

## الفكر التأويلي عند المفسر الطاهر بن عاشور وموقعه بين المناهج

### التأويلية القديمة والحديثة

## The interpreter Muhammad al-Tahir ibn Ashur's interpretative thought and its position in the past and modern schools of interpretation

علي موسى واعلي<sup>1</sup>، بوعلام بوعامر<sup>2</sup>

1- جامعة غرداية، كلية الآداب واللغات، مخبر التراث الثقافي واللغوي بالجنوب الجزائري

moussaouali.ali@univ-ghardaia.dz

2- جامعة غرداية، كلية الآداب واللغات، مخبر التراث الثقافي واللغوي بالجنوب الجزائري

bouamer.boualem@univ-ghardaia.dz

تاريخ النشر: 2022/12/14

تاريخ القبول: 2022/01/16

تاريخ الاستلام: 2021/03/14

### ملخص:

هذه دراسة وصفية استقرائية تهدف إلى الكشف عن منهج (التأويل) عند المفسر (محمد الطاهر بن عاشور) في تفسيره (التحرير والتنوير)، تقدم تحليلا لرؤيته لمفهوم (التأويل) وقضاياها الجدلية في مدارس التفسير الإسلامية، وللآليات والأدوات الإجرائية التي وظّفها في تفسير (القرآن الكريم).

وقد رافق الوصف والاستقراء مقارنات بين تأويلية "ابن عاشور" وغيره من مدارس التأويل قديما وحديثا، في التراث الإسلامي، وفي المناهج الغربية، إذ أبرزت المقارنة موقفه وموقعه من التجربة الإنسانية العامة.

كلمات دالة: تأويل - تحرير وتنوير - الطاهر بن عاشور - قرآن.

**Abstract:**

This is an inductive-descriptive study that attempts to reveal the interpreter Muhammad al-Tahir ibn Ashur's interpretation approach to "Ta'aweel" (interpretation) in his Qur'anic exegesis " Al-Tahrir wa'l-tanwir". The study provides an analysis on his visions about the concept of " Ta'weel" and its controversial issues in the Islamic schools of interpretation. We'll also study the mechanisms and the procedural tools that he had used in his interpretation of the Holy Qur'an.

The description and the induction in this study is accompanied with a comparison between the interpretations of Ibn 'Ashur with older and modern schools of interpretation from the Islamic heritage and the western curriculum. This comparison highlighted his point of view about human experience.

**Key words:** Interpretation - al-tahir ibn Ashur - Al-Tahrir wa'l-tanwir – Quran

**1. مقدمة في فلسفة المنهج:**

انطلق فعل التأويل (Interpretation) مبكرا مترامنا مع ظاهرة "النص"، وكان على التأويلات المرهونة بالمؤثرات السياقية الزمكانية أن تنتظر لمدة كافية تسمح للأجيال اللاحقة المنعقدة من تلك المؤثرات بالتأمل فيها تأملا فلسفيا موضوعيا، وذلك من قوانين النشاط الإنساني أن تأتي الممارسة والفعل سابقان قبل تحولها إلى طاولة الفكر الفلسفي، وهو ما حققته التجربة الغربية مع تراثها في تحويل مسألة التأويل من ممارسة وإجراء إلى قضية فلسفية، وتناولت فعل القراءة باعتباره امتدادا لمعتقد المؤول وفلسفته في الوجود، وهذا تناول لا يمكن الأجيال من توصيف أدوات التأويل ومنهجه فحسب، بل يؤهلها لفهم المنظومة التي تصدر عنها تلك القراءات فهما موضوعيا ونظرا شموليا.

و ليس "علم الكلام" و"مدارس التفسير" و"أصول الفقه" و"التصوف" و"الظاهرية"... وغيرها من الفرق الإسلامية إلا تمظهرات لممارسات تأويلية (Interpretativ) تفاعلت ضمن أطرها المدرسية وراهنها الزمني، وهذا لا يعني خلوها من منهج وموضوعية، لكن بقاء الحاضر الإسلامي رهينا لتلك الأطر التقليدية وحاضنة تفاعل فيها تلك التأويلات ذاتها، دليل على أنه

لم يستوعب التركة التأويلية في حدودها التاريخية فظل محكوماً بذلك التاريخ في مواقفه الدغمائية اعتناقاً أو رفضاً، ولو فعل لتمكن من صياغة رؤية فلسفية تفسر ظاهرة التأويل الإسلامية تفسيراً موضوعياً وأصيلاً نابعاً من هويتها وواقعها ومآلاتها، وهذا الفراغ جعل الحداثة النقدية العربية تلجأ إلى تأسيس مراجعاتها التراثية على فلسفات مستعارة.

فهذه الثغرة الحضارية إشكالية يجب سدها، وإن التجربة الغربية في جديتها وتجردها لفهم التراث التأويلي القديم الحديث لجديرة بالاحتذاء والاستفادة في حدود المشترك بغض النظر عن إشكالياتها ومآلاتها التي لا يقاس عليها ولا يتحملها الغير، وقد انطلقت لبنات القراءة لتراثنا التأويلي ليتكامل الحديث والقديم، منها دراسات للتجربة التأويلية العربية مثل: "قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي" لمحمود عباس عبد الواحد، و"نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية" لعبد القادر فيدوح. ومنها دراسات تطبيقية مثل: "فلسفة التأويل؛ دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي" لمؤلفه "نصر حامد أبو زيد"، و"تفسير النصوص وحدود التأويل عند ابن حزم الأندلسي" لنعمان بوقرة.

ويعتبر "محمد الطاهر ابن عاشور"<sup>(1)</sup> من العقول التأويلية في الفكر الإسلامي الحديث بتفسيره الموسوم (التحرير والتنوير)، وسنحاول في هذه الدراسة أن ننظر إلى قراءته التأويلية ك لحظة من تاريخ تلقي النص القرآني، ومن خلال قياس العلاقة بين هذه اللحظة وغيرها من القراءات السابقة أو الراهنة أو اللاحقة تتبين المسافة المضافة والأفق الجديد الذي أنجزه، ونعتمد في هذه الدراسة على تطبيق مبدئين من مبادئ نظرية (جمالية التلقي) عند "روبرت يابوس" وهما (تاريخ الأدب) و(المسافة الجمالية)، وهذا المدخل ينظر فيه إلى التأويل نظرة خارجية لمعرفة موقعه في تاريخ قراءات النص القرآني ونوعه من بينها، وليس نظرة تقليدية جزئية تهدف إلى الوصف الداخلي لأدوات المؤول وقواعده الفرعية، فهذه النظرة الوصفية الداخلية قد تقدمت فيها دراسات وبحوث كثيرة<sup>(2)</sup>، وكلها تناولت تأويلية "ابن عاشور" من أجزاء متفرقة بانتقاء أحد العناصر منفصلة؛ كالمدخل اللغوي أو النحوي أو الأسلوبي مع تطبيقات واسعة، وهي تعتبر لبنات هامة ومنجزات ضرورية لما نحن بصده في هذا المقال الذي لا يهدف إلى تكرار دراسة الجوانب الإجرائية دراسة وصفية، وإنما هو قراءة منهجية ونظرة كلية إلى الآليات وبنية التأويل، ونظر إلى فلسفة الأدوات ودلالاتها العليا لا في الأدوات وتطبيقاتها، لذا كانت أدواتنا المحورية هي "المقارنة" أما "وصف" الأدوات فمجرد مقدمات عامة وليس هدفاً.

ولم تحل الدراسات السابقة من نظر في المنهج الكلي مثل بحث (من قضايا تأويل النص القرآني عند الشيخ طاهر بن عاشور، علي بن المبارك)، وبحث (التأويل عند مفسري القرآن

الكریم طاهر بن عاشور أنموذجاً، بوزیان حمزة جامعة سيدي بالعباس)، إلا أنها نظرات عامة غير متقيدة بالمفاهيم الدقيقة لجمالية التلقي ومقاييسها النصية التي تطرحها؛ مثل "التفاعلية" و"التوثيقية" و"السجل النصي" .. إلخ.

وانطلاقاً من عدم وجود دراسة سابقة تقوم على هذه المدخل الجمالي المقارن فإننا نحسب أن الدراسة هذه ستحقق إضافة وتمييزاً للدراسات السابقة. فما هي الرؤية الفاعلة والمنهج الكلي الذي يحكم الأدوات والقواعد العامة التي اعتمدها ابن عاشور في قراءته التأويلية؟ وما موقفه من سائر المدارس التأويلية الإسلامية وموقفه من النظريات التأويلية اللاحقة بعده؟ وهل يجسد لحظة تأويلية جديدة في تاريخ النص القرآني أم هو مجرد أفق مندمج في الأفاق السائدة قبله؟

وإذا كانت اللحظة الزمنية التي عاشها "ابن عاشور" هي بداية القرن العشرين التي تعتبر عتبة الحدائث الفكرية؛ فإننا نفترض أنه سيجسد بتأويليته هذه اللحظة المخضومة بين ثقافة تاريخية أصيلة هي بحاجة إلى تجديد مناهجها وتحيين وسائلها لإثراء عطائها وتوسيع أفقها، وبين ثقافة حدائثية تنجز مراجعة لبعض المسلمات الموروثة وتحاول أن تعيش لحظتها.

## 2. قضايا مفاهيمية في (التأويل) عند ابن عاشور

### 1.2 مفهوم (التأويل) عند ابن عاشور:

يرى "ابن عاشور" أن (التفسير) و(التأويل) مفهومان متساويان باعتبار لغوية وأثرية، فيقول: « التأويل مصدر "أولّه"، إذا أرجعه إلى الغاية المقصودة، والغاية المقصودة من اللفظ هو معناه وما أراده المتكلم به من المعاني، فساوى التفسير»<sup>(3)</sup>، مخالفاً الرأي القائل باختلاف المفهومين خاصة عند الذين ينكرون (الاجاز)، فهم يرون أن (التأويل) يرتبط بالمعنى الباطن والاحتمالي وأن (التفسير) يختص بالدلالة الأصلية للغة، وهم بذلك يميزون بينهما تمييز مفاضلة ويعتبرون التأويل تحريفاً (Perversion)<sup>(4)</sup>، كما يخالف المفهوم المأثور القاضي بأن التأويل جزء من التفسير<sup>(5)</sup>.

ف(التفسير) و(التأويل) نشاطان متعاضدان عند "ابن عاشور"، وعملية التأويل لا تلحق التفسير ولا تفارقه، فالتفسير هو رحلة تأويلية يكون فيها اللفظ بوابة يستشرف منها المفسر حدود المعنى وغاياته، فالتوقف عند المعنى الظاهري المحكم اختيار تأويلي، والانفتاح على المعنى الضمني (Implicite) والاحتمالي اختيار آخر. ونفس الدلالة يؤديها مفهوم (الهيرمينوطيقا) الغربية المعاصرة<sup>(6)</sup>، ومصطلحا (القراءة) (Lecture) و(التلقي) (Reception) اللذان

يحيلان إلى نظريات معاصرة<sup>(7)</sup>. واستنادا إلى رأي "ابن عاشور" سنوظف في هذا المقال مصطلحات (التفسير) و(التأويل) و(القراءة) بدلالاتها العامة المترادفة.

## 2.2 التأويل بين الاستهلاكية والتفاعلية عند ابن عاشور:

يرطح "ابن عاشور" على نفسه سؤالا مفترضا: هل يجوز لمن امتلك علوم الآلة للتفسير أن يفسر بعض الآيات بما لم يؤثر عن النبي ﷺ والصحابة؟ فأجاب: «أراني كما حسبت؛ أثبت ذلك وأبيحه»<sup>(8)</sup>، وموقفه هذا في الاجتهاد و(الرأي) نراه قد ابتعد خطوات عن النزعة (الأثرية) التي تنحصر على استهلاك السالف وتبذ الاجتهاد على السلف، وعن هذا التضييق في (الفهم) و(التأويل)، ينقل عن "الغزالي" أن هذا الانكفاء والاكتفاء هو من الحجب العظيمة عن الفهم الذي يليق بمقام القرآن الكريم في سموه وحكمته، ثم يشيد بمن مارسوا الاجتهاد التأويلي التفاعلي أمثال "الفراء" و"الرماني" و"الرمخشري" و"ابن عطية"، إذ ذكروهم وقال عنهم: «فله در الذين لم يجسوا أنفسهم في تفسير القرآن على ما هو مأثور»<sup>(9)</sup>.

وتتضح رؤيته (التأويلية) في النقد الذي وجهه إلى مفهوم "التفسير الأثري" الذي وجد فيه إشكالا بين اللفظ والمفهوم، إذ يرى أن التقيد بمأثور النبي ﷺ والصحابة ﷺ تضييق ومبالغة، لأن ما ورد نزر قليل، والاكتفاء به لا يغني فتيلاً<sup>(10)</sup>، فقد تركوا فسحة كبيرة جدا للاجتهاد والدراية. كما أن التفاسير الأولى اتسعت في استنباط المعاني، وينقل عن "الغزالي" و"القرطبي" أن الصحابة والتابعين قد اختلفوا بطريقة تدل على تأولهم بأفهامهم، فالذين يصنفونها ضمن التفسير الأثري ناقضوا أنفسهم وغلطوا سلفهم فيما تأولوه واجتهدوا<sup>(11)</sup>.

وعن أصالة منهجه في التأويل يعلن أنه يستند إلى تفاسير السابقين دون أن يمنعه ذلك من ممارسة الاجتهاد التأويلي، مصرحا أنه حقق السبق في اكتشاف نكت ومعان جديدة لم ينقلها عن رأي متقدم فيها، فيقول: «وقد ميزت ما يفتح الله لي من فهم في معاني كتابه، وما أجلبه من المسائل العلمية، مما لا يذكره المفسرون... ولست أدعي انفرادي به في نفس الأمر، فكم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلم...»<sup>(12)</sup>، فالماثور عنده تجربة تأويلية لا نكران لها ولا تقديس.

وتأصيلا لموقفه بوجه وقفة للدفاع عن (الرأي) باعتباره ملكة (compétence) فاعلة في مسألة التأويل، خاصة وأنه مقرون بالذم في النزعة (الأثرية) التي استندت على ظاهر الحديث: «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»<sup>(13)</sup>، إذ حدد مفهوم "الرأي المذموم" في هذا الأثر في خمسة حالات، يمكن تلخيصها في معيارين؛ الأول هو التفسير عن جهل، وهو الرأي

البحث من البرهان وقواعد الاستدلال، أو ضعف التدبر وعدم الإحاطة بجوانب الآية، كالاكتفاء بظاهر اللفظ والتضييق على التأويل. والثاني هو التفسير عن الهوى بأن يميل الشخص إلى النزعة أو المذهب فيؤول القرآن عليه<sup>(14)</sup>.

وإذا ما توفر المفسر الكفاء لإنجاز قراءة جديدة؛ فهل "النص القرآني" ذو قابلية لذلك التجديد؟

### 3.2 المنغلق والمنفتح في تأويل النص القرآني

قضية المغلق (Clos) والمنفتح (ouvert) جدلية أخرى قائمة بين أنصار الظاهر والتأويل، بل حتى بين أهل التأويل أنفسهم، الذين فتقوا طرقاً شتى في ركوب "المعنى" وتوجيه الفهم إلى آفاق تأويلية مختلفة أو متنافرة؛ بين تأويليات أصولية محافظة، وتأويليات حديثة متوسعة، وسؤالها الدائم؛ هل يقوم "النص القرآني" على اللغة الموضوعية؟ أم على المجاز والتضمين والإشارات؟

إنّ الرؤية المقاصدية التي تنظم السياق الفكري العام للمفسر "ابن عاشور"<sup>(15)</sup> جعلته يرى إلى آفاق "النص القرآني" من زاوية واسعة منفتحة على التأويل المتطلع إلى مقاصد النص وأغراضه، فيقول: «غرض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه، بآتم بيان يحتمله المعنى ولا يأباه اللفظ، من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلاً وتفرعاً...»<sup>(16)</sup>.

ويقدم توضيحاً لآفاق التأويل المقبول من خلال سرده لطرائق المفسرين المشروعة في "التفسير" وهي ثلاثة<sup>(17)</sup>:

- أ. طريقة الاقتصار على الظاهر من المعنى الأصلي للتركيب، مع بيانه وإيضاحه، وهو الأصل.
- ب. طريقة استنباط المعاني من وراء الظاهر بما يقتضيه اللفظ والمقام ويتحمّله الاستعمال ومقاصد القرآن، مما يرتبط بخصائص اللغة العربية المرتبطة بعلوم البلاغة ودلالات الاستنباط، وفيها تفرع بعض الأبواب، مثل (آداب العلم والتعلم) من قصة (موسى) مع (العبد الصالح)... وذلك فيما يخدم بعض مقاصد القرآن؛ كتعميق العقيدة، أو تنظيم الأفراد والمجتمعات...
- ج. طريقة جلب المسائل وبسطها وتفرعها، لمناسبة بينها وبين المعنى، أو لضرورة فهم المعنى، أو للتوفيق بين المعنى القرآني وبعض العلوم مما له علاقة بالمقاصد، أو لرد مطاعن وشبهات فيه. دون ادعاء نسبة تلك التفرعات إلى قصد الله ﷻ.

وتعارض هذه التأويلية المقاصدية مع دعوى (أمية الشريعة) عند "أبي إسحاق الشاطبي" التي ترى أن القرآن الكريم لا يفهم إلا على مسالك العرب الأميين الذين أنزل إليهم، فيحتج لدحض هذا التصور الذي يأسر معاني القرآن في سقف معرفي مغلق بيئيا وفكريا وزمنيا بحجج تقدم تأصيلا موضوعيا لانفتاح التأويل على أنه مراعاة لمقاصد "النص القرآني"، فالقرآن الكريم لم يأت ليساير العرب في أميتهم، بل جاء لينقذهم وليبعثهم، وأنه جاء دعوة للعالمين لا للعرب فقط، فهو صالح لفهمهم الناس في أزمنة لاحقة، وأن إعجازه يقتضي أنه يتضمن من المعاني - مع إيجاز لفظه- ما لا تحمله الأسفار<sup>(18)</sup>.

إنه خطاب حدائثي (modern) في رؤيته العامة لا المصطلحية، فجوهر القراءة الحدائثية أن يظل النص مهياً لقراءات تُجدد حليته أبدا فيتنامي معنويا<sup>(19)</sup>، وعن هذا السعي الأبدي إلى معرفة الحقيقة عن طريق التأويل يقول: «الكلام الصادر عن علام الغيوب تعالى وتقدس لا تبني معانيه على فهم طائفة واحدة، لكن معانيه تطابق الحقائق، وكل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم وكانت الآية لها اعتلاق بذلك فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر وبمقدار ما ستبلغ إليه»<sup>(20)</sup>، هكذا يتصور "ابن عاشور" (النص القرآني) بأنه من النصوص الطبيعية التي توصف بالحدائثية حين تمارس كسرا مستمرا لـ"أفق التوقع" لدى القراء فتنزاح إلى توقعات جديد<sup>(21)</sup>، لذا يرى أن الالتحاف بعباءة المنقول هو انشغال عن مركز القرآن واحتجاب عن آفاقه.

### 3. أدوات (التأويل) و(السجل النصي)؛ عرض ومقارنة

يخصص "ابن عاشور" (المقدمة الثانية) لآلية استمداد علم التفسير أو ما يمكن أن نسميه "ثقافة القارئ" حول النص، ويعرف علوم (المدد) في التفسير قائلا: «استمداد العلم يراد به توقفه على معلومات سابق وجودها على وجود ذلك العلم... وليس كل ما يذكر في العلم معدودا من مدده، بل مدده ما يتوقف عليه تقومه»<sup>(22)</sup>، أما غير (المدد) من المعارف فهي إضافات نجدتها في كتب التفسير وقد لا تعني فيه شيئا.

وتشخيصا للنظرية التأويلية عند "ابن عاشور" سنناقش في التحليل التالي علوم (المدد) التي هي آليات التأويل وأدوات الفهم الخاصة بنص القرآن الكريم، مع مقارنة إثرائية تبرز موقفه من سائر المدارس التأويلية القديمة، كما تحدد موقعه بين المناهج الحديثة والمعاصرة. وهذه العلوم أو الأدوات هي:

### 1.3 اللغة العربية أو الدلالة الأولية للنص:

صنف "ابن عاشور" اللغة العربية بمختلف علومها؛ كمتن اللغة والتصريف والاشتقاق والنحو واستعمالات العرب في كلامهم وأدبهم، ضمن علوم "المدد" التي يتوقف عليها فهم القرآن الكريم، فنزول (الوحي) □ بلسان عربي مبين □ [الشعراء 195] يستلزم أن تكون اللغة العربية طريقاً لفهم معانيه، وقد جعلها الأولى في تصنيفه لآليات الاستمداد، لأن الدلالة اللغوية هي البوابة والأصل الذي تتفرع منه الاصطلاحات الأخرى بالجواز أو العرف أو الشرع، والنظام اللغوي العام يقوم على الاصطلاح والتعارف<sup>(23)</sup>، وقد سبقت إشارته إلى ضرورة التحكيم اللغوي لأي تأويل بأن «لا يأباه اللفظ».

ولما كانت المرجعية اللغوية - باعتبارها نظاماً تواصلياً - رأس الأدلة في منهج التأويل عند "ابن عاشور" فقد كان له موقف من (الباطنية) التي اعتبرها رأس التأويلات الفاسدة لإلغائها الأصل اللغوي كلياً<sup>(24)</sup>، إذ يبين طريقتهم في تأويل القرآن القائمة على أنه إنما نزل متضمناً لكنائيات ورموز عن أغراض، وأنهم رأوا صرف جميع القرآن عن ظاهره تفادياً للمحاجة النصية، وبنوا تأويلهم على أن القرآن رموز لمعان خفية في صورة ألفاظ تفيد معان ظاهرة ليستغل بها عامة المسلمين<sup>(25)</sup>، ومثل لهم ببعض التأويلات الفاسدة والمبتورة لغوياً، فكان انحرافهم في المنهج والمضمون، وكان اختلافه معهم كاملاً غير جزئي.

### 2.3 الفنون البلاغية والقراءة التفاعلية العميقة:

انطلاقاً من أسلوب التلبس البياني بين النص القرآني ولسان القوم الذين أرسل إليهم محمد ﷺ يصنف "ابن عاشور" علمي (المعاني) و(البيان)<sup>(26)</sup> ضمن علوم المدد الواجبة للمفسر، ويضفي عليهما مزيد اختصاص وعناية على علوم العربية الأخرى، معللاً أن هذين العلمين هما وسيلتنا لكشف "إعجاز القرآن" وتفوقه في البلاغ، فهما الآلة المستخلصة من القرآن لخدمة القرآن ومعانيه ولطيف مقاصده، ويقول: «مفسر القرآن لا يعد تفسيره لمعاني القرآن بالغاً حد الكمال في غرضه ما لم يكن مشتملاً على بيان دقائق من وجوه البلاغة في آية المفسرة... لئلا يكون المفسر حين يعرض عن ذلك بمنزلة المترجم لا بمنزلة المفسر»<sup>(27)</sup>، فبالتلقي البلاغي يفتح الحوار التفاعلي المباشر مع النص القرآني وتلمس روح معانيه.

ويلزم "ابن عاشور" نفسه عملياً باستدراك التقصير العجيب الذي وجدته في التفسير المتقدم في حق بلاغة القرآن قائلاً: «من أجل ذلك التزمت أن لا أغفل التنبيه على ما يلوح لي من هذا الفن العظيم [فن البلاغة] في آية من آي القرآن كلما أهتمته بحسب مبلغ الفهم وطاقة



التدبر»<sup>(28)</sup>، وجلي للمطلع أن الحظ الأوفر في تفسير "التحرير والتنوير" كان للتأويلات البلاغية.

إن أهمية "التأويل البلاغي" مستمدة من شرعية الاصطلاح البلاغي القائم بين الخطاب (Discours) القرآني والمجتمع الأول، لأن المدلول البلاغي ينمو طبيعياً حسب الحاجات التواصلية في كل اللغات، وينشأ كغيره من المدلولات العرفية والشرعية... ومن هذه الشرعية يأتي موقف "ابن عاشور" من القراءات "الظاهرية" المنكرة للتأويل البلاغي خاصة المجاز، إذ صنفها ضمن معايير التأويل المذموم وهو "أن يفسر القرآن برأي مستند إلى ما يقتضيه اللفظ ثم يزعم أن ذلك هو المراد دون غيره، لما في ذلك من التضيق على المتأولين"<sup>(29)</sup>، ويتمثل التضيق في كون الظاهرية لا تتعامل مع النص بل تتعامل مع عنصر منه وهو اللفظ، وأبرز نماذج التفسير الظاهري؛ مدرسة "ابن تيمية" في رفض (المجاز) والمدرسة (الظاهرية)<sup>(30)</sup>، فموقع التأويل (الظاهري) من منهج "ابن عاشور" البلاغي هو علاقة جزء من الكل.

وضمنياً يتأسس موقف آخر لـ"ابن عاشور" في الاتجاه الآخر، وهو "التفسير البلاغي" الذي يتوسع في تناول الوعاء اللغوي بأصوله وامتداداته ويلج إلى الغور من النص، وبه تتحقق مزية الكشف عن تفوق القرآن في مسالك البلاغة والإعجاز، ويعنى على معظم المفسرين الذين أدخلوا تفاسيرهم من هذا الفن العظيم، مستثنياً ومثبياً على التفاسير البلاغية، فيقول: «فمن أعجب ما نراه خلو معظم التفاسير عن الاهتمام بالوصول إلى هذا الغرض الأسمى إلا عيون التفسير، فمن مقل مثل "معاني القرآن" لـ"أبي إسحاق الزجاج" و"المحرر الوجيز" لعبد الحق بن عطية الأندلسي، ومن أكثر مثل "الكشاف"<sup>(31)</sup>.

وإذا تأملنا في ميزة (التفاعلية) في التحليل البلاغي فستبدو المسافة قريبة بين موقف "ابن عاشور" ونظريات "القراءة والتلقي"، خاصة التصنيف الذي وضعه "ترفيتان تودوروف" (Todorov Tzfitan) لأنواع القراءة إلى (توثيقية) و(شاعرية)<sup>(32)</sup>، فمشكلة القراءة (الأثرية) تكمن في ممارسة السلوك التوثيقي الذي يتوسع في سوق المسائل اللغوية أو الأثرية، أما مشكلة (الظاهرية) عنده فتقف في حدود القراءة الشارحة، فالأولى تسبح خارج بحر (النص)، والثانية تقف على الشاطئ منه، وكل من القراءتين (استهلاكية) غير منتجة، حتى إنه اعتبر المفسر في هذه الطريقة □ بمنزلة المترجم لا بمنزلة المفسر □، و(الترجمة) تعني سلبية الموقف وحرافية الفهم أما (المفسر) فهو ذلك القارئ الذي يمارس قراءة تفاعلية (Interactive) تتميز بالجدية والافتتان بالنص أو التفاعلية بقدر □ مبلغ الفهم وطاقة التدبر □ كما أزم نفسه.

### أهمية النسق والسياق في جمالية النظم:

ولإبراز بذور القراءة البنائية (Structuralisme)<sup>(33)</sup> والجمالية (Esthetisme)<sup>(34)</sup> في تأويلية "ابن عاشور" ننف عند الأدوات السياقية (Contextual) التي تعنى بانتظام المعاني داخل الإطار العام، وقد أشار إلى عنايته بتناسب الآيات وانسجام السورة لارتباطهما بوجود الإعجاز ونكت البلاغة<sup>(35)</sup>، واستشعر وحدة الجو المقاصدي للسور، فالترم في تفسير كل سورة أن يبدأ بذكر أغراضها الموضوعية التي تلحم بناءها وتؤلف وحداتها، منها إلى ذلك قائلاً: □ ولم أعادر سورة إلا بينت ما أحيط به من أغراضها لئلا يكون الناظر في تفسير القرآن مقصوراً على بيان مفرداته ومعاني جملة كأنها فقر متفرقة تصرفه عن روعة انسجامه وتحجب عنه روعة جماله □<sup>(36)</sup>، وفي هذا التأليف ملازمة أهم مبادئ (البنائية) الحديثة التي تقرأ النص باعتباره عملاً بنائياً ونظاماً من العلاقات القائمة بين عناصره اللغوية<sup>(37)</sup>، إلا أن خلفيته المعرفية كانت تاريخية؛ فنظرية "النظم" الجرجانية كانت مرافقة له ومتجلية فيه اصطلاحاً ومنهجاً، باعتبارها هي المسلك التقليدي للتوفيق بين علوم "البلاغة" ومقصد "الإعجاز"<sup>(38)</sup>.

وفي المقولة السابقة ينتقل "ابن عاشور" بسلاسة من مظهر (البنائية) إلى روح (الجمالية) ملمحاً إلى أن الظاهرة البنائية لا تعني شيئاً إلا حين يستشعر القارئ اللمسة (الجمالية) التي تسري في كل عمل متناسق منسجم الفقرات، وفي ذلك التجاوز للمظهر البنائي إلى الروح الجمالية توافق مع النقد الذي تضمنته (جمالية التلقي) للطروحات البنائية التي اهتم أصحابها بالقطب (الفني) الذي يكون النص محوره، وأهملت القطب (الجمالي) الذي يكون القارئ مظهرها له من خلال استجاباته الذوقية الشاعرة<sup>(39)</sup>.

### 3.3 العرف الأدبي العربي معيار للفهم التأويلي:

يرى "ابن عاشور" أن تذوق بلاغة القرآن لا يستقيم بمجرد حفظ مفاهيم البلاغة وقوانينها دون تعاهد آداب العرب الكلامية والتلمي من أساليبهم المتبعة في خطبهم وأشعارهم وتمثيلاتهم في المحادثة، ففي بعض المواضع لا غنى للمفسر من الاستشهاد على مراد الآية بيت من الشعر أو كلام العرب لاطمئنان النفس وترجيح أحد الاحتمالات وإقناع السامع<sup>(40)</sup>.

فيجب أن يفهم العقد اللغوي بين الوحي واللسان العربي بالمفهوم الشامل للتعاقد اللساني، فاللسان كقناة تواصلية يتشكل من اصطلاح وضعي وبلاغي وثقافي يتكوّن تدريجياً في البيئة، فكان من تمام اكتمال التواصل مع الخطاب القرآني معرفة الثقافة التي خاطبها وتمظهرها حتى في بعض انزياحاتها في الأساليب. وقد قدم تأصيلاً لهذه القراءة الثقافية من قول "ابن عباس" ﷺ

لما سئل عن آية، فأجاب: □ إذا خفي عليكم شيء من القرآن فابتغوه في الشعر فإنه ديوان العرب □ (41).

وهذه المرجعية اللغوية التاريخية تنتج منهجا تأويليا معياريا، فالقارئ حين يتخذ الدلالة اللغوية المتداولة في بيئة نزول الوحي معيارا للفهم الموضوعي لمعاني الآيات ومقاصدها فإنه يلغي بذلك كل الدلالات المستحدثة للألفاظ بعد زمن التنزل، وهذا المبدأ المعيارى يختلف مع بعض القراءات (الحداثية) التي تسمح بتأويل النص القرآني بالدلالات الحادثة للألفاظ، على أن المعنى هو الذي يسوس دلالة اللفظ ويوجهها (42) اعتمادا على المنهج (الوصفي) في دراسة اللغة (43)، إذ لا يفرقون بين مفهومي اللغة (Langue) كنظام دلالي نظري يتطور، والكلام (Parole) كمنتج لساني تتوقف دلالاته على التعاقد القائم بين الطرفين لحظة التكلم (44)، ولو جاز إخضاع النصوص التاريخية لهذا التأويل الآني لاختفى التاريخ واندر، وكان الخطاب القرآني رموزا تتغير دلالاتها حسب الثقافات والمعتقدات.

### 4.3 التراث التفسيري والسياق الخارجي للنص:

نزل القرآن الكريم على مجموع الأمة التي لا تزال تجتهد في قراءته وتدبر معانيه، وهذا البعد الجمعي يجعل القراءات السابقة خيرة تكاملية لا فردانية، ومن هذه الحثية فإن التفسير المأثورة مصنفة مع علوم (المدد) عند "ابن عاشور"، ابتداء مما نقل عن النبي ﷺ قولا أو فعلا، وما نقل عن الصحابة الذين شاهدوا نزول الوحي فيما كان منقولا مثل (أسباب النزول) أو مواقف الرسول ﷺ أو كان اجتهادا لهم (45).

ويذكر "ابن عاشور" آثارا أخرى قد يستمدها المفسر ويستعين بها عند الحاجة، مثل "علم القراءات" إذ لها حجية لغوية، و"أخبار العرب" التي تضيء بعض الإشارات القرآنية، و"علم أصول الفقه" خاصة ما يتضمنه من قواعد "تفسير النصوص" والاستنباط وفهم موارد الكلام (46).

وما عدا هذه المصادر المذكورة فكلها تخرج عن كونها مددا للتفسير والتأويل، بل هي من فروعه ونتاجه، أو توسيعات خارج التفسير ...

هنا نجد النص القرآني في منهج التأويل عند "ابن عاشور" يمتلك سياقات خارجة عن بنيته النصية، وهي تشكل حالة امتدادية تحيل إليها معانيه بطريقة صريحة أو ضمنية، إذن هناك ارتباط علائقي منظم بين هذه السياقات والنص القرآني الذي يتحكم في طريقة الانفتاح لها، وهذا الانفتاح على السياق الخارجى لا يتشاكل مع فلسفة (البنيوية) التي تعتبر النص وحدة

مغلقة مكتفية بذاتها ولا تفهم إلا من خلال عناصرها الداخلية<sup>(47)</sup>، فتحديد الظاهرة (النصية) وعزلها عن سياقاتها المنتظمة معها هو بتر للمدد الذي يضيء بعض زوايا النص للمؤول، بل يرى مثلاً أن بعض "أسباب النزول" ضرورة لاكتمال الفهم فيقول: «ومن أسباب النزول ما ليس المفسر بغنى عن علمه... ومنها ما يكون وحده تفسيراً»<sup>(48)</sup>، ومن زاوية نظر نصية محضة إلى تفسير الصحابة نقول إن اقتراح هذه الشخصيات بأسباب تنزل النص يجعل أخبارهم جزءاً من بعض المعاني.

### 5.3 التوسع المعرفي في التأويل

لقد أجاز "ابن عاشور" طريقة جلب المسائل وبسطها من علوم ليست مدداً للتفسير، بشرط أن تخدم مقاصد القرآن، منبهاً إلى عدم نسبة تلك التوسيعات إلى قصد الله ﷻ<sup>(49)</sup>. ويمكن أن يصبح ذلك التوسع مشكلة لأن التفسير هو نصوص "هامشية" خارجة عن النص "المركزي"، وكلما توسع المؤول في استجلاب المسائل الخارجية وتساها في الضوابط (النسقية) اتسعت هوامشه لأمر دخيلة تغيب النص، وهذا ما جعله يخالف منهج المقالات، الذي يجلب فيه المؤول آية ثم يلتف عليها باستطرادات ومسائل من هنا وهناك تاركاً الآية وراءه، فكم من تأويلات ابتعلت "النص المركزي"، فأصبح النص هامشاً، والتفسير مركزاً.

ولذلك نجده يتبنى حكماً عاماً غير مفصل أشار من خلاله أن تلك المعارف المجلوبة رغم أهميتها وإضاءاتها للنص واعتبرها ليست من التفسير، ولا تكون مدداً أساسياً لمن يأتي بعد، وهذا المبدأ الدقيق في القياسات "النصية" هو الذي جعله يخالف "السيوطي" في عد (الفقه) من علوم القرآن<sup>(50)</sup>، وكان موقفه من تفسير "الرازي" واضحاً في قوله: «فأما ما يورد في العلم من مسائل علوم أخرى عند الإفاضة في البيان، مثل كثير من إفاضة "فخر الدين الرازي" في "مفاتيح الغيب" فلا يعدُّ مدداً للعلم، ولا ينحصر ذلك ولا ينضب»<sup>(51)</sup>.

ولعل إشارته إلى صعوبة ضبط هذا الموضوع هو تصميم لتأويلية نصية تغلق الباب أمام حرية التأويل التي يصبح بها النص القرآني أباً شرعياً لشتى الإيديولوجيات أو النظريات وتدرجياً تصبح المعرفة (الوضعية)<sup>(52)</sup> هي التأويل المرجعي لمضامين النص بطرق التلفيق والتعسف، كما تبين ذلك في موقفه من تأويلات (الباطنية)، كما تتجسد في القراءات (الحدائثية) التي دعا إليها "علي حرب" بقوله: «ومهمة القارئ الناقد أن لا يؤخذ بما يقوله النص، مهمته أن يتحرر من سلطة النص لكي يقرأ ما لا يقوله... فالنص يحتاج إلى عين ترى فيه ما لم يره المؤلف وما لم يخطر بباله»<sup>(53)</sup>.

ومن اللطائف التي تُظهر (سلطة النص) في "تأويلية" ابن عاشور" هي تفريقه بين (الباطنية) التي اتخذ منها موقفاً سلبياً، وما يعرف بالتفسير (الإشاري) في المعرفة (الصوفية)، فرغم تشابهما في رمزية التأويل إلا أن موازنته بينهما تظهر فارقاً فحواه أن "الصوفية" لا تستبدل إشاراتها بالدلالة النصية اللازمة كما تفعل (الباطنية) في ترميزاتها، كما أن (الصوفية) لا تدعي أن تلك الإشارات هي تفسير للقرآن الكريم<sup>(54)</sup>.

ويعن في تفعيل الموازين النصية حين يقدم تمييزاً تحليلياً بين مفهوم (الإشارات) في المعارف الصوفية التي لا يعتبرها تفسيراً، ومفهوم (الإشارة) في الدلالات "البلاغية" و"الأصولية" فيقول: «وليس من الإشارة ما يعرف في الأصول بدلالة الإشارة وفحوى الخطاب... ولا بما هو بالمعنى المجازي... لأن جميع هذا مما قامت فيه الدلالة العرفية مقام الوضعية، وأتحدت فيه أفهام أهل العربية، فكانت من المدلولات التبعية»<sup>(55)</sup>، فهو يقرر أن الإشارات الصوفية ليست اصطلاحية، إنما هي خواطر ذاتية تنقدح في ذهن المتصوف حسب ظروفه وأحواله الروحية، فلا يتخذ منها قاعدة ولا دليلاً تبعياً للنص.

إن وظيفة (علوم المدد) في منهج "التأويل" عند "ابن عاشور" هي ما يصطلح عليه في نظريات "القراءة والتلقي" عند "فولفغانغ إيزر" (Iser wolfgang) بـ"السجل النصي" الذي يعني المعلومات الأساسية التي تحدد جنس النص ونوعه وسياقاته الكبرى<sup>(56)</sup>، وهي النسق الثقافي المحتضن لملازمات ميلاد النص وتشكل شفراته، إذ يفترض من القارئ المجيد للحوار أن يمتلك ثقافة جيدة عن النص قبل ولوجه، فتلك الثقافة تهيئه لحسن استقباله ومحاورته وتعرفه بطريقة استفتاحه، فتصنيف "علوم المدد" من شأنه ترتيب أولويات المفسر في الاستعانة بأدوات الفهم وضبط الدلالات، وتنظيم حركة التأويل ورسم آفاقها، وتصنيف المنتج التأويلي في دائرته الصحيحة تجاه "النص القرآني".

## 4. خاتمة:

بعد هذه القراءة في منهج التأويل عند المفسر محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره (التحرير والتنوير) والتي تم فيها عرض رؤيته التأويلية ومناقشة موقفه وموقعه من سائر المدارس التأويلية، نخلص إلى ما يلي:

- إن "ابن عاشور" يمتلك رؤية تأويلية ناضجة وواعية سجلها في مقدماته العشر بالتفصيل والتأصيل، مقتضاها أن (التأويل) هو آلية (التفسير) ولا فرق بين المفهومين إلا من الجانب الإجرائي، وأن فاعلية التأويل مرهونة بالقدرة على الاجتهاد والتحرر من إملاءات المآثور ومثالب الرأي المذموم، وأن التأويل يساير انفتاح مقاصد القرآن الكريم التي ستسع آفاقها بقدر ما تحمله اللغة وتبلغه أفهام البشر.

- تتميز تأويلية "ابن عاشور" بالضبط في حدودها الدنيا والقصوى، ضيقاً واتساعاً، ويظهر الضبط في تصنيفه لعلوم (المدد) في التفسير وجعلها مرتبطة بسجل النص القرآني، ومن خلال معالجته لآليات تفعيل هذه الأدوات والعلوم وجدناه يعطي للدلالات الاصطلاحية بمختلف درجاتها؛ اللغوية والبلاغية والعرفية والشرعية، معيارية زمنية متوقفة على عهد تنزل الوحي، فكان موقفه مبيناً للتأويل إذا كان مناقضاً لهذه المعيارية الزمنية أو مجاوزاً للعناصر النصية، كتأويلات الباطنية في تجاوزها للدلالة اللغوية، أو الظاهرية المنكرة لمجازية اللغة، أو الأثرية حين تنحاز إلى نصوص هامشية عن مركزية النص، كما يفترق عن مبادئ التأويلات الحدائثة في مناقبها الوصفية اللسانية، أو البنية المغلقة، أو ما يجسد سلطة القارئ فوق النص، وبالمقابل كانت رؤيته التأويلية منسجمة مع القراءات البلاغية المثورة لدقائق القرآن وإعجازه، إذ أشاد ب(الكشاف) للزمخشري، وب(المحرر الوجيز) لابن عطية، كما لا تخلو قراءته من نزوع إلى النظرة البنائية والجمالية بتأويلاته السياقية القائمة على مبدأ النظم في التعبير القرآني وفي الأغراض الكلية للصور القرآنية.

- وتأويلية "ابن عاشور" تجسد (سلطة النص) التي زحزحت عهوداً من (سلطة المآثور) القابعة على فهم النص القرآني، كما رسمت حدود فاعلية القارئ وحرية التحديث المحكوم بالسجل النصي، وبعد البحث في الرؤية التي توحد كل إجراءاته وجدنا أن القراءة (النصية) تنظم كل بنائه التأويلي، فمنها صنع أدواته وأسس قواعده اللغوية والبلاغية والسياقية والنقلية والاجتهادية.. ومن هذا المنظور النصي فهما موقفه من مختلف التأويلات التي شكلت تاريخ النص القرآني قبله حيث كان موقفاً منسجماً خالياً من الذاتية والأحكام الجاهزة، كما استنتجنا من خلاله موقعه بين الإجراءات الحدائثة الراهنة واللاحقة بعده وكل ما يجسد (سلطة القارئ) المفتوحة، حيث لا نجد المسافة بين تأويلية "ابن عاشور" ومختلف هذه المدارس والمناهج قائمة على جدلية الاتفاق الكلي

ولا الانفصال الكلي، بل هي تتفق وتنفصل حسب اندماج آفاقها بأفق النص وثوابته ومضموناته اللغوية والموضوعية التي شكلت منهجه التفسيري الذي كان "بلاغيا مقاصديا" بامتياز وامتدادا لمنهجه الفكري الإصلاحي.

وإذا أمكن أن نصف الرؤية التأويلية عند "ابن عاشور" بكلمات فنقول: إنها تأويلية نصية تحدد الثابت والمتغير في فهم النص من خلال النص ذاته، وهي تأويلية تتحرك ضمن مرجعيتين؛ لغوية ومقاصدية، وهي تجسد بموقفها وموقعها بين مدارس التفسير القديمة ومناهج التأويل الحديثة لحظتها الزمنية التي تقف على عتبة الموروث الأصيل والحدثة المجددة.

وهذه الدراسة المحدودة بالجوانب النظرية تفتح للموضوع آفاقا في الناحية التطبيقية لتتضح الفكرة وتكتمل، وتطرح السؤال لمزيد من البحث: هل استطاع "ابن عاشور" تجسيد هذه الرؤية التأويلية النصية في تفسيره لمختلف مواضع القرآن؟ وكيف وظف أدواتها وإجراءاتها في النصوص ذات الحدة التأويلية؛ كالصفات، والغيبات، واليوم الآخر؟

## المراجع:

### أولا: الكتب

- جعفر السبحاني، المناهج التفسيرية في علوم القرآن، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، ط 4، 1432هـ.
- رانية الشويكي، الطاهر بن عاشور وجهوده البلاغية في ضوء تفسير التحرير والتنوير، رسالة (ماجستير)، الجامعة الإسلامية غزة، 2009.
- صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، ط 01، 1998م.
- عبد الرحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد، السعودية، 1426هـ.
- عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشرحية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 04، 1998م.
- عبده قليق، البلاغة الاصطلاحية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1992.
- عز الدين حسن البنا، قراءة الآخر قراءة الأنا نظرية التلقي وتطبيقاتها، قصور الثقافة، مصر، ط 01، 2008م.
- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 04، 2005م.
- فردينان دي سوسير، علم اللغة العام، تر: يوثيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، 1985.
- محمد إبراهيم الحمد، التقريب لتفسير التحرير والتنوير لابن عاشور (جزآن)، دار ابن خزيمة، د ت.
- محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار الكتاب المصري، 2011م.

- محمد بن علي البعداني، إعجاز القرآن الكريم عند الإمام ابن عاشور، جامعة الملك سعود، الرياض، ط 01، 1435هـ.
- محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الأهالي، دمشق، سوريا، 1990م.
- مرتاض محمد، نظرية القراءة ومستوياتها بين القديم والحديث، دار هومه، الجزائر، 2015م.
- مزاري شارف، جمالية التلقي في القرآن الكريم، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2009م.
- منذر عياشي، القرآن والتلقي من الإعجاز والمجاز إلى الأسطورة والحرافة، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2013.
- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 2014.
- هانس غيورغ جادامير، فلسفة التأويل الأصول والمبادئ والأهداف، تر: محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، ط 02، 1427هـ 2006م.
- يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1421هـ، 2000م.

### ثانياً: مقالات في مجلة:

- صالح بوشيش، "التفسير المقاصدي عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور"، مجلة الإحياء، ع 07، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2003، ص 45-68.
- نبيل محمد الصغير، أطروحة فعل القراءة عند فولفغانغ إيزر مقارنة في تاريخية المفاهيم، مجلة تاريخ العلوم، جامعة زيان عاشور، الجلفة، ع 06، 2017.
- نعمان بوقرة بن عبد الحميد، تفسير النصوص وحدود التأويل عند ابن حزم الأندلسي، جامعة عنابة، الجزائر.

### الهوامش:

- 1- هو الشيخ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، ولد بتونس سنة 1879م، وعاش فيها، تلقى العلم بجامع الزيتونة، من أبرز مؤلفاته: تفسير "التحرير والتنوير"، و"مقاصد الشريعة"، و"أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"، و"أليس الصبح بقریب" ... إلخ، برع في علوم كثيرة؛ كالمناطق، والفقه وأصوله، والبلاغة والخطابة... وغيرها، توفي سنة 1394هـ/ 1973م. ينظر: محمد إبراهيم الحمد، د ت، ج 01، ص 15-31.
- 2- منها: "التأويل عند محمد الطاهر بن عاشور من خلال تفسيره التحرير والتنوير" لصورية جعبوب بمجلة التنوير، وأطروحة دكتوراه "مستويات التأويل اللغوي في تفسير التحرير والتنوير" لعباس أمين، وأطروحة "التأويل النحوي بين الخرق والمعيارية في تفسير التحرير والتنوير" لعبد القادر موفق.
- 3- محمد الطاهر ابن عاشور، 1984، ج1، ص 16.
- 4- ينظر: منذر عياشي، 2013، ص 103 وما بعدها.
- 5- ينظر: عبد الرحمن السيوطي، 1426هـ، ص 2296. و ص: 2261-2263.
- 6- تعرف "الهرمينوطيقا" بأ نحا: القواعد التي تعين القارئ للمفسر على فهم النصوص المقدسة وتأويلها. ينظر: هانس غيورغ جادامير، 2006م، ص 61.



- 7 - النظرية جاءت ما بعد "البنوية" لتهتم بعنصر (المتلقي)، تبلورت أواخر الستينات بمدرسة (كونستانس) الألمانية على يد الناقد؛ "هانز روبرت ياكوبس" وزميله "فولفغانغ إيزر"، ينظر: عز الدين حسن البنا، قراءة الآخر قراءة الأنا نظرية التلقي وتطبيقاتها، قصور الثقافة، مصر، ط 01، 2008م، ص 25-26.
- 8 - ابن عاشور، 1984، ج1 ص 18.
- 9 - المرجع نفسه، ص 33. وينظر: ص 29.
- 10 - ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص 32.
- 11 - ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص 29، 28 و32.
- 12 - المرجع نفسه، ج1 ص 07.
- 13 - أخرجه الترمذي وأحمد.
- 14 - ينظر: ابن عاشور، 1984، ج1 ص 30، 31.
- 15 - ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، 2011م، الصفحة: 181 وما بعدها، وينظر: صالح بوبشيش، 2003، ص 48.
- 16 - ابن عاشور، 1984، ج1 ص 41.
- 17 - ينظر: المرجع نفسه، ص 42.
- 18 - ينظر: المرجع نفسه، ص 44، 45.
- 19 - ينظر: هانس غيورغ جادامير، 2006، ص 68، 78. و: نصر حامد أبو زيد، 2014، ص 27.
- 20 - ابن عاشور، 1984، ج1، ص 44.
- 21 - (أفق التوقع) أو (الانتظار) من مصطلحات (جمالية التلقي) عند (ياكوبس). ينظر: مرتاض محمد، 2015م، ص 17.
- 22 - ابن عاشور، 1984، ج1 ص 18.
- 23 - (اصطلاحية اللغة) من المفاهيم الأساسية في اللسانيات العامة، ينظر: فردينان دي سوسير، 1985، ص 33.
- 24 - ينظر: جعفر السبحاني، 1432هـ، ص 120. و: يوسف القرضاوي، 2000م، ص 294.
- 25 - ينظر: ابن عاشور، 1984، ج1 ص 33، 34.
- 26 - ينظر: عبده قليقطة، 1992، ص 19.
- 27 - ينظر: ابن عاشور، 1984، ج1، ص 102.
- 28 - المرجع نفسه، ص 08.
- 29 - المرجع نفسه، ص 31.
- 30 - ينظر: السيوطي، 1426هـ، ص 2296. و: نعمان بوقرة بن عبد الحميد، تفسير النصوص وحدود التأويل عند ابن حزم الأندلسي، جامعة عنابة، الجزائر، د ت، ص 224.
- 31 - ابن عاشور، 1984، ج1 ص 102.
- 32 - إضافة إلى نوع ثالث هو (الإسقاطية). ينظر: عبد الله الغدامي، 1998م، ص 77.

- 33 - البنائية أو البنوية نظرية ذات أبعاد فلسفية وأدوات إجرائية تنظر إلى الأشياء عامة وإلى النصوص خاصة باعتبارها بنية مغلقة ذات نظام مستقل بنفسه، تشمل حقول الأثرولوجيا والإنسانيات والاجتماعيات وتحليل الخطاب، أبرز روادها؛ كلود ليفي شتراوس، رولان بارت، ميشال فوكو، جاك دريدا.
- 34 - مفهوم فلسفي عام في تناول الظواهر، وانتقل إلى حقل القراءة والتلقي بمفاهيم نصية دقيقة أواسط الستينيات مع نظرية "جمالية التلقي" لهانس روبرت ياوس الألماني.
- 35 - ابن عاشور، 1984، ج1 ص 08.
- 36 - المرجع نفسه، ص 08.
- 37 - ينظر: صلاح فضل، 1998م، ص 122.
- 38 - ينظر: محمد بن علي البعداني، 1435هـ، ص 221.
- 39 - ينظر: نبيل محمد الصغير، 2017، ص 56.
- 40 - ينظر: ابن عاشور، 1984، ج30 ص 18، 21.
- 41 - ينظر: المرجع نفسه، ج29 ص 97.
- 42 - ينظر: محمد شحرور، 1990م، ص: 196.
- 43 - "الوصفية" مصطلح لساني دال على الدراسة الآنية للغة، ويقابل المنحى "المعياري" الدال على المنحى التاريخي في فهم الظاهرة اللغوية.
- 44 - ينظر: دي سوسير، 1985، ص 26-27.
- 45 - ينظر: ابن عاشور، 1984، ج01 ص 23-25.
- 46 - ينظر: المرجع نفسه، ج1 ص 25-26.
- 47 - ينظر: صلاح فضل، 1998م، ص 122.
- 48 - ابن عاشور، 1984، ج1 ص 47.
- 49 - ينظر: المرجع نفسه، ص 42-43.
- 50 - المرجع نفسه، ص 26.
- 51 - المرجع نفسه، ص 18.
- 52 - "الوضعية" فلسفة جديدة تعتمد في خلفيتها المعرفية على الفلسفة المادية والتجربة البشرية عند أوجست كونت، والتي تنكر الوجود الميتافيزيقي للحقيقة خارج ما يتواضع عليه الإنسان ويبلغه بمعرفته التجريبية.
- 53 - علي حرب، 2005م، ص: 22.
- 54 - ابن عاشور، 1984، ج1 ص 34، 35.
- 55 - المرجع نفسه، ص 36.
- 56 - ينظر: مزارى شارف، 2009م، ص 167.