

## النص القرآني وآفاق التأويل

عاطف جودة نصر

مجلة التسامح ، العدد السابع عشر ( شتاء 2007 هـ / 1428 م )

لا يبدو تأويل النص القرآني بدعا، فقد فتحت بعض الكتب آفاقا تأويلية، وتفضي هذه الآفاق إلى حقيقة تؤكد نشأة التأويل في تربة النصوص الدينية. فعند الربانيين من أحبار اليهود لا نعدم أن نجد قواعد ينبغي إتباعها عند معالجة نصوص من التلمود والمدراشيم، وذلك مما نجده عند فيلون الإسكندري إذ دون قواعد تتبع عند التأويل المجازي، والتميز بين المعنى الروحي والمعنى الحرفي. ويعد موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي المتوفى سنة 602هـ - 1205م ورثا لهذا التراث التأويلي في الثقافة اليهودية، على نحو ما قدم لنا في كتابه «دلالة الحائرين»، وهو تأويل لكثير من المجازات والاستعارات التي وردت باللغة العبرية في الكتب والأسفار، أخذ فيه ابن ميمون من الأرسطية والأفلاطونية المحدثة. وعلى هذا الحدو تفتحت آفاق تأويلية دارت الأناجيل في فلكها، لا سيما عند آباء الكنيسة الذين قدموا تأويلا رمزيا في ضوء مذاهب الإسكندرانيين من الآخذين بالأفلاطونية المحدثة. فعند ديونسيوس الأريوفاغي تم مزج اللاهوت المسيحي بالفلسفة الهلينية، كما تم وضع الأناجيل في سياق التأويلات الرمزية. لم يظهر النشاط التأويلي للقرآن إلا عندما ظهر تيار التفسير بالرأي في مقابل التفسير السلفي بالمأثور. وبدا أن التيارين كليهما يؤولان إلى أفق لغوي تنقسم الدلالة فيه إلى وضع حقيقي ووضع مجازي، وهو انقسام يحيل إلى جملة من المعايير والقواعد التي ينبغي أخذها في الحسبان عند تبين المعنى في سياقه الحرفي وفي سياقه المجازي.

وقد عني المشتغلون بعلوم القرآن بإيراد معان متعددة لمصطلح التأويل، ففي الإتيان عقد السيوطي فصولا عند الحديث عن المحكم والمتشابه، وساق جملة من التعريفات لتحديد معنى التأويل عند حديثه عن المتشابه والتميز بينه وبين

الحكم، ومدار القول في ذلك عند المفسرين والأصوليين وفقهاء الحديث، وعلماء الكلام، الآية السابعة من سورة «آل عمران» وهي قوله تعالى: {هو الذي أنزل عليك الكتاب منه 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 وما يذكر إلا أولو الألباب}.

وقد فطن القدماء لما نطلق عليه اليوم المبحث السيمانطقي المعنى بمعرفة دلالات الألفاظ، وذلك لشدة تعلقه بالتأويل، ذلك أنهم جمعوا المادة اللغوية من القرآن الكريم، وبينوا مصارفها ودلالاتها وحقول معانيها، فقوله تعالى {كتاب أحكمت آياته}، آية 1 من سورة هود، تشعر بأن القرآن كله محكم، وقوله {كتابا متشابها مثاني}، الآية 3 من سورة الزمر، تشعر بأن القرآن كله متشابه، والجواب أن القرآن منه محكم ومنه متشابه، والوجه في الآيتين من سورة هود وسورة الزمر أن المراد بإحكامه إتقانه وخلوه من النقص والاختلاف، والمراد بتشابهه أن يشبه بعضه بعضا في الحق والصدق والإعجاز.

وقد عقد ابن قتيبة في كتابه «تأويل مشكل القرآن» بابا للمتشابه استهله بإيراد تساؤل يطرح إشكالا يدعو للفحص والتأمل، إذ ما الذي أراد الله بإنزال المتشابه في القرآن وقد أراد بالقرآن لعباده الهدى والتبيان؟ وراغ ابن قتيبة في الجواب إلى اللغة العربية من حيث إنها اللسان الذي به نزل القرآن إذ جاء بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها في الإيجاز والاختصار، والإطالة والتوكيد، والإشارة إلى الشيء وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليها إلا اللقن، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خفي منها. ولو كان القرآن كله ظاهرا مكشوفاً يستوي في معرفته العالم والجاهل، لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر، ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة.

ومدار الإشكال على آية آل عمران التي طرحت على المفسرين والنحاة معضلة بحلها ينجلي الإشكال، ووفق الآراء في قراءتها تتفرع المذاهب والاتجاهات، فمن

وقف على قوله تعالى: {وما يعلم تأويله إلا الله} نفى عن الراسخين في العلم معرفة المتشابه، ومن وصل القراءة لإفادة أن الراسخين يعلمون بتشابه القرآن، مع تخريج نحوي لفعل القول المسند لواو الجماعة (يقولون) على أنه في معنى الحال كأنه قال: والراسخون في العلم قائلين آمنا به.

وللمتشابه في اللغة العربية عامة وفي لغة القرآن خاصة حقول دلالية متنوعة تضم التشابه، والاشتباه، ويدخل في حيزها ما يسميه ابن قتيبة مشكلا. فمن باب المتشابه ما ورد في الآية الخامسة والعشرين من سورة البقرة في وصف ثمر الجنة، {وأتوا به متشابهًا} أي متفق المناظر مختلف الطعوم؛ وما جاء في السورة نفسها، آية 118، في وصف قلوب الكفار وأهل الكتاب {تشابهت قلوبهم} أي أشبه بعضها بعضا في الكفر والقسوة، وأما الاشتباه فيفضي إلى معنى التباس أمر بأمر بحيث لا نكاد نفرق بينهما، ويرد معنى التلبس فيمن يشبهون الباطل بالحق، ويقال لكل ما غمض ودق إنه متشابه، ويلحق به المشكل لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله.

إن التمييز بين المحكم والمتشابه في النص القرآني يؤول إلى أن المحكم ما تنصرف الدلالة فيه إلى معنى واحد ظاهر مطابق حرفي، وأن المتشابه ينصرف إلى تعدد في المعنى ملجئ للتأويل الذي تشهد له قرائن السياق، وذلك أن اللفظ إذا فهم منه معنى بواسطة قرينة عد دالا عند أصحاب العربية والأصول لأن اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازي بالوضع النوعي.

عند هذا المنعطف تتكشف لنا العلاقة التي تربط التأويل بلغة المجاز، وهي علاقة نجدها عند من عالجوا النص القرآني بالتأويل من المعتزلة، سواء تعلق تأويل المتشابه بالصفات الإلهية أو بأفعال المكلفين، مما أثار جدلا متسع النطاق بين تيارين قويين تمثلا في الأشاعرة وفي المعتزلة من حيث مناط الاتفاق في مسائل، ومناطق الاختلاف في أخرى، ولم يلبث تيار التأويل أن اشتد اندفاعه لدى الشيعة ولدى الصوفية.

إن نزول القرآن باللسان العربي من حيث إنه لغة الجماعة، يعني أن القرآن جرى على سنن الأساليب العربية التي يعد المجاز سمة من سماتها، لذلك تفضي هاتان

المقدمتان إلى إنتاج صحيح مبرهن من الوجهة المنطقية، مؤداه أن في لغة القرآن مجازاً، والمجاز ركن بل لعله حجر الزاوية لا في متشابه التنزيل فحسب، وإنما في لغة الكتب السماوية الثلاثة أيضاً. هذا ما فطن له الشراح المفسرون وجماعات المتأولين من الربانيين من اليهود ومن آباء الكنيسة الأوائل، ومن العلماء المسلمين الذين امتد بعضهم بالتأويل إلى لغة الكتب السابقة لتخريج المجازات فيها وصرفها إلى طبقة من المعاني الثواني وفق بنيات أعمق من التركيب الدلالي المباشر. وإلى هذا المنحى اتجه ابن قتيبة في تأويل بعض آيات الأناجيل وتخريجها على لغة المجاز، وفي تأويل بعض الأقوال في التوراة، ملائماً بين التأويل وبين عقيدة التثريه-وعنده أن النصارى ذهبوا إلى أبوة الولادة في قول المسيح «يا أبانا الذي في السماء ليتقدس اسمك،» وقوله «إذا صمت فاغسل وجهك وادهن رأسك لئلا يعلم بذلك غير أبيك.» وفي التوراة أنه قال ليعقوب «أنت بكري.» وتأويل ذلك أنه في رحمته وبره وعطفه على عباده الصالحين كالأب الرحيم لولده، وكذلك قال المسيح للماء «هذا أبي» وللخبز «هذا أمي» لأن قوام الأبدان بهما، وبقاء الروح عليهما، فهما كالأبوين اللذين منهما النشأة، وبحضانتها النماء. وفي التوراة أن الله برك اليوم السابع وطهره من أجل أنه استراح فيه من خليقته التي خلق، وليست الاستراحة على التأويل الاستجمام بعد نصب ولغوب، وإنما هي بمعنى الفراغ أو بمعنى القصد للشيء.

على هذا النحو يلتقي الشراح والمفسرون والمتأولون والفلاسفة ذوو النزعات الدينية عند صيد واحد، فالأنبياء، والرسل، والحكماء، والمتأهون، والعرفاء فيما أثر عنهم، وفيما نزل به الروح عليهم، نطقوا في طائفة من الكلام بالمجازات، تقريباً للفهوم، وإنزالاً للمعاني المجردة بواسطة الخيال في قوالب الصور المنتزعة من المدركات المحسوسة.

إن لتأويل القرآن الكريم في الثقافة العربية الإسلامية ثلاثة تيارات كبرى تتمثل في ثلاثة آفاق: أفق التصوف، وأفق الاعتزال، وأفق التشيع.

أما الصوفية فلهم اتجاه إشاري في فهم القرآن ليس بمعزل عن التأويل. وتطالعنا في الأثبات والمعجم تفاسير صوفية تنحو منحى التأويل، منها لطائف الإشارات

للقيصري، وتفسير منسوب لسهل بن عبد الله التستري تلميذ ذي النون المصري، وتفسير لمحمد بن علي بن الحسين الحكيم الترمذي المتوفى سنة 320هـ/932م، ذكر الهجويري في «كشف المحجوب» أنه لم يتمه.

ولأبي عبد الرحمن السلمي صاحب طبقات الصوفية المتوفى سنة 420هـ/1021م حقائق التفسير، وقد قال الذهبي عنه في طبقات الحفاظ إنه أتى فيه بمصائب وتأويلات باطنية، وبانتهاء القرن الخامس الهجري ظهرت تأويلات صوفية للقرآن اندفع مدها، وأخذت تمتزج بتيارات وأفكار فلسفية مستوحاة من الأفلوطينية المحدثه، منها تأويلات القرآن لكمال الدين عبد الرزاق الكاشاني المتوفى بعد سنة 730هـ/1330م، وتفسير القرآن لأحمد بن محمد بن أحمد السمناني المتوفى سنة 736هـ/1336م، كان شيخ الزاوية النقشبندية، واقتصر في تفسيره على التأويل الباطن. ولعبد الرحمن الجامي النقشبندي الفارس المتوفى سنة 898هـ/1492م تفسير القرآن وتفسير الفاتحة، ولداود بن محمد الرومي القيصري المتوفى سنة 1751هـ شرح تأويلات بسم الله، وكشف الحجاب عن كلام رب الأرباب، ولعبد الغني ابن إسماعيل النابلسي المتوفى سنة 1143هـ/1721م مختصر ضياء القلوب في التفسير، ولفيض الكاشي أو الكاشاني المتوفى بعد سنة 1090هـ/1679م تفسير عنوانه «الصافي في تفسير كلام الله الوافي».

ويدل الفحص التاريخي والنقدي لأدب التأويلات القرآنية في دائرة العرفان الصوفي أن التأويل الصوفي بلغ أوج النضج والاكتمال على يد الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي المتوفى سنة 638هـ/1240م، وذلك فيما بث من تأويلات في تضاعيف الفتوحات الملكية، وفي فصوص الحكم وفي غيرها من إنتاجه الغزير. وقد نخلت له تفاسير وتأويلات هي من نتاج تلاميذه، أو من نتاج المتأثرين بمذهبه ومنهجه، ويبدو أن ابن عربي كان يصدر في تأويلاته للقرآن أو لشعره في الشرح الذي دونه على ترجمان الأشواق ووسمه بذخائر الأعماق عن مذهب واحد وهو مذهب نجد العناصر المؤلفة له في أمشاج الأفلوطينية المحدثه بعد مزجها بتجربة القراءة الاستبطانية، آخذا في ذلك بالمشترك اللفظي

الذي ييسر الانتقال بين المعاني المتقابلة، فضلا عن تعسفه أحيانا في فرض اشتقاق لغوية لا يخلو السياق معها من شطط واستطرد، واستعماله كثيرا من المصطلحات الفلسفية والكلامية على سبيل الترادف أو المجاز مع ألفاظ أخرى وردت في القرآن والحديث.

واتسعت عنده دائرة التأويل، فشرع في السفر الأول من الفتوحات في تأويل أحكام العبادات عن طريق الرمز والمعاني الباطنة، كأنه يذهب في ذلك إلى بيان أسرار الأحكام المتعلقة بالطهارة ونواقضها، وبالصلاة وهيآت قيامها والركوع والسجود فيها، والصوم والزكاة، وغير ذلك مما هو مبثوث في كتب أئمة الفقه. ومذهبه في تأويل العبادات أن يورد حكم علماء الشريعة، مبينا مناط الاختلاف بينهم في الأحكام، ومنتقلا من ذلك إلى بيان الحكم من جهة الباطن. ومن هذا القبيل كلامه في مسح الرأس وأنه من فرائض الوضوء، وبيانه اختلاف علماء الشريعة في القدر الواجب مسحه، أما حكم مسح الرأس من جهة الباطن والتأويل عنده، فلأن الرأس من الرياسة وهي العلو والارتفاع، وله جهة فوق، والله وصف نفسه بالفوقية لشرفها، فكان الرأس أقرب عضو في البدن إلى الحق لمناسبة الفوق، ولأن الرأس محل جامع حامل لجميع القوى المحسوسة والمعقولة المعنوية، ولكل قوة عزة وسلطان وكبرياء، فيمسح المتوضى رأسه بالتواضع والإقناع لله.

ولئن كان بان عربي يمثل في القرنين السادس والسابع الهجريين اكتمال مذهب التأويل الصوفي للترتيل، فلقد وضع بذور هذا التأويل الصوفي أبو حامد الغزالي في القرن الخامس الهجري، على حد ما يطالعنا في «مشكاة الأنوار». وقد حقق الكتاب وقدم له المرحوم د. أبو العلا عفيفي، وكان من بين ما قرره في تقديمه أن الكتاب ليس مجرد تأويل لآية النور من السورة الموسومة بهذا الاسم، وفي قوله تعالى: {الله نور السموات والأرض} إلى قوله {ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم} ذلك أن الغزالي لخص في تأويله فلسفة إشراقية كاملة، ونظرية في حقيقة الوجود، متبعا مذهبها حاكاه ابن عربي، وفي هذه الرسالة قابل الغزالي بين عناصر خمسة مشتقة من الآية وبين خمس مراتب روحية موازية هي أنوار

تظهر المحسوس والمعقول.

فالروح الحساس في مقابل المشكاة لأن له أنوارا تنفذ من ثقب الحواس كما ينفذ النور من المشكاة. والروح الخيالي في مقابل الزجاج؛ فكلاهما من أصل كثيف قابل للتصفية والترقيق والتهديب، ولأن الخيال يضبط المعارف العقلية فلا تضطرب ولا تنتشر، كما تضبط الزجاج نور المصباح وتحفظه من الانطفاء. والروح العقلي في موازاة المصباح لأنه مركز الإشعاع العقلي كما أن المصباح مركز الإشعاع النوراني الحسي، والروح الفكري في موازاة الشجرة الزيتون لأن زيتها أنقى الزيوت، والروح القدسي النبوي في موازاة الزيت الذي يكاد يضيء ولو لم تمسه نار، وكذلك نفوس بعض الأنبياء والأولياء، بلغت من الصفاء مبلغا بحيث تستغني عن مدد علمي خارجي. وعلى هذا الحدو تكلم الغزالي عن ثلاثة أصناف من المحجوبين، هم المحجوبون بالظلمة المحضة كالملاحدة والدهرية، وأرباب الشهوات والملاذ، والمحجوبون بنور تشوبه ظلمة، ومنهم عبدة الأوثان والكواكب، وعبدة النار من المجوس، ومنهم المجسمة والكرامية، وأصحاب الأدلة الفاسدة ممن يقيسون صفات الله على الصفات الإنسانية. أما المحجوبون بالأنوار المحضة فمنهم الفلاسفة المنزهون للصفات الإلهية، الآخذون بمذاهب أرسطو ممزوجا بمذهب أفلوطين.

وعند تلامذة مدرسة ابن عربي نماذج ضافية من التأويلات التي تتسق مع النص القرآني حيناً، ويبدو في قدر منها كثير من التعسف والتكلف والالتواء حيناً آخر. ومن نماذج هذه التأويلات ما نجده عند الكاشاني، فقد تأول الآية 189 من سورة البقرة وهي قوله تعالى: {وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها} بأن إتيان البيوت على هذه الهيئة مثال لإثبات الحظوظ والوجود ومثال لمحو الإضافات ومحق الذات والصفات، مع أن الآية لها سبب معلوم نزلت من أجله؛ فقد كان قوم من الأنصار إذا أحرموا لم يدخل أحد منهم حائطا ولا دارا من باب، فإذا كان من أهل المدر نقب نقبا في ظهر بيته يدخل منه ويخرج أو يتخذ سلما يصعد فيه، وإن كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء، فكأن الآية خاصة بمباشرة الأمور من وجوهها، وعلى هذا النحو تصرف الآية بالتأويل

عن المناسبة المخصصة التي من أجلها نزلت، إلى سياق مقطوع عن التاريخ الحديث لكنه متصل بسياق آخر خارج عن المعنى الجمعي المتواطأ عليه، هو سياق التجربة الصوفية وما يساوقها من مصطلحات تدل عليها. ومن ذلك تأول الكاشاني آية الأنعام الخاصة بنهي الأوصياء على أموال اليتامى عن إتلافه وأكله بالباطل، وأن ذلك إشارة إلى كف من يتعرض لعلوم النبي وأذواقه ومنازلاته إلا بالافتاء والأدب وحسن المتابعة، وهو تأول مستند إلى وصف النبي باليتم في سورة الضحى، ولا يخفى ما فيه من انصراف بالنص عن التوجيه الأخلاقي والتربوي للأوصياء على اليتامى، تحرياً لتشريع الوصاية ووضعها في إطار الفضيلة، إلى تجربة فردية مغلقة على ذاتها، ليست أولى من التشريع وتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الوصي والموصى عليه. أما المعتزلة فإن التأويل مذهبهم، وبه أخذوا عند معالجة النص القرآني، لذلك وسم أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري تفسيره «بالكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، ومن قبله القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني وهو شيخ الاعتزال وإمام المعتزلة في عصره، وقد سمى كتاباً له بمتشابه القرآن، والمتشابه كما هو معلوم مجال التأويل ومناطه. وذكر ابن النديم في الفهرست أن لأبي الهذيل العلاف المتوفى سنة 235هـ/849م كتاباً في متشابه القرآن.

ومن أقدم من دونوا في التفسير على مذهب المعتزلة أبو بكر الأصم المتوفى سنة 326هـ/850م، وعبيد الله بن محمد المتوفى سنة 181هـ/797م، وأبو مسلم محمد بن بحر المتوفى سنة 323هـ/934م، وأبو القاسم علي بن طاهر الملقب بالمرتضى المتوفى سنة 436هـ/1044م، في كتابه «غرر الفوائد ودرر القلائد». وفي القرن السادس الهجري بلغ التأويل على مذهب المعتزلة أوجه على يد محمود بن عمر الزمخشري المتوفى سنة 538هـ/1143م.

ولم يكن التأويل عنده بمعزل عن بيان النكت اللغوية والبلاغية، فضلاً عن اتساق نزعتة التأويلية مع القواعد والأصول الخمسة المعروفة لدى المعتزلة. وكان من طبيعة الأمور أن يثير مذهب المعتزلة بعامة ومنهجهم في تأويل القرآن بخاصة

العلماء المتبعين مذهب أهل السنة.

وكان فخر الدين الرازي المتوفى سنة 606هـ/1209م، قد تصدى في تفسيره

«مفاتيح الغيب» للرد على المعتزلة، وجاء من بعده قاض مالكي من

الإسكندرية هو أحمد بن محمد بن منصور بن المنير، المتوفى سنة

683هـ/1284م، وتعقب تأويلات الزمخشري في تعليقات طبعت على

هامش الكشاف، وهي تعليقات تبين لنا -على حد قول جولد تسيهر- فرصة

التعريف بموقف علم الكلام من قضايا الصفات الإلهية، ومشكلة الجبر

والاختيار، والقضاء والقدر، وإمكانية رؤية الله من عدمها، إلى جانب قضايا

أخرى كانت مثار خلاف بين المعتزلة والأشاعرة في الفعل والاستطاعة، وفي

الجواهر والأعراض، إلى غير ذلك مما يبدو عليه مسحة قوية من التأثير بالمذاهب

الفلسفية.

ومما يبين اتساع الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة في الأخذ بمبدأ التأويل

للنص القرآني أمثلة كثيرة من آي القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى في سورة

الكهف آية 28: {ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره

فرطاً}. وكلام الزمخشري فيها هو بعينه كلام القاضي عبد الجبار في «متشابه

القرآن» إذ قال في الآية: «إن الغفلة إذا استعملت فيها يفعله المرء من الجهل

والتشاغل عن ذكر الله والطعن فيه لا تكون إلا مجازاً.. وخروج الكلام على

طريق الذم يمنع من أن يكون ظاهره ما قالوه (أي أهل السنة) لأن الله لو أغفل

قلوبهم بأن منعهم من الإيمان بالذكر لما جاز أن يذمهم .. والمراد بذلك ما ذكره

أبو علي (الجبائي) من أنه أراد: ولا تطع من صادفنا قلبه غافلاً ووجدناه

كذلك، كما يقال في اللغة ويمكن أن يراد بذلك أنا عربنا قلبه عن سمة الإيمان

فبقي غفلاً لا سمة عليه. هذا السياق عينه هو ما نجد عند الزمخشري في تأويله

للآية، وهو تأويل رد عليه ابن المنير في حاشية الكشاف، مورداً اعتراض أهل

السنة الذين يسميهم المعتزلة بالمجبرة إلى جانب صفات أخرى كالحشوية

والمشبهة. ويفهم من رد ابن المنير أن أهل السنة يضيفون فعل العبد إلى الله من

حيث كونه مخلوقاً له، إلى العبد من حيث كونه مقروناً بقدرته واختياره، ولا

تناهين بين الإضاقتين، والتأويل لا يصار إليه إلا إذا اعتاض الظاهر.  
ومن أوجه الخلاف في التأويل النظر في الآية 17 من سورة الأنفال { فلم  
تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى وليبلي المؤمنين منه  
بلاء حسنا إن الله سميع عليم }؛ فقتل الله الكفار مجاز لإنزاله الملائكة، وإلقاءه  
الربح في قلوبهم، وتقويته قلوب المؤمنين، وإذهابه الجزع والفرع عنها. هذا قول  
الزمخشري في الآية، والآية عند ابن المنير تكفح وجوه القدرية أي المعتزلة، لأن  
الله أثبت الفعل للخلق ونفاه عنهم ولا محل لذلك إلا أن ثبوته لهم مجاز والفاعل  
والخالق حقيقة هو الله، فأثبتته لهم مجازا ونفاه عنهم حقيقة.  
على هذا النحو الجدلي اندفع تيار السنة وتيار المعتزلة في اتجاهين يمثلان خلافا  
أفضى إلى إثراء الفكر الديني ونضج أدب التفسير والتأويل في التراث، مما  
انتعشت معه الدراسات اللغوية والمباحث البلاغية لاسيما ما تعلق منها بالتخيل  
والتمثيل والمجاز. وأضاف الشيعة إلى هذا التراث إنتاجا تميز بالجزارة والتنوع.  
ومن تفاسير الشيعة التي عددها بروكلمان: كتاب في التفسير لأبي النصر محمد  
بن مسعود بن عباس السلمي السمرقندي المتوفى حوالي سنة 300هـ/923م،  
وكان شيخا للكشي وإماما لطائفة الإمامية في خراسان، ويتألف تفسيره من  
روايات لمحمد الباقر وجعفر الصادق، ومن كتبهم «جامع التأويل لمحكم التنزيل»  
لأبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني المتوفى سنة 322هـ/934م، وعليه  
"ملتقط جامع التأويل لمحكم التنزيل" لسعيد الأنصاري.  
ومن ذلك «تفسير القرآن» لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي، وهو مختصر  
عول فيه على تفسيرات أهل البيت، و«منهاج الصادقين في إلزام المخالفين»،  
لفتح الله بن شكر الله الكاشاني المتوفى سنة 978هـ/1570م، وهو تفسير  
شيعي للقرآن الكريم، و«نور الثقلين» لعبد علي بن جمعة العروسي الحويزي،  
وهو تفسير شيعي اعتمد فيه على تفسير كل من القمي والطبرسي.  
ومن ذلك «كنز الدقائق» في تفسير القرآن لمحمد بن محمد رضا بن إسماعيل  
القمي المشهدي الطوسي، و«مقتبس الأنوار من الأئمة» لمحمد ابن مؤمن بن  
شاه قاسم البزوري المتوفى بين عامي 1070-1077هـ/1659-

1666م، و«مجمع البحرين في التفسير» لمحمد بن ميرزا حسين خان.  
وقد أشار جولد تسيهر في «مذاهب التفسير» إلى جابر الجعفي المتوفى سنة  
128هـ/745م، بوصفه أول من وضع تفسيراً شيعياً للقرآن لا يعرف إلا عن  
طريق نقول متفرقة، وذكر أن من أقدم كتب التفسير الشيعي، كتاب «بيان  
السعادة في مقام العبادة» للسلطان محمد بن حجر الجختي، وقد انتهى منه سنة  
311هـ/923م، وتفسير أبي الحسن علي بن إبراهيم القمي.

لقد أشربت الفرق الدينية روح السياسة وصراعاتها في بعض المسائل المتعلقة  
بالفقه السياسي، وأخذت المذاهب والآراء أوضاع ردود الأفعال في سياق  
يحكمه التعارض في كثير من الأحيان، وذلك على نحو ما نجد في مسائل  
الإمامة وشروطها، وفي القول بخلق القرآن أو أزليته، وفي القول بكفر مرتكب  
الكبائر أو فسقه وأنه في منزلة وسطى، إلى آخر ما هو مبثوث في المصادر  
القديمة المعنية بدراسة الفرق الإسلامية. وإلى هذا الخلاف في الرأي نشب  
خلاف آخر حول الحقيقة والمجاز ومشروعية التأويل عند معالجة النص القرآني.  
وليس من قبيل المبالغة تصور الثقافة العربية الإسلامية آخذة بمبدأ التأويل في  
كثير من فروع هذه الثقافة حتى إنه يمكن القول بأنها ثقافة تأويلية في مجال  
النصوص وفي مجال ما أفرزت من علوم على حد سواء. وعلينا نحن المعاصرين  
بموجب انتمائنا لهذه الثقافة أن نتخذ منهاجاً أركيولوجياً، نكشف به عن آليات  
التأويل وفلسفته المبكرة في الفكر العربي، ونأخذ به لتنمية التراث ودفعه في  
مسارات متطورة مواكبة لسياق المتغيرات الراهنة، ذلك بأن التأويل هو الذي  
يوجه كثيراً من منجزات العلوم الإنسانية في العصر الحديث، إذ أخذ  
المتخصصون في هذه العلوم يعيدون قراءة التراث بضرب من التأويل.  
ومما يدل على هذا النزوع الهرمنيوطيقي في التراث، تلك التأويلات التي تواجهنا  
في النحو، وفي علوم اللغة، وفي البلاغة، وفي الفقه، وفي الأصول، وفي علوم  
التفسير والحديث، وفي التاريخ وفقه النظم السياسية والمدنية، مما يركي مكانة  
التأويل في تراثنا الثقافي، ولا نعدم أن نجد عند القدماء لاسيما الأصوليين جملة

من القواعد والقوانين التي تحكم عملية التأويل، ومتى يجب صرف الألفاظ إلى دلالاتها المطابقة بالوضع، ومتى يجب أو يجوز صرفها إلى دلالات أخرى، خصوصا عند تعلق النصوص بالتشريعات الفقهية في العبادات وفي المعاملات، مما يشبه أن يكون قواعد تنظم فهم النصوص التي تستمد مرجعيتها من القرآن ومن الحديث النبوي.

وقد صاغ القدماء فهمهم للنشاط التأويلي بعد وضعه في مجال حيوي يضم اللغة، والدلالة، والقريظة، والسياق، فضلا عن مباحث أخرى من المعاني المفردة والمعاني المؤلفة، مما يسميه المناطق العرب التصورات والتصديقات، بل إن التأويل امتد عند القدماء فشمّل الأحلام، واجتهد في أن يعبرها بتأويلات يرجع غير قليل منها إلى اشتقاقات لغوية.

وللإمام الغزالي مذهب محدد طرحه في كتابه «المستصفى من علم الأصول»؛ فعنده أن من الجواز التعبير بالمتشابه عن الأسماء المشتركة كالقرء، وكقوله تعالى: {الذي بيده عقدة النكاح} فإنه مردد بين الزوج والولي، وكاللمس المردد بين المس والوطء، وقد يطلق على ما ورد في صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه ويحتاج إلى تأويله.

وتتضح المرجعية اللغوية للتأويل في التراث عندما تنعقد علاقتها بما أسماه علماء اللغة الأقدمون بالمشترك من جهة، وبألفاظ الأضداد من جهة أخرى، ومتى ورد شيء من هذين النوعين في النص، وجب الاحتراز عند تأويله بما يلائم السياق والقرائن. أما المشترك اللفظي فواقع في لغة العرب، يدل على ذلك ما أورده ابن فارس في فقه اللغة، وابن دريد في الجمهرة، وابن خالويه في شرح الفصيح، والفارابي في ديوان الأدب، والتبريزي في تهذيب الإصلاح، وأبو الطيب اللغوي في مراتب النحويين، وأبو زيد في النوادر. وقد علل اللغويون والأصوليون لوقوعه بما يرجع إلى الوضع، أو إلى الإبهام على السامع إن كان التصريح فطنة المفسدة، وأقوى من هذين التعليل له من جهة الألفاظ والمعاني، إذ المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية، فإن وزع لزم الاشتراك وكذلك الأمر في ألفاظ الأضداد التي تعد مع الأولى أمانة على ثراء لغوي ربما يوقع القارئ في اشتباه والتباس.

لذلك لا يبدو تأويل النصوص عامة وتأويل النص القرآني خاصة إلا موقوفا على العلماء باللغة العربية: أساليبها، وتراكيبها، وأسرار تعبيرها. وقد يتسع التأويل فلا يقف عند حدود النصوص وإنما يتجاوزها إلى تأويل الظواهر الثقافية الكبرى، على نحو ما نجد في رسائل الجاحظ، وكتابات أبي حيان التوحيدي، وفي تأويلات ابن خلدون لحركة التاريخ وال عمران. لقد أصبح التأويل في العصر الحديث الموجه والمحرك للعلوم الإنسانية، ويبدو أنه آن الأوان لنوليه اهتمامنا وتوجهاتنا لتمييزه بالمرونة وبانفتاح الآفاق، سواء تعلق التأويل بالنصوص أو بالظواهر الثقافية التي تشغل علمنا العربي المعاصر.

الهوامش:

- 1 - الزمخشري: الكشاف.
- 2 - فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب.
- 3 - الغزالي: المستصفى.
- 4 - الغزالي: مشكاة الأنوار.
- 5 - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن.
- 6 - القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن.
- 7 - ابن عربي: الفتوحات الملكية.
- 8 - ابن عربي: فصوص الحكم.
- 9 - الشهرستاني: الملل والنحل.
- 10 - السيوطي: المزهرة.
- 11 - ابن جني: الخصائص.
- 12 - جولد تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامية.
- 13 - د. السيد العزاوي: فرقة النزارية.

