأى أنّه نابعٌ من تفرّدِ العربيّ وتوحّشه في الفلواتِ [١٩]. فـ((من تفرّدَ فكّرَ وتوهّمَ، واستوحش وتخيّل، فرأى ما لا يُرى وسمع ما لا يسمع))[٢٠]. ورأى الدكتور جابر عصفور أن مفردة (تخيّل) عند بعضِ الفلاسفةِ المسلمين مرتبطةٌ بالمباحث النفسيّةِ المُتصلةِ بسيكولوجية الادراك [٢١]. وهو مما يعرض للإنسانِ من صورِ خيالاتٍ وموهومات في الذهنِ. ونجد كذلك أن العقل البلاغيّ العربيّ في دراساتهِ للصورِ المُتخيّلة قد حددَ نوعاً من الصور التشبيهيّة جعلوه قسماً من **التشبيهِ العقليّ المُسمّى بـ(الوهمي)**[٢٢] وقالوا عنه "وهو ما ليس بشيءٍ من الحواسِ الخمس مع أنّه لو أُدركَ لم يُدركْ إلّا بها" [٢٣]، وقد ذكر البلاغيون أمثلة للصورِ الوهميّة منها قول أمرئ القيس:-

أيقتلني والمَشرَفيُّ مُضاجعي ومسنونةٌ زرقٌ كأنيابِ أغْوالِ

وكذلك ما يُدرك بالوجدان أي -كالمحبّةِ والكُرهِ والخوفِ وغيرها [٢٤] وهي صورةٌ خياليّةٌ وهميّةٌ [٢٥]. إذ لا يوجد تجسيدٌ حسّيّ للأغوالِ ولا لأنيابِها في الواقعِ لذا تبقى صورتها كما يرى العلماءُ العرب من جنسِ الصورِ الخياليّةِ الموهومةِ. وذكروا أيضاً أمثلة لعوالم متخيّلة ومخلوقات عرضها الخطاب القرآنيّ وخاطب بها عقل الإنسان العربيّ البدويّ فكانَ مما ذكره البلاغيون من أمثلةِ الصورِ الوهميّة كبيئاتِ الجحيمِ، وما فيها من أشجارٍ، مثل شجرة الزقومِ وغيرها، ونماذج من المخلوقات كالملائكة والشياطين، وغير ذلك.

بيد أننا نجد أن بعضَ علماءِ البلاغة العربيّة قد فرّقوا بين الصورةِ التشبيهيّة الخياليّة والصورة الوهميّة ولاسيّما ما نجده عند يحيى بن حمزة العلويّ (٧٤٩هـ) إذ يقول: "والتفريق بين الأمورِ الخياليّة والموهومة هو أن الخيالَ أكثرُ ما يكونُ في الأمور المَحسوسةِ فأمّا الأمور الوهميّة فانّما تكونُ في المحسوس وغير المحسوس، مما يكونُ حاصلاً في التوهّمِ داخلاً فيه"[٢٦]. وعلى هذا الأساس كانَ التشبيه الخياليّ كما يقول الدكتور أحمد مطلوب "هو المَعدوم الذي فُرض مُجْتمِعاً من عدّةِ أشياء، كلّ واحدٍ منها يُدركُ بالحسِّ، ويتوفّر في الوجود، وأنّ الصورة تدخلُ فيها مع سائر الأشياءِ قد نسجها الخيالُ"[٢٧]. فالتشبيه الوهميّ إذن هو "ما يأتلف طرفاه أو أحداهما مما لا وجود له ولا لأجزائهِ كلّها أو بعضها في الوجودِ المحسوس ولو وِجِدَ لكانَ مُدرَكاً بإحدى الحواس، فأنيابُ الأغوال في بيتِ أمرئ القيس لا وجود لها في نظرِ الإنسانِ وقد جعلها الشاعرُ مُشبّهاً بهِ للسهامِ الزرق توهّماً، وفي الشاهدِ القرآنيّ الكريم شبّه طلعَ شجرةٍ تخرجُ في أصلِ الجحيمِ برؤوس الشياطين وذلك لأنّ قد استقرّ في نفوسِ الناسِ من قبحِ الشياطين ما صارَ بمنزلةِ المُشاهَد، ولذلك ربطَ سبحانه وتعالى بين شجرةِ الزقومِ ورؤوس الشياطين"[٢٨]. وبهذا يُمكن القول في شأنِ حدّ الصورةِ الوهميّة والخياليّةِ إن كلَّ صورةٍ موهومٍ خياليّةٌ، وليس كلُ صورةٍ خياليّةٍ موهومةً، والموهومة هي الصورة التي ليس لها أصلاً محسوساً موجوداً في الواقعِ.

ثانياً: هرمينوطيقا الصورُة الوهميّة في مِخيالِ العقل العربيّ (تطبيق على نصٍّ قرآنيّ).

ساقَ لنا الخطاب القرآنيّ عدداً من نماذج العوالم المتخيّلة الوهميّة الغيبيّة بيد أننا سندرس شاهداً تطبيقيّاً، لنرى مُقاربة العقل العربيّ وتأثير سياقاتهِ التاريخيّة في تأويلاتِ هذهِ الصورةِ وتحديداً ما يتعلّقُ بعالمِ الجحيمِ، وما ضمّه من أشياءٍ، فقد قالَ تعالى: ﴿**لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلْ الْعَامِلُونَ** ﴿٦١﴾ **أَذَلِكَ خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ** ﴿٦٢﴾ **إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِّلظَّالِمِينَ** ﴿٦٣﴾ **إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ** ﴿٦٤﴾ **طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ** ﴿٦٥﴾ **فَإِنَّهُمْ لَآكِلُونَ مِنْهَا فَمَالِؤُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ** ﴿٦٦﴾ **ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِّنْ حَمِيمٍ** ﴿٦٧﴾ [٢٩] وهي من الآيات التي تصفُ عالماً من العوالم المُتخيّلة، ومُقاربةُ العلماء العربِ الهرميونطيقيّة للصورةِ التي نقلها نصّ الآية حددتْ الصورة بأنّها من جنسِ ما يُعرف عندهم بالتشبيه العقلّيّ، وتحديد الوهميّ، فقد شبه (طلعَ شجرةَ الزقومَ) بـ(رؤوس الشياطين)، وكلا طرفي الصورة التشبيهيّة لا وجود له في الواقعِ الحسيّ، بل لا وجود لنظيرهِ كذلك، فلم يطّلعْ عليهما أحد، فهما وهميّان، لأنّ شجرة الزّقوم غير موجودةٍ في الواقعِ، فهي من الأمور الموهومة بحسب ما حدّه علماءُ البلاغةِ العربيّةِ، وكذلك الشياطين، فلا يوجد لها تجسيدٌ حسيٌّ أصيلٌ، كحالِ أشياء العوالم الموصوفة الأخرى في النصِّ القرآنيّ كما سبق. لذا قرروا أنّها من الصورِ الوهميّةِ. وقد مالَ عددٌ من المفسرين واللغويين القدماء نحو المعاني الماديّة

لرؤوس الشياطين، وجاءتْ مُقاربَتهم لفهم هذهِ الصورة توحي بالبحثِ عن الأصلِ الذي شُبّهت بهِ تلك العوالم ومخلوقاتها، أي مُحاولة الربطِ بين الصورِ ومصدرِها في البيئةِ العربيّة، ذلك بأنّ غموضَ الصورةِ والاختلاف في تخيّلها يجعلُ الذهنَ ميّالاً نحو البحثِ عن مشخّصاتِها الحسيّة كما هي عادةُ العربيّ، فيُسبغُ عليها مزيداً من التخويف للنفوسِ. لذا نجد أنّ أبا زكريا الفرّاء (٢٠٧هـ) قد ذكر ثلاثة وجوهٍ لتفسيرها فكانَ أثان منهما حسّيين: فقالَ في الأوّلِ: إن تشبيه طلعِها برؤوسِ الشياطين، لأنّها موصوفة بالقبحِ وإن كانت لا تُرى. وإن القائل للرجل أنتَ شيطانٌ إذا استقبحته. والثاني:- إن العرب تُسمّي بعضَ الحيّاتِ شيطاناً، وهي حيّةٌ ذاتُ عُرفٍ، قال الشاعر بذمِ امرأة:

عُنجردٌ تَحلفُ حين أحلفْ كَمثلِ شَيطانِ الخَماطِ أعرفْ

وعُنجرد هي المرأةُ الخبيثةُ السيّئة الخلقِ. الوجه الثالث:- يُقال إنّه نبتٌ في الصحراء يُسمّى برؤوسِ الشياطين. بيد أنّ الأوجه الثلاثة تُحاول أن تذهبُ الى معنى واحد وتربطها بالقُبح [٣٠]. وقد نقل ابن ناقيا البغداديّ (هـ٤٨٥) وجهاً رابعاً. فقال: قال ابن عبّاس: كانَ لأهلِ مكّة جبالٌ قبيحةٌ المنظرِ، وقد كانوا يُسمّونها برؤوسِ الشياطين لقُبحها إذا نُظرَ إليها [٣١]. وهو فهمٌ يربطها بأصلٍ محسوسٍ كحالِ الأوجهِ السابقةِ. أمّا الجاحظ (٢٥٥هـ) فقد رفضَ تفسير اللغويين الحسيّ وإن اعترف بهِ صراحةً، ورأى أن المدلولات الحسيّة لكلمةِ شيطان قد يكونُ لها أصلٌ في الواقعِ إلّا أنّها لا تبلغ أثرَها في النفسِ مبلغ صورةِ الشيطان التي تَثِبُ الى الخيالِ سمجةً مكروهةً تجمعُ كلَ سماتِ الايحاش والتنفيرِ والتفزيع [٣٢] وهو هنا مهتمٌّ بمسألةِ تأثير الصورة في النفسِ مع إقرارهِ بأصولِها الحسيّة السابقة. وكذلك ابن قتيبة (٢٧٦هـ) إذا يرى أن هذا مُستعمل على ما يرى الناس عليه في مبالغاتِهم إذا أرادوا تقبيح الشيء [٣٣]. على حين ذهب المبرّد (٢٨٥هـ) إلى القول عن هذا التشبيه: وقد اعترض مُعترض من الجملة المُلحدين في هذهِ الآية فقال: إنّما يُشبه ليُمثّل الغائب بالحاضر، ورؤوس الشياطين لم نرْها فكيف يقعُ التمثيل بها، وهؤلاء كما قال تعالى: ﴿ **بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۖ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ**﴾ [٣٤] وقد جاء تفسير هذهِ الآية على ضربين: أحدهما أنّها شجرٌ مُنكرُ الصورة يُسمّى برؤوسِ الشياطين. ثانيهما: وهو الأقرب الى القلبِ على حدِّ قولهِ إن الله جلّ ذكره قد شنّع صورة الشياطين في قلوبِ العباد فكانَ ذلك أبلغ بما يُنفّر النفس [٣٥].

بيد أن ما تقدّم من رؤى القدماء في هذهِ الصورة ولاسيّما قضيّة المعاني الحسيّة يُمكن أن ترد فيه بعضَ الاعتراضات منها ما يتعلّق بالكيفيّةِ التي تبعثُ نعوتُ الجبالِ والحيّاتِ والنباتِ المُشبّه (برؤوس الشياطين) عند العربِ قديماً في النفسِ الفزعَ والخوفَ الذي يُريده القرآن لوصفِ جزاء الظالمين في جهنّم والقاء في نفوسِهم الرّعبِ. وهذا من اعتراضات

الجاحظ كما لاحظنا. فضلاً عن ذلك إذا كانَ أصلُ تشبيه ثمرَ شجرة الزقوم مُرتبطاً بالأشياء الحسيّة –كما رأينا– الموجودةِ في تلك البيئةِ وذلك الزمان، فنحن في الوقتِ الحاضرِ، لم نرَ ولم نألفْ هذهِ الأشياء حتى نتخيّل الصورة (رؤوس الشياطين مثل القدماء)، وإذا كان كذلك فكيف يتجاوزُ العقل التأويليّ العربيّ القول بتاريخيّة النصّ القرآنيّ؟ وإذا كانَ هناك حيّةٌ وجبال ونباتٌ سُمّيتْ بهذا الاسم فمنْ أين جاءتْ أصلُ تسميةِ هذهِ الأشياء؟ ولو تنزّلنا وقُلنا إنّها موجودٌ وجاء التشبيه مُستوحىً من البيئةِ فيكونُ أصلُ تشبيه هذا الشيء هو الأصل–أي الصورة التي يحملها الناس في مخيلتِهم هي الأصلُ وعندها شبه هذهِ الأشياء بها لقبحها وأصبحتْ معروفةً، وبعد نزولها كانَ التشبيه مأخوذاً من البيئةِ ومعروفاً عند الناسِ معناه التقريبيّ كما يرى الزمخشري "ولكن بعد التسمية رجع أصلاً يشبه به"[٣٦]. فالشيطانُ هو من الأشياء المُستقبحة عقلاً منذ أقدمِ العصورِ وهو مكروهٌ عند الناسِ إذ يعدّه الناس شراً محضاً لا يُخالطه خير، لذا يقولون في قبيحِ الصورةِ كأنّه وجه شيطان[٣٧]، على حين أُعتقد أن المَلَك خيرٌ محض، فشبّهوا بهِ الصورة الحسنة من ذلك قالَ تعالى: ﴿**وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ**﴾[٣٨]، وتكونُ بعد استقرار صورةِ الشيطانِ المُستقبحةِ في نفوسِ الناس فقد شبهوا كلَّ شيءٍ قبيحٍ بهذا الاسم لذا قد نعتوا الأشياء القبيحة بهذا الاسم.، بيد أن العقلَ العربيّ في مُقاربتهِ حاولَ ربطَ الصورةِ الوهميّةِ بمرجعيّاتٍ حسيّةٍ والتماس مصاديقها في الواقعِ لتقريبها من الأذهانِ حتى مع كونِها غيرَ موجودةٍ أصلاً في الواقعِ ولا لمثيلها كحالِ العوالم المُتخيّلة الأخرى كبيئاتِ الجنانِ من أنهارٍ وأشجارٍ وغيرها إذ إن لها ما يُقاربها من محسوساتٍ في عالمِنا الواقعيّ، فهي من العوالم المُمكنة حتى مع الفارقِ بين العالمين السماويّ والأرضيّ، حين أن صورة العالمِ الوهميّ ليس لها ما يُماثلها ولو تقريباً وإنّما يُعملُ العقلُ التأويليّ جهدَه في التخيّلِ لالتماس مُشخّصٍ حسيٍّ وأصلٍ في البيئةِ التي يعيش فيها.

المبحثُ الثالث: مُقاربة الهرمينوطيقا الحديثة لعوالم الصورةِ المُتخيَّلةِ الوهميّةِ في الخطابِ القرآنيّ.

أوّلاً: المُقاربة الظاهراتيّة الحديثة في تحصيلِ المعرفةِ وفهمِ العوالم المُتخيَّلة في النصوص:

يرى أصحابِ التوجّهِ الظاهراتيّ أن تحصيلَ المعرفةِ بالأشياءِ وفهمِها تتمُّ عن طريقِ دمجِ الذاتِ بالموضوعِ في ضوءِ مقولةِ القصدِ **(الوعي القصديّ)**، فالحقائقُ أو المعارفُ عموماً إنّما يُتوّصلُ إليها عبر الاعتقادِ بأنّ الأشياءَ أو الموضوعات لا يُمكنُ النظر إليها في نفسِها وإنّما بوصفِها أشياء يفترضُها الوعي أو يقصدُها، وكلُّ وعيٍّ هو وعيٌ بشيءٍ ما [٣٩]، وهو وعيٌّ مقصودُ، فالموضوعات لا يُمكنُ إدراكُها إدراكاً حقيقيّاً ما لم تحلّ في وعي الذاتِ المُدرِكةِ وهي نفسُها ليس لها وجودٌ في الوعي ما لم يكنْ لها وجودُ مشخّصٍ خارج الوعي، ، وبهذا نُحققُ الاختزال الظاهراتيّ أو التعليق للأشياء كما يرى هوسيرل[٤٠]، لأنّها موجودةٌ

بوجودِ وعي بها من الذات، وكذلك وعي الذات بها موجودٌ بوجودِها، ومن هنا نصلُ إلى أن العالمَ هو مِنْ مُدركاتِ وعينا. وهكذا فالظاهراتيّة تعملُ على رصدِ لحظةِ الانبثاقِ لصورِ أشياء العالم في الوعي. فكلُّ موضوعٍ موجودٍ تُقدّمُهُ النصوصُ الدينيّةُ وعوالُمها المُتخيَّلة ولاسيّما الوهميّة منها له وجودُهُ التأويليّ (الهرمينوطيقيّ) الذي ينطلقُ من حاصلِ دمجِ وجودِهِ في وعي القارئ قصديّاً، مع وجودِهِ المشخّصِ خارجِ ذاتِ القارئ، فالقارئُ يُدركُ الأشياءِ بناءً على مستواه في ضوءِ الظروفِ الزمانيّةِ والمكانيّةِ التي أسهمتْ في تكوينِ وعيهِ بالشيءِ المُدرَك وبالمشخّصِّ الخارجيّ لذلك الشيء، وعندها تكونُ تأويلاتُ تلك العوالم المُتخيّلة مُتنوّعة، العوالم التي تُقدَّمُ من أناسٍ عاشوا في حُقبٍ مُختلفةٍ وفي مستوياتٍ من الوعي المُختلفةِ وهم مُختلفين في مشخّصاتِهم الخارجيّة وفي إدراكِهم القصديّ، لأنّهُ محكومٌ بمحدداتٍ نسبيّةٍ كالزمانِ والمكانِ والمستوى المعرفيّ، إذن لِمَ نلتزمْ بفهمِ مُشخّصٍ خارجيٍّ لشيءٍ أنتجه وعيُ بدويٍّ عاش في بيئةٍ صحراويّةٍ محدودةٍ، بيئةٍ غادرتنا مُشخّصاتُ عالمِها ذاك منذُ سنين، أو في مجتمعٍ قديمٍ يختلفُ كلَّ الاختلافِ عن المجتمعات المُعاصرة بحاجاتِها الهائلة ووعيها الدينامي؟ فبناءً على نظرية المعرفة الظاهراتية تكون مصاديقُ الإنسانِ القديمِ التي أنتجَها ذهنُهُ المحدودُ لا تنطبق في العالمِ المعاصر، فلا مفهوم العالم ولا السماوات أو الأرض، أو الجنّة أو النار، أو الإنسان، أو الحياة أو الوجود وكل العوالم المتخيّلة والموصوفة وغيرها من الأشياء التي حملها النصُّ القرآنيّ فتصوّرها وعيُهُ هي نفسُها التي يقرأُها الإنسانُ المعاصرُ في النصِّ نفسه، لذا من الأَولى أن يكون القارئ المُعاصر ولاسيّما في عالمِ ما بعد الحداثةِ هو أكثرُ تنوّعاً في فهمِ تلك النصوص، وأن مصاديقَه في تأويلاتهِ هي أكثرُ انسجاماً مع عالمِ الإنسانِ المعاصر؟ فضلاً عن فهمِ المُتخيّلات تلك النصوص بعد أن جابَ الإنسان العالم. وهذا يدفعنا إلى الوقوف على مفهوم الخيالِ Imagination بوصفهِ العنصر المركزيّ في إنتاج الصور ومُعالجتها ونجد لالاند في موسوعتهِ يُعرّفه بقولهِ هو "ملكة تكوين الخَيالات... بهذا المعنى يُقال غالباً: خيال نَسخيّ أو ذاكرة مُتخيّلة"[٤١]، وهو تعريفُ يقررُ أن نشاطَ الخيالِ غالباً ما يُبنى على افتراضِ أصلٍ مُحددٍ للصورِ التي يُنتجها، ليُقيم عليها الصور اللاحقة وقد يكون الأصل حسيّ أو لا، سواء في الذاكرةِ المُتخيّلةِ، أم في غيرها. ويُقالُ في الخيالِ كذلك إنّه "ملكةُ تركيبِ الخَيلات في لوحاتٍ أو في متواليات، تُحاكي وقائع طبيعيّة وظواهرها، لكنّها لا تُمثّلُ شيئاً مما هو واقعيٌّ أو وجوديٌّ "حالوميات "[٤٢] وهذا التعريف الأخير يُبيّن الإمكانَ الذي يمنحُه الخيالُ في إنتاجِ الصورِ من دونِ الاعتماد على أصلٍ مُحددٍ يتجه إليه نشاطُهُ لمماثلتهِ كالأصل الحسيّ مثلاً، بيد أن كلّاً من التعريفين المُتقدّمين، قد قصرَ الخيالَ على جانبٍ يفتقرُ إليه التعريفُ الآخر، فالأوّلُ ربطه بالأصلِ المُفترضِ وقيّده بهِ، والثاني تجاوزَ بهِ إلى ما لا ينتمي إلى أصلٍ،

وكلاهما أهملَ ما حمله التعريفُ الآخر، لأنّ الخيالَ ملكةٌ لإنتاجِ الاثنين، أي ما يتّصلُ من صورٍ تقومُ على الأصلِ الحسّيّ، كما هي الحالُ في صورِ الذاكرةِ المُتخيَّلةِ والعوالم الغيبيّة التي حملتها النصوص، وما يتّصلُ بالصورِ التي تعتمدُ الخلقَ ليس على مثالٍ سابق وإن رُكّبت من صورٍ سابقةٍ، بيد أن إمكانَ الخلقِ وإعادة الصياغة موجودٌ وهو الذي يتحكّمُ في إنتاجِ صورٍ تتصلُ بتخيّلِ عوالم مستقبليّة مثلاً، ونجدُ فصلاً عند فيلسوف الهرمينوطيقا بول ريكور بين ما ينتمي إلى الخيالِ المحض وما ينتمي إلى الذاكرةِ ويقومُ على أصلٍ حسّيٍّ بناءً على قاعدةٍ ظاهراتيّةٍ إذ رأى "أن الفكرة الرئيسة هنا هي وجودُ اختلافٍ نستطيعُ أن نقولَ إنه جوهريٌّ بين استهدافين، قصديين: أحدهما: يتمثّلُ بقصديّةِ الخيال التي تتجه نحو الوهمي، القصصي، وغير الواقعيّ، والمُمكن، واليوتوبي، والأخرى: قصديّة الذاكرة تتجه نحو الحقيقة السابقة، أو الواقع السابق، وتؤلّف القبليّة السمة الزمنيّة بامتياز "للشيء المُتذكّر" أو "للمتذكِر" بوصفهِ كذلك[٤٣]" فهو هنا يضعُ الفصلَ بين بعدين في الذهنِ حينما يتعاملُ مع الذكريات، فريكور فصلَ فصلاً موفّقاً أقامَهُ على قاعدةٍ ظاهراتيّةٍ، فالوعي الذي يتّجه إلى صورةٍ بقصدٍ خياليٍّ محض لا مثيل لها سابقاً هو ينتمي إلى المُخيّلةِ "الخيال" وهي صورةٌ غير حقيقيّةٍ حتى وإن بدتْ مألوفةً، أما الوعي الذي يتّجه إلى صورةٍ لها أصلٌ أو مثيلٌ في الماضي مُحاولاً نسخه أو مماثلته فهو يُسمّى ذكرى [٤٤]. وهو ما يربطها بأصلٍ حسّيٍّ، وهذا ما يُسهمُ في صناعةِ الصورِ في العوالم المُتخيّلة ولاسيّما الموهومة. إذن تعدد التأويلات والدلالات يكونُ شيئاً مشروعاً مع اعتماد القاعدةِ الظاهراتيّةِ التي تُبنى على قاعدةِ الاشتراكِ بين المتلقّين. أنّها تُثبتُ قصور التأويلاتِ القديمةِ عن تقديمِ حلولٍ لمشكلةِ النصِّ الدينيّ وتأويلاتهِ وعوالمه المُتخيّلة في المجتمعاتِ المُعاصرةِ، وتُوكّد محدوديّة أفقِها الذي أنتجها من حيث (الذات والزمان والمكان) ومن ثمّ فليسَ هناك من الزامٍ مُطلقٍ في الأخذِ بها، وليس ثمّة من معنى مُحددٍ في النصوصِ الدينيّة يُمكنُ أن يفرضَهُ وعيٌّ قديمٌ يحتكرُ الحقيقةَ لنفسهِ.

ثانياً: هرمينوطيقيّة عالم الصورةِ الوهميّةِ في النصّ القرآنيّ (دراسة تطبيقيّة).

بناءً على القاعدة الظاهراتيّة المُتقدّمة في تحصيلِ المعرفةِ والفهمِ فإنّ العوالم المُتخيَّلة التي خاطبَ بها النصُّ القرآنيّ عقلَ الإنسانَ، تُفهمُ تبعاً لما يحمله وعي الإنسان الحديث من صورةٍ لمُشخّصاتِ تلك العوالم الماديّة، ومكوناتها الجزئيّة، وعي من المؤكّد أنّه يختلفُ عن الوعي البدويّ القديم، فتكونُ الصورةُ المُنْتَجة هي حاصلُ جمعِ ما وجد في ذهنِ الذاتِ القارئةِ من صورٍ حينما تتوجّه إليها توجّها قصديّاً بقصدِ فهمِها، مع ما تَصْدُقُه عليه الصور من مشخّصاتٍ خارجيّة، فتكونُ صياغةُ العوالم المُتخيّلة مُختلفة ومُتعددة تبعاً لاختلاف الذوات القارئة وتعددها. أما فيما يتعلّق بصورِ العوالم الوهميّةِ ولاسيّما الصورة التي ساقها لنا الخطابُ القرآنيّ عن عالمِ الجحيمِ وشجرةِ الزقومِ ورؤوس الشياطين وغيرها فيُمكن أن نتبنّى

مُقاربة هرمنوطيقيّة تعتمدُ على تقسيمِ الواقعِ على ثلاثةِ أقسامٍ رئيسةٍ [٤٥] (واقع حسّي) وهو ما تُدركه الحواس من دونِ البحثِ في أصلِ الصورةِ وأسبقيّتها كما حاولَ أن يوحي عقلُ الإنسان العربيّ القديم كما مرّ سابقاً. و(واقع نفسيّ) ما يُدركُه الوجدانُ أو القلب من بابِ استجابتهِ للشيء حتى ولو لم يكنْ له وجودٌ في الواقعِ الخارجيّ [٤٦]. و(واقع غيبيّ) وهو المُدرك بالعمليّات العقليّة ويستندُ إلى الاعتقاد كرسمِنا لوجودِ بيئاتٍ خاصّةٍ في كواكب أخرى، ولمّا كانَ الشيطانُ غير مرئيّ، وشجرة الزقوم غير مرئيّة، وكلاهما ليس له واقعٌ حسيٌّ في الحاضرِ وغير مُدرَكٍ بالحواس، أو له مُقاربةٌ حسيّة قدّمها عقلُ الإنسانِ القديم مُحاولةً منه لتقريبها، فإنّ ثمّة إمكان أن تنفتحَ على الأنماط المُختلفةِ جميعها الحسيّ تبعاً للإمكانات غير المحدودةِ لاستحضار مُدرَكاتٍ من العالم الخارجيّ مُطابقةً لما يُقدّمهُ الواقع النفسيّ حتى من دونِ البحثِ في الأصلِ المهمّ أن الوعي المُتخيّل للصورةِ تنبثقُ فيه الصورةُ وتتكوّنُ بتأثيرٍ حسّيٍّ يدعمه واقعٌ نفسيّ أو بتأثيرٍ نفسيّ يدعمه واقعٌ حسيّ، وسواء أكان مؤمناً بواقعٍ غيبيّ يحملُ عوالمه الخاصّة التي صاغتها النصوص الدينيّة أم لا، فحتى لو لم يكنْ مؤمناً فإنّ هناك واقعاً نفسيّاً تألّف بفعلِ السياقاتِ الثقافيّةِ والتاريخيّة وهي دوماً حاضرةٌ أشبه بالقبليّاتِ التي تُشكّل ذلك الواقع في تجربةِ الإنسانِ الحياتيّة، وهو مُشترك بتجربتهِ النفسيّة هذهِ مع تجارب آخرين وهي بالنتيجةِ يُمكن أن تكون جزءاً من تجربة الإنسان الكليّة كما يرى فيلسوف الهرمينوطيقا الألماني دلتاي[٤٧]، وهو إقرار بالبنياتِ القبليّةِ الحاضرة التي يُمكنُ للإنسان أن يفهمَ بها الأشياء ويُدركها[٤٨]، ولكنّ تأويل الصورِ المُتخيّلة يبدأ من الذاتِ فما يُمثله المُدرِك لا يُمكن بلوغه إلّا عبر تجربتهِ الخاصّةِ[٤٩]، لوجودِ جانبٍ تتمايزُ فيه التجاربُ النفسيّةُ والعقليّة. ومن هنا يُمكنُ أن تتشكلَ صورةُ العالمِ المُتخيّلِ والواقع الغيبيّ. فإنّ الواقع الغيبي الذي رسمته النصوص الدينيّة بالنسبةِ للأشخاصِ أو البيئات غير المرئيّة تفرضُ على المتلقّي تصوّرها ذهنيّاً بالنحو الذي رسمته النصوص المذكور ولاسيّما للمُعتقدين بها ويبقى السؤالُ عن مدى انعكاس ذلك في النفسِ الإنسانيّة المُتلقية للصورةِ، ومدى تأثير ذلك فيها، ولمّا كان تشبيه الشيطان في النصوص الموروثة –كما لاحظنا– لا تنحصر مصاديقها في ابليس فقط، ولا في عددٍ من الأشياء الحسيّة منفّردةً أو مجتمعةً الحيّة، والجبال، والنبات وقد يأتي كثير غيرها، وفي ضوء هذا نواجه ايحاء بدلالاتٍ مُتنوّعةٍ فيستطيعُ كلُ مُتلقٍ أن يستوحي من رؤوسِ الشياطين ما يتناسبُ مع قُدرةِ مُخيلتهِ وشخصيّتهِ المُدرِكةِ عند سماعهِ تلك الصورة العجيبة، وبمقدورِ المُتلقّي أن يستوحي كل تلك الدلالات مجتمعةً ليخلص منها الى دلالةٍ جامعةٍ مُكتنزةٍ بالمعاني وهذا ممّا يُعمّقُ الصورة التشبيهية ويزيدُها تأثيراً. ويُمكن أن توصلنا إلى القولِ إنّها تنتسبُ إلى الأنواع الثلاثة من الواقعِ (الحسّيّ المُتمثّل بالشجرةِ والحيّةِ والجبال، والغيبي المُتمثّل بإبليس الذي ترسمه النصوص، والنفسيّ المُتمثّل بانعكاساتِ صورةِ الشيطان في ذهنِ المُتلقّي ونفسه تبعاً لاختلاف التجارب النفسيّة وتنوّعها، بعد أن ترسمه النصوص، في كلِّ ما يتداعى في الذهنِ من صور مثل صور الغيلان عند العربِ قديماً كما مرّ في بيت أمرئ القيس، أو أيّة مفهوماتٍ ذهنيّةٍ عن الشيطان. وإذا كان كذلك يكون هذا الاستخلاص من أشدِّ الاستخلاصات وقعاً وتأثيراً في النفسِ، فمادام الشيطان شرّاً محضاً فإنّ تصوّرات المُتلقّي بإزائهِ

تكتسبُ تنوّعاً عن قبحِ المنظر وسوء العملِ وغيرها، وبهذا يتحققُ الغرضُ المُخيفُ والمُفزع من الصورةِ المنقولةِ. وإذا أخذنا بالحسبان أن الرأسَ من الجسدِ هو العضو البارز من الشخصِ، وأنّ الرأسَ هو مركزُ الإدراك ومركزُ التخطيط لعمليّات الشرِّ والقُبحِ، وهو الصورةُ المواجهة الأماميّة المنظورة أكثر من غيرها، فحينئذٍ تتبين اهميّة هذهِ الصورة التشبيّه الخياليّ الوهميّ التي اختارت (رؤوسَ الشياطين) من دونِ غيرها من أعضاء الجسدِ الأخرى، ولو قال النصّ (طلعُها كأنّه الشياطين) لما ترك ذلك الأثر[٥٠] بالنحو الذي يصفُ بهِ الرؤوس قطعاً، والأمر نفسه في اختيار (الطلع من الشجرة) ولم يختزْ غيره مثل الأغصان أو أجزاء أخرى، فالطلعُ هو الجزءُ الذي يُشخّص نوعيّة الشجرة، وهو أبرزُ جزءٍ فيها، فضلاً عن أن السياقَ قال: ﴿**فَإِنَّهُمْ لَآكِلُونَ مِنْهَا فَمَالِؤُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ ﴿٦٦﴾ ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِّنْ حَمِيمٍ**﴾[٥١] وليس الشجرة التي تؤكل بل ثمرها، فضلاً عن صورةِ امتلأتِ البطونِ بهذا الأكل المُنفّر، وجاءَ السياقُ بالبنيةِ الاسميّة من دونِ الفِعليّة دلالةً على الثّبوتِ، ولم يقلْ تأكلون. وما دام الهدفُ هو ابراز العنصر السلبيّ المُنفّر والمُخيف المُفزِع من الشجرة لذا جاءتْ هذهِ الصورة تجمع فيها كلّ معاني القبح والفزع، من اختيار الشيطان الذي هو شرّ محض وأقبح شيء عند الناس ومن ثمّ اختيار من الشياطين رؤوسها من دونِ سائر الأعضاء لأنّها تُمثّل أقبح شيءٍ فيها، ثم اختيار من الشجرةِ (الطلع) من دونِ غيرهِ من الأجزاءِ، وهذهِ الشجرة التي تنبت في أصلِ الجحيمِ وباجتماعِ هذهِ الأشياء كانتْ على اشدّ وجهٍ في الفزعِ والتخويفِ.

خاتمة : تميلُ مقاربةُ العقلِ العربيّ في تأويلِ صورِ العوالم المُتخيَّلة الوهميّة التي وردتْ في النصّ القرآنيّ إلى البحثِ عن الأصلِ الحسيّ بقصدِ تقريبها من الأذهان حتى مع كونِها غيرَ موجودةٍ أصلاً في الواقعِ ولا لمثيلها كحالِ العوالم المُتخيّلة الأخرى كبيئاتِ الجنانِ من أنهارٍ وأشجارٍ وغيرها فلها ما يُقاربها من محسوساتٍ في عالمِنا الواقعيّ، لأنّها العوالم المُمكنة حتى مع وجود الفارقِ بين السماويّ والأرضيّ، على حين أن صورة العالمِ الوهميّ ليس لها ما يُماثلها ولو تقريباً وإنّما يُعمل العقلُ التأويليّ جهده في التخيّلِ التماساً بمُشخّصٍ حسيٍّ وأصلٍ في البيئةِ التي يعيشُ فيها. وهي محكومةٌ بسياقاتِها التاريخيّة وأفق انتظارها، على حين تتجاوزُ المُقاربةُ الهرمينوطيقيّة الحديثة التي أفادتْ من الظاهراتيّة البحثَ في الأصلِ وتُعطي مشروعيّةَ التنوّعِ في الفهمِ والتأويل، بل وقبولِ القراءات المُتعددة مجتمعةً إن لم يكنْ ثمّة من تناقضٍ. فقد تنفتحَ القراءة الهرمينوطيقيّة على أنماط مُختلفةٍ تجمعُ الحسيّ تبعاً للإمكانات غير المحدودةِ في استحضار مُدركاتِ العالم الخارجيّ مُطابقةً لما يُقدّمهُ واقع نفسيّ حتى من دونِ البحثِ في الأصلِ، فالمهمّ أنّ الوعي المُتخيّل للصورة تنبثق فيه الصورة وتتكون بتأثيرٍ حسيٍّ يدعمه واقعٌ نفسيّ أو بتأثيرٍ نفسيّ يدعمه واقعٌ حسيّ، وسواء أكان مؤمناً بواقع غيبيّ يحمل عوالمه الخاصّة التي صاغتها النصوص الدينيّة أم لا، فإن هناك واقعاً نفسيّاً تألّفَ بفعلِ السياقاتِ الثقافيّةِ والتاريخيّةِ وهي دوماً حاضرة أشبه بالقبلياتِ التي تُشكّل ذلك الواقع في تجربةِ الإنسانِ الحياتيّة وهي جزءٌ من تجربة الإنسان الكليّة، وبناءً على كلّ ذلك تؤوّل الصورة الوهميّة.

الهوامش:

[١] . ظ، تعريفات مصطلح الهرمنيوطيقا وتحولاته في كتابي: العقل التأويليّ الغربيّ مقاربات في أنظمتهِ المعرفيّة ومساراتهِ، ٣٣.

[٢] . ظ، هذه التحوّلات بالتفصيل في "العقل التأويلي الغربي مقاربات في أنظمته المعرفيّة ومساراته".

[٣] . العوالم الممكنة بين النظريّة والتطبيق، ١٦.

[٤] . ظ، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، 352.

[٥] . ظ، اللسانيات واللغة العربية، ٣٥١.

[6] . Of Mind and other Matters, N. Goodman, Cambridge MA: Harvard UP, 1984, p: 224.

[٧] . ظ، المعنى والتوافق، مبادئ تأصيل البحث الدلاليّ العربيّ، ٤٧،٤٨. و"نظريّة العوالم الممكنة هي تلك التي تدرس مختلف العلاقات الموجودة بين الكلمةِ والعالمِ، وفق علم دلالةِ العوالم الممكنةِ، أو وفق منطقِ الجهاتِ.أي تدرسُ العلاقات الارتباطيّة بين عالم الكلماتِ والملفوظاتِ والقضايا التخييليّةِ والعالمِ المرجعيّ الإحاليّ بحثاً عن علاقةِ التطابقِ، أو علاقةِ التماثلِ، أو علاقةِ التوازي، أو علاقة الانعكاس، أو علاقةِ الاختلافِ، أو علاقةِ الانزياح، أو علاقة التجاوز والخرقِ" العوالم الممكنة بين النظريّة والتطبيق، ١٣.

[٨] . تأسس علم دلالة العوالم الممكنة مع المنطقي سول كريبك Saul Kripke في مقالٍ نشره عام ١٩٦٣ بعنوان (اعتبارات دلالية حول منطق الجهات). ومن ثمّ أخذ بالتطوّر شيئاً فشيئاً بعده. ظ، العوالم الممكنة بين النظريّة والتطبيق، ٨٤.

[٩] . ظ، في أصولِ الحوارِ وتجديدِ علم الكلام، ١٣٦.

[١٠] . ظ، بهذا الخصوص تحديداً بحثه الموسوم: تجديد النظر في إشكال السببيّة عند الغزالي ونظريّة العوالم الممكنة، د. طه عبد الرحمن، مجلّة المناظرةِ، المغرب، العدد الأوّل، السنة الأولى يونيو 1989 م.

[١١] . ظ: الكشاف، ٢٢٩/١.

[١٢] . الكشاف، ٤٠٩/٣.

[١٣] . سورة البقرة، ٢٥٥.

[١٤] . الزمر، ٦٧.

[١٥] . الكشاف، ٢٢٩/١؛ ظ: البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ٤٣٥، ٤٣٦.

[١٦] . الحشر، ٢١.

[١٧] . الكشاف، ٥٠٩/٤.

[١٨] . ظ، لسان العرب، مادة (خيل)، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة (خيل). ظ، الصورة الفنية في التراث والنقد البلاغي عن العرب، ١٦.

[١٩] .ظ، الحيوان، الجاحظ، ٢٥٠.٢٤٨/٦، الصورة الفنية في التراث والنقد البلاغي عن العرب، ١٥، ١٦.

[٢٠] . تأويل مشكل القرآن، ٧٨.

[٢١] . ظ، الصورة الفنية في التراث النقدي البلاغي، ١٦.

[٢٢] . الإيضاح، ٢٢٠، البلاغة والتطبيق، ٢/ ٢٧٤

[٢٣] . الإيضاح، ٣٣٦.

[٢٤] . ظ، أساليب البيان في القرآن، ٢٧٧، البلاغة والتطبيق، ٢٦٨.

[٢٥] . ظ، التشبيهات القرآنيّة والبيئة العربيّة، ٢٥٣.

[٢٦] . الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ١ / ٢٧٣.

[٢٧] . البلاغة والتطبيق، ٢ / ٢٧٤.

[٢٨] . م. ن.، ٢٦٩.

[29] . الصافات، ٦١-٦٧.

[30] . ظ، معاني القرآن، أبو زكريا الفرّاء، ٢ / ٣٨٧.

[31] . كتاب الجمان في تشبيهات القرآن، ١٩٤.

[32] . ظ، الحيوان، ٤/ ٣٩، الاتقان، السيوطي، ٢/ ٤٣.

[33] . ظ، تأويل مشكل القرآن، ٣٠٢، ٣٠٣.

[34] . يونس، ٣٩

[35] . ظ، الكامل في اللغة والأدب، أبو العباس المبرّد، ٣/ ٩٣.

[36] . ظ، الكشاف، ٤٧/٤.

[37] . ظ، م. ن، ٤٦/٤.

[38] . سورة يوسف، ٣١.

[39] . انظر، رؤية هوسرل في، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية،٤٠.

[40] . يقول هوسرل: "إن التعليق هي الطريقةُ العامّة والجذريّة التي أُدرك بها ذاتي، بما هي "أنا" خالص مع ما يرافقُها من شعورٍ خاصٍّ بي، تلك الحياة التي يوجدُ العالم الموضوعي بأكملهِ من أجلي فيها، وبها، كما يوجدُ من أجلي بالضبط". تأمّلات ديكارتيّة، أو مدخل إلى الفينومينولوجيا، ٧٩.

[41] . موسوعة لالاند الفلسفية، ٢/ ٦٢٠.

[42] . المصدر نفسه، ٢/ ٦٢٠.

[43] . الذاكرة، التاريخ، النسيان، ٣٤.

[44] . ظ، الذاكرة والمتخيّل نظريّة التأويل عند غاستون باشلار، ٢٣، ٢٤، ٢٨.

[45] . ظ، دراسات فنيّة في صور القرآن الكريم، ٢٣٢.

[46] . ظ، التشبيه الوجداني، في كتاب، أساليب البيان في القرآن، ٢٧٧

[47] . ظ، من النصِ إلى الفعل أبحاث التأويل، ٣٤، ٣٥.

[48] . ظ، العقل التأويلي الغربي مُقاربات في أنظمته المعرفيّة ومساراتهِ، ١١٤.

[49] . ظ، من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ٦٦.

[50] . ظ، دراسات فنيّة في صورِ القرآن الكريم، ٥٣٣.

[51] . سورة الصافات، ٦٦-٦٧.

مصادر البحث ومراجعه

- **القرآن الكريم**
- **الاتقان في علوم القرآن**، جلال الدين السيوطي، (هـ٩١١) تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٨-١٩٨٨.
- **أساليب البيان في القرآن**، السيد جعفر الحسني، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط ١، طهران، ١٤١٣.
- **الإيضاح**، الخطيب القزويني، بإشراف محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، (د.ت).
- **البلاغة القرآنيّة في تفسيرِ الزمخشريّ**، د. محمد حسين أبو موسى، دار الفكر العربي، (د.ت).
- **البلاغة والتطبيق**، د. أحمد مطلوب ود. كامل حسن البصير، مطابع بيروت الحديثة، ط١، ٢٠٠٩م.
- **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمد مرتضى الزبيدي، (١٢٠٥)، المطبعة الخيريّة، مصر، ط١، (د.ت).
- **تأمّلات ديكارتيّة، أو مدخل إلى الفينومينولوجيا**، أدموند هوسيرل، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٨م.

- **تأويل مشكل القرآن**، ابن قتيبة (هـ٢٧٦)، تحقيق، السيد أحمد صقر، مطبعة البابي الحلبي وشركائه، القاهرة.
- **التشبيهات القرآنيّة والبيئة العربيّة**، واجدة سعيد الأطرقجي، وزارة الثقافة والفنون العراقيّة، ط١، ١٩٧٨م.
- **الحيوان**، الجاحظ، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط١، ١٣٥٦-١٩٣٨م.
- **دراسات فنيّة في صور القرآن الكريم**، د. محمود البستاني، مجمع البحوث الإسلاميّة، ط١، مشهد، إيران. ١٣٣٩هـ.
- **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، بول ريكور، جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٩م.
- **الذاكرة والمُتخيّل نظريّة التأويل عند غاستون باشلار**، د. أحمد عويّز، دار الرافدين، بيروت، ط١، ٢٠١٧م.
- **الصورة الفنيّة في التراث والنقد والبلاغي عند العرب**، د. جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، ط ٣، بيروت لبنان، ١٩٩٢م.
- **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، يحيى بن حمزة العلوي (٧٤٩هـ)، المكتبة العصريّة، ط١، بيروت، ١٤٢٣هـ.
- **العقل التأويليّ الغربيّ مقاربات في أنظمتهِ المعرفيّة ومساراتهِ**، دار الكتاب الجديد المُتحدة، بيروت، ٢٠١٨م.
- **العوالم الممكنة بين النظريّة والتطبيق**، جميل حمداوي، دون مطبعة نسخة (pdf) ط١، ٢٠١٧م.
- **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٠م، ١٣٦.
- **الكامل في اللغة والأدب**، أبو العباس المبرّد، تحقيق الدكتور زكي مبارك، القاهرة، (د.ت).
- **كتاب الجمان في تشبيهات القرآن**، أبو القاسم عبد الله بن محمد بن ناقيا البغدادي (٤٨٥هـ)، تحقيق وضبط مراجعه، محمد حسن أبو ناجي الشيباني، مكتبة الاسكوريال، ط١، ١٩٨٧م.
- **الكشاف**، جار الله الزمخشري (٥٣٨هـ)، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٧٧م.
- **لسان العرب**، ابن منظور (٧١١ هـ) اعتنى بتصحيحها، أمين محمد عبد الوهاب، محمد صادق العبيدي، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان ط٣ (د. ت).
- **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة1998 .
- **اللسانيات واللغة العربية**، عبد القادر الفاسي الفهري، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1985م، ٣٥١.
- **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية**، د. أنطوان خوري، دار التنوير، ط ١، بيروت، ٢٠٠٨م.
- **معاني القرآن**، ابو زكريا الفراء (٢٠٧هـ)، تحقيق، أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، مطبعة دار الكتب المصرية، ط١، ١٩٥٥.
- **المعنى والتوافق، مبادى تأصيل البحث الدلالي العربيّ**، د. محمد غاليم الحاج، عالم الكتب الحديث، عمّان، الأردن، ط١، ٢٠١٠م.
- **من النص إلى الفعلِ (أبحاث التأويل)**، بول ريكور، ترجمة، محمد برادة، حسان بورقيّة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط ١، القاهرة، ٢٠٠١م.
- **موسوعة لالاند الفلسفيّة، معجم مصطلحات الفلسفة النقديّة والتقنية**، ترجمة، خليل احمد خليل، إشراف احمد عويدات، عويدات للطباعة، بيروت، ٢٠٠٨م.

مصادر أجنبيّة

- **Of Mind and other Matters**, N. Goodman**,** Cambridge MA: Harvard UP, 1984.

تجديد النظر في إشكال السببيّة عند الغزاليّ ونظريّة العوالم الممكنة، د. طه عبد الرحمن، **مجلة المناظرة**، المغرب، العدد الأول، السنة الأولى يونيو 1989 م.