

## الاستراتيجيات التأويلية في الإسلام والآفاق المعاصرة

■ عبد الحكيم أجهر

ثمة فكرة أساسية جاء بها الإسلام أضافت توتراً كبيراً على مسألة التأويل، هذه الفكرة هي فكرة ختام الرسالات التي أعلن عنها الإسلام مؤكّداً أن القرآن آخر وحي أو خطاب إلهي للبشر. كان التأويل في التراثات الدينية السابقة جزءاً مكوناً وجوهرياً لكل تفكير ثيولوجي، وشيئاً يرتبط بعمق مع النص الديني. ولكن فكرة ختام الرسالات التي جاء بها الإسلام ستضع مسألة التأويل أمام اختبار جديد تبدو فيه هذه المسألة أكثر إلحاحاً وضرورة. كان الأمر بالنسبة للمسلمين يمثل تحدياً أكثر، فهم بين شيئين: إما القول: إن هذا الوحي جاء تاماً من كل الجهات؛ لأنه أخير وخصوصاً التمام المتعلق بالألفاظ من حيث إنها استنفدت المعاني والمقاصد الإلهية، وإنه يجب على المسلم التمسك بالدلالات الظاهرة له والعمل بها في انتظار يوم الحساب، أو القول من جهة ثانية: إن الوحي السماوي الأخير الذي تمثل في القرآن لا يعني انقطاع الصلة الخطابية بين الله والبشر، فالكلام صفة من صفات الله وهذه الصفة لن تصبح معطلة بعد الوحي الأخير؛ لأن المعاني والمقاصد الإلهية لا يمكن استنفادها بألفاظ

■ أكاديمي في جامعة خليفة للعلوم والبحوث التكنولوجية.

وضعية، وهذا القول لا يعني أن هناك رسالات سماوية قادمة، بل يعني أن هذا الوحي الأخير قد تضمّن قولاً غير محصور في حدود الدلالات الأحادية التي تكشف عنها كلمات وجُمَل القرآن.

لقد قال الله في كتابه الكريم: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نَنْفِدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: 109]؛ أي لنفد ماء البحر قبل أن تنفد كلمات الله وحكمه<sup>1</sup>، وهذه الآية تفتح إمكانيات الصلة بين البشر والقول الإلهي وتجعل من هذا القول قولاً لا متناهيًا.

### الرسالة السماوية الأخيرة وحاجة الأمة للتأويل

لقد أجمع المسلمون على أن لا نبوة بعد محمد ﷺ؛ ولكنهم لم يجمعوا على القول: إن الوحي الأخير يجب فهمه وفق دلالة أحادية، وإن القرآن بكلماته وتراكيبه لا يحتمل سوى هذه الدلالة فقط؛ لأن فهماً كهذا يعني أن الصلة بين الله والبشر قد انقطعت من جهة النص، ولم يعد على المسلم وفقاً لهذا الفهم سوى تنفيذ الأوامر والأحكام من دون أي اجتهاد منه.

الممارسة التاريخية للمسلمين من جهة أخرى تقوم أساساً على فكرة أن الصلة بين الإنسان وبين الخطاب الإلهي لم تتوقف. إن معظم المدارس والمفكرين في الحضارة الإسلامية لم تقبل التوقف عند الدلالة الأحادية التي تبدو على سطح النص على أنها القصد الإلهي النهائي في وحيه الأخير. لقد ذهبت هذه المدارس إلى تأسيس استراتيجياتها من خلال البحث عن الدلالات الأخرى للألفاظ وللنص، التي اعتقدوا أنها تقارب المراد الإلهي من القول، وكانت هذه المدارس بتعدد اتجاهاتها تنطلق من نظرية واحدة خفية أو معلنة، وهي أنه بالرغم من أن محمداً ﷺ هو خاتم الأنبياء فإن القصد الإلهي الذي احتواه القرآن لا يمكن الكشف عنه مرة واحدة وإلى الأبد، بل إن الكشف عن هذا القصد هو مهمة الجماعة في التاريخ.

1- ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ضبط وتعليق محمود شاكر الحرساني (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م) ج 16، ص 47.

وفي واقع الأمر فإن التأويل بكل استراتيجياته لا يعني شيئاً غير ذلك؛ أي أن الجهد البشري المتمثل في نشاط الجماعة العقلي قادر على النفاذ في لغة النص ومقاربة ما يعتقد كل منهم أنه الحقيقة الكامنة هناك. وإذا أضفنا إلى ذلك الحقيقة التاريخية الأخرى المهمة والمتمثلة في تعدد التأويلات والمدارس والاستراتيجيات في التاريخ الإسلامي الطويل؛ فإننا لا نجد بُدّاً من الاعتراف بأن مفهوم الجماعة هنا لا يتطابق مع الإجماع، بل يعني أن جهد الجماعة المتنوع في مواقفه وفرضياته التأويلية هو تعدد للجهود التي تنوي مقاربة الحقيقة.

**لقد أجمع المسلمون على أن لا نبوة بعد محمد ﷺ؛ ولكنهم لم يجمعوا على القول: إن الوحي الأخير يجب فهمه وفق دلالة أحادية، وإن القرآن بكلماته وتراكيبه لا يحتمل سوى هذه الدلالة فقط.**

إذاً القصد الإلهي هو هذا القول الذي لم تستنفده الألفاظ، وإن الألفاظ والتراكيب الواردة لا يمكن أن تغلق الدائرة على لا تناهي المراد الإلهي وعلى الحقيقة الكامنة هناك والتي تستدعي النشاط الإنساني دائماً للبحث عنها. ومن ثم فإن الصلة بين البشر أو مجتمع المؤمنين وبين القصد الإلهي لم تنته ولم تتوقف، وأن اللغة التي جاء بها النص تمثل الوسيط الذي يصل تلك الأطراف - البشر والقول الإلهي - بعضها ببعض.

من هنا يمكن المغامرة بالقول: إن الوحي الإلهي الذي جاء كتعبير أخير عن المعنى القائم عند الله قد جاء باللغة العربية التي تستطيع حمل هذه المهمة من أن تقول ولا تقول، أن تنقل الكلام الإلهي وألا تكشف عن كل المقصود من هذا الكلام مرة واحدة، أن تكشف عن الوحي الأخير وأن تخفي ما يجب على الإنسان أن يبحث عنه؛ لتكتمل دورته كخليفة لله ومتابع للوحي الذي تلقاه آخر الأنبياء محمد ﷺ العربي. عندها تصبح اللغة هي موطن الحقيقة التي تظهر وتختفي فيها أمام العقل التأويلي الإنساني.

إن هذا الوحي الأخير الذي جاء باللغة العربية يعني أن هذه اللغة قادرة على أن تحتوي قصداً لا متناهيًا، وأنها يجب أو تستطيع أن تتجدد كل يوم



لتكشف عن هذا القصد. وتؤكد لنا الممارسة التاريخية مرة أخرى أن اللغة العربية في مفرداتها وتراكيبها، وبنيتها وتضمناتها، ومفردتها ومطلقها، وخصوصها وعمومها، ومجازاتها، وتعدّد دلالتها قد سمحت لكل المحاولات التأويلية التي اشتغلت عليها أن تجد كل منها فيها جانباً من الحقيقة.

لقد أصبحت هذه اللغة الحلقة التي تصل البشر بالحقيقة، وبوصفها كذلك فإنها كلفة تصل وتربط كذلك بين البشر والعالم المادي والتاريخي. وفي واقع الأمر فإن كل طرف من هذه الأطراف الثلاثة (اللغة أو النصّ، الواقع، الإنسان المؤول) هو بالضرورة وسيط للأطراف الأخرى، وليس هناك من نقطة بدء مطلقة تبدأ عندها الأشياء وتنتهي إليها، فكل واحد من النصّ أو الواقع أو الإنسان المؤول هو وسيط بين الشئيين المتبقيين. اللغة هي وسيط بين الإنسان المؤول وبين الواقع، هذا الواقع الذي ينكشف من خلال البحث عن الحقيقة المستترة داخل النصّ. والواقع بدوره هو وسيط بين النصّ والمؤول؛ إذ لا يمكن قراءة النصّ قراءة متجددة بمعزل عن الزمان وبعيداً عن واقع يختلف بين حين وآخر. والإنسان المؤول ذاته هو وسيط بين النصّ وبين الواقع، فهذا الإنسان الذي تنمو مقارباته للحقيقة من خلال تنمية الواقع ذاته، والذي - بناءً على ذلك - ينمو وعيه بذاته، ويزداد قدرة على كشف الحقيقة بالنصّ وكشف النصّ أكثر بمقاربة الحقيقة. إن هذه الأطراف الثلاثة هي مثلث متوازي الأضلاع؛ ولكنه مثلث يسير بالتاريخ ويتحرك بالزمن، ولأنه كذلك فإنه مثلث تُغني زواياه بعضها بعضاً في حركة للتاريخ لا تسكن.

لقد شهد التاريخ الفكري العربي الإسلامي استراتيجيات تأويلية مختلفة، كل منها قارب النصّ بطريقته، وكل منها صاغ موقفه من العالم على أساس الحقيقة التي انكشفت له في النصّ. إن فعل التأويل الذي مارسه المسلمون يشير إلى تنوع التصورات التي أسست للعالم. فالاستراتيجية اللغوية التي اعتمدها المعتزلة والأشاعرة والماتريدية أسست نفسها على فكرة المجاز اللغوي، التي أتاحت لهؤلاء بناء صورة محددة عن العالم. والاستراتيجية الصوفية أسست نفسها على قسمة النصّ إلى ظاهر وباطن، وجعلت من الباطن

موطن الحقيقة في النصّ الذي ينكشف بالحدس والخيال والاستبطان الذاتي، والتي بدورها صاغت رؤية عن العالم تختلف عن أصحاب التأويل المجازي اللغوي. والفلاسفة الذين قبلوا - كما مثلهم ابن رشد - قسمة النص إلى ظاهر وباطن وعدّوا الباطن - مثل المتصوفة - موطن الحقيقة، وقالوا: إن هذا الباطن ليس مجرد استبطان تخيلي للذات، بل هو العقل الموجود هناك بوصفه الحقيقة. يتحدث ابن رشد عن التأويل بوصفه انتقالاً من المعنى الحقيقي للفظ إلى المعنى المجازي، ولكن هذا المعنى المجازي عنده ليس هو الاستخدام الثاني للفظ كما قال اللغويون؛ ولكنه التضمّن العقلي له الذي

**لقد شهد التاريخ الفكري  
العربي الإسلامي  
استراتيجيات تأويلية  
مختلفة، كل منها قارب  
النصّ بطريقته، وكل  
منها صاغ موقفه من العالم  
على أساس الحقيقة التي  
انكشفت له في النصّ.**

بتركيبه مع بقية الألفاظ ينشئ الرؤية البرهانية للعالم، رؤية ترى في حقيقة العالم أنه نظام من الأسباب والمسببات القائم على فكرة طبائع الأشياء وقواها الذاتية. وهناك الاستراتيجية الرمزية التي ترى في الألفاظ مجرد إشارات ورموز لمعانٍ أخرى عميقة، يتطلّب الكشف عنها حدساً تخيلياً رفيعاً يستطيع إعادة إنشاء البعد الآخر من النصّ إنشاء له خصوصية بالغة. وفي مقابل كل هؤلاء هناك الاستراتيجية التي نفت كل

أشكال المجازات، وكل أشكال قسمة النصّ إلى مستويين، وتوقّفت عند القول: إن اللفظ هو ما يؤديه من معنى مباشر يقتضيه السياق من دون الذهاب إلى أية مجازات محتملة. ترى وجهة النظر تلك - والتي عبّر عنها بأنضج صياغة ممكنة ابن قيم الجوزية - أن اللفظ في القرآن واضح بذاته عندما يندرج في تركيب لغوي محدد، وهذا الوضوح يعني أن هناك معنى واحداً لا يحتمل اللفظ سواء في هذا التركيب بالذات.

إن التأويل لو أخذناه بكل استراتيجياته المتعددة في الإسلام وبوصفه تعبيراً عن تلك الممارسة التي لا تصرح بوضوح بنياتها، سنجد أنه يتضمن فرضية خصبة تنصّ على أن النشاط العقلي الإنساني أمر حتمي يهدف إلى الكشف عن القصد الإلهي الذي يمثّل حقيقة النصّ القرآني. ورغم أهمية كل



نظرية تأويلية في الإسلام على حدة إلا أنه يجب علينا ألا نتوقف عند إحداها ونعدها الأكثر دقة وانسجاماً مع النص من سواها. إن كل تلك النظريات تمثل لحظات مهمة؛ ولكن ليست نهائية في الكشف عن الحقيقة القابعة هناك في النص. إن التأويل اللغوي، والفلسفي البرهاني، والصوفي، والرمزي الإشاري، كلها تتفق في شيء واحد وإن كانت تختلف في المقدمات النظرية التي تنطلق منها، نقطة الاتفاق هي أن النص يحيل دائماً إلى شيء آخر، وعلى بُعد آخر، يكون البحث فيه هو بحث عن الحقيقة التي يقصدها النص.

المثير في الأمر هو أن تلك الاستراتيجيات رغم تنوعها وتباينها كانت تجد في النص ما تعتقد أنه هو ذلك البعد الآخر الحقيقي بحسب ما تراه هي، وهذا يدعو مرة أخرى إلى التأكيد أن النص مفتوح على احتمالات متعددة تستجيب لتجدد العلاقة بين المؤول والعالم. وهنا يبرز دور اللغة بوصفها مصاغة في نص يشغل دور الوسيط الأساسي بين الإنسان المسلم بوصفه مؤولاً وبين العالم. إن الممارسة الفعلية للفكر الإسلامي تدل صراحة على أن محاولات الكشف عن العالم والبحث عن صيغ أنطولوجية وأخلاقية وإنسانية كان لا بد لها من أن تمر عبر وساطة هذا النص، الأمر الذي يجعلنا نقرر أن تعدد الاستراتيجيات التأويلية كان يمثل تعدداً للمداخل التي يقارب فيها الوعي الإسلامي ذاته والعالم. وكأن النص أصبح مكاناً للحقيقة التي تنكشف للمؤول بأبعاد متنوعة: تشريعية، وسياسية، وأخلاقية، وفلسفية، كما يصبح النص مجمعاً للعلامات اللغوية التي تدل على العالم.

استراتيجية التأويل اللغوي التي اعتمدها المعتزلة والأشاعرة المتأخرون والماتريدية صاغت تصوراً عن إله منزه لا يشبه شيئاً ولا يتعين إلا بأصناف محددة من الصفات التي وردت في القرآن، إله لا يمكن القول عنه: إنه داخل العالم ولا خارجه، لا تصل المدارك إلى ذاته؛ ولكنها تستطيع فهم صفاته وعلاقتها بالعالم. هذه الرؤية الكلامية فتحت أفقاً واسعاً للتنمية والتدقيق فجاءت لاحقاً صيغ الغزالي والرازي.

كذلك كانت الصيغة الصوفية التي رأت أن العالم ليس إلا تعبيراً عن

الله، والعلاقة بينهما هي علاقة حقيقة بعلاماتها. لقد كشفت الاستراتيجية التأويلية الصوفية عن عمق كبير للنص القرآني، عمق مفتوح على أبعاد لا يمكن الإمساك بها من المرة الأولى، وكانت هذه الاستراتيجية أقرب إلى تأكيد مفهوم الحقيقة اللامتناهية من تحديد هذه الحقيقة بصيغة واحدة. لقد برزت الذات المؤولة في الموقف الصوفي التأويلي بروزاً كبيراً فكان النص عندها مناسبة لغوية للذهاب فيه ومن خلاله إلى تقصي الحقيقة التي تبدو مترامية الأطراف وبعيدة الحدود.

**إنَّ استراتيجية التأويل اللغوي التي اعتمدها المعتزلة والأشاعرة المتأخرون والماتريدية صاغت تصوراً عن إله منزه لا يشبه شيئاً ولا يتعين إلا بأصناف محددة من الصفات التي وردت في القرآن.**

وفي مقابل ذلك تماماً وعلى خط اعتبار النص ينقسم إلى مستويات كان ابن رشد يمثّل المحاولة الفلسفية الأبرز بعد محاولات أسلافه على هذا المستوى، فوجد أن باطن النص القرآني يؤكد أن العالم في حالة توالد أزلي، ترتبط أجزاؤه بمبدأ سببي صارم، وتتحرك موجودات العالم بغائية يمثلها الله بوصفه غايتها ومعشوقها، وأن الفعل الإلهي في العالم هو فعل نقل الموجود من حالة وجوده بالقوة إلى وجود بالفعل.

وقد كان إلى جانب التأويلات الأنطولوجية تلك - اللغوية والرمزية والفلسفية - تأويلات أخلاقية مثلت جزءاً من تلك المذاهب والاستراتيجيات، سنتناولها فيما بعد.

إن الذات المؤولة والعالم والنص ثلاثية متضافرة تمثل سيرورة تتحرك دائماً، كما ذكرنا، ثلاثية مفتوحة بعضها على بعض، وهي كذلك ثلاثية لا تستنفد بعضها أطراف بعض استنفاداً نهائياً. فالوعي يزداد وعياً بذاته كلما جدد تأويل النص وضاعف رؤيته للعالم، والعالم يكتسب من الوعي صوراً يرتقي بعضها فوق بعض فينمو من خلال الوعي، والنص تتضاعف حملته الثقافية من خلال استعداده الدائم لأن يقدم تأويلاً ثانياً فيه لصورة جديدة للعالم. فالنص بطبيعته الإحالية على حقيقة ما يعطي الفرصة للذات المؤولة



لأن تعيد إنشاء العالم مرة أخرى، وتلك الذات تزداد وعياً بذاتها كلما اغتمت تلك الفرصة، وقامت بإنشاء تلك الصورة. أما النص فتزداد إمكاناته في كل مرة تتمكّن فيها الذات المؤولة من أن تخوض مغامرة بناء العالم من خلال تأويله، وفي كل مرة تتمكّن الذات من هذا الفعل يتباعد النص عن ذاته، ويصبح أفقاً أكثر منه مركزاً مغلقاً على ذاته ومستعصياً على الفك.

في هذه السيرورة لأطراف المثلث تشعر الذات المؤولة بلا تناهي وعمق المقصد الإلهي، الذي يتم الكشف عنه من خلال جهد الجماعة في التاريخ. ذلك أن فكرة الجماعة التي أنتجها الفكر الإسلامي فكرة مهمة جدية بإعادة فهمها وتجديدها، وهي فكرة ولدت أساساً من شعور الأمة بضرورة توفر مرجعية في فهم النص بعد الإعلان عن موت آخر الأنبياء. كان شعوراً صعباً من الأمة إزاء هذا الإعلان الذي قبله الناس تحت وطأة واقعية الموقف الإسلامي ببشرية الأنبياء.

لقد اختزلت فكرة الجماعة في التاريخ الإسلامي عندما أصبح الفكر الفقهي في موقع السلطة المسيطرة، فصارت مرجعية الجماعة مرجعية تشريعية تقتصر على الأحكام فقط، ولم تعد مرجعية شاملة لكل أمور الدين، فأصبح مبدأ الجماعة مرتبطاً بفكرة الإجماع على حكم تشريعي معين. وبذلك فقدت فكرة الجماعة شمولها المبدئي.

إن الجماعة - بما تمثله من ذات تأويلية للنص تتابع مشروع النبوة الأخير - يجب أن تتعهد النص بأبعاده كلها، ويجب أن تتخلص من فكرة الإجماع التام، وتعترف بتعدد الاجتهادات. في هذه الحالة فقط يصبح النص وسيطاً حقيقياً للعلاقة بين تلك الذات وبين العالم، ولا يعود البحث عن مرجعيات أخرى أمراً مُلحاً. بذلك تتسع فكرة الجماعة لتشمل كل مجتهد من دون إقصاء لأحد ويصبح اللاتناهي الإلهي مشروعاً للأمة كلها.

في التأويل تصبح العلاقة بين الله والإنسان علاقة في التاريخ، وهذا بالضبط ما كانت تقوله ضمناً الممارسة التاريخية للفكر الإسلامي الذي اتسم بتعدد المدارس وتعدد وجهات النظر. على المستوى النظري والدعائي



- وتحت فكرة أن الجماعة مختصرة في فريق واحد يعتقد نفسه يمثلها كلها - كل مدرسة كانت تنكر الأخرى وتقضيها من ساحة الأمة، ولكن على مستوى الممارسة الواقعية كان المشهد متنوعاً، وهذا التنوع هو أبرز حقيقة قدمها تاريخ الإسلام.

في هذا المشهد المتنوع - والذي هو الحقيقة القصوى للإسلام - تصبح مقاربة الحقيقة في النصّ أمراً ممكناً، ويصبح الاعتراف بغنى النصّ ولا تناهيه أمراً أكيداً، ويصبح استئناف التأويل اليوم أمراً ضرورياً. ورغم قلة المحاولات التي شرعت في استئناف تأويل النصّ في العالم الحديث فإن محاولة محمد إقبال (ت 1938م) في كتابه «تجديد الفكر الديني» تكشف مرة أخرى أن بناء العالم الذي تم في الفكر المعاصر يجد مكاناً له في مستوى ما من مستويات القرآن.

**إنّ فكرة الجماعة التي أنتجها الفكر الإسلامي فكرة مهمة جدية بإعادة فهمها وتجديدها، وهي فكرة ولدت أساساً من شعور الأمة بضرورة توفر مرجعية في فهم النص بعد الإعلان عن وفاة آخر الأنبياء.**

### تأصيل فكرة التأويل

لقد أدرك المسلمون هذه الأبعاد الإحالية للقرآن، فاجتهدوا في تأصيل نظرية التأويل معتمدين على القرآن نفسه وما جاء فيه، وعلى المأثور المنقول عن النبي ﷺ. تذهب الكثير من التعاريف التي قدّمها المسلمون القدماء إلى المطابقة بين التفسير والتأويل، في حين يميز آخرون بينهما؛ فنقلًا عن ابن فارس (ت 395هـ/1004م) أن معاني العبارات التي يعبر بها عن الأشياء ترجع إلى ثلاثة: المعنى والتفسير والتأويل. المعنى هو المقصود والمراد وهو مشتق من: عنت الأرض بنيات حسن: إذ أنبت نباتاً حسناً. أما التفسير في اللغة فهو راجع إلى معنى الإظهار والكشف، فالتفسير كشف المغلق من المراد، بلفظه، ويقول: إن لفظ التفسير هو مقلوب سَفَر التي تعني كشف، لذلك يقال: سفرت المرأة سفوراً إذا ألقّت خمارها. ويعتقد آخرون أن هذا هو التأويل أيضاً، فهو



كذلك كشف ما انغلق من المعنى<sup>1</sup>. ووفقاً لهذا الفريق فإن التفسير والتأويل مترادفان، وبحسب ابن منظور (ت 711هـ/1311م): «أَوَّلُ الْكَلَامِ تَأْوِيلًا وَتَأْوِيلُهُ: دَبْرُهُ وَقَدْرُهُ وَفَسْرُهُ»، ويؤكد هذا المعنى الكثير من الآيات التي جاء بها التأويل على معنى البيان والكشف والإيضاح. وأكثر من تمسك بترادف المعنى بين التفسير والتأويل هم المتأخرون<sup>2</sup>.

هناك فريق يميز بين التفسير والتأويل، فيرى أن التفسير هو القطع بأن مراد الله كذا، أما التأويل فهو ترجيح أحد الاحتمالات من دون قطع، وبذلك يكون التأويل هو بيان المعاني التي تستفاد بطريق الإشارة. ويؤكد هذا المعنى تعريف آخر يقول: إن التفسير هو بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والتأويل: توجيه لفظ متوجه إلى معانٍ متعددة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة. وقال أبو طالب الغلبي: التفسير: بيان وضع اللفظ إما حقيقة وإما مجازاً كتفسير الصراط بالطريق، والصَّيب بالمطر، والتأويل تفسير باطن اللفظ. وبذلك فالتفسير هو إخبارٌ عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد؛ لأن اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لِبِالْمِرْصَادِ﴾ [الفجر: 14]، تفسيره: من الرصد. وتأويله التحذير من التهاون في أمر الله. وقواطع الأدلة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة<sup>3</sup>. ومن الواضح أن التأويل وفق هذا التعريف هو المعنى الذي يتجاوز المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معاً، إنه المعنى الذي يجده التأويل خارج ثنائية الحقيقي والمجازي ليصل إلى مستوى آخر من المعنى يحمله تركيب الألفاظ بعضها مع بعض بوجه من الوجوه.

- 1- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، 4 ج. (بيروت: دار الفكر، 1988) ج 2، ص 162 - 65.
- 2- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، 2 ج. (دمشق: دار قتيبة، 1998) ج 2، ص 9.
- 3- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، (بيروت: دار الكتاب العربي، 2003) ص 848.

يميز آخرون بين التفسير والتأويل وفقاً لطريقة التعامل مع الوحدات اللغوية، فيعرّفون التفسير بأنه بيان وضع اللفظ وأحكامه الإفرادية والتركيبية، بينما التأويل أكثره يكون في الجمل ومن ثم فهو يستعمل في المعاني<sup>1</sup>.

ويبدو أن التمييز بين التفسير والتأويل له ما يبرره؛ لأن كل نشاط منهما يتم وفق آليات مختلفة إلى هذا الحد أو ذاك. وحتى الذين طابقوا بين التفسير والتأويل فإنهم فعلوا ذلك، وكانوا أقرب إلى فهم التفسير بناءً على التأويل. وفي كل الحالات فإن التأويل هو نشاط فكري يبحث في المعنى

**هناك فريق يميز بين التفسير والتأويل، فيرى أن التفسير هو القطع بأن مراد الله كذا، أما التأويل فهو ترجيح أحد الاحتمالات من دون قطع، وبذلك يكون التأويل هو بيان المعاني التي تستفاد بطريق الإشارة.**

وليس أي معنى، بل ذلك المنغلق منه<sup>2</sup>، القابع هناك في مكان ما بين مفردات وتراكيب المفردات والجمل. ومن أجل ذلك يفضل بعضهم أن يرادف بين التأويل والاستنباط<sup>1</sup>؛ لأن الشيء المستنبط ليس منكشفاً وظاهراً بذاته كما تدل عليه الألفاظ؛ بل هو شيء يحتاج إلى الذهاب إليه بعملية فكرية تنفذ إلى لغة النصّ وتستخرج احتمالاته. وفي سياق التبرير النصّي للتأويل يتمسك مناصرو التأويل بالآية التي تقول:

﴿لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ سَتَنَبُّطُونَ، مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]، والاستنباط ليس ما هو معطى في الدلالة المباشرة للنصّ؛ أي أن ثمة جانباً أو جوانب في القرآن لم يتم الكشف عنها وبيانها، ولذلك ينتقد أنصار هذا الموقف أولئك الذين توقفوا عند الآية التي تقول: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: 44]، واعتقدوا أن القرآن قد تمّ بيانه كله، وأن على الأمة أن تطبّق لا أن تفهم من جديد<sup>3</sup>.

بالإضافة إلى لفظ الاستنباط الذي عدّه أنصار نظرية التأويل مرادفاً لمعنى التأويل هناك مفردة أخرى يتمسك بها هذا الفريق هي «التدبير»،

1- السيوطي، الإقتان، 848-49 والزركشي، البرهان، ج 2، ص 164.

2- الزركشي، البرهان، ج 2، ص 165.

3- الرازي، فخر الدين، أساس التقديس، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1995) ص 131.

ويستدلون على صحة دعواهم بتطابق المفردتين بما جاء في القرآن بشأن هذه المفردة، يقول القرآن: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفَرِّاتِ أَمْرًا عَلَى قُلُوبٍ أَفْقَالَهَا﴾ [محمد: 24]، وكذلك: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكًا لِنُبَيِّنَ لَكَ آيَاتِهِ وَلِنُذَكِّرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [ص: 29]. والتدبر هنا يعني التعقل، والتعقل هو التأويل ذاته؛ «لأن أهل الرسوخ في العلم إذا كانوا لا يصلون إلى معرفة تأويله، ولم يجعل (الله) لهم السبيل إليه، ولا دليل عليه؛ فما يعني تدبره وأنه نزل بلسانهم وهم لا يعلمون بتدبرهم إياه شيئاً من تأويله. ولو كان هذا هكذا كان الله تعالى ندب عباده إلى المحال الذي لا يصح وجوده، وهذا منفي عن الله وَجَلَّ.. فقول الله أولى أن يتبع، لأنه الحق الذي لا شك في حقيقته. وقد ندب الله تعالى خلقه إلى تدبر كتابه واستنباط مراده منه، ولذلك فرض ذلك عليهم، وما كان ليفعل ذلك إلا وقد جعل لهم سبيلاً إلى العلم بمراده»<sup>1</sup>.

التدبر والاستنباط يتجاوزان إذاً مجرد السمع، ويتخطيان العلاقة أحادية الاتجاه بين النص وقارئه، التي تقوم على استقبال القول الإلهي والإصغاء إليه والامتثال له، إنهما مفهومان يشيران - بحسب أنصار نظرية التأويل - إلى علاقة فاعلة للمتلقى الذي يقوم بإعمال مداركه وملكاته الفاهمة العقلية والتخيلية والحسية في النص، فكل هذه الملكات تؤدي إلى مضاعفة فهم النص والبحث عن دلالاته المتعددة. وبهذه الفاعلية الإنسانية يتم الكشف عن المراد أو القصد الإلهي في القرآن. هذا المراد الذي يقبع وراء ما يبدو من تعارضات واختلافات ظاهرة على سطح بعض الآيات ووراء ما يبدو لغة رمزية ولغة تشبيهية ووراء ما يبدو من غموض والتباس في المعاني ووراء ما يبدو أنه مفهوم في دلالاته المباشرة.

ومن اللافت للانتباه أن أصحاب نظريات التأويل يذهبون إلى تأكيد فكرة على درجة عالية من الأهمية، هي فكرة شرعية الاختلاف بين المؤلفين، الأمر الذي يعبر عن نضج كبير في التعامل المفتوح مع النص

1- ابن عطية، عبد الحق بن أبي بكر بن عبد الملك الغرناطي، مقدمتان في علوم القرآن، تحقيق: آرثر جفري (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1972)، ص 202.

القرآني وفي تأسيس مفهوم أكثر مرونة للجماعة؛ إذ يصبح مفهوم الجماعة هنا مرادفاً للذات المؤولة التي تتعدد مقارباتها للنص في سياق بحثها عن القصد الإلهي الذي يكشف عن نفسه في أوجه متنوعة بحسب الأزمنة والأمكنة ومواقع الناس الاجتماعية والثقافية. وهذه الممكنات المتعددة للقصد الإلهي لا تعني أن هذا القصد ليس واحداً بذاته؛ ولكن تعني أن عمقه لا يكشف عن نفسه مرة واحدة وفي صيغة واحدة.

إن الاختلاف في فهم النص كان أمراً ملازماً للنص ذاته منذ جيل الصحابة الأول من المسلمين الذين اختلفوا - كما تذكر المصادر - في فهم

**إنَّ الاختلاف في فهم  
النص كان أمراً ملازماً  
لنص ذاته منذ جيل  
الصحابة الأول من  
المسلمين الذين اختلفوا  
في فهم الأحكام  
والتشريعات وفي  
الاجتهاد فيها.**

الأحكام والتشريعات وفي الاجتهاد فيها. وهذا الاختلاف أمر قد أباحه الله - كما يقول ابن عطية الغرناطي - في عملية الاجتهاد، ولو شاء الله لما كان هناك اختلاف ولا تناقض<sup>1</sup>. فالله قد شرع للمسلمين أمر الاختلاف في التأويل الاجتهادي، وهذا الاختلاف لا يدخل تحت باب التناقض غير المعقول، فهذا الأخير هو مثلاً أن يفرض الله تعالى على عبد واحد في وقت واحد من جهة واحدة حكمين مختلفين ينفي أحدهما صاحبه

ويضاده، فيأمره أن يأتي بها جميعاً على تضادهما وتنافيهما، أما ما عدا ذلك من حالات التخيير والتبديل فإن الله قد أجاز للبشر اجتهادات مختلفة، سواء جاءت هذه الاجتهادات بالعقل أم بالنص، طالما أن الأمر يؤدي إلى مقصد واحد. فالاختلاف شرعه الله للبشر لعلمه أن هذا جزء من طبيعتهم «ما علم الله أن الأصلح فيه ذلك، فقد نصّ عليه ووافقه من الأحكام المنصوصة في الكتاب والسنة، وما علم أن تكلف الآراء فيه واستخراج المعاني أروض لطباعهم وأدعى لهم إلى التنافس في العلم والاشتغال بنيل درجة بعد درجة أصلح، فهذا الذي تركهم فيه واجتهاداتهم، وجعل فرض كل واحد منهم هو

1- ابن عطية، مقدمتان، ص 203.



ما أداه إليه اجتهاده من دون اجتهاد غيره من تأويل كتاب أو سُنَّة، واستخراج معنى في مثل قد ضربه لهم في الأصول»<sup>1</sup>.

يصوغ الزركشي شرعية التأويل بطريقة أخرى تقوم على الإقرار بالتفاوت بين الألفاظ والعبارات المتناهيّة من جهة وبين المقصد الإلهي اللامتناهي من جهة أخرى. وتصبح عملية التأويل عنده هي ذلك النشاط الفكري الذي ينطلق مما يقدمه المتناهي - اللغة في ألفاظها وتراكيبها - إلى اللامتناهي الذي تدل عليه. وهذه الصياغة تضيف إلى فكرة ابن عطية - عن شرعية الاختلاف في النشاط التأويلي - فكرةً أخرى، هي فكرة التاريخ الذي يصبح وفقاً لهذا الفهم مرادفاً لسعي البشر المتجدد في إدراك القصد الإلهي اللامتناهي، الذي يتوازى حتماً مع وجودهم في التاريخ، بمعنى أن فهم اللامتناهي يصبح مشروعاً تاريخياً للأمة كلها. يقول الزركشي: فالقرآن هو «شرح ذاته (ذات الله) وصفاته وأفعاله، فهذه الأمور تدل على أن في فهم معاني القرآن مجالاً رحباً، ومتسعاً بالغاً، وأن المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهي الإدراك فيه بالنقل... على أن فهم كلام الله تعالى لا غاية له، كما لا نهاية للمتكلم به»، بمعنى أن الله ذاته المتكلم في القرآن غير متناهٍ كذلك قوله ومقصده لا نهاية له.

إن الجهد الذي يسعى لفهم هذا اللامتناهي هو مسؤولية الجماعة التي تتحول - وفق هذا التصور - إلى ذات مؤولة تقارب العالم من خلال النصّ مقاربات مختلفة، وتُسقط فهمها للعالم على النصّ الذي يسعها بتقديم ما كانت قد فهمته من العالم. إنها انزياحات فلسفية للعلاقة نفسها: علاقة الله بالعالم وعلاقة النصّ بالمؤولين، علاقة المُراد بالعبارات<sup>2</sup>، أحد أطراف هذه العلاقة يمثل اللامتناهي، والطرف الآخر يمثل التعدد الذي يعكس هذا اللامتناهي من دون أن يستغرقه ويستنفده. وحدة الله وتنوع العالم، ووحدة النصّ وتعدد أشكال فهمه، علاقة لا يمكن الادعاء يوماً أنها أنجزت مهمتها وتطابقت أطرافها تطابقاً نهائياً.

1- المرجع السابق، ص 205.

2- الزركشي، البرهان، ج 2، ص 176.

يدعم أصحاب التأويل موقفهم من شرعية التأويل والاختلاف - إضافة إلى ما ورد في القرآن - بمجموعة من المأثورات النبوية؛ يروى أن الرسول ﷺ قد قال: «أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منه ظهر وبطن»، كما نقل عنه أنه دعا لابن عمه ابن عباس الذي كان شاباً صغيراً حينها: «اللهم فقّهه في الدين، وعلمه التأويل» (البخاري: 48/1 ومسلم 138) وكذلك قوله: «القرآن ذلول ذو وجوه محتملة، فاحملوه على أحسن وجوهه» (سنن الدارقطني 145/4 وكنز العمال 2469 والزركشي 180).

والمثير أن «أحسن وجوهه» هنا لا تعني أكثرها صحة؛ إذ في التأويل لم يعد الأمر كذلك، بل - كما يفسر الزركشي - الأحسن تعني الأحسن في المعاني<sup>1</sup>.

**إنّ تثوير القرآن يعني تحريك معانيه واستنطاقه، وتجاوز صمته، وجعله فواراً بالدلالات، وفائضاً عما توحىه ألفاظه.**

كذلك روي عن الصحابة والتابعين والعلماء هذا الفهم للنص القرآني بوصفه نصّاً لا يقتصر على دلالات أحادية. يُنقل عن أبي الدرداء قوله: «لا يفقه الرجل حتى يجعل للقرآن وجوهاً»، وقال ابن مسعود: «من أراد علم الأولين والآخرين فليثور القرآن»، والقولان لا يقصدان مجرد التفسير الظاهري للنصّ. إن تثوير القرآن يعني تحريك معانيه واستنطاقه، وتجاوز صمته، وجعله فواراً بالدلالات، وفائضاً عما توحىه ألفاظه.

كذلك ترد أقوال كثيرة لأشخاص اشتغلوا في التأويل مثل: «لكل آية ستون ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر»، وقال آخر: «القرآن يحوي سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علم؛ إذ لكل كلمة علم، ثم يضاعف ذلك أربعة، إذ لكل كلمة ظاهر وباطن، وحد ومطلع» كما نقل عن الرسول ﷺ.

جميع هؤلاء الذين ذهبوا إلى أن القرآن ينطوي على مستويات دلالية متعددة، والذين ينتمون إلى فرق مختلفة من السُّنّة والفلاسفة والمتصوفة

1- المرجع السابق، ص 180.

يفسرون الآية القرآنية ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴾ [آل عمران: 7] على أن الراسخون في العلم هنا معطوفة على الله وليس بداية لمعنى مختلف.

## التأويل والفاعلية الإنسانية

إن الدفاع عن التأويل هو موقف استراتيجي من الثقافة العربية الإسلامية، والمسألة هنا ليست مجرد خلافات هيّبة في وجهات النظر بين من يقبل التأويل وبين من يرفضه، بل هي مسألة أبعد من ذلك وأشمل بكثير، إنها تعكس خلافاً جوهرياً حول الثقافة والعالم والتاريخ. إن من يرفض التأويل ويتمسك بالدلالة الحرفية للنص يقف بقوة ضد ثلاث مسائل أساسية في الثقافة العربية الإسلامية: أولى هذه المسائل هي رفض التاريخ ذاته باعتباره وفق هذا التصور قد توقف مع ختام النبوة، وأن الأحداث التي يشهدها البشر بعد الوحي ما هي إلا حيثيات تصاحب عملية السعي لتطبيق الشريعة التي أقرها الكتاب السماوي الأخير، تلك الشريعة التي جاءت مكتملة وناجزة، ولن يكون للمؤمنين من مهمة بعد ذلك سوى النضال لجعلها واقعاً متحققاً. أما على الصعيد العقلي والثقافي فليس هناك من جديد يجب حدوثه، وإذا حدث فهو غالباً نوع من أنواع الانحراف، لذلك نجد أصحاب هذا الرأي يفهمون العالم على أنه فسطاطين فحسب، فسطاط أهل الحق، وفسطاط أهل الكفر. وحتى فسطاط أهل الحق هو فسطاط ضيق؛ لأن كثيراً من المسلمين - بحسب هؤلاء - قد «خرج» أو «انحرف» أو «ضل». فالتاريخ هنا هو مجرد وقائع شكلية تقع على أطراف جوهر ثابت لا يقبل التبدل بأي شكل من الأشكال. هو تاريخ وليس بتاريخ، تاريخ من حيث حدوث تلك الوقائع، وليس بتاريخ من حيث إن ما يقع ليس من شأنه أن يغيّر شيئاً جوهرياً بل هو مجرد تفاصيل تحيط بواقعة المعركة الأساسية بين المؤمنين والكافرين.

الفكرة الثانية التي يرفضها أصحاب الفهم الحرفي للنص هي مفهوم الفاعلية الإنسانية المعرفية؛ إذ على المسلم أن يتحول بعد نزول النص الأخير واكتمال الوحي إلى خصم عنيد للأسئلة، فلم يعد هناك مكان للسؤال



أصلاً طالما أن النص بدلالته الحرفية قد قدّم - وفق اعتقاد هذا الفريق - كل الإجابات الكونية والاجتماعية والإنسانية، فالقرآن يقول: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام 38]. الأمر الذي يعني أن الفاعلية الإنسانية ذات الطموح المعرفي لم يعد لعملها من ضرورة إلا إذا كانت تهدف إلى إثبات ما جاء في النص؛ ولكن ليس إلى البحث عن إنشاء جديد<sup>1</sup>. لقد كشف هذا الأمر عن نفسه صراحة في رفض أصحاب هذا الرأي لكل المغامرات العقلية الكبرى في الإسلام، وكل الإنشاءات والأنساق الفكرية التي تأسست من كلام وتصوف وفلسفة، بما في ذلك رفض الكثير من العلوم الدنيوية. بذلك يتحول

**إنّ الدفاع عن التأويل هو موقف استراتيجي من الثقافة العربية الإسلامية، والمسألة هنا ليست مجرد خلافات هيئنة في وجهات النظر بين من يقبل التأويل وبين من يرفضه، بل هي مسألة أبعد من ذلك وأشمل بكثير.**

التاريخ العقلي للبشر ليصبح لحظة واحدة فحسب، ويصبح كل الجهد الروحي لهم وقوفاً عندها في أزمنة متغيرة. يصبح كل جهد عقلي شيئاً تلبّسه إبليس، فأبليس يسكن في الزمن والتاريخ وفي فاعلية البشر العقلية الطموحة. أما الحقيقة النقية فهي متعالية وثابتة في لحظة واحدة، وهي تلك التي بالتسليم بها يتم النجاة في الدنيا والآخرة. لذلك نجد أصحاب هذا الفهم يكثر من ترداد الأحاديث التي تتحدث عن البدعة والضلالة والإحداث في الدين،

وكذلك عن الفرقة الناجية وعن المحجة البيضاء التي ليها كنهانها.

المسألة الثالثة التي ينكرها أصحاب هذا الفهم هي مسألة الاختلاف. وبطبيعة الحال فإن القول: إن هناك دلالة وحيدة للنص يؤدي بالضرورة إلى رفض شرعية تعدد أشكال الفهم. إن تثبيت دلالة واحدة للنص لا يترك أي

1- وحتى العلم الذي يعلن بعض أصحاب هذا الفهم اليوم عن اتفاقهم معه فإن المقصود به هو العلم الأداتي الذي يؤدي من دون أي إضافات زائدة إلى تقنية وصناعة. أما العلم النظري فهو أمر يتسم بخطورة؛ لأنه قد يُسفر عن بعض نظريات الفيزياء أو الفلك أو الطب أو الحفريات ما يزعج حقائق الوحي كما يفهمونها هم، وإذا حصل وولدت نظريات من هذا النوع المزعج فإن العلم الذي أنتجها يصبح «علماً لا ينفع».

هامش مهما كان ضئيلاً للاختلاف. يعترف هذا الفريق ببعض الاختلافات الفقهية المرتبطة بالأحكام، أما الاختلافات المتصلة بفهم النص القرآني فهي شيء غير مُفكر فيه، ويقع كلياً خارج نطاق الأسس العقديّة لهم. إن التأويل الذي يحتمل تعدداً في المقاربات المعرفية يصبح - بحسب هذا الفهم - تحريفاً للنص الأصلي عن مقصده الذي يتمثل في الدلالة الوحيدة، تلك الدلالة التي لا تتضمن أي احتمالات أخرى. إن فكرة الجماعة - بحسب هذا الفريق - يجب أن تكون مرادفة لمعنى الإجماع واتفاق الأمة كلها على فهم واحد، وهو أمر مناقض تماماً لمفهوم الجماعة الذي يقبل الاختلاف<sup>1</sup>.

لو قاربنا هذه المفاهيم الثلاثة من وجهة نظر الممارسة التاريخية في الإسلام لاتضح معنا أمر آخر تماماً؛ هذا الأمر هو أن التفاسير القرآنية المتداولة بين أيدي المسلمين هي أقرب للتأويل منها إلى مجرد الشرح. لقد كان التفسير - أو التأويل كما يسميه البعض كالطبري - في واقع الحال من إنتاج الأمة أكثر من كونه نقلاً حرفياً لما بيّنه الرسول<sup>2</sup>. وفي حقيقة الأمر فإن الرسول لم يفسر القرآن كله بحسب شهادة عائشة رضي الله عنها. لقد اقتصرت الشروحات النبوية على الآيات التي تتعلق بالأحكام والتشريعات في حلالها وحرامها، ولا تزودنا المصادر المتعلقة بتفسير القرآن بأي شرح قام به النبي للآيات المتشابهة التي ذكرها الله في كتابه يصف بها نفسه، كالاستواء والقيام والعود والنزول والوجه واليد...

إن واقع الأمر يؤكد أن القرآن كان نصاً للجماعة، خصوصاً فيما يتعلق بالنص في مجمله وليس فقط بالتشريعات والأحكام. نصاً تحتمل إمكاناته الذاتية أن يؤول وفقاً لحركة البشر في التاريخ. لقد ذهبت الممارسة التاريخية للأمة في هذا الاتجاه ولم يستطع حتى الحرفيون تجنب ابتكار استراتيجية خاصة بهم تتعامل مع النص في سياق الإبراز والإخفاء من أجل تثبيت معانٍ محددة، كما سنرى.

1- محمد نعيم ياسين، الإيمان، (عمان: دار الفرقان، 2006) ص 14.

2- الطبري، أبو جعفر، جامع البيان عن تفسير القرآن، ضبط محمود شاكر، 30 ج. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001) ج 1، ص 39.

في رواية على درجة كبيرة من الأهمية وردت عن السيدة عائشة رضي الله عنها بسند من محمد بن خالد بن عثمة، عن جعفر بن محمد الزبيري، عن هشام بن عروة عن أبيه أنها قالت: «ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يفسر شيئاً من القرآن إلا آيات بعدد (أو تُعد)، علمهن إياه جبريل عليه السلام»،<sup>1</sup> الأمر الذي يؤكد أن تبيان الذكر للناس كما ورد في الآية ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [النحل 44] تعني هذه الآيات المعدودات والمتعلقة بالجوانب التشريعية المتصلة بالحلال والحرام، أما قضايا النص الأخرى كالتقضاء والقدر، ووحدانية الله في علاقة ذاته بصفاته الذاتية والمعنوية والخبرية ومسألة

الوجه والاستواء، ومسألة الخلق واليوم الآخر، وكذلك بعض الأحكام العامة التشريعية كالشورى والحكم والعدل؛ فقد بقيت متروكة لتأويل الجماعة، بل إن مهمة الجماعة وأمانتها الكبرى تتمثل في متابعة الوحي من جهة تأويله المستمر. من جهة أخرى لو عدنا لكتب التفسير - والمبكرة منها بشكل خاص وهي الأكثر مصداقية بحسب الوعي الإسلامي - لوجدنا أن واقع الحال في التعامل مع القرآن لا يتفق كثيراً

**إن واقع الأمر يؤكد أن القرآن كان نصاً للجماعة، خصوصاً فيما يتعلق بالنص في مجمله وليس فقط بالتشريعات والأحكام، نصاً تحتمل إمكاناته الذاتية أن يؤول وفقاً لحركة البشر في التاريخ.**

مع ما يقوله بعضهم من أن النبي قد شرح وفضل كل شيء في القرآن حتى المسائل الجزئية. إن الطبري على سبيل المثال - الذي عُدد تفسيره أنموذجاً احتذته الأجيال اللاحقة من المفسرين - يبدأ في التفسير بذكر الآية المراد تفسيرها ثم ينتقل فوراً في معظم الأحيان إلى عبارة: اختلف أهل التأويل في ذلك، ليبدأ بعدها بذكر آراء أهل التأويل، وفي بعض الأحيان يقدم الطبري رأيه الخاص في معرض هذا الآراء مرجحاً إحداهما على الأخرى. وفي مرات

1- الطبري، أبو جعفر، جامع البيان عن تفسير القرآن، ضبط محمود شاكر، 30 ج. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001) ج 1، ص 44، والقرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، 10 ج. (القاهرة: دار الحديث، 2002) ج 1، ص 42، ومقدمتان في علوم القرآن، ص 183.

أخرى أقل يبدأ بـ: يعني جل ثناؤه بقوله: كذا؛ كذا، ثم يبدأ بذكر الآراء الكثيرة التي تؤكد هذا التفسير، أو أنه ينتقل من عبارة: (يعني جل ثناؤه) إلى عبارة (واختلف أهل التأويل) ليتابع ذكر الآراء المتعلقة بتفسير الآية. وعلى أية حال فإن الأمر الأكيد هو أن معظم ما يرد عند الطبري من التفسيرات سواء بدأت العبارة بـ: (واختلف أهل التأويل) أو (يعني جل ثناؤه) لا يحيل على أقوال وأحاديث وردت عن الرسول، ولكن أكثر الإحالات تكون على المفسرين مثل ابن عباس ومجاهد، ومن الواضح لكل ملاحظ أن المرجعية في تفسير الآيات ليست دائماً هي مرجعية أفعال وأقوال الرسول ﷺ. هناك بعض الآيات التشريعية وبعض التفسيرات المتعلقة بأسباب النزول وبعض الوقائع التي نزلت فيها هذه الآية أو تلك تكون فيها الإحالة على النبي، ولكن في معظم الحالات لا نجد هذه الإحالات، الأمر الذي يؤكد من خلال الممارسة التفسيرية للقرآن أن قول السيدة عائشة رضي الله عنها كان دقيقاً.

ويدرك السيوطي أن هناك ما لم يرد تفسيره أو شرحه عن الرسول، ومن ثم فإن هذا الجانب يصبح مهمة الأمة بعد ذلك في تفسيره وتأويله، يقول: «فما ورد بيانه عن صاحب الشرع ففيه كفاية من بعده، وما لم يرد عنه بيانه ففيه حينئذ فكرة أهل العلم بعده»<sup>1</sup>.

فالتأويل - بوصفه بحثاً عن آثار المقصد الإلهي في النص من خلال العلامات التي تطرحها اللغة - يصبح نوعاً من التكاليف الكبرى على الأمة، وهو فرض كفاية، فالاشتغال بالمتشابه والبحث عن معانيه وتأويلاته هو - عند ابن عطية الغرناطي - جهد يستحق عليه المؤمن الثواب؛ ذلك أن الله يميز بين العالم وسواه بذلك: «إن الله سبحانه علم لو أنه لو أنزل الكتاب كله ليس فيه ما يحتاج إلى استخراج ولا نظر عالم، لكان يستوي فيه العالم وغيره، وكان ذلك يحملهم على ترك التدبر لمعانيه، إذ يتسوا من أن يكون في باطنه غير ما في ظاهره ولا يتشاغلون به» وعدم التشاغل به هو معصية في الدين<sup>2</sup>.

1- السيوطي، الإتيان، ص 862.

2- مقدمتان، ص 180.

إن التأويل - بوصفه نشاطاً وجودياً أكيداً - من كبريات مهمات الإنسان التي تتصل جوهرياً بحياته ومكانته في العالم. أدرك ابن رشد هذه المهمة الوجودية الكبرى فاعتقد أن التأويل الصحيح للفظ «الأمانة» هو «التأويل»<sup>1</sup> بحسب ماورد في الآية القرآنية: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: 72]؛ إذ لو لم تكن هذه الأمانة الكبيرة هي التأويل فماذا تكون؟

هذا التأويل بوصفه أمانة وجودية أخذها الإنسان على عاتقه يجد أمثله في القرآن ذاته بوصفه النص الذي يستدعي التأويل ويطرح مثاله في الوقت ذاته. وكأن القرآن يقدم لنا النماذج التأويلية الأساسية التي يمكن احتداؤها وتوسيعها. هذه الأمثلة التأويلية في القرآن تأتي بأشكال متعددة؛ أحياناً على شكل أن الدلالة التعبيرية المباشرة والأولى للشيء لا تعبر بالضرورة تعبيراً صحيحاً عن حقيقته، أو ما يمكن وصفه بالفارق بين القول وبين المقصد الحقيقي لهذا القول. هذا الأنموذج التأويلي نجده في قصة النبي موسى والخضر.

**إنَّ التأويل بوصفه أمانة وجودية أخذها الإنسان على عاتقه يجد أمثله في القرآن ذاته بوصفه النص الذي يستدعي التأويل ويطرح مثاله في الوقت ذاته.**

الأنموذج التأويلي الثاني الذي يقدمه القرآن هو تعدد الصيغ التعبيرية للشيء الواحد، ففي طريقة من الطرق يقول الله: إنه يخلق باليدين: ﴿ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي ﴾ [ص: 75]، وفي مكان آخر: ﴿ أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا فَهُمْ لَهَا مَلَائِكُونَ ﴾ [يس: 71]؛ ولكن في صيغة أخرى نجد أن الله يخلق بالكلمة: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [النحل: 40 و يس: 82]، وهما صيغتان - اليد والكلمة - مختلفتان تماماً.

1- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982) ص 35.

وفي طريقة أخرى تدعو للتأويل هي الطريقة الرمزية التي تجد مثالها البارز في الآية التي تصور الله بالنور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَضَرِبَ اللَّهُ الْأَمْثَلُ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: 35].

كل هذه الطرق تؤكد أن التأويل ليس ضرورة تاريخية للإنسان المسلم بل هو شرعي تماماً، وتسمح به بنية النص القرآني ذاته.

### الخاتمة :

لقد شغل أسلافنا بمسألة التأويل بجد وبذلوا جهوداً كبيرة، وقدموا وجهات نظر تستحق الاحترام كدروس في التاريخ النظري لثقافتنا، ولكن مدارس التأويل المعاصرة والفلسفات الجديدة تقدّم لنا إحياءات من نوع آخر لفهم مسألة التأويل. هذا التأويل المعاصر يعتمد على ثلاثية: النصّ والمؤول والعالم. كل طرف لا بد منه من أجل إنشاء علاقة تفكيرية ومقنعة ومتوازنة مع الأطراف الأخرى. وهذا ما حاول هذا البحث التعبير عنه في القول: إن التأويلات القديمة - رغم ذكائها - لم تستنفد كل جهد تأويلي بحسب ما يشي به الفكر المعاصر. هناك الكثير من الجهود النظرية التأويلية اليوم التي تساعدنا على التعامل مع النصّ القرآني بطريقة مختلفة عن الماضي، كما تساعدنا على فهم أكثر مطابقة لعالمنا اليوم.