الإسلام ومشكلة الوحدة الفكرية
قراءة في التأويل

بقلم: الدكتور تاج الدين مصطفى
الجامعة الإسلامية العالمية
كوالالمبور ــ ماليزيا

من أكثر الأفكار رواجاً في الساحة الإسلامية تلك التي تتحدث عن وحدة المسلمين. ولعل من أنبل مايتحدث فيه المتحدث أياً كان أن يسهب في وصف التشرذم والفرقة التي تسود عالمنا الاسلامي، وينهض العزائم الى تحقيق الوحدة ومحو أسباب الخلاف، غير أن كثرة الحديث في الموضوع لم يمنع الفرقة من أن تزيد في الإستفحال، واقتناع المسلمين بكل طوائفهم وجماعاتهم بضرورة التوحد لم يعصم من أن يزيد ورم التجزئة حتى كأنه قدر مزمن لا يرتفع.

هذا الواقع هو بالضبط ما يجعلنا امام معضلة يعتورها إشكال كبير هو: ما الذي يجعل المسلمين على حال التفرق وهم يعملون على خلاف ذلك؟؟ ما سبب مساحة الخلف السحيقة هذه بين اقتناع مبدئي بضرورة الوحدة وواقع تجزيئي لا يكاد يتوقف؟

والذي يبدوا لنا أن العلاجات التي وضعها المسلمون على معقوليتها لم تصادف حقيقة المرض، وجوهر الداء، وهذا ما يفسر بالضبط علو الاصوات بشعارات الوحدة، وبرامجها، مع ان حال الأمة يزداد سوءاً. واشلاؤها تزداد تناثراً وابتعاداً.

هناك إذن اسس توحيدية تم التسليم بها، لكنه لم تكن ناجحة في عين إعمالها، وهذه الأسس هي ما سنتوجه الى نقده لا لعدم النقص في كفايتها النظرية، ولكن بسبب عدم النجاعة في إخراج الأمة القاصدة الى هدف واحد وغاية مشتركة.

الأساس 1: في أن القرآن أداة لحسم الخلاف[1]:

---

[1] سنكتفي بهذا الأساس على أن نعمق الدرس في الأسس الأخرى لاحقا

شاع عند الباحثين في شكل التجزئة الاسلامية أن القرآن الكريم هو الأداة الحاسمة لتوحيد المسلمين[2]، وظنوا تبعا لذلك أن تفعيل ايلت القرآن الداعية الى رفض الفرقة وذمها، في نفوس المسلمين، هي الوسيلة الناجحة لأيقاف نزيف الإختلاف. والحقيقة أن ما ذهبوا اليه صحيح عند النظر، ولكنه عند التحقيق تصور يحتاج الى مزيد من النظر، وتقليب فكر، فهاهي ذي آيات الكتاب تقرأ في الغدو و الآصال، داعية الى الإعتصام بحبل الله المتين ونبذ اسباب التنابذ . وهاهم الملسمون يرخون السمع لهذه الآيات فلا تزيدهم غير إصرار على ما هم عليه من التشرذم، هناك سيكولوجية في تلقي الخطاب القرآني ينبغي التنبيه اليها تجعل فضاء التأويل هو المشكل للتصور الذي على أساسه يقع إستقبال النص وهذه النقطة هي في غاية الدقة، والوعي بها سيسلط الضوء على طبيعة التفاعل بين االذات المؤولة و النص.

وهنا أود أن افتح باباً للإستطراد نظنه على جانب كبير من الأهمية، يتعلق بمقصودنا من التأويل:

التأويل:

نتعامل مع التأويل هنا بتصور أصيل تم تغييبه في التراث الفكري الاسلامي غير أن هذا الغياب في مستوى النظر لم يقص على نجاعة المصطلح في مجال العمل والتطبيق، ونلخص تصورنا في أن مفهوم التأويل مفهوم عملي، سلوكي في أصله، إذ يشير الى عنصر التفاعل بين الذات والنص في واقع متحرك، بمعنى أن الذات تعني من النص ما يوجه سلوكها ويفيدها في العمل الشرعي، وهنا يشغل النص القرآني بكل دلالاته ورموزه، مركز التوجيه للسلوك عن طريق عملية تأويلية للنص من الدلالة الى الواقع / ومن المعنى الى السلوك.

---

[2] راجع:. معالم الوحدة في طريق الأمة الاسلامية – عمر يوسف حمزة وأحمد عبد الرحيم السائح – الدار المصرية اللبنانية – ط1 1993

الأمة الربانية الواحدة _ عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني. دار القلم _ ط1 _ 1983. دمشق.

مفهوم التأويل

لقد مر التأويل بمرحلتين: [3]

1- المرحلة الأولى: تميزت بكون المصطلح حمل فيها على دلالته اللغوية الأصلية.

2- المرحلة الثانية: حمل فيها المصطلح على دلالته الإصطلاحية الحادثة ويشير إبن تيمية رحمه الله الى هخاتين المرحلتين بقوله: " ان التأويل في غرف المتأخرين من النتفقهة والمتكلمة و المتحدثة والمتصوفة ونحوهم هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح الى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف... واما التأويل في لفظ السلف فله معنيان: أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً، وهذا – والله أعلم – هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل كذا وكذا، اختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك ومراده

---

[3]- اعتمدنا هذا التقسيم على وجه التغليب لتسهيل عملية التصنيف المعرفي، وليس معنى هذا أن بين المرحلتين فاصلاً تاريخيا محددا، إذ لا نعدم أن نجد من السلف من نظر الى التأويل بمنظار المتأخرين، كالذي أورده الطبري من كلام محمد بن جعفر بن الزبير في تفسيره لآية التأويل في سورة آل عمران حيث قال: " وما يعلم تأويله: الذي أراد ما أراد إلا الله والراسخون في العلم يوقلون أمنا به كل من عند ربنا، فكيف يختلف وهو نزل من رب واحد؟ ثم ردوا تاويل المتشابه على ما عرفوا من تاويل المحكمة التي لا تأويل فيها لأحد إلا لواحد "، **جامع البيان في تأويل القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1412 هـ / 1992م، ج 3، ص 184. ومن هذا النص يتضح أن قضية التأويل نوقشت في إطار المحكم والمتشابه، وأن استخلاص المعنى يقوم على نقل الدلالة من وضع ظاهر الى وضع مقصود، وهذا هو الذي ماذهب إبن تيمية الى أنه من إطلاقات المتأخرين على مصطلح التأويل.

التفسير. والمعنى الثاني ف يلفظ السلف وهو الثالث من مسمى التأويل مطلقاً هو نفس المراد بالكلام". [4]

ونمثل المرحلة الأولى بما ورد في المعاجم اللغوية القديمة، حيث ركزت على التفسير اللغوي المصطلح، ولم تشر الى معانيه الاصطلاحية الحادثة، قال الزهري (ت 280 هـ) في التهذيب في مادة " آل" فيما حكاه عن ابن الأعرابي: " الأول الرجوع وقد آل يؤول أولاً " [5] وعن الأصمعي: " آل القطران يؤول أولاً إذا خثر ".[6] وفي هذا المعنى المآل والعاقبة وينسجم معه معنى آخر وهو السياسة "، قال [أي الأصمعي] وآل مآله يؤوله إيالة إذا أصلحه وساسه، قال لبيد:

يصوح صافية وضرب كرينة بموثل تأتالـــه إلهامهـــا

إنما هو " تفتعله " من ألته أي اصلحته[7]

فالسياسة إنما تكون بقصد إصلاح الأمر والبلوغ به الى المآل الأسلم، وهو بهذا ينسجم مع معنى العاقبة كما اسلفنا.

وقال الزهري: " قلت ومن قولهم ألنا وإيل علينا سسنا وساسونا، ويقال لأبوال الإبل التي جزأت بالرطب في آخر جزئها: قد آلت تؤول أولاً، أي خثرت فهي آيلة وقال ذوالرمة:

ومن آيل كالورس تصح سكوبه متون الحصى مضمحل ويابس

ويقال طبخت النبيذ حتى آل الى الثلث أو الربع أي رجع ".[8]

والملاحظ في المعاني التي ساقها الأزهري أنها تدور حول معنيين: معنى الرجوع ومعنى العاقبة، ولم يبتعد ابن فارس (ت 395 هـ) عن هذين المعنيين اذ قال: " أول، الهمزة والواو واللام أصلان، إبتداء الأمر وإنتهاؤه... وآل يؤول أي رجع. قال يعقوب:

4- ابن تيمية رسالة الإكليل، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى (ج 2، ص 17 – 18)، وينظر في المعنى نفسه: ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة (ج 1، ص 12 – 13).

5- الأزهري: تهذيب اللغة، تحقيق ابراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي (د. ط) 1967 (ج 15، ص 437).

6- المرجع نفسه، ج 15، ص 437.

7- المرجع نفسه، ج 15، ص 437.

8- المرجع نفسه، ج 15، ص 437 – 438.

أول الحكم الى أهله أي أرجعه ورده اليهم، قال العشى: أوول الحكم الى أهله.

قال الخليل: آل البن يؤول أولاً وأؤولاً: خثر... قال أبو حاتم... والإيالة السياسة من هذا الباب لأن مرجع الرعية الى راعيها... ومن هذا الباب: تأويل الكلام وهو عاقبته وما يؤول اليه ".[9]

ويجعلنا هذان المعنيان اللذان يدورعليهما مصطلح التأويل عند المتقدمين نسأل عن مستند الإمام الطبري (310 هـ) في جعل " التفسير " من مرادفات التأويل حين قال: " وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير ".[10]

ونستطيع أن نجيب عن هذا التساؤل بأحد هذه الإحتمالات:

- إما أن المعاجم اللغوية أغفلت هذا المعنى، وهو احتمال غير وارد إذ تستحيل المواطأة على إغفال معنى يتمتع بوظيفة إجرائية مهمة في مجال التداول العربي وه يوظيفة يستمدها من علاقته بالقرآن الكريم.
- أو أن معنى التفسير نفسه كان معنى اصطلاحياً حادثاً، و'ذا سلمنا بهذا - وهو لا يبعد - سقط الاعتراض على تحميل مصطلح التأويل معاني ودلالات أخرى مع تطور الزمن، فيكون المعنى المتأخر للتأويل - وهو الحمل على غير مقتضى الظاهر- معنى معتبراً في مجال التداول.
- أو أن الطبري رأى في الإرجاع والعاقبة معنى التفسير، أي إرجاع الألفاظ والعبارات الى معانيها المقصودة، أو الوصول باللفظ الى معناه المراد.

أما المرحلة الثانية فنمثل لها بلسان العرب لابن مكنظور حيث نجده يسوق المعاني الأولى للتأويل، لكنه يزيد عليها المعنى الجديد الذي استقر عند علماء الكلام والأصول وغيرهم كما اشار الى ذلك ابن تيمية، فـأقال صاحب اللسان: " الأول الرجوع... وأول الكلام

9- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ت: عبدالسلام هارون، دار الفكر (د ط) 1979، ج 1، ص 158 - 162.

10- الطبري: جامع البيان، ج 3، ص 184، وهذا التعريف أخذه الطبري عن أبي عبيدة صاحب مجاز القرآن.

وتأوله: دبره وقدره، وتأوله فسره... والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلا ما يحتاج الى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ ".[11]

فهذا المعنى الأخير، الذي لم نجده في المعاجم المتقدمة له الصلة بالتطور الحاصل في علم التفسير، إذ مع إستقواء ظاهرة النزاع الكلامي احتيج الى حمل ما لا ينسجم من القرآن مع المذهب الاعتقادي على غير مقتضى الظاهر ليتسق المعنى القرآني مع اعتقاد المفسر، ولقد ساد هذا المعنى الاصطلاحي الجديد حتى رفع من قدر التأويل فجُعِل متعلقاً بالدراية وأقتصر التفسير على الرواية،[12] كما أن التأويل أصبح مدار اشتغاله على المعاني، ووقف التفسير عند حدود المفردات والألفاظ.[13]

وفي هذه المرحلة أصبح التأويل على صلة كبيرة بالمجاز، ويظهر هذا عند الإمام الغزالي، فالتأويل عنده " عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة الى المجاز ".[14]

وهذا ما نجده عند الامدي في الإحكام[15] والباجي في إحكام الفصول[16] وغيرهما ذلك أن التأويل والمجاز يلتقيان في معنى واحد

11- ابن منظور، لسان العرب /، مادة أول.

12- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، (ج 2، ص 150)، ولست أدري لم يصر نصر حامد أبو زيد على اتهام علماء المسلمين بالتنقيص من التأويل وتفضيل التفسير، ولعل ذلك راجع الى اهتمامه بأحد معاني التأويل الجزئية المتعلقة بعلم الكلام وقضايا الذات والصفات وتعميمه لهذا المعنى على باقي دلالات المصطلح التي عرضنا لها، وكأن التأويل عند المسلمين مقتصر على تلك المباحث الكلامية الدارسة، ينظر في هذا:
نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط2، 1992، الدار البيضاء، ص 15.

13- الزركشي مرجع سابق، ج3، ص 149.

14- الغزالي: المستصفي من علم الأصول، طبعة بولاق بمصر 1322 هـ، ج1، ص 387.

15- الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق د. سيد الجميلي، بيوت، دار الكتاب العربي 1406هـ / 1986، مج 2، ج 3 ص 59- 60.

هو العدول عن اعتبار ظواهر الالفاظ والعبارات، فالتأويل: " صرف الكلام عن ظاهره الى وجه يحتمله "، [17] والمجاز " كل لفظ تجوز به عن موضوعه ".[18]

وبالجملة فإن مفهوم التأويل يدور حول معان ثلاث:

التوضيح: ويكون التأويل فيه مرادفا للتفسير حيث تشير الأوضاع اللغوية اشتقاقا وتركيبا الى المعنى من غير التواسل بالآليات الاستدلالية الذهنية أو اللغوية. ولقد ذهبت ابن تيمية رحمه الله تعالى الى أن هذا هو المقصود من مصطلح التأويل عند مجاهد والطبري [19] وهذا غير مسلم إلا على جهة التغليب، فنحن نعرف أن مجاهدا رضي الله عنه من اللذين توسعوا في استعمال العقل في التفسير حتى عد نواة التفسير العقلي، بل حكى الطبري عنه نفيه لرؤية الله مما يفيد حمله للغة القران على غير مقتضى الظاهر أحيانا، أما الطبري فلم يكن التاويل عنده يعني التفسير مطلقا بل استعمله ايضا في معنى الترجيح.[20]

التصيير: والمقصود منه التحقق العيني للدلالة اللغوية في القرآن ومآلها الى فعل واقعي ويشير لهذا قوله تعالى: (هل ينظرون إلا تأويله، يوم ياتي تأويله يقول اللذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق، فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل).<الأعراف:53>. فتأويل القران هنا معناه تحقق نبوءاته

16- الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، تح: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1986، ص 387.

17- الباجي: الحدود في الأصول، ت: نزيه حماد، مؤسسة الزعبي، ط1، 1973، ص 48.

18- المرجع نفسه، ص 52.

19- ابن تيمية: رسالة الإكليل، ج 2، ص 17 – 18.

20- التأويل عند الطبري غير محدد ف باطار التوضيح أو التفسير بل يستعمله أيضا في مجال الترجيح، ينظر في هذا:
فتحي الدريني: دراسات وبحوث في الفكر الاسلامي المعاصر، دار قتيبة، ط1، 1988، ج 1، ص 275.

وأخبار وعده ووعيده، وهذا هو ما عناه ابن تيمية من أن معنى التأويل هو نفس المراد بالكلام.[21]

الترجيح: ومداره حمل اللفظ على أحد محتملاته من المعاني بدليل يقترن به، ويستلزم الانتقال الترجيحي استثمار آليات استدلالية نصية وذهنية تسعف ضبط عملية التأويل وتلمس الخيوط الرابطة بين المعنى المتبادر والمعنى التأويلي، ولهذا جعلوا التفسير متعلقاً بالرواية، والتأويل متعلقاً بالدراية.[22]

واذا كان هذا الذي بسطناه متعلقاً بالخلاف حول المصطلح من جهة اللغة، فإن ثمة خلافاً أشد في إعماله النصي، أقصد تفسير القرآن، واستمر هذا النزاع في طريق خطي متصاعد الى حيث اكتمال ملامح مدرستين في التفسير هما: مدرسة الأي المعتمدة على العقل في التأويل، ومدرسة الأثر المستندة الى النقل.

ولو عدنا الى احد التفاسير المبكرة والنعتمدة كتفسير الطبري لاتضح بجلاء أن التربة لبفكرية التي نزل فيها القرآن كانت مؤهلة لأستثارة مشكل التأويل، فقد اختلف المسلمون الأوائل (السلف) في تفسير قوله تعالى: (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن 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 ءامنا به كلّ من عند ربنا).< آل عمران: 7>، على رأيين:

واحد يقصر معرفة تاويل القرآن على الله تعالى، ولا يشرك أحداً في العلم بذلك التأويل. وأما الثاني فيشرك مع الله الراسخين في العلم من العلماء، ونحن ل ايهمنا هنا اعتماد موقف معين أو نصرته، ولكن المقصود أولا فهم أسباب هذا الاختلاف، والتدليل على توافر أرضية صلبة ومناسبة لنشأة السجال حول التأويل منذ عهد مبكر من عمر الرسالة الخاتمة.

21- ابن تيمية: رسالة الإكليل، مرجع سابق، ج 2، ص 18.

22- الزركشي: البرهان، مرجع سابق، ج 2، ص 150.

فقد ذهب أصحاب ال{اي الأول الى أن جملة " والراسخون في العلم " مستأنفة على الابتداء ويلزم الوقف عند القراءة على كلمة "الله"، وهم بهذا يفردون الله بمعرفة تأويل القرآن، وقد اورد الطبري أقوال أصحاب الرأي من الصحابة كعائشة رضي الله عنها، وابن عباس، [23] ومن العلماء كالإمام مالك بن أنس [24]. ومُثِّل لأصحاب الرأي الثاني- اتلذي مفاده إشراك العلماء مع الله في الحكم أي معرفة التأويل – بابن عباس أيضا !! ومجاهد ومحمد بن جعفر بن الزبير. [25] والذي نستخلصه مما أورده الطبري أن الخلاف في الحقيقة دائر على مصطلح التأويل ومحتملاته في اللغة والاصطلاح، فالتأويل الوارد في سياق الآية يشير الى معان مختلفة، ولهذا نجد الإمام الطبري يثبت هذه المعاني دون إظهار الخيط الرابط بينهما، ولو فعل ذلك لاتضح سبب الخلاف ومآله بين الاتجاهين.

- فالمعنى الأول أشار إليه حين قال: " اختلف أهل التأويل في معنى " التأويل " الذي عنى الله جل ثناؤه بقوله:(وابتغاء تأويله)، فقال بعضهم: معنى ذلك الاجل الذي أرادت اليهود أن أن تعرفه من أنقضاء أمر محمد صلى الله عليه وسلم، وأمر امته من قبل الحروف المقطعة من حساب الجمل مثل: (ألم)، و(ألمص)، و(ألم)، و(المر)، وما اشبه ذلك من الآجال ".[26]

- فمعنى التأويل هنا هو العاقبة، واستدل على هذا المعنى بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما من أن التأويل تأويل يوم القيامة،[27] وما روي عن السدي رضي الله عنه الذي قال " وتأويله عواقبه ".[28]

23- الطبري: جامع البيان، ج 3، 183.
24- المرجع نفسه، ج 3، ص 183.
25- المرجع نفسه، ج3، ص 183 –184.
26- الطبري، المرجع نفسه، ج 3، ص 181.
27- المرجع نفسه، ج3، ص 181.
28- المرجع نفسه، ج3، ص 182.

- والمعنى الثاني قال عنه الطبري: " وقال آخرون: معنى ذلك وابتغاء تأويل ما تشابه من آي القرآن يتأولونه إذا كان ذا وجوه وتصاريف في التأويلات على ما في قلوبهم من الزيغ وما ركبوه من الضلالة ".[29]

فالخلاف في تفسير الآية بين الصحابة والعلماء إذا خلاف لفظي، وسببه راجع الى حمل التأويل على بعض محتملاته في اللغة والاصطلاح دون بعض. فإذا كان التأويل هو التفسير والمرجع والمصير،[30] فإن القول بقدرة العلماء على تأويله بالمعنى الثاني الذي هو العاقبة ومعرفة الغيب - وهي أشياء أختص الله تعالى بعلمها وبمتنع عقلا وشرعا وجود شريك له فيها - جنوحٌ عن المقصود، وحمل للمصطلح على غير مدلوله، وهو ما لا يجوز اختلاف المسلمين حوله، بله الصحابة الكرام والتابعين وعلماء الأمة. ولهذا نستطيع - مطمئنين - استبعاد إرادة هذا المعنى من لدن من أشرك مع الله غيره في معرفة التأويل، كما سنتمكن من فك التعارض الوارد في الروايتين اللتين ساقهما الطبري عن ابن عباس واللتين بمقتضاهما يكون رأي ابن عباس ممثلاً للاتجاهين معا في وقت واحد, وهذا في غاية التناقض، إذ لم نضع في الاعتبار اختلاف الفهم لمصطلح التاويل فمن المؤكد أن ابن عباس رضي الله عنهما لا يجرؤ على أن يدعي معرفة التأويل الذي هو المصير والعاقبة، ولهذ روي عنه نفي الاشتراك في مع الله في معرفة هذا النوع من التأويل [31] فير أنه من الأرجح أن يأنس في نفسه القدرة على معرفة التأويل الذي معناه التفسير أو الترجيح بين معاني الألفاظ والتراكيب، ولهذا روي عنه قوله:" أنا ممن يعلم تأويله ". [32]

ومن هنا نستنتج أن الخلاف في مفهوم التاويل كان خلافا لفظياً في أغلب جوانبه اللهم إلا اذا ما كان متعلقا بالتأويل

29- المرجع نفسه، ج 3، ص 182.
30- الطبري، المرجع نفسه، ج 3، ص 184.
31- المرجع نفسه، ج3، ص 183.
32- المرجع نفسه، ج 3، ص 183.

الاعتقادي الكلامي، ولا نجازف اذا قلما إن الاتفاق على معاني التأويل الثلاثة: التوضيح، والترجيح، والتصيير كان حاصلا من حيث المضمون إذ استمر المفسرون بالمأثور أيضا الترجيح المعتمد على الاستدلال، ثلم بخفل المفسرون بالرأي أهمية التوضيح في ضبط المعنى فاعتمدوا أيضا على الاسناد النقلي. أما الخلاف الحقيقي فلم يكن في هذا المجال بل كان مرتبطا بمجال توظيف عملية التأويل وكيفية هذا التوظيف.

بعد أن ظهر لنا أن التأويل ليس فقط بمعنى التفسير، نزيد في بيان الفرق بينهما بأن نقول إن التفسير هو في الواقع رصد لكل إحتمالات الدلالة في النص، أما التأويل فهو انتقاء أكثر هذه الإحتمالات نجاعة في توجيه العمل وترشيد السلوك، لهذا السبب فإن النص لوحده ليس كافيا في إبراز دلالته التفسيرية، ذلك أن الدلالة التأويلية تطبيق معين من الدلالات التفسيرية للنص، ولمزيد توضيح هذه الفكرة نسوق هذه الآية الكريمة: (وإذا ما أنزلت سورة فمنهم.....) التوبة.

فالظاهر من الآية أننا هنا أمام موقفين تأويليين من آية واحدة، حيث يؤدي التفاعل بين المتلقين والآية الى إنتاج سلوكين متعارضيين تماما، فأما المؤمنون فنزيدهم إيمانا وأما اللذين في قلوبهم مرض النفاق كما جاء في التفسير [33]فتؤدي الآية نفسها الى زيادة رجسهم وإمعانهم فيما مردوا عليه من الشك والنفاق. العملية هنا إذن لا تتعلق بالنص لوحده بصفته معين الدلالة و الحكم، بل يتجاوز ذلك الى تفاعل الذات المتلقية معه لأنتاج سلوك معين تمليه طبيعة التأويل المجترحة حول النص.

وهنا سيظهر لنا بما لا شك فيه أن القرآن الكريم لا يمكن أن يصوغ بآياته - وحدها - أمة موحدة لمجرد ترغيب في التأن

---

[33]- تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن. دار الكتاب العربي _ القاهرة 1967 تحقيق: أبو إسحاق إبراهيم أطفيش (8/299). زومجمع البيان للطبرسي _ مؤسسة الأعظمي للمطبوعات _ بيروت (5/ 164) ط 1 1995.

وترهيب من خلافه، بل يحتاج الأمر الى توجيه النظر الى هملية تأويل النص ذاتها والذي لا يقل خطورة عن النص ذاته.

يقول إبن القيم رحمه الله في " الصواعق ":

" أذا تأمل المتأمل فساد العالم، وما وقع فيه من التفرق والاختلاف، وما دفع اليه اهل الاسلام، وجده ناشئا من جهة التأويلات المختلفة المستعملة في في آيات القرآن، وأخبار الرسول صلوات الله وسلامه عليه التي تعلق بها المختلفون على اختلاف اصنافهم ف يأصول الدين وفروعه ف نها أوجبت ما أوجبت من التباين والتحارب وتفرق الكلمة وتشتت الأهواء وتصدع الشمل وانقطاع الحبل وفساد ذات البين حتى صار يكفر ويلعن بعضهم بعضاً، ونرى طوائف منهم تسفك دماء الآخرين وتستحل منهم أنفسهم وحرمهم وأموالهم ما هو أعظم مما يرصدهم به أهل الدار الحرب من المنابذين لهم، فالافات التي جنبتها ويجنبها كل وقت أصحاب الملة والأمة من التأويلات الفاسدة أشد من أن تحصى أو يبلغها وصف واصف أو يحيط بها ذكر ذاكر. ولكنها في جملة القول أصل كل فساد وفتنة. وأساس كل خلال وبدعة "[34].

لم يفت ابن القيم رحمه الله وهو يشير الى معضلة التأويل أن الفرق التي يقصدها بكلامه فرق إسلامية تقرأ القرآن وتعظمه وتدعوا له [35] وهي بلا شك تجد في القرآن نكيراً على التحزب [36] والتفرق، ووعيداً على التنابذ والتباغض. ومع ذلك فإن هذا لا يمنعها من أن تكون وقوداً للتجزئة، وعاملاً على استقوائها ونفوذها.

فالأمر إذن لا يستدعي أن نرصف هذه الآيات القرآنية في مقدمات كتبنا عن الوحدة الاسلامية، حتى غدت كأنها أيات لا تشير الى واقع أصلا، مع انها في حقيقة الأمر ترسم المنهج الأسمى في تحقيق الوحدة واتحاد الأمة.

34- الصواعق المرسلة على الجمعية والمعطلة _ تحقيق: علي الدحيل الله _ دار العاصمة، الرياض _ 1412 هـ (1/348- 49).

35- (1/ 350).

36- هامش حول الأحزاب.

الأمر إذن مرتبط بمشكل التأويل، واليه ينبغي أن تتجه الأقلام، وسماً لضوابطه، وتحديداً لمجاله وترشيداً لمسالكه، ولعلنا نعمد الى إطلاق حكم لا نجازف فيه إذ قلنا إن الطريق الى وحدة المسلمين لن تمهد إلا بتوحيد الخارطة الذهنية أو الوعاء التأويلي، وهنا بدل أن يتجه الاهتمام الى النصوص، ينبغي أن يهتم بالمتلقي ذاته واستعدادته الذهنية وأنماط سلوكه، وطبائع الاجتماع التي تؤثر في تشكيل أفقه الذهني لأن النص الواحد قد يثمر جنى مختلف الألوان والطعوم بحسب التفاعل مع المتلقي سلباً وايجاباً والى هذا المعنى تشير أحداث التاريخ الاسلامي، حيث إن الخلاف بين علي وأصحابه الذين خرجوا عليه كان خلافاً تأويلياً ولقد حاول الإمام علي أن يرأب الصدع ويدجعهم الى الجماعة، قاصداً في ذكر طريق الحوار والمجادلة , ولما بعث اليهم حبر الأمة قال له: " جادلهم بالسنة ولا تجادلهم بالقرآن فإنه حمال أوجه". وليس مراد الامام علي هنا التقليل من شأن القرآن، ولكن عليا علم بأن الغنى الدلالي في القرآن يجعل الدلالة التفسيرية محتملة، بينما الدلالة التأويلية أو التنزيلية لاحتمال تفسيري محدد تتحكم فيه الخارطة الذهنية للمتلقي (الخارجي في حالة علي (ض))، وهنا سيتم تكييف النص مع الأنموذج الذي بني سلفاً لإنتاج فعل سلوكي تحكم فيه التأويل.

والحقيقة أن الخلل ليس في النص ذاته وحاشاه، ولكن المشكلة كامنة في عملية التأويل أي في اللحظة التي تتصهر فيه الدلالة النصية، مع الاطار الذهني المشكل، ذلك أن الدلالة القرآنية قائمة في مجملها على مفهوم الإحتمال أو الظن [37]، وهذه الطبيعة اللغوية في القرآن لم تأت عبثا، وإلا لكان القرآن كله أوامر ونواهي لا يتطرق اليها الإحتمال من أي وجه ونحن نرى في هذه الطبيعة الاحتمالية للغة القرآن تأكيداً على عنصر الحرية في إختيار المبدأ واعتناقه أي أن الإسلام إذ كان منذ البداية مبنياً على الحرية الاعتقادية صار النص الاسلامي بذلك محتملاً في دلالته حتى يفسح المجال لتفاعلات

37_

متعددة مع النص تنتج عنها أنماط متعددة من السلوك هي في الأخير مناط الحساب جزاء أو عقابا.

ونحن مع هذا واعون بأن مشكل الاحتمال في النص لا يؤدي بالضرورة الى التفرق واالاختلاف إذ يمكن أن نجد في الاختلافات داخل نمط تأويلي واحد أضعاف ما نجده في نمطين تأويليين مختلفين والسبب في ذلك راجع دائما الى المتلقي وطبيعة نظرته الى هذا التأويل أو ذلك، وسبب إثارتنا لهذه الفكرة أن لا يظن ظان أن السبيل الى التوحيد يكمن في القضاء على الاحتمال الدلالي، إذ أن ذلك فضلا عن استحالته، ليس ضامنا من إنتاج عوارض عكسية سببها القضاء على حرية الاختيار والتي تمثل في تصورنا مصدر العمل، ومحرك التكليف.

المعنى الذاتي وانحراف التأويل

إذا كان المعنى التاريخي هو دلالة النص زمن نزوله، أو في لحظات اكتسب فيها بعض القراء سلطة التأويل بسبب مكانتهم الدينية أوالعلمية، فإن المعنى الذاتي (individual meaning) هو دلالة النص على زمن قراءته، فيصبح محور المعنى التاريخي هو تاريخ النص، بينما يصير محور المعنى الذاتي هو متلقى النص بميولاته، واعتقاداته، تحتى أوهامه و شهواته.

ولقد عرف تاريخنا التفسيري أنصاراً للمعنى الذاتي مثلتهم المدارس الكلامية والفلسفية والتصوفية، حيث حملت القرآن على مقتضى النظر القبلي للمؤول، فبنى أتباعها تفاسيرهم على أساس مذهبي خالص.

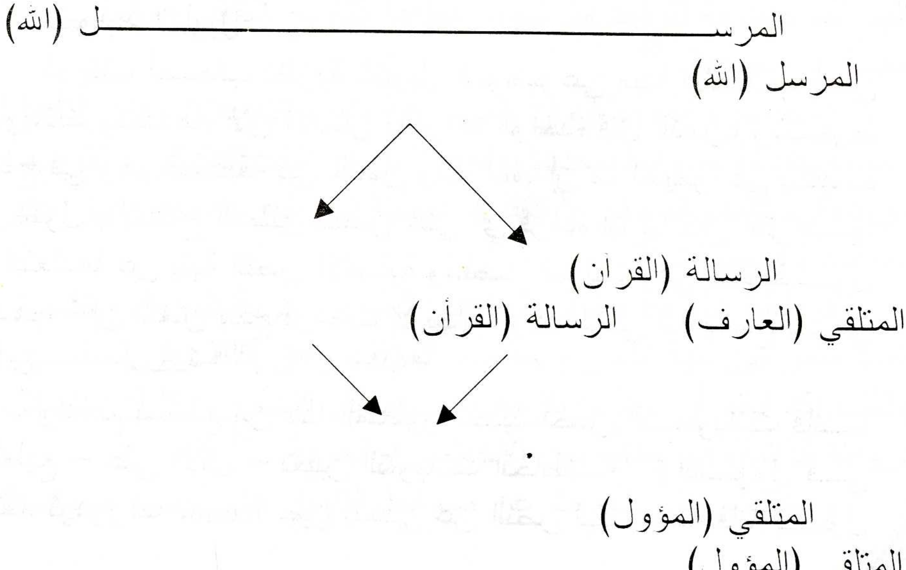
ويشير ابن تيمية الى خطأ هؤلاء إذ يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه من معنى تارة، أو يحملونه دلالات لا يطيقها وضعه الاصلي، فيكون خطؤهم في الدليل والمدلول معا.[38]

وتكمن خطورة هذا الاتجاه ف يجعل النص الذي تابعا للمتلقي حيث تنقلب عملية التبليغ ف ياتجاه معاكس. فبدل أن يتجه

38- ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، ص 73، ت فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم، 1994.

المعنى من النص الى القارىء، فانه يتجه من القــارىء المــزود برؤى قبلية ومعان جاهزة الى النص الذي تنتهك بنيته التركيبيــة والدلالية ليفصح عن معانٍ غريبة عنه وربمــا كتناقضــة معــه، وسمحاول من خلال هذه الخطاطة ايضاح الاتجاه الطبيعي للمعنى والاتجاه المعاكس له:

الاتجاه الطبيعي للرسالة   الاتجــاه المعاكس للرسالة



ومن خلال هذه الخطاطة يظهر لنا أن الوضع الطبيعي للرسـالة ينقلب من خط عمودي الى دائرة يتكرر فيها حضور المتلقي مرتيــن: المرة الاولى التي تمثل المرجعية الجاهزة والخلفية الفكرية للمــؤول، والمرة الثانية حيث يستمر تراكيب النص ومقاصد المرسل للدفاع عن أفكاره مرجعيته، وابراز أن المعاني القبلية الموجودة في ذهنــه هــي نفسها التي يحملها النص ويدعوا اليها أو يبقيها ويتبرم منها، وذلــك بحسب موقف المؤول منها قبولا أو رفضاً، فالمعرفة العقلية إذا سابقة على النص.

ولقد أدى هذا المنحى التأويلي الى عد القرآن مصدراً رمزياً تستند اليه كل فكرة في دفاعها عن افكارها وتصوراتها حتى ظهرت في تراثنا آراء عدمية تؤكد قبول النص لكل التأويلات، ليس فقط المتقاربة بل وحتى المتناقضة منها.[39]

وفي العصر الحاضر حيث حيث هيمنت التصورات العدمية، تسربت الى الفكر النقدي العربي مقولات الاستقلال الدلالي للنص، وانتفاحه لكل القراءات وحرية المتلقي في تحطيم سياق النص لصالح سياق التلقي

ضوابط التأويل

لم ينف أصحاب نظرية التأويل الموضوعي مبدأ الاختلاف في التأويلات وتعددها، لأن الايمان بالقراءة الواحدة قتل النص، وسقوط ساذج في وهم المطابقة بين النص والقراءة. إن ما أسهموا في يتنفيذه هو القول بالانفتاح المطلق للنص على أي قراءة أيا ما كان اقترابها أو ابتعادها عن بنية النص الأصلية ومقصد المؤلف وفي هذه يقول أحدهم: " إن النص ينتج قراءات لا نهائية وهذا يعني أنه يسمح بأي قراءة ممكنة "[40].

واذا لم نستطع من هذا المنظور تحديد أحسن التأويلات فإننا نستطيع – على الأقل – تعيين التأويلات الخاطئة[41] والمؤول في اعتقاد تودورف Todorov حين يتخلى عن النص ليكت بعنه فإنه يقول

39– ظهرت بعض الآراء العدمية في تراثنا القديم، ومن ذلك ما أورده ابن قتيبة عن عبد الله بن الحسن – وكان قاضياً على البصرة – من أنه كان يرى " أن القرآن يدل على الاختلاف فالقول بالقدر صحيح، وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب، ومن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بهذا فهو مصيب، لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين، واحتملت معنيين متضادين، وسئل يوما عن اهل القدر وأهل الإجبار فقال: كل مصيب، هؤلاء قوم عظموا الله وهؤلاء قوم نزهوا الله، وكذلك القول في الاسماء. فكل من سمى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سماه كافراً فقد أصاب، ومن قال هو فاسق فقد أصاب لأن القرآن قد دل على كل هذه المعاني ". ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 3، ص 46 – 47.

40– Umberto Ecs, Les limites de I'Imterpretation (1990 Italian), Traduit par: Myriem Bouztter, 1992, edition Grasset, Paris, p.130.

41– المرجع نفسه / ص 130.

شيئاً لا يقوله النص المدروس. وإن ادعى أنه يقول الشيء نفسه إلا أنه في واقع الامر يكتب نصاً جديداً.[42]

ويرى ميللر J. Hillis Miller أن بعض التأويلات تمسك – وبعمق – أكثر من غيرها بنية النص، [43] ولهذا علينا أن نأخذ النص بصفته مؤشراً على تأويلاته الخاصة به.[44] لقد اعترف أمبرتة إيكو Umberto Eco في دراسة الجدلية النص والمؤول أنه – في السنين الأخيرة – حصلت مبالغة في التركيز على حقوق المؤولين، [45] ولهذا فهو يرى أن فعل القراءة يمكنه الامطلاق من نقطة الى اي نقطة، ولكن المسالك خاضعة لقواعد مترابطة أعطاها التاريخ الثقافي – بصورة معينة – الشرعية.[46]

فالحضارة الوسيطة وإن كانت وفية لتعدد التأويلات، فإن التأويل يخضع عندها لضوابط محددة بدقة، [47] بل إن النقد التفكيكي والقريب من نجارب النقد الباطني لا تتنفلت العملية التأويلية عنده من نسق من القواعد والمسلمات.[48]

فوظيفة هذه الضوابط تظهر في الحد من حرية المؤول وخلق تآخذ مثمر بين بنية النص و مقاصد المؤلف وأفق انتظار المتلقي، ولذلك أكد إيكو أن القارئ يلزمه أن يسائل النص " لا أن يسائل نزواته الذاتية، في جدلية بين الإخلاص والحرية ".[49]

وسنقتصر ف يالحديث عن ضوابط التأويل على خمسة ضوابط هي:

1– المقصدية، 2– السياق المقامي، 3– السياق النصي، 4– السياق الثقافي، 5– انسجام النص.

1– المقصدية

42– نيوتن، مرجع سابق، ص 64.
43– إيكو: حدود التأويل، مرجع سابق، ص 43.
44– المرجع نفسه، ص 43.
45– المرجع نفسه، ص23.
46– المرجع نفسه، ص 130.
47 المرجع نفسه، ص 130.
48– المرجع نفسه، ص 126.
49– المرجع نفسه، ص26 – 27.

من الآراء السائدة الآن في النظرية التأويلية المعاصرة والتيار التداولي في مجال اللسانيات أن النص موئل تقاطعات بين المرسل والبنية النصية ومتلقي الخطاب، ولم يعد سائغا النظر الى النص في ذاته كما فعلت التصورات الشكلانية إلا من قبيل بناء النماذج وتسهيل عملية التصنيف، إذ اصبح النص عبارة عن أفعال كلامية منجزة من المؤلف يقصد بها أنماط من التأثير في المتلقي. ولهذا أصبحت مقاصد المتكلم مؤشرات حاسمة في عملية التأويل، ومثل إلغاؤها إلغاءً لجزء معتبر من معمار المعنى النصي إن لم يكن إعداماً مطلقا له. ولعل من أبرز المدافعين عن المقصدية باعتبارها ضابطاً من ضوابط التأويل الأمريكي هيرش Hirsh الذي هاجم أفكار النقد الجديد وتأويلية غادامير لأنهما يلغيان القصج المؤلف من الاعتبار.[50] ويؤدي هذا في نظره الى عدم محدودية المعنى في النص يصبح معها التأويل كليلا،[51] بل إن واحداً من مناصوئي المقصدية وهو ب.جول (Jull) في كتابه **التأويل** يعد كل تأويل تعارض مع مقصدية المؤلف تأويلا فاسداً، أما الاختيار من بين الاحتمالات الدلالية المتعددة للنص فينبغي أن يتجه الى المعنى الذي قصده المؤلف ما دام المعنى انتاجاً لفعل كلامي لا ينفك عن قصد المتكلم.[52] وتصبح وظيفة التأويل حينئذ السعي لاكتشاف مقصد المؤلف واعتباره محدداً للتأويلات المقبولة، فالمعنى – في اعتقاد كرايس – ينبغي النظر اليه في صلته بالمقصدية.[53]

وفي تراثنا العربي الاسلامي نجد تصورات دافعت بنحو جدي عن المقصدية، وكانت هي المهيمنة في مجالنا التداولي، إذ تميز الفكر اللغوي عند العرب والمسلمين بميزة تداولية (pragmatic) أصيلة تربط الخطا ببمرسله ومتلقيه، ونظراللغويون الى اللغة على أنها إمجاز فعلي واقعي وليست بينة مبتورة عن سياقها التواصلي، فالمعنى

50– نيوتن، مرجع سابق، ص 44.

51– المرجع نفسه، ص44.

52– المرجع نفسه، ص51.

53– A. Bannour: ^Rhetorique des attiudes propositionnelles: de la nature du signe au frontiers du sens ^ , University de Tunis I, Faculte des letters de la Manouba, serie Linguistiques, 1991, Tome I, p.25.

الحرفي عند الامدي غير موجود لأن المعنى غير متعلق بأوضاع الكيم فحسب، ولكن بقصد المتكلم وارادته.[54]

وهناك حركات إعرابية تعود الى قصد دلالي من مرسل الخطاب، كما أن ظواهر الحذف والكجاز والكنايات وغيرها لا يمكن فهم المقصود منها إل ابربط الخطاب بسياقه التداولي، هذ السياق الذي يحتل فيه المتكلم مكانا معتبرا.

ويسعفنا الإمام ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ) بتقسيم إجرائي مغيد للدلالة، مرتبطة بسياق التواصل بين المرسل والمتلقي، فدلالة النصوص عنده:"نوعان: حقيقية وإضافية، فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافا متباينا بحسب السامعين في ذلك"[55]

والظاهر أن ابن القيم وإن كان مهتما بإعادة الاعتبار الى الدلالة المركزية في النص في علاقتها بمقصدية المتكلم في إطار نموذجه المعرفي الساعي الى ترميم المرجعية الاسلامية بالبحث عن الثابت وتقليص نفوذ المتحول أي تعدد المعاني عن طريق التأويل والقياس، فإنه لم يبخس المعنى الذاتي حقه، كما ذهب الى ذلك بعض الدارسين، حيث استدلوا بهذا النص في سياق نقدي للدلالة الذاتية[56] بل نراه يسوق كثيرا من اجتهادات الصحابة – رضي الله عنهم – بوصفها دليلا على إثراء النص بالدلالة الاضافية.[57]

إن إعمال المقصدية في تأويل القرآن تعصم "القارئ" من انتاج تأويلات تصطدم مع المقاصد الربانية، ويمكن صياغة القاعدة التأويلية الآتية:

54- Ahmed Moutaouakil: Reflexion sur la theorie de signification dansee linguistique Arabe, puplication de la Faculte des letters des Sciences Humaines de Rabat, 1982, p.88.

55- ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج ا، ص 350- 351.

56- السيد أحمد عبدالغفار: التأويل وصلته باللغة،الإسكندرية: دالاالمعرفة، (دزطوت)، ج 4، ص163.

57- ابن القيم، مرجع سابق، ج1، ص 350 وما بعدها.

[كل تأويل تعارض كلاً أو جزأ مع مقصد من مقاصد الشريعة فهو تأويل فاسد كلا أوجزأ.]

غير أنه من الصعب تحديد أبعاد المقصدية تحديداً منضبطا، إذ أنها تتعلق بالمتكلم، أو مرسل الخطاب، والذي ليس له وجود عيني حين مباشرة عملية التأويل، ولهذا السبب عد بعض العلماء الإحاطة بالمقصدية غير متوقفة على العلم باللغة، لأن المقاصد عبارة عن معان لها تعلق بالذهن لا بالوضع اللغوي[58] ولقد نحا هذا المنحى الإمام الشاطبي في الموافقات، إذ عد المصالح والمفاسد معقولات مجردة عن اقتضاء النصوص[59] وليس معنى هذا إهدار قيمة الدلالة النصية عند الإمام، إذ أنه حدد مجال إعمالها فيما له وجه تعلق بالنصوص[60]. والحقيقة أن ما ذهب اليه الشاطبي متعلق بالمقاصد المعنوية، ومن الخطأ تعميم هذا الحكم على كل انواع المقصودات المثبوتة في كل النصوص. ويسعفنا الأستاذ طه عبدالرحمن هنا بجديد في غاية الأهمية لنظرية عند الشاطبي، ويتمثل ذلك في فك التعارض المتوهم في كلام الشاطبي، إذا نراه يشترط اللغة في الاستنباط من النصوص تارة، ويدلل على عدم أهميتها في تعيين المقاصد تارة أخرى[61]، ويرى طه عبدالرحمن أن مصطلح المقاصد كما استعمله الشاطبي ليس متمحضاً لدلالة واحدة كما هو متداول بين الدارسين، بل يدور على معان ثلاثة:

1- المقصد بمعنى المقصود ويجمع على " مقصودات " ومعناه انعقاد الدلالة وحصولها في الكلام.[62] فالمقاصد بهذا المعنى لها تعلق أكيد باللغة، ةهو ما ذهب اليه الشاطبي نفسه.

58- الشاطبي: الموافقات، تعليق عبدالله دراز، بيروت: دار المعرفة، (دزطزت)، ج4، ص163.

59- المرجع نفسه، ج4، ض 162.

60- ينظر في اشتراط الشاطبي للغة حين الاستنباط النوافقات، ج 4، ص114 وما بعدها.

61- وقد وقف الشيخ عبدالله دراز حائرا أمام تردد الشاطبي بين اشتراط العلم بالعربية وعدمه، وإن رأيه في عدم اشتراطها في مواطن، ينظر الموافقات، ج 4، ص 162 وما بعدها غي الهامش.

62- طه عبدالرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، ص 98.

2- المقصد بمعنى القصد ويجمع على " قصـــود"، وبـــراد بـــه المضمون الشعوري أو الاداري.[63] ومعلوم أن المقصح بهذا المعنـــى له وجه تعلق باللغة متى كانت الادارة متعلقة بـــالنصوص، وإلا فـــلا تشترط اللغة في استنباطها.

3- المقصد بمعنى حصول الغرض، ويجمع على " مقـــاصد "[64] وهذا هو المعنى الشائع والمتداول بين الدارسين. ولقد دلل الشـــاطبي على أن هذا النوع معقول ولا تعلق في استنباطه باللغـــة، إذ يســـتوي العربي ةالعجمي في معرفة مقاصد الشريعة.[65]

وعلى كل حال، فسواء أكانت المقصدية متعلقـــة بـــالنص، أم كانت مجردة عن اقتضاءه، فانها تبقى مؤشراً من مؤشرات المعنـــى، وفضاءً دلالياً يسمح للنص بإفراز دلالته الخاصة به، ويحد من ســلطة المؤول في إملاء تصوراته عليه. وجدير بالإشارة هنا أن المقصديـــة عامة، وليس هناك إمكانية لتحديدها، إذ أنها تدور مع النص والعقـــل. ولهذا يشترط في إعمالها عدم ربطها بالمنزع الأيدولوجي أو العقـدي، فالمعتزلة – مثلاً – تأولوا القرآن على مقصديات خاصة بهم، كـــالعدل والتنزيه والتحسين والتقبيح العقليين، ولما اعتقدوا العدل – بمفهومهم طبعاً – مقصداً إلهياً، تأولوا العبارات الموهمة للظلم على المجاز دون ان يسلم لهم بالتأويل الذي حملوا عليـــه عـــدل الله تعـــالى وظلمـــه، فالمقصدية النعتبلاة عندنا هي ما تضافرت نصوص الشـــريعة علـــى تأيديها بإستقراء هذه النصوص، وليـــس بمجـــرد تدعيـــم المذهـــب الاعتقادي.

2- **السياق**

يعد السياق مفهوماً تداولياً راسخاً، ولعل مستعمل اللغة أكـــثر كعياً به من غيره من المفامهيم اللغوية، ولهذا عده جون لايـــنز Lyons

---

63- المرجع نفسه، ص98.

64- المرجع نفسه، ص98.

65الشاطبي: الموافقات، ج4، ص 163.

اصطلاحا سابقا على النظرية والوعي بالمفاهيم[66] ويمكن التمييز بين انواع ثلاثة من السياق:

أ- السياق المقامي

ينظر عادة الى المقام على انه معيار محكم من معايير الحكم على العبارة بالمقبولية النحوية، اذ إن العبارات غير المتكلمة محويا من جهة التركيب لكنها منسجمة مع المقام تصيح عبارات مقبولة، وقابلة للتأويل.

ولقد ذهب تودورف الى ان عبارة بسيطة من مثل " علينا أن نغادر هذا المكان من هنا "، لا يمكن تأويلها إلا في سياق محسوس.[67]

ولنأخذ الفعل الكلامي الآتي:" أعطني خبزت"، فإن الجهل بمقام الخطاب يؤثر في تاولينا له فنتردد في عده أمرا أم التماسا، ومن هنا اكتسب سبب النزول فاعلية كبيرة في تأويل النص القراني، وعلماء التفسير تعاملوا معه باعتباره مؤشرا على المعنى وليس منبع المعنى وإطاره، فقالوا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ــ وجعلوه مرجعا يحتكم اليه حين الاهتلاف في التأويل، ويمكن صياغة القاعدة التأويلية الآتية:

[إذا تعارضت التأويلات، فإن أقربها الى الصواب أكثرها انساجما مع مقام الخطاب.]

ب - السياق النصي

يرى اللسانيون أن المعنى في النص خاضع لعميلة التركيب سواء على مستوى الجملة أة على فاعلية السياق النصي أو التركيبي في أن ينظر من خلاله الى المص في كليته وانسجامه وليس بصفته نتوءات مجتزأة لا يشير بعضها الى بعض، وكل معنى منتزع من السياق بالضرورة معنى لا يعبر عنه النص.

[إذا تعارضت التأويلات فإن أقربها الى الصواب أكثرها انسجاما مع سياق الخطاب.]

66- John lyons: Semantique Linguistique (1978), Traducation de J. Dwrand et D. Boulonnais, Paris: Edition Larousse, 1990, p.199.

67- Tzevetan Todorov: Symbolisme et Interpretation, Paris: Edition du Seuil 1978, p.11.

ج _ السياق الثقافي

تكمن إجراية هذا المفهوم في كونه يراعي المقام الثقافي العام الذي يمثل مرجعية المتلقي. ولقد اعتمد اللساني فيرث على مصطلح السياق الثقافي في التأويل واعترف هو وتلامذته منهم هاليداي وايليس متضمنا سياقات ثقافية جزئية، ومفاد هذا الاصطلاح أن تأويل النصوص لا يتم إلا بجعلها تتسق مع سياق ثقافي محدد.[68] ويلاى إيكو أن النص حينما يوجه الى جماعة من القراء فإن الكاتب يقرف أنه سيؤول لا بحسب مقاصده هو، ولكن بحسب استراتيجية معقدة من التقاطعات بين القراء وقدراتهم اللغوية باعتبار اللغة تراثا اجتماعيا، وليست فقط مجموعة من القواعد النحوية يهذا التراث الذي تشكل بواسطة استعمال اللغة. إن فعل القراءة في نظر إيكو يلزمه اعتبار هذه العناصر مجتمعة على الرغم من أن قارئا واحدا قد لا يستطسع استيفاءها.[69]

إن تاريخ تأويلات القرآن الكريم وتقاليد للغة العربية تمثل خصائص للمجال التداولي العربي الاسلامي في ممجال التفسير، وعلينا ألا نسقط نظريات تأويلية غريبة على قانون التأويل العربي الاسلامي ما لم تتدرج في سياقه الثقافي.

ففكرة الاستقلال الدلالي، وموت المؤلف، وانصهار الآفاق، مفاهيم يرفضها العقل الاسلامي في مجال مساءلة النص، كما أن الوساطة التأويلية فكرة غير معهودة عند المسلمين، ولا يمكن بحال الانطلاق من مصل هذه الأفكار لبناء تأويلات للقرآن.

[كل تأويلي بني على غير مقتضى قانون التأويل العربي فهو تأويل فاسد.]

الانسجام الدلالي

ان مدار السياق النصي على الربط، فإن مدار الانسجام على الترابط، ويكاد التأويليون يجمعون على أن وظيفة المؤول هي البحث عن انسجام النص، وهم يختلفون عن اصحاب نظرية التأويل الشكي

68- لاينز: مرجع سابق، ص235.

69- إيكو: مرجع سابق، ص234.

أو ما أطلق عليه نيوتن: الهرمينوطيقا السلبية (Negative Hermeneutic)، فأصحاب هذه النظرية يرون أن روح التأويل هو الكشف عن تناقض النص وتفككه واختزال أكاذيب الوعي وأوهامه، ,اهم روادها في اعتقاد نيوتن هم ماركس ونيتشه وفرويد.[70]

ويعرف إيليس Ellis التأويل قائلاً: التأويل... هو فريضة في التنظيم العام والانسجام لكل العناصر المكونة للنص الأدبي "[71] وإذا كان افتراض التفكك يعيق عملية التأويل للنص الأدبي، فإن تأويل القرآن لا يقبل مثل هذا الافتراض، إذ يتعامل المؤول مع نص بلغ درجة الكفاية اللغوية وصل مرتبة الاعجاز، وله مقاصد معرفية كونية واضحة.

زمن غير الممكن العثور على تعارضات دلالية فيه، فهو كلام الله المنزل عن التناقض والاختلاف.

لقد كان علماء التفسير على وعي بقضية الانسجام فجعلوا من أصول التفسير: تفسير القرآن بالقرآن، فما غمض هنا توضح هناك، وما أجمل في موضع فصل في آخر، ويبين إيكو كيف أن التخمينات التي يصدرها المؤول على النص – الذي ينبغي أن يؤخذ في وحدته العضوية – لا تقبل إلا إذا تلاءمت مع انسجام النص الذي سينكر التخمينات الاعتباطية.

[كل تأويل أدى الى تعارض أجزاء النص هو تأويل فاسد.]

وأخيرا لقد عرضنا باختصار أهم الضوابط التأويلية التي اكتسبت إجرائية معتبرة في مجال تفسير النصوص والتي أخذناها من المجال العربي الاسلامي، والمجال الغربي. وواضح ان جانب التطبيق هو ما ينقص هذه المحاولة النظرية المتواضعة، وهو ما سنحاول الوفاء به في بحث قريب نطبق فيه تلك الضوابط على النص القرآني، وهو ما سيظهر بجلاء أهميتها في استخلاص المعنى القرآني، والذي سيكون إن شاء الله أثر تسديدي معتبر في إعادة النظر الى لغة القرآن ودوره في توحيد المسلمين.

70– نيوتن: مرجع سابق، ص 56.

71– المرجع نفسه، ص 1.