

المفارقة البلاغية: النص القرآني ومعضلة التأويل



مصطفى الغرافي
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

يعالج هذا البحث إشكالاً مركزياً يتعلق بالإرباكات التي يثيرها النص القرآني على مستوى الفهم والتأويل. وننطلق، في معالجة هذا الإشكال، من فرض منهجي أساس مؤداه أن فهم نصوص الوحي بصفة عامة والمتشابه منها على نحو أخص ضرورة تأويلية لا محيد عنها، حيث يتعلق الأمر، على الحقيقة، بمعانٍ تأويلية ليست قطعاً هي المعنى الوحيد المقصود. إذ يتميز الوضع التواصل في القرآن بأن المتكلم مفارق لخطابه بصورة كلية، كما أن القرآن يقطع مع سائر التصورات التي ارتبطت بمصدر الوحي في الثقافات السابقة سواء أكانت مسيحية أم يهودية أم صابئية، حيث يصفها القرآن جميعاً بأنها محرّفة وغير صحيحة. وبذلك يكون القرآن قد قطع مع سائر التصورات السائدة في الثقافات السابقة حول مصدر الوحي، مؤسساً بذلك تاريخه الخاص وثقافته الجديدة التي تبدأ مع النص القرآني. وهو ما يجعلنا أمام وضعيّة متميزة في مجال قراءة النصوص وتحليل الخطابات. إذ ما يفتأ المتكلم في النص القرآني يؤكد بأنه منزّه تماماً عن الشبيه والنظير. إذ (ليس كمثله شيء). ولذلك تركز الاهتمام على فحص النص ذاته وبحث أسباب تأثيره في المتلقي دون أن يشمل التقصي طبيعة المتلفظ بالخطاب، لأن الأمر يتعلق بالخالق عزّ وجلّ. وفي ظلّ هذا الوضع لم يتبقّ أمام المتعاملين مع القرآن سوى النص يلجؤون إليه من أجل استخلاص المقاصد التي تضمنتها الرسالة ودلت عليها أمارات اللغة التي جرى على سمتها في تشكيل مضامينه وأداء مقاصده؛ ويترتب عن ذلك أن فهم القرآن ليس مقصوراً على عصر دون عصر، ولكنه مرتبط بالفاعلية العقلية التي تجعل الناس جميعاً قادرين على التعامل مع النص القرآني حسب قدرتهم المعرفية وكفاءتهم التأويلية التي تتيح لهم إدراك معاني القرآن والنفوذ إلى أسرار بلاغته ودلائل إعجازه. وبهذه الطريقة تكون الممارسة التأويلية قد بوأت الإنسان مكانة رفيعة في التعامل مع النص القرآني، إذ أقرّت كفاءته في استخلاص المعنى واستنباط دلالة الوحي.

يرتدّ الاختلاف بين المتلقّين للقرآن من المسلمين إلى الصراع حول معنى النص الديني، الذي انطوى على «مفارقة بلاغية»¹؛ فهو كتاب «هدى» و«بلاغ» للناس. ويفترض ذلك سلوك المباشرة والوضوح في تبليغ الأوامر الدينية وتفصيل الشرائع الإلهية، لكنّ القرآن اشتمل على المتشابه، كما أنّه تعمّد تقديم المضمون الديني بطريقة تُعدّ قمةً في الفصاحة والبلاغة، لأنّ الله تعالى «أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علماً دالاً على صدق النبي عليه السلام، وعلم أنّ ذلك لا يتمّ بالحقائق المجردة، وأنّه لا بدّ من سلوك طريقة التجوُّز والاستعارة، فسلك تلك الطريقة ليكون أدخل في لغة العرب وأدلّ على الإعجاز»².

النص القرآني ومعضلة التأويل:

يمكن اعتبار الاختلاف في فهم نصوص الوحي ضرورة تأويلية لا محيد عنها. إذ يترتب عن «تلقّي» أحد المراجع الدينية للنص القرآني «فهم» خاص يرتفع، بالضرورة، إلى قدرته المعرفية وكفاياته التأويلية، ثمّ ما يلبث أن ينتصب على رأس كلّ «قراءة» إمام يتخلق حوله أتباع، فيكون ذلك باعثاً على نشأة المذاهب والطوائف. يقول ابن قتيبة: «ليس منهم واحد إلا وله مذهب في الدين، يدان برأيه وله عليه تبع»³.

ممّا يؤكد أنّ جميع القراءات لا تخرج، مهما اختلفت مشاربها وتباينت مقاصدها، عن كونها سعيّاً إلى التوافق مع القصد المتعالي والممتنع لخطاب يتميز من سائر الخطابات الأخرى بأنّ مصدره لا يمتلك أيّ حضور مادي. إذ القرآن «كلام متكلم لم يصل الناس إلى مراده بالسماع منه، ولا إمكان الوصول إليه، بخلاف الأمثال والأشعار ونحوها، فإنّ الإنسان يمكن علمه منه إذا تكلم بأن يسمع منه أو ممّن سمع منه، وأمّا القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يعلم»⁴.

1- شكل هذا الملمح من التعبير القرآني سبباً في الاعتراض على القرآن والطعن عليه. ومن الاعتراضات التي نقلها ابن قتيبة قول بعضهم: "ماذا أراد بإنزال المتشابه في القرآن، من أراد لعباده الهدى والتبيان"، تأويل مشكل القرآن، ص 84 وأورد القاضي عبد الجبار قولاً يذهب فيه إلى أنّ المتشابه «ضدّ ما وقع عليه البيان والإفادة، فإذا كان تعالى إنّما أنزل القرآن بياناً للناس وهدى لهم، فكيف يصح أن يودعه المتشابه الذي ليس ببيان، بل يحتاج إلى بيان»، المغني، ج 16 ص 371

2- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 600

3- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 22. يرى ابن حزم أنّ «تقليد الآراء لم يكن قط في قرن الصحابة رضي الله عنهم، ولا في قرن التابعين ولا في قرن تابعي التابعين، وهذه هي القرون التي أثنى النبي عليها، وإنّما حدثت هذه البدعة في القرن الرابع المذموم على لسان النبي صلى الله عليه وسلم. وأنّه لا سبيل إلى وجود رجل في القرون الثلاثة المتقدمة قلد صاحباً أو تابعاً أو إماماً أخذ عنه في جميع قوله فأخذه كما هو، وتدين به وأفتى به الناس»، رسائل ابن حزم. ج 3 ص 167

4- السيوطي، الإتقان، ص 761. «قال الربيع بن خيثم: اتقوا تكذيب الله، لينقّ أحكم أن يقول: قال الله في كتابه كذا وكذا. فيقول الله: كذبت لم أقله»، الحيوان، ج 1- ص 201

وقد راح كل فريق ينتحل لنفسه صفة «الراسخين في العلم» التي نصّت عليها الآية الكريمة،⁵ حيث وجدت الفرق الإسلامية على اختلاف مشاربها وتنوّع مرجعياتها في «مجاز القرآن»⁶ مدخلاً دينياً وشرعياً فتح المجال أمامها واسعاً لتشغيل «التأويل» بوصفه آلية ذهنية وبلاغية، ساعدتهم في كثير من الأحيان على تأويل نصوص القرآن بما يتوافق والمقاصد التي قرّروها «أصولاً» لمذهبهم، فما وافق «أصلاً» من أصول المذهب عدّ عند أصحابه «محكماً» يدلّ بظاهره ويمتنع عن التأويل، وما خالف أصول المذهب اعتبر «متشابهاً»، يحتاج إلى تأويل يردّه إلى موافقة المذهب. يقول الفخر الرازي: «كلّ واحد من أصحاب المذاهب يدّعي أنّ الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة».⁷ وبذلك تمّ تحكيم الرأي المذهبي في فهم الخطاب الديني وتعيين مقاصده. يقول ابن قيم الجوزية: «وحقيقة الأمر أنّ كلّ طائفة تتأوّل ما يخالف نحلته ومذهبها، فالعيار على ما يتأوّل وما لا يتأوّل، هو المذهب الذي ذهبت إليه والقواعد التي أصلتها، فما وافقها أقروه ولم يتأوّلوه، وما خالفها فإن أمكنهم دفعه وإلا تأوّلوه».⁸

لقد نجم عن حصر دلالة النص القرآني في تأويل وحيد تضيق لرحابة الأفق الدلالي الذي يشير إليه. ف«بدلاً من أن يبقى النصّ القرآني كما هو بدنياً مفتوحاً ولانهائياً على الواقع والعالم والإنسان، تحوّل إلى نص لا مدخل إليه ولا معيار لما يحتويه إلا التأويل السائد. لقد أصبح النصّ القرآني نفسه مغلقاً وتابعاً هو

5- يقول تعالى: "هو الذي أنزل إليك الكتاب فيه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلّ من عند ربنا" [آل عمران، آية: 7]. لقد اختلف العلماء في إمكانية تأويل المتشابه، فمن قال بالإمكان اعتبر «الواو» عاطفة، ومن قال بعدمه اعتبرها استئنافية. يقول الفخر الرازي: «والراسخون في العلم» أو الابتداء، وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه إلا الله، وهذا قول ابن عباس وعائشة ومالك بن أنس والكسائي والفراء، ومن المعتزلة قول أبي علي الجبائي وهو المختار عندنا، التفسير الكبير. ج 7 ص 190. ويقول ابن حزم: "وقد قال قوم إنّ قوله تعالى: "والراسخون في العلم" معطوف على الله عز وجل. قال أبو محمد وهذا غلط فاحش، وإثما هو ابتداء وخبره في "يقولون" والواو لعطف جملة على جملة. وبرهان ذلك أنّ الله حرّم تتبع ذلك المتشابه وأخبر أنّ متبعه وطالب تأويله زانغ القلب مبتغي فتنة، وحذر النبي صلى الله عليه وسلم ممّن اتبعه ولا سبيل إلى علم معنى شيء دون تتبعه وطلب معناه، فإذا كان التتبع حراماً فالسبيل إلى علمه مسدودة، وإذا كانت مسدودة فلا سبيل إلى علمه أصلاً، فصح أنّ الراسخين لا يعلمونه أبداً"، الإحكام، ج 4 ص 125. وقد قرّر القاضي عبد الجبار أنّ المتشابه قد يُعلم تأويله والمراد به. يقول «الأولى في معنى قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم)، أن يكون [...] دالاً على أنّ الراسخين في العلم يعلمون تأويله، بإعلام الله تعالى إيّاهم، ونصبه الأدلة على ذلك»، المغني ج 16 ص 378. أمّا ابن قتيبة فقد جهر برأيه في هذه المسألة بالقول: «ولسنا ممّن يزعم أنّ المتشابه لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط من متأويله على اللغة والمعنى، ولم ينزل الله شيئاً من القرآن إلا لينفع به عباده ويدلّ به على معنى أراد» «تأويل مشكل القرآن»، ص 98. وقال في موضع آخر من الكتاب نفسه: «وإن لم يكن للراسخين في العلم حظ في المتشابه إلا أن يقولوا: «آمنا به كلّ من عند ربنا» لم يكن للراسخين فضل على المتعلمين بل على جهلة المسلمين، لأنهم جميعاً يقولون: «آمنا به كلّ من عند ربنا»، تأويل مشكل القرآن، ص 100. ويقول ابن رشد: «الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى: «والراسخون في العلم»، لأنّه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به، وهذا إمّا يحمل على الإيمان الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل»، فصل المقال، ص 38. انظر الإشكالات التي تنثيرها الآية في التفسير الكبير للرازي: ج 7 ص 179، وكذلك كتابه «أساس التقديس» (ص 236).

6- ذكر أبو عبيدة الخارجي سبب تأليفه لكتاب "مجاز القرآن" أنّه سنل في حضرة الفضل بن الربيع والي البصرة عن قوله عزّ وجلّ (طلعها كائهم رؤوس الشياطين) [الصافات، الآية: 65] وكان السؤال أنّ الوعد أو الوعيد إمّا يقع بما عرف مثله، وهذا لم يعرف، فكان جواب أبي عبيدة: "إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم أما سمعت قول امرئ القيس:

أيقنني والمشر في مضاجعي ومستنة زرق كأنياب أعوال

وهم لم يروا الغول قط ولكئهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به، فاستحسن الفضل ذلك واستحسنه السائل، وعزمت من ذلك اليوم أن أضع كتاباً في القرآن في مثل هذا وأشباهه وما يحتاج إليه من علمه، فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي سميتّه «المجاز»، ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 6 ص 2706

7- الفخر الرازي، أساس التقديس، ص 234

8- ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ج 1 ص 230

نفسه لهذا التأويل».⁹ وقد لجأ كل مفسر إلى توظيف المعرفة التي تحصّلت له من أجل تحقيق المقاصد التي رسمها لتفسيره وترسيمها باعتبارها التأويل الوحيد الذي تحتمله دلالة النص. فقد أكد أحد الباحثين المعاصرين في علوم التفسير أن «كل من برع في فن من فنون العلم، يكاد يقتصر تفسيره على الفن الذي برع فيه، فالنحويّ تراه لا همّ له إلا الإعراب وذكر ما يحتمل في ذلك من أوجه، وتراه ينقل مسائل النحو وفروعه وخلافياته [...] وصاحب العلوم العقلية، تراه يعنى في تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة، كما تراه يعنى بذكر شبههم والردّ عليها [...] وصاحب الفقه تراه قد عني بتقريره الأدلة للفروع الفقهية، والردّ على من يخالف مذهبه [...] وصاحب التاريخ، ليس له شغل إلا القصص، وذكر أخبار من سلف، ما صحّ منها وما لا يصحّ [...] وصاحب البدع، ليس له قصد إلا أن يؤول كلام الله وينزله على مذهبه الفاسد [...] وأصحاب التصوّف قصدوا إلى ناحية الترغيب والترهيب، واستخراج المعاني الإشارية من الآيات القرآنية بما يتفق مع مشاربهم، ويتناسب مع رياضاتهم ومواجيدهم [...] وهكذا فسّر كل صاحب فنّ أو مذهب بما يتناسب مع فنّه أو يشهد لمذهبه».¹⁰

وقد استلزم ذلك الإقرار باختلاف درجات الفهم وتعدد مراتبه؛ فهناك «تفسير لا يسع أحداً جهله، وتفسير تعرفه العرب بالسنتها، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله».¹¹ وقد عني الرازي بتفصيل مراتب فهم النص القرآني بقوله: «بحور العلم عند الله؛ فأعطى الرسل منها أودية، ثم أعطت الرسل من أوديتهم أنهاراً إلى العلماء، ثم أعطت العلماء إلى العامة جداول صغيرة على قدر طاقتهم، ثم أجرت العامة سواقي إلى أهلهم بقدر طاقتهم».¹² وعلى هذا الأساس تقرّر أنه «لا يكون الرجل فقيهاً كلّ الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة».¹³

القرآن وتعدد المعنى:

يُعدّ الانفتاح الدلالي سمة مميزة في الخطاب القرآني. فقد وصف الإمام عليّ القرآن بأن «ظاهره أنيق، وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائب».¹⁴ إذ تنصرف الكلمة الواحدة في نصّ القرآن إلى

9- أدونيس، كلام البدايات، ص 188

10- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج 1 ص 109

11- الرازي، مفاتيح الغيب، ج 7 ص 192

12- نفسه، ج 2 ص 3

13- الزركشي، البرهان، ص 81

14- علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ص 55

عشرين وجهاً أو أكثر، ولا يوجد ذلك في كلام البشر.¹⁵ ولذلك عُدَّ «فهم كلام الله تعالى لا غاية له، كما لا نهاية للمتكلم به، فأما الاستقصاء فلا مطمع فيه للبشر».¹⁶

وقد نجم عن ذلك أن غدا القول القرآني قابلاً للتعدد في المعنى والانفتاح في الدلالة، لأنَّ «معانيه لا تستقصى»¹⁷ ولا يمكن لأيِّ تفسير أن يستنفدها بصورة نهائية. إنه «حالة تأويلية»¹⁸ مفتوحة على آفاق قرائية متعددة ومتنوعة تتجدد بتجدد فعل القراءة وظروف التلقي. وما من شك أن موقف المفسر يرتفع، شأنه في ذلك شأن كلَّ وضع تأويلي، إلى السياق الثقافي والحضاري الذي نشأ فيه وتفاعل معه. وبذلك تغدو القراءات المختلفة التي أنتجها المفسرون قديماً وحديثاً أثراً للمعنى¹⁹، لأنَّ «الأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة، فكلُّ مأخذ يجري عليه وطريق يسلكه بحسبه لا بحسب ما في نفس الأمر [...] يدل على ذلك أنك تأخذ كلَّ عالم في نفسه، وما حصل له من علم الشريعة، فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجملة إلا النادر القليل».²⁰

يتعلق الأمر، على الحقيقة، بمعانٍ تأويلية ليست قطعاً هي المعنى الوحيد المقصود. فقد ذكر الماتريدي أنَّ «التأويل ترجيح أحد الاحتمالات دون القطع»²¹ كما أكد ابن رشد أنَّ «أكثر التأويلات التي يزعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع، إذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان»²²، لأنَّ «معاني القرآن» قابلة للتعدد والاتساع مع الزمن. ممَّا يجعلها تلائم التطور الحاصل في المعرفة الإنسانية عبر العصور. إذ «لو أعطي العبد بكلِّ حرف في القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من آياته، لأنَّه كلام الله، وكلامه صفته، وكما أنَّه ليس لله نهاية، فكذا لا نهاية لفهم كلامه».²³

لقد فرض انفتاح الخطاب القرآني واتساع معانيه الإقرار بضرورة الاجتهاد في النص من أجل الإحاطة بفوائده وعجائبه، لأنَّ الله «جعله متلوّاً لا يمل على طول التلاوة، ومسموعاً لا تمجّه الآذان، وغضّاً لا يخلق على كثرة الردّ، وعجيباً لا تنقضي عجائبه، ومفيداً لا تنقطع فوائده».²⁴

15- الزركشي، البرهان، ص 81

16- نفسه، ص 51

17- نفسه، ج 1 ص 18

18- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 148

19- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 46

20- الشاطبي، الموافقات، ص 95

21- السيوطي، الإتقان، ص 756

22- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 149

23- الزركشي، البرهان، ج 1 ص 18

24- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 3

ترتب عن تعدّد «معاني القرآن» فتح المجال واسعاً أمام «صراع التأويلات». يقول الماوردي: «كلام كل كتاب، وأخبار كل نبي، لا يخلو من احتمال تأويلات مختلفة، لأنّ ذلك موجود في الكلام بنفس طباعه [...] ولا كلام أولى بهذه الصفات من كلام الله جلّ ذكره، إذ كان أفصح الكلام وأجزه، وأكثره رموزاً وأجمعه للمعاني الكثيرة [...] ولا بدّ في الدين من وقوع الحوادث التي يحتاج إلى النظر فيها، والنوازل التي لا يستغني العلماء عن استخراجها، وعن خبر يشكل معناه، وأثر تختلف التأويلات في فحواه على مرّ الأيام، فإذا دفعوا إليه اختلفت الآراء في المسائل، وتفرقت الأهواء في النوازل، وصار لكل رأي تبع ومشروعون، وأئمة ومؤتمنون، وكان سبباً لاختلاف الأمم وانشقاق عصاها».²⁵

لم يكن اللجوء إلى التأويل، إذن، على جهة الاختيار، ولكنّه كان، في أغلب الأحوال، اضطراراً تستدعيه طبيعة الخطاب القرآني الذي ارتقى من حيث طريقة استخدام اللغة إلى أعلى مراتب الصياغة البيانية. ولذلك تقرر التأويل أمراً لازماً لفهم نص القرآن. فقد «ثبت أنّ المصير إلى التأويل أمر لا بدّ منه لكل عاقل».²⁶ ومن هنا أمكن القول إنّ «تعددية الفهم والتأويل ليست تعددية مضافة إلى النص، بل هي تعددية كامنة في بنيته إلى حد كبير»²⁷ لأنّ الله قضى بحكمته أن تكون «فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالاً للظنون. وقد ثبت عند النظر أنّ النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة، فالظنيات عريضة في إمكانات الاختلاف فيها، لكن في الفروع دون الأصول».²⁸

ويتربّط عن ذلك أنّ قواعد التأويل ظنيّة احتماليّة وليست قطعيّة أو مطلقة. ولذلك وصف القول القرآني بأنّه «حمال ذو أوجه».²⁹ فقد أثر عن الإمام عليّ قوله: «وهذا القرآن إنّما هو خط مستور بين الدفتين، لا ينطق بلسان، ولا بدّ له من ترجمان، وإنما ينطق عنه الرجال».³⁰ ممّا يعني أنّ الدلالة التي يجري تثبيتها وترسيخها بوصفها ديناً ليست عند التحقيق فعلاً للقرآن، ولكنّها حصيلة فعل القراءة والتأويل الذي يجنح إلى

25- الماوردي، نصيحة الملوك، ص 70. يقول ابن قيم الجوزية: «كلّ فرقة تأوّلت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأوّلته الفرقة الأخرى، وزعمت أنّه الذي قصده صاحب الشرع حتى تمزق الشرع كلّ ممزق»، الصواعق المرسلّة، ج 2 ص 416. لقد تسبّب «التسلط على التأويل»، باصطلاح ابن رشد، في ظهور الخلاف واتساع الشقة بين طوائف الملة. إذ «لمّا تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذي يجوز التأويل في حقهم، اضطرب الأمر فيها، وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضاً، وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعدّي عليه»، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 208

26- فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص 109

27- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 111

28- الشاطبي، الاعتصام، ص 674

29- علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ص 136

30- نفسه، ص 240

تثبيت دلالة معينة على حساب دلالات أخرى يحتملها القول القرآني. يؤكد ذلك أنه نقل عن علي بن أبي طالب أنه قال لابن عباس حين بعثه رسولا إلى الخوارج: «لا تحتج عليهم بالقرآن، فإنه خصم ذو وجهين».³¹

لقد عدت حاجة القول إلى التأويل مزية لا تحوزها سوى النصوص التي بلغت درجة رفيعة من الفصاحة والبيان. وانطلاقاً من هذا المنظور تقرّر أنه «من حق هذه اللغة أن يصحّ فيها الاحتمال ويسوّغ فيها التأويل».³² وعلى هذا الأساس عدّ الاختلاف واقعاً لا محالة متى وجدت حاجة تأويلية دينية تستخدم من آليات الفهم والتفسير ما تراه ملائماً من أجل تطويع النص لمقاصد المؤولين، إذ «الوقائع لا حصر لها بل هي في الإمكان غير متناهية. والنصوص لا تفرض إلا متناهية. ولا يحيط قط ما ينتهي بما لا ينتهي [...] فإنّ المسطورات محصورة، والممكنات لا حصر لها. فكيف يستوفي ما لا ينتهي بالنص؟ فبالضرورة لا بدّ من تحكيم الظنّ في التعلق بصيغ العمومات».³³ وهي الفكرة التي عبّر ابن رشد عنها بالقول: إنّ «الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية. ومحال أن يقابل ما لا ينتهي بما ينتهي».³⁴ وبعبارة أخرى: إنّ «الوحي، من حيث هو نصّ، اكتمل وانتهى، والتاريخ، من حيث هو وقائع، لا يكتمل ولا ينتهي، وإنّما ما يزال منفتحاً. هذا التعارض بين الوحي والتاريخ هو ما حاول التأويل أن يزيله. فالتأويل هو قراءة لنصوص الوحي بشكل لا يتعارض مع حركة التاريخ، بل على العكس، يتوافق معها».³⁵

31- الرازي، مفاتيح الغيب، ج2 ص 24. يقول الزركشي مبيناً أهمية التفسير وخطورته: «وهذا الباب عظيم الخطر. ومن هنا تهيب كثير من السلف تفسير القرآن، وتركوا القول فيه حذراً أن يزلوا فيذهبوا عن المراد، وإن كانوا علماء باللسان، فقهاء في الدين، وكان الأصمعي وهو إمام اللغة لا يفسر شيئاً من غريب القرآن»، البرهان، ص 206. ويرجع هذا «التهيب»، فيما نحسب، إلى أنّ التفسير من العلوم التي ليس لها أصل في السنّة الصحيحة. فقد أثر عن أحمد بن حنبل قوله: «ثلاثة ليس لها أصل: التفسير والملاحم والمغازي، وذلك لأنّ الغالب عليها المراسيل»، الإتيقان، ص 766

32- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2 ص 76

33- الغزالي، فضائح الباطنية، ص 88

34- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 3

35- أدونيس، الثابت والمتحول، ج1 ص 134

وقد استلزم هذا الوضع فتح المجال أمام الاجتهاد لـ«ضرورة العجز عن استيعاب النصوص للوقائع».³⁶ ومن هنا ظهرت الحاجة إلى أعمال الذهن من أجل تحديد المعنى المقصود عن طريق التأويل، لأنَّ المعنى عنصر غائب يحدده المتلقي؛ فالقرآن يمثل القول بينما تمثل التفسير إمكانات مفتوحة لمعنى القول. وبعبارة أخرى فإنَّ معنى القرآن كامن فيه، ولا يتحقق إلا من خلال التأويل الذي يمثل تحققاً للمعاني العديدة التي تحتلها دلالة القول القرآني. فقد أشارت ألفة يوسف إلى أنَّ خصوصية القول القرآني تكمن في «اعتبار كلِّ معانيه معاني إقناعية ممكنة، ذلك أنَّ كلَّ معنى من معاني القول قابل نظرياً لأن يكون هو المعنى الذي يقصده الباحث إلا بعض المعاني التأويلية، التي تحيل على زمان يلي زمان المتكلم. وهذا الاستثناء لا يشمل القرآن الكريم. إذ كلُّ معنى من معاني القرآن قابل لأن يكون هو المعنى المقصود نتيجةً للاتساع الزمني الراجع إلى معرفة باث القرآن المطلقة».³⁷ ممَّا يعني أنَّ المعنى الحقيقي واحد في ذاته، ولكن سبل تحصيله متعدّدة. إذ «اختلاف الناس في الحق لا يوجب اختلاف الحق في نفسه، وإنَّما تختلف الطرق الموصلة إليه، والقياسات المركّبة عليه. والحق في نفسه واحد».³⁸ ولذلك نظر إلى اختلاف التأويلات على أنها «تباين في آراء الناس وليس في نفس القرآن».³⁹

36- الغزالي، فضائح الباطنية، ص 88. استغرب علي بن أبي طالب ظاهرة الاختلاف في الفتيا فقال يذم القضية: «ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام، فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره، فيحكم فيها بخلاف قوله، ثم يجتمع القضية بذلك عند الإمام الذي استقضاهم، فيصوب آراءهم جميعاً، والههم واحد، ونبيهم واحد، وكتابهم واحد. فأمرهم الله تعالى بالاختلاف فأطاعوه! أم نهاهم عنه فعصوه! أم أنزل الله سبحانه ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه! أم كانوا شركاء له، فلمهم أن يقولوا، وعليه أن يرضى! أم أنزل الله سبحانه ديناً تاماً فقصر الرسول عن تبليغه وأدائه، والله سبحانه يقول: (ما فرطنا في الكتاب من شيء)، نهج البلاغة: ص 54. ويكشف عمر بن الخطاب عن فهم متقدّم لتفاعل النص الشرعي مع متغيرات الواقع. يقول في رسالته إلى أبي موسى الأشعري عندما ولاه القضاء: «الفهم الفهم فيما يتلجج في صدرك ممَّا ليس فيه قرآن ولا سنة وأعرف الأشباه والأمثال، ثم قس بعد ذلك، ثم اعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى»، المقدمة، ص 221. ويقدم ابن حزم تصوراً متميزاً فيما يخص مسألة «ما لا نصّ فيه» حيث يعتبر كلَّ ما سكّنت الشرع عنه مندرجاً في دائرة المباح. يقول: «اعلموا أنَّ قولهم: هذه المسألة لا نصّ فيها قول باطل وتدلّيس في الدين وتطريق إلى هذه العظائم، لأنَّ كلَّ ما لم يحرمه الله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم إلى أن مات فقد حلّه بقوله: «خلق لكم ما في الأرض جميعاً» وقوله: «وقد فصل لكم ما حرم عليكم»، وكلَّ ما لم يأمر به عليه السلام فلم يوجب، وهذه ضرورة لا يمكن أن يقوم في عقل أحد غيرها، أمَّا كلَّ ما نصّ عليه الإسلام بالأمر به أو النهي عنه فقد حرمه أو أوجبه فلا يحل لأحد مخالفته، فصح أنه لا شيء إلا وفيه نص جلي»، الإحكام، ج 4 ص 140. ويبيد الشاطبي إدراكاً متعمقاً لمسألة «ما لا نصّ فيه». فقد أشار إلى أنَّ قاعدة الاجتهاد متضمنة في النص الشرعي من خلال قواعد كلية تحكم النظر في الجزئيات التي لا نهاية لها. يقول: «فلا يقال: قد وجدنا من النوازل والوقائع المتجددة ما لم يكن في الكتاب ولا في السنة نصّ عليه ولا عموم ينظمه، وأنَّ مسائل الجد في الفرائض والحرام في الطلاق ومسألة الساقط على جريح محفوف بجرحي وسائر المسائل الاجتهادية التي لا نصّ فيها من كتاب ولا سنة فأين الكلام فيها؟ فيقال في الجواب: أولاً إنَّ قوله تعالى: «اليوم أكملت لكم دينكم» إن اعتبرنا فيها الجزئيات من المسائل والنوازل فهو كما أوردتم، ولكن المراد كلياتها [...] نعم يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولاً إلى نظر المجتهد، فإنَّ قاعدة الاجتهاد أيضاً ثابتة في الكتاب والسنة فلا بدَّ من إعمالها [...] ولا يوجد ذلك إلا فيما لا نصّ فيه. ولو كان المراد بالأية الكمال بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل فالجزئيات لا نهاية لها فلا تنحصر بمرسوم [...] فإنَّما المراد الكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد التي يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل»، الاعتصام، ص 817. وقد استخلص عبد الجواد ياسين أنَّ مشكلة التناهي في الأحكام لا يمكن أن تجد حلها النهائي في المنهج الأصولي الذي أسسه الشافعي، لأنَّه تجاهل الدلالة الحقيقية للسكوت، حين ألحق كلَّ مسكوت عنه بأقرب شبيه له في النصوص بحجة اشتراكهما في العلة أو تماثلهما في وجه من وجوه الصفة، في حين أنَّ الدلالة الحقيقية للسكوت هي الإباحة المطلقة أو البراءة الأصلية بالتعبير الأصولي المعروف، السلطة في الإسلام، ص 51

37- ألفة يوسف، تعدّد المعنى، ص 399

38- ابن السيد البطلوسي، الإنصاف، ص 27

39- الزركشي، البرهان، ص 358

المعنى القرآني وثقافة المؤول:

يتميز الوضع التواصل في القرآن بأن المتكلم مفارق لخطابه بصورة كلية، كما أن القرآن يقطع مع سائر التصورات التي ارتبطت بمصدر الوحي في الثقافات السابقة سواء أكانت مسيحية أم يهودية أم صابئية، حيث يصفها القرآن جميعاً بأنها محرّفة وغير صحيحة. وبذلك يكون القرآن قد قطع مع سائر التصورات السائدة في الثقافات السابقة حول مصدر الوحي مؤسساً بذلك تاريخه الخاص وثقافته الجديدة التي تبدأ مع النص القرآني. وهو ما يجعلنا أمام وضعيّة متميزة في مجال قراءة النصوص وتحليل الخطابات. إذ ما يفتأ المتكلم في النص القرآني، جلّ وعزّ، يؤكد بأنّه منزّه تماماً عن الشبيه والنظير. إذ (ليس كمثله شيء). ولذلك تركّز الاهتمام على فحص النص ذاته وبحث أسباب تأثيره في المتلقي دون أن يشمل التقصي طبيعة المتكلم بالخطاب، لأنّ الأمر يتعلق بالخالق عزّ وجلّ. وفي ظلّ هذا الوضع لم يتبقّ أمام المتعاملين مع القرآن سوى النص يلجؤون إليه من أجل استخلاص المقاصد التي تضمّنتها الرسالة ودلّت عليها أمارات اللغة التي جرى على سمتها في تشكيل مضامينه وأداء مقاصده؛ فإذا كان الله عزّ وجلّ ليس موضوعاً للتحليل «فإنّ المتاح أمام الدرس العلمي هو درس «الكلام» الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلّى من خلاله».⁴⁰

ويدلّ ذلك على سلطة القارئ ودوره الفعّال في بناء المعنى واستنباط الدلالة استناداً إلى الإمكانيات التي يفتحها النصّ أمام أفق القراءة المتجدّدة. وقد نجم عن ذلك ربط الكفاءة التأويلية بالفاعلية الإنسانية بما هي نشاط ذهني وممارسة اجتهادية لا تنفصل عن الذخيرة المعرفية التي تتوفر لمن يتعاطى تأويل النصّ الديني. يقول الزركشي: «وأما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحدق فيها أكثر، لأنّها لجام الألفاظ وزمام المعاني وبه تتصل أجزاء الكلام ويتسم بعضه ببعض، فنقوم له صورة في النفس يتشكّل بها البيان، فليس المفرد بذرب اللسان وطلاقة كافيّاً لهذا الشأن، ولا كلّ من أوتي خطاب بديهية ناهضة بحمله ما لم يجمع إليها سائر الشروط».⁴¹ وتتميز الذخيرة بأنها متطورة بحسب المعرفة المتاحة في المحيط الثقافي الذي ينتمي إليه المؤول. ولذلك كان فهم معاني القرآن متجدداً بتجدد أدوات القراءة وآليات التأويل. إذ «للقرآن نزول وتنزل. فأما النزول فقد مضى، والتنزل باقٍ إلى قيام الساعة».⁴²

40- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 27. "إنّ القرآن يصف نفسه بأنّه رسالة، وبالتالي فإنّ الرسالة تمثّل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي. ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضوعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النصّ القرآني مدخل الواقع والثقافة"، مفهوم النص: ص 24. انظر مناقشة بولتمان لفكرة إمكانية فهم الكتب المقدسة على الرغم من أنّ القارئ لا يملك فهمها مسبقاً، لأفعال منجزها بسبب مفارقتها لخطابه، مسألة الهرمينوطيقا، قضايا إسلامية معاصرة، ع59/60-2014 ص 130

41- الزركشي، البرهان، ص 432

42- نفسه، ص 424

ويترتب على ذلك أن فهم القرآن ليس مقصوراً على عصر دون عصر، ولكنه مرتبط بالفاعلية العقلية التي تجعل الناس جميعاً قادرين على التعامل مع النص القرآني حسب قدرتهم المعرفية وكفاءتهم التأويلية التي تتيح لهم إدراك معاني القرآن والنفوذ إلى أسرار بلاغته ودلائل إعجازه. يقول عبد الجبار: «فأما القول إن تأويله لا يعرفه إلا الرسول، فقد بينا فساد ذلك من قبل، لأن الطريق الذي يعرف به الرسول ذلك هو الجمع بين أدلة العقول واللغة والمحكم والمتشابه، وقد علمنا أن هذه الطريقة يصح من العلماء أن يتوصلوا بها».⁴³ ولذلك اقترن التأويل بالدراية.⁴⁴ وهي مرتبطة بقوانين التطور. فقد ذكر ابن عطية أن «كتاب الله تعالى لا يتفسر إلا بتصريف جميع العلوم فيه».⁴⁵ ويعني ذلك أن التأويل محكوم بطبيعة المعرفة الشائعة في محيط المؤول كما يدل على ذلك تعريفهم الذي يقرر أن «التأويل ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب الماهرون في آلات العلوم».⁴⁶ وبهذه الطريقة تكون الممارسة التأويلية قد برأت الإنسان مكانة رفيعة في التعامل مع النص القرآني، من حيث أقرت بكفاءته في استخلاص المعنى واستنباط دلالة الوحي.

ومن الجدير بالذكر هنا أن المعرفة باللغة أو الفقه غير كافية وحدها لفهم القرآن وتفسيره. بل يتعين التوفر، بالإضافة إلى ذلك، على معرفة متممة بمسائل الكلام. إذ لا يكون المفسر، عند علماء المعتزلة، عالماً بالكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار، «إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعدله وما يجب له من الصفات وما يصح وما يستحيل، وما يحسن فعله وما لا يحسن بل يقبح، فمن اجتمعت فيه هذه الأوصاف وكان عالماً بتوحيد الله وعدله وبأدلة الفقه وأحكام الشرع، وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى، ومن عدم شيئاً من هذه العلوم فلن يحل له التعرض لكتاب الله عز وجل، اعتماداً على اللغة المجردة، أو النحو المجرد، أو الرواية فقط».⁴⁷

لا تكفي الأدوات المعرفية وحدها للإحاطة بمعاني القرآن واستقصاء دلالاته. ولذلك اشترطوا في المتلقي الذي يروم تأويل النصوص القرآنية جملة من المواصفات الخاصة التي تساعد على فهم معاني الوحي والنفوذ إلى أسرار ودقائقه، فإلى جانب الحق والثقافة، يتعين عليه التحرر من الحجب والموانع التي تحول بينه وبين اكتشاف المقاصد الحقيقية للنص القرآني. يقول الزركشي: «أصل الوقوف على معاني القرآن التدبر والتفكير، واعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي حقيقة، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة، وفي قلبه بدعة أو إصرار على ذنب، أو في قلبه كبر أو هوى، أو حب الدنيا، أو يكون غير متحقق بالإيمان، أو

43- القاضي عبد الجبار، المغني، ج 16 ص 380. "ليس لابن عباس ومجاهد وسائر المفسرين مزية على غيرهم في صحة الاستدلال وفي جواز أن يفسر القرآن ويتأوله"، نفسه، ج 16 ص 361

44- السيوطي، الإتقان، ص 759

45- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، ج 1 ص 35

46- نفسه، ص 759

47- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 606

ضعيف التحقيق، أو معتمداً على قول مفسر ليس عنده إلا علم بظاهر، أو يكون راجعاً إلى معقوله؛ وهذه كلها حجب وموانع».⁴⁸ إذ يتعين على المتلقي أن يعتقد اعتقاداً جازماً بأن القرآن صادر عن عزّة الربوبية. ولذلك لا يقبل عليه «بروح المعارضة والكبرياء بل يقبل عليه مؤمناً بكماله».⁴⁹ ويعني ذلك أن المعرفة العميقة بمضامين الخطاب القرآني تستلزم الاستغراق في النص والاستعداد التام للتواصل مع الأفكار والمضامين التي يحملها ويقترحها على قرائه المحتملين، لأن «الشخص الذي يحاول أن يفهم نصاً ما هو شخص يهيئ نفسه للنص كي يخبره شيئاً ما».⁵⁰

من الواضح أن الفهم مشروط، وفق هذا التصور، بالإيمان، ف«لكي نفهم يجب أن نؤمن، ولكن نؤمن يجب أن نفهم».⁵¹ يتعلق الأمر بالدائرة التأويلية التي تمثل، عند بول ريكور، إجراء منهجياً يضبط الفهم ويؤسس الإيمان. إذ «من أجل فهم النص يجب أن أعتقد بما يعلنه النص لي، ولكن ما يعلنه النص لم يعط في أي مكان آخر إلا في النص. ولهذا يجب فهم النص لكي يقوم الاعتقاد».⁵² ويعني ذلك أن التأويل يتأسس على الحكم المسبق الذي يتحوّل، باعتباره شرطاً من شروط الفهم، إلى عامل مهم وحاسم في كلّ عملية تأويلية، لأن «أي تأويل يوازره ضرورة فهم مسبق معين لمادة الموضوع التي يجري التعبير عنها أو يسأل عنها».⁵³ يؤكد ذلك أن النشاط التأويلي محكوم بسلطة المعرفة المستمدّة من السياق الثقافي والاجتماعي الذي ينتسب إليه القارئ ويصدر عنه في تفاعله مع النصوص والخطابات، لأن «ما يقرّره التراث والعرف يتمتّع بسلطة مجهولة».⁵⁴ ويعني ذلك أن مسألة تعدّد المعنى ترجع، في جانب كبير منها، إلى طبيعة الثقافة التي ينطلق منها الموقف التأويلي باعتبارها سلطة تضبط الرأي وتوجه التفكير. فقد أشار غادامير إلى أن «السلطة التي يتمتّع بها ما وصلنا عبر التراث [...] تمارس على مواقفنا وسلوكنا نفوذاً قوياً».⁵⁵

48- الزركشي، البرهان، ص 435

49- مصطفى ناصف، بين بلاغتين، ضمن قراءة جديدة لتراثنا النقدي، ص 399

50- غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 372. يقول ابن قيم الجوزية: "إذا أردت الانتفاع بالقرآن فاجمع قلبك عند تلاوته وسماعه، وألق سمعك، واحضر حضور من يخاطبه به من تكلم به سبحانه منه إليه، فأبّه خطاب منه لك على لسان رسوله"، الفوائد، ص 3

51- بول ريكور، صراع التأويلات، ص 447

52- نفسه، ص 447

53- بولتمان، مسألة الهيرمينوطيقا، تر. علي حاكم صالح، قضايا إسلامية معاصرة، ع 59- 60/ 2014، ص 126

54- غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 387

55- نفسه، ص 387

التأويل وتحسين العقيدة:

تقرّر تأويل «متشابه القرآن» ضرورة لا محيد عنها بالنسبة إلى مختلف الطوائف المذهبية؛ فقد عدّ القاضي عبد الجبار المعتزلي المتشابه لطفاً وصلاً، مثله في ذلك مثل الآلام الواقعة منه تعالى لا بدّ أن تكون حكمة وصواباً.⁵⁶ وكشف ابن قتيبة القاضي والفقير السني وجه الحكمة من ورود المتشابه في القرآن؛ بأن ربط وجوده بفكرة الاختبار والابتلاء حتى يتبين المجتهد من المقلد ويتميز العالم من الجاهل. إذ «لو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفاً حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل، لبطل التفاضل بين الناس وسقطت المحنة وماتت الخواطر. ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة».⁵⁷ وعلى هذا الأساس بات التأويل ضرورة تفرضها النصوص المتشابهة. إذ «لمّا كان القرآن مشتملاً على المحكم والمتشابه، افتقروا إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض».⁵⁸

لقد كان بدهياً أن يقع الاختلاف في تأويل نصوص القرآن، خاصّة المنصوية ضمن «المتشابه» التي عدّت من «المُشكّل»، بسبب ما تثيره من التباس. يقول ابن قتيبة: «أصل التشابه أن يشبه اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان [...]»، ثمّ يقال لكلّ ما غمض ودقّ متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره كالحروف المقطعة، فالتشابه فيها الاشتباه والالتباس، ومثل المتشابه المشكّل، وسمّي مشكلاً لأنّه أشكّل؛ أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله».⁵⁹

ولذلك مثل التأويل أداة نافعة مكّنت من فكّ عدد من الإشكالات العقديّة التي تثيرها نصوص يتعارض ظاهرها مع مقرّرات العقل ومتطلبات التنزيه. وقد مثلت البلاغة طريق التأويل الذي يضمن سلامة العقيدة وانتظامها. يقول الجرجاني: «هو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليّة ومعانٍ شريفة. ورأيت له أثراً في الدّين عظيماً وفائدة جسيمة، ووجدته سبباً إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل».⁶⁰

وممّا يؤكّد أهميّة الأدوات البلاغيّة في حلّ المشكلات العقديّة أنّ الجاحظ أورد عبارات عديدة من التوراة والإنجيل فهمها أهل الكتاب على ظاهرها؛ فقادهم ذلك إلى اعتقادات خاطئة. من هذه العبارات أنّ الله قال: «إسرائيل بكري»، و«المسيح قال في الإنجيل: «أنا ذاهب إلى أبي وأبيكم»، فقد أرجع الجاحظ سبب الانحراف عن الفهم الصحيح إلى الجهل بقواعد التأويل: «إنّ القوم إنّما أتوا من قلة المعرفة بوجوه

56- القاضي عبد الجبار، المغني، ج 16 ص 370

57- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 86

58- الرازي، التفسير الكبير، ج 7 ص 185

59- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 101 - 102

60- الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 41

الكلام، ومن سوء الترجمة، مع الحكم بما يسبق إلى القلوب. ولعمري لو كانت لهم عقول المسلمين ومعرفتهم بما يجوز في كلام العرب، وما يجوز على الله، مع فصاحتهم بالعبرانية، لوجدوا لذلك الكلام تأويلاً حسناً، ومخرجاً سهلاً، ووجهاً قريباً».⁶¹

يتأكد من ذلك أنّ الغاية من التأويل تحصيل العقيدة من المشكلات الناجمة عن تفسير آيات الصفات بحسب ظاهرها: «ولو لم يجب البحث عن حقيقة المجاز والعناية به، حتى تُحصّل ضروبه، وتُضبّط أقسامه، إلا السلامة من مثل هذه المقالة، والخلص ممّا نحا نحو هذه الشبهة، لكان من حقّ العاقل أن يتوفر عليه، ويصرف العناية إليه، فكيف وبطالب الدين حاجة ماسّة إليه من جهات يطول عدّها، وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية يأتبهم منها، فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون، ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنّوا أنّهم يهتدون»؟⁶²

لقد لجأ المتعاملون مع القرآن إلى التأويل من أجل تنزيه الخالق ونفي شبهة التجسيم عنه.⁶³ وهو ما جعلهم يعتبرون عدم التأويل تقصيراً يستوجب الكفر.⁶⁴ فقد ذهب المعتزلة إلى ضرورة تأويل جميع النصوص التي تتناقض في ظاهرها مع مقرّرات العقل. يقول عبد الجبار: «أمّا المتشابه فقد بيّنا أنّه لا يدلّ، بل العقل يدلّ على المراد به».⁶⁵ ولذلك تقرّر عنده أنّه «يجب إذا خاطب بما يعلم أنّ الحقيقة ليست مرادة به، أن يحمل على وجه المجاز، الذي يقتضيه دليل العقل».⁶⁶ وأقرّ الأشاعرة بضرورة التأويل، خاصّة فيما يتعلق بآيات الصفات، حيث أدركوا أنّ عدم التأويل من شأنه أن يؤدي إلى اضطراب نسق العقيدة. إذ «ورد في القرآن ذكر الوجه وذكر العين وذكر الجنب الواحد وذكر الأيدي وذكر الساق الواحدة. فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد وعليه أيدي كثيرة، وله ساق واحدة. ولا نرى في الدنيا شخصاً أقبح صورة من هذه الصورة المتخيّلة، ولا أعتقد أنّ عاقلاً يرضى أن يصف ربّه بهذه الصفة».⁶⁷ أمّا أهل السُنّة فقد نادوا بضرورة توضيق دائرة التأويل والحدّ من الحرية التي ميّزت الممارسة التأويلية عند المعتزلة. فقد ذكر ابن قتيبة أنّه «من جهته غلط كثير من الناس في التأويل، وتشعبت

61- الجاحظ، الرد على النصاري، ضمن رسائل الجاحظ، ج3 ص 334

62- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 391

63- "يحكى أنّ الإمام أبا القاسم الأنصاري سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسألة فقال: لا، لأنهم نزوه. فسئل عن أهل السُنّة، فقال: لا، لأنهم عظموه"، الرازي، التفسير الكبير، ج2 ص 58

64- يذكر الشهرستاني أنّ الحشوية «أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وأنّ المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة؛ إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حدّ الإخلاص والاتحاد»، الملل والنحل، ج1 ص83. وكان بعضهم يعتقد أنّه يجوز رؤية الله «في دار الدنيا، وأن يزوروه ويزورهم»، نفسه، ج1 ص84. بل إنّ بعضهم كان لا يتردّد في القول: «اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عمّا وراء ذلك»، نفسه، ج1 ص84

65- القاضي عبد الجبار، المغني، ج16 ص 360

66- نفسه، ج16 ص 381

67- الرازي، أساس التقديس، ص 106

بهم الطرق».⁶⁸ وقد انطلقوا من فكرة تنزيه الخالق ذاتها من أجل القول بعدم الحاجة إلى تأويل النصوص المشكلة. فقد استندوا في منع السؤال عن كيف مع أن الإيمان به واجب، إلى أن التفكير في مثل هذه المسائل يؤدي إلى الوقوع في التجسيم، لأن الله «لا تخطر كفيته ببال، ولا تجري ماهيته في مقال».⁶⁹ ولذلك كانوا يتصورون أن فهم النصوص المشكلة ممكن من غير تأويل. وهم يتابعون في ذلك طريقة السلف من الصحابة والتابعين الذين «تكلّموا في جميع نصوص القرآن، آيات الصفات وغيرها وفسّروها بما يوافق دلالتها».⁷⁰

لم يكن التفسير في استعمال السلف مرادفاً للتأويل، ولكنّه متعلق بالمعنى الذي يؤديه ظاهر النص. إذ الكلام «يؤول إلى حقيقته التي هي عين المقصود به».⁷¹ ولذلك يرفضون التأويل الذي يروم الكشف عن دلالات تتجاوز قدرة الإنسان وطاقته، لأنها ممّا استأثر الله بعلمه، ومن شأن البحث فيها أن يؤدي به إلى الشرك. يقول ابن تيمية: «وأما التأويل الذي اختصّ الله بعلمه فحقيقة ذاته وصفاته [...]، فإذا قالوا ما حقيقة علمه وقدرته وسمعه وبصره قيل هذا هو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله».⁷² وقد انتهى الأمر بالتفسير أنه صار علماً نقلياً يجد أساسه، كما أجمع على ذلك المفسّرون، في «الآثار المنقولة عن السلف، وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآي. وكلّ ذلك لا يعرف إلا بالنقل عن الصحابة والتابعين».⁷³

وإذا كان أهل السنة يمتنعون عن تأويل آيات الذات والصفات، فإنّ ذلك لا يرجع إلى أن هذا الصنف من كلام الله يخلو من المعنى أو الحكمة، ولكنّه موقف اقتضته مطالب التنزيه والخوف من الوقوع في المحذور. بعدما تقرّر لديهم أن «التأويل أمر مظنون بالاتفاق، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز».⁷⁴ ولذلك كانوا يقولون عن أحاديث الصفات «تمرّ كما جاءت».⁷⁵ ممّا يؤكد أن أهل السنة لا يرفضون المعنى، ولكنهم ينكرون التأويل. فقد تقرّر لديهم أن «نفي علم التأويل ليس نفيًا لعلم المعنى».⁷⁶ إذ «بين نفي المعنى عند المتكلم ونفي الفهم عند المخاطب بون عظيم».⁷⁷ ولذلك «كانوا إذا سئلوا عن شيء من ذلك لم ينفوا معناه، بل يثبتون المعنى وينفون الكيفية».⁷⁸ ممّا يؤكد حرصهم الشديد على نفي التشبيه والتجسيم عن ذات الله

68- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 103

69- ابن تيمية، الإكليل في متشابه القرآن، ص 48

70- نفسه، ص 47

71- نفسه، ص 32

72- نفسه، ص 52

73- ابن خلدون، المقدمة، ص 439

74- الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1 ص 83

75- ابن تيمية، الإكليل في متشابه القرآن، ص 34

76- نفسه، ص 45

77- نفسه، ص 25

78- نفسه، ص 47

تعالى. إذ يشترك عامة أهل السنة في إثبات وجود الله دون خوض في مسألة الصفات، بعد أن تقرّر لديهم أنّها «صفات بلا كيف».⁷⁹ إذ «لا يقال إنَّ يده نعمته، لأنَّ فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفته بلا كيف».⁸⁰ ممّا يؤكد أنّ السنة اتخذوا موقفاً وسطاً بين من يتطرّف في التأويل، ومن يتشدّد في حمل النصوص على ظاهرها. يقول ابن قتيبة: «ولمّا رأى قوم من الناس إفراط هؤلاء في النفي، عارضوهم بالإفراط في التمثيل، فقالوا بالتشبيه المحض، وبالأقطار والحدود [...] وكلا الفريقين غلط [...] وعدل القول في هذه الأخبار أن نؤمن بما صحَّ منها بنقل الثقات لها [...] من غير أن نقول في ذلك بكيفية أو بحد، أو أن نقيس على ما جاء ما لم يأت».⁸¹ وهذا القول يستعيد موقف الإمام مالك الذي أجاب من سأله كيفية الاستواء في قوله تعالى: «استوى على العرش»، بأنَّ «الاستواء معلوم والكيف مجهول».⁸²

وتميز الخطاب الأشعري باختياره موقفاً يتوسّط إفراط المعتزلة وتفريط الحشوية. وهو ما اصطلح عليه الغزالي بـ «الاقتصاد في الاعتقاد». يقول: «مَنْ ظنَّ من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر، ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر. وإنَّ من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر. فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط. بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد».⁸³ إذا كان أهل الإفراط أرفعوا النصّ عندما حمّله فوق ما يطيق، فإنَّ أهل التفريط أفقرُوا النصّ عندما لزموا التقليد وأخذوا بظواهر النص. ولا يسلم الأمر في الممارسة التأويلية إلا بمراعاة مطالب العقل وضوابط النقل على حدٍّ سواء: «وأنَّى يستتب الرشاد لمن يقتنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر، أو لا يعلم أنّه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر صلى الله عليه وسلم - وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبره. أو كيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع واستبصر، هيهات [...] قد خاب [...] من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل».⁸⁴ ولمّا كان الغزالي يقرُّ بأنَّ «أكثر التأويلات ظنون وتخمينات»⁸⁵ فقد اعتبر أنّ التوقف عن التأويل أسلم من الحكم بالتخمين عندما يتعذر الفهم بسبب تعارض الاحتمالات. يقول: «إنَّ الحكم على مراد الله سبحانه ومراد رسوله صلى الله عليه

79- أبو حنيفة، الفقه الأكبر، ص 6

80- نفسه، ص 6

81- ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ، ص 53

82- ابن تيمية، الإكليل، ص 48. تتبع الرازي المشكلات العقدية التي تثيرها الآية في "التفسير الكبير" (ج 22 ص 5)، من الواضح أنّ فهم الآية على ظاهرها يسقط في التجسيم، لأنّه يقضي بأنَّ الله جالس على العرش حقيقة. وهو ما يتعارض مع مطالب تعظيم الخالق وتنزيهه عمّا لا يليق. إذ يدلّ الاستواء عند المشبهة الذين يحملون النصوص على ظاهرها، على "القيام والانتصاب، والانتصاب والقيام من صفات الأجسام، فيجب أن يكون الله جسماً"، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 222. وقد تأوّل المعتزلة والأشاعرة على حد سواء الاستواء في الآية بأنّه "الاستيلاء"، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 226 / الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 22 ص 7

83- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 2

84- نفسه، ص 2

85- الغزالي، قانون التأويل، ص 628

وسلم بالظنّ والتخمين خطر، فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده، فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مراده إلا أن تنحصر وجوه الاحتمالات ويبطل الجميع إلا واحداً، فيتعين الواحد بالبرهان، ولكنّ وجوه الاحتمالات في كلام العرب، وطرق التوسع فيها كثير، فمتى [لم] ينحصر ذلك فالتوقف في التأويل أسلم».⁸⁶

لقد عُدَّ التأويل أداة نافعة في تخليص المقالة العقديّة من شوائب التجسيم والتشبيه «خوفاً على السامع من خطرات تقع للجّهال وأهل التشبيه، جلّ الله تعالى عن شبه المخلوقين».⁸⁷ ولذلك أطلق التأويل على المنحى الاجتهادي في التعامل مع نصوص القرآن. إذ «المفسّر ناقل والمؤوّل مستنبط».⁸⁸

ولا يعني ذلك أنّ القراءة التأويليّة للنص القرآني لا تخضع للقواعد والضوابط، ولكنها مقيدة، شأنها في ذلك شأن كلّ قراءة، بجملة من الشروط التي ترسم حدود التأويل وتوجّه مسار المعنى. وتعدّ المواضعة وقصديّة الخطاب من أبرز الضوابط المتحكّمة في بناء المعنى وإنتاج الدلالة: «وإنما اعتبر حال المتكلم لأنّه لو تكلم به ولا يعرف المواضعة، أو عرفها ونطق بها على سبيل ما يؤديه الحافظ، أو يحكيه الحاكي، أو يتلقّنه المتلقّن، أو تكلم به من غير قصد لم يدل، فإذا تكلم به وقصد وجه المواضعة، فلا بدّ من كونه دالاً إذا علم من حاله أنّه يبين مقاصده، ولا يريد القبيح ولا يفعله، فإذا تكاملت هذه الشروط فلا بدّ من كونه دالاً، ومتى لم تتكامل فموضوعه أن لا يدل، وإن كان متى وقع ممّن ليس هذا حاله لم يصح أن يستدل به».⁸⁹ وقد مثلت القرينة مقترحاً إجرائياً ومنهجياً يتيح للناظر في الخطاب القرآني الظفر بدلالة النصوص المتشابهة على نحو يضمن للعقيدة انتظامها وللنص انسجامه. ممّا جعل الفاعليّة التأويليّة تنوّخ في عمومها التلاؤم مع المقرّرات العقليّة والمبادئ الإيمانيّة التي يصدر عنها فعل «التلقي عن الله». ولذلك جرى النظر إلى المتشابه بأنّه «ما لم يحكم المراد بظاهره، بل يحتاج في ذلك إلى قرينة. والقرينة إمّا عقليّة أو سمعيّة. والسمعيّة إمّا أن تكون في هذه الآية إمّا في أولها أو آخرها أو في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى أو في سنّة رسول الله، صلى الله عليه وعلى آله وسلم، من قول أو فعل أو في إجماع من الأمة».⁹⁰

86- نفسه، ص 627

87- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 359

88- الزركشي، البرهان، ص 427

89- القاضي عبد الجبار، المغني، ج 16، ص 347

90- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 600

خلاصة:

يمكن اعتبار التأويل ضرورة فرضها الانفتاح الدلالي الذي مثّل سمة مميزة في الخطاب القرآني، فـ«معانيه لا تستقصى»، ولا يمكن لأيّ تفسير أن يستنفدها بصورة نهائية. فهو مفتوح على آفاق قرائية متعدّدة ومتنوّعة تتجدّد بتجدّد فعل القراءة وظروف التلقّي. وما من شك أنّ موقف المفسّر يرتهن، شأنه في ذلك شأن كلّ وضع تأويلي، إلى السياق الثقافي والحضاري الذي نشأ فيه وتفاعل معه. وبذلك تغدو القراءات المختلفة التي أنتجها المفسّرون قديماً وحديثاً أثراً للمعنى، لأنّ الأمر يتعلّق، على الحقيقة، بمعانٍ تأويلية ليست قطعاً هي المعنى الوحيد المقصود.

المصادر والمراجع

أبو حنيفة

- الفقه الأكبر، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الهند، 1343هـ.

ابن قتيبة

- تأويل مشكل القرآن، تح. السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط2 - 1973
- الاختلاف في اللفظ، تح. عمر بن محمود أبو عمر، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، ط1 - 1999

أبو حامد الغزالي

- الاقتصاد في الاعتقاد، اعتنى بتصحيحه مصطفى القباني الدمشقي، المطبعة الأدبية بمصر، ط1 (د.ت).
- فضائح الباطنية، تح. عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت (د.ت).
- قانون التأويل، ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي، تح. إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت).

ابن رشد

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، ط6 - 1982
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح. مصطفى حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 - 1998

ابن تيمية

- الإكليل في المتشابه والتأويل، خرج أحاديثه وعلق عليه محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان (د.ت).

ابن حزم

- الإحكام في أصول الأحكام، تح. محمد محمود شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983
- رسائل ابن حزم. تح. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط3 - 1987

ابن خلدون

- المقدمة، دار القلم، بيروت، ط6 - 1986

ابن قيم الجوزية

- الصواعق المرسل على الجهمية والمعتلة، تح. علي بن محمد، دار العاصمة، الرياض (د.ت).
- الفوائد، تح. محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط1 - 1429

ابن السيد البطليوسي

- الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجب الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، تح. محمد رضوان الداية، دار الفكر، سوريا، ط3 - 1987

ابن عطية

- المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، تح. عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 - 2001،

أدونيس

- الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت، ط3 - 1980
- كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، ط1 - 1989

ألفه يوسف

- تعدد المعنى في القرآن، بحث في أسس تعدد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن، دار سحر للنشر وكلية الآداب، منوبة، تونس، ط2 (د.ت).

بول ريكو

- صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، تر. منذر العياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط-1 2005

بولتمان

- مسألة الهرمينوطيقا، تر. علي حاكم صالح، قضايا إسلامية معاصرة، ع-59 60/2014

الجاحظ

- الحيوان، تح. فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، ط 2 - 1978
- الرد على النصارى، ضمن رسائل الجاحظ، تح. عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964

هانز جورج غادامير

- الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوربا- طرابلس، ط-1 2007

الزركشي

- البرهان في علوم القرآن، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط-3 1984

ياقوت الحموي

- معجم الأدباء، تح. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط1 - 1993

الماوردي

- نصيحة الملوك، تح. الشيخ خضر محمد خضر، مكتبة الفلاح، ط 1-1983

محمد أركون

- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر. هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، البيضاء ط 2-1996
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر. هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1-1999

مصطفى ناصف

- بين بلاغتين، ضمن أعمال ندوة «قراءة جديدة لثرائنا النقدي»، كتاب النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1990

محمد حسين الذهبي

- التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، (د.ت).

نصر حامد أبو زيد

- مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي - البيضاء، ط 4 - 1998
- النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط-1 1995

السيوطي

- الإتقان في علوم القرآن، تح. شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، سوريا، ط-1 2008

علي بن أبي طالب

- نهج البلاغة، شرح محمد عبده، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر ج 1 ص 136

عبد القاهر الجرجاني

- دلائل الإعجاز، تح. محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة (د.ت).

- أسرار البلاغة، تح. محمود شاكر، دار المدني، جدة (د.ت).

عبد الجواد ياسين

- السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط-3 2008

فخر الدين الرازي

- تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، ط-1 1981

- أساس التقديس، تح. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986

القاضي عبد الجبار

- المغني في أبواب التوحيد والعدل، جماعة من المحققين بإشراف طه حسين، 1962

- شرح الأصول الخمسة، تح. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، 1965

الشهرستاني

- الملل والنحل، تح. محمد الفاضلي، المكتبة العصرية - بيروت، ط1 - 2000

الشاطبي

- الموافقات في أصول الشريعة، تح. عبد الله دراز، دار الفكر العربي، القاهرة (د.ت).

- الاعتصام، تح. سليم بن عبد الهلالي، دار ابن عفان، ط-1 1992

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com