

## التأويل وموقف التيارات الإسلامية من النص

علي محمد صافي\*1

1- أستاذ مساعد، قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة دمشق.  
[Ali.Safe@damascusuniversity.edu.sy](mailto:Ali.Safe@damascusuniversity.edu.sy)

### الملخص:

يدور هذا البحث حول بيان الأهمية المفهومية والنصية والتاريخية للتأويل، وفي تقديم تصنيف جديد للمسلمين والفكرين الإسلاميين، وعليه يتألف البحث من مبحثين رئيسيين الأول خاص بمراجعة مفهوم التأويل لغة واصطلاحاً، ثم عرض موقع وأهمية التأويل في المصادر النصية القرآنية والنبوية، ثم لدى بعض صحابة الرسول والتابعين، وصولاً إلى الأهمية التاريخية للتأويل. والمبحث الثاني يدور حول التيارات التأويلية في الفكر الإسلامي، حيث وجدنا أنها تنقسم لتيارين اثنين: تيار نصوصي، وتيار تأويلي. وقد قسّمنا التيار النصي لاتجاهين: نصوصي قطعي يرفض التأويل على نحو قطعي، ونصوصي تفسيري، يعترف بالتأويل لكنّه يُحدّه بالبيان والتفسير. أما التيار التأويلي، فينقسم أيضاً لاتجاهين: تأويلي عقلي، يقر بالتأويل ويقيمه على شروط أهمها: اللغة والعقل، ونصوصي عرفاني، يقيم التأويل على أساس الغنوص أو العرفان، وقد انتهى البحث إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- 1- ثمة ترجيح نصي وتاريخي لمفردة للتأويل على التفسير.
- 2- الاتجاه النصوصي القطعي يقف على طرف النقيض مع الاتجاه التأويلي العرفاني.

**الكلمات المفتاحية:** التأويل، التفسير، النص، النصوصي، العقلي، العرفاني.

تاريخ الإيداع: 2025/10/16

تاريخ القبول: 2025/11/27



حقوق النشر: جامعة دمشق -  
سورية، يحتفظ المؤلفون بحقوق  
النشر بموجب الترخيص  
CC BY-NC-SA 04

## Interpretation and the position of Islamic Movements on Interpretation

**Ali Mohammad Safi<sup>1\*</sup>**

1- Assistant Professor, College of Arts and Human Sciences, Department of Philosophy, damascusuniversity.

[Ali.Safe@damascusuniversity.edu.sy](mailto:Ali.Safe@damascusuniversity.edu.sy)

### Abstract:

This research revolves around explaining the conceptual, textual and historical importance of interpretation, and presenting a new classification of Muslims and Islamic thinkers. Accordingly, the research consists of two main sections, the first of which is devoted to reviewing the concept of interpretation linguistically and terminologically, then presenting the position and importance of interpretation in the Qur'anic and Prophetic textual sources, then among some of the Prophet's companions and followers, leading to the historical importance of interpretation. The second topic revolves around the interpretive currents in Islamic thought, as we found that they are divided into two currents: a textual current, and an interpretive current. We have divided the textual current into two directions: a definitive textualist that rejects interpretation in a definitive manner, and an interpretive textualist that acknowledges interpretation but limits it to clarification and interpretation. As for the interpretive current, it is also divided into two directions: a rational interpretive, which acknowledges interpretation and evaluates it on conditions, the most important of which are: language and reason, and a mystical textual, which evaluates interpretation on the basis of gnosis or mysticism. The research has concluded with a set of results, the most important of which are:

1. There is a textual and historical preference for interpretation over interpretation.
2. The definitive textual trend stands in contrast to the mystical hermeneutic trend.

**Keywords:** Interpretation, Interpretation, Text, Textual, Rational, Mystical.

Received: 16/10/2025  
Accepted: 27/11/2025



**Copyright:** Damascus University- Syria, The authors retain the copyright under a CC BY- NC-SA

## المقدمة:

يشكّل التأويل إشكالية بحثية، واجهها الفكر الإنساني في مراحل تاريخية قديمة، حيث ظهرت مشكلة تفسير النصوص وقراءتها قراءة رمزية ربما منذ الفلسفة اليونانية، أو ما قبل ذلك، حيث ظهر التفسير المجازي للأساطير والطقوس السحرية وأشعار القدماء، أما في العصر الهلنستي والوسيظ، فقد ارتبط التأويل بالنصوص الدينية، ومن ذلك تأويل فيلون السكندري لقصص التوراة وسفر التكوين، ومن ثم تأويلات آباء وعلماء اللاهوت المسيحيين لنصوص العهدين القديم والجديد. كذلك في الإسلام كان للتأويل دور كبير في فهم النصوص ظاهرها وباطنها، فكان وسيلة فاعلة، وسلاحاً منهجياً بيد الفرق الإسلامية، تدعم من خلاله مواقفها المذهبية والعقائدية بل والسياسية والتاريخية.

فالتأويل كان عاملاً مساعداً بل وداعماً، ليس فقط في دعم شرعية الفرق الإسلامية، بل في تمايز المسلمين فيما بينهم، حيث تمايزوا على أساس موقفهم من التأويل، من حيث اختلاف رؤيتهم حول التأويل كمفهوم من جهة، واختلاف موقفهم من التأويل ذاته قبولاً أو رفضاً من جهة أخرى. ومن هنا وجدنا من الأهمية بمكان، مراجعة هذا المفهوم لغوياً ونصياً وتاريخياً، للوقوف على أهمية تشظي المسلمين، وتمايزهم إلى تيارات تبعاً لموقفهم من التأويل. ومن هنا يبرز السؤال المحوري لهذا البحث على النحو التالي: ما هي الأهمية النصية والتاريخية للتأويل، وما دوره في تمايز المسلمين إلى تيارات واتجاهات مختلفة؟.

وتكمن أهمية البحث في العمل على تجاوز الحساسيات المذهبية والطائفية المتراكمة تاريخياً بين المسلمين، عبر تشرنمهم فرقاً متشاحنة متصارعة. كما وتكمن أهداف البحث فيما يلي:

- 1- تنوير العقل العربي الإسلامي، من خلال تجاوز الحساسيات التاريخية بين الفرق الإسلامية.
- 2- تأصيل الفهم والتأويل إسلامياً، من خلال تأكيد مشروعية التأويل في النص القرآني والنبوي.
- 3- إرجاع المسلمين إلى تيارات فكرية أفضل من تقسيمهم إلى فرق مذهبية أو طائفية.

أما بخصوص منهجية البحث فقد اعتمدنا أولاً على المنهج النقدي، من أجل تناول الموضوعات العقائدية من منطلق نقدي، أي من منطلق علمي ومحايد، يجعلنا نضع ملاحظات نقدية دون أي حساسية دينية. كذلك اعتمدنا على المنهج المقارن للمقارنة بين التيارات والاتجاهات المتعددة.

وفيما يتعلق بالدراسات المرجعية، فثمة دراسات كثير بخصوص التأويل، وبعض هذه الدراسات متعلق بتصنيفات المسلمين على أساس مشكلات مختلفة، كمشكلة الإمامة أو الإرادة الإنسانية، ولم نجد دراسة صنفتم المسلمين أو المفكرين الإسلاميين على أساس التأويل، ولعل هذه أول دراسة من هذا القبيل.

### أولاً: المراجعة المفهومية والتاريخية للتأويل وإشكالية المنهج:

يتداخل مفهوم التأويل مع بعض المفاهيم الأخرى كالقراءة والفهم، لدرجة الالتباس، فيواجه الباحث صعوبة في تحديد تعريفات لهذه المفاهيم، نظراً لذاك التداخل، فثمة صعوبة في تعريف واحد منها دون اللجوء للمفهومين الآخرين، وذلك بسبب الطابع الذاتي الذي تتسم به هذه المفاهيم، كذلك ثمة تداخل بين التأويل والتفسير، وقد أشار السيوطي أن البعض قد عدّ التفسير والتأويل شيء واحد. (السيوطي، ب. ت، 542). كذلك رأى النيسابوري أن العلاقة بين التأويل والتفسير حساسة لدرجة أن البعض من أهل زمانه لا يهتدون إلى التمييز بينهما. (القنوجي، ب. ت. ج2، 141)

بينما يميّز آخرون بينهما، فالتفسير عند البعض أعمّ من التأويل، ويستخدم في الألفاظ والمفردات، بينما التأويل يستخدم على وجه العموم في المعاني والجمال أو النصوص، وأكثر ما يستخدم في الكتب الإلهية ذات الطابع الميتافيزيقي، بينما التفسير يستخدم في هذه الكتب وفي غيرها. (السيوطي، ب. ت، 542).

وسواء كان التأويل في اللغة من الأول؛ أي الرجوع والعودة إلى الأصل، (ابن منظور، ب. ت، 33-36) أو من الإيالة والسياسية (السيوطي، ب. ت، 543) أو من البيان والظهور أو الإظهار، فهو بكل الحالات يعني أنه عودٌ أو أولٌ إلى حقيقة الشيء أو اللفظ أو النص. (صافي، 2004، 38) والبيان بشكل أو بآخر تفسير أو ضرب من التفسير؛ لذا كان التفسير أصل والتأويل فرع، ومن هنا كان للتأويل شروط لا يصح تجاوزها، وإن حدث هذا التجاوز انقلب التأويل إلى صنف معرفي آخر، ولذا يتحدث البعض عن التحريفات التي تصيب النصوص عبر ادعاء التأويل، كما يتحدث آخرون عن تأويلات فاسدة وأخرى صحيحة، تبعاً لالتزام تلك التأويلات أو عدم التزامها بشروط التأويل.

لكن وإن كان التأويل فرع عن التفسير، فإن التأويل يتسم بالذاتية أكثر من الموضوعية التي يتسم بها التفسير، ولذا فإن التفسير يستخدم في العلوم الوصفية الدقيقة، بينما التأويل يستخدم في العلوم الإنسانية، وبالذات في الآداب والعقائد والميتافيزيقا. ولأن التأويل عند بعض المتأخرين، يعني صرف اللفظ عن الاحتمال أو المعنى الراجح، إلى الاحتمال أو المعنى المرجح، لدليل اقترن به. (ابن تيمية، ب. ت، ج13، 284-285) فهذا يعني وقوف التأويل على المعاني الباطنية أو العميقة للنص. ومع ذلك فنحن لا نرى أن هذا التجاوز أو الانتقال من المعنى أو المعاني الراجحة، إلى المعنى المرجوحة، انتقال بلا ضوابط، أو شروط كما ذكرنا للتو، وكما سنفصل لاحقاً. ومع كل ذلك، فإن التفسير يمكن عدّه مفتاحاً للتأويل وممهّداً له بما يمتلكه من أدوات تفسيرية موضوعية؛ لأنه بدون تلك الأدوات التفسيرية، لا يمكن تجاوز الراجح إلى المرجح أو الظاهر إلى الباطن، أو تجاوز الحقيقة إلى المجاز.

وقد رأى البعض، أن المسلمين قد عرفوا منهج التأويل بعد ترجمة منطق أرسطو، وفلسفة اليونان للعربية في القرن التاسع الميلادي (مطر، 2005، 14). لكن ذلك ليس دقيقاً؛ لأن المسلمون قد تعرّفوا إلى كثير من قضايا الحوار والمناظرة والجدل، قبل وصول التراث اليوناني أو غيره عبر الترجمة، وامتلاء القرآن الكريم بقضايا من جنس المُحكّم والمتشابه - كما يرى ابن خلدون - كان دافعاً على إعمال العقل في النص لتأويل المتشابه (ابن خلدون، 1984، 463) وقد لجأ المسلمون للدفاع عن دينهم الجديد، ضد خصومه الواقعيين، من الديانات الأخرى، بالنصوص تارة والعقل والتأويل تارة أخرى. كما أن التأويل كان أيضاً أداة للمخاصمة بين الفرق الإسلامية الناشئة آنذاك، مما شكل عاملاً من عوامل نشوء حركة فكرية قوامها التأويل.

ونحن هنا لا ننكر الأثر اليوناني، أو غير اليوناني، في دفع عجلة التفكير والتأويل الإسلامي، لكن ليس لدرجة أن العرب المسلمين، لم يعرفوا هذا الضرب الثقافي قبل اطلاعهم على تراث القدماء. وقد يكون العرب، قد تأثروا بالفكر المسيحي واليهودي والمجوسي قبل تأثرهم بالفكر اليوناني أو الهندي، نظراً لاحتكاك المباشر بهذه المؤثرات وبلغتهم العربية دونما حاجة إلى الترجمة التي تمت في وقت لاحق من الفتوحات الإسلامية.

المهم أن مصطلح التأويل كان دارجاً في الثقافة الإسلامية، للدلالة على شرح وتبيين القرآن الكريم، دون مفهوم التفسير الذي كان استخدامه قليلاً أو نادراً على الأقل في القرون الإسلامية الأولى. وحتى في المصادر الأساسية للإسلام كان التأويل يستخدم كدلالة إيجابية في معظم استخداماته. وقد وردت كلمة التأويل في القرآن الكريم حوالي ستة عشر مرة مقابل مرة واحدة ظهر فيها مفهوم التفسير. وإذا كان التأويل هو التعبير الدارج في القرآن الكريم، فإن هذا بحد ذاته مؤشر إيجابي لصالح التأويل، وقد نسبه الله تعالى

لنفسه حينما قال: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء تأويله وابتغاء الفتنة وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمانا به...﴾ (آل عمران، آية: 7) وهذه النسبة دلالة واضحة على أن التأويل بذاته أمر حسن، وإلا لما نسبته الله لذاته، والمشكلة ليست في التأويل بل في المؤول، وليس كل المؤول في قلوبهم زيغ، فإن كان التأويل بغاية التحريف والتزييف فهو التأويل المنهي عنه في النص. أما ما دون ذلك فهو تأويل حسن أو تأويل صحيح حسب ما أفاد ابن قيم في تمييزه بين تأويلات صحيحة وأخرى فاسدة. (ابن قيم، 1412هـ، 187-188).

ومن جهة أخرى فإن فثمة من يجعل الراسخين في العلم معطوفة على الله، فالراسخون في العلم ممن يعلمون تأويله، وإلا لما كان ثمة مبرر لتخصيص الراسخين في العلم بموجب الآية. وقد برر ابن رشد علم الراسخين في التأويل حتى لو كان الوقف في الآية السابقة عند الله، لأن إيمان الراسخين بالله لا يكون إلا من جهة البرهان، والبرهان لا يكون إلا بالتأويل، (ابن رشد، 1982، 22) فالراسخون حسب ابن رشد يعلمون التأويل بكلتا الحالتين.

هذا قرانياً أما نبوياً، فثمة حديث للرسول الكريم يقول فيه: " فيكم من يقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيله، ألا وهو خاصف النعل." (الشهرستاني، ب. ت، 275) وكان يقصد علي بن أبي طالب، فاستخدم الرسول الكريم تعبير التأويل دليل على أن هذا المفهوم كان هو المستخدم كدلالة ايجابية، ويتأكد ذلك من خلال دعاء الرسول الكريم لابن عباس بقوله: " اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" (ابن كثير، 1990، ج6، 165) ودعاء الرسول هو دعاء لابن عباس، وليس عليه، ولو كان التأويل مستهجناً أو مردوفاً لما توجه به لابن عباس.

أما على مستوى الصحابة والتابعين فثمة مقولة لابن مسعود يقول فيها: " ما نزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين نزلت وفيما نزلت." (الذهبي، ج1، 185، 472)، كذلك ثمة مقولة لمجاهد بن جبير التابعي يتحدث بها عن نفسه وعلمه بتأويل القرآن الكريم، يقول فيها: " أنا ممن يعلم تأويله." (الفراء البغوي، 1987، ج1، 280) هكذا نلاحظ أن التأويل كان مفهوماً متداولاً ومقبولاً وفق دلالاته الإيجابية في المصادر الأساسية للإسلام. لكن هذا لا يعني أنه لا يوجد في التاريخ الفكري الإسلامي، من تبنى وجهة نظر مخالفة لذلك، واعتمدت على نصوص أخرى من نفس المصادر، تعارض فيها هذه القراءة الإيجابية للتأويل

وقد بدأ التأويل يفقد دلالاته المحايدة، ويكتسب دلالة سلبية في سياق عملية الصراع الفكري والسياسي. (أبو زيد، 1998، 174) وذلك تقريباً منذ منتصف القرن الثالث الهجري، إبان محنة خلق القرآن. فقد عملت المعتزلة على فرض عقيدة خلق القرآن على العامة والخاصة ولجأت إلى سطوة السلطة السياسية لخفاء عباسيين ثلاثة، في فرض ذلك، وكان منهج المعتزلة الأساسي هو التأويل العقلي، ولذا ضاق الناس ذرعاً بالمعتزلة وبمنهجها في التأويل، وهذا مصير أي فكرة يتم فرضها بالقوة حتى لو كنت فكرة أو منهجاً صائباً. وما أن فقد المعتزلة دعمها السياسي باستلام المتوكل على الله سدة الخلافة، حتى أقل نجم المعتزلة، وتمت محاربتها ومحاربة منهجها في التأويل، الذي صار يشير في الذاكرة الفقهية والشعبية، إلى دلالات سلبية، مفادها الزيغ والانحراف عن مراد الشارع الحكيم.

فثمة إذاً مواقف إسلامية متعددة من التأويل، ونحن سنتناول هذه المواقف حيال هذه المسألة، من خلال كلامنا عن أهم التيارات التأويلية في الإسلام. وهنا سنعتمد تمييزاً جديداً للفرق الإسلامية، وهو تمييز مغاير للتمايزات القائمة على أسس أيديولوجية أو مذهبية أو تاريخية، وهذا التمييز ثقافي معرفي، بل هو تقسيم دلالي أو مفاهيمي؛ يقوم أساساً على اختلاف الرؤية أو الموقف تجاه

دلالة التأويل أو مفهومه من جهة، ومن جهة أخرى اختلاف الموقف من التأويل ذاته من حيث قبوله أو رفضه. فمن حيث التعريف، يختلف المفكرون المسلمون حول تعريفه كما ألمعنا لذلك، فثمة من لا يرى فيه غير البيان والشرح والتفسير، ومن لا يرى فيه غير الحقيقة الواقعية للمؤول أو للمراد تأويله. وثمة من يرى فيه انفتاحاً فضفاضاً للنص على أفق الدلات، بشروط أو دون مراعاة لأي شروط موضوعية أو حتى ذاتية.

أما نحن فننتبني تعريفاً اجرائياً للتأويل قريب جداً من تعريف المتأخرين من المتكلمين، وهو الكشف عن كل الدلالات الراجعة والمرجوة للفظ أو للنص، وفق ضوابط أو شروط موضوعية. نذكر أهم هذه الشروط شرطي اللغة والعقل. فمن حيث اللغة يجب أن يكون المعنى المؤول مما تسمح به لغة العرب، وهذا شرط ضروري ومطلق ويجب ألا يُختلف عليه. أما العقل، فيجب أن يكون التأويل مما يقبله العقل، وهذا الشرط فضفاض حيث يتسع ليشمل خيارات كثيرة أهمها: ألا يخالف التأويل مبادئ العقل العامة أو المنطقية، وأن ينسجم مع التصورات العقلية العامة حول الأوهية من تنزيه وتجريد، وأن يكون التأويل مما لا يخالف محكم التنزيل. ووفقاً لهذا التقسيم الدلالي/المفهومي الجديد، سنتجاوز التفرقة التاريخية للفرق الإسلامية، التي انتهت إلى تقسيم المسلمين إلى أهل السنة والشيعية والخوارج والمرجئة... الخ إلى اتجاهات معرفية، تختلف فيما بينها بدرجة اختلاف موقفها الدلالي/المفهومي من التأويل، قبولاً أو رفضاً. وبناءً على ذلك: فقد رأينا أن المسلمين ينقسمون حيال ذلك إلى تيارين اثنين وهما: تيار نصوصي، وتيار تأويلي، وكل من هذين التيارين ينقسم بدوره إلى اتجاهين اثنين: التيار النصوصي ينقسم إلى اتجاهٍ نصوصي قطعي، واتجاهٍ نصوصي تفسيري. والتيار التأويلي ينقسم إلى اتجاهٍ تأويلي عقلي، واتجاهٍ تأويلي عرفاني.

فالتيار النصوصي، تياراً يستند إلى النصوص، فيجعل منها الأساس الذي تبنى عليه أحكامه الشرعية والعقدية بل والحياتية. أما الاتجاه التأويلي فهو لا ينكر النصوص لكنه يتجاوزها عبر التأويل، تجاوز احتواء عند العقليين، وتجاوز إلغاء عن العرفانيين. وما يدعم هذا التقسيم الجديد هو عدم وجود فرقة إسلامية خالصة، بمعنى أنها تقول بأفكار تخصصها على نحو كامل دون أن تتأثر بأراء وأفكار فرق أخرى، وهذا جلي واضح لأي مختص في علم الكلام أو تاريخ الفرق الإسلامية. فالأشاعرة مثلاً يُعدون فرقة كلامية تجمع بين السلفية وبين القدرية، وكذلك الماتريدية، ونرى من بين المعتزلة من تأثر بالخوارج وبعضهم متأثر بالشيعية وأهل السنة، والشيعية كذلك بعضهم تأثر بالخوارج وبعضهم تأثر بالمعتزلة، وتحديد كل تفاصيل التأثير والتأثير المتبادل بين الفرق الإسلامية أمر يطول. بالإضافة إلى أن كل فرقة من تلك الفرق قد تشعبت لفرق عديدة تجمعها أفكار ومعتقدات وتفرقتها أخرى، فلا يمكن الحديث عن فرقة إسلامية صافية كل الصفاء، ولذا رأينا أن نعيد تقسيم تلك الفرق على أساس التأويل لتجاوز الحساسيات الأيديولوجية والتاريخية، لأن نشوء تلك الفرق وبالذات الخوارج والشيعية والمرجئة، كان مشوباً بأسباب سياسية، مفادها التنزع على الخلافة أو الإمامة.

واعتماداً على ما سبق، سنجد أسماء وأعلام تنتمي لفرق إسلامية بينها خصومة أو تنافر بالأفكار، تجتمع هنا في اتجاه واحد، طالما تم في هذا البحث تحطيم القواعد التي تم على أساسها الفرز المذهبي والفكري، وبناء أسس معرفية جديدة. فمثلاً: سيندرج تحت مسمى (التيار النصوصي) الذي يرفض التأويل - بالمعنى الذي اعتمدها - كل من يقف نفس هذا الموقف من التأويل من أي فرقة أو مذهب. وكذلك الحال في التيار التأويلي، وهنا قد تجتمع شخصيات أو مذاهب متنافرة في اتجاهٍ واحد، كابن رشد والغزالي (شخصياً)، والحبرية والقدرية (عقائدياً) والخوارج والزيدية الامامية (سياسياً) والفلاسفة والمتكلمين (فكرياً). طالما أن المعيار في الحكم على الشخصية، هو قبولها للتأويل أو رفضها له، بدون النظر إلى ما يوجد فعلاً من تفاوتات كبيرة، بين مؤول وآخر.

**ثانياً: التيارات التأويلية في الفكر الإسلام:**

سنفصل هنا مقالة التيارات التأويلية التي أتينا على ذكرها فيما سبق، باتجاهاتها المتعددة والمختلفة، والبدائية ستكون مع التيار النصوي، باتجاهيه القطعي والتفسيري. علماً أن الصورة الكاملة لأي اتجاه لن تكتمل إلا مع انجاز كامل البحث، لأننا سنلجأ إلى مقارنات تضيء إضاءات حول هذا الاتجاه أو ذلك.

**1- التيار النصوي:**

قيل سابقاً أن هذا التيار نصوي؛ لأنه يعتمد النصوص بدلاً من العقل معياراً أساسياً لأي حكم، وقد رسم ابن رشد ملامح هذا التيار في معرض وصفه لعقائد الحشوية التي تنطبق تماماً على الاتجاه النصوي وقوام هذه العقائد الحشوية النصية هو الاعتماد على السمع وحده طريفاً لمعرفة وجود الله، مما لا مدخل فيه للعقل (ابن رشد، 1982، 46-47) والنزوع الحرفي للنصوص، والميل إلى التجسيم والتشبيه. ( الشافعي، 1991، 76) والقراءة الأولية والجهرية لعقائد هذا التيار، تُظهر مدى الحرفية المشوهة التي اعتمد عليها.

وحيثما نقول التيار النصوي، فهذا يعني أن ثمة نصوص كثيرة وليس نص واحد؛ فالقرآن الكريم نص، وأحاديث الرسول وأقواله وأعماله نص، وأقوال وأعمال الصحابة أو بعضهم نصوص. والمشكلة لا تكمن في اعتماد النصوص مصدراً للفكر وللحياة فقط، بل في فهم هؤلاء النصويين لها، واعتماد الحرفية في الفهم، كان الأساس في التعامل مع النصوص، لكن هذه الحرفية كانت غالباً ما تمارس تشويهاً وتزييفاً لروح النص أو النصوص.

فما يميّز هذا التيار ليس فقط اعتماده على النصوص، لأن كل أو معظم المسلمين ينطلقون من النص، فما يميّزه هو موقفه من النص ذاته، فهو " ينظر إلى النص، على أنه بناءٌ من الألفاظ والجمل والتراكيب، قبل أن يكون عالماً من الأحكام والنظم والمقاصد." ( ياسين، 2000، 36-37)

وهذا يعني ترجيح خيارات اللغة الحرفية أو الظاهرية على قاصد الشارع الكلية، فكانت نتيجة ذلك أنهم " أن شغلهم المسائل اللغوية، عن المقاصد الشرعية. فعمّقوا في العقل البياني (الفقهي) خاصتين لازمتاه منذ البداية: الأولى هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني، ومن هنا أهمية اللفظ ووزنه في التفكير البياني. والثانية هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكلّيات." ( الجابري، 2000، 63) وبناءً عليه فإن دائرة التأويل هنا مغلقة، فإما أنه لا تأويل بتاتاً، وهنا نكون أمام اتجاه (نصوي قطعي) وإما أن التأويل ممكن من جهة ومغلق من جهة أخرى، وهنا نكون أمام اتجاه (نصوي تفسيري).

**1-1- الاتجاه النصوي القطعي:**

هذا اتجاه رافض على نحو قطعي للتأويل عموماً، وتأويل الصفات الإلهية على نحو خاص. ويبنى أصحاب هذا الاتجاه موقفهم على اعتبارات منها: إن التأويل مهمة إلهية، والإنسان غير قادر على شيء منه؛ ويأخذ هذا الموقف بالمعنى اللغوي للتأويل الذي يُشتق أساساً من الأول والمأل<sup>(1)</sup>. فأول الشيء: أوله وأصله، بل هو مرجعه ومصيره. ( ابن منظور، ب. ت، ج 11، 32) وثمة اعتبار آخر هو أن تأويل القرآن يعني تلاوته، وبالتالي ينكر البعض أن يكون للقرآن الكريم تأويل أصلاً.

1 - أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري: تهذيب اللغة. تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1967، ج 15، ص 442.

وثمة اعتبار ثالث لنبذ التأويل، يقوم على أن التأويل هو: " صرف اللفظ عن ظاهره." ( المقدسي، 1406هـ، 45) بدليل أو بدون دليل. وهذا الموقف يقدمه المقدسي، ويعتمد على تعريف المتأخرين، من المتكلمين والفلاسفة المسلمين، لكي يبني موقفه المتشدد حيال التأويل. إذ أن الصواب هنا، من وجهة نظره، يكمن في حمل الألفاظ على ظاهرها، من غير تأويل ولا تفسير. وهنا عدّ المقدسي صرف اللفظ بمعنى حرفه أو تحريفه تحريفاً كلياً عن ظاهره أو معناه اللغوي، وهذا لم يقل به المؤولة إلا فريق منهم كما سيأتي. نلاحظ أن الاتجاه النصوصي القطعي، يُبنى أساساً على نظرية لغوية أحادية الجانب، فقد " جعل ابن حزم من اللغة العربية، الإطار المرجعي في فهم مضمون القرآن والسنة، ولا يبيح صرف معنى كلمة من المعنى اللغوي الظاهري المعروف، إلى معنى آخر، إلا إذا أوجب ذلك نص، أو إجماع، أو بديهية حس أو عقل. فالنص القرآني يدل على ما فيه" ( عبد السلام، ب. ت، عدد 22/16).

وقد قسّم المقدسي الكلام الظاهر إلى حقيقة ومجاز، فظاهر اللفظ هو: " ما يسبق إلى الفهم منه، حقيقة كان أو مجازاً، ولذلك كان ظاهر الأسماء العرفية المجاز دون الحقيقة ... وصرفها إلى الحقيقة، يكون تأويلاً يحتاج إلى دليل، وكذلك الألفاظ التي لها عرف شرعي، وحقيقة لغوية، كالوضوء والطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج. إنما ظاهرها العرف الشرعي دون الحقيقة اللغوية." (المقدسي، 1406هـ، 45).

لكن ماذا يعني التمييز بين الحقيقة والمجاز عند المقدسي، إذا كان كل من الحقيقة والمجاز معاني لغوية لا تتجاوز عنده معهود لغة العرب؟. كذلك عبارة الظاهر، التي لا تعني عنده شيئاً أكثر من الدلالة اللغوية التي تتبادر للذهن، فلا تأويل ولا مجاز، والأحكام الشرعية والمبادئ الأصولية، عند هذا الفريق تؤخذ من ظواهر النصوص، حسب ما عهدته العرب في كلامها، دون ادعاء معانٍ باطنية أو سرية، أو إسناد إلى مقاييس عقلية، لا تتوافق مع ما ورد فيها" ( عبد السلام، ب. ت، عدد 22/16).

الأمر الذي يعني بالضرورة المنطقية، أخذ المفاهيم القرآنية والنبوية، على محل الظاهر، وإعطاءها المعنى الحقيقي الذي يتبادر للذهن لأول وهلة. ولكن في القرآن الكريم ألفاظاً يتعارض مدلولها المعهود عربياً، مع طبيعة الأوهية. كلفظ: اليد أو الوجه أو الجنب... الخ. فالذهاب إلى ما يقوله المقدسي، سينتهي بنا إلى نتائج تشبيهية وتجسيمية، لا يقبلها حتى المقدسي ولا غيره من أصحاب نفس الاتجاه.

ويعل ابن حزم هذا الرفض للتشبيه والتجسيم؛ " لأن التشبيه إنما يكون بالمعنى الموجود في كلا المشتهين، لا بالأسماء. وهذه التسمية، إنما هي اشتراك في العبارة فقط " (ابن حزم، ب. ت، ج 2، 94) كذلك أكد المقدسي رفضه للتشبيه، من خلال بيان موقف السلف، الذي يؤمن " بصفات الله تعالى وأسمائه، التي وصف بها نفسه، في آياته وتنزيله، أو على لسان رسوله، من غير زيادة عليها ولا نقص منها، ولا تجاوز لها ولا تفسير ولا تأويل لها، بما يخالف ظاهرها، ولا تشبيه بصفات المخلوقين ولا سمات المُحدّثين، بل أمرؤها (قرؤها) كما جاءت، وردوا علمها إلى قائلها، ومعناها إلى المتكلم بها." ( المقدسي، 1406هـ، 11) وفي هذا رفض للتشبيه، ومعه رفض للتأويل بما لا يدع مجالاً للشك بموقف المقدسي النصوصي. ورفض التشبيه أو التجسيم، ليس نابغاً عند هذا الفريق من منطلق عقلي، بل من منطلق نصي أيضاً، وهنا يعن ابن حزم في تبجيله للنص، مهما كانت الفكرة التي ينص عليها، " ولو أتانا نص بتسميته تعالى جسماً، لوجب علينا القول بذلك." ( ابن حزم، ب. ت، ج 2، 93).

ولئن تورع ابن حزم والمقدسي وابن تيمية من تهمة التشبيه، فلزمهم ذلك إلزاماً، إلا أن ثمة من قال بالتشبيه والتجسيم، دونما إلزام، أمثال: هشام بن الحكم ومقاتل بن سليمان. وقد توصل مقاتل إلى آرائه عن طريق النقل، بينما اعتمد هشام بن الحكم على العقل

لإثبات ذلك. وقد لجأ مقاتل بن سليمان، إلى جمع معاني التأويل الواردة في القرآن، على خمسة وجوه، تنسجم كلها مع توجهه النصي، بل موقفه التشبيهي ( بن سليمان، 1994، 131-132).

وبالإضافة لذلك يتصف هذا الاتجاه، بصفة عامة وهي أنه تفويضي، أي يفوض المعنى أو يتركه. فإن كان للآيات المتعلقة بالأصول، كآيات الصفات تأويل، فإننا " نمسك عنه، مع تنزيه اعتقادنا بالتشبيه والتعطيل، لقوله تعالى: ما يعلم تأويله إلا الله " (الشوكاني، 1992، 299) ومن صور التفويض الأخرى التوقف في فهم آيات الصفات على ظاهرها اللغوي فـ " كل ما جاء في القرآن، وصح عن المصطفى عليه السلام، من صفات الرحمن، وجب الإيمان به، وتلقيه بالتسليم والقبول، وترك التعرض له، بالرد والتأويل والتشبيه والتمثيل. وما أشكل من ذلك وجب إثباته لفظاً، وترك التعرض لمعناه، ونزد علمه إلى قائله، ونجعل عهده على ناقله، اتباعاً لطريق الراسخين في العلم، الذين أثنى الله عليهم في كتابه المبين، بقوله سبحانه وتعالى: والراسخون في العلم يقولون آمنا به... " ( المقدسي، 1406 هـ، 7-8). فإيمان الراسخين في العلم عند هذا الفريق يكون عبر التسليم بالنص وتفويض معناه إلى الله، وقد رأينا كيف أول ابن رشد هذه الآية، فجعل الايمان، من جهة البرهان دلالة على علم الراسخين بالتأويل.

## 1-2- الاتجاه النصوي التفسيري:

هذا الاتجاه يقبل بالتأويل ويقدم أدلة رائعة على جوازه، لكنه يعني بالتأويل البيان والتفسير فقط، ويُعد ابن تيمية ومن بعده ابن قيم من أبرز ممثلي هذا الاتجاه. وتعريف التأويل بالبيان والتفسير هو بالأساس ما اصطُح عليه أغلب السلف، فوقوا عنده للقول: إن تأويل القرآن هو بيان معناه، وتفسير ألفاظه، بالمعنى المألوف المعهود عند العرب. وهذا التأويل لا يضيف شيئاً إلى النص، فما هو إلا شرح لألفاظ لغوية ووقوف على المعاني المحددة أو المتاحة لغوياً.

وهذا الاتجاه يتمسك بالمعاني التي ورد بها التأويل في القرآن الكريم وهي: التحقيق الخارجي، والرؤيا والعاقبة، وهذا الموقف يحصر صلاحية الإنسان بتفسير الرؤيا، لكن حتى هذه الرؤيا الممكنة بشرياً، هي عطاء إلهي أو منحة ربانية، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿ وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ﴾ ( يوسف، آية: 6) وهذا يعني الحد من فاعلية الإنسان ودوره حتى يفهم أو تأويل الرؤيا أو الأحلام.

ويعترض ابن تيمية على طريقة التفويض التجهيلية في فهم معاني القرآن الكريم، فيقول بأن الله لم يُنزل آية إلا وقد أراد أن يُعلم معناها " فقد علم المسلمون كلهم، معنى الكلام الذي أخبر الله به عن الساعة وأنها آتية لا محال، وأن الله انفرد بعلم وقتها، فلم يطلع على ذلك أحد. ولهذا قال النبي (صلى الله عليه وسلم) لما سأله السائل عن الساعة: ... ما المسؤول عنها بأعلم من السائل. ولم يقل إن الكلام الذي نزل في نكرها لا يفهمه أحد. " (ابن تيمية، ب. ت، ج17، 410).

فالتفويض خاص بالمسائل التي يعجز عنها العقل البشري، وهي معرفة كنه الذات الإلهية، دون صفاته، " وإن كان كنه الرب عز وجل، لا يحيط به العباد ولا يحصون ثناءً عليه، فذاك لا يمنع أن يعلموا من أسمائه وصفاته، ما علمهم سبحانه وتعالى ... ذلك على أن عدم العلم بالكيفية، لا ينفي العلم بالتأويل؛ الذي هو تفسير الكلام وبيان معناه. بل يعلمون المحكم والمتشابه، ولا يعرفون كيفية الرب لا في هذا ولا في هذا. " (ابن تيمية، ب. ت، ج17، 425-426). وهذا موقف غير بعيد عن موقف كثير من الفلاسفة ممن أنكروا قدرة العقل البشري على الإحاطة بالذات الإلهية، ولم نسمع أن أحداً من الفلاسفة أو غيرهم زعم أنه عرف الله في ذاته، أو أحاط بذلك عملاً.

أما ابن قيم، فقد أضاف العلة الغائية والحكمة المطلوبة بالفعل، لمعاني التأويل في القرآن، وهذه العلة هي " بيان لمقصود الفاعل وغرضه من الفعل ... ومنه قول الخضر لموسى: ... سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً " (ابن قيم، 2412 هـ، 177) لكن

ابن قيم يعود ليرى في التأويل: " حقيقة المعنى الذي يؤول اللفظ إليه " (ابن قيم، 2412هـ، 177) وهذه الحقيقة هي حقيقة واقعية لأنها تعني تحقق المراد على وجه حقيقي. وهذا التحقق لا علم للإنسان بكيفيته ووقته، وكل ما يعلمه هو مدد يتلقاه من باريه. ونحن لا نغفل أهمية اللغة ودورها في التأويل، لكن اللغة وحدها لا تكفي في فهم النص. بل لا بد من النظر إلى النص أو النصوص نظرة أكثر شمولية، بشكل يسمح للعقل بدور كبير في فك أغاز النصوص بما لا يشكل قطيعة تامة من اللغة ولا مع الظاهر اللغوي ذاته.

الخلاصة إن هذا الاتجاه تعامل مع التأويل بحساسية، أقل من الاتجاه النصوي القطعي، الذي غالباً ما كان يرفض التأويل ويعدّه انحرافاً وزيفاً عما أراده الله في مُحكم تنزيله. لكن بشكل عام بقي هذا الاتجاه ضمن دائرة النص، لأنه أولاً لم يتيح إمكانية القراءة العقلية للنصوص، وبقي ثانياً محصوراً في دائرة اللغة، وكل التسهيلات والتجاوزات التي قدمها وسمح بها في تأويل النص القرآني، كانت ضمن المتاح لغوياً. وإذ كان بعض أعلام النصوصية التفسيرية، قد أقروا بأهمية العقل ودوره في فهم النصوص، لكن هذا الموقف الاحتقالي بالعقل قد اصطدم في حائط النصوصية في اختبار المواجهة التاريخية بين النص والعقل. فكان الانتصار النهائي والترجيح الأخير لصالح النص على حساب العقل.

## 2- التيار التأويلي:

في مقابل التيار النصوي، الراض للتأويل صراحة أو ضمناً، نجد التيار التأويلي، باتجاهه العقلي والعرفاني.

### 2-1- الاتجاه التأويلي العقلي:

أما الاتجاه العقلي، فقد لجأ للعقل واعتمد عليه، في تحكيمة للنصوص والواقع، في تفاوت قد يشد أحياناً بنسبة الاعتماد على العقل. والمهم هنا أن هذا الاتجاه، قد أقر بالتأويل بالمعنى الأقرب للعقل، لدرجة يمكن تسميته تأويلاً عقلياً. في حين اتسم التيار النصوي باللاعقلانية.

فإذا كان التأويل عند التيار النصوي، لا يخرج عن كونه استبدال لفظة بلفظة أخرى تفسرها أو تشرحها، أو كان تحقيقاً واقعياً لمدلول الكلمة الواحدة، فإن التأويل عند الاتجاه التأويلي العقلي، هو تحول عن الدلات الظاهرة، إلى دلالات أقل ظهوراً. بمعنى استبدال أو صرف اللفظ عن ظاهره، لكن مع وجود قرينة، أي دليل. إنه " نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل، لولاه ما ترك ظاهر اللفظ " (ابن منظور، ب. ت، ج 33، 11) وهذه الزحزحة بغية طلب الدلالات العقلية، وهي الدلالات التي تحاكي روح النص ومقاصده الإلهية المتصلة بالنص ذاته، وهي بنفس الوقت منسجمة مع الفهم البشري المجرد عن الألوهية والرسالة الدينية السامية للإسلام. فحينما نقول تأويل عقلي، فهذا يعني القراءة أو الفهم البشري المبني على أساس العلم والمنطق والبداهيات العقلية المتصلة بالتجريد والتنزيه، ونفي التشبيه والتجسيم والنقص عن ذاته تعالى، وإضفاء كل صفات الكمال التي تليق بالمطلق كمطلق.

فمثلاً حينما يأتي النص بصفاتٍ مثل: اليد والوجه، فإن في هذه الصفات دلالة واضحة لمدلول حسي مادي، وذلك يتوافق مع الشرط اللغوي، فاليد في اللغة هي اليد الجارحة المكونة من لحم ودم، لكن القول بذلك بحق المطلق يتنافى مع كونك مطلق، ومع كونه رب، لأن المطلق لا يمكن أن يكون جسماً ولا مادة، لأن الجسم والمادة محدودين، يطرأ عليهما التغير والفساد، وهذا إن حل بالمطلق، أو بالرب لم يعد مطلقاً ولا رباً، ولذلك لجأ بعضهم كالجهمية إلى نفي بعض الصفات التي يتصف بها الخالق والخلق معاً ( ملحم، 2019، 159- 161) ولجأ آخرون كالمعتزلة إلى التأويل، فرأت أنه يجب تأويل اليد والوجه بتأويل يناسب تجريد الله

وتتزيهه عن الجسم والمادة، وقد تأثر بالمعتزلة كل من أخذ بهذا التأويل، فالوجه عندهم يعني الذات، واليد تعني أيضاً الذات، وتعني القوة أو المعية والمباركة والتأييد. (الزمخشري، 1972، ج4، 253) وهذه المعاني تتسجم كلها مع شرطي اللغة والعقل. وقد اهتم ابن عباس عناية فائقة بتأويل القرآن الكريم أو تفسيره، فجعله على أقسام أربعة: قسم لا يُعذر أحد بجهالته، وقسم يعرفه العرب في كلامهم، وقسم يعلمه العلماء خاصة، وقسم لا يعلمه إلا الله. فأما هذا فهو كالعلم بذاته تعالى، وأما الذي يعلمه العلماء فهو التأويل. (الزركشي، 1984، ج2، 164-166)، وثمة نص لابن عباس ذاته، يتحدث فيه عن وجوه لقراءة وفهم القرآن الكريم، يقول فيه: "إن القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون، لا تتقضي عجائبه ولا تُبلغ غايته، فمن أوغل فيه برفقٍ نجا، ومن أوغل فيه بعنفٍ غوى. أخبار وأمثال، حرام وحلال، وناسخ ومنسوخ، ومحكم ومتشابه، وظاهر وبطن. فظهره التلاوة، وبطنه التأويل. فجالسوا به العلماء، وجانبوا به السفهاء، وإياكم وزلة العلم" (السيوطي، 1993، ج2، 150).

وهذا نص واضح عن أن القرآن مجال تداولي عميق، والحكمة تقضي عدم التوقف عند ظاهره، وعدم تجاوز هذا الظاهر بالمطلق عبر إغائه، ولهذا يدعوا العلماء إلى الرفق في تأويله، والرفق هنا يعني عدم الشطط أو الغلو في سبر أغوار النص، وهذا دلالة واضحة على التأويل العقلي، لأنه إيغال برفق، بسبب كونه مشروطاً بشروط موضوعية قوامها اللغة والعقل.

لاحظنا كيف ربط النصوصيون التأويل بالأصول اللغوية فقط، أما التأويل عند المؤولة العقليين، فإنه يتصل - بالإضافة لما ذكرناه - بسلسلة من الشروط الموضوعية الأخرى كعلوم اللغة وعلوم القرآن وغيرها. المهم أن التأويل ليس مجرد خواطر أو إلهامات تخطر لهذا أو ذاك. بل هو مرتبط كما ذكرنا وكررنا بشروط، فقد جعل الغزالي للتأويل قانوناً، (الغزالي، 1940، 10 وما بعدها) بينما أسسه ابن رشد على قاعدة لا تُخل بلسان العرب. (ابن رشد، 1982، 19-20).

لكن شروط أو قواعد التأويل، ليست واحدة عند هذا الاتجاه، حيث تختلف باختلاف المذهب الكلامي لهذا المؤول أو ذاك، فالمتكلم الأشعري يرتبط بشروط تأويلية أكثر صلابة من مثلها عند المعتزلة، نظراً لأن المذهب الأشعري أساساً يعلن أن مرجعيته تعود للاتجاه النصوصي. أما المعتزلة، فهي وإن كانت لا تتبرأ من النصوص، لكنها حملت راية التأويل العقلي في الإسلام، فهي تعتمد على شروط وقواعد أكثر ليونة من شروط الأشاعرة.

وإذا كانت "درجة الاقتراب أو الابتعاد من العقل، إنما يحددها مدى التزام المفكر أو ابتعاده عن التأويل؟" (العراقي، 1999، 320). فإنه بناءً على ذلك يمكن القول: إن الأشاعرة كانوا مؤولة تارة، ونصوصيون تارة أخرى؛ لأنهم جمعوا بين تمسكهم بالنصوص وبين العقل. وما ينطق على الأشاعرة ينطبق على فرق أخرى (كالماتريدية، والزيدية، والإباضية، والاثني عشرية). حيث تجمع هذه الفرق بين النص والعقل بنسب متفاوتة، كما تجمع بعض هذه الفرق بين العقل والعرفان إضافة للنص. أما المعتزلة فهي رائدة الاتجاه العقلي بالإسلام بدون منازع، ولعل أثرها يبدو واضحاً على كل الفرق الإسلامية التي نحت منحاً عقلياً، فنحن نرى عند تلك الفرق، وربما عند غيرها، من المتكلمين والفلاسفة، تأويلات شبيهة تماماً بتأويلات المعتزلة في كثير من المسائل.

وإذا ما أردنا أن نحدد بالضبط مواطن هذا الاتجاه، فيمكن القول بأنه ينطبق على جُلِّ تأويلات المعتزلة، وبعض تأويلات الأشاعرة، والزيدية، والاثني عشرية، والإباضية، وفلاسفة الإسلام. وما يميز التأويل عند الاتجاه العقلي، هو كونه يخضع لجملة من الشروط والضوابط اللغوية والعقلية والشرعية أيضاً على نحو تجعل منه تأويلاً منضبطاً، ولذا أطلقنا عليه اسم: التأويل العقلي. وربما لهذا عمل أبا الحسن الماوردي على ضبط التأويل بالتفسير والعاقبة. (الماوردي، ب.ت، 371) بغاية ضبط التأويل وليس بهدف محاصرة التأويل والمؤولة، لأن الماوردي يقر بعلم الراسخين بالتأويل.

## 2-2- الاتجاه التأويلي العرفاني:

تم تسمية هذا الاتجاه بهذه التسمية، لأنه يبني معرفته على أساس العرفان؛ أي على الذوق والحس، وربما على الإشراق كما يجب أن يطلق هو على المصدر الذي يستمد منها معارفه. وهذا كافي للقول بأن هذا الاتجاه يتجاوز النصوص تجاوز إلغاء؛ بمعنى أنه بشكل أو بآخر يلغي النص من خلال الانصراف عن مضامينه اللغوية والعقلية.

ولأن كان الاتجاه العقلي يلجأ إلى التأويل عبر الانتقال من الظاهر البين إلى ما هو أقل ظهوراً، أو من الراجح إلى المرجوح، لكن بدليل يفيد ضرورة هذا الانتقال، ويبرهن عن رجاحة أو معقولية المرجوح أو التأويل. فإن الاتجاه العرفاني، لا يأبه بكل ذلك؛ أي لا يأبه بالأدلة، ويتجاوز حدود المعرفة وشروطها الزمانية والمكانية (صقر، 2022، 9) والانتقال عنده من النص إلى ما يسميه روح النص، إنما يتم بذريعة تبيح انتهاك النص، بحجة أن تأويلاته تستمد مشروعيتها من المصدر الذي يتلقى منه تلك التأويلات، وهذا المصدر غالباً ما يكون إلهياً. وهذا ما نراه عند ابن عربي الذي بيّن أن الفقهاء الذين يعتمدون على مجرد النقل والرواية " لا يستطيعون فهم الشريعة وإدراك معناها، كما يفهمها أهل الله، الذين يأخذون علمهم مباشرة بطريق الاتصال الروحي." ( ابن عربي، ب. ت، 692).

ونجد هذا الاتجاه ممثلاً عند بعض الصوفية، وبالذات عند أصحاب الشطح الصوفي، وعند بعض مفكري الامامية الباطنية، حيث يزعم هؤلاء الاتصال الروحي مع الله، ويتجاوزون على نحو فج. معهود الخطاب الظاهر ( عبد السلام، ب. ت، عدد 22/16) أي يتجاوزون اللغة العرفية، إلى اللغة الإلهية. ( أبو زيد، 1998، 383) ويقدمون قراءة تجاوزية، أو اقصائية، وهذه القراءة " ليست هي التي تقول ما أراد القول قوله، بل تقول بالأحرى ما لم يقله القول، أو ما لم يرد قوله، أو ما كان ممتنعاً قوله..." ( حرب، 2000، 23). ويطلق علي حرب على هذه القراءة اسم: القراءة الجديرة. في حين لا نرى نحن أن هذه قراءة جديرة، لأن القراءة لا بد أن تكون من جنس المقروء، شكلاً ومضموناً. في حين أن ما نراه عند بعض العرفانيين لا يمت للمقروء بصلة، لا لغة ولا عقلاً.

فمثلاً حينما يقوم بعض العرفانيين بتأويل التين والزيتون بالحسن والحسين. ( ابن منصور اليمن، 1984، 41 وما بعدها) في الآية الكريمة: ﴿التين والزيتون وهذا البلد الأمين لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم...﴾ (التين، آية: 1-3). فما العلاقة اللغوية بين التين والزيتون وبين الحسن والحسين؟ وهل يمكن لعقل بشري أن يقبل بهذا التأويل من قريب أو بعيد؟ وهكذا نلاحظ أن تأويلات العرفانيين التي من هذا القبيل، هي ليست تأويلات، بقدر ما هي تخييلات أو تحرصات، لا تمت للتأويل بصلة. فالتأويل يجب أن يكون من جنس المؤول لغة وعقلاً، وإن لم يكن فيجب أن تكف عن تسميته تأويلاً.

فالقراءة العرفانية إن كانت قراءة، فهي قراءة غير محايدة، بل وربما مصطنعة. فحسب البعض فإن بعض آراء ونظريات العرفانيين، مستمدة من مصادر خارجية بعيدة عن المصادر الأساسية للدين الإسلامي، في حين يزعم هؤلاء أن أفكارهم ونظرياتهم متوافقة مع الدين ( مذكور، ب. ت، 65). وطالما أن هذا الاتجاه ينطلق من أساس لا نصي، أي معارض للنص، أو متجاهلاً له، فإننا نرى أنه يقف على طرف النقيض من الاتجاه النصي القطعي، الذي ينطلق من النص بمعانيه الظاهرة. وإن كان الاتجاه النصي القطعي يتسم بالتجهيلية؛ لأنه يقول بجهلنا بالمراد في كل أو بعض النصوص، فإن الاتجاه التأويل العرفاني يتسم بأنه تخيلي، لأنه يبني معرفته على أساس لا عقلي أو خيالي أو تخيلي.

ويرى أبو زيد أننا: " لسنا إزاء نمطين من القراءة، إحداهما تأويلية مغرضة، والأخرى حرفية تاريخية، بل نحن إزاء نمط واحد هو القراءة الأيديولوجية، التي تختار آلياتها بطريقة نفعية برجماتية خالصة" ( أبو زيد، 1997، 133). وقد أصحاب أبو زيد في إرجاع

هذه الخلافات إلى سبب أيديولوجي، وبالذات الاتجاه العرفاني، الذي عمل على اختراق كل مقومات النص من منطلق أيديولوجي، متصل بالنزاعات حول السلطة السياسية.

#### الخاتمة:

في الختام نلاحظ أن التأويل لم يكن ترفاً فكرياً، أو مسألة عارضة في عالم الدلالات، بل هو ضرورة تملبها النتائج الكارثية التي تترتب على رفض التأويل والوقوف على ظاهر الحرف والوجود. فإن الاكتفاء بما يتبادر للذهن في فهم النص الإسلامي \_ القرآن الكريم \_ يؤدي أولاً إلى تعارض لفظي بين النصوص من جهة، كما يؤدي إلى تشبيه المطلق وتجسيمه من جهة أخرى، على نحو يتعارض مع تصورنا عن المطلق المنزه عن ذلك على نحو مطلق. وبناء عليه قد لا يبدو التأويل جائزاً فقط بل نرى أنه واجب أو ضرورة عقلية، لكن التأويل المشروط باللغة والعقل؛ أي التأويل العقلي.

ولعلنا ندرك مدى الحساسية التاريخية من فرز المسلمين إلى فرق متخاصمة إلى حد التناحر، ولذلك جاء هذا البحث لردم الهوة الكبيرة بين الفرق، فهي لا تتمايز فيما بينها بسبب موقف سياسي أو عقائدي ولا حتى فقهي، بل إن ما تتمايز به هو مسألة معرفية متصلة بالفهم مباشرة، وهي مسألة التأويل، والموقف الاجمالي والتفصيلي منه. فمن يرى به مجرد بيان أو شرح لظاهر اللفظ يختلف عن من يرى به مجرد حرف عن الظاهر بغية الفتنة، كما يختلف عن من يرى به انتقال من معنى راجح إلى معاني مرجوحة مع وجود أدلة أو شروط، وأخيراً يختلف عن من لا يجعل لهذا الانتقال من ظاهر اللفظ إلى باطنه أية شروط، فصار التأويل عبارة عن رمز أو إشارة تتصل بمعاني الوجود ودلالاته الرمزية حسب ادعاءاته، بينما هو لا يخرج عن كونه إسقاط دلالي لرغبات ذاتية على نصوص لا يوجد بينها أية رابط موضوعي أو محايد. وبناء عليه يمكن عرض أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث:

#### نتائج البحث:

- 1- يستمد التأويل في الإسلام والفكر الإسلامي مشرعيته من النص القرآني النبوي.
- 2- ثمة ترجيح نصي وتاريخي للتأويل على التفسير، وتراجع التأويل تاريخياً على حساب التفسير كان لأسباب تاريخية وسياسية.
- 3- ينقسم المسلمون فيما بينهم على أساس التأويل إلى تيارين وهما التيار النصوصي، والتيار التأويلي. وكل تيار ينقسم إلى اتجاهين. فالنصوصي ينقسم إلى نصوصي قطعي وتفسيرية، والتأويلي ينقسم إلى تأويلي عقلي وتأويلي عرفاني.
- 4- الاتجاه النصوصي القطعي يقف على طرف النقيض مع الاتجاه التأويلي العرفاني؛ لأن الأول يغالي في تمسكه بالنصوص بمعناها الظاهر، والثاني يغالي في تجاوز النصوص أو تجاوز الظاهر.
- 5- الاتجاهين النصي التفسيري والتأويلي العقلي هما أقرب الاتجاهات الإسلامية لبعضهما، مع فارق كبير بينهما وهو ترجيح الأول للنصوص عند تعارضها مع العقل، وترجيح الثاني للعقل، عبر تأويل النص لا عبر نفسه كلياً.

#### المقترح:

أقترح فكرة لبحث مستقبلي وهي دراسة الأثر الكلامي لفكر جهم بن صفوان أو غيلان النمشقي أو الكرامية على المعتزلة.

#### التمويل:

هذا البحث ممول من جامعة دمشق وفق رقم التمويل: (501100020595).

## المصادر والمراجع:

- 1- منكور، إبراهيم. (ب.ت). في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق. ج2. المكتب المصري للطباعة والنشر. مصر.
- 2- ابن تيمية، أحمد عبد الطيم. (ب،ت). مجموع فتاوى ابن تيمية. جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. مكتبة ابن تيمية. القاهرة: مصر.
- 3- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. (ب.ت). الفصل في الملل والأهواء والنحل. ج2. مكتبة الخانجي. القاهرة: مصر.
- 4- ابن خلدون، عبد الرحمن. (1984). المقدمة. ط5. دار القلم، بيروت: لبنان.
- 5- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. (1982). فصل المقال. ط1. دار الآفاق الجديدة. بيروت: لبنان.
- 6- ابن رشد. أبو الوليد حمد بن أحمد. (1982). الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي. دار الآفاق الجديد. بيروت: لبنان.
- 7- ابن سليمان، مقاتل. (1994). الأشباه والنظائر. تحقيق: عبد الله محمود شحاته. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة: مصر.
- 8- ابن عربي، محي الدين. (ب.ت). الفتوحات المكية. ج2. دار صادر. بيروت:
- 9- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (1412هـ). الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة. تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله. ط2. دار العاصمة. الرياض: السعودية.
- 10- ابن كثير، اسماعيل بن عمر. (1990). البداية والنهاية. ط2. ج6. مكتبة المعارف. بيروت: لبنان. 361
- 11- ابن منصور اليماني، جعفر. (1984). الكشف. تحقيق: مصطفى غالب. ط1.
- 12- ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور. (ب.ت). لسان العرب. ج11. مادة: أول. دار صادر. بيروت: لبنان.
- 13- أبو زيد، نصر حامد (1998). الخطاب والتأويل. ط4. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت.
- 14- أبو زيد، نصر حامد. (1997). السلطة - النص - الحقيقة. ط2. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت.
- 15- أبو زيد، نصر حامد. (1998). فلسفة التأويل. ط4. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء، بيروت.
- 16- الجابري، محمد عابد. (2000). بنية العقل العربي. ط6. مركز دراسات الوحدة العربية. الدار البيضاء. بيروت.
- 17- حرب، علي. (2000). نقد الحقيقة. ط3. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء، بيروت: لبنان.
- 18- الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان. (1985). سير أعلام النبلاء. تحقيق: حسين الأسد. ج1. مؤسسة الرسالة. بيروت: لبنان. 570.
- 19- الزركشي، بدر الدين. (1984). البرهان. تحقيق: محمد أبو الفضل. ج2. دار التراث.
- 20- الزمخشري، محمود بن عمر. (1972). الكشاف. تحقيق: محمد صادق قمحاوي. ج4. مطبعة الطيبي. مصر.
- 21- السيوطي، جلال الدين. (ب.ت). الإتقان في علوم القرآن. مكتبة مصر، القاهرة: مصر.
- 22- السيوطي، جلال الدين. (1993). الدر المنثور. ج2. دار الفكر. بيروت: لبنان.
- 23- الشافعي، حسن. (1991). مدخل لدراسة علم الكلام. ط2. مكتبة وهبة، القاهرة: مصر.
- 24- الشهرستاني، عبد الكريم. (ب.ت). الملل والنحل. تحقيق: محمد بن فتح الله بدران. ط1. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة: مصر.
- 25- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. (1992). إرشاد الفحول. تحقيق: محمد سعيد البديري. ط1. دار الفكر. بيروت: لبنان.

- 26- صافي، علي. (2004). التأويل الكلامي وعلاقته بالإيمان والكفر عند الفرق الإسلامية. رسالة ماجستير. جامعة الزقازيق. فرع بنها. بنها: مصر.
- 27- صقر، علي. (2023). اللاأدرية الصوفية عند النفري. مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية. مجلد: 39. عدد: 4. 1-14.
- 28- عبد السلام، أحمد شيخ. (ب، ت). معهود العرب في تلقي الخطاب الديني. مقال مأخوذ من مجلة فكر ونقد. عدد: 16/22، موقع: www.aljabri.com.
- 30- العراقي، عاطف. (1999). الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل. ط2. دار الرشاد. القاهرة: مصر.
- 31- الفراء البغدوي، الحسين بن مسعود. (1987). معالم التنزيل. تحقيق: خالد العك. ج1. مروان سوار. بيروت: لبنان.
- 32- الغزالي، أبو حامد. (1940). قانون التأويل. تحقيق: محمد زاهر بن الحسن الكوثري. مطبعة الأنوار.
- 33- القنوجي، صديق بن حسن. (ب. ت). أبجد العلوم. تحقيق: عبد الجبار زكار. ج2. دار الكتب العلمية. بيروت.
- 34- الماوردي، أبو الحسن. (ب. ت). النكت والعيون. راجعه: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، ج1، دار الكتب العلمية. بيروت: لبنان.
- 35- مطر، أميرة حلمي. (2005). التأويل وجذوره في الفكر القديم. مقال مأخوذ من مجلة: الفلسفة والعصر، العدد3. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة: مصر.
- 36- المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامة. (1406هـ). نم التأويل. تحقيق: بدر بن عبد الله البدر. ط1. دار السلفية. الكويت.
- 37- المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامة. (1406 هـ). لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد. تحقيق: بدر البدر. ط1. دار السلفية، الكويت.
- 38- ملحم، عدنان. (2019). نحو تأصيل أنطولوجي لأراء جهم بن صفوان في الجبر. مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية، مج 35، عدد: 2. دمشق: سورية.
- 39- ياسين، عبد الجواد. (2000). السلطة في الإسلام. ط2. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء - بيروت.