

The Symbolism of the Quranic Language in Ismaili Esoteric Thought

Zayd Al-Battat ¹ ✉ 

1. Corresponding author, PhD in Tafsir and Qur'anic Sciences, School of Jurisprudence and Islamic Studies, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: albattat82albattat@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received:

26 November 2025

Received in revised form:

17 April 2026

Accepted:

17 April 2026

Available online:

1 September 2026

Keywords:

Language of the Quran, Symbolism, Ismailism, Esoteric Meaning of the Quran, Allegorical Interpretation (*Ta'wil*), Quranic Exegesis.

ABSTRACT

Problem Statement: This study examines the perspective of the Ismaili esoteric (*Batini*) sect regarding the interpretation of the Holy Quran, specifically focusing on their theory concerning the symbolism of Quranic language. This theory is grounded in the duality of the apparent (*Zahir*) and the esoteric (*Batin*), wherein apparent phenomena are regarded as symbols for esoteric meanings.

Research Methodology: The research adopts a descriptive-analytical methodology to articulate the foundations and doctrines of the symbolic theory, alongside a critical methodology to examine this theory and evaluate its premises, methods, and outcomes.

Results: It is demonstrated that the Ismailis view the esoteric (*Batin*) as the true intended meaning of the Quranic text, or an intended meaning running parallel to the apparent text, with symbolization serving as a means to preserve divine meanings from those undeserving of them. Consequently, they allegorically interpreted numerous Quranic terms in alignment with religious figures, doctrinal concepts, and ontological ranks according to their specific worldview.

Conclusion: The research concludes that esoteric symbolism faces serious challenges in its theoretical foundations and its methodological approach to extracting esoteric meanings by relying on personal reasoning (*ijtihad*), taste (*zawq*), and matching the text with private beliefs. Furthermore, it relies on unaccredited methods in interpreting and allegorizing the Quran, resulting in the weakening or nullification of the apparent Quranic text (*Zahir*).

Cite this article: Al-Battat, Z. The Symbolism of the Quranic Language in Ismaili Esoteric Thought. *Journal of Contemporary Quranic Studies*, 5 (16), 165-198.
<https://doi.org/10.22034/dqm.2026.22767.1207>



© The Author(s). **Publisher:** Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/dqm.2026.22767.1207>

Introduction (Statement of the Problem)

The issue of the language of the Holy Quran and the nature of its significations is one of the crucial topics in Quranic studies, as it raises multiple questions regarding how the Quranic text signifies its meanings, the extent to which this signification is tied to linguistic convention and known modes of address, and the possibility of Quranic words encompassing both apparent and esoteric meanings. These inquiries have led to the emergence of various theories concerning religious language and the language of the Quran, prominent among which are theories viewing religious language as symbolic and advocating the necessity of transcending apparent meanings to uncover hidden significations behind words.

The Ismaili esoteric vision stands out as one of the most significant trends adopting this conceptualization in interpreting the Holy Quran. Their theory is based on the duality of the apparent and the esoteric, not only in the Quran and the Sharia, but in existence altogether. According to this perspective, Quranic and legislative phenomena serve as symbols and indications pointing to esoteric meanings deemed loftier and more noble than the apparent ones. Almighty God, in their view, chose the method of symbolization to safeguard the true or most noble meanings from reaching those unworthy of them.

Consequently, this conceptualization led the Ismailis to rely on allegorical interpretation (*Ta'wil*) to uncover esoteric meanings, leading them to apply many Quranic terms and verses to religious figures, doctrinal concepts, and ontological ranks in accordance with their private worldview of the cosmos and legislation. Hence, the research problem lies in uncovering the reality of this symbolism, clarifying its underlying foundations, and examining the methodology they employed to extract esoteric meanings, followed by an evaluation of this theory and its consistency with the nature of Quranic signification and the authority of the apparent meanings of the Quran.

The significance of the research is underscored by the fact that establishing esoteric meanings for the Quran does not necessarily entail the nullification or weakening of apparent meanings. Rather, the study necessitates distinguishing between the existence of deeper semantic levels of the text and transforming the Quran into symbols and riddles understandable only through private interpretations. Therefore, the research seeks to elucidate the theoretical and methodological problems resulting from Ismaili esoteric symbolism and its subsequent implications for understanding and interpreting the Quran.

Methodology

The study adopts a descriptive-analytical method to present the theory of Ismaili esoteric symbolism regarding the language of the Quran by articulating their concept of symbolism, its intellectual origins, and its relation to the duality of the apparent and the esoteric, followed by presenting models of their allegorical applications to Quranic vocabulary and verses.

Additionally, the research employs a critical method to evaluate this theory by discussing the foundations upon which the Ismailis built their conception of symbolism, analyzing their methodology in extracting esoteric meanings, and examining whether their interpretations rest upon valid rational or transmitted proofs. The study included a critique of several principles, most notably the assumption of the apparent-esoteric duality across all entities, the analogy between the worlds of genesis (*takwin*) and legislation (*tashri'*), restricting the science of *Ta'wil* to the Imams while some interpretations relied on personal reasoning and taste, alongside numerical interpretations and the application of private beliefs to the Quranic text.

Results

The study demonstrated that Ismaili esoteric symbolism is founded upon a specific conception of Quranic signification based on the duality of the apparent and the esoteric. The apparent (*Zahir*) represents the symbol and similitude, whereas the esoteric (*Batin*) points to the symbolized and the loftier or intended meaning. Furthermore, it was shown that their conception of symbolism differs from certain modern theories viewing symbols as a necessity arising from the impossibility of directly expressing certain truths; instead, they believe God chose symbolization to conceal certain intended meanings from the undeserving.

The study revealed that the Ismailis made the significations of Quranic symbols revolve around doctrinal concepts, religious figures, and ontological ranks, linking this to the analogy between the world of genesis and the world of legislation. Some of their applications even transcended literary symbolism to attribute symbolic significance to letters, verse pauses, and numbers.

The critical evaluation revealed significant problems at the level of theoretical foundations, as asserting the existence of the apparent and esoteric in all or most things has not been proven by sufficient rational, transmitted, or empirical evidence. Moreover, arguing by analogy between

the worlds of genesis and legislation lacked accredited proof, relying in some instances on traditions whose source or chain of transmission could not be verified within the surveyed sources of traditions.

Methodological flaws were also observed in the process of extracting esoteric meanings, as certain interpretations relied on personal reasoning (*ijtihad*), approbation (*istihsan*), taste (*zawq*), and the mere projection of similarities matching the private doctrinal vision. This led to a plurality of esoteric meanings for a single term and their divergence depending on the interpreter, as seen in their applications to words like "fig" (*tin*), "olive" (*zaytun*), and "the needy" (*misikin*). This highlights the difficulty of regulating esoteric interpretation using common rational or transmitted criteria.

Furthermore, the study uncovered another problem represented by numerical interpretations, which exhibit the projection of private beliefs onto the Quran without clear criteria justifying the selection of certain numbers while ignoring others. On the other hand, ambiguity appeared in the Ismaili stance regarding the relationship between the apparent and the esoteric, particularly in determining whether the esoteric is solely the true intended meaning, or whether both apparent and esoteric are intended simultaneously.

Conclusion

The research concluded that Ismaili esoteric symbolism is built upon a set of theoretical and methodological foundations that face serious challenges. Prominent among these challenges are the assumption of the apparent-esoteric duality throughout existence, the analogy between the worlds of genesis and legislation, the reliance of certain interpretations on personal reasoning, taste, approbation, and the projection of private beliefs onto the Quranic text, in addition to unaccredited methods for extracting esoteric meanings.

The research also concluded that establishing the existence of esoteric meanings for the Quran, assuming its validity, does not entail canceling apparent meanings or weakening their authority. The Holy Quran was revealed in a language understood by its addresses, invited reflection upon its verses, and described itself as guidance, light, and a clear exposition (*tbyan*). Moreover, the clarity of Quranic signification does not preclude it from encompassing deeper spiritual levels, provided this does not lead to nullifying the apparent text or severing the connection between the text and rational rules of address.

Consequently, the core problem in Ismaili esoteric symbolism does not lie merely in asserting the existence of esoteric meanings, but rather in the methodology followed to establish those meanings and the resulting consequences. Treating esoteric meanings as the sole true intent or weakening the apparent meaning can transform numerous verses into symbols requiring special decryption methods, which undermines the authority of the apparent Quranic text and distances Quranic exegesis from the principles of rational understanding and communication. Thus, the research concludes that it is necessary to distinguish between the possibility of deep semantic levels in the Quran and symbolic interpretations lacking accredited criteria in establishing meaning.

رمزية لغة القرآن في الفكر الإسماعيلي الباطني

زيد البطاط^١ ✉

١. الباحث المباشر، دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، المدرسة العالية للفقهاء والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران، البريد الإلكتروني: albattat82albattat@gmail.com

ملومات المقالة	المخلص
نوع المقالة:	بيان المشكلة: يتناول البحث رؤية الفرقة الإسماعيلية الباطنية في تفسير القرآن الكريم، ولا سيما نظريتهم في رمزية اللغة القرآنية، القائمة على ثنائية الظاهر والباطن واعتبار الظواهر رموزاً للمعاني الباطنة.
تاريخ الاستلام:	منهج البحث: اعتمد البحث المنهج الوصفي-التحليلي في بيان أسس النظرية الرمزية وعقائدها، والمنهج النقدي في دراسة هذه النظرية وتقويم أسسها ومنهجها ونتائجها.
٦ جمادى الثاني ١٤٤٧	النتائج: تبين أن الإسماعيلية ترى أن الباطن هو المراد الحقيقي من النص القرآني، أو معنى مقصود في طول الظاهر، وأن الترميز وسيلة لحفظ المعاني الإلهية عن غير المستحقين. وبناءً على ذلك، أولت مفردات قرآنية متعددة بالشخصيات الدينية والمفاهيم العقدية والمراتب الوجودية وفق رؤيتها الخاصة.
تاريخ المراجعة:	النتائج النهائية: خلص البحث إلى أن الرمزية الباطنية تواجه إشكالات جدية في أسسها النظرية، ومنهجها في استخراج المعاني الباطنة بالاعتماد على الاجتهاد والذوق ومطابقة النص مع المعتقدات الخاصة، فضلاً عن اعتماد طرق غير معتبرة في تفسير القرآن وتأويله، وما يترتب على ذلك من إضعاف الظاهر القرآني أو إلغائه.
٢٩ شوال ١٤٤٧	الكلمات المفتاحية:
تاريخ القبول:	لغة القرآن،
٢٩ شوال ١٤٤٧	الرمزية،
تاريخ النشر:	الإسماعيلية،
١٩ ربيع الأول ١٤٤٨	باطن القرآن،
	التأويل،
	تفسير القرآن.
استاد: البطاط، زيد (١٤٤٨هـ). رمزية لغة القرآن في الفكر الإسماعيلي الباطني. الدراسات القرآنية المعاصرة، ٥ (١٦)، ١٦٥-١٩٨.	
https://doi.org/10.22034/dqm.2026.22767.1207	
ناشر: جامعة المصطفى العالمية.	© المؤلفون.



تمهيد

يُعدّ حقل (لغة القرآن) من الحقول المعرفية التي التحقت بعلوم القرآن الكريم حديثاً، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً مع (لغة الدين)، الذي يُعد من المفاصل الأساسية في (فلسفة الدين) (هيك، ١٣٨١ش، ص١٥)، ويدرس خصائص القضايا الدينية بلحاظ: المعنى، والمعرفية، والصدق (البطاط، ٢٠٢٣م، ص٤-٥). وإذا كانت هذه - باختصار شديد - هي مهمّة لغة الدين، فمن الطبيعي أن يسري البحث إلى القرآن الكريم باعتباره نصّاً دينياً مقدّساً، وأن يُطرح التساؤل عن: معنائيتها، ومعرفيتها، وواقعيتها. ويضاف إليها البحث عن العناصر الثقافية التي أفاد منها القرآن الكريم، وكيفية توظيفها لإفادة المعاني المقصودة، والأساليب البيانية المتبعة في القرآن، والبحث عن تحديد السمة العامة لهذه اللغة، وهل أن القرآن تكلم باللغة العرفية، أم أنّ له عرفاً لغوياً خاصاً؟ وهل لغة القرآن أحادية المعنى، أم أنّ لها معانٍ خفية وباطنة؟ وغير ذلك من التساؤلات التي أدت إلى بروز العديد من النظريات المهمة والمؤثرة في هذا المجال (المصدر السابق).

إنّ من أهمّ ما ذكر في تحديد لغة الدين بصورة عامة، ولغة القرآن بصورة خاصة تلك النظريات التي اعتبرتها لغة رمزية، يجب أن لا يُتوقف عند معانيها الظاهرة، بل يلزم التفتيش عمّا استتر وراء الألفاظ من معانٍ خفية^١.

ومن أهمّ تلك النظريات ما اختارته الباطنية الإسماعيلية في تأويل القرآن، فقد صرّحوا بأن ظواهر الكتاب والشريعة رموز وإشارات ينبغي أن يُنتقل منها إلى المعاني الباطنة التي تكون هي الأشرف وبمثابة اللبّ للقشر (قبادياني، ١٣٩٠ش، ص٣٥. المغربي، بدون تاريخ، ج٣، ص١١٢)، أو هي المعاني المقصودة دون المعاني الظاهرة، كما نلاحظ ذلك في تأويلهم للكثير من الآيات والمفردات القرآنية، كما سيّضح. لهذه الأسباب اعتبرنا رؤيتهم التأويلية من المقاربات المهمة للرمزية القرآنية، كما فعل ذلك بعض المحققين (ساجدي، ١٣٨٥ش، ص٣٥٩. سعيدي روشن، ١٣٨٣ش، ص٢٦٦. شاكر، ١٣٧٦ش، ص٦٢).

ولإلمام بهذا الموضوع يجدر بنا الوقوف عند تحديد المفاهيم الأساسية في البحث، وهي كما يلي:

١. من أهمّ النظريات الرمزية في لغة الدين ما ذكره اللاهوتي الأمريكي (باول تيلش). البطاط، ٢٠١٨م، ص٩٥٥٠. كما تعدّ الرمزية العرفانية من أهمّ ما طرح في تحديد لغة القرآن الكريم. البطاط، ٢٠٢٣م.

تعريف لغة القرآن

يراد من لغة القرآن - كما تقدمت الإشارة إليها- ذلك الحقل الذي يهتم بدراسة القضايا والمفاهيم القرآنية بلحاظ المعنى والمعرفية والصدق وتحديد الخصائص العامة لها، ومعرفة الأساليب البيانية التي أفاد منها القرآن الكريم في إيصال مضامينه.

تعريف الرمز في اللغة والإصطلاح

ذُكرت عدّة معانٍ للرمز في اللغة، منها: «التصويت الخفي»، و«الإشارة بيدٍ أو عينٍ أو حاجبٍ أو شفة»، و«الحركة» (ابن منظور، ٢٠٠٥م، ج ٥، ص ٣٥٧. الفراهيدي، ١٤١٠ق، ج ٧، ص ٣٦٦). وقد أرجع بعض المحققين كل معاني الرمز إلى أصلٍ واحد، وهو: كل حركة خفيفة فيها إشارة أو دلالة على معنى، من الإنسان وغيره (المصطفوي، ١٤٠٢ق، ج ٤، ص ٢٢٩).

أما المعنى الاصطلاحي للرمز فقد يكون من الصعب الاتفاق على تعريف واحد يشمل كل استخداماته وموارده (إيكو، ٢٠٠٥م، ص ٣١٤). كما يصعب التفريق بين موارد استعماله في الرموز العلمية والرياضية، والكلام الذي يُراد منه معنى لا يفهمه إلا من يُقصد إفهامه، والشيء المحسوس الذي يكون علامةً على أمرٍ معنوي. فقد عرّف الرمز تارةً بـ «كل علامة عينية تُنبّه بنسبةٍ طبيعيةٍ إلى شيءٍ غائبٍ أو مستحيل الإدراك» (لاند، ٢٠٠١م، ص ١٣٩٨). ومثاله: الصولجان الذي يرمز للملكية. وأخرى بأنه «شيء خارجي مباشر يخاطب حدسنا بصورة مباشرة، ولكن هذا الشيء لا يُقبل كما هو موجود فعلاً لذاته، وإنّما بمعنى أوسع وأعم»، كما يرى ذلك (هيجل) (بسطاويسي، ص ٢٧). وثالثةً بأنه: «الاسم أو المؤشّر الذي يكون له - إضافةً إلى معانيه الوضعية الواضحة والمتعارفة - معانٍ أخرى متناقضة، فالرمز يشمل الأشياء المبهمة وغير المعروفة والخافية عنّا» (يونگ، ١٣٩٥ش، ص ١٥).

والذي يبدو من ملاحظة الاستعمالات المختلفة هو أنه يمكن القول بوجود معنيين اصطلاحيين للرمز: أولهما: الرمز بالمعنى الأعم، ويراد منه: الدلالة الخفية التي لا يتضح معناها إلا بالبيان والشرح. كما في الرموز الرياضية وغيرها.

والمعنى الثاني هو ما يمكن أن نعرفه بأنه: الشيء أو الفعل الذي يدلّ بخفاءٍ على أمرٍ آخر ذي معنى واسع مع وجود مناسبةٍ بينهما، ويكون قادراً على إثارة العواطف والأحاسيس الوجدانية. نقصد بـ(الشيء) معناه العام الشامل للإنسان والحيوان والجماد وغيرها، سواء كان له وجود حقيقي محسوس، كما في الشخصيات، والأشياء المادية، أو لم يكن، كما هو الحال في الرموز الخيالية والأسطورية. وأضيف (الفعل) ليدخل (الصورة الرمزية) التي تتكوّن من أفعال ذات دلالة رمزية (البطاط، ٢٠٢٣م، ص ٩-٥).

المراد من الباطنية

تُطلق تسمية (الباطنية) على الفرقة (الإسماعيلية) (الإيجي، ١٩١٧ق، ج ٣، ص ٦٣٤)، وهم: الذين يعتقدون بإمامة أئمة أهل البيت (عليه السلام) إلى الإمام الصادق (عليه السلام) وإمامة ابنه إسماعيل من بعده (المامقاني، ١٩٢٨ق، ص ٦٣)، وبما أنّ إسماعيل قد توفي في حياة أبيه (عليه السلام)، فقد أنكر بعض الإسماعيلية موته، وأدّعوا أنّ الإمام الصادق (عليه السلام) قد نصّ عليه في حياته، فيكون هو الإمام الغائب، وقد أظهر موته تقيّة؛ للتستر على غيبيته. وسُمّي هذا الصنف منهم بـ(الخالصة) (رباني كلبايجاني، ١٣٨٣ش، ص ٦٨). فيما أقر قسم منهم بموته، إلا أنّهم اعتقدوا بانتقال الإمامة إلى ولده محمّد، وقالوا بأنّه (الإمام المستور)، وهم يُدعون (المباركية) (الشهرستاني، ١٩٦٨م، ج ١، ص ٩٧). نسبة إلى مولى لإسماعيل كان يدعى المبارك (النوبختي، ١٩١٢ق، ص ٥٨٥٧). وقد اختلفت عبارات العلماء والمحققين في شمول تسمية (الباطنية) لجميع الإسماعيلية أو اختصاصها ببعض فرقه، فقد نسبها (الإيجي) إلى الإسماعيلية، فيما ذكر (النوبختي) أنّها من عقائد (القرامطة)^١، وهم فرقة من المباركية، وإلى عموم أصحاب (أبي الخطاب)^٢. (النوبختي، نفسه، ص ٦٣). ويظهر من الشيخ جعفر السبحاني اختصاص لقب (الباطنية) بفرقة خاصة من المباركية، وهم الذين جعلوا الإمامة في المستورين من أبناء (محمّد بن إسماعيل)، ثمّ في الظاهرين القائمين من بعدهم (السبحاني، ١٩٢٧ق، ج ٨، ص ٢٦).

١. سُمّي بذلك نسبة إلى زعيم لهم كان يدعى (قرمطويه)، وقد كانوا على مقالة المباركية ثم انشقوا منهم، واعتقدوا بالعديد من العقائد الباطلة والمخالفة لضرورات الإسلام. (النوبختي، نفسه، ص ٦١-٦٣).

٢. أبو الخطاب هو: محمّد بن مقلّاص ويُسمّى محمّد بن أبي زينب، والمعروف بأبي الخطاب الأسدي، عُدّ من أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام)، وقد انحرف عنه، وأظهر العديد من العقائد الباطلة، حتى ورد لعنه على لسان الأئمة (عليهم السلام)، وإليه تنسب الفرقة (الخطابية). خرج على المنصور العباسي في الكوفة، فقتله عيسى بن موسى. الخوئي، ١٩١٣ق، ج ١٤، ص ٢٤٣-٢٦١.

أما سبب التسمية بالباطنية فقد ذكر له وجهان:

الأول: نسبة إلى اعتقادهم الخاص بوجود الباطن لكل الشريعة وللقرآن الكريم، وأن المراد منها الباطن الذي يكون بمثابة اللب للقشر، دون الظاهر المعلوم من اللغة، ويؤدي العمل بالباطن إلى ترك الظاهر (الإيجي، نفسه. الذهبي، بدون تاريخ، ج ٢، ص ٩. السبحاني، نفسه). قال الإيجي في بيان سبب التسمية: «لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره، فإنهم قالوا: للقرآن ظاهر وباطن، والمراد منه باطنه. وظاهره المعلوم من اللغة، ونسبة الباطن إلى الظاهر كنسبة اللب إلى القشر، والتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب، وباطنه مؤد إلى ترك العمل بظاهره، وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿فَضْرِبَ بَيْنَهُمُ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾ (الحديد/١٣)» (الإيجي، نفسه)^١.

الثاني: نسبة إلى اعتقادهم بالإمام المستور (الذهبي، نفسه).

وأيًا كان سبب التسمية والمقصود بها فإن مرادنا من (الباطنية) الفرقة الإسماعيلية^٢ التي اعتقدت بكون ظاهر القرآن الكريم رموزاً وإشارات وأمثالا لمعانيه الباطنة، أما الظاهر فليس له قيمة في قبال الباطن، بل هو بمثابة القشر لللب^٣. وهذا ما تجلّى في العديد من مصنفات الإسماعيلية التي تعرضت لتأويل القرآن الكريم وظواهر الشريعة، كما سيوضح ذلك.

١. وقال (النوبختي) في بيان عقائد (القرامطة): «وزعموا أنّ جميع الأشياء التي فرضها الله تعالى على عباده وستّها نبيّه وأمر بها فلها ظاهر وباطن، وأنّ جميع ما استعبد الله [به] العباد في الظاهر من الكتاب والسنة فأمثال مضروبة وتحتها معاني هي بطونها، وعليها العمل وفيها النجاة، وأنّ ما ظهر منها ففي استعماله الهلاك والشقاء، وهي جزء من العقاب الأدنى عذب الله به قوماً إذ لم يعرفوا الحق، ولم يقولوا به، وهذا أيضاً مذهب عامة أصحاب أبي الخطاب». (النوبختي، نفسه، ص ٦٣).

٢. يلتقي فكر الإسماعيلية في مساحات عديدة مع (إخوان الصفا)، الجماعة التي نشطت في البصرة في القرن الرابع الهجري، لكن يبدو من الصعب إثبات كونهم من الإسماعيلية. (معصوم، ١٩٩٨م، ص ٢٧٥-٢٩٣). كما تُعتبر (رسائل إخوان الصفا) من التراث الغني بالرمزية أيضاً.

٣. لا يعني ذلك أنّ الباطنية تنكر المعاني الظاهرة، كما سوف يأتي بيانه.

نبذة من عقائد الباطنية

تتوقف الإحاطة برأي الإسماعيلية في تأويل القرآن وبيان بواطنه على معرفة أهم عقائدهم وبعض الاصطلاحات والمفاهيم لديهم، لذا نرى من الضروري الإشارة إليها باختصار. يعتقد الإسماعيلية بالمماثلة بين ثلاثة عوالم، هي: العالم الروحاني، والعالم الجسماني الإنساني، والعالم الجسماني غير الإنساني. ويرون أن العالم الروحاني هو الأعلى (العالم العلوي)، ومنه يتنزل (الفيض الإلهي) إلى العالم الإنساني (العالم السفلي)، ولكل من هذه العوالم خمس مراتب، توازي كل مرتبة في كل واحد من هذه العوالم مرتبة أخرى في العوالم الأخرى. أمّا مراتب العالم الروحاني (العلوي) فهي:

١- العقل الكلّي (القلم)، وهو الذي وُجد من أمر الله تعالى (كُنْ) مباشرة، فهو المخلوق الأول، وهو «الحامل للعلم الذي استمدّه من الله سبحانه، وثبته في اللوح» (المغربي، بدون تاريخ، ص ٣٩). وقد عبّر عن المخلوق الأول في الروايات تارةً بـ(العقل) (الصدوق، بدون تاريخ، ج ٤، ص ٣٦٩)، وأخرى بـ(القلم) (المغربي، نفسه).

٢- النفس الكلّية، وهي المخلوق الثاني الذي وُجد بالأمر بواسطة العقل، ويُعبّر عنها باللوح، والثاني، والتالي، والقدر. وهما - أي: العقل والنفس الكلّيان - أصلان وجدت بواسطتهما جميع الموجودات الروحانية والجسمانية (شاكِر، نفسه، ص ٢٠٧). فاللوح هو: «حدّ من حدود الله ودونه [أي دون القلم] أخذ العلم عن القلم، وصار إليه منه» (المغربي، نفسه).

٣- (الجَدّ)، وهو (إسرافيل). ٤- (الفتح)، وهو ميكائيل. ٥- الخيال، وهو جبرائيل. ويأخذ الجَدّ القوّة من النفس، ويعطيها للفتح، ويوصلها للفتح إلى الخيال (شاكِر، ص ٢٠٧-٢٠٨).

أمّا مراتب العالم الجسماني (الإنساني)، فهي:

١- الناطق، ويكون دوره في العالم الجسماني كدور العقل في العالم الروحاني، ويصدر منه شيان: الأساس (الوصي)، الذي هو إمام قائم بالفعل، والكتاب، الذي هو إمام بالقوّة. ويعني الإسماعيلية بالناطق النبي الأكرم ﷺ، والناطق عندهم سبعة هم: آدم عليه السلام، نوح عليه السلام، إبراهيم عليه السلام، موسى عليه السلام، عيسى عليه السلام، والنبي محمد ﷺ، ومحمد بن اسماعيل (القائم) (المغربي، بدون تاريخ، ج ١، ص ١٠١).

٢- الأساس (الوصي)، ويُطلق لديهم على الإمام علي (عليه السلام)، ويكون للناطق بمثابة (النفس) لـ (العقل) في العالم الروحاني، فالناطق هو صاحب الشريعة و(التنزيل)، والأساس هو صاحب (التأويل)، فهو يتلقى حقيقة التنزيل والشريعة من الناطق، ويكون دوره هو تأويل الشريعة (قباداني، نفسه، ص ٧٧-٨٠).

٣- الإمام، يُطلق هذا اللقب على من نال مرتبة الولاية، ويكون غير محتاج للمعلم، ويعتقدون بوجود إمام لكل زمان، وتكون له (حجج) و(دعاة)، ويرون أن بعد كل ناطق سبعة من الأئمة، وبعد الإمام السابع يأتي ناطق جديد بشريعة جديدة. ويكون كل من الإمام والأساس والناطق هم - فقط - القادرون على الاتصال بالعالم العلوي، ولا يخلو منهم العالم الجسماني أبداً.

يكون كل واحد من هذه المراتب الثلاثة مُؤَيِّداً بواحد من الحدود الثلاثة في العالم العلوي، فالناطق يُؤَيِّد بالجدِّ (إسرافيل)، والأساس يُؤَيِّد بالفتح (ميكائيل)، والإمام يُؤَيِّد بالخيال (جبرائيل) (شاكِر، نفسه، ص ٢٠٩). ويعتقد الإسماعيلية بثبوت هذه المرتبة لأئمة أهل البيت (عليهم السلام) من الإمام الحسن (عليه السلام) حتى الإمام الصادق (عليه السلام)، وبعده لإبنه إسماعيل، ثم لمحمد بن إسماعيل (المغربي، بدون تاريخ، ج ١، ص ٢١). ويرون أن الأئمة يكونون سبعة فسبعة (شاكِر، نفسه).

٤- الحُجَّة، يكون الحُجَّة للإمام كالأساس للناطق، ومن يصل لهذه المرتبة يكون كلامه حُجَّة على العباد (المغربي، نفسه، ج ١، ص ٣٩). ويرون أن لكل إمام اثنتي عشرة حُجَّة.

٥- باب الأبواب أو داعي الدعاة، هو دون الحُجَّة وفوق الدعاة (المصدر السابق).

هذه المراتب الخمسة للعالم الجسماني السفلي، توازي الحدود الخمسة للعالم الروحاني العلوي. ويكون تنزُّل الفيض الإلهي في هذين العالمين عبر هذه المراتب العشرة، بدءاً من العقل، وانتهاءً بباب الأبواب (شاكِر، نفسه، ص ٢١١).

تلي هذه المراتب مراتب خمسة أخرى للدعاة، وهي:

٦- داعي البلاغ. ٧- الداعي المطلق. ٨- المأذون. ٩- المكاسر. ١٠- المستجيب. فتكون هذه الألقاب العشرة للعالم الجسماني تقابل العقول العشرة في العالم الروحاني (المغربي، نفسه، ج ١، ص ٣٩).

١. يرى قسم من الإسماعيلية أن الإمام الأول هو أمير المؤمنين علي (عليه السلام) (شاكِر، نفسه، ص ٢٣٩. الطوسي، بدون تاريخ، ص ١١٧).

كما يرون لـ(عالم الدين) ثلاث عشرة مرتبة، هي: التنزيل، الشريعة، الشهادة، الطهارة، الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج، الجهاد، الطاعة، الحلال، الحرام، الأحكام. تُوازي هذه المراتب ثلاث عشرة مرتبة في (عالم الطبيعة)، هي: الفلك الأعلى، الفلك الجامع، زحل، المشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، القمر، النار، الهواء، الماء، الأرض (شاكر، نفسه، ص ٢١٤).

رمزية القرآن والشريعة عند الباطنية

ما يهتمنا في المقام هو بيان موقف الباطنية من القرآن الكريم، حيث يرون أنّ القرآن والشريعة عبارة عن رموز وإشارات، وأنّ المراد منها معانيها الباطنة التي لا يمكن استخراجها إلا بـ(التأويل). وقد راجت هذه الفكرة في القرنين الرابع والخامس الهجري على يد الدعاة الإسماعيليين الذين قاموا بالتأصيل لها والاستدلال عليها.

يقول ناصر خسرو (٤٨١هـ ق) - وهو من أعلام الإسماعيلية الباطنية ومفكرهم -: «شريعة الناطق [النبي محمد ﷺ] كلّها رموز وإشارات وأمثال، فكل من لا يعلم معاني الأمثال وإشارات الرموز لا يكون مطيعاً، ولا سبيل للوصول للمعنى غير التأويل» (قبادياني، نفسه، ص ١٨٠). وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاؤُهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ (الزمر/٧٣): «معنى هذا الكلام أنّ شرائع الأنبياء قد أغلقت جميعها على الرموز والأمثال، وأن سعادة العباد في فتح هذه الأبواب، كما هو الحال في الباب المغلق الذي يصل الناس بفتحه إلى الطعام والشراب، وفتح أبواب الجنة هو تأويل الكتاب والشريعة» (قبادياني، نفسه، ص ٣٥). أنظر أيضاً: المغربي، نفسه، ج ٣، ص ١١٢.

يرى علماء الاسماعيلية في التشريعات والأحكام رموزاً للحقائق الباطنة، فتأويل (الطهارة): البراءة من المذاهب المخالفة للباطنية، و(التييم): أخذ العلم من (المأذون) بالتعليم، و(الصلاة): الدعاء للإمام، و(الزكاة): نشر العلم وبذله لمستحقه، و(الصوم): كتمان المعرفة عن أهل الظاهر، و(الحج): الهجرة لطلب علم التأويل (الزين، تاريخ الفرق الإسلامية، ص ١٩٣). نقلاً عن: رباني، غلبايجاني، ١٣٨٣ش، ص ٧٥-٧٦).

يُطلق الإسماعيلية على المعنى الباطن (التأويل)، في قبال (التفسير)، وهو المعنى الظاهر، و(التنزيل)، وهو لفظ القرآن (قبادياني، نفسه، ص ٦١).

أدلتهم على وجود الباطن في القرآن

يُمكن أن نصنّف استدلالات الباطنية على إثبات المعاني الباطنة للقرآن والشريعة حسب الترتيب التالي:

الدليل الأول: إنّ لكل شيء في هذا الكون ظاهراً وباطناً، يكون ظاهره محسوساً مكشوفاً للجميع، وباطنه معقولاً محجوباً عن الحواس، لا يدرك إلا بالعقل والتأمل، فيكون لكل من الشريعة والقرآن باطنٌ محجوب وراء معانيهما الظاهرة (قبادياني، نفسه، ص ٦١-٦٧).

يستعرض ناصر خسرو - لأجل إثبات هذه الثنائية- العديد من الأشياء والظواهر الكونية التي تحتوي على ظاهر وباطن، كالشمس والقمر والكواكب والسماء، وكذلك الإنسان المركّب من الجسد (الظاهر) والروح (الباطن). وبهذا التقريب يُعمّم حكمه على الشريعة والكتاب (المصدر السابق، ص ٦٦). ويقول القاضي النعمان: «لابد لكل محسوس من ظاهر وباطن، فظاهره ما تقع الحواس عليه، وباطنه ما يحويه ويحيط العلم به بأنّه فيه، وظاهره مشتمل عليه، وهو زوجه وقرينه، قال الله عز وجل من قائل: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الذاريات/٤٩). وأنّ كلما جاء في الحديث والتنزيل شيء، وكل شيء وإن كان واحداً فلا بدّ له من زوج، إبانةً لوحدة الباري البائن عن خلقه، ولا يقوم شيء من دونه إلا بمزاوجة، كالإنسان وهو شخص واحد، إلا أنّه جسد وروح، فالجسد هو الظاهر، والروح هي الباطن، وكل واحد من الاثنين مركّب من شيئين، فالجسد مركّب من البرودة واليبوسة، والروح مركّبة من الحرارة والرطوبة...» (المغربي، نفسه، ص ٢٨).

تعتمد برهنة الإسماعيلية هذه على فرضية أساسية، وهي أنّ الله تعالى قد جعل الدين (التشريع) على غرار (عالم التكوين)، فكما لعالم التكوين ظاهر وباطن، كذلك يكون للشريعة والكتاب ظاهر وباطن، وقد استندوا في إثبات هذا الأصل على بعض المرويات. قال ناصر خسرو: «قال الرسول ﷺ: "إنّ الله أسّس دينه على أمثال خلقه، ليستدلّ بخلقه على دينه وبدينه على وحدانيّته". وبما أنّنا نرى في عالم التكوين أنّ باطن الأشياء أشرف من ظاهرها، وأنّ قوام ظاهر كلّ شيء بباطنه، يلزم من ذلك أن تكون أشرفيّة كلام الله تعالى وشريعة الرسول متقومة بباطنهما، وكل من لا يعرف باطنهما فليس له حظّ من الدين...» (قبادياني، نفسه، ص ٦٦).

بناءً على هذا البيان يطرحون تأويلات مختلفة لأحكام الشريعة وللمراتب المختلفة للأولياء لديهم على ما سيأتي بيانها.

الدليل الثاني: يُمكن أن يُستفاد من بيانات ناصر خسرو دليلاً آخر، وهو أن التفاضل بين الخلق إنما يقوم على أساس إدراك بواطن الدين والشريعة والقرآن، لا ظواهرها المكشوفة للجميع، فلو كانت كل معاني الشريعة والقرآن المرادة منها واضحة مكشوفة لما صحَّ التفاضل، مع أن حصوله واضح، قال تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ (الزخرف/٣٢). وبهذا يثبت وجود الباطن في القرآن الكريم وكلَّ الشريعة (قبادياني، نفسه، ص ٦١-٦٧).

الدليل الثالث: هناك بعض الآيات التي لا يمكن أن تحمل على معناها الظاهر، بل لابد من تأويلها وحملها على معانٍ أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ (الجن/١٦). فلا يصحَّ حمل الماء في هذه الآية على معناه الظاهر؛ لكونه مبدولاً للبرِّ والفاجر، وليس مقتصرًا على المؤمنين فقط، فلا بد من حمله على الماء الباطن، وهو العلم (المغربي، نفسه، ج ١، ص ١٠٥).

الدليل الرابع: استدلوا بعدة آيات على إثبات المعنى الباطن، كآيات الدالة على وجود الأمثال، كقوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ صَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (الزمر/٢٧)، وغيرها (الفرقان/٣٩. العنكبوت/٤٣. البقرة/٢٦. المغربي، نفسه، ج ١، ص ٥٣). إضافةً إلى الآيات الدالة على وجود التأويل في القرآن وفي (الرؤيا)، كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران/٧)، وغيرها (الأعراف/٥٣. يوسف/٢١/١٠١. المغربي، نفسه، ص ٢٩).

الدليل الخامس: الروايات الدالة على وجود البطن في القرآن الكريم، كما روي عن النبي ﷺ: «ما نزلت عليَّ من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن» (المغربي، نفسه، ص ٣٠).

العلاقة بين الظاهر والباطن

نسب العديد من العلماء والباحثين إلى الإسماعيلية أنهم يعتقدون بترك العمل بظاهر الشريعة، وكون العمل بالباطن يُؤدِّي إلى ترك الظواهر، كما تقدّم عن الإيجي والذهبي، لكن مراجعة كلام

علماء الإسماعيلية ومنظريهم تدلنا على خلاف ذلك^١، فهم يلتزمون بظواهر الشريعة، ويؤكدون على العمل بها، وإن كانوا يرجعون استمرار العمل بها بعد ظهور (القائم) إليه، فله أن يرفع منها ما يشاء من (المتشابهات) دون (المحكمات) على ما سيأتي بيانه. يقول ناصر خسرو: «في كلِّ صنفٍ دجال، فدجال أهل الظاهر هو من يُبطل الباطن، ودجال الباطنيين هو من يُنكر الظاهر، فكلا هذين الدجالين لا نصيب لهما من الدين، وأتباعهما بعيدون عن الشريعة، وكلا الدجالين مع من يتبعهم في النار». (قبادياني، نفسه، ص ٢٨٠-٢٨١).

ويقول الداعي الإسماعيلي (المؤيد في الدين الشيرازي): «من عمل بالباطن والظاهر معاً فهو متناً، ومن عمل بأحدهما دون الآخر فالكلب خيرٌ منه، وليس متناً» (ابن منصور اليمني، ١٩٨٤م، ص ١٠).
أمّا في خصوص القرآن الكريم فيُفرّق العالم الإسماعيلي الكبير القاضي النعمان المغربي بين (الظاهر) و(الباطن) و(المثل) و(الممثول)، ويعتبر أنّ بعض الآيات تكون من باب الظاهر والباطن، وبعضها من المثل والممثول، ويرى أنّ الصنف الأول من الآيات يكون كلّ من ظاهرها وباطنها حجة، ولا بد أن يُلاحظ معاً، كما في آيات الأحكام كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (البقرة/١٨٣)، أمّا الآيات التي تكون على نحو المثل والممثول، فيكون المراد هو الممثول فقط، دون المثل، كما في قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الحمد/٥). قال القاضي النعمان المغربي (٣٦٣هـ ق): «فلا يتوهّم السامع أنّا إذا ذكرنا باطن الجنة نفينا أن يكون ثمة جنة خلدٍ ودائرٍ نعيمٍ، وإذا ذكرنا باطن النار نفينا بذلك أن يكون ثمة نارٌ ودائرٌ عذابٍ، أو متى ذكرنا تأويل شيء من

(١) يبدو أنّ التفريق بين الظاهر والباطن وترك العمل بظواهر الشريعة كان رائجاً في زمن الإمام الصادق (عليه السلام)، فقد خصص الشيخ الصفار في (بصائر الدرجات) باباً أورد فيه عدّة روايات تبين ذلك، فقد روى بسنده عن الهيثم التميمي، قال: «قال أبو عبد الله (عليه السلام) يا هيثم التميمي إنّ قوماً آمنوا بالظاهر، وكفروا بالباطن، فلم ينفعهم شيء، وجاء قومٌ من بعدهم فآمنوا بالباطن وكفروا بالظاهر، فلم ينفعهم ذلك شيئاً، ولا إيمان بظاهر [إلا بباطن]، ولا بباطن [إلا بظاهر]». (الصفار، ١٤٠٤ق، ج ١، ص ٥٣٦). وقد صرّحت بعض تلك الأخبار بنسبة ذلك إلى أبي الخطاب وأتباعه، كما رواه عن حبيب الخثعمي «قال: ذكرت لأبي عبد الله (عليه السلام) ما يقول أبي [أبو] الخطاب، فقال: اذكر لي بعض ما يقول. قلت: في قول الله عزّ وجلّ ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ...﴾ إلى آخر الآية، يقول: إذا ذُكرَ الله وحده أمير المؤمنين (عليه السلام)، وإذا ذُكرَ الذين من دونه فلان وفلان. فقال أبو عبد الله (عليه السلام): من قال هذا فهو مُشركٌ ثلاثاً، أنا إلى الله منهم بريء ثلاثاً، بل عني الله بذلك نفسه. وأخبرته بالآية في (حم): ﴿ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ﴾، ثم قال: قلت: يعني بذلك أمير المؤمنين (عليه السلام). قال أبو عبد الله (عليه السلام): من قال هذا فهو مُشركٌ أنا إلى الله منه بريء ثلاثاً، بل عناه [عني] بذلك نفسه». (المصدر نفسه).

الباطن أبطلنا من أجله الظاهر، نعوذ بالله من ذلك؛ لأنه لن يقوم ظاهرٌ إلا بباطن... فظاهر الحلال حلال، وباطنه حلال، وظاهر الحرام حرام، وباطنه حرام، ولكل شيء كما ذكرنا ظاهر وباطن، فهذا هو الظاهر والباطن. فأما الأمثال التي ضربها الله سبحانه لعباده بقوله: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (العنكبوت/٤٣)... فليس من سبيل الظاهر والباطن أن يكون المثل والممثل مفروضين ثابتين، بل إنما يكون الثابت والمفروض الممثل كالمثل، نظير قوله سبحانه: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ* صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾. والصراط في اللغة الطريق، فمثل الإمام ههنا بالطريق؛ لأن من لزم الطريق لن يضل، وكذلك من لزم الإمام لن يضل. والمراد بالطريق ههنا الإمام لا الطريق المسلك في الأرض» (المغربي، نفسه، ص ٦٠-٦٢).

والذي يمكن أن نفهمه من كلامه أن المثل والممثل يكون في التعبير المجازي، فلا بد أن لا يفهم منها المعنى الحقيقي الذي وضع له اللفظ، وإنما ينبغي تجاوزه إلى ما تدل عليه القرائن الحالية أو المقالية. فيكون شاملاً لكل أنواع المجاز من: الكناية، والاستعارة، والتشبيه، وغيرها، ولا يختص بما يصرح القرآن بكونه من الأمثال.

أما الظاهر والباطن، فهي معانٍ طولية يكون الباطن مراداً فيها في طول الظاهر وغير منافٍ له، فيكون الظاهر بمثابة القشر لذلك الباطن الذي هو حقيقة المعنى وروحه المستترة وراء اللفظ، وتكون الألفاظ بالنسبة إلى تلك المعاني رموزاً وإشارات.

النقطة المهمة في بيان الإسماعيلية هي أنهم يعتقدون بالتقدم الرتبي للباطن على الظاهر وأشرقيته عليه، كما تقدم عن ناصر خسرو أن أساس التفاضل هو معرفة الباطن. لذا فهم يعدّون أحكام الشريعة الظاهرة بمثابة القيود والأغلال التي تُقيّد الإنسان، ولا بد أن يأتي يوم تُكسر فيه هذه القيود، ويعتبرونها بمثابة الدواء للمريض الذي عليه أن يستعمله ما دام مريضاً، فإذا ما تشافى من المرض سيكون هذا الدواء وبالاً عليه. فكَذلك أحكام الشريعة إنما شرّعت لتربية الإنسان وتهذيبه، وسوف يُرفع الكثير منها عند ظهور القائم، فلا بد أن يُعمل بها إلى ذلك الزمن، ويستدلون على رفعها بقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف/١٥٧)، حيث يرون أن الأغلال هي أحكام الشرائع السابقة التي رفعها النبي الأكرم ﷺ (شاعر، نفسه، ص ٢٢٥-٢٢٦).

لكنهم يُفرّقون بين صنفين من التشريعات: (المُحكّمة)، وهي الأحكام التي لا يصلح العالم والإنسان بدونها، ويُعبّر عنها بـ(العقلية). و(المتشابهة)، وهي التي لا يتحقق الفساد برفعها، ويُعبّر عنها بـ(الوضعية). ويرى خسرو أنّ من نماذج الصنف الأول: حرمة دماء الناس وأموالهم، وتحريم السفاح. أمّا الوضعية فهي كالصلاة، والزكاة، والحج. ويرى أنّ هذا الصنف من الأحكام يكون من (الأمثال) التي تنطوي على بواطن وأسرار هي المقصودة و(الممثولة) (المصدر السابق، ص ٢٢٧). لكنه يتردّد في رفع بعض تلك الأحكام الوضعية عند ظهور القائم، كالصلاة والزكاة، ويرى أنّهما قريبتان من العقلية (١). يقول: «... فإذا ظهر القائم الحق... فلا يصحّ لأحد أن يدعو إلاّ بأمره، عندها سيكون مناسباً أن ترتفع هذه العلامات [الأحكام الوضعية] التي كانت مثلاً [يدلّ] عليه. أمّا الطهارة والصلاة والزكاة، فهي وإن كانت من الوضعيات، لكنّها قريبة من العقلية، فغاية الطهارة تطهير الجسد من القذارة، والطهارة والتقوى من صفات النفس السليمة، وغاية الزكاة مساعدة الفقراء واكتساب السخاء. فقد تُرفع هذه الوضعيات وقد لا ترفع، وقد يُرفع بعضها» (نقلاً عن: شاكر، نفسه). لكنّ ناصر خسرو يؤكّد على حجّة ظاهر الشريعة والقرآن، ولزوم العمل به قبل قيام القائم، فلا يجوز لأحد أن يخالف ظاهر الشريعة أو يسقطه (المصدر السابق).

بذلك يظهر موضع التأمل في نسبة القول بترك الظاهر لهم، كما تقدم عن الإيجي والذهبي.

من يملك تأويل القرآن

يعتقد الإسماعيلية بأنّ تأويل القرآن والشريعة ليس مُتاحاً لكل أحد، بل هو محصور بـ(الأساس) أو (الوصي) و(الأئمة)، فهم قد «جعلوا عليّاً [عليه السلام] صاحب التأويل، أي أنّ القرآن أنزل على النبي ﷺ بلفظه ومعناه الظاهر للناس، أمّا أسرار التأويلية الباطنية فقد خصّ بها عليّاً [عليه السلام] والأئمة من بعده». (الكرمانى، ١٩٦٧م، ص ٣٩. وأنظر أيضاً: قباداني، نفسه، ص ٨١. وشاكر، نفسه، ص ٢٢٧-٢٢٨).

(١) يشبه بيان ناصر خسرو لثنائية المحكم والمتشابه في أحكام الشريعة إلى حدّ بعيد ما يذكره بعض الباحثين تحت عنوان (الذاتي والعرضي في الدين)، حيث يرى أنّ الذاتي في الأديان ينحصر في: ١- كون الإنسان عبداً، وليس إلهاً. ٢- السعادة الآخروية أهم هدف للحياة الإنسانية، وأهم غاية للأخلاق الدينية. ٣- أهم مقاصد الشارع في الحياة الدنيا هي: الحفاظ على الدين والعقل والنسل والمال والنفس. وما عدى ذلك يكون من العرضيات التي لا تدخل في حقيقة الدين وجوهره. (سروش، ٢٠٠م، ص ١١٩). ويمكن طبق ذلك أن يعد بيان خسرو من الجذور التاريخية لهذه النظرية، إن لم يكن مُلهماً لها.

نماذج من تأويلات الباطنية

يُلاحظ في تأويلات الإسماعيلية للآيات القرآنية سعيهم الحثيث لتطبيق الآيات على معتقداتهم، ورؤيتهم الخاصة للدين والشريعة والمراتب المتقدمة للعوالم العلوية والسفلية، لذا نلاحظ أنّ تأويلهم في أغلب الأحيان يدور مدار إثبات الإمامة، وبيان مراتب النطقاء والأسس والأئمة، وسائر المراتب في العالمين الروحاني والجسماني، كما يؤولون العديد من الآيات بأعداء الأئمة والغاصبين لحقّهم في الإمامة والخلافة (ابن منصور اليمن، نفسه، ص ١٤).

وقد اعتمدوا في ذلك على طريقين: الأول: الربط بين الرمز والمرموز إليه (المثل والممثول) على أساس المشابهة، وإن كانت هذه المشابهة تبتني في أغلب الأحيان على الذوق. الثاني: التشابه العددي، حيث يربطون بين معتقداتهم وبين الأعداد بصورة عامة، والأعداد الواردة في القرآن بصورة خاصة؛ من الأعداد المذكورة نصّاً، أو أرقام الحروف، أو عدد الكلمات في الآية، أو عدد الجمل.

أولاً: التأويلات الذوقية

وهي التأويلات التي تعتمد على وجود مناسبة بين المعنى الظاهري للمفردات والجمل القرآنية، وبين المعنى التأويلي الذي يذكره، وفي أغلب الأحيان تعتمد هذه المناسبة على المشابهة بين المعاني بحسب ما يصوّرها دعاة الإسماعيلية بناءً على (المثل والممثول) و(الظاهر والباطن)، وإن كان بعض باحثيهم اعتبرها تأويلات عقلية تعتمد الدليل المنطقي (ابن منصور اليمن، نفسه، ص ١٣).

نستعرض فيما يلي بعض التطبيقات التي اعتمدها الإسماعيلية وفقاً لمراتب العوالم ومعتقداتهم الخاصة. وهي:

١- تأويل الآيات بالعقل والنفس

أ- تأويل قوله تعالى: ﴿وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ﴾ (التين/١)، بالعقل (التين)، والنفس (الزيتون). ويعتمدون في اعتبار التين مثلاً للعقل (السابق) على المشابهة، فالتين يؤكل بكل أجزاءه، ولا يُستغنى عن جزء منه، كونه موافقاً للطبيعة بكامله، وكذلك العقل لا غنى للنفس السليمة عن أي شيء من فوائده، فهو غذاء متكامل للنفس. أمّا الزيتون فهو مثل للنفس الكلية (التالي)؛ لكون ما

يُؤكل منه هو بعض أجزائه لا جميعها، كالدهن والقشر، بعكس النواة. وكذلك النفس فهي تحتوي على جانب مرغوب محبب سليم، فيما لو أطاعت العقل وأثمرت بأوامره، وجانب متروك مبتذل، فيما لو تمرّدت على العقل، واتبعت الهوى (قبادياني، نفسه ص ٨٠-٨١).

ب - (المشرقين) في قوله تعالى: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ (الرحمن/١٧). اعتبروا أنّ (المشرقين) هما العقل والنفس، والمغربين هما (الناطق) و(الأساس) (قبادياني، نفسه، ص ٨٦).
ج - (سدر) و(طلح) في قوله تعالى: ﴿فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ * وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ﴾ (الواقعة/٢٨-٢٩). قال ناصر خسرو: «الأول العقل، والآخر النفس التي يكون نضد العالم ونظمه منها» (قبادياني، نفسه، ص ٨٢).

د - (جنتان) في قوله تعالى: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾ (الرحمن/٤٦). (قبادياني، ص ٤٨).

٢- تأويل الآيات بالأنبياء والأئمة وأتباعهم وأعدائهم

أرجع الإسماعيلية معاني بعض الآيات والمفاهيم الواردة فيها إلى مراتب (العالم الجسماني) بدءاً من النطقاء (الأنبياء السبعة) إلى (باب الأبواب)، وكذلك مراتب الدعاة المتقدمة، إضافة إلى أتباع الأئمة وأعدائهم، وقد اعتمدوا هذا الأسلوب في تأويل بعض السور بصورة كاملة، كما في (التين) و(الماعون) و(الفجر).

أ - قال جعفر بن منصور اليمني في تأويل سورة التين: «وقال الله عز وجل: ﴿وَالْتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ﴾ قال: الحسن والحسين [عليهما السلام] ﴿وُطُورِ سَيْنِينَ﴾ محمد [عليه السلام] سيد المرسلين ﴿وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾ يعني أمير المؤمنين علياً [عليه السلام]. وقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ يعني الأول؛ لأنه كان أحسن معرفة من الثاني ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ بعمل أهل الطاعة للإمام الذين أطاعوه، وهم: محمد بن أبي بكر، وهاشم بن عتبة بن أبي وقاص، ومن لحقهم من الصالحين من أولادهم ﴿فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ * فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالَّذِينَ﴾ يا محمد فمن يقاولك في ولاية أمير المؤمنين [عليه السلام] ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾». (ابن منصور اليمني، نفسه، ص ٤١).

ب - نلاحظ في تأويلهم لسورة الماعون أنّ ﴿الَّذِي يُكَذِّبُ بِالَّذِينَ﴾ هم من غصب الخلافة من أمير المؤمنين [عليه السلام]، و(اليتيم) هو الإمام. (المسكين) الحجة. (المصلّون الساهون) هم ظلمة أهل

البيت عليه السلام. (الماعون) طاعة الإمام. قال ابن منصور اليمن في تأويل سورة الماعون: «﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ * فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ﴾ يعني الذي يكذب بدين الله هو الذي يدفع الإمام عن مقامه؛ لأنّ مقام الإمام هو قوام الدين وعبادة المؤمنين، ولا إمام إلا من اختاره الله لدينه والهداية بأمره؛ لأنّ معنى يدعّ في الظاهر يدفع اليتيم في الظاهر، كما قال الله عز وجل: ﴿يَوْمَ يَدْعُونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعَا﴾ (الطور/١٣)، وانما سُمّي الامام باليتيم؛ لأنّه قد غاب أبوه، وأبو الإمام الذي أقامه...، وقد يقول أهل الظاهر الدرّة اليتيمة يعنون التي لا نظير لها، ولا درّة أفضل منها، كذلك الإمام لا نظير له ولا أحد في عصره أفضل منه. قال: ﴿الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ﴾ الذي أكمله الله تعالى ظاهره وباطنه هو الذي يدفع اليتيم، أي مقام الإمام الذي يُقيم الله به باطن الدين الذي أقام الرسول ظاهره، فمن كذب بالإمام وباطن الدين فهو الذي يكذب بالدين، فهذه الصفة تقع على الظلمة بعد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله، الذين دفعوا عليّاً، وهو الامام، عن مقام الامامة التي أقامه فيها الرسول، وادّعوا لأنفسهم ظلماً وعدواناً، والله لا يحب المعتدين. ثم قال: ﴿وَلَا يَخْضُ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ﴾؛ فالمسكين يُسمّى به الحجّة، لأنّه في وجهه أيضاً يسكن اليه المؤمنون لطلب العلم، علم الباطن، وفي وجهه أيضاً أنّه مسكين فقير إلى الإمام ليمدّه بما أقامه فيه من علم الباطن، وطعامه العلم الذي يقتبس منه... ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾؛ يعني هؤلاء الظلمة، فقال: ويلّ لهم إنّهم يُصلّون ظاهر الصلاة، وهم عن باطنها وعن ولي الأمر فيها وفي الدين كله ساهون، فهم الذين قال الله عز وجل فيهم: ﴿فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا﴾ (الكهف/١٠٥)... ثم قال عز وجل: ﴿الَّذِينَ هُمْ يَرَاءُونَ﴾، أراد بذلك الظلمة وأتباعهم أنّهم يراؤون الناس بظاهر تعبدهم وتركهم لحطامهم في الظاهر، وإقبالهم على الركوع والسجود، ومنعوا ﴿الْمَاعُونَ﴾، وهو ما أوجبه الله من طاعة صاحب الحق وهو إمام الأمة، والاعتراف بحقه، وإتباع سنة الله فيه التي سنّها الله ورسوله، وهو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (صلوات الله عليه وعلى آله)، وكلّ إمام من نسله في كلّ عصر وزمان...» (ابن منصور اليمن، نفسه، ص ٦٥-٦٦).

ج - قال في تأويل سورة الفجر: «﴿وَالْفَجْرِ﴾ قال الحكيم عليه السلام: الفجر محمد عليه السلام، ﴿وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾ يُريد أمير المؤمنين عليه السلام، ﴿وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ﴾ يريد الحسن والحسين عليهما السلام، ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرُّ﴾ يُريد فاطمة الزهراء عليها السلام...» (ابن منصور اليمن، نفسه، ص ٦٦).

د- في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ...﴾ (التوبة/٦٠). حملوا (الفقراء) على (النطقاء= الأنبياء السبعة)، و(المساكين) على (الأسس= الأوصياء) (قبادياني، نفسه، ص ١٨٢).

هـ - أولوا (السموات السبع) بالنطقاء السبع، و(الأرضين السبع) بالحجج السبع في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ (الطلاق/١٢).. قال القاضي النعمان: «والسموات السبع مثل للسبعة النطقاء، والأرضين السبع مثل للحجج السبع» (المغربي، أساس التأويل، نفسه، ص ٤٤).

و- حملوا (ليلة القدر) (القدر/١). و(النبا العظيم) (النبا/٢)، و(اليوم الآخر)^١. (قبادياني، نفسه، ص ٢٢٧. ابن منصور اليمن، نفسه ص ٢٦، ٣١). و(الماء)^٢، (ربك)^٣، (جهنم)^٤. (ابن منصور اليمن، نفسه، ص ٧١، ٧٠، ٤٢). وغيرها (شاكر، نفسه، ص ٢٤٠-٢٤٢)، على القائم.

ز- أولوا العديد من المفاهيم القرآنية بالمخالفين لأهل البيت (عليه السلام)، ك(عاد)^٥ و(ثمود) و(فرعون) (٦). قال صاحب (الكشف): «فعاد في هذا الموضع أبو بكر؛ لأنه عاد إلى ما بدأ منه من الكذب والظلمة، ثم ادعى ما ليس له بحق... أراد بثمود عمر... ومعنى قوله عز وجل في هذا الموضع: ﴿وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ﴾ (الفجر/١٠). عثمان؛ لأنه تفرعن على أولياء الله وأظهر أفعال الملوك، وأقام لنفسه الحجاب، وتشبه بأخوته هامان وفرعون وقارون، ثم قال: ﴿الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ * فَاكْثُرُوا فِيهَا الْفُسَادَ * فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ﴾ (الفجر/١١-١٣). أراد بذلك معاوية، وصاحبه عمرو بن العاص ومن تبعهم، وأصحاب الجمل...» (ابن منصور اليمن، ص ٦٧-٦٨).

ح - أولوا بعض المفاهيم بمراتب الدعوة الإسماعيلية كالحجج والدعاة، قال: «وفي قوله الله عز وجل: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ﴾، فالنحل هم الأئمة المحلّون علم الله؛ لأنهم مستودعون هدى الله ونوره، والجبال الدعاة الذين هم مقام الحجج،

١. ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ بِالْآخِرِ﴾. البقرة/٨.

٢. ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنِ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾. الملك/٣٠.

٣. ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾. الفجر/٢٢.

٤. ﴿وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ﴾. الفجر/٢٣.

٥. ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾. الفجر/٦.

٦. ﴿وَتُؤَمِّدُ الَّذِينَ جَاءُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ * وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ﴾. الفجر، ٩-١٠.

و﴿وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ (النحل/٦٨). يعني ومما يتوالدون، يقول الله للأئمة ﴿ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا﴾ (النحل/٦٩)، فالثمرات العلم، وسبل الله العمل» (ابن منصور اليمن، نفسه، ص ٤٢).

يمكن الرجوع إلى العديد من النماذج الأخرى التي تزخر بها مؤلفات الاسماعيلية، والتي لا يسع المجال لإيرادها (قبادياني، نفسه. المغربي، أساس التأويل. المغربي، تأويل الدعائم. ابن منصور اليمن، نفسه، ص ٢٣-١٥٢).

ثانياً: التأويلات العددية

حاول الإسماعيلية جاهدين للاستدلال على معتقداتهم من خلال تأويل الأعداد بصورة عامة، وما ورد في القرآن الكريم بصورة خاصة، سواء منها الأعداد المذكورة في القرآن، أو ما يتوصل إليه من خلال أرقام الحروف، أو أعداد الحروف والكلمات. وقد كانوا يركّزون على أعداد خاصة كـ (٧، ١٢، ١٤ و...)، وهو ما طبّقه على بعض الآيات بتكلف واضح. من نماذج ذلك:

أ- ما ذكره ناصر خسرو في تأويل لفظ الجلالة (الله)، حيث أبدى عدّة محاولات للحصول على ما يريده من الأرقام، من هذه المحاولات أنّ لفظ الله مركّب من أربعة حروف، إضافة إلى الفواصل بين تلك الحروف (ا-ل-ل-ه)، فيكون مجموعها سبعة (قبادياني، نفسه ص ٧٤)، وهو عدد الأئمة لديهم.

ب - ذكر أيضاً في تأويل (البسملة) أنّها مركّبة من أربع كلمات، فتكون دليلاً على أصول الدين الأربعة لديهم (السابق، والتالي، والناطق، والأساس)، وهي مركّبة من عشرة أحرف بينها تسعة (فواصل) (بس-م-ا-ل-له-ال-ر-حمن-ا-ل-ر-حيم) (شاكر، نفسه، ص ٢٤٧)، وهي تعني المرتبتين الجسمائيتين (الناطق والأساس)، إضافة إلى النطقاء السبعة، كما أنّها مركّبة من خمسة حروف مكرّرة (م، ا، ل، ر، م)، وخمسة غير مكرّرة (ب، س، هـ، ن، ي)، فتدلّ الحروف المكرّرة على المراتب الجسمائية الخمسة، وتدلّ الحروف الخمسة غير المكرّرة على المراتب الروحانية الخمسة (قبادياني، نفسه، ص ١٠٨-١٠٩).

ج - تأويل (لا إله الا الله)، قال ناصر خسرو: «الكلمات الأربعة في الشهادة تدلّ على الأصول الأربعة، (لا) تدلّ على الأساس (إله) تدلّ على الناطق، (إلا) تدلّ على الثاني [النفس الكلية]، و(الله) تدلّ على العقل الكلّي الذي تنتهي إليه جميع المخلوقات اللطيفة والكثيفة (الغليظة)، كما تنتهي الشهادة إلى هذه الكلمة» (المصدر السابق، ص ٧٧-٧٨).

قال القاضي النعمان: «فالكلمات الأربع من الشهادة مثل لهذه الحدود الأربعة، فمن أقامهم، وعرفهم، وقبل عنهم، وشهد لهم، كان مكتملاً لحدودهم من الشهادة» (المغربي، أساس التأويل، ص ٤١). وقال أيضاً: «ثم اذا نظرنا إلى عدد حروفها [الشهادة] وما تدل عليه وتشهد له، فكانت (لا إله إلا الله) سبعة فصول، وذلك دليل ومثل على السبعة النطقاء والسبعة الأئمة في دور كل ناطق» (المصدر السابق، ص ٤٢).

د- قال القاضي النعمان: «ومثّلهم [النطقاء السبعة والحجج السبعة] في الإنسان هو أنّ الإنسان خُلِقَ من سبعة أشياء، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون/١٢-١٤). وأجزاء الإنسان سبعة هي: شعر وجلد ولحم ودم وعظم وعروق ومخّ، وطوله سبعة أشبار، وعرضه كذلك، وهو ما بين طرفي يديه إذا فتحهما، ويسجد على سبعة أعضاء ووجهه ويديه وركبتيه ورجليه وفي جبهته سبعة منافذ: عينان وأذنان ومنخران وفمّ، وهذا بعض الشواهد لآيات الله وحدوده، وأمثالها وبواطنها في العالمين الأكبر والأصغر، ولها من الشواهد ما يطول ذكره» (المغربي، نفسه، ص ٤٤-٤٥).

خلاصة واستنتاج

نتهي من عرض الرمزية عند الباطنية إلى عدّة نتائج، هي:

١- الرمزية لديهم ناشئة بفعل إلهي، فهم لا ينفون إمكان التصريح بالمضامين الدينية، والمعاني الباطنة، بل يرون أنّ الله اختار طريق الترميز لمراداته (الحقيقية، أو الأشرف)؛ حفاظاً على تلك الأسرار من الوقوع بيد من لا يستحقها. في حين ترى بعض التصويرات للرمزية عدم إمكان الكلام الحقيقي عن الله، وانحصار الحديث عن الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها بالرمز. (كما يرى ذلك (بول تيليش). البطاط، ٢٠١٨م، ص ٥٠-٩٥٩).

٢- مرادهم من الرمز في القرآن هو خفاء مراداته الحقيقية واحتياجها لـ(التأويل)، ونعتقد أن تطبيقاتهم الرمزية تقترب من الرمز (الأدبي) الذي يلجأ إليه المتكلم لإخفاء مقاصده، ويمكن أن يكون (رمزاً شخصياً) لا ضرورة لكون دلالة على مدلوله ذات قبول جمعي، كما يشترط ذلك في الرمز بالمعنى الأخص (أنظر خصائص الرمز في: البطاط، ٢٠٢٣م، ص ٧-١٥). بل هم تجاوزوا الرمزية الأدبية إلى اعتبار الحروف والفواصل بينها ذات دلالات رمزية.

٣- تعتمد رمزيّتهم على (ثنائية الظاهر والباطن) في كلّ الوجود فضلاً عن الشريعة والقرآن، وتمائل عالم التكوين مع عالم التشريع.

٤- يعتبرون مداليل الرموز - أي: ظواهر القرآن والشريعة - إمّا: مفاهيم عقائدية، أو شخصيات دينية معيّنة، أو مراتب وجودية، ويؤولون الكثير منها حسب معتقداتهم ورؤيتهم للكون والوجود.

دراسة وتقييم

يمكن أن تُورد العديد من الإشكالات على الرمزية الباطنية، منها:

١- تقدّم أنّ ثبوت المعاني الباطنة للقرآن الكريم من المتفق عليه لدى المسلمين، بل يمكن أن يدعى تواتر الروايات الدالة عليه، وإن وقع الاختلاف الشديد في بيان المراد من (الباطن القرآني)^(١). إلا أنه يمكن المناقشة في بعض الوجوه التي استدلو بها على إثبات المعاني الباطنة للقرآن، كما ذكره من وجود الظاهر والباطن في كل الأشياء أو أغلبها، فهي كبرى غير مبرهن عليها عقلياً ولا نقلياً ولا تجريبياً.

أمّا ما ذكره في الوجه الثاني من كون أساس التفاضل قائماً على العلم بالباطن والعمل به، فيمكن المناقشة فيه مع عدة جهات؛ منها: أنّه يُلغي الدور المحوري للالتزام بالحدود الإلهية المستفادة من ظواهر الشريعة، من الواجبات والمحرمات، فهم وإن لم يُلغوا العمل بالظواهر - كما تقدّم - إلا أنّهم يجعلون لها دوراً هامشياً في تكامل الإنسان ورفيّه ومكانته عند الله، مع أنّ التقوى الإلهية التي جعلت أساساً لتفاضل الخلق عند الله تعالى تعتمد في أولى مراتبها على الانقياد للأوامر الإلهية والانزجار عن النواهي. فالعمل بالظواهر يكون على حدّ موازٍ لمعرفة الباطن والعلم به.

وأما ما ذكره من عدم صحة حمل بعض الآيات على معانيها الظاهرة، فمما يرد عليه أنّه أخص من المدعى، ولا يثبت البطون لكل الآيات.

لكن أيّاً كان معنى (الباطن) فلا يصح أن يكون مُلغياً للظاهر، أو مضعفاً له، لكون ذلك منافياً لأحد أهم خصائص القرآن الكريم، وهي وضوحه القرآن وعدم إبهامه. فلا شك أنّ القرآن واضح في دلالته على معانيه، وليس مبهماً وغامضاً (البطاط، ٢٠١٦م، ص ١٨٧)، فمع كونه ذا بطون معنائية

١. احصى الأستاذ علي أكبر بابائي الأقوال في ماهية باطن القرآن في (١٥) قولاً. بابائي، ١٣٨٩ش، ج ٢، ص ١١-١٣.

عميقة، إلا أنه قد انتهج منهج العقلاء في بياناته، فبيّن مراده بوضوح، ولم يشذ عن طريقة العقلاء في التخاطب والتفاهم، ولذا كانت ظواهره حجة (الخوئي، بدون تاريخ، ص ٢٦١). هذا مضافاً إلى دعوة القرآن نفسه إلى التدبّر في آياته، ولوم المخاطبين على ترك التدبّر والتأمّل^١، والآيات الدالّة على كون القرآن نوراً وهدىً وتبياناً لكل شيء وغيرها، وارجاع النبي ﷺ أمته إلى القرآن الكريم، ووعدّه بعدم الضلال لمن يتمسك به وبالعترة الطاهرة، كما هو مفاد (حديث الثقلين)، وروايات العرض على الكتاب الدالّة على ثبوت الدور الرقابي للقرآن على السُنّة المنقولة عن المعصوم (عليه السلام). تدلّ هذه الشواهد وغيرها بوضوح على إمكان فهم القرآن، وكونه نازلاً بلغة يتمكّن البشر من فهمها، بل يتأكّد ذلك عند ملاحظة إرجاعات الأئمة (عليهم السلام) وبعض الصحابة إلى لغة العرب واستعمالاتهم الرائجة للألفاظ في فهم بعض المفردات القرآنية، ما يدلّ على أنّ القرآن الكريم قد أنزل بلغة يعرفها العرب، ويرجعون إلى نفس المفاهيم والمعاني المتداولة لديهم في فهمها.

فيما نرى أنّ الباطنيّة تحاول أن تضعف الظاهر القرآني، إما باعتباره أقلّ شرفاً من المعاني الباطنة - فيما ذكره من الظاهر والباطن - أو تنفي المعنى الظاهر أساساً، وتعتبره غير مقصود للمتكلم، وهذا ينافي حجة ظواهر القرآن الكريم من الأساس.

٢- تقدّم أنّ الباطنيّة يعتقدون بأنّ العلم بتأويل القرآن محصور بالأساس والأئمة من بعده، في حين أنّ أكثر تأويلاتهم لم يسندوها إلى أي أحد من الأئمة، بل العديد منها اجتهادات شخصية وذوقية، بل قد أبدوا لبعض الآيات عدّة معان باطنة، كما في (التين) و(الزيتون)، حيث اعتبرهما ناصر خسرو: العقل والنفس، والمسكين: الأنبياء النطقاء، فيما اعتبر ابن منصور اليمن التين والزيتون الحسن والحسين (عليهما السلام)، والمسكين: الأوصياء، كما تقدّم. وهذا يعني خضوع التأويل لديهم للاجتهاد والاستحسان الذي لا يخضع لمعايير عقلية ولا نقلية، بل يعتمد في العديد من الموارد على مجرّد تصوير التشابه وفقاً لرؤيتهم الخاصّة. وهذا يعني - أولاً - مخالفتهم لما يعتقدون من انحصار التأويل بأهل البيت. وكون تأويلاتهم من أبرز مصاديق التفسير بالرأي المنهي عنه في الروايات المتواترة لدى الفريقين (الخوئي، نفسه، ص ٢٦٧) ثانياً.

١. ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾. محمّد/٢٤.

٣- اعتمدت رمزيّتهم على أصل محوري، وهو المماثلة بين عالمي (التكوين) و(التشريع)، لكنّهم لم يقدّموا دليلاً على هذا المدّعى المهم، إلا ما ذكره ناصر خسرو من الاستدلال بحديث منسوب إلى النبي الأكرم ﷺ، وهو: «إنّ الله أسّس دينه على أمثال خلقه، ليستدلّ بخلقه على دينه وبدينه على وحدانيّته» (قبادياني، نفسه، ص ٦٦). ولم يذكر سند هذا الحديث ولا مصدره، كما لم نعثر عليه في المجاميع الحديثية وغيرها من كتب الفريقين، بل يبدو أنّه مقولة لهم وليس حديثاً^(١). ومع عدم الدليل على هذا الأصل لا يمكن الموافقة على هذا المدّعى، ولا على تطبيقاتهم وتأويلاتهم المبنية عليه.

٤- أمّا ما ذكره من التأويلات العددية فالتكلّف فيها واضح لا يحتاج إلى برهنة وبيان، وأول ما يرد عليها: أنّه تطبيق لمعتقداتهم الخاصة على القرآن. إضافةً إلى إمكان تأويل الأعداد بخلاف ما يذهبون إليه، فلو عملنا بنفس منطقهم ما هو المرجح لكون كلمات كل من (البسملة) و(الشهادة) الأربعة إشارة إلى أصول دينهم؟ إذ يمكن لمن يخالفهم أن يعتبرها إشارة إلى الخلفاء الأربعة. وما هو المبرر لترك الأعداد الأخرى؟!

٥- يمكن القول بغموض موقف الإسماعيلية من (الباطن القرآني)، وهل أنّه هو المراد الحقيقي (الجدي)، ولا يكون المعنى الظاهر مراداً لله تعالى، أو أنّ المراد كلاهما معاً؟ فرغم تأكيدهم على ضرورة العمل بالظاهر والباطن، لكنّهم فرّقوا بين (الظاهر والباطن) و(المثل والممثول)، واعتبروا أنّ المقصود في الأول المعنيين معاً، وفي الثاني الممثول فقط، ولم يذكر النعمان وغيره المعيار في التفريق بين العنوانين.

لو استعنا بما ذكره من أمثلة وتطبيقات يُمكن أن نعتبر الظاهر والباطن شاملاً لكل من: التشريعات والأحكام، المفاهيم الغيبية كالجنة والنار، والشخصيات الواردة في القرآن من الأنبياء وغيرهم، فهذه لها معانٍ ومداليل واقعية ومقصودة. لكن لو اعتبرنا (التين والزيتون) و(اليتيم) و(المسكين) - مثلاً - وغيرها من المثل والممثول، فهل يصح أن يقال بأن المراد منها المعاني

(١) نعم أوردته الشهرستاني في الملل والنحل في موضع الاستشهاد، لكن لم ينسبه إلى أحد، بل قال: «وقد قيل: إنّ الله عز وجل أسّس دينه على مثال خلقه، ليستدلّ بخلقه على دينه وبدينه على خلقه». (الشهرستاني، ١٩٦٨م، ج ١، ص ٣٩). وقد أوردته الدكتور مصطفى غالب في بيان استدلال الاسماعيلية ونسبه لهم، دون أن يشير إلى كونه حديثاً. (ابن منصور اليمن، نفسه، ص ٦). والظاهر أنّه مقولة لهم وليس حديثاً.

الرمزية وليس الظاهرة، أم المقصود فيها المعنيان معاً؟! ولا شك في أنه إذا ما حملناها على المعاني الباطنة فقط فسنقع في قطيعة مع المعاني الظاهرة للألفاظ والآيات القرآنية، وسيؤدي ذلك إلى اعتبار القرآن الكريم - في أغلب بياناته - مجموعة من الألغاز والأسرار التي يحتاج فهمها وتفكيكها إلى طريقة خاصة مختلفة لطريقة العقلاء في التفاهم والتخاطب، وقد تقدم أن القرآن لم يخالف هذه الطريقة، ولم يخرج عن أصول التفاهم العقلانية.

ظهر من جميع ما تقدم أن الرمزية الباطنية تعاني من عدة إشكالات مبنائية تتمثل في بعض الأسس التي اعتمدت عليها، إضافة إلى إشكاليات منهجية في استخراج المعاني الباطنة المبني على الاجتهاد والذوق والتطبيق على معتقداتهم الخاصة، والطرق غير المعتمدة، وما ينتج عن ذلك من اضعاف الظاهر القرآني أو إلغائه.

المصادر

- ابن منصور اليماني، جعفر، كتاب الكشف، تحقيق وتقديم: مصطفى غالب، در الأندلس، بيروت - لبنان، ١٩٨٤م، ط١.
- ابن منظور، محمد بن المكرم، لسان العرب، دار الكتب العلمية - بيروت، ٢٠٠٥م، ط١.
- الإيجي، الموافق، دار الموافق، بيروت - لبنان، ١٤١٧هـ، ق، ط١.
- إيكو، أمبرتو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد، الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، ٢٠٠٥م، ط١.
- بابائي، علي أكبر، مكاتب تفسيري، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، طهران - إيران، ١٣٨٩هـ، ش، ط٢.
- بسطاوي، رمضان، جماليات الفنون وفلسفة تاريخ الفن عند هيجل.
- البطاط، زيد، الرمزية في لغة الدين؛ دراسة مقارنة بين بول تيليش والعرفاء، مجلة الدليل، العدد ٢٢، ٢٠٢٣م.
- البطاط، زيد، لغة الدين عند بول تيليش، قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٦٧-٦٨، بغداد - العراق، ٢٠١٨م.
- البطاط، زيد، نظرية الرمزية في فهم القرآن دراسة تحليلية نقدية، رسالة دكتوراه، جامعة المصطفى العالمية، قم - إيران، ٢٠١٦م.
- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - إيران، بدون تاريخ، بدون عنوان.
- الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث، ١٤١٣هـ، بدون مكان، بدون تاريخ، ط٥.
- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، بدون تاريخ، بدون عنوان.
- رباني گلپایگانی، فرق ومذاهب كلامی، انتشارات مركز جهانی علوم اسلامی، قم - ایران، ١٣٨٣هـ، ش، ط٣.
- ساجدی، أبو الفضل، زبان دین وقرآن، مركز انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم - ایران، ١٣٨٥هـ، ش، ط٢.

- السبحاني، جعفر، الممل والنحل، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم - إيران، ١٤٢٧ هـ، ق، ط ١.
- سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ترجمة: أحمد، القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان، ٢٠٠٩ م، ط ١.
- سعيدى روشن، محمد باقر، تحليل زبان قرآن وروشناسى فهم آن، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامى، طهران - إيران، ١٣٨٣ هـ، ش، ط ١.
- شاکر، محمد کاظم، روش های تأویل قرآن، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامى حوزه علمیه قم، قم - ایران، ١٣٧٦ هـ، ش، ط ١.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الممل والنحل، مؤسسة الحلبي، بدون مكان، ١٩٦٨ م، بدون عنوان.
- الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، بدون تاريخ، ط ٢.
- الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد (عليه السلام)، مكتبة اية الله المرعشي، قم - إيران، ١٤٠٤ هـ، ق، ط ٢.
- الطوسي، نصير الدين، قواعد العقائد، مع تعليقات: جعفر، السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم - إيران، بدون تاريخ، بدون عنوان.
- الفراهمدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، انتشارات هجرت، قم - إيران، ١٤١٠ هـ، ق، ط ٢.
- قباديانى، ناصر خسرو، وجه دين، انتشارات أساطير، طهران - إيران، ١٣٩٠ هـ، ش، ط ٣.
- الكرمانى، حميد الدين، راحة العقل، تحقيق وتقديم: مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت - لبنان، ١٩٦٧ م، ط ١.
- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ٢٠٠١ م، ط ٢.
- المامقاني، عبد الله، مقباس الهداية في علم الدراية، انتشارات دليل ما، ١٤٢٨ هـ، ق، ط ١.
- المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مركز الكتاب للترجمة والنشر، طهران - إيران، ١٤٠٢ هـ، ق، ط ١.

معصوم، فؤاد، إخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق - سورية، ١٩٩٨م، ط١.

المغربي، النعمان بن حيّون، أساس التأويل، منشورات دار الثقافة، بيروت - لبنان، بدون تاريخ، بدون عنوان.

المغربي، تأويل الدعائم، دار المعارف، القاهرة - مصر، بدون تاريخ، ط١.

التوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة، دار الرشد، القاهرة - مصر، ١٤١٢هـ ق، ط١.

هيك، جون، فلسفه دين، ترجمة: بهزاد، سالكي، نشر بين المللي هدى، طهران - إيران، ١٣٨١هـ ش، ط٣.

يونگ، كارل گوستاو، إنسان وسمبولهايش، ترجمة: محمود، سلطانيه، نشر جامي، طهران - إيران، ١٣٩٥هـ ش، ط١٠.

Bibliography

- Ibn Mansur al-Yaman, Jafar. *Kitab al-Kashf*. Investigated and introduced by Mustafa Ghalib. Dar al-Andalus, Beirut - Lebanon, 1984, 1st ed.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn al-Mukram. *Lisan al-Arab*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah - Beirut, 2005, 1st ed.
- Al-Iji. *Al-Mawaqif*. Dar al-Mawaqif, Beirut - Lebanon, 1417 AH, 1st ed.
- Eco, Umberto. *Semiotics and the Philosophy of Language* (Al-Simiyaiyyah wa Falsafat al-Lughah). Translated by Ahmed al-Samie. Arab Organization for Translation, Beirut - Lebanon, 2005, 1st ed.
- Babaei, Ali Akbar. *Makatib-e Tafsiri* (Exegetical Schools). Research Institute of Hawzah and University, Tehran - Iran, 1389 SH, 2nd ed.
- Bastawisi, Ramadan. *Jamaliyat al-Funun wa Falsafat Tarikh al-Funn 'inda Hegel* (Aesthetics of Arts and Philosophy of Art History in Hegel's Thought).
- Al-Battat, Zayd. Al-Rumziyyah fi Lughat al-Din; Dirasah Muqaranah bayn Paul Tillich wa al-Urafa. *Al-Dalil Journal*, Issue 22, 2023.
- Al-Battat, Zayd. Lughat al-Din 'inda Paul Tillich. *Contemporary Islamic Issues*, Issues 67-68, Baghdad - Iraq, 2018.
- Al-Battat, Zayd. *Nazariyyat al-Rumziyyah fi Fahm al-Quran Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah* (The Theory of Symbolism in Understanding the Quran: A Critical Analytical Study). Ph.D. Dissertation, Al-Mustafa International University, Qom - Iran, 2016.
- Al-Khoei, Abu al-Qasim. *Al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Mu'assasat Ihya' Athar al-Imam al-Khoei, Qom - Iran, n.d.
- Al-Khoei, Abu al-Qasim. *Mu'jam Rijal al-Hadith*. 1413 AH, n.p., 5th ed.
- Al-Dhahabi, Muhammad Husayn. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut - Lebanon, n.d.
- Rabbani Golpaygani. *Firqah wa Madhahib-e Kalami* (Sects and Theological Schools). Center for World Islamic Sciences Publications, Qom - Iran, 1383 SH, 3rd ed.
- Sajedi, Abu al-Fadl. *Zaban-e Din va Quran* (Language of Religion and the Quran). Imam Khomeini Education and Research Institute Publications, Qom - Iran, 1385 SH, 2nd ed.
- Al-Subhani, Jafar. *Al-Milal wa al-Nihal*. Imam Sadiq Institute (as), Qom - Iran, 1427 AH, 1st ed.

- Soroush, Abd al-Karim. *Bast-e Tajrobeh-ye Nabavi* (The Expansion of Prophetic Experience). Translated by Ahmed al-Qabbanji. Arab Diffusion Foundation, Beirut - Lebanon, 2009, 1st ed.
- Sa'idi Roshan, Muhammad Baqir. *Tahlil-e Zaban-e Quran va Ravesh-e Shenasi-e Fahm-e An* (Analysis of Quranic Language and Methodology of Its Understanding). Research Institute of Islamic Culture and Thought, Tehran - Iran, 1383 SH, 1st ed.
- Shaker, Muhammad Kazim. *Ravesh-ha-ye Ta'wil-e Quran* (Methods of Quranic Allegorical Interpretation). Office of Islamic Propagation of the Qom Seminary, Qom - Iran, 1376 SH, 1st ed.
- Al-Shahristani, Muhammad ibn Abd al-Karim. *Al-Milal wa al-Nihal*. Mu'assasat al-Halabi, n.p., 1968.
- Al-Sadug, Muhammad ibn Ali. *Man La Yahduruhu al-Faqih*. Islamic Publishing Institute of the Society of Teachers, Qom - Iran, n.d., 2nd ed.
- Al-Saffar, Muhammad ibn al-Hasan. *Basa'ir al-Darajat fi Fada'il Al Muhammad (as)*. Ayatollah Mar'ashi Library, Qom - Iran, 1404 AH, 2nd ed.
- Al-Tusi, Nasir al-Din. *Qawa'id al-Aqa'id*. With annotations by Jafar Al-Subhani. Imam Sadiq Institute (as), Qom - Iran, n.d.
- Al-Farahidi, Khalil ibn Ahmad. *Kitab al-Ayn*. Hejrat Publications, Qom - Iran, 1410 AH, 2nd ed.
- Qobadiani, Naser Khosrow. *Wajh-e Din*. Asatir Publications, Tehran - Iran, 1390 SH, 3rd ed.
- Al-Kirmani, Hamid al-Din. *Rahat al-Aql*. Investigated and introduced by Mustafa Ghalib. Dar al-Andalus, Beirut - Lebanon, 1967, 1st ed.
- Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Mawsu'at Lalande al-Falsafiyyah). Oueidat Publications, Beirut - Paris, 2001, 2nd ed.
- Al-Mamqani, Abdullah. *Miqbas al-Hidayah fi Ilm al-Dirayah*. Dalil Ma Publications, 1428 AH, 1st ed.
- Al-Mustafawi, Hasan. *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim*. Book Translation and Publishing Center, Tehran - Iran, 1402 AH, 1st ed.
- Masoum, Fouad. *Ikhwan al-Safa Falsafatuhum wa Ghayatuhum* (The Brethren of Purity: Their Philosophy and Purpose). Dar al-Mada for Culture and Publishing, Damascus - Syria, 1998, 1st ed.

- Al-Maghribi, Al-Nu'man ibn Hayyun. *Asas al-Ta'wil*. Dar al-Thaqafah Publications, Beirut - Lebanon, n.d.
- Al-Maghribi. *Ta'wil al-Da'aim*. Dar al-Ma'arif, Cairo - Egypt, n.d., 1st ed.
- Al-Nubakhti, Hasan ibn Musa. *Firaq al-Shia*. Dar al-Rashad, Cairo - Egypt, 1412 AH, 1st ed.
- Hick, John. *Philosophy of Religion*. Translated by Behzad Salki. International Publishing House of Huda, Tehran - Iran, 1381 SH, 3rd ed.
- Jung, Carl Gustav. *Man and His Symbols*. Translated by Mahmoud Soltanieh. Jami Publishing, Tehran - Iran, 1395 SH, 10th ed.