التأويل وإشكالية المرجعيات في التراث العربي الإسلامي

The interpretation and the referential problem in the Islamic Arabic heritage

طيبي سيد أحمد [1]،

[1] جامعة الجزائر 2 (الجزائر) ، sidahmed092011@hotmail.fr

تاريخ الإرسال: 26/03/2019 تاريخ القبول:13/10/2020 تاريخ النشر: ديسمبر/2020

الملخص:

لا يزال التأويل في فضاء التراث العربي الإسلامي أشد الجوانب حاجة إلى اهتمام الدارسين المعاصرين، خاصة فيما يتعلق بتحليل مدارسه ومرجعياته المختلفة والتي تنال في واقع الأمر قدرا من الغنى والتوسع، لذا فإن الهدف من هذه الدراسة هو إبراز السياق المرجعي للتأويل بغية إدراك العلاقة بين الطرح الايديولـوجـي والمقـاربة المعرفية لهـذا المـوضـوع، وكيفية تجـاوزه نحو آفـاق جديدة في الفكر العربي المعاصر.

الكلمات الدالة: التأويل–علم الكلام– التصوف– الفلسفة– التفسير –أهل السنة.

Abstract :

The interpretation is still the strictest aspects needed to be considered among the modern students, especially what has about to analyze its schools and its various references which has in fact an important value in the wealth and expansion. This, the objective of this study is to display the referential context of the interpretation, so as to realize the relationship between the ideological proposition and the cognitive approach for this subject, and the way to overcome it forward new prospects in the modern Arabic thoughts

key words: interpretation-theology-Sufism-philosophy-Explication- Sunnis

المؤلف المرسل: طيبي سيد أحمد ، *الإيميل:* **sidahmed092011@hotmail.fr**

مقدمة:

إن الحديث عن دائرة المرجعيات التي استقى منها التراث العربي الإسلامي عناصر خطابه التأويلي، يصطدم بإشكال لعل من أبرز معالمه عدم الفصل المنهجي بين الطرح الاديولوجي والمقاربة المعرفية، إذ تم البحث في تأويل النص الديني المقدس، والمقصود هنا القرآن الكريم كمصدر أول للتشريع الإسلامي، والسنة النبوية الشريفة مصدرا ثانيا ميادين مختلفة، الدين وعلم الكلام والتصوف والفلسفة والحديث والفقه والأدب، وقد تناولها العلماء وفق طرقهم الخاصة، مما ترتب عنه أن هذا المفهوم لم يكن محددا ولا واضحا، مما أنجر عنه طرحا ايديولوجيا لم يؤسس لقراءة ثرية ومتنوعة، فانشغل العلماء بالّرد على بعضهم البعض بالرسائل وبالمؤلفات لا تزال آثارها بادية إلى عصرنا الراهن، وعليه فإن الغرض من هذه المقالة، هو ابراز جدل المرجعيات في التراث العربي الإسلامي فيما يخص التأويل بين من يتوقف عند ظاهر النصوص وأبعادها اللغوية، وبين من يروم إدراك المعاني العميقة والرموز والاشارات البعيدة، من هنا تكون الإشكالية التي نريد صياغتها على النحو التالي:

ما هو مفهوم التأويل في التراث العربي الإسلامي؟ وما هي أهم مرجعياته؟ وما هي حدوده المعرفية؟ وكيف يمكن تجاوز الطرح الإيديولوجي؟ وما هي تبعا لذلك آفاقه في الفكر العربي المعاصر؟ هذا، ولقد التمسنا خطة نحاول من خلالها أن نغطي جوانب هذا الإشكال الأساسي في هذا المقال، وهي تتألف من العناصر التالية:

أولا: التأويل من الدلالة اللغوية إلى المقاربة الاصطلاحية:

-**الدلالة اللغوية للفظ:** " التأويل" ورد هذا اللفظ في القرآن والحديث وفي معاجم اللغة وكتب المصطلحات ومختلف الكتب الأدبية والدينية والفلسفية وغيرها، وهكذا نشير على سبيل المثال إلى ما قاله ابن منظور (711هـ) صاحب لسان العرب. تحت مادة أّول "ما نصه": " الأول: الرجوع: آل الشيء يؤّل أّول ومآلا: رجع، وأّول إليه الشيء رجعه، وآلت عن الشيء ارتددت ... وأّول الكلام وتأّوله، دبّره وقدّره وأوّله وتأوله فسره ... قال ابن الأثير هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ".[1]

أما ابن فارس (390هـ) في معجمه "مقاييس اللغة" فشرح هذا اللفظ بقوله: "هذا عاقبته وما يؤول إليه"،[2] وفي القاموس المحيط للفيروز آبادي (817هـ)، نلمس تطابقا مع ما سبق حيث يقول: " آل إليه لأّو ومآلا: رجع وعنه ارتد ... وأّول الكلام وتأّوله، دبّره و قدّره، وأّوله وتأّوله و فسّره"[3]، وإلى هذا المعنى تقريبا، يذهب الراغب الأصفهاني (502هـ) في مؤلفه "مفردات ألفاظ القرآن" ما نصه: "... التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل ومنه المؤّئل للموضوع يرجع إليه وذلك موّرد الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا، ففي العلم نحو: " **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**" (آل عمران/ الآية 7) وفي الفعل كقول الشاعر: "وللنوى قبل يوم تأويل". [4]

من هنا ندرك أن المعنى اللغوي في اللسان العربي يحيلنا إلى الأّول أي الرجوع أو الترجيع[5]، كما أشار إلى ذلك الجرجاني (816هـ) في مؤلفه "التعريفات".

بيد أن دلالة التأويل في اللغة تدور حول معنى العاقبة والتفسير الذي غالبا ما يتعلق ببيان مراد المتحدث بلفظ أسهل وأيسر من لفظ الأصل.

هذا ويشير الاشتقاق اللغوي لمصطلح التأويل في اللسان الأجنبي إلى دلالة "herméneutique" حيث يعرفه لالاند في معجمه الفلسفي ما نصه أنه "تفسير نصوص فلسفية أو دينية وبنحو خاص الكتاب (شرح مقدس)، تقال هذه الكلمة خصوصا على ما هو رمزي".[6]

هذا وإن مفهوم التأويل في المنظور الغربي يتوافق مع مصطلح الهرمينوطيقا herméneutique الذي يرجع اشتقاقه اللغوي إلى الفعل اليوناني hérménein الذي يترجم عادة بالفعل يفسر.[7]

نفهم من هذا إذن أن الدلالة اللغوية للتأويل ارتبطت في اللغة العربية بأّول وبفكرة الرجوع إلى الأصل والتدبير والاصلاح والتفسير.

1- **المقاربة الاصطلاحية للفظ "التأويل":** ما نلاحظه في هذا السياق، تعدد التعاريف وتنوعها بحسب مرجعياتها الفكرية، وهكذا يمكن أن نرصد بعضها على سبيل المثال من ذلك ما قاله الجرجاني من أن التأويل هو: "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة مثل قوله تعالى " **يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ**" **(سورة الأنعام الآية 95)**إن أراد إخراج الطير من البيضة، كان تفسيرا، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلا".[8]

أما الغزالي (505هـ) فيعرفه بقوله: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دّل عليه الظاهر." [9]

ويذهب السبكي (771هـ) إلى أن "التأويل هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل عليه دليل فصحيح، أو لما يظن دليلا في الواقع ففاسد أولا شيء فلعب لا تأويل."[10]

ويؤكد الراغب الاصفهاني في مؤلفه الاعتقادات أن التأويل هو "ما يؤول إليه حقيقة الكلام والفعل ولا يقتضيه ظاهرهما، وهو تفعيل من آل يؤول إذا رجع وذلك ردّ الكلام من بين المحتملات إلى المراد ،ومنه الأيالة أي السياسة وذلك صرف المسوس إلى المقر الذي يحق له، ولأجل أنه موضوع لما يرجع إليه ولا يقتضيه ظاهره".[11]

وقد حدد فيلسوف قرطبة ابن رشد (595هـ) معنى التأويل في كتابه "فصل المقال" بأنه "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة المجازية من غير أن يُ خل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة ..."[12]

أما من حيث المقاربة الاصطلاحية في فضاء الفكر العربي المعاصر، فيكاد الاتفاق يحصل على معنى الهرمينوطيقا herméneutique مجاراة في ذلك بالفكر العربي الذي ينصرف مع هذا المصطلح. إلى إعادة قراءة النصوص الدينية بمنهجية تأويلية وفق المناهج التاريخية واللغوية والفلسفية والإنسانية.

هذه إذن، أهم التعاريف التي يمكن رصدها بخصوص مصطلح التأويل، على أنه من المناسب أن تتوسع في ذلك عند الحديث عن المرجعيات المهمة التي خاضت في هذا الموضوع.

ثانيا: مرجعيات التأويل في التراث العربي الإسلامي

لقد أرخت للخطاب التأويلي في التراث العربي الاسلامي الكثير من المؤلفات التي عملت على دراسة وجمع وتقييم كل ما يتعلق بالمعاني الخاصة بالتأويل من خلال نصوص أصحابها مباشرة.

ويمكن القول إن تصنيف مرجعياتها ليس بالأمر السهل، وإنما تحدده طبيعة الرؤية الفكرية والآليات المنهجية المتبعة، خاصة حينما يتعلق الأمر بمشكلة العلاقة بين التأويل والتفسير وما يترتب عنها من جدل بين فريقين،الأول لا يرى فرقا وتناقضا بينهما فهو مترادفان ومعناهما واحد، والثاني يرى أن هناك فرقا بينهما ينبغي إيضاحه والتأكيد عليه، وهنا نشير إلى ما قاله نصر حامد أبو زيد من أن التفرقة بين التفسير والتأويل ورفع مكانة التفسير على حساب التأويل تعد جزءا من هذا الخطأ في فهم أهل السنة وفي موقفهم الفكري قديما وحديثا"[13] بيد أن هذا المفكر لا يتردد في مؤلفاته وبحكم انتماءه الايديولوجي أن يدعو إلى ضرورة رفع مكانة التأويل على حساب التفسير بوصفه الوجه الآخر للنص.

وقبل أن ننظر في هذه المرجعيات، يمكننا أن نضبط شيء من الإيجاز لفظ التفسير في اللغة والاصطلاح.

1-التفسير لغة:

ورد في لسان العرب لابن منظور أن " الفسر، البيان، يقال فّسر الشيء وفّسره، أي أبانه والفسر كشف المغطى والتفسير: البيان، وهو كشف المراد من اللفظ المشكل".[14]

ويعرفه الجرجاني في مؤلفه التعريفات أنه الكشف والإظهار.[15]

ويذهب أحد الدارسين الى أن الاشتقاق الأكبر لهذا اللفظ هو كلمة: سفر، فكلمتا "سفر وفسر: متقاربتان في اللفظ والمعنى لأن أساس معنى "سفر" قريب من معنى فسر" يقال أسفر الصبح إذا انكشف الظلام وظهر الضياء.[16]

هذا، وقد أكد الراغب الأصفهاني في مؤلفه المفردات أن "الفسر": إظهار المعنى المعقول، ومنه قيل لما بنبيء عنه البول: تفسرة، وسمي بها قارورة الماء والتفسير في المبالغة كالفسر، والتفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها وفيما يختص بالتأويل، ولهذا يقال: تفسير الرؤيا وتأويلها".[17]

ثم أنه يعتبر كلمتا سفر وفسر متقاربتان في اللفظ والمعنى، ففي المفردات يشرح كلمة سفر بقوله: "السفر: كشف الغطاء، ويختص ذلك بالأعيان: نحو سفر العمامة عن الرأس، والخمار عن الوجه وسفر البيت أي كنسه بالمسفر: أي بالمكنس وذلك إزالة السفير عنه، وهو التراب الذي يكنس منه....وسفر

الرجل فهو سافر والجمع السفر، نحو رَكْب والسفير، الرسول بين القوم يكتشف ويزيل ما بينهم من الوحشة.[18]ويضيف الراغب في الاعتقادات "قولا آخر وهو أن التفسير هو الكشف عن المقصود إليه بالكلام، وقيل التفسير مقلوب عن السفر، لكن الفسر مختص بكشف المعنى ولهذا قيل لنفاذ الماء فسر من حيث أنه ينبئ عن مزاج صاحبه للطبيب، والسفر يختص بكشف الأعيان، كسفر القناع عن الوجه والعمامة عن الرأس.[19]

الحاصل من كل هذا، أن علماء اللغة العربية قد أجمعوا في الغالب على أن التفسير هو الكشف والإظهار والبيان.

2-التفسير اصطلاحا:

بعد أن عرّفنا معنى "التفسير في اللغة واشتقاقه من الفسر تنتقل إلى تتبع أقوال العلماء في تعريفه اصطلاحيا، حيث يمكن حصر تعاريف كثيرة من أهمها:

عرّفه الجرجاني(816هـ) بقوله "توضيح معنى الآية ونشأتها، والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة،[20] أما أبو حيان(745هـ) فيعرفه بقوله "هو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها، أحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحتملها".[21]

وقال الزركشي (745هـ) "التفسير علم يفهم به كتاب الله المرتل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف، وعلم البيان، وأصوله الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ".[22]

ويؤكد الذهبي (1398هـ) في مؤلفه التفسير والمفسرون على أن التفسير هو "علم يبحث عن مراد الله تعالى، بقدر الطاقة البشرية، فهو شامل لكل ما يتوقف عليه فهم المعنى وبيان المراد.[23]

ولا يبتعد الراغب الأصفهاني عن سياق هذه التعريفات إذ يقول في مؤلفه "الاعتقادات" أنه" الكشف عن المقصود إليه بالكلام" وينقل السيوطي عنه في كتابه "الإتقان في علوم القرآن قوله: "وقال الأصفهاني في تفسيره: "أعلم أن التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن وبيان المراد أعم من أن يكون بحسب اللفظ المُشكل وغيره وبحسب المعنى الظاهر وغيره.[24]

وفي المفردات، يرى الراغب أن التفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها وفيما يختص بالتأويل، ولهذا يقال: تفسير الرؤيا وتأويلها[25]. قال تعالى: " **وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا** ".[26]

بناء على ما سبق عرضه، يتضح أن كلمة التفسير إنما عني بها الكشف والايضاح والبيان، وقد لوحظ وجه الشبه بين الدلالة اللغوية لهذه الكلمة ومعناها الاصطلاحي وهو ما توقفنا عنده على الأقل في النصوص التي أتيح لنا الاطلاع عليها.

بعد هذا، نحاول أن ننظر في القراءات التأويلية في التراث العربي الإسلامي، وهنا ينبغي التأكيد على أن القرآن الكريم، قد كان المنبع الأول لعلماء التفسير وأئمة الحديث والفقهاء لقراءة نصوصه قراءة متدبرة والتعمق في استنباط تعاليمه وأحكامه، غير أن اختلاف وجوه القراءة أدى إلى بروز نزعتين أو

اتجاهين، الأول "يميل إلى التوسع في الاعتماد على النظر والقياس والبحث عن مقاصد الأحكام وعللها لاتخاذها في الاجتهاد وكان موطنه العراق، والثاني يميل إلى عدم التوسع في ذلك والوقوف عند دلالة الآثار والنصوص، وكان موطنه الحجاز".[27]

وبهذا نفهم أن اختلافاتجاهات المذاهب والفرق في الأخذ بالتأويل قد تدرج من موقف الفقهاء وعلماء الأصول إلى موقف المتكلمين، والمتصوفة، ثم الفلاسفة الذين استندوا في تأويلهم للنصوص إلى الفكر المحض، وسبب بلوغ التأويل هذه المرتبة السامية من النظر العقلي كما يشير إلى ذلك أحد الباحثين هو "انفتاحهم أي الفلاسفة على العالم واطلاعهم على الجدل المنطقي اليوناني المنقول عن طريق الترجمة، فحّل عندهم روح النقد محل التقليد والمحافظة، واصطبغ التأويل بنوع من الثقافة العقلية والبراهين المنطقية.[28]

وعليه، يمكن تصنيف هذه المرجعيات إلى أربع:

أولا: المرجعية الدينية:

تطلق هذه المرجعية على مجموعة التصانيف التي تعتمد على المنقول الديني (القرآن الكريم، السنة النبوية) ويمكن القول أن نظامها الفكري يبنى على الوحي، وتبعا لذلك فهي مدرسة نقلية أو بتعبير آخر نصية، ترى أن الوحي هو المصدر الوحيد لفهم النص.

ولهذا يصنف على سبيل المثال ابن تيمية الحراني (728هـ) في مؤلفه "الإكليل في المتشابه والتأويل" اتجاهات التأويل خاصة فيما يتعلق بصفات الله تعالى إلى ثلاث حيث يقول: "صنف بعضهم في إبطال التأويل أو ذم التأويل أو قال بعضهم آيات الصفات لا تؤول، وقال الآخر بل يجب تأويلها، وقال الثالث بل التأويل جائز يفصل عند المصلحة أو يصلح للعلماء دون غيرهم، إلى غير ذلك من المقالات والتنازع".[29]

وعليه يمكننا أن نشير في هذا السياق إلى أن أهل النص أو السلف أو أهل السنة قد وقفوا موقفا متشددا ومتحفظا من التأويل، خاصة فيما يتعلق بصفات الله تعالى حيث يرومون "تنزيه الله عن المحدثات ويبتعدون عن الخوض في تأويل المشكلات فأثبتوا لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة، ولم يفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل، بل ساقوا الكلام سوقا واحدا، وأثبتوا صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولم يؤولوا ذلك لأنها قد وردت منصوصة فسموها صفات خبرية".[30]

ولهذا لم يكن موقف السلف من أمثال هذه المتشابهات متساهلا، بل كانوا يتهيبون من التعبير عن آرائهم حتى أن الإمام مالك بن آنس (179هـ) قد اشتهر بمقولة حين سئل عن الاستواء، فقال "الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة".[31]

وهنا يؤكد ابن تيمية على أن التأويل في لفظ السلف له معنيان: أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفا، ولهذا والله أعلم

هم الذي عناه مجاهد (إمام التفسير) أن العلماء يعلمون تأويله".[32] ولهذا لا يصح التأويل، لأن الأولين حسب ابن تيمية "لعلمهم بالقرآن والسنة وصحة عقولهم وعلمهم بكلام السلف وكلام العرب علموا يقينا أن التأويل الذي يدعيه هؤلاء (المتأخرون عن السلف والمتأولون للقرآن ليس هو معنى القرآن، فإنهم حرّفوا الكلام عن موضعه، وصاروا مراتب ما بين قرامطة وباطنية ... وما بين صابئة وفلاسفة ... وما بين جهمية ومعتزلة.[33]

وهكذا نلخص إلى أن الامتناع عن الخوض في التأويل لدى هؤلاء السلف يعود لسببين أحدهما: النص الصريح القطعي من القرآن الكريم، الذي يدعو إلى عدم التعرض للتأويل وذلك في قوله تعالى: " **فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُ لُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُ ونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَ مُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِ ي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ**[34]

والثاني، أنهم رأوا أن التأويل مظنون بالاتفاق، والقول في صفات البارئ بالظن غير جائز، فربما أُولت الآية على غير مراد الباري تعالى فوقع المؤول في الزيغ، بل رأوا الصواب في أن يقولوا كما قال الراسخون في العلم: " **كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا**"[35]، "آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه ووكلنا علمه إلى الله تعالى".[36] وبالتالي، فإن أهل النص أو ما يسمون بالسلفيين يدعون إلى الإيمان الحرفي بالنص والوقوف بما صحّ به مخافة الزيغ والضلال.

ثانيا: المرجعية الكلامية

لقد أدى الدفاع عن العقيدة في مجال الفكر الإسلامي إلى الخوض في مسائل تتصل بوجود الله تعالى وصفاته وعلاقته بالإنسان وبالعالم، مما يعني أن مهمة علم الكلام تنحصر في إثبات هذه العقائد والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة.[37]بيد أن الجدل الكلامي سرعان ما تطور حول طبيعة أفعال العباد والجبر والاختيار والحسن والقبح والعدل والامامة وغير ذلك، وهو ما شكل ميدانا خصبا للتأويل الكلامي، وهو ما نلمسه خاصة عند ثلاث من أهم فرق إسلامية هي المعتزلة والأشاعرة والشيعة.

وهكذا فإن المعتزلة، وهي فرقة كلامية مشهورة، لم تقتنع بالإيمان بالآيات المتشابهات جملة من غير تفصيل كما فعل أهل السنة، بل رأوا أنها تنطوي على معان مختلفة يمكن بلوغها بالنظر، فقد عارضوا موقف أهل النص من الآية 07 من سورة آل عمران التي ذكرناها سابقا، و ذهبوا إلى أنه ليس يعلم تأويل المتشابه إلا الله ولم يطلع عليه أحد، أما المعتزلة فرأوا أنه قد علمه الراسخون في العلم، ف" الراسخون في العلم " معطوف على اسم الله.[38]

في هذا السياق يؤكد الشريف المرتضي (436هـ) أن في المتشابه وجوها كثيرة، مطابقة للحق، وإذن "فالراسخون في العلم" يمكنهم بلوغ هذه الأوجه[39] أما الزمخشري (538هـ) فيرى أنه "لا يهتدي إلى

تأويل الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله وعباد الذين رسخوا في العلم أي ثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضرس قاطع ...[40].

نفهم من هذا أن فهم الآية السابقة الذكر قد أنجز عنه التوغل في بقية الآيات من قبيل الجبر والاختيـــار والتجسيم والتشبيه إلى غير ذلك، فسلطوا عليها عقولهم، فكان التأويل إذن، أهم مظاهر منهجهم الفكري.

يتضح لنا إذن أن هذه الفرقة قد تمسكت بالقول بأن العقل قادر على فهم النصوص واستبطان مرامي الوحي، ولهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة.لهذا اكان إسراف المعتزلة في الاعلاء من شأن العقل والذهاب بالتأويل إلى أبعد حدوده، وكذا تشدد أهل السلف في الوقوف عند ظاهر النص، إلى قيام فرقة تتوسطهما، وكانت هي الأشاعرة. التي تنسب إلى مؤسسها الأول أبي الحسن الأشعري (334هـ) الذي وقف موقفـــا كلاميا معارضا للمعتزلة، بعد أن كان مؤيدا لهم، قبل أن يتبرأ منهم في الواقعة المشهورة تاريخيا.

وما يهمنا في هذا المجال، أن هذه الفرقة لم تكتف بسرد الشواهد النقلية وحدها للدفاع عن مواقفها، بل استعانت بالبراهين العقلية، ولنا أن نفهم باختصار موقفها من الآية 07 من سورة آل عمران، إذ أن الأشاعرة يجدون "الراسخين في العلم" معطوفا على الله، وبذلك يرون أن المتشابهات يعلم تأويلها الراسخون في العلم، وهذا الموقف يختلف عن موقف النصيين[41]الذين يقولون "إنه لا يعلم تأويلها إلا الله وحده، إنما يعرف الراسخون في العلم تفسيرها لا تأويلها".[42]

هذا، وإن كان المعتزلة قد نفوا الصفات تماشيا مع مذهبهم في التوحيد، فإن الأشعري قد أثبتها فهو يرى مثلا في علم الله الذي يتعلق بجميع المعلومات، المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم، أنه صفة له وهي غير ذاته.[43]

أما فيما يتعلق بكلام الله في القرآن الكريم، فإنهم رفضوا اعتبار القرآن مخلوقا، وقالوا بأن كلام الله أزلي، ينطبق إلا على كلام النفس، أي الصفة الأزلية لله التي ليس لها بدء، ولم تنقطع مطلقا، وهو ما يعني أنهم توسطوا بين قول المعتزلة بالخلق، وقول الحشوية بالقدم،[44] وبالمنهج نفسه، تصدى الأشاعرة لمسائل رؤية الله، والعدل الإلهي والفعل الإلهي إلى غير ذلك، بنفس الطريقة في التوازن بين شطط المعتزلة وتشدد أهل النص في التأويل.

يتبين لنا مما سبق ذكره ، أن الاتجاه التأويلي لهذه الفرقة قد ركز على كل من العقل والنص في فهمه للآيات، الأمر الذي جعله أقل توازنا وحكمة من المعتزلة.

هذا، وإذا كان من المعروف تاريخيا أن الشيعة هي من أبرز الفرق الإسلامية التي أثارت جدلا واسعا قديما وحديثا، بسبب موقفها المؤيد لإمامة علي رضي الله عنه. فإنهم فتحوا المجال واسعا للتأويل وقالوا "إن لكل ظاهر باطنا، ولكل تنزيل تأويلا".[45]

وفي هذا السياق، يشير أحد الباحثين وهو أحمد عبد المهيمن إلى أن "الشيعة هم أصحاب الاتجاه الرمزي الباطني في التأويل الذي يعتمدون عليه في تأويل آيات القرآن، فيجعلونها رمزا لحقائق باطنة تتفق مع معتقداتهم وأهوائهم".[46]

ويمكننا أن نستشهد بما قاله الإمام جعفر الصادق (ت 148هـ) حول التأويل: "إن في كتاب الله أمورا أربعة: العبارات والاشارات واللطائف والحقائق، فالعبارات (ظواهر النص) للعوام، والإشارات للخواص، واللطائف أي المعاني المستورة للأولياء، والحقائق أي العقائد الروحية لأنبياء الله".[47]

هذا يعني أن ما هو الأهم في القرآن باطنه وليس ظاهره، بل إن الشيعة اعتبروا أن الله تعالى جعل ظاهر القرآن في الدعوة إلى التوحيد والنبوة والرسالة، وجعل باطنه في الدعوة إلى الامامة والولاية".[48]

ولهذا، فإن الشيعة يرون أن الإمام هو من بلغ من العلم بالشريعة وأحكامها درجة تمكنه من تأويل النصوص الدينية وعليه : " فإذا سمع الغر منهم هذه الأسلة ورجع اليها في تأويلها ، قالوا له علماً عند أمامنا وعند المأذون له في كشف أسرارنا"

وهذا يدل في الواقع الأمر أنهم عطلوا عقول الناس وركزوا على دور الإمام المعصوم الذي هو وحده مصدر التأويل والعلم بالباطن.

ثالثا: المرجعية الصوفية

لسنا بحاجة إلى الحديث عن نشأة التصوف ومعناه وأصل مصطلحه بقدر ما يهمنا منهج الصوفية التأويلي الذي يدور حسب أغلب الباحثين والدراسين حول العناية بالرموز وبالباطن وبالكشف عن الأسرار، وهكذا لم يخرج مذهب المتصوفة في التأويل عن المذهب الباطني، فقد أكدوا على وجود حقائق باطنة أعلى من قدرات العقل، وهم وحدهم القادرون على بلوغ هذه المرتبة، وقالوا إن الكتاب اسم لظاهر القرآن والحكمة اسم لباطنه، بل هي علم الباطن، إذ أن معاني القرآن الباطنة لا حصر لها، إذ هي تتكشف لكل صوفي بحسب ما منحه الله من الاستعداد الروحي وما وهبه من الأسرار.[50]

يؤكد الكلاباذي (380هـ)ذلك بقوله: "وإنما قيل علم الإشارة، لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار، لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحلّ تلك المقامات.[51]

يبد أن هناك صوفية يقولون بالظاهر ويقومون بأعماله ولكن ظاهر الشريعة يرمز إلى معاني باطنة، ولذلك أولو شعائر الدين الظاهرة تأويلا باطنيا مثل الحج الذي كان أكثر العبادات خضوعا لهذا التـــأويل الرمـــزي، حيث أن كل عمل من أعمال الجوارح في الحج يؤول ويرمز له بعمل يوازيه من أعمال القلوب.[52]

هذا، ويتوغل الصوفية في معاني القرآن إلى حد بعيد وهو الأمر الذي جعل محي الدين بن عربي (638هـ) يقول عن القرآن الكريم: "أن الظهر هو التفسير، والبطن هو التأويل، والحد ما يتناهى إليه الفهوم من معاني الكلام، والمطلع ما يصعد إليه فيه فيطلع على شهود الملك العلام.[53]

معنى أن تأويلات الصوفية بقدر ما تعبر عن إشارات خفية ومعاني الهامية، إلا أنها قد تعسفت في طلب الباطن الذي لا يقوم عليه دليل ولا برهان، الأمر الذي جلب لها هجوم خصومها الذين رأوا في هذا الشطط انحرافا عن التأويل الصحيح وإبطالا لقيمة العقل والنقل معا.

رابعا: المرجعية الفلسفية

لقد وجّه فلاسفة الإسلام التأويل وجهة عقلية صرفة وذلك حتى يتسنى لهم شرح الحقائق الدينية في ضوء المفاهيم الفلسفية، ويمكن أن نقدم النماذج على ذلك فها هو الكندي (253هـ) يلجأ إلى التأويل في النص الديني بالاعتماد على المجاز اللغوي، حيث يقول: "إن للكلام العربي معنى حقيقيا وآخر مجازيا، وأنه على هذا السبيل يستطيع أن يعتبر منطوق بعض الآيات مجازا يشير إلى معان يصل إليها المفكر بالتأويل بشرط أن يكون من ذوي الدين والألباب"[54]، وقد حرص على تفادي سوء التأويل وذلك في قوله: "الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص الملتبسة توقيا سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق، وإن توجوا بتيجان الحق من غير استحقاق.[55]

أما الفارابي (399هـ) فقد سلك مسلك التأويل حتى يمكنه التوفيق بين الفلسفة التي قال بها والدين الذي آمن به، فكان عليه أولا أن يثبت اتفاق مذهبي أفلاطون (347 ق.م) وأرسطو(322 ق.م) وجمع بين آرائهما، وقد حاول جاهدا أن يقيم البرهان على أنهما متفقان، إيمانا منه بوحدة الفلسفة وبعد ذلك قام بمحاولة التوفيق بينهما وبين العقيدة الإسلامية، معتمداً في ذلك على التأويل[56].

وعن الظاهر والباطن يفسر الآية " **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**"[57] حيث يقول ما نصه: "لا وجود أكمل من وجوده، فلا خفاء به من نقص الوجود، فهو في ذاته ظاهر، ولشدة ظهوره باطن وبه يظهر كل ظاهر، ولشدة ظهوره باطن وبه يظهر كل ظاهر، كالشمس تظهر كل خفي وتستنبطن لا عن خفاء".[58]

أما الشيخ الرئيس ابن سينا (438هـ) فله في التأويل كلام كثير، فمن بين ما أشار إليه في هذا الصدد أنه أكد على أن حقائق الدين تتعارض أحيانا مع ما يقول به الفلاسفة، فيلجأ إلى تأويل النصوص الدينية تأويلا رمزيا، معتبرا أن كلام الفلاسفة والرسل ينبغي أن يكون رمزا[59]. فهو يقول: "إن المشترط على النبي أن يكون كلامه رمزا وألفاظه إيماء"[60]فهو يسلك هذا المسلك الرمزي في بيان مذهبه في العقل الإنساني، ويظهر ذلك في قصته الرمزية (حي بن يقظان) حيث يشير إلى القوة الغضبية وأنها أقوى من القوة الشهوانية، التي وصفها بأنها على اليسار، يقول: "وهذا الذي عن يمينك أهوج، وإذا انزعج هائجه لم يقمعه النصح ولم يطأطئه الرفق كأنه نار من حطب أو سيل في صبب أو قرم مغتلم سبع ثائر وهذا الذي عن يسارك فقذر شره قرم شبق لا يملأ بطنه إلى التراب لا يسدّ غرمه إلا الرغام".[61]

وأخيرا يحاول ابن سينا تأويل الآية القرآنية من سورة النور تأويلا رمزيا فيقول: "إن من قوى النفس الإنسانية ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فأولها قوة استعدادية نحو المعقولات، وقد

يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة، ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى ... وهي الشجرة الزيتونة، أو بالحدس فهي زيت أيضا، إن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار، ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال "وهي نور على نور ... ".[62]

يبدو لنا أن التأويل الرمزي عند ابن سينا، كان أكثر وضوحا من غيره، وهو يحصره فقط عند الخاصة من ذوي الفطر الفائقة من أهل العلم دون غيرهم.

بعد هذا، يمكننا أن نحلل موقف فيلسوف آخر لا يقل أهمية عن سابقيه وهو حجة الإسلام، الإمام أبو حامد الغزالي (505هـ) الذي كان له موقفا واضحا من التأويلات الفلسفية والكلامية والصوفية، واتخذ لنفسه منهجا للتأويل وذلك في كثير من مؤلفاته المشهورة، ووضع له قانونا وشروطا صارمة.

وهكذا، يحدد لنا كتابه "المنقذ من الضلال" وغيره جملة الردود أو الانتقادات التي وجهها لمنهج التأويل لدى المتكلمين وبالخصوص المعتزلة، حيث ذهب في كتاب آخر وهو الاقتصاد في الاعتقاد إلى أنهم مخطئون في التأويل لكن يجب الاحتراز في تكفيرهم لأنهم يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة ولغير مصلحة ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكنهم مخطئون في التأويل، فهؤلاء أمرهم في محل الاجتهاد والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلا".[63]

على أنه لم يقبل منهم قولهم بنفي الصفات، فهو يرى أن اثبات الصفات لله واجبة، ويدل عليها الشرع والعقل. ويشير إلى أن الصفات السبع (وهي القدرة والعلم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام) "التي دللنا عليها ليست هي بالذات بل هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى، عندنا عالم بعلم وحي بحيـاة، وقـادر بقدرة وهكـذا في جميع الصفـات.[64]وهذا معناه أنه أخذ يدلل على اثبات الصفات لله شرعا وعقلا.

ونظر الغزالي بعد ذلك في تأويل الفلاسفة فرفضه خاصة في الالهيات، وأنكر مذهبهم في صفات الصانع وما يتعلق بالأمور الآخروية وفي ذلك يقول: "وما ورد في وصف الجنة والنار، وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل"[65]وأيضا أخذ يكفرهم في ثلاث مسائل شرحها في "تهافت الفلاسفة" وهي القول بقدم العالم والقول بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات، وإنكار حشر الأجساد،[66]كما رفض الغزالي أيضا التأويلات الرمزية للباطنية، ويّرد عليهم وينقض تعاليمهم حتى أدرك "أن هؤلاء ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء".[67]

أما عن نقدة للصوفية فقد هاجم التأويل الرمزي الاشاري الذي ذهب إليه غلاة الصوفية في شطحاتهم، وقد رفض أيضا أقوال أهل الحلول والاتحاد من أصحاب الشطح الصوفي[68]ومن هنا يقول: "من الشطح كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة، وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل"[69] وعن هذا الاتجاه من التأويل الصوفي الذي يرى أن الدلالات اللفظية تحتجب وراءها معان روحانية باطنية، ويرد

عليه الغزالي بقوله: "أن يكون غرضه ورأيه تقرير أمر وتحقيقه فيستدل بشهادة القرآن ويحمله عليه من غير أن يشهد لتنزيله عليه دلالة لفظية لغوية أو نقلية هذا، وقد سلك الغزالي منهجا في التأويل يعطي للعقل قدرا معينا فما ورد به السمع فكان كما يقول أحد الباحثين "يطلق للعقل العنان بقدر، ثم يكفه إذ انتهى إلى الحد الذي لا يكون له فيما وراء ذلك مجال".[70]

وهكذا يحذر الغزالي من الإفراط أو التفريط في فهم منهج التأويل حيث يقول: "فمال أولئك إلى التفريط، ومال هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط.[71]

يعني هذا أنه يميل إلى الأخذ بمنهج الوسطية في التأويل، بل نجده مثلا ينتصر لمذهب أهل السلف في التأويل خاصة فيما يتعلق بالمحكم والمتشابه، إذ يؤكد على ضرورة التوقف عن التأويل في المتشابهات، كون الاحتمالات تعارضت فيه، فضلا عن محدودية العقل في هذا المجال، حتى لأولئك الراسخين في العلم[72].

وعليه، ذهب الغزالي في كتابه "قانون التأويل" إلى ضرورة أن يتصدى للتأويل من يكون أهلاله، وقد حدد اتجاهات الفرق التي خاضت في هذا المجال حيث يقول: "بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحزبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول وإلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع في الجمع والتلفيق، والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المنقول أصلا والمعقول تابعا، فلم تشتد غاياتهم بالبحث عنه وإلى من جعل، كل واحد أصلا ويسعى في التأليف والتوفيق بينهما[73] وهنا يحدد حجة الإسلام موقفه ويرى أن الفرقة الخامسة التي تتوسط بين المعقول والمنقول، وتجعل كل منهما أصلا هي الفرقة المحقة والناجية في رأيه، ولذلك فهي الوسطية التي ظهرت في فكره والراسخون في العلم إذن هم عنده أصحاب منهج التوسط بين العقل والنقل فهم عنده أهل التأويل[74]، وبذلك يصف من كان أهلا للتأويل بأنه: "من طالت ممارسته للعلوم وكثر خوضه فيها، يقدر على التلفيق بين المعقول والمنقول في الأكثر بتأويلات قريبة".[75]

وأخيرا، يوصي من يقوم بالتأويل من أهل الفرقة الخامسة بثلاث وصايا وهي:

1- أن لا يطمع أحد في الاطلاع على جميع التأويلات.

2- عدم تكذيب برهان العقل.

3- التوقف عن التأويل عند تعارض الاحتمالات.[76]

ومهما يكن من أمر، فإن الغزالي قد جاء مذهبه في التأويل وسطا بين العقل والنقل ومقتفيا أثر الأشعري في ذلك، غير أن الطابع الصوفي للكثير من تأويلاته من خلال تحويل النص الديني إلى رموز مبهمة، قد انجّر عنه الكثير من النقد والمعارضة، وخاصة لدى فيلسوف قرطبة (ابن رشد) بعد ذلك.

أما ابن رشد (ت 595هـ) فقد حدد معنى التأويل في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال "بأنه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في

التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[77]على أنه يؤكد أن "كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن".[78]

ولهذا يقر فيلسوف قرطبة أنه "ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول، فالأشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء وحديث النزول، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره"[79] ويعود هذا حسب ابن رشد إلى اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق. في هذا السياق، نراه يرفض منهج المتكلمين في التأويل الذي انحصر في الجدل البعيد عن مرتبة البرهان لأن "طرقهم التي سلكوها في اثبات تأويلاتهم، ليسوا فيها لا مع الجمهور، ولا مع الخواص"[80]، وعليه فإن الذي يملك ناحية التأويل هم فقط الفلاسفة القادرين على النظر العقلي البرهاني، ويعيب على الغزالي أنه كشف التأويل على الجمهور حيث يقول: "ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى، وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما أداه إليه فهمه"[81] وفي ذلك حسب ابن رشد إخلال بالشريعة والحكمة معا: يقول: "أما إخلاله بالشريعة فمن جهة افصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به، وأما إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضا بمعان فيها لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان.[82]

ومن هنا فإن الحل الذي يرتضيه ابن رشد لمسألة العلاقة بين العقل والنقل وهو إقامة منهج يعتمد على التأويل العقلي الذي يمكنه عن طريقة حل قضايا النصوص الشرعية حيث ينفتح العقل على النقل فطريق العقل إلى النص إذن هو الأداة التي بها يستنبط المجهول من المعلوم، وهذا هو القياس العقلي المسمى برهانا.[83]

كما أنه يتصدى لأهل الظاهر الرافضين للتأويل موضحا لهم "أنهم إذا كانوا يخشون من التأويل لأنه قد يؤدي إلى ضرر بالشرع، فإن هذا يعد نوعا من المخاوف لا مبرر لها".[84]

بهذا نفهم أن دعوة ابن رشد لتأويل النص الديني لم تكن مطلقة تشمل جميع الآيات في القرآن الكريم، بل انحصرت على بعض النصوص التي يتعارض ظاهرها مع العقل لصرف ذلك الظاهر إلى ما يوافق العقل، وبطبيعة الحال، لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، والحق أن صدور هذا الموقف من ابن رشد ينّم عن ثقافته الفقهية وعمله بالقضاء من ناحية، وعن ثقافته العقلية كشارح لأرسطو واشتغاله بالفلسفة من ناحية أخرى، ثم إن فيلسوف قرطبة قد وضع ضوابطا للتأويل وحدد ما يجوز تأويله وما لا يجوز وحذر من إفشاءه للجمهور، وخلاصة ما يدعو إليه "أن كل ما يتطرق إليه التأويل لا يدرك إلا بالبرهان، فغرض الخواص فيه هو ذلك التأويل، وغرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين جميعا، أعني في التصور والتصديق إذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك"[85] وعلى ذلك ،فإن التأويل عند ابن رشد قاصر على أهل البرهان الراسخين في العلم، إذن فإنه "ليس ينبغي أن

يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور"[86] لهذا ينبغي مراعاة تفاوت الناس في التصديق وتطبيق مبدأ التخصص في هذا المجال حتى يمكن وضع حد لحالة الفوضى في هذا الميدان.

هذه إذن أهم الآراء التي جاء بها ابن رشد حول فكرة التأويل ونحن لا نقدر على أن نحيط بجميع عناصرها.ومهما يكن من أمر فإننا قد وصلنا في نهاية التحليل إلى إبراز مفهوم التأويل وأهميته وتطوره في الفكر الإسلامي بمختلف اتجاهات هو مرجعياته.

ثالثا: جدل العلاقة بين الطرح الايديولوجي والمقاربة المعرفية.

يمثل التأويل في التراث العربي الإسلامي إشكالية معقدة ومتشابكة حيث ضحت ميدانا خصبا لسجال حاد بين مختلف مرجعيات الفكر الإسلامي تتراوح بين رافض له ومحذر من ما يترتب عنه من فتن وخلاف بين المسلمين، أوبين من يغالي في استخدامه دون ضبط لأصوله وحدوده، وطرف ثالث اتخذ طريقا آخر، وضع له شروطا وأصولا وحدودا ينبغي الوقوف عندها حتى لا ينفلت نحو الزيغ والانحراف، ولا شك أن تضارب الآراء بخصوص الموقف من التأويل قد كرس في واقع الأمر، بعدا ايديولوجيا واضحا يرتبط بالسلطة السياسية آنذاك، ولنأخذ على سبيل المثال مشكلة خلق القرآن التي انتصر لها الخليفة العباسي المأمون (218هـ) ومنع أي خطاب معارض للمعتزلة حول هذا الموضوع، ومن هنا اتخذت طابعا مثيرا حين اختلطت بالسياسة، ولا شك أن معتزلة بغداد قد دفعوا المسألة على هذا النحو حين استعدوا الدولة على كل مخالف للقول بخلق القرآن وحين أرادوا أن يجعلوها عقيدة رسمية للدولة يتبع كل معارض لها بالقتل والحبس والجلد وقطع الأرزاق حتى أضحت محنة للحنابلة وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل(241هـ) الأمر الذي أدى إلى ردّ فعل عنيف من كراهية العامة للمعتزلة[87]غير أن تولي المتوكل (247هـ) الخلافة قد أدى إلى انقلابه على المعتزلة وانتصاره لمذهب أهل السنة الذين رفضوا حق الدولة أن تفرض مذهبا عقائديا على الناس من جهة، ومن جهة ثانية عارضوا فرض الآراء الكلامية الدقيقة على العامة[88].

في هذا السياق، يذهب ابن قدامة المقدسي (620هـ) في مؤلفه "ذم التأويل" إلى أن " السلف رحمة الله عليهم لا يخلوا إما أن يكونوا علموا تأويل هذه الصفات أو لم يعلموه، فإن لم يعلموه فكيف علمناه نحن وإن علموه فوسعهم أن يسكتوا عنه وجب أن يسعنا ما وسعهم، ولأن النبي من جملة سلفنا الذين سكتوا عن تفسير الآيات والأخبار الصفات وهو حجة الله على خلق الله أجمعين يجب عليهم اتباعه ويحرم عليهم خلافه"[89].

بينما ينحى الزمخشري (538هـ) في تفسيره "الكشاف" منحى الاعتزال وجعل منه طريقا سهلا لنصرة مذهبه، ويؤيده بكل ما أوتي من قوة الحجة وسلطان الدليل ويأخذ من الآيات القرآنية ما يشهد لمذهبه في مختلف المسائل الكلامية من ذلك مرتكب الكبيرة، الحسن والقبح العقليين، في حرية الإرادة وخلق الأفعال وفي عدم رؤية الله تعالى ونحو ذلك[90].

وفي حقيقة الأمر، لدينا في التراث العربي الإسلامي نماذج يمكن استعادة جهودها في ضبط أصول التأويل وحدوده من ذلك ما قام به الراغب الاصفهاني(502هـ) الذي ميز بين نوعين من التأويل " مستكره ومنقاد" فالأول " ما يستبشع إذا سبر بالحجة ويستقبح بالتدليات المزخرفة"[91] أي هو ما لم يسلم به العقل من الإسراف الذي لا يقوم على أساس من المنطق السليم، والثاني فهو اعتقاد الذي لا يعرض فيه البشاعة المتقدمة، وقد يقع الخلاف فيه بين الراسخين في العلم إلا لجهات ثلاثة إما الاشتراك في اللفظ، أو لأمر راجع إلى النظم، وإما لغموض المعنى ووجازة اللفظ"[92].وهو الذي ينسجم مع منطق العقل السليم بعيدا عن التكلف والصنعة والمبالغة.

معنى هذا أنه لا تأويل عند الراغب دون امتلاك صاحبه لثقافة شرعية ولغوية وعقلية وأخلاقية، لأن الكثير ممن تصدى له قد انحرف وجانب الصواب بسبب عدم امتلاكه للشروط وللقواعد والأصول الضرورية،بهذا نصل إلى أن الطرح الايديولوجي للتأويل لا يؤدي إلا إلى طريق مسدود يكون مرة غطاء لدى الاتجاهات الفكرية خاصة الليبرالية والعلمانية للنيل من المقدسات والثوابت أو أن يكون مرة أخرى مجرد تعبير عن الجبرية الدينية أو الاجتماعية أو السياسية وعليه ينبغي الأخذ بالمقاربة المعرفية للتأويل التي تعني القراءة العلمية النقدية، الواعية والمنفتحة على الاجتهادات الأخرى، مع الاستفادة من المناهج التأويلية الغربية المعاصرة بوصفها وسائل منهجية لا غير.

وعليه فإن الانتقال بالتأويل من الطرح الايديولوجي قديما وحديثا إلى المقاربة المعرفية أضحى أمرا ضروريا لتجاوز أزمات الفكر العربي المعاصر بروح من الحوار والانفتاح على الآخر والروح النقدية الواعية والهادئة.

ويقصد بهذه المقاربة المعرفية ، الدراسة العلمية للنص الديني وفق اجتهاد جماعي ومشترك يتصدى له العلماء المتخصصون في التراث العربي الإسلامي والباحثون في المناهج التأويلية الغربية المعاصرة، فصد الوقوف عند أرضية مشتركة لا تزج بالتأويل في خضم واقع صدامي يشوه هّويته، ويتعسف بدون مبرر منطقي في الاستحواذ على النص والانفراد بفهمه ورفع القداسة عنه من جهة، ومن جهة أخرى، الانفتاح على القراءات التأويلية الغربية وتأصيلها ، والسعي نحو تكامل العقل والنص في رؤية واحدة تؤسس لخطاب اسلامي متوازن، وعليه، فإن التأويل ضروري لتفعيل النص في كل زمان، والانطلاق منه نحو الاجتهاد والإبداع في كافة المجالات، وفق روح نقدية فعالة ومنفتحة، بعيدا عن الخطاب الايديولوجي الواحد والمطلق.

خـــــاتمة:

لقد ظهر لنا من خلال تتبعنا التحليلي للمواقف التي تم رصدها حول مرجعيات التأويل في التراث العربي الإسلامي، أن هذا المصطلح يمثل بالفعل إشكالية معقدة ومتشابكة أدت إلى سجال حاد بين مختلف مكونات الفكر الإسلامي، وعليه فإن الطرح الايديولوجي لهذا الموضوع لا يؤدي إلا إلى التعصب المذهبي والجدل العقيم واتهام هذا الطرف بالتكفير والآخر بالجهل والظلامية، الأمر الذي يجعل من

المقاربة المعرفية حلا فعالا وتجاوزا لما كان سائدا، نحو قراءة علمية بعيدة عن الترديد والتكرار ومنفتحة على الاجتهادات الأخرى، وهنا ينبغي التقريب بين هذه المرجعيات حول مفهوم التأويل ودوره ووظيفته وأصوله وحدوده بروح من الحوار والانفتاح على الآخر ومراعاة النقد الهادئ والبناء دون تجاوز الأطر الحضارية للمجتمع.

هذا، وإذا كانت القراءة الحداثية للنص الديني قد أنزلت النصوص البشرية، وفق رؤية عقلية تأويلية، فإنها لا تهدف إلا أن تمارس نقدها دون الأخذ بعين الاعتبار الواقع التاريخي والحضاري والثقافي للمجتمع العربي الإسلامي واختلافه عن الواقع الغربي، فالقطيعة مع التراث ليست حلا لمشكلة التخلف بقدر ما يمثل هذا تقليدا للآخر الغربي بالخصوص. وعليه فإن القراءة التأويلية الجادة لابد أن تنطلق من التراث وليس من فرض قوالب جاهزة عليه دون روح نقدية بعيدة عن التعصب والارتجال.

وأخيرا، يمكننا بعد هذا العرض أن نقر بأن إشكالية التأويل في التراث العربي الإسلامي لن تجد حلا حاسما إلا في جو من الحرية واحترام حقوق الآخر والتسامح والعمل على إيجاد أرضية مشتركة بين مختلف المرجعيات الفكرية، بعيدا عن الإكراه والإقصاء والعنف، وقراءة التراث قراءة علمية لا عاطفية، شاملة لا انتقائية بحسب ما يمليه التوجه الايديولوجي لهذا التيار أو ذاك، والتطلع نحو المستقبل بطرق وأساليب جديدة، والكف عن الجدل حول مسائل تنطوي على نقاط اختلاف كثيرة والاهتمام بالواقع الراهن للمجتمعات العربية الإسلامية.

الهوامش:

1- ابن منظور، لسان العرب، المجلد 1، دار صادر، بيروت، د.ت، ص ص 33-34.

2- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، المجلد 3، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991م، ص158.

3- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، ط1، الجزء الثالث، د.ت، ص341.

4- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، بيروت، ط5، 2011م، ص99.

5- الجرجاني، التعريفات، تحقيق ومراجعة نصر الدين تونسي، القاهرة، ط1، 2007م، ص90.

6- آندريلالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001م، ص555.

7- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير دار النهضة، بيروت، ط1، 2003م، ص17.

8- الجرجاني، التعريفات، المرجع السابق، ص90.

9- الغزالي، المستصفى في علم أصول الفقه، دار البصائر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط1، ج1، 2007م، ص196.

10- السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م ص93.

11- الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، مؤسسة الأشرف، بيروت، ط1، 2006م، ص 178.

12- ابن رشد، فصل المقال، تقديم وتطبيق أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1982م، ص34.

13- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط7، 2008م، ص223.

14- ابنمنظور، لسان العرب، المرجع السابق، الجزء 3، ص264.

15- الجرجاني التعريفات، المرجع السابق، ص91.

16- صلاح عبد الفتاح الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1996م، ص23.

17- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي،المرجع السابق، ص 636.

18- المرجع نفسه، ص412.

19- الراغب الأصفهاني الاعتقادات، المرجع السابق، ص178.

20- الجرجاني، التعريفات، المرجع السابق، ص109.

21- أبو حيان، البحر المحيط، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، الجزء الأول، 1328هـ، ص ص 13-14.

22- الزركشي، البرهان في علوم القرآن دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الجزء3، ط3، 1972م، ص174.

23- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الجزء 1، ط1، د.ت، ص12.

24- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، ط1، 1973م، ج3، ص168.
25- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المرجع السابق، ص636.
26- قرآن كريم، سورة الفرقان، الآية 33.
27- عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1986م، ص156.
28- المرجع نفسه، ص166.
29- ابن تيمية، الاكليل في المتشابه والتأويل، تعليق محمد الشيمي سحاته، دار الإيمان للطباعة والنشر الإسكندرية، ط1، دت، ص23.
30- عبد الحميد خطاب، المرجع السابق، ص167.
31- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1995هـ، 1975م، ص93.
32- ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل المرجع السابق، ص23.
33- المرجعنفسه، ص21.
34- قرآن كريم، سورة آل عمران، الآية، 7.
35- قرآن كريم سورة آل عمران، الآية نفسها.
36- عبد الحميد خطاب، المرجع السابق، ص168.
37- ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط9، 1989م، ص458.
38- عبد الحميد خطاب، المرجع السابق، ص173.
39- المرتضي الشريف، آمالي المرتضى، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1954م، ص442.
40- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، ص 338.
41- عبد الحميد خطاب، المرجع السابق، ص186.
42- إبن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، المرجع السابق، ص8.
43- عبد الحميد خطاب، المرجع السابق، ص187.
44- المرجع نفسه، ص189.
45- الشهرستاني، الملل والنحل، دار السرور بيروت، ط1، 1948م، ص ص 334-335.
46- أحمد عبد المهيمن، المرجع السابق، ص96.
47- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة تعبير مروة، حسين قبيس، منشورات عويدات بيروت، ط1، 1996م، ص71.
48- أحمد عبد المهيمن، المرجع السابق، ص97.
49- البغدادي، الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية، بيروت، 1973م، ص233.
50- نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة وتعليق، أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1956م، ص76.
51- الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق النووي، القاهرة، ط2، 1980م، ص105.
52- أحمد عبد المهيمن، المرجع السابق، ص110.

53- محي الدين ين عربي، تفسير القرآن الكريم، دار اليقظة العربية، بيروت، ط1، ج2، 1988م، ص4.
54- حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، منشورات دار اكليل، بيروت، الجزء 2، ط2، 1982م. ص364.
55- الكندي، رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1950م، الجزء الأول، ص103.
56- أحمد عبد المهيمن، المرجع السابق، ص ص 114-115.
57- قرآن كريم سورة الحديد الآية 3
58- الفارابي، فصوص الحكم، نقلا عن الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، تحقيق عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2012، ص 285.ص37.
59- أحمد المهيمن، المرجع السابق، ص116.
60- ابن سينا، حي بن يقظان، ضمن كتاب حي بن يقظان: ابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق وتعليق أحمد أمين، تقديم سليمان العطار، دار المعارف القاهرة، ط4، 2008م، ص.
61- ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات الرسالة الأولى (عيون الحكمة)، دار العرب، القاهرة، ط2، د.ت، ص 124.
62- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، الجزء 2، القسم الطبيعي) القاهرة، 1958م، ص367.
63- أبو حامد الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م، ص 157.
64- المرجع نفسه، ص85.
65- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، ص200.
66- المرجع نفسه،ص66 (بتصرف).
67- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، المكتبة العصرية بيروت، ط1، 2004م، ص 63.
68- أحمد عبد المهيمن، المرجع السابق، ص139.
69- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، ص 61.
70- سليمان دنبا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف القاهرة، ط4، 1980م، ص38.
71- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، المرجع السابق، ص03.
72- أحمد عبد المهيمن، المرجع السابق، ص227.
73- الغزالي، قانون التأويل، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر بيروت، ط1، 2010م، ص580.
74- المرجع نفسه، ص 582.
75- المرجع نفسه، ص 582.
76- أحمد عبد المهيمن، المرجع السابق، ص ص 226-227.
77- ابن رشد، فصل المقال، المرجع السابق، ص34.
78- المرجع نفسه، ص35.
79- المرجع نفسه، ص 35.
80- المرجع نفسه، ص60.
81- ابنرشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتعليق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م، ص ص 72-73.

82- المرجع نفسه، ص 75.
83- أحمد عبد المهيمن، المرجع السابق، ص311.
84- محمد عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابنرشد، دار المعارف، بمصر، ط1، 1967م، ص239.
85- ابن رشد، فصل المقال، المرجع السابق، ص55 .
86- المرجع نفسه، ص56.
87- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، المعتزلة، الجزء الأول، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985م، ص 113.
88- المرجع نفسه، ص ص 134-135.
89- ابن قدامة المقدسي، ذم التأويل، دار البصيرة، الإسكندرية، ط1، 2002م، ص ص 42-43.
90- الزمخشري، تفسير الكشاف، اخراج وتعليق خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط2، 2009م، ص ص 13-14 (بتصرف).
91- الراغب الأصفهاني، مقدمة في التفسير، نقلا عن صلاح الدين بن عبد الله الناهي، الخوالد من آراء الراغب الأصفهاني، دار عمار، عمان، دار الجبل، بيروت، ط1، 1987م، ص 92.
المرجع نفسه، ص 94.