

الحوار العيني

بين المتخيّل والتأويل في النّصّ الدينيّ

نورة السائحي

كلية الآداب بالقيروان

نسعى في هذا البحث إلى تدبّر الوظائف التي ينهض بها المتخيّل في النّصّ الديني الإسلامي من خلال طرح مسألة الحوار العيني، وإبراز أهمّ المفاهيم المتعلقة بها. والقصد من ذلك التعامل مع العلاقة بين المتخيّل والتأويل تعاملًا نقديًا بعيدًا عن كلّ أشكال التمجيد والتّقدّيس. وكلّ ذلك ضمن رؤية معاصرة لقضية الحوار العيني في النصوص الدينية الإسلامية، فالمتخيّل هنا بالأساس متخيّل جمعيّ ساهمت عدّة أجيال إسلاميّة في تشكيله على التدرّج. وهو يعبّر عند القدامى عن مكبوتاتهم، بل أصبح، عندهم، هو الواقع ذاته. إلّا أنّ الدّارس المعاصرات يميّز بين خطاب المتخيّل وحقيقة الوجود كما حاول النّصّ صياغة بعض حدودها

ولا مرأى في أنّ مفهوم التأويل إنّما ينبثق من كلّ التطورات التي عرفتّها التّيّارات الفكرية والنقدية مساهمةً في انفتاحها اللانهائي لاستكشاف دلالاتها. وهو ما يجعل العلاقة بين القراءة والتأويل موسومةً بميسم جدليّ يترجم عنه التفاعل المتبادل بين النصّ والقارئ الذي يحدّد آليات القراءة وإجراءاتها المنهجية. وسنُعولّ في عملنا هذا على نقد العلاقة بين النصّ الأصليّ وسيكولوجية القارئ استنادًا إلى ما روّجته المخيلة الإسلامية عبر مصادرها القديمة والعديد من الدراسات الحديثة والمعاصرة ذات المنهج النقدي.

تعريف المتخيل

لا يمكن التعرّض للمتخيّل وإنتاجه دون تبصّر بمبحث أصوله وقوانين اشتغاله كما ضبّطها مثلا C.G.Jung رائد علم النفس الجماعي (1)، فمفاهيم "اللاوعي الجماعي" و"النماذج العليا" و"الصّور النمطيّة" (2) تمثّل لحظاتٍ رئيسيّةً ثلاثا في كيفية اشتغال المتخيّل وتجسّده نصيّا.

-إنّ الصور النمطيّة هي الصور التي يتبعها الشّخص أو الأشخاص اعتمادا على الصور الجاهزة المُستمدّة من العادات والتقاليد والموروثات الثقافيّة والدينيّة. وتأتي "كوكبات الصّور" و"شبكات النظائر" لتحديد البعد الكونيّ المتوارث لإنتاجات المتخيّل عبر التّصوص والأجناس.

أمّا بالنسبة إلى اللاوعي " فيستعمل كارل يونغ بشأنه مصطلح "اللبيدو" الذي لا يعني عنده الطاقة الجنسيّة فحسب، بل كذلك طاقة الدوافع الكليّة النفسيّة. هذه الطاقة النفسيّة المتوترة بين النقيض ونقيضه" (3).

وينهض اللاوعي عنده على قسمين على النحو الآتي:

-اللاوعي الفردي/ الشخصي: "هو نتاج تجاربنا جميعا باعتبارنا أفرادا. وهو أيضا مخزن الكبت الفرديّ. ويحتل الكبت أجزاء من النفس الفرديّة ويختلط مع المعرفة الحدسيّة، وعندما لا تحتوي النفس على صور تجسّد هذا الكبت تبدأ بنبش الصور البدائية (4)" باعتبارها أنماطا أوليّة للفكر تميل لتشخيص العمليات الطبيعيّة بلغة أسطوريّة ميتافزيقيّة تستند إلى مفاهيم من قبيل الخير والشر والأرواح الشريرة والجنة والنار....

-اللاوعي الجمعي: "وهو مخزن المجموعة العرقي، بمعنى أنّ في اللاوعي الجمعي صورا بدائيّة شائعة للمجموعة في منطقة ما أو في تاريخ محدّد" (5).

وهكذا تتشكّل للمتخيّل تصوّرات متنوّعة، فتكون رمزا أو مشاهد أو صورا... وذلك حسب الصور الإبداعية للمتخيّل/القارئ. وفي هذا السّياق، يؤكّد ارنست كاسيرر في كتابه "فلسفة الأشكال الرّمزيّة" ضرورة دراسة علاقة الصورة بالرّمز. تلك

الرموز التي خلقها الإنسان في تفاعل مع مختلف التصورات التاريخية للواقع المعبرة عن تطوّر أشكال الوعي الإنساني عبر التاريخ. ويُلاحظ أنّ الوظيفة التعبيرية في هذا المستوى لا تظهر فرقا بين الصورة والرمز الذي تجسّد في الوعي البشري، فتخلق عالم الأسطورة والدين. وينتهي استنتاج كاسيرر إلى أنّ للإنسان القدرة الكاملة على خلق الرموز فيقول: "مادام الإنسان قد خرج من العالم المادي، فإنّه يعيش في عالم رمزي، وما اللّغة والأسطورة والفنّ والدين إلّا أجزاء من هذا العالم. فهي الخطوط المتنوّعة التي تحاك منها الشّبكة الرمزية، أعني النسيج المعقّد للتجارب الإنسانية" (6). ويُعد فعل الترميز وخلق الصّور قدرة متأصلة في النّفس البشريّة، وتعبّر عن جوهر النّفس وحقيقتها، إذ تقدّم بشكل مجسّد هذه النّفس العصيّة على الإدراك.

وكان بول ريكور قد بين أنّ "الإستقطاب بين الأسطورة والرّسالة المبلّغة فيها من جانب والتأويل والتوضيح من جانب آخر ظهر وكأنّه حلّ جزئيّ لعمل اللّغة الدينيّة" (7)، لتتضح قدرة الباحث مع ما ينتجه المتخيّل من صور ورموز بوصفها مسألة محوريّة لدى الفلسفة التأويليّة في استنباطها لمفهوم "الدور الهرمينوطيقي" وشروط "التأويل" باعتباره فعل ارتباط حيويّ بالنصّ يدخل الناقد في علاقة تعاطف مع الشّاعر مُخصّبة للمعنى، وذلك لأنّ إنتاج خطاب ذي معنى واحد إنّما يفسّر ويؤوّل بكلمات متعدّدة المعاني " إنّ التأويليّة استنباط معنى النصّ أو لمعنى اللّغة كما أطلق عليها الشيخ عبد القاهر الجرجاني "معنى المعنى". وتعني عنده الانتقال عبر متواليّة ذهنيّة تتمّ على النّحو الآتي: نتعقّل من اللفظ معنى ثمّ يفضي بنا ذلك المعنى إلى معنى آخر" (8).

إنّ التأويليّة تدرس النصّ الأدبي أو الديني في علاقته بالمجتمع الذي نشأ فيه، وبالتالي تكون قراءة النصّ مرتبطة بتحليل التيارات التي أنتجته. فالتأويليّة لا تنفكّ من السّياق الاجتماعي التاريخي الذي نشأت فيه، وذلك من أجل بلورة المعاني الممكنة استقبالها لدى المتلقّي. كما تطرح إشكاليّة فهم النصوص القديمة التي تفصلنا عنها مدّة زمنيّة معنيّة، إذ كلّما كان النصّ منتميا إلى عصر غير عصرنا، اجتهد الدّارس في

تفكيكه واستنطاقه بغية الاقتراب من فهمه. من هنا يكون الفهم هو المكوّن الجوهرى لعملية القراءة، والتأويل هو الشّكل الظاهر للفهم، ذلك أنّ القراءة والفهم والتأويل وجوه متعدّدة لعملية واحدة يستدعي كلّ منها الآخر.

إنّ الفهم، بوصفه نتيجة لفعل القراءة وتفسير النّصوص، يحمل نزعة سيكولوجية ليقترن الفهم بالمشاركة الوجدانية في حياة الآخر، وذلك عند ولوج عوالم الآخر الباطنية، والإحساس بأحاسيسه. كما أنّ فعل التأويل قائم على التلقّي، وهذا ما نجده عند أمبرتو إيكو في قوله: " لكي نؤوّل يجب أن نتلقّى" (9)، فالقراءة تفاعل ومشاركة بين النّص والقارئ " وتستلزم إدراك حضور الكاتب أو الشّاعر داخل النّص الأدبي، ليرتقي التلقّي، ويصبح حدثاً تواصلياً يعكس نوعاً من أنواع التفاعل بيننا وبين الباثّ.

إنّ العقل التأويليّ على هذا الأساس، يرى أنّ النّص لا يمكن احتواؤه، إذ أنّ تفسير نصّ ما وفهمه يستدعي تأويلات متقاطعة، ودلالات متفجّرة، حسب المتلقّي. وهكذا يضحى التأويل فعل تعدّد وتشتّت. فإشكالية المعنى المتعدّد وجعل الخطاب مفتوحاً على آفاق واسعة من التأويل والفهم غداً إشكالا كبيرا في الدّراسات التأويلية وخاصة الدينية منها، إذ ليس ثمة تأويل يفضي إلى دلالة وحيدة أمام لغة قوامها المجاز" (10).

يقول عبد القادر عبو: " ظلّ النّصّ الديني، وما يهمنّا في هذا البحث "القرآن" خاصّة، إشكالا قائماً أمام العقل العربي الإسلامي فكان ابتداء مفهوم التّأويل من قبل أهل الكلام مفتاحاً لولوج مغاليق هذا النّصّ بلغته البيانية التي تحمل تأويلات مختلفة، وذلك لرفع التناقض الظاهريّ بين النّصّ والعقل" (11). وهذا ما سنبينه في بحثنا، إذ ننوي كشف النّقاب عن بعض الدّلالات الخفية التي جعلت من حوار العين في المتخيّل الشعري صورة نمطية. فقد تحولت الحوار في النّصوص الدينية إلى واقع مقدّس. إنها تعد في المتخيّل الشعري متصوّر ذهنيّ رغم حرص الشعراء على إيهام المتلقّي بواقعية هذه المرأة. وجدير بالقول إنّ هذه المرأة الكاملة ممكنة الوجود قادرة

على إثارة خيالات المتلقّي وانفعالاته، ولكن بعض النصوص الدينيّة ارتقت بحور العين من كائن متخيّل معلوم به، إلى كائن مقدّس تهفو إليه النفوس وتُقطع من أجله الرقاب، حيث أضحّت الصّورة النمطيّة المتخيّلة للحور العين عنصراً ثابتاً، وحقيقة ينطلق منها مؤوّل النّصّ الدينيّ فيبني من خلالها متخيّل العالم الأخرى ويقارنه بالعالم الدنيوي.

الحور العين في النصّ الدينيّ: بين المتخيّل والتأويل تعريف الحور العين:

حور: جمع ومفرد لها حورية وليست بمعنى حوراء، حور العين بفتح الحاء أي شديدة سواد العين وبياضه .

حور: حار إلى الشيء وعنه، حورا ومحارا ومحارة وحنورا، أي الرجوع أو التفاف الشيء حول محوره أي نفسه. وحور صفة مشتقة من فعل يحور. والحور: أن يشتد بياض العين وسواد سوادها، وتستدير حدقتها وترقّ جفونها وبيضا ما حوالها؛ وقيل: الحور شدة سواد المقلة في شدة بياضها في شدة بياض الجسد، ولا تكون الأدماء حوراء، قال الأزهرى: لا تسمى حوراء حتى تكون مع حور عينها بياض لون الجسد.

الحور: جمع حوراء، وهي المرأة الشابة الحسناء، الجميلة البيضاء، شديدة سواد العين.

العين: جمع عيناء، وهي المرأة الواسعة العين مع شدة سوادها وصفاء بياضها. يعني الأعين النقيات البياض الشديداً سواد الحدق. وفي حديث صفة الجنة: إن في الجنة مجتمعاً للحور العين. والتحوير: التبييض⁽¹²⁾.

1-أنواع الحور العين ومقامهن

ذكرت الحور العين في النّصّ القرآني بصيغة "زَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ"، لكن هناك بعض العبارات التي ترتبط بها حسب التّفاسير والأحاديث النبويّة على غرار "كواعب" و"أزواج مطهّرة"، "أبكارا"، "أترابا" و"قاصرات الطّرف"، وهي عبارات يستند إليها المفسّرون للقول إنهنّ جزاء لأهل التقوى والصلاح للمتزهدين في حياة الدنيا،

وللمجاهدين في سبيله. وبما أنّ المجاهد أو التائب لله والمؤمن في ضيافته مصداقا لقوله: " وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ، نُزُلًا مِنْ غُفُورٍ رَحِيمٍ " (13)، فإنّ أحسن ما تشتهيه أنفس الرجال في الآخرة نساء الجنة، وهن الحور العين، وللنساء ما يقابله من النعيم، [ومن حكمة الله العظيمة أن الله لم يذكر ما للنساء مقابل الحور العين للرجال، لأن ذلك من دواعي الخجل وشدة الحياء، فكيف يرغبهن في الجنة بما يثير حياءهن ويستحيين من ذكره والكلام فيه] (14).

وقد جاء في القرآن وصف للحوار العين في أكثر من موضع، ومن ذلك:

أ- في ذكر جزاء أهل الجنة

- "وَحُورٌ عِينٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ" (15) .

ذكر السعدي في تفسيره عبارة "حور العين" بمعنى: الحوراء التي في عينها كحل وملاحة، وحسن وبهاء، والعين: حسان الأعين وضخامها، وحسن العين في الأنثى من أعظم الأدلة على حسنها وجمالها "كأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ" أي كأنهن اللؤلؤ الأبيض الرطب الصافي البهي، المستور عن الأعين والريح والشمس، الذي يكون لونه من أحسن الألوان ومستور لا يناله ما يغيره، الذي لا عيب فيه بوجه من الوجوه، فكذلك الحور العين، لا عيب فيهن [بوجه]، بل هنّ كاملات الأوصاف، جميلات النعوت مخلوقون للبقاء والخلد، لا يهرمون ولا يتغيرون، لا يزيدون على أسنانهم، فكلّ ما تأملته منها لم تجد فيه إلا ما يسر الخاطر ويروق الناظر (16).

- "كَأَنَّهِنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ" (17).

ورد في تفسير القرطبي: أراد صفاء الياقوت في بياض المرجان، شههنّ في صفاء اللون وبياضه (18). وقال الطبري في تفسيره: كأنّ هؤلاء القاصرات الطرف اللواتي هنّ في هاتين الجنّتين في صفاهنّ الياقوت الذي يرى السلك الذي فيه من ورائه، فكذلك يرى مخّ سوقهنّ من وراء أجسامهنّ، وفي حسن الياقوت والمرجان وبياض اللؤلؤ (19).

ب- في وصف نساء الجنة

- "إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنِشَاءً، فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا، غُرُبًا أَثْرَابًا" (20).

قال الطبري: إنا أنشأنا نساء الجنة نشأة غير النشأة التي كانت في الدنيا، نشأة كاملة لا تقبل الفناء فجعلناهم أبقارا، متحبات إلى أزواجهن، في سنّ واحدة خلقناهن لأصحاب اليمين، "عُربياً"، والعُرب العواشق لأزواجهن.. وأزواجهن لهنّ عاشقون. وقوله "أتراباً" يعني في سنّ واحدة ثلاثٍ وثلاثين وليس بينهنّ تباض ولا تحاسد (21).

ووصفهن بالطهارة فقال: "وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" (22)، وبالحسن في قوله تعالى: "فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حَسَنَاتٌ (...) حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ" (23) و"فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ" (24) و"إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا" (25).

قال ابن القيم: "ولهم فيها أزواج مطهرة" طهرن من الحيض والبول، والنَّجو (الغائط) وكلّ أذى يكون في نساء الدنيا، وطهرت بواطنهنّ من الغيرة وأذى الأزواج وتجنّهنّ عليهم وإرادة غيرهم. ووصفهنّ بأنهنّ خيرات حسان وهو جمع خيرة وأصلها خيرة وهي التي قد جمعت المحاسن ظاهراً وباطناً، فأكمل خلقها وخلقها فهنّ خيرات الأخلاق، حسان الوجوه. ووصفهنّ بأنهنّ "مقصورات في الخيام"، أي ممنوعات من التبرّج لغير أزواجهنّ، بل قد قُصِرْنَ على أزواجهنّ، لا يخرجنّ من منازلهم، وقُصِرْنَ عليهم فلا يردنّ سواهم، ووصفهنّ سبحانه بأنهنّ "قاصرات الطرف". وهذه الصفة أكمل من الأولى، فالمرأة منهنّ قد قصرت طرفها على زوجها من محبّتها له ورضاها به فلا يتجاوز طرفها عنه إلى غيره. وهنّ كواعب جمع كاعب وهي الناهدة، أي بارزات النهود واللواتي تكعّب ثديهنّ، والمراد أنّ ثديهنّ نواهد كالرمان ليست متدلّية إلى أسفل" (26). وقد سبق الشاعر المتحنّف أمية بن أبي الصلت روايات القرآن في أشعاره بوصف حور العين في الجنة بقوله:

وحوور لا يرين الشمس فيها	***	على صور الدّمي فيها سُهوم
نواعم في الأرائك قاصرات	***	فهنّ عقائل وهمّ قُروم
على سُرُرٍ ترى متقابلات	***	ألا ثمّ النضارة والنعيم
عليهم سندس وجياد رِيْطٍ	***	وديباج يُرى فيها قُتوم
وحُلُوا من أسوار من لجين	***	ومن ذهب وعسجدة كريم
ولا لغو ولا تأثيم فيها	***	ولا غَوْلٌ ولا فيها مُلِيمٌ (27)

وصف الشاعر الخور العين في الجنة وصفا يؤكد فيه تلك المنزلة الجنسيّة للمرأة رغم قداسة المكان، كما هو شأن الخور في النصوص الدينيّة. والجدير بالملاحظة أنّ أُمّيّة، في وصفه لخوراء الأرض تلك المرأة الحبيبة، العفيفة، فائقة الجمال، إنّما يكشف عن حرارة العواطف الطاهرة، مبرزاً مكابد العشق، وآلام الفراق والبعد عن الحبيبة، مبتعداً عن وصف المحاسن الجسديّة لدى المحبوبة المثيرة للغرائز، مقتصرًا على إظهار المشاعر الجياشة تجاهها، وهكذا تبدو المرأة في الأرض أكثر قداسة وسموًا من مثيلتها في الجنة.

جاء في السنّة أيضًا ما تحار فيه العقول في وصف جمالهنّ وحسنهنّ وصفا تفصيليًا ودقيقًا. ومن ذلك "عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنّ أول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر، ثمّ الذين يلونهم كأشدّ كوكب دري في السماء إضاءة، قلوبهم على قلب رجل واحد لا اختلاف بينهم ولا تباغض، لكلّ امرئ منهم زوجتان من الخور العين، يرى مخّ سوقهنّ من وراء العظم واللحم من الحسن" (28).

وجاء في فتح الباري: "أنّ الخور التي يحار فيها الطرف بيان مخّ سوقهنّ من وراء ثيابهنّ، ويرى الناظر وجهه في كبد إحداهنّ كالمرأة من رقة الجلد وشفاء اللون" (29). و"عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لو أنّ امرأة من نساء أهل الجنة اطّلت إلى الأرض لأضاءت ما بينهما، وملأت ما بينهما ريحا، ولنصيفها على رأسها خير من الدنيا وما فيها" (30).

يكشف هذا التّأويل لأيّ القرآن عن قصور تلك المقاربات التي تهتمّ اللاوعي والمتخيّل الفردي باسم المقدّس، فلم يكن غريباً أن يبدأ إعمال العقل والبحث عن منهج جديد يدشنّ "مجالات من التّفسير والفهم والتّأويل، باتت ضروريّة لإنتاج متخيّل مبدع خلاق، لا يتناقض مع أيّ عقلنة، هذا من ناحية إبستمولوجيا المعرفة، ونرى من ناحية أخرى أنّ مسألة المقدّس والدنيويّ مسألة قديمة وحديثة ومتجدّدة في وقت واحد، لكونها خاصيّة أنثروبولوجيّة يعيش بها الفرد ويتواصل بها المجتمع وهي

وجه من أوجه العلاقة بالعالم المعيش والعالم المتخيّل المحفوف بالتهيب والقداسة (...). كما أنّ بين المقدّس والدنيويّ أو المدنّس وشائج قرّبي وعلاقات معقدة. وآية ذلك أنّ البشريّة - اليوم - أضحت أكثر تقديسًا لمنظومات الأفكار والقيم والمذاهب القديمة، ممّا يؤسّس لعودة المقدّس بديلا عن حداثة لم تستكمل شروطها التاريخيّة والمعرفيّة التي لم تدركها كلّ الشّعوب بالمقدّر نفسه" (31).

وقد اتجهت همّتنا إلى البحث في أهمية الرّموز من جهة تعبيرها عن المقدّس ونعني بذلك الجنّة التي أضحت مكانا للقاء الحور العين كما أولها السلف. فوظيفة المرأة في الدين الإسلامي هي الجنس والمتعة في أكثر الأماكن قداسة، ممّا جعل هذا تصوّر من المسلمّات، لارتباطه بالبداهيات الإيمانيّة استنادا إلى بعض النصوص الدينيّة. كما وُصفت تلك التأويلات رمزًا دينيًا ثابتا لا يتغيّر متناسين أنها محمّلة بشحنة إيديولوجيّة وأسطورية تختزل قراءة النصّ في تفسير أحادي الجانب، إمّا في بعده النفسي المرتبط بفلسفة الذات، أو في بعده الثقافي المغرق في نزعتة الاجتماعيّة. فبعد أن تتبّعنا بعض التأويلات لمفهوم "الحور العين" من المنظور الإسلاميّ التقليدي، سنحاول اتباع المنهج النقدي لتلك الصورة النمطيّة لحور العين في المتخيّل الدينيّ متسائلين:

هل كان رسم هذه الصورة الدونيّة للمرأة مقصودا؟ وهل هي صناعة ذكوريّة وجّهت كلّ تلك التأويلات؟ وهل هذه التأويلات تتماشى وعصرنا الحالي خاصة بعد ظهور العديد من الحفريات التي تنقض ما سبق؟

لعلّ الأسئلة السّابقة لتكتسب مزيدا من الوجاهة بالنظر إلى حالات الالتباس الحاصلة في فهم النصوص الدينيّة الإسلاميّة، وما يصحبها من دعوة إلى "الجهاد" للفوز بالحور العين، حتى بات التقديس يتجاوز النصّ الأصل إلى النصوص الثّواني أيضا وما تضيفه من شرعيّة مطلقة على التّأويل والتّعبير عن مراد الله فيها. فقد بالغ المؤرّلون السّابقون في وصف جمال حور العين والتّفصيل فيه، "إلى حدّ خدش الحياء الذي هو من الإيمان (...). وبفعلهم ذلك أساؤوا إلى الإسلام وجعلوا أرواح فئة كبيرة من

المسلمين لا تتعدى قيمتها بضع الكلمات"⁽³²⁾، كما في قول ابن القيم: "يا معشر الشباب أما تشناقون إلى الخور العين"⁽³³⁾. وقد حاولنا تجاوز هذا التأويل الخرافي إلى تأويل آخر قد يكون الأقرب إلى المعقولية إذ بدأنا بحثنا بتفسير عبارة "خور العين" بماهي المرأة الحوراء التي تتسم بشدة بياض الجسد مع وسع وكبر العين إلى معناها في السريانية باعتبارها عين ماء قرب عرائش العنب. كما أكد أيضا المستشرق مار أغناطيوس أفرام الأول عالم اللغات القديمة في تفسير الآية الآتية: "وَكَذَلِكَ زَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عَيْنٍ، أَنَّهُمَا كَلِمَاتٌ سُرْيَانِيَّةٌ/أَرَامِيَّةٌ تَقْرَأُ بَعْدَ حَذْفِ التَّنْقِيطِ مِنَ الْحُرُوفِ: وَكَذَلِكَ زَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عَيْنٍ، وَلَيْسَ زَوَّجْنَاهُمْ، رُوحَانَهُمْ هُوَ رِيحَانَهُمْ أَوْ رَفِينَا عَنْهُمْ". أما حرف الباء المتصلة "بحور" في القراءة العربية فتعني الباء بالسريانية "بين" ليصبح بذلك التفسير السرياني الكامل لهذه الآية حسب علماء اللغات السريانية الآرامية والمستشرقين هو: سنريحهم (أي المؤمنين) أو نرفه عنهم بين عرائش العنب الأبيض قرب نبع الماء"⁽³⁴⁾. وهذا التحليل يذكرنا بفكرة العشاء الأخير لدى المسيح وكانوا يقصدون بها مكانا روحانيا ريانيا لأتباعه وهم مجتمعون حوله تحت ظلّ عرائش العنب الأبيض في السماء خالدين بجوار الرب، حيث كشف العالم الألماني للغات السامية الآرامية السريانية كريستوف لوكسمبرغ أنّ النصّ القرآني كتب في البداية بالخطّ النبطي والحجازي ثمّ الكوفي دون تنقيط أو حركات، وأنّه كان خليطا بين السريانية الآرامية وبين العربية إذ احتوت آيات القرآن على مفردات سريانية تدلّ على معاني مختلفة عمّا تمّت كتابته بعد التعريب والتنقيط، وكان بعض كتبة القرآن يجهلون معاني الكلمات السريانية، فعربّوا بعضها بطريقتهم بعيدة عن معناها الحقيقي، وتركوا البعض الآخر على حاله لجهلهم بمعناها، وندّعم هذا الشرح بمخطوطة للنصّ القرآني:



مخطوطة القرآن بجامعة برمنغهام، تبين بفحصها بتقنية الكربون المشع أن عمرها يبلغ نحو 1370 عاماً،

أكد لوكسمبرغ أنّ كلمة "زوّجناهم" هي في الأصل "رّوّحناهم" دون تنقيط كما كتبت في المخطوطات القديمة. لكن ما يعاب على تفسيره أنّه نسي أن العرب كانت ثقافتهم قائمة على المشافهة لا الكتابة وإن غاب التنقيط، لذلك نستحضر نموذجاً لتفسير عبارة "زوّجناهم بحور عين" للباحث اللبناني غابريال صوما المختص في اللغات السامية ما يلي: "زوجو Zugo" تعني الزبيب، العنب. و"هومو" هي هم، و"حور" "حيورو" معناها الأبيض. و"عين" "عينو" وتعني مجرى الماء. ليكون المعنى النهائي حسب صاحبه هو: "الزبيب الأبيض ومجري المياه". نلاحظ إذن، اتفاق المصدرين حول الأصل السريالي للنصّ، وكذلك في كون الموضوع موصول بالفواكه وليس النساء كما ساد الاعتقاد. وهكذا تمّ تفسير كل الآيات التي تصلها بعلاقة مثل: "وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ" على أنها أصناف الفواكه النقية. وقوله "فَمِنْ قَاصِرَاتِ الطَّرْفِ" بأنها تعني أنّ في الجنة أغصانا وثمارا دائية ومنخفضة. أما معنى الآية "لَمْ يَطْمِئِنِّنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ" فهي عدم لمسهنّ أو تلوّثهنّ من أي مخلوق. ومعنى "حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ" هو أنّ الفواكه تحميها قشورها(35). مبيّنا أنّ المعنى الأصلي لهذه العبارة هي الثمار الباكّة النضج وأنّها كل ما هو يافع ويانع. وقريب من هذه المعاني ما نجده في قول الشاعر أميّة بن أبي الصلت في استعماله كلمة "كاعب" أنّه باعتبارها نوعاً من الثمار والفواكه :

إِنَّ الْحَدَائِقَ فِي الْجِنَانِ ظَلِيلَةٌ فِيهَا الْكَوَاعِبُ سِدْرُهَا مَخْضُودٌ(36)

كواعب سدر مخضود أي خضد الله شوكة فجعل مكان كل شوكة ثمرة فإنها تنبت ثمرا يفتق الثمر منها عن اثنين وسبعين لونا من الطعام ما فيه لون يشبه الآخر⁽³⁷⁾. كما فسّر كريستوف لوكسمبورغ الآية "وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثورًا"⁽³⁸⁾ بأن مرادف ولدان في اللغة السريالية هو "يلدا"، أي الثمار، ومخلدون، في الأصل هي مجلدون، أي أنّ ثمار الجنة تؤكل باردة بخلاف أهل الجحيم"⁽³⁹⁾.

فبعد هذا التحليل، نصل إلى أنّ كلّ تلك الصّفات الملازمة لحوار العين ترادف الفواكه ونعم الجنة ولا علاقة لها بالنساء والجنس، فالمؤمن سينعم بالجنة مع زوجته تصديقا لآية "أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ"⁽⁴⁰⁾، وأنّ صورة الحوار العيني اغتنت في الثقافة الإسلامية – عبر فنون الحكّي والحديث (القصص الديني) – بمتخيّل جمعيّ قائم على صهر الواقعي والتّفسي بالعجائبي إلى أن أصبح المتخيّل امتدادا للواقع وتجاوزا له وخرقا للأفق. إذ لا بدّ من مزيد إبراز صلة المتخيّل بالتأويل حيث أضحت الصّورة النمطيّة المتخيّلة للحوار العيني عنصرا ثابتا وحقيقة ينطلق منها مؤؤل النصّ الدينيّ من خلالها يتجلّى متخيّل العالم الآخروي، وتتمّ مقارنته بالعالم الدنيوي. فالمتخيّل يتحكم في تشكيل صورة المرأة عبر التّأويل، ويصنع متخيلا جديدا. وهكذا يتغذى المتخيّل من التّأويل ويوجهه في آن، فتأويل الموروث الذي حمّله القدامى طابعا مقدسا ليس سوى واحد من التّأويلات الممكنة متناسين أنّ لغة النصّ القرآني مجازيّة تُجوّز استخدام اللفظ فيها لغير ما وضع له في الأصل فيستدعي دلالات مفقودة فينفتح على أكثر من تأويل فينتج تفسيراً يحتكم لأسس سيكولوجية وابستمولوجية نشأ فيها المؤؤل.

1- يعد كارل غوستاف يونغ من علماء النفس الذين اهتموا بفرضية اللاشعور والطب النفسي. وقد ولد يونغ سنة 1875 في كسويل وتوفي سنة 1961 حيث استطاع أن يرسم طريقة تفكيره السيكلوجي. إذ تمكن من تصور الرمز باعتباره محولا للطاقة سنة 1928.

2- كارل غوستاف يونغ ، علم النفس التحليلي، ترجمة نهاد خطاية، ط2، دار الحوار، سورية، 1997: عرضنا ملخصا لم جاء بالكتاب، حيث اكتشف يونغ فرضية اللاشعور الجمعي الذي يفسر الحياة الفردية والنفسية للفرد، وأنّ اللاشعور الشخصي

مشترك بين كل الأفراد وليس مشتقا من تاريخ الفرد الشخصي كما يعتقد سيغموند فرويد، فهو الذي يفسر الرموز والموضوعات والأماكن والثقافة. ولهذا يحتاج الناس الى عقائد وتجارب دينية قوية، لأنهم من خلال التعاير الدينية والأسطورية الخيالية يستطيعون أن يلتقوا بمضمون اللاشعور الجماعي.

3- سلطانة جابر، "مقدمة في نظرية كارل يونغ"، المجلة الالكترونية أكاديمية علم النفس، العدد 278، 2010

4- المصدر نفسه

5- المصدر نفسه

6- كاسيرر، دراسات في الانسان، الترجمة العربية "مدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية" إحسان عباس، بيروت، دار الاندلس، ص 86.

7- ريكور: هيرومينوطيقا فلسفية وهيرومينوطيقا توراتية في "من النص إلى الفعل"، ترجمة محمد برادة وحسان بورقبيبة، دار الأمان، بيروت، ط1، 2002، ص 91

8- مهدي منصور، مقال "مفهوم التأويلية وأصولها الفلسفية"، موقع الجمل، 2010

9- دريس بلمليخ، من التركيب البلاغي إلى المجال التصوري عند عبد الله راجع، من قضايا التلقي والتأويل، منشورات كلية الأدب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومحاضرات، ص: 85

10 مهدي منصور، مقال "مفهوم التأويلية وأصولها الفلسفية"، موقع الجمل، 2010

11 عبد القادر عبو "مركزية التأويل في محاور النص الشعري العصري"، جريدة الأسبوع الأدبي. العدد 981

12- ابن منظور، لسان العرب، حرف الحاء، ص. 1043

13- فصلت/31-32

14- ابن القيم، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح أو وصف الجنة، تحقيق: يوسف علي بديوي، دمشق، دار ابن كثير، ط4، 2000، ص7.

15- الواقعة 22

16- عبد الرحمن بن ناصر بن السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ- 2000م، ص 883

17-الرحمن/58

18- أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي، ج 17، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م، ص 182

19- الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، حققه وخرّج احاديثه: بشار عواد معروف وعصام فارس الحريستاني، المجلد6، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1415هـ/ 1994م، ص 192

20-الواقعة/35-37

21- الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، المجلد 7، ص 203

22-البقرة/25

23-الرحمن/70-72

24-الرحمن/56

25-النبا/31-32-33

- 26- ابن القيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ/1983م، ص 243-244
- 27- ديوان أمية بن أبي الصلت، حققه وجمعه وشرحه سجع جميل الجبيلي، دار الصادر، بيروت، ط1، 1998، ص 120-121
- 28- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري. كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، ح3149، دارالريان للتراث، القاهرة، ط1، 1407هـ/1986م
- 29- المصدر نفسه، كتاب الجهاد والسير، باب الحوار العيني وصفتهن، ح2642
- 30- المصدر نفسه، ح2643
- 31- فيصل سعد، حوار بعنوان "المتخيل الديني: من براديجم الخصوصية الثقافية إلى براديجم الكونية الإنسانية"، بقلم بسام جمل، 16 مؤمنون بلا حدود، ماي 2017
- 32- يامنة كريبي، حوار عيني مقاربات للحد من الشبهات، مجلة الحوار المتمدن الالكترونية، عدد 5371، 2016
- 33- ابن القيم (الجوزية)، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح أو وصف الجنة، تحقيق: يوسف علي بديوي، دمشق، دار ابن كثير، ط4، 2000 ص 198.
- 34- بطريك مار اغناطيوس افرام الأول، الألفاظ السريانية في المعاجم العربية، ج4، م23، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، 1367هـ/1948م، ص 487-489.
- 35- يامنة كريبي، حوار عيني مقاربات للحد من الشبهات،
- 36- ديوان أمية بن أبي الصلت، قافية الدال، حققه وجمعه وشرحه سجع جميل الجبيلي، دار الصادر، بيروت، 1998، ص59
- 37- تفسير القرطبي الواقعة / 31
- 38- سورة الإنسان/ 19
- 39- يامنة كريبي، حوار عيني مقاربات للحد من الشبهات.
- 40- سورة الزخرف/ 70