

التأويل بين إكراهات الضرورة ورهانات المشروعية

د. هشام تيرس

جامعة سيدي بلعباس

ملخص الدراسة باللغة العربية:

تسعى هذه الدراسة إلى النظر في مشروعية التأويل وارتباطها الوثيق بضرورة الفعل التأويلي عبر مقاربات عديدة في التراث الغربي على غرار تلك التي أشارت إلى التواتر بين وضوح النص الديني المقدس وغموضه والتعارض بينه وبين العقل ومدى حاجته إلى التأويل من جهة، والتراث العربي الإسلامي وكيف تعاطت المرجعية القرآنية فيه مع مشروعية التأويل ومشروعية ممارسته لا سيما في تعامله مع القرآن الكريم من جهة أخرى، الأمر الذي يجعل من التأويل خطابا يحمل غير قليل من مقومات التلازم بين الضرورة والمشروعية.

ملخص الدراسة باللغة الفرنسية:

Cette étude vise à examiner la légitimité de l'interprétation et sa corrélation avec la nécessité de l'acte interprétatif à travers plusieurs approches dans l'héritage occidental concernant la clarté du texte religieux sacré et son ambiguïté, le conflit entre ce texte et la raison d'une part et l'héritage arabo islamique notamment la référence coranique et sa position vis-à-vis l'interprétation et ses pratiquants d'une autre part ; tout cela fait de l'interprétation un discours avec pas mal d'éléments de corrélation entre la nécessité et la légitimité .

يرتبط البحث في مشروعية ظاهرة ما - والتأويل كما لا يخفى على ناظر من أقدم الظواهر التي وقف عليها الإنسان- بطرح تساؤلات تتعلق غالبا بالسببية والغائية، أي بالدافع إلى الوجود ثم المغزى من وراء هذا الوجود، ولم يشد خلق أكرم مخلوق وهو الإنسان عن هذا، فكان الإعمار والعبودية من أهمّ غايات وعلل وجوده.

فسؤال المشروعية في التأويل يقوم في أساسه على السؤال: لماذا؟ لماذا التأويل؟ ما مدى الضرورة أو الضرائر التي تضطرنا للجوء إليه؟ ولئن أمكنت الإشارة إلى ما يمكن اعتباره المشروعية التاريخية أو المشروعية بالقدم أو التقادم فيما يتعلّق بآلية ظاهرة التأويل وتفطن الإنسان الأول لها وشمولها كثيرا من مجالات حياته ومظاهر حضارته وتفكيره، فإننا سنحاول هنا تحري مشروعية التأويل الذي ينصبّ أساسا على النص.

إنّ النص الذي نرمي إليه تحديدا هو ذلك الكلام الحامل لتعاليم دين ما ولكنه ينتمي في الآن نفسه إلى مصدر مقدّس متّزه عن الصفات البشرية وكلّ ما قد يلحق بها من نقص ويثلب في صدقيتها ونزاهتها، إنه باختصار ما يمكن تسميته بالنص الديني الذي عرفته كل الديانات تقريبا، السماوية منها وغير السماوية، والنص الديني من التأويل بسبب وثيق، إذ "من أهمّ المجالات التي يمارس فيها منهج التأويل النص الديني الحافل بالرموز والاستعارات والذي لا يخلو في كثير من الأحيان من الغموض والتناقض الظاهري"¹، وهذا الذي قد يبدو من تناقض في النص الديني هو الذي يفرض استعمال التأويل ويجعله ضرورة لا مندوحة عنها.

إنّ المعضلة التي يطرحها ما قد نسميه التناقض الظاهري في النص الديني تكمن أساسا في تحديد ماهية هذا التناقض، وما الذي يكون تناقضا وما المعيار الذي يكشف ذلك، "ولعلّ بداية التأويل الأساسية المسجلة في الوثائق المتداولة بين الناس ما يجده الباحث لدى مؤولي العهدين، فقد عثروا على أمثال رأي بعضهم قبولها على ظاهرها، واقترح آخرون إعمال التأويل فيها لأن معناها الظاهري عبثي يتناقض مع أصول المعتقدات أو مع ظواهر الطبيعة"²، فظل المعيار الذي به يوقف على تناقض ما في نص ما هو المعتقد من جهة والعقل من جهة أخرى.

غير أن مسألة تواؤم نص ديني ما مع ما يُعتقد أنه العقيدة الصحيحة أو العقل الراجح يطرح مسألة أخرى في غاية الخطورة تعترض أي مسعى تأويلي، وهي مدى وضوح النص وتكشّفه عن مكوناته، وبالتالي نصبح مرة أخرى أمام ضرورة للتأويل من عدمها، وقد عرف تاريخ التأويل أفكاراً عدّة دافعت عن أطروحة مفادها أن النص الديني ذا المصدر المقدس المتعالي إنما يعمد كلية للوضوح والطرح المباشر كي يصل إلى مبتغاه وهو هداية المؤمنين به إلى تعاليمه وأوامره ونواهيه، ومن الذين دافعوا عن هذه الأفكار نجد ماتياس فلاسيوس *flacius illyricus* (1520-1575م) صاحب مؤلف "مفتاح الكتاب المقدس *clavisscriptural sacrae*"، فهو يعتقد بأنه إذا كان الرب أعطى لنا الكتاب المقدس لأجل إنقاذنا، فإنه يصبح من قبيل الجحود أو إنكار *blasphémer* نعمة الحب الإلهي للبشر *philanthropie divine*، زعم أن التوراة إما أن تكون مبهمّة أو غير كافية لإنقاذنا، فهو أي فلاسيوس *flacius*، كان يردّ، بثقة على الأساقفة أو القديس الثلاثين *concile de trente*، بأن ظاهرة الإهمام لا تمثل إلا التزّير القليل من الكتاب المقدس نفسه مقارنة بقصور أو نقص معارف علوم اللغة والنحو، التي رمت من خلالها الكنيسة الكاثوليكية، آنفد، أصحابها بالكفر والزندقة³، ففلاسيوس ومن حذا حذوه كانوا يؤمنون بأن للنص الديني مستوى من المعنى وحيداً، هو ذلك المستوى الظاهر الذي يسهل على العامة الوصول إليه، وبالتالي لا جدوى من وراء التأويل ولا مغزى، غير أنهم وجدوا أنفسهم أمام عائق آخر، يتمثل في أن المعنى الحرفي الذي يصرّون عليه يصطدم ولو في حالات قليلة مع مبادئ عقديّة مهمة عندهم مما يضطرهم للعودة مرة أخرى - ولو على مضض - لاجتراح التأويل.

كما أن بعض ظاهر النصوص الدينية يدخل في تناقض صريح مع أبسط مبادئ العقل ونواميسه مما يخضعها لضرورة تأويلية ملحّة "نظراً إلى أن كل ما يصطدم بالعقل في الكتابات المقدسة ينبغي إيجاد تفسير طبيعي له"⁴، وهكذا يتنازع ضرورة التأويل أو مشروعيتها هنا طرفاً معادلة على شيء من التعقيد، فمن جهة لا تصبح للتأويل جدوى إلا إذا خالف النص أصلاً عقدياً أو قاعدة عقلية، ومن جهة أخرى لا يمكن بحال حصر هذا الظاهر وتحديدّه، ثم إن القول بالظاهر فقط معناه التسليم ضمناً بوجود باطن يُعجز عن الوصول إليه أو إدراكه، ولهذا رمى التأويل بظلاله على تصور ماهية النصوص المقدسة بين فريق قائل بوضوحها، على غرار فلاسيوس، وكذا القديس أوغسطين الذي يرى أن الأصل فيها "هو الوضوح مطلقاً، الأمر الذي يجعلها في متناول الضعفاء والصغار *Sanctascriparvuliscongruens*"⁵ وأن غاية التأويل الذي كان يرمي إليه "هو إيضاح وتفسير المقاطع الغامضة من النص المقدس"⁶، وفريق آخر قائل بأن النصوص المقدسة ديدماً الغموض وتعدّد الطبقات الدلالية وبالتالي وجوب أعمال التأويل فيها للنفاد إلى بواطنها التي تمثل الحقيقة التي يدعو إليها الدين عبر نصوصه، ومن هؤلاء كليمنضس الإسكندري (ت 214) وأوريجان الإسكندري (185-254)، وهما يمثلان مدرسة الإسكندرية في مقابل الفريق الأول الذي يمثل مدرسة إنطاكية⁷، وإن كنّا نجد طرفاً ثالثاً يمكن أن نعتبر المفكر والمفسّر اليهودي فيلون الإسكندري (13 ق م-54م) من أبرز ممثليه، فقد عمل على إيلاء الأهمية للجانبين الحرفي والرمزي في النص المقدس "وجادل بأنه يجب في أكثر الأحيان وضع دلالة النص الحرفية جانباً لصالح الدلالة الرمزية، واعتبر أيضاً، أن النص لا يتضمن معنى واحداً ولكن عدة معاني"⁸، وكذا رائد الإصلاح الكنسي البروتستانتي مارتن لوثر *martin luther* (1483-1546) "إذ إن إقراره بضرورة وجود معنى واحد مشترك هو المعنى الحرفي لا ينفي كما يبدو للوهلة الأولى، مبدأ تعدّد المعاني في الكتاب المقدس أو يرفض تماماً التأويل المجازي/الرمزي، كيف لا وهو يدعو كلّ مسيحي إلى قراءة الكتاب وفق رؤيته الخاصة لحظة فعل التأويل، وذلك بأن يعيش تجربة إيمانية يصل فيها إلى اليقين أو المعرفة الإلهية الثابته في تضاعيف الكتاب المقدس."⁹

إنّ هذه الإشكالات المتعلقة بمشروعية التأويل لم تكن لتغيب في الثقافة العربية الإسلامية، وهي الثقافة التي مارست التأويل ونظّرت له، لأنّها ثقافة قامت حول القرآن الكريم، وإذا كانت الحضارة تتركّز حول "نص" بعينه يمثل أحد محاورها الأساسية، فلا شك أن ((التأويل)) - وهو الوجه الآخر للنص - يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة¹⁰، ومن هنا كانت للتأويل مكانة لا يدانيها شك في الآليات التي شيدّ بها التراث العربي الإسلامي أنساقه المفاهيمية وصروحته المعرفية، وعلى ذلك نجد جلّ

الإشكالات المتعلقة بالتأويل كفعل يقارب النص ملتصقا أغواره حاضرة في ثنايا هذا التراث، ومن هنا "يبدو التأويل في الفكر العربي والإسلامي الطريق الملكي الذي اتبعه العقل العربي في طلب الحق"¹¹، فلم يكن التأويل إذاك مجرد تقنية بلاغية أو إجراء نصي بل تعدى ذلك ليكون رؤيا شاملة في خيرة حقائق الكون وإدراكها، ومن ثم تشييد ملامح ثقافية تحاول الإجابة عن كبرى تساؤلات الإنسان في الحياة، فكان - أي التأويل - أقرب ما يكون إلى الرؤيا التي يتحدث عنها جان بول سارتر، ذلك "الإنشاء الذهني الذي يستطيع أن يزودنا بحلٍّ موحد لجميع مشكلات وجودنا عن طريق مبدأ عام شامل، فهو إنشاء لا يترك مسألة إلا ويتناولها، كما وأنه يشمل في ثناياه كل ما مهتم به"¹²، إنه أورغانون الإدراك والفهم، إدراك الأشياء وفهم تفاصيلها.

ترتبط مشروعية التأويل في التراث العربي الإسلامي بالرجعية الدينية والقرآنية تحديدا، ولذلك نجد أن أي تبرير لمسعى تأويلي في ذلك التراث ينطلق من تتبع الاستعمالات القرآنية لكلمة (تأويل)، وفي هذا أورد صلاح عبد الفتاح الخالدي إحصاء شاملا¹³ لتلك الاستعمالات فألفاها سبع عشرة مرة، تتوزع على أربع حالات:

- 1- تأويلا: مصدر منصوب على التمييز: مرتان.
- 2- تأويله: مضاف إلى الضمير الهاء: ثماني مرات.
- 3- تأويل الأحاديث والأحلام والرؤيا: مضاف للاسم الظاهر: خمس مرات.
- 4- تأويل: مجرد عن الإضافة: مرفوع أو مجرور: مرتان.

أما السور التي وردت فيها فكانت سبع سور، وهي:

- 1- سورة يوسف: وردت فيها ثمانيمرات (الآيات: 101/100/45/44/37/36/21/06).
- 2- سورة آل عمران: وردت فيها مرتين (الآية: 07/موضعان).
- 3- سورة الأعراف: وردت فيها مرتين (الآية: 53/موضعان).
- 4- سورة الكهف: وردت فيها مرتين (الآيتان: 82/78).
- 5- سورة النساء: وردت فيها مرة واحدة (الآية: 59).
- 6- سورة يونس: وردت فيها مرة واحدة (الآية: 39).
- 7- سورة الإسراء: وردت فيها مرة واحدة (الآية: 35).

غير أن الآية التي أثارَت الكثير من القيل والجدل بين المفسرين والفقهاء على السواء حول مشروعية التأويل ومصداقيته الدينية، كانت بدون شك من سورة آل عمران، وهي الآية السابعة تحديدا: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا، وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾¹⁴.

وهي الآية التي يرى فيها فريد الزاهي أصل المشروعية النصية للتأويل بفعل ما أثارته لدى الفقهاء والمتكلمة¹⁵، والواقع أننا إذا تتبعنا حقيقة الأمر وجدنا الآية الكريمة تثير مسألة مشروعية التأويل، أو ضرورته أو جوازه بالتعبير الفقهي من جانبيين على أقل تقدير.

يرتبط الجانب الأول بما أثارته الآية من قدرة العلماء أو "الراسخين في العلم" على تأويل القرآن الكريم من عدمها عبر الاختلاف حول طبيعة العلاقة بين قوله تعالى ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ وقوله ﴿والراسخون في العلم﴾ إن كانت الثانية تنمى للأولى أم قطيعة وانفصالا عنها، وبرز تبعا لذلك السؤال الثاني بحدة: هل يمكن (وهل يجوز) لبشر مهما أوتي من معرفة ورسوخ في العلم أن يؤول كلام الله ويجوز بذلك سمة من سمات العلم الإلهي؟

هنا انقسم أهل الشأن فريقين، بين مؤمن بإمكانية حيازة البشر القدرة على التأويل وبين رافض لها، وترتكز المشروعية التاريخية للتأويل حسب فريد الزاهي في اعتماد عبد الله بن عباس رضي الله عنهما التفسير بالرأي¹⁶، ومن ثم كان هذا الصحابي الجليل

النموذج الأمثل للطاقة البشرية غير النبوية على اقتحام صعاب التأويل ومفاوزه، وإلى ذلك يذهب صاحب "تأويل مشكل القرآن"، فيقول:

"ولسنا ممن يزعم: أنَّ المتشابه في القرآن لا يعلمه الرّاسخون في العلم، وهذا غلط من متأويله على اللّغة والمعنى، ولم يتزل الله شيئا من القرآن إلّا لينفع به عباده، ويدلّ به على معنى أراد¹⁷، فبيّنة القائلين بإمكانية تأويل كلام الله، على الأقلّ للرّاسخين في العلم، هي أن ما نزل في القرآن الكريم لا بدّ أن يكون نافعا كلّ، ولا يكون كذلك إلّا بتدبره وفهم معانيه، إذ هو المعجزة الكبرى والآية الأكبر من آيات الله في الكون مما يستوجب تفكّر المخلوق في الخالق،" لذا، استمدّ التأويل مبدأ شرعيته من مصدر الاجتهاد الذي يدعو - بدوره - إلى التّفكر والاستنباط، وهو ما يمكن أن نعتبره بداية النظر بالأدلة، على كل افتراض يتوصّل به الإنسان إلى حقائق الأشياء، وهذا أوّل الواجبات في المقاصد الشرعية الداعية إلى التأمّل والتّفكر¹⁸، وفي ذلك يتنافس المتنافسون، وتتوقّد قرائح المؤلّين، وأفهام الفاهمين من أبسط سامع لكلام الله إلى الراسخ في العلم رسوخا.

وقد كرّست هذا المنحى بشكل بارز الفرق الصّوفية التي تقوم رؤيتها للعالم على ارتقاء الفرد المتصوّف في ذوقه وفي سلوكه، وعروجه معارج لا يرتادها غير المتصوّف المتحقّق الذي بلغ درجات من الفهم علا، وهذا "يختلف باختلاف المؤلّ من صفاء الفهم ورتبة المعرفة، قال أبو الدرداء: لا يفقه الرّجل كلّ الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة. وهذا كلام محرّض لكلّ طالب صاحب همّة، أن يصفي موارد الكلام ويفهم دقيق معانيه، وللصّوفي بكمال الزهد في الدنيا، وتجريد القلب عما سوى الله تعالى مطلع من كل آية، وله بكلّ مرّة في التلاوة مطلع جديد وفهم عتيد، وله بكلّ فهم عمل جديد"¹⁹، فكان أن ارتبطت القدرة على التأويل ومن ثم إمكانيته التي تؤسّس ضرورته وشرعيته بقدرة مجريه عالما فقيها أو سالكا مريدا أو ناظرا لبيبا.

غير أن فريقا آخر قرأ آية آل عمران على الوقف، وجعل من ميزة الرّاسخين في العلم الإيمان بالتنزيل دون الخوض في التأويل الذي يبقى العلم به حكرا على الذات الإلهية دون سواها، وأنّ قصور الناس بما فيهم العالم الحجّة عن إدراك تأويله ليس إلّا إنزالا لهم المتزلة البشرية التي هم أولى بها وأدعى أن لا ينفلتوا من عقابها، "ففي خفاء هذه الأمور وعجز الإنسان عن الوصول إليها ما يقلل من غروره ويخفف من كبريائه، ويحمله على أن يقول: ﴿سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا، إنك أنت العليم الحكيم﴾ البقرة، الآية 32"²⁰، وهي ديدن البشر على اختلاف أذهانهم وتفاوت أفهامهم.

وكان ردّ هذا الفريق على القائلين بأنّ القرآن أنزل ليُفهم كلّه وليُتدبّر كلّه بأنّ هذا الفهم أو التدبّر إن حصل - وهو ممكن الحصول - فإنّه أبعد ما يكون عن التأويل أو ادّعاء فيه بعلم، "ففرق بين الإحاطة بعلمه وبين إتيان تأويله، فتبيّن أنّه يمكن أن يحيط أهل العلم والإيمان بعلمه، ولما يأتم تأويله، وأنّ الإحاطة بعلم القرآن ليست إتيان تأويله، فإنّ الإحاطة بعلمه معرفة معاني الكلام على التّمام، وإتيان التّأويل نفس وقوع المخبر به، وفرق بين معرفة الخير وبين المخبر به، فمعرفة الخير هي معرفة تفسير القرآن، ومعرفة المخبر به هي معرفة تأويله"²¹، فهي تفرقة بين فهم أو تفسير أو "إحاطة بعلم" من جهة، وبين التّأويل من جهة أخرى، وهذا ما يذهب إليه صلاح عبد الفتاح الخالدي الذي يرى بأنّ "بعض النّاس لم يفرّقوا بين العجز عن التّأويل وبين فهم معاني الآيات وظنّوا أنّ عجز العلماء عن تأويل الآيات المتشابهات يلزم منه عدم فهمهم لمعانيها، وعدم قدرتهم على تفسيرها"²²، وهو تخلّص لطيف من هؤلاء يقوم على التّوسط بين القول بعدم قدرة البشر أيّا كانوا على التّأويل من جهة، وفهم كلّ آيات القرآن الكريم بما لا يتعارض مع ميزة الإنسان في التّفكّر والأمر الإلهي له بالتدبّر في خلق الله وقيمة ذلك كلّ في مسألة الإيمان من جهة أخرى، على أنّه تخلّص يثير تساؤلات حادّة ومشروعة حول الأرضية المعرفية التي يستند عليها فصل كهذا بين مساري الفهم والتّأويل.

يبد أنّ هذا الجدل الذي أثارته الآية الكريمة حول القدرة على التّأويل - وهو ما يمثل الجانب الأول الذي أشرنا إليه - ليس إلا الوجه الآخر لإشكالية أخرى أثارها الآية تمثل الجانب الثاني فيها، وهي إشكالية ذات امتدادات كثيرة في علوم القرآن وفي كل ما تعلق بمسألة التّأويل، ونقصد هنا تحديدا ثنائية الحكم والمتشابه في القرآن الكريم، والجانبان مترابطان ارتباطا عضويا على اعتبار أن

الآية تشير إلى أن التأويل الذي لا يعلمه إلا الله عند من قرأ على الوقف والذي يعلمه الراسخون في العلم عند من وصل في الآية إنما يكون في "المتشابهات" التي يتبعها الذين في قلوبهم زيغ ابتغاء الفتنة لا في "الحكمات" اللاتي هن أم الكتاب، وبالتالي فإن أية قراءة في آية آل عمران ومن ورائها في مشروعية التأويل في المرجعية الدينية الإسلامية لا بد أن تقف ولو بشيء من نظر قليل في هذه الثنائية، وهذا ما دفع بالمعتزلة إلى أن يجعلوا من "ثنائية المحكم والمتشابه مدخلا لإرساء الضرورة التأويلية من داخل النص وصياغة قواعدها بحيث يصعب تنفيذ صحّة نتائجها"²³، من حيث إن مصداقيّة في ممارسة التأويل تنطلق من تأويل متشابه القرآن ذاته، غير أن ذلك لن يتأتى هو الآخر إلا من خلال معرفة حقّة بهذا المتشابه أو بعبارة أدق تحديد ماهية المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، وقبل ذلك أيضا إثبات هذه الثنائية وإقرارها في الذكر الحكيم.

تنحو مسألة صحّة تقسيم آي القرآن الكريم إلى محكم ومتشابه أو عدمها منحى يكاد يكون متطابقا مع ما أثاره مؤولو الغرب مما أشرنا إليه حول المعنيين الحرفي والرمزي في النص الديني وحول صحة احتواء هذا الأخير على المعنى الثاني، إذ لم يكن المتشابه بدعا من المسائل الخلافية الأخرى في التأويل وفي التراث الإسلامي عموما، وحجة القائلين بوجود المتشابه فضلا عن وروده في آية آل عمران سألغة الذكر هي تحريض الهمم في تحصيل الأفهام والمعاني التي يضيق عنها الكلام الذي لا مجال فيه لمستزيد، ومخاطبة الناس بحسب مقاماتهم وأذواقهم الفهمية، "ولو كان القرآن كلّ ظاهرا مكشوفاً حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل، لبطلت التفاضل بين الناس وسقطت المحنة، وماتت الخواطر"²⁴، فكان لا بد من محكم يسميه ابن قتيبة ظاهرا يتفق حوله الناس أو يقتربون ومتشابه أو باطن يترقى فيه كلّ سالك بما أوتي من أنوار الفهم وصفاء القلب، وإلى ذلك يشير فيلسوف قرطبة قائلا:

"والسبب في ورود الشرح فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما، وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات﴾ إلى قوله ﴿والرّاسخون في العلم﴾"²⁵، فلا يشكل بعد ذلك إلا تحديد المحكم والمتشابه في القرآن الكريم وتمييز آيات كل صنف على حده.

لم تكن مسألة تحديد المتشابه الذي سيتجه إليه التأويل في مرحلة لاحقة لتشدّد عن سيرة غيرها من إشكالات التأويل، إذ اكتنفتها هي الأخرى مساجلات بين الفرق والجماعات والمدارس التي استثمرت التأويل لا سيما المنصب على القرآن الكريم في خصوصياتها المعرفية وجدالاتها الفكرية ومناجزاتها السياسية، فقد "اختلف العلماء من السلف والخلف اختلافا شديدا في تحديد معنى المتشابه، ولهم في ذلك مذاهب واتجاهات متعددة"²⁶، ومن طبيعة الأمور أن تضبط كل جهة ماهية المتشابه بما يوافق طروحاتها الفكرية ويخدم غاياتها التأويلية، بل إن ما يكون متشابها ينبغي تأويله عند جماعة ما يكون محكما لا يجوز المساس به بحال عند جماعة أخرى، والعكس يصح أيضا، فالمعتزلة مثلا "اعتبروا كل ما يدعم وجهة نظرهم محكما يدلّ بظاهره، وكلّ ما يخالف هذه الوجهة اعتبروه متشابها يجوز، بل يحقّ لهم تأويله"²⁷.

أمّا من الناحية المعرفية، فتأرجح تحديد المحكم والمتشابه بين النّظر الفقهي الذي يربط المحكم بالتشريع العملي والمتشابه بغيره، والنظر اللغوي الذي نظر إلى المتشابه نظرة مجازية بلاغية؛ يمثّل التيار الأول الصحابي ابن عبّاس رضي الله عنهما الذي يرى المحكم تلك "الآيات التي يؤمن بها ويعمل بها، وهي آيات الأحكام التي تحدّد الحلال والحرام، أو بمعنى آخر هي آيات التشريع العملي. أمّا المتشابهات فهي تلك الآيات التي يؤمن بها ولا يُعمل بها، أو هي التي لا تتصل بالتشريع، سواء أكانت منسوخة عن حكمها وبقيت في رسم المصحف للتلاوة فقط، أو كانت من غير آيات الأحكام أصلا"²⁸، فما كان يقرّر تشريعا فهو محكم "لا يقبل التأويل أو احتمال أكثر من حكم واحد لأنه متعلّق بقضية لا تقبل التّبديل أو التّغيير"²⁹، وإن خضع لبعض التخرجات اللغوية أو النحوية هنا وهناك، أمّا ما يمسّ أصولا عقديّة غير عملية كذات الله وصفاته فهو يدخل في باب المتشابه الذي يجوز بل يجب ويطلب تأويله أحيانا، لأنّه "ظاهر لمن امتلك أدوات الإظهار"³⁰، على الرّغم من تحرّج العلماء منه ما لم يصب إيمان الفرد في مقتل، ومعروفة

إجابه عالم المدينة مالك ابن أنس حين سُئل عن كيف استواء الله عز وجل فقال "الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة".

غير أنّ هذه الرؤية لا تغطي الكثير من آيات القرآن الكريم التي تُطلب تأويلها سعياً وراء خدمة مصالح مذهبية وسياسية، الأمر الذي أدى إلى بروز التيار الثاني الذي يقيم التأويل على أساس مجازية النص، ومثّل هذا التيار نجد ابن قتيبة الذي لم يقصر المتشابه على الآيات الخلافية "بل اتسع ليشمل كل ما هو غامض أو محل للظن أو التشكيك، سواء من الوجهة الكلامية أو اللغوية، أو النحوية، أو البلاغية، وكانت نتيجة ذلك كله أنّ ((المتشابه)) لا يخضع عنده للمحكم، وإن خضع للتأويل المجازي بمعنى عام"³¹. وبالجملة تعرض ضرورة التأويل عندما يتعارض أو يتناقض ما يُفترض أنّه متفق على فهمه نظراً لأصل الوضع اللغوي أو لعرف الجماعة وتواطؤها مع ما يُعتقد أنه المقيس عليه، الثابت الذي يُعدل إليه ولا يُعدل عنه، وهو في الغالب الأعم برهان عقلي أو ما أدى إليه برهان عقلي، "فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هنالك، وإن كان مخالفاً تُطلب تأويله"³²، فقد يكون هذا المقيس عليه عقيدة ثابتة أو قاعدة فقهية أو أصولية متفقاً عليها، أو حتى قاعدة نحوية جرت سنن العرب الأفحاح ممن تم السماع عنهم عليها.

إنّ مخالفة نص ما لقاعدة نحوية تبثت ضرورةً من أهم الضرورات التي تبيح محذور التأويل، بل إنّه برز ما يعرف بالتأويل النحوي باباً قائماً "نما في ضياع المبرد وابن جني والزخشيري وحتى أبي حيّان التوحّدي"³³، وعلة هذا التأويل وضرورته وغاية وجوده أن يوائم بين النص خصوصاً إذا كان مترهاً عن الخطأ وعادة العرب التي تكلمت على سحيتها في القول، فهو عند النحاة "تقنية يلجأ إليها للتوفيق بين القاعدة والمثال، وحينما يستعصي التأويل يدرك النحاة أنّه لا مناص من تلحين القارئ والحكم على القراءة بالشذوذ"³⁴، فإمّا تأويل يبدع "تخرّيجاً" للقول بما يوافق قواعد العرب وكلامها، وإما قول مردود فاسد لا يُعتدّ به.

كما كانت للسياسة ورجالها وأفانينها أيديها التي لا تُنكر في الدفع بجملة التأويل، وإذا كانت إحدى معتمدات ابن منظور اللغوية في تتبعه لمادة "التأويل" ما جاء من أنّ "الإيالة السياسية؛ فلان حسن الإيالة وسيء الإيالة"³⁵، فإنّ فعل التأويل لطلما كان قريناً للسياسة التي تغازل النصوص أكانت إلهية أم من صنيع البشر لاستخراج إمكاناتها واللعب بمعانيها، إذ السياسة أبداً انتصاراً لتجاه تحاول منحه السلطة التي تمهده المصادقية، وعلى ذلك تشكل نصوص الدين مرتعاً خصباً لكل توجه في ممارسة السياسة يروم تثبيت آرائه ومقارعة ما ينافيها أو يعاديها.

وقد شهدت ممارسة التأويل في الموروث الإسلامي توظيفاً له مبالغاً فيه في كثير من الأحيان من قبل الفرق والجماعات التي تذررت بالدين وبالسياسة معاً، خاصة بعد أن أدركت أنّ سجالاتها الفكرية وطعائها الدموية خاصة حول ما تعلق بمسألتي الخلافة والإمامة اللتين اشتد أوارهما عقب قبضه صلى الله عليه وآله وسلم لن تبلغ مراميها إلا إذا هي أسست لمبادئها من خلال نصوص لا يختلف حولها عامة المسلمين، حتى إنّ محمّد عابد الجابري يرى بأنّ "التأويل في الإسلام كان وما يزال هو الوسيلة المفضلة لممارسة السياسة بعيداً عن المجال الطبيعي للسياسة"³⁶، فكانت كل فرقة - وبعد أن أوجبت عليها ظروفها المحيطة بها وطبيعة تكوينها اتخاذ مواقف معينة - تحاول تأصيل توجهاتها على أساس الدين باعتماد تأويلات كثيرة، أكثرها مما يثير الجدل والفرقة، فكأنّ كلّ مذهب كان يسوس معاني النصوص ويؤول - يرجع - بها إلى ما يبغي، كالحاكم الراعي يسوس رعيته ومحكوميه - من وافقه منهم ومن نافقه ومن حانقه - ويؤول بهم إلى ما يريد.

لقد حاز التأويل قصب السبق في كل الحضارات والثقافات، خاصة ما ارتبط منها بأديان تقوم على نصوص ثابتة الشكل لكنها تستدعي نظراً وتأملاً دائماً ومواكبين لتغير الحاجات والأزمان، فالمؤمن في أيّ دين أمام نص محفوظ ثابت لا يتغير من جهة وأزمان وقيم وحاجات ومظاهر تتغير وتبديل من جهة أخرى، فكان لا بد من نظر أو من فهم لهذا الدّين، نظر ما هو إلا خطاب ديني يقوم على رؤية تأويلية معينة حتى وإن أوهم خفوت درجة التأويل فيها ببراءتها منها، فما "((الإجتهد)) و((التأويل)) سوى منهجين ابتدعهما العقل العربي والإسلامي في لحظاته المختلفة، لإعادة صياغة النصوص في ضوء ما يستجد في ويتغير، ولإعادة قراءة

الإلهي والمقدس والمتعالى حسبما يمليه منطق الإنساني والديني والتاريخي³⁷، ومن ثم يتوجه كل تأويل إمّا للتّمكين لخطاب سائد في لحظة معينة أو السعي إلى النهوض بخطاب مغيب، وفي كلتا الحالتين، يضطلع التأويل بلعبة الأول-الرجوع بالمعنى من متاهات الرّفض إلى أبراج الاحتفالية والاحتفاء، أو الأول-الرجوع به من قداسة الإتياب والانصياع إلى أدغال الإهمال والنسيان. يلخصّ محمّد مفتاح كثيراً من المحاور المتعلقة بضرورة التأويل الملحة بقوله:

"مهما اختلفت التأويلات باختلاف الأديان والأجناس والأمم والجماعات والأفراد فإنّ أصل نشأته وسيرورته وإجرائه يرجع إلى مقولتين: أولاهما غرابة المعنى عن القيم السائدة، القيم الثقافية والسياسية والفكرية وثانيتها بث قيم جديدة بتأويل جديد، أي إرجاع الغرابة إلى الألفة ودس الغرابة في الألفة"³⁸، إنّه مناجاة للمعنى-المعاني أبدية، بل إنّ المعنى ذاته يتخلّق من شيء ومن لا شيء، ينكمش وينبث فينتجلى كشفاً من بعد كشف، مظهره دائم التعدّد في وحدة، ودائم الوحدة في تعدّد، هو الإدراك قبل أن يدرك، وهو المدرك من غير إدراك.

مادّة الدّراسة:

القرآن الكريم (برواية ورش عن نافع).

1. بارة (عبد الغني)، الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، منشورات الاختلاف (الجزائر)/الدار العربية للعلوم (لبنان)، ط1، 2008.

2. ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم)، الإكليل في التشابه والتأويل، خرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمّد الشيمي شحاتة، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، مصر، د.ط، د.ت.

3. جاسبير (دايفيد)، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف (الجزائر)/الدار العربية للعلوم (لبنان)، ط1، 2007.

4. حرب (علي)، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، د.ط، 2007.

5. الحفني (عبد المنعم)، معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة/مؤسسة المطبوعات العربية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 1987.

6. الخالدي (صلاح عبد الفتاح)، التفسير والتأويل في القرآن، دار الثّقائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1996.

7. ابن رشد (أبو الوليد)، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمّد عبد الواحد العسري، إشراف وتقديم: محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط3، 2002.

8. الزّاهي (فريد)، النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، بيروت/الدار البيضاء، د.ط، 2003.

9. الزّين (محمّد شوقي)، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)، منشورات الاختلاف (الجزائر)/الدار العربية للعلوم (لبنان)، ط1، 2008.

10. سارتر (جان بول)، نظرية الانفعال (دراسة في الانفعال الفينومينولوجي)، ترجمة: هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، لبنان، د.ط، د.ت.

11. السّعدني (مصطفى)، تأويل الشّعْر (قراءة أدبية في فكرنا النحوي)، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، د.ط، 1992.

12. سعيد (جلال الدين)، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، د.ط، 1998.

13. الصّالح (حسين حامد)، التأويل اللغوي في القرآن الكريم (دراسة دلالية)، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2005.

14. الصّالح (صبيح)، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، لبنان، ط25، 2002.

15. غادامير (هانز جورج)، فلسفة التّأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف)، ترجمة: محمّد شوقي الزين، منشورات الاختلاف (الجزائر)/الدار العربية للعلوم (لبنان)/المركز الثقافي العربي (بيروت/الدار البيضاء)، ط2، 2006.
16. فيدوح (عبد القادر)، نظريّة التّأويل في الفلسفة العربية الإسلاميّة، الأوائل للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2005.
17. ابن قتيبة (أبو محمّد عبد الله بن مسلم الدّينوري)، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2002.
- مفتاح (محمّد):
18. التلقي والتّأويل (مقاربة نسقيّة)، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط2، 2001.
19. مجهول البيان، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1990.
20. ابن منظور (أبو الفضل جمال الدّين محمّد)، لسان العرب، دار صادر، لبنان، ط6، 1997.
21. منقرور (عبد الجليل)، التّصّ بين الدّلالة والتّأويل (قراءة في خطاب التراث الأصولي)، مكتبة الرّشاد للطباعة والنّشر والتّوزيع، الجزائر، ط1، 2004.
- أبو زيد (نصر حامد):
22. الاتّجاه العقلي في التّفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط5، 2003.
23. مفهوم التّصّ (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط4، 1998.

الهوامش

- ¹ جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، دار الجنوب للنشر، تونس، د.ط، 1998، مادة (تأويل) ص90.
- ² محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1990، ص90.
- ³ عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تأويلي)، منشورات الاختلاف (الجزائر)/الدار العربية للعلوم (لبنان)، ط1، 2008، ص173.
- ⁴ هانس غيورغادامير، فلسفة التّأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف)، تر: محمّد شوقي الزين، منشورات الاختلاف (الجزائر)/الدار العربية للعلوم (لبنان)/المركز الثقافي العربي (بيروت/الدار البيضاء)، ط2، 2006، ص69.
- ⁵ عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، م م س، ص169.
- ⁶ محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربيّة)، منشورات الاختلاف (الجزائر)/الدار العربية للعلوم (لبنان)، ط1، 2008، ص47.
- ⁷ ينظر: دايفيد جاسبير، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف (الجزائر)/الدار العربية للعلوم (لبنان)، ط1، 2007، ص59 وما بعدها.
- ⁸ المرجع السابق، ص60.
- ⁹ عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، م م س، ص172.
- ¹⁰ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط4، 1998، ص09.
- ¹¹ علي حرب، التّأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربيّة)، دار التّنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، د.ط، 2007، ص43.
- ¹² جان بول سارتر، نظرية الانفعال (دراسة في الانفعال الفينومينولوجي)، تر: هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ط، د.ت، ص87، 88.
- ¹³ ينظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي، التّفسير والتّأويل في القرآن، دار التّفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1996، صص42، 43.
- ¹⁴ آل عمران، الآية 07.

- ¹⁵ ينظر: فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، بيروت/الدار البيضاء، د.ط، 2003، ص82.
- ¹⁶ ينظر: فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، م م س، ص82.
- ¹⁷ ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري)، تأويل مشكل القرآن، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2002، ص66.
- ¹⁸ عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، الأوائل للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2005، ص149.
- ¹⁹ عبد المنعم الحفني، معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة/مؤسسة المطبوعات العربية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 1987، ص41.
- ¹ صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، لبنان، ط25، 2002، ص283.
- ² ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، خرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، مصر، د.ط، د.ت، ص21.
- ³ صلاح عبد الفتاح الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن، م م س، ص122.
- ²³ فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، م م س، ص88.
- ²⁴ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح: إبراهيم شمس الدين، م م س، ص58.
- ²⁵ ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عبد الواحد العسري، إشراف وتقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط3، 2002، تح: محمد عبد الواحد العسري، ص98.
- ²⁶ حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم (دراسة دلالية)، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2005، ص67.
- ²⁷ نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط5، 2003، ص164.
- ²⁸ المرجع السابق، ص144.
- ²⁹ عبد الجليل منقور، النص بين الدلالة والتأويل (قراءة في خطاب التراث الأصولي)، مكتبة الرشد للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2004، ص45.
- ³⁰ المرجع السابق، ص51.
- ³¹ نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط5، 2003، ص177.
- ³² ابن رشد، فصل المقال، م م س، ص97.
- ² مصطفى السعدني، تأويل الشعر (قراءة أدبية في فكرنا النحوي)، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، د.ط، 1992، م م س، ص24.
- ³⁴ المرجع السابق، ص ص، 23، 24.
- ³⁵ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، لبنان، ط6، 1997، مادة (تأويل)، ص34.
- ¹ محمد عابد الجابري، من مقدمة تحليلية لكتاب فصل المقال لابن رشد، م م س، ص76.
- ³⁷ علي حرب، التأويل والحقيقة، م م س، ص ص، 186، 187.
- ³⁸ محمد مفتاح، التلقي والتأويل (مقاربة نسقية)، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط2، 2001، ص218.