مقاربة النص القرآني بين التفسير والتأويل

بقلم
أ/ كمال بن عمر (*)(**)

ملخص

في هذا المقال عرضٌ لأهمّ المناهج المتّبعة في تفسير النصّ القرآني وتأويله. انطلاقًا من مفهومي التّفسير والتأويل لدى القُدماء والمحدثين على حدّ سواء. ولعلّ أشهر تلك المناهج ثلاثة: التّفسير بالمأثور، والتّفسير بالرأي، والتّفسير الإشاري. وتبيّن لنا أنَّ عمليّة التّفسير والتأويل – في أيّ زمن– لا يمكن أن تكون مشروعة أو مقبولة إلاّ إذا تقيّدت بجملة من الضوابط الشرعيّة، واللّغويّة، والعقليّة مراعاة لخصوصيّة النصّ القرآني. وداخل هذا الإطار متّسع لتعدّد القراءات بما يكشف عن انفتاح النصّ القرآني وثرائه الدلالي. وآية ذلك كثرة التّفاسير وتنوّعها على مرّ العصور.

مقدّمة:

التفسير والتأويل، والتلقي والقراءة عمليّات متقاربة متشابهة تجمعها في صعيد واحد خاصيّة التجانس. وهذا التجانس قائم في دائرة مشتركة تتعلّق بطرفين أساسين في العمليّة الإبداعيّة هما: النّص والقارئ، وما ينشأ بينهما من تفاعل يدرس من خلال آليّات التلّقي وجماليّاته، وأنماط القراءة ومستوياتها، وإمكانات التأويل ومسوّغاته.

وتجدر الإشارة في هذا السّياق إلى أنّ تلك العمليّات المذكورة آنفا تمثّل أحد مناهج النقد المعاصر تحت مسمّى "نظريّات التلقي والقراءة والتأويل". وهذا المنهج يندرج في إطار ما بات يُطلق عليه " مناهج ما بعد البنيويّة " على غرار السيميائيّة والتفكيكيّة الّتي عملت على سدّ ثغرات البنيويّة وتدارك نقائصها الناجمة – أساسًا – عن انحصارها داخل النّسق النّصي دون سواه من السّياقات والأطراف بما في ذلك القارئ. فجاء هذا التيّار النّقدي بفعاليّاته الثلاث ليعيد

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم اللغة العربية وآدابها ـ كلية الآداب واللغات ـ جامعة الوادي ـ الجزائر.

(**) باحث في الدكتوراه بقسم اللغة العربية وآدابها ـ كلية الآداب واللغات ـ جامعة باتنة ـ الجزائر.

الاعتبار إلى القارئ بوصفه طرفًا أساسيًّا في العمليّة الإبداعيّة في بُعدها التّواصلي. وبوصفه – أيضًا – مكتشفًا للدلالة ومنتجًا لها في آن واحد. ذلك أنَّ القراءة، ولاسيّما في مستواها النّقدي، تُعدّ إبداعًا ثانيًا للنصّ.

ولكن إذا كان هذا الكلام ينطبق على النّصوص الإبداعيّة البشريّة، فهل تراه ينطبق على النصّ القرآني؟ وإلى أيّ مدى يُمكن أن يتمّ ذلك؟ وما هي الشروط والضوابط الّتي يجب أن تُراعى عند مقاربة النصّ القرآني؟.هذه أسئلة مشروعة تفرض نفسها في هذا السّياق، "فإشكاليّة النصّ القرآني العظيم تقوم على مفارقة مرتبطة بهويّة الكتاب القرآني ذاته، فهو من جهة نصّ ناطق بلغة بشريّة، وجار في مقوله على السّنن العربيّ، في أجلى تمظهراته البيانيّة، وهو من جهة ثانية نصّ لا يمكن أن يتماهى في مرجعيّة ذهنيّة،

أو إبداعيّة بشريّة محدّدة"[1].فنحن هاهنا إذن إزاء مفارقة إشكاليّة جوهريّة تتّصل – أساسًا – بخصوصيّة هذا النصّ وتميّزه ممّا يجعل مقاربته عمليّة يكتنفها قدر من الصعوبة يستلزم الاعتماد على عُدّة إجرائيّة خاصّة تنفتح على المنجزات البشريّة في هذا المجال ولكن بطريقة واعية تُراعي مقتضيات تلك الخصوصيّة المميّزة لهذا النصّ.

وفي هذا السّياق، يرى الباحث الجزائري الدكتور سليمان عشراتي "إمكانية ظهور مادة بحثيّة قائمة على تأصيل ما يمكن أن يُسمّى: فقه الخطاب القرآني، الذي ينفتح حتمًا على المنجزات الإجرائيّة التي تتحقّق لجمالية الخطاب الوضعي. وهذا باستلهام واسترشاد مقرّرات هذا الحقل، بعيدًا عن الإسقاطيّة وقياس هذا بمعيارية ذاك"[2].

وبناءً على ما تقدّم، سنحاول في هذا المقام أن نُضيء جانبًا من هذا الموضوع الكبير: مقاربة النصّ القرآني، ويتعلّق الأمر بتقنيتي التفسير والتأويل الهادفتين إلى تحديد المعنى والتقاط الدلالة في الخطاب القرآني.

ـ مفهوم التفسير والتأويل:

أوّلا: التفسير

أ) التفسير لغةً:

يقول صاحب (القاموس المحيط): "الفَسْرُ: الإبانة وكشف المُغَطَّى كالتفسير... ونَظَرُ الطبيب إلى الماء كالتّفسرة أو هي البول.. كما يُستدلُّ بها على المرض"[3]. والتّفسرة وردت في (لسان العرب) بمعنى أوضح، وهي المادّة التي ينظر إليها الطبيب للكشف عن علّة المرض[4]. ولقد أورد "السّيوطي" هذه المعاني، وأضاف إليها معنى آخر "هو مقلوب السّفر، تقول أسفر

الصُّبحُ إذا أضاء"[5].

وما يمكن استخلاصه من هذه البيانات اللُّغويَّةَ أنَّ التّفسير يعني الكشف عن شيء مُشكَل أو غامض ببيان حقيقته. ومن أجل تحقيق هذه الغاية، يستعين المفسّر بأداة أو وسيلة تمكّنه من بلوغ مراده. وهو بذلك يشبه الطبيب الذي يحتاج – عادةً – إلى وسيلة هي (التّفسرة) لتساعده على تشخيص حالة المريض والكشف عن علّته.

والوسيلة المعتمدة في تفسير النّصوص والخطابات هي مجموع الأدلّة والحجج الّتي تمثّل الإطار المرجعي الذي يتّكئ عليه المفسّر فيما يذهب إليه. فتفسير النّصّ – إذن – هو الكشف عن معناه الذي كان مُغطًّى أو متواريًا قبل التّفسير وبيان مراده بعد إضاءته ليسفر المعنى كما يسفر الصبح.

ب) التّفسير اصطلاحًا:

قبل إيراد المدلول الاصطلاحي لهذه الكلمة في مجال علوم القرآن، نوَدُّ أن نقدّم بعض التّعريفات بشأنها في مجالات علميّة أخرى ولا سيّما في علوم اللّغة والأدب. وآثرنا هذه الطريقة لكي نتمكّن من الموازنة بين الرؤيتين بما يسمح لنا من معرفة أهمّ أوجه التشابه والاختلاف بينهما في ضوء ما سبق بيانه فيما يتعلّق بضرورة مراعاة خصوصيّة النصّ القرآني عند كلّ مقاربة تتناوله. وسنسير وفق هذه الطريقة عند التّطرّق إلى مصطلح التأويل لاحقًا.

يبيّن الباحث مجدي وهبة مفهوم (التّفسير) (Exegesis) بأنّه "شرح النصّ وتأويله تأويلاً تحليليًا، ويُطلق خاصّة على تفسير نصوص الكتاب المقدّس"[6]. ويُلاحظ في هذا التّعريف الجمع بين مفهومي التّفسير والتّأويل. وهذا الجمع وجدناه عند الكثير ممّن بحثوا هذا الموضوع من القُدامى والمحدثين على حدّ سواء[7]. كما يُلاحظ في التّعريف السّابق الإشارة إلى ارتباط مفهوم التّفسير بتأويل الكتب المقدّسة وتفسير النّصوص الدّينيّة. وهذا الارتباط يعود إلى النّشأة الأولى لهذا المصطلح كما يذهب إلى ذلك عدد من الباحثين من أمثال جابر عصفور ومحمّد عناني الذي يرى أنّ التّفسير "يقع عليه عبء تفهّم النصّ أو إفهامه للجمهور... وقد استمرّت عبر العصور محاولات استخدام التّفسير [التأويل] لتأويل الكتب المقدّسة"[8].

وينطلق الباحث زكي بدوي من المصطلح الانجليزي (Explenation) ليقرّر بأنّه يعني "زيادة التّوضيح وإزالة اللّبس. ويتّخذ التّفسير في التاريخ جملة صور، كصورة الرواية، والأنماط، والترتيب العلمي للأحداث"[9].

ومحصّلة التّعريفات التي أوردناها والتي لم نوردها لضيق المقام تذهب إلى أنّ التّفسير يتوقّف "عند حدود التوضيح باستخدام البدائل اللّفظيّة والتوضيح لمستوى المعنى الأوّل أو الظاهر"[10].

هذا عن مصطلح التّفسير في مدلوله العام، أمّا التّفسير (Interprétation) بوصفه مصطلحًا أدبيًّا، فالمراد منه "ربط الناقد بين النصّ الأدبي والظواهر الثقافية الخارجيّة بصورة موضوعيّة. وهو الغاية النهائية في النقد الأدبي الاجتماعي. يتمّ بوساطة ربط البنية الخاصّة بالبنية العامّة للمجتمع "[11].

وفكرة الربط بين النصّ والظواهر الثقافية الخارجيّة التي أشار إليها هذا التعريف نجد ما يُشبهها في التعريف الاصطلاحي للتّفسير في مجال علوم القرآن.

ونحن إذ نشير إلى هذا التشابه بين الرؤيتين إنّما نقصد بذلك الإطار العام للرؤية، فلا ينبغي أن ينصرف الفهم – بطبيعة الحال – إلى توهّم التّطابق التّام مع الأسس النظريّة التي يقوم عليها النقد الأدبي الاجتماعي.

يقول بدر الدين الزركشي معرّفًا التّفسير بأنّه "علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النّازلة فيها، ثمّ ترتيب مكيّها ومدنيّها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصّها وعامّها، ومطلقها ومقيّدها، ومجملها ومفسّرها، وزاد فيها قوم فقالوا علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعِبَرها وأمثالها، وهذا الذي مُنع فيه القول بالرأي "[12].

فالعلم بأسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، ونحوها تتعلّق بما يطلق عليه أصحاب النقد الأدبي الاجتماعي بالظواهر الثقافية الخارجيّة أو بالبنية العامّة للمجتمع. أمّا ما يرد في النصّ من أمر ونهي، ووعد ووعيد، وعِبَر وأمثال، ونحوها فتتّصل بما يصطلح عليه (لوسيان جولدمان) ومن على شاكلته " بالبنية الخاصّة " للنصّ المرتبطة ارتباطًا عضويًّا بالبنية العامّة للمجتمع الذي يحتضن هذا النصّ.

وما يمكن أن نستخلصه – أيضا – من تعريف الزركشي السّابق هو أنّ تفسير القرآن يُعدُّ علمًا قائمًا بذاته. ممّا يعني أنَّ من يُرشّح لهذه المهمّة يجب أن يتوفّر على جملة من الشروط والمواصفات العلميّة لعلّ من أهمّها علوم اللّغة وعلوم الدّين ولاسيّما المباحث التي تُعنى بها علوم القرآن ممّا قد نصّ عليه الزركشي في تعريفه الجامع. أمّا العبارة الّتي خُتم بها التعريف " وهو الذي مُنع فيه القول بالرّأي " فمفادُها أنّ علوم القرآن تستند إلى أسس ومرجعيّات ثابتة، وتحكمها ضوابط وآليّات صارمة تؤطّر عمليّة الفهم بما يُوافق محكمات الدّين ومقاصد الشريعة المتّفق عليها بين عموم الأمّة. وهذا لا يعني أنّها جميعًا محلّ إجماع لا يقبل الخلاف؛ فقد وقع الخلاف في بعض المسائل المتعلّقة بالمكّي والمدني والناسخ والمنسوخ وغيرها[13]. بيد أنَّه يُعَدُّ خلافًا علميًّا قائما على

تمحيص الروايات والترجيح فيما بينها، ونقد أسانيدها ومتونها وفق الأصول والقواعد التي قرّرها علماء هذا الفنّ كما هو الحال في علوم السنّة.

ثانيا: التأويل

أ) التأويل لغةً:

كلمة (تأويل) على وزن (تفعيل)، وأصل مادتها التي اشتقت منها هو (الأوْل) والمراد به: الرجوع. جاء في (اللّسان): "آل الشيءُ يؤول أوْلاً ومآلاً رجع، وأوَّل إليه الشيء رجّعه، وأُلتُ عن الشيء ارتددت، وأوَّل الكلام وتأوّله: فسّره... قال ابن الأثير: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أيْ رجع وصار إليه"[14].

فأصل التأويل هاهنا من المآل وهو العاقبة والمصير والمنتهى. أمّا تأويل الكلام فهو تدبيره وتقديره وتفسيره. ويُضيف الزركشي في (البرهان) اشتقاقين آخرين يقترب بهما من المعنى الاصطلاحي للتأويل فيقول: "... وقد أوّلته فآل أي صرفته فانصرف، فكأنّ التأويل صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني.

وقيل: أصله من الإيالة وهي السّياسة، فكأنّ المؤوّل للكلام يسوّي الكلام ويضع المعنى في موضعه"[15].

ب) التأويل اصطلاحًا:

إذا أردنا أن نعبر من الدلالة اللغويّة لكلمة (التأويل) إلى دلالتها الاصطلاحيّة، فإنّ ما يعنينا – في المقام الأوّل – من البيانات اللّغويّة السابقة هو المعنى المراد من تأويل الكلام. وما لاحظناه فيما اقتبسناه من (لسان العرب) هو الجمع بين معنيَيْ التأويل والتفسير. وقد سبقت الإشارة إلى هذه الملاحظات عند تناولنا لمصطلح التفسير. ويتأكّد هذا الجمع بإيراد ابن منظور لأقوال بعض العلماء الذين يرون هذا الرأي. فأبو العبّاس أحمد بن يحي يقول: التأويل والمعنى والتفسير واحد. والجوهري يرى أنّ التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء. أمّا اللّيث فقد كان أكثر دقّة في تحديد مفهوم التأويل والتمييز بينه وبين مطلق التفسير حيث يذهب إلى أنّ التأويل يعني تفسير الكلام ولكن على نحو خاص أي: إنّه نوع خاص من التفسير يتناول الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصحّ إلاّ ببيان غير لفظه. ولابن الأثير في الموضع ذاته تعريف للتأويل قريب من هذا التّصور لدى الليث[16].

والواقع أنّ هذا الإشكال الثنائي بين مفهومي التفسير والتأويل استوقف العديد من اللّغويين والمفسّرين والأصوليين في أزمنة مختلفة نذكر منهم الزجّاج والقرطبي وابن الأعرابي والجرجاني والتهانوي[17].

ولم يتوقّف الأمر عند أولئك القُدامى، بل استمرَّ في طرح أسئلته حتّى على الباحثين المحدثين ولا سيّما ممّن عُني منهم بترجمة مصطلح الهرمينوطيقا (Hermeneutics) إلى العربيّة. فالهرمينوطيقا أو (التأويليّة) تُرجمت – في بادئ الأمر – من قبل بعض الباحثين إلى (التفسيريّة) ممَّا يُفهم منه استمرار الخلط والتداخل بين المصطلحين على غرار ما عُرف عند بعض القدماء. ولقد لوحظ هذا المسلك لدى محمّد عناني، وعزّ الدين إسماعيل، ومجدي وهبة، وأنطوان طعمه، وغيرهم[18].

والحقّ أنَّ هذا التداخل بين المصطلحين له ما يبرّره نسبيًّا من حيث اشتراكهما في وظيفة الكشف عن الغموض الحاصل على مستوى اللفظ ابتغاء تجلية المعنى، بيد أنّه لا مناص من التفريق بينهما من ناحية طريقة الكشف وحدوده. وهذا ما خلُص إليه أحد الباحثين الذين حقّقوا هذه المسألة باستقصاء علميّ موضوعيٍّ شمل اجتهادات القدماء والمحدثين على السّواء. يقول الدكتور عزّت محمّد جاد في هذا الصّدد: "ويتّضح من الاستقصاء اللّغوي أنَّ الترادف قد يقع بين التفسير والتأويل من قبيل اشتراكهما في أحد تصوّرات المعنى للإشارة اللّغويّة والواقع على إماطة الغموض عن اللفظ، غير أنّ ثمّة تصوّرات أخرى يختلفان فيها ترتبط بتقنية الإماطة واحتمالات الحدود التي ينتهي عندها المعنى"[19].

وما دمنا بصدد التحديد الاصطلاحي لكلمة (التأويل)، فالمقام مناسب ها هنا للإطلالة – ولو بشكل عابر – على مصطلح الهرمينوطيقا الذي أشرنا إليه آنفًا. فمن شأن هذه الإطلالة على المصطلح في البيئة الثقافيّة الغربيّة من ناحية، وتجلّياته في البيئة الثقافيّة العربيّة من ناحية أخرى. من شأن ذلك أن يمكّننا من الموازنة بين الدلالة (الوضعيّة) لمصطلح التأويل، والدلالة (الشرعيّة) لهذا المصطلح كما حدّدها الأصوليّون وعلماء التفسير ممّا سيأتي بيانه لاحقًا. وهذا هو المنهج الذي آثرناه منذ البداية في هذه المقاربة.

تُرجم مصطلح الهرمينوطيقا إلى اللغة العربيّة وفق ثلاث صيغ مختلفة هي (التأويليّة)، و(التأويليّات)، و(علم التأويل). وهذه الصيغ هي نفسها التي اختارها المترجمون عند نقلهم لمصطلح الأسلوبيّة. فكانت (الأسلوبيّة)، و(الأسلوبيّات)، و(علم الأسلوب) على نحو سواء. يقول الدكتور طه عبد الرحمن محدّدًا مفهوم هذا المصطلح ونشأته: "نستعمل مصطلح (التأويليّات) في مقابل المصطلح الأجنبي المعرّب: (هرمينوطيقا)، والتأويليّات عبارة عن النظر في وجوه تحصيل الفهم للنّصوص، ويرجع أصلها إلى تفاسير التوراة والإنجيل التي وضعها رجال اللّاهوت المسيحي، ولا سيّما (البروتستانت) منهم"[20].

والملاحظ أنّ ارتباط هذا المصطلح في نشأته بتفسير النّصوص الدينيّة وتأويل الكتب المقدّسة

سبقت الإشارة إليه عند حديثنا عن التفسير حيث أشار عدد من الباحثين إلى هذه الحقيقة من خلال ترجمتهم لهذا المصطلح إلى العربيّة. وقد ذكرنا من بين هؤلاء مجدي وهبه، وجابر عصفور، ومحمّد عناني.

ويجدر التنبيه ها هنا إلى ضرورة التمييز بين الهرمنيوطيقا بوصفها علمًا للتأويل من ناحية، وعمليّة التأويل في حدّ ذاتها بوصفها إجراءً تطبيقيًا لذلك العلم من ناحية أخرى. فعلم التفسير أو التأويل "يشير إلى مجموعة الأصول والقواعد التي تؤدّي إلى فهم النصّ وتفسيره، وإلى الأسس النظريّة المحاولة تقنين ظاهرة الفهم، بينما يشير مصطلح (Interprétation) إلى موضوع التأويليّة وإلى إجراءاتها الميدانيّة"[21].

ولم تلبث الهرمينوطيقا أو التأويليّة أن انتقلت من مجال الدراسات اللّاهوتيّة إلى حقول معرفيّة أخرى في فضاء العلوم الإنسانية كالفلسفة وعلم التاريخ، وعلم الاجتماع، والنقد الأدبي.

ولقد برزت في الثقافة الغربيّة الحديثة أسماء لامعة لفلاسفة ومفكّرين ونقّاد عالجوا موضوع الهرمينوطيقا بمقاربات متنوّعة تنوّع الخلفيّات المعرفيّة، والقناعات الفكريّة، والرؤى النقديّة التي ينطلقون منها.

ومن أشهر هؤلاء شلير ماخر، ويلهام ديلثي، مارتن هايدجر، جادامر ، بول ريكور، بيتّي، هيرش، وأمبرتوإيكو[22].

ولعلّ من أبرز الأسئلة التي اهتمّ بها هؤلاء الأعلام في أبحاثهم ما يتّصل بطبيعة العلاقات الرابطة بين جملة من الثنائيّات كاللغة والفكر، الكتابة والقراءة، الكاتب والنصّ، القارئ والنصّ، وعلاقة ذلك كلّه بالسياق الداخلي والسياق الخارجي، ثمّ مقاربة المعنى في مستوياته المتعدّدة، واحتمالاته وحدوده الممكنة من خلال تلك الشبكة المتداخلة المتعدّدة الأطراف. فالهرمنيوطيقا "تحاول فهم طبيعة قصد المؤلّف ممّا يقول ويكتب، وعلاقته بما يكتب، والسرّ في كون النصّ الواحد يمكنه تحريك ردود أفعال متباينة بين القرّاء، كما تحاول دراسة كيفيّة انتقال المعنى من المؤلّف إلى قارئه من خلال اللّغة المتجسّدة في شكل نص، ثمّ علاقة المؤلّف والقارئ على السواء باللّغة، ومدى تأثير هذه العلاقة في تغيّر الفهم"[23].

والمتّتبع للتأويليّة الغربيّة في مختلف اتجاهاتها يمكنه أن يضعها داخل إطارين كبيرين(*):

– الإطار الأوّل: يمثّله " دعاة المنهج " من أمثال بول ريكور، بيتّي، هيرش، إيكو، وغيرهم. فهؤلاء حاولوا التأسيس لنظريّة موضوعيّة للهرمنيوطيقا من أجل ضبط عملية الفهم والتفسير للنّصوص. وفق الرؤية الخاصّة لكلّ منهم.

– الإطار الثاني: وأبرز من يمثّله الفيلسوف الألماني هانس جورج جادامر، الذي يرى أنّ معضلة الفهم وإشكالية المعنى هي (تجربة وجوديّة) في المقام الأوّل تتجاوز إطار المنهج. ذلك أنّها (تجربة الحقيقة) في عوالم الفن، الفلسفة والتاريخ. فعمليّة الفهم والتأويل في هذا الإطار تُعدّ (مشاركة وجوديّة) قائمة في جوهرها على التفاعل الحيّ والحوار المثمر بين النصّ الحامل لحقيقة ما، والمتلقّي الحامل لرصيد ما من التجارب الذاتيّة.

ومهما يكن من أمر هذا الاختلاف بين الفريقين، إلاّ أنّ الحدّ المتّفق عليه بينهما هو أنّ التأويليّة "أحسّت بمعضلة تعدّد المعاني المستخلصة من النصوص، وانتهت في الأخير إلى الإقرار بأنّ لا تأويل يفضي إلى دلالة نهائية، وأنّ صراع التأويلات يجب عدّه ميزة إيجابيّة وطبيعيّة في النصوص الجمالية"[24]. ومع ذلك يُصرُّ دعاة المنهج على ضرورة "علمنة" تلك المعضلة بوضعها في إطار موضوعي بعيدًا عن النزعات الذاتية المطلقة فيما يؤكّد جادامر ومن على شاكلته على ضرورة تجاوز المنهج، والإقرار بمشروعيّة تعدّد القراءات من غير ضوابط أو حدود خارج التجربة الوجوديّة الذاتيّة.

وممّا تجدر الإشارة إليه في هذا السّياق هو أنّ الفكرة الجوهرية الّتي هي محلّ اتّفاق بين مختلف الرؤى في حقل التأويليّة، والمتمثّلة أساسًا في انفتاح النصّ وقابليّته لتعدّد القراءات تبعا لتعدّد المعاني.. هذه الفكرة الجوهريّة تشترك فيها التأويليّة مع بعض المناهج النقديّة الحديثة ولا سيّما مناهج ما بعد البنيويّة كالسيميائيّة والتفكيكيّة.

وفي هذا الصدد يقول بول ريكور في تعريفه للتأويليّة أو الهرمنيوطيقا: إنّها "مادّة من العلم تقترب، تقريبا، من السيميائيّة التي كثيرًا ما تستعير عناصرها، وذلك حيث تربط النظريّة العامة للمعنى بالنظريّة العامة للنّص"[25]. هذا عن علاقة التأويليّة بالسيميائيّة بشكل عام. أمّا علاقتها بالتفكيكيّة فتتبدّى على نحو أوضح من خلال مقاربة (جادامر) القائمة على التفاعل الحي المبدع بين المتلقي بكفاءته وتجربته، والنصّ بانفتاحه وتعددّيته لتكون القراءة حينئذ أو – بالأحرى – عمليّة التأويل نوعًا من (اللّعب الحرّ) داخل كينونة النصّ بما فيها فراغاته وتناقضاته وتحوّلاته ابتغاء تعريته وكشف المسكوت عنه في أحشائه كما يزعم أهل التفكيك.

ولقد كان لهذه الرؤى والمناهج المدرجة في دوائر الحداثة وما بعد الحداثة تجليّات في البيئة العربيّة على المستوى الثقافي العام والنقدي منه على وجه الخصوص. فالباحث عبد الغفار مكاوي – على سبيل المثال – ينطلق في رؤيته للتأويل من الفعالية الظنّية في "التفهّم لروح النص وقراءة ما بين سطوره أو ما تحتها، وإبراز مكنونه الذي أغفله المؤلّف، واضطرّ إلى إغفاله أو كتمه

أو السكوت عليه"[26]. بيد أنّ هذه الفعاليّة الظنّية المنفتحة على مختلف المناهج والرؤى التي أشرنا إليها آنفًا؛ إذا كانت صالحة لمقاربة النصوص الإبداعية البشريّة، فهل تكون صالحة – بالقدر ذاته – لمقاربة النصّ القرآني؟

هذا هو السؤال الجوهريّ الذي يمثّل مفترق الطرق بين فريقيْن متقابليْن:

أ)– فريق متحرّر يرى ضرورة الإفادة من كلّ المناهج الحديثة دونما مراعاة لخصوصيّة النصّ القرآني طالما أنّه خطاب لغويّ جماليّ. ومن أبرز أقطاب هذا الفريق محمّد أركون، أدونيس، ونصر حامد أبو زيد[27].

ب)– فريق متحفّظ لا يمانع من الانفتاح على المنجزات الحداثيّة المختلفة والاقتباس منها ولكن بطريقة واعية حذرة تراعي – على حدّ سواء – خصوصيّات الخطاب القرآني في مصدريّته وسيرورته التاريخيّة من ناحية، وخصوصيّات تلك المنجزات الحداثيّة في سياقها الثقافي والتاريخي من ناحية ثانية. وهذه الرؤية يتبنّاها أغلب الباحثين الذين عالجوا هذا الموضوع.

وبناءً على ما تقدّم، نعود من جديد إلى تحديد مصطلح (التأويل) ولكن هذه المرّة في الإطار الخاص الذي نحن بصدده أيْ: تأويل النصّ القرآني كما استقرَّ في تصوّر الأصوليّين وعلماء التّفسير.

يجدر التذكير في هذا السّياق ببعض الأقوال التي أوردناها من قبل لبعض العلماء الذين أشاروا – بشكل أو بآخر – إلى الدلالة الاصطلاحيّة لكلمة (التأويل) من خلال البيانات اللغويّة التي سقناها. ولعلّ أقرب تلك الأقوال في هذا الصدد قول اللّيث: "التأوّل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصحّ إلّا ببيان غير لفظه". وما يُفهم من هذا القول أنّ التأويل يصلح للكلام الذي تتعدّد معانيه أيْ: ما كان ظنّيّ الدلالة على حدّ تعبير علماء أصول الفقه. كما يُفهم – أيضا – من تعريف اللّيث أنّ التأويل هو تجاوز لظاهر اللفظ. وواضح أنّ هذه العمليّة تعتمد على أساس متين من الاجتهاد والقدرة على الاستنباط.

وهذا المفهوم للتأويل يقترب كثيرًا ممّا نجده في كتب علوم القرآن، وعلم الأصول. يقول بدر الدين الزركشي: "وقيل: التأويل كشف ما انغلق من المعنى، ولهذا قال البجلي: التفسير يتعلّق بالرواية، والتأويل يتعلّق بالدراية، وقال أبو القاسم بن حبيب النيسابوري والبغوي والكواشي وغيرهم: التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنّة من طريق الاستنباط"[28]. فالتأويل طريقه الاستنباط بشرط عدم مخالفة الكتاب والسنّة مع موافقة السياق القبلي والبعدي للآية بما يجعل المعنى المستنبط في دائرة الممكن والمحتمل. فالأمر – إذن – قائم – أساسًا – على الظنّ والترجيح. وهو ما أكّده أبو حامد الغزالي

بقوله: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الذي يدلُّ عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كلُّ تأويل صرفًا للفظ عن الحقيقة"[29].

ولعلّ ما ورد في تعريف الغزالي من ذكر للاحتمال والظنّ وتجاوز المعنى الظاهري هو الذي خوَّل لبعض الباحثين من دعاة الحداثة بلا حدود ولا قيود، أن يسوّغوا لأنفسهم الدعوة إلى إمكانيّة تأويل النصّ القرآني بحريّة مطلقة. وقد تجاهل هؤلاء أنّ الغزالي وغيره قد قيّدوا الاحتمال والترجيح الظنّي بالدليل.

وهذا الدليل يجب أن يكون دليلا شرعيًّا معتبرًا مستندًا إلى الكتاب والسنّة كما نصّ على ذلك التعريف الذي سبقه. فأمْرُ التأويل ها هنا محكوم بضوابط دينيّة قطعيّة محكمة تمثل المبادئ الأساسيّة للدّين. أو – كما يصطلح عليه الأصوليّون – المعلوم من الدّين بالضرورة الذي هو محلّ إجماع بين عموم الأمّة ولا يقع فيه – عادة – الخلاف إلّا ممّن شذّ. والشذوذ في مثل هذه الحال يؤكّد القاعدة ولا ينفيها. ذلك أنّ المعنى المستنبط من النصّ القرآني من طريق التأويل ليس شأنا هامشيًّا، بل هو مراد الله من كلامه، أو ما يُفترضُ أن يكون كذلك. ومراد الله ها هنا إمّا أن يكون خبرًا يجب التصديق به، أو حكما يجب العمل به. وكلاهما – وفق المنطق القرآني ذاته – ممّا يدخل تحت مسؤولية الإنسان على أعماله الباطنة والظاهرة التي هي مناط الحساب والجزاء ثوابًا أو عقابًا. من هنا تأتي خطورة الفهم ومسؤولية التأويل. ذلك أنَّ الفهم تترتّب عنه معتقدات وقناعات تصدر عنها مواقف وسلوكات تطال آثارها الإنسان وقد تتعدّاه أحيانًا[30]. وإذا كان أمر التأويل في النصّ القرآني بهذه الصورة وهذه الخطورة، فمن المنطقيّ ألّا يُترك عرضة (للعب الحرّ) – كما يقول التفكيكيّون – تتقاذفه الأغراض والأهواء في كلّ اتّجاه. ويجدر التنبيه هنا إلى أنَّ التأكيد على تلك الضوابط لا يُعدُّ حجْرًا على العقول، ولا غلقا لباب الاجتهاد، وإنّما هو صون للحقّ والحقيقة، وتنظيم لعمليّة التأويل التي تُعدُّ – بحقّ – الوسيلة الوحيدة لبلوغ تلك الغاية من طريق حسن الفهم والاستنباط.

ويتأكّد هذا الأمر أكثر إذا علمنا بأنَّ دائرة الأحكام القطعيّة في الدّين التي هي محلّ إجماع، ولا مجال لاجتهاد فيها هي دائرة محدودة للغاية. وأنَّ معظم الشريعة – كما يقرّر العلماء المحقّقون – يدخل في منطقة الظنّيات بقسميها: " ما ليس فيه نصّ، وما فيه نصٌّ ظنّيٌّ ". وهذا مجال واسع للاجتهاد والتأويل والاستنباط ولكن في إطار علميّ منظّم. "ولقد كان من مفاخر التراث الإسلامي «علم» انفرد بوضعه المسلمون، وقعّدوا قواعده العقليّة، والدينيّة، واللغويّة، ليضبطوا به كيفية الاستدلال بالنصوص الشرعيّة، والاستنباط فيما لا نصّ فيه، وذلكم هو «أصول الفقه»

الذي لم تضع أمّة من أمم الحضارة مثله "[31].

وإذا كان علم «أصول الفقه» يُعنى – أساسًا – بوضع القواعد التي تضبط الاستدلال والاستنباط في مجال الأحكام العملية ذات الطابع الفقهي، فقد ظهرت في التراث الإسلامي بجوار ذلك علوم أخرى اهتمّت بوضع الأسس والآليّات المنظّمة لعمليّة تفسير النصوص وتأويلها في القرآن والسنّة. ويتعلّق الأمر بعلم «أصول التّفسير» وعلم «أصول الحديث»[32].

وبناءً على كلّ ما تقدّم، نخلص إلى نتيجة مفادها أنَّ التّفسير والتأويل كليهما يهدفان إلى بلوغ غاية واحدة هي فهم القرآن الكريم. وكلاهما يعتمد في ذلك على الدليل. غير أنَّ التّفسير يعمد – غالبًا– إلى كشف الغموض على مستوى اللّفظ ليتّضح المعنى المراد –على سبيل القطع– معضودًا بالدّليل المأثور من طريق النّقل والرواية. أمَّا التأويل، فمدار الأمر فيه يقوم على الاحتمال والظنّ والترجيح، متعلّقًا بالنصّ الذي يكون –على حدّ تعبير الأصوليّين– ظنيّ الدَّلالة، ولم يرد بشأنه دليل مأثور عن الرّسول –عليه الصّلاة والسّلام– أو الصّحابة . أو أن يكون الدّليل قد ورد ولكن لم تثبت صحّته سندًا فيكون ظنّي الثبوت، أو لم تُحكم دلالته متنًا فيكون هو أيضًا ظنّي الدّلالة. والقطع والظنُّ ثُبوتًا ودلالة تُعدُّ من المسائل الجوهريّة التي بحثها علماء الأصول[33] كما أشرنا إلى ذلك آنفًا.

وبعد هذا البيان للتّفسير والتأويل، نحاول أن نقدّم – بإيجاز يقتضيه ضيق المقام – لمحةً مختصرة عن أقسام التّفسير، وأهمّ ما صُنّف فيها في التراث الإسلامي.[34]

أقسام التفسير:

قسّم بعض العلماء التّفسير إلى ثلاثة أقسام: تفسير بالرواية ويُسمّى «التّفسير المأثور»، وتفسير بالدّراية ويُسمّى «التّفسير بالرأي»، وتفسير بالإشارة ويُسمّى «التّفسير الإشاري».

أ)– التفسير المأثور:

هو ما يعتمد فيه على دليل مأثور من القرآن، أو السنّة، أو كلام الصحابة لبيان مُراد الله تعالى في الخطاب القرآني. ومثال ذلك قوله تعالى:﴿ وَكُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضِ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ "سورة البقرة الآية:187" فإنَّ كلمة «من الفجر» بيان وشرح للمراد من كلمة «الخيط الأبيض» التي قبلها. فالدّليل المأثور ها هنا من سياق الآية نفسها. وهذا النوع من التّفسير المأثور يُطلق عليه ما يُعرف بـ (تفسير القرآن بالقرآن). ومنه – أيضا – تفسير الآية بآية أخرى في موضع آخر. أمّا الدّليل المأثور من السنّة، فمثاله تفسير النبيّ – عليه الصّلاة والسّلام – للظّلم بالشّرك في قوله تعالى:﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ﴾"سورة الأنعام

الآية:82". وكان ذلك ردًّا على سؤال الصّحابة بقولهم: "وأيّنا لم يظلم نفسه؟".

وقد استدلّ بقوله سبحانه وتعالى:﴿ إنَّ الشّرك لظلمٌ عظيمٌ ﴾ "سورة لقمان الآية:13".

فالدّليل المعتمد إذا كان من القرآن أو السنّة على النّحو الذي سلف، فهو يُفيد القطع بلا خلاف لأنّه بيان الله ورسوله للمعنى المراد. أمّا إذا كان الدّليل المأثور من كلام الصّحابة أو التّابعين فهو محلّ خلاف على تفاوت بين المرتبتين.

وإذا كان النصّ القرآني من المتشابه الذي خفي معناه، ولم يرد في بيانه دليل قطعيّ من القرآن أو السنّة، فإنَّ المعنى – حينئذ – يدخل في دائرة الاحتمال والظن والترجيح من طريق التأويل والاستنباط. وكمثال عن هذا اختلاف المفسّرين حول المراد بالرّوح في قوله تعالى في سورة النبأ:﴿ يوم يقوم الرّوح والملائكة صفًّا لا يتكلّمون ﴾. وقد أورد ابن كثير في ذلك ستّة أقوال مختلفة[35].

ومن أشهر ما صُنّف في التّفسير المأثور "جامع البيان في تفسير آي القرآن" لابن جرير الطبري (ت130هـ)، و"تفسير القرآن العظيم" لابن كثير (ت774هـ)، و"الدر المنثور في التّفسير بالمأثور" لجلال الدين السّيوطي (ت911هـ).

ب)– التفسير بالرأي:

والمراد به التّفسير القائم على الاجتهاد والاستنباط. فإن كان الاجتهاد محكوما بجملة القواعد والضوابط التي وضعها علماء أصول التّفسير، فهو اجتهاد موفّق والتّفسير الصّادر عنه محمود. أمّا إن بُني الاجتهاد على الجهالة والضلالة، وسار مع الأهواء والأغراض، فهو اجتهاد باطل، والتّفسير المعتمد عليه مذموم. وقد لخّص الشيخ الزرقاني تلك الضوابط بقوله: "فالتّفسير بالرأي الجائز يجب أن يُلاحَظ فيه الاعتماد على ما نُقل عن رسول الله ﷺ وأصحابه ممّا ينير السّبيل للمفسّر برأيه. وأن يكون صاحبه عارفًا بقوانين اللغة خبيرًا بأساليبها. وأن يكون بصيرًا بقانون الشريعة حتّى ينزّل كلام الله على المعروف من تشريعه"[36]. ومن أمثلة هذا النوع من التّفسير هذا المقطع الذي يفسّر من خلاله الزمخشري الآية الكريمة:﴿ ألم نشرح لك صدرك؟﴾، يقول: "... ومعنى شرحنا صدرك فسحناه حتّى وسع هموم النبوّة

ودعوة الثّقلين جميعًا، أو حتّى احتمل المكاره التي يتعرّض لك بها كفّار قومك وغيرهم، أو فسحناه بما أودعناه من العلوم والحكم، وأزلنا عنه الضيق والحرج الذي يكون مع العمى والجهل"[37].

نلاحظ – ها هنا – أنَّ الزمخشري سلك سبيل الرأي أيْ: الاجتهاد والاستنباط لأنَّ لغة الخطاب في الآية الكريمة تحتمل تعدّد المعاني، كما أنَّ السّياق الداخلي للنصّ ممثّلاً في الآيات التي تليها والمضمون العام للسورة، وكذلك السياق الخارجي أيْ: حياة النبيّ ﷺ وهموم دعوته .. كلّ ذلك يُؤيّد ما ذهب إليه صاحب "الكشّاف" في تفسيره أو تأويله. ويبدو أنّه قد وُفّقَ في هذا المسلك لأنَّه لم يخرج عن الضوابط الّتي أوضحناها آنفًا.

وممّا يؤيّد ما قلناه في هذا السّياق ما نجده في تفسير ابن كثير لهذه الآية – وهو من التّفسير المأثور كما علمنا – إذ ينحو فيها منحى قريبا من منحى الزمخشري حين يقول: "﴿ ألم نشرح لك صدرك ﴾ يعني أنّا شرحنا لك صدرك أيْ نوّرناه وجعلناه فسيحًا رحيبًا واسعًا كقوله ﴿ فمن يُرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ﴾ وكما شرح الله صدره كذلك جعل شرعه فسيحًا واسعًا سمحًا سهلاً لا حرج فيه ولا إصر ولا ضيق". ومع هذا أورد ابن كثير–كعادته– روايتيْن حول المعنى الحقيقي المادي لشرح الصدر: إحداهما وقعت ليلة الإسراء، والأخرى كانت في الصّحراء في مرحلة الطفولة[38]. فهو – إذن– لم يجد حرجًا في تجاوز المعنى الظاهري للآية إلى معنى محتمل يعضدُه الدّليل. فكان بذلك مؤوّلاً على سبيل الرأي والاجتهاد والاستنباط، وكان تأويله مقبولاً بل مستحسنًا. وكتب التّفسير بالرأي كثيرة نذكر منها: "الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل" لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت538 ﻫ)، وكتاب "مفاتيح الغيب" لفخر الدّين الرّازي (ت606 ﻫ)، و"أنوار التنزيل وأسرار التأويل" لناصر الدّين بن سعيد البيضاوي (ت685 ﻫ)، و"تفسير الجلالين" لجلال الدين محمّد المحلي (ت874 ﻫ)، وجلال الدين عبد الرحمن السّيوطي (ت911 ﻫ)، وكتاب "إرشاد العقل السّليم إلى مزايا القرآن الكريم" لأبي السعود محمد بن محمد بن مصطفى الطحاوي (ت982 ﻫ).

ج)– **التفسير الإشاري:**

يعرّفه الشيخ الزرقاني بقوله: "هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفيّة تظهر لأرباب السلوك والتصوّف، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر المراد أيضًا"[39].

يتّضح من خلال هذا التعريف أنَّ أصحاب هذا النوع من التّفسير هم أهل التصوّف والسّلوك الذين لا يرفضون المعنى الظاهر بل يعدّونه أساس الشريعة والتكليف. فابن عربي – مثلاً –، وهو أحد أقطاب هذا الاتّجاه التّفسيري، فقيه ظاهريّ – كابن حزم – يأخذ بظواهر النصوص وحرفيّتها في مجال الفقه واستنباط الأحكام[40]. بيد أنَّ هؤلاء الصّوفيّة يجتهدون في

استنباط بعض الإشارات الخفيّة من وراء ظواهر النصوص. والبعض يعدّها من المواجيد الصّوفيّة، أو من لطائف المعاني ودقائقها كما يستشعرها الصوفيُّ عند التّلاوة والتّدبّر، وليست بتفسير كبقية التّفاسير المعروفة. ففي كتاب "روح المعاني" لشهاب الدّين الألوسي نقرأ تعقيبه على آية كريمة بعد أن تناولها وفق التّفسير الإشاري..يقول:"فهذه الإشارة إنّما يعرفها ذو الوجد والمشاهدة، وهي لأصحابها رياض يانعة، وأنوار لامعة"[41].

وقد اشترط العلماء لقبول التّفسير الإشاري خمسة شروط هي:

1- ألّا يتنافى وما يظهر من معنى النظم الكريم.

2- ألّا يُدّعى أنَّه المراد وحده دون الظاهر.

3- ألّا يكون تأويلاً بعيدًا سخيفًا كتفسير بعضهم قوله تعالى:﴿ وإنَّ الله لمع المحسنين﴾ يجعل كلمة "لمع" فعلاً ماضيًا، وكلمة "المحسنين" مفعوله.

4- ألّا يكون له معارض شرعي أو عقلي.

5- أن يكون له شاهد شرعيّ يؤيّده[42].

وفيما يأتي أمثلة متنوّعة من التّفسير الإشاري:

• يقول ابن عربي (ت683 هـ) في تفسير قوله تعالى من سورة الرحمن:﴿ مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان ﴾ "سورة الرحمن الآية:19،20":«(مرج البحرين) بحر الهيولى الجسمانيّة الذي هو الملح الأجاج، وبحر الرّوح المجرّدة الذي هو العذب الفرات. (يلتقيان) في الوجود الإنساني. (بينهما برزخ) هو النّفس الحيوانية التي ليست في صفاء الأرواح المجرّدة ولطافتها، ولا في كدورة الأجساد الهيولانية وكثافتها. (لا يبغيان) لا يتجاوز أحدهما حدّه فيغلب على الآخر بخاصيّته، فلا الرّوح المجرّدة تجرّد البدن وتمزج به وتجعله من جنسه، ولا البدن يجسّد الرّوح ويجعله ماديًّا»[43].

هكذا – إذن- جمح الخيال الصّوفيّ الفلسفيّ بابن عربي بعيدًا عن ظاهر النصّ. وتجدر الإشارة في هذا السّياق إلى أنَّ معنى هذه الآية الكريمة قد أشكل على المفسّرين القُدامى؛ ذلك أنَّ وجود البرزخ أي: الحاجز يفترض أن يحول دون التقاء البحريْن على عكس ما تقرّره الآية. غير أنَّ هذا الإشكال زال في العصر الحديث باكتشاف علماء البحار لحواجز مائيّة تفصل بين البحار الملتقية، ويتمثّل دور تلك الحواجز في«تهذيب خصائص الكتل العابرة من بحر إلى بحر لمنع طغيان أحد البحريْن على الآخر فيحدث الاختلاط بين البحار الملحة، مع محافظة كل بحر على

خصائصه وحدوده المحدودة بوجود تلك الحواجز»[44].

وهذا النوع من التّفسير يندرج في إطار ما يسمّى "بالتّفسير العلمي للقرآن".

• وإذا كان ابن عربي قد سار في تفسيره الإشاري على المنهج الذي تقدّم دون سواه، فإنَّ بعض العلماء الآخرين قد زاوجوا في تفاسيرهم بين المعنى الظاهري والمعنى الإشاري. ومن هؤلاء العلماء الشيخ نظام الدّين النيسابوري (ت867 هـ). الذي كان يبدأ ببيان ظاهر معنى الآية أو الآيات على نحو كاف ثمَّ يقول: قال أهل الإشارة أو يقول: التأويل في شكل عنوان ويأتي بالمعنى الإشاري كما يراه. ففي قوله تعالى: ﴿ وإذ قال موسى لقومه إنَّ الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ﴾ "سورة البقرة الآية:67" يقول:«... التأويل: ذبح البقرة إشارة إلى ذبح النّفس البهيميّة، فإنَّ في ذبحها حياة القلب الروحاني، وهو الجهاد الأكبر "موتوا قبل أن تموتوا".

اقتلوني يا ثقاتي * إنَّ في قتلي حياتي
وحياتي في مماتي * ومماتي في حياتي.

مُتْ بالإرادة تحي بالطبيعة. وقال بعضهم: مُتْ بالطبيعة تحي بالحقيقة...إلخ»[45].

• وقريب من منهج النيسابوري في التّفسير الإشاري منهج الشيخ شهاب الدّين الألوسي (ت1270هـ) في تفسيره الكبير المُسمَّى «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم» وهو تفسير واسع جامع شمل الرواية والدراية، وأبرز من خلاله المعنى الظاهر من سياق العبارة، والمعنى الخفي من إيحاء الإشارة.

ومن أمثلة تفسيره الإشاري تفسيره للآية الكريمة الآتية وما يليها من آيات في قوله تعالى:﴿ وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتّى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ﴾ "سورة البقرة الآية:55"

قال ما نصُّه:"ومن مقام الإشارة في الآيات. وإذ قلتم يا موسى القلب، لن نؤمن الإيمان الحقيقي حتّى نصل إلى مقام المشاهدة والعيان، فأخذتكم صاعقة الموت الذي هو الفناء في التّجلّي الذّاتي، وأنتم تراقبون أو تشاهدون. ثمّ بعثناكم بالحياة الحقيقيّة والبقاء بعد الفناء، لكي تشكروا نعمة التوحيد والوصول بالسّلوك في الله عزّ وجلّ. وظلّلنا عليكم غمام تجلّي الصّفات، لكونها حجبت شمس الذات...الخ "[46].

هذه نماذج متفرّقة للتّفسير الإشاري كما عُرف عند الصُّوفيّة. وهي – على النّحو الذي تقدّم– قراءات حُرّة للنصّ القرآني تقترب كثيرًا من مناهج التأويل المعاصرة. "إنَّ الصّوفيّة من وجهة

نظر الدرس النّقدي والبلاغي المعاصر من أحسن من مثّل المنهج التأويلي الحرّ في فهم النّصوص... إنّها اجتهاد الصّوفي ينصبُّ على محاولة الرقيّ بالدلالة الموجودة والظاهرة لجميع النّاس إلى مستوى آخر أعمق، قد لا تكون هي المرادة من النصّ أو المؤلّف"[47].

وبناءً على ما تقدّم بخصوص أقسام التّفسير، يتّضح لنا أنَّ الأقسام الثلاثة الكبرى الّتي اشتهرت – بدرجات متفاوتة– لدى عموم الأمّة هي: التّفسير المأثور، والتّفسير بالرأي، والتّفسير الإشاري.

وبالموازاة مع هذه الأنواع الثلاثة، ظهرت في التراث الإسلامي تفاسير أخرى أقلّ شهرة غلب على أصحابها التعصّب المذهبي والنزوع الطائفي. وقد تجلّى ذلك من خلال تأويلاتهم المتعسّفة للخطاب القرآني، إذ أنّهم يلوون أعناق النّصوص القرآنية تبعًا لأهوائهم بعيدًا عن منطق الشرع واللّغة والعقل جميعًا.

ومن أبرز تلك التّفاسير تفاسير الباطنيّة. وهي طائفة يرفض أصحابها الأخذ بظاهر القرآن ويقولون: للقرآن ظاهر وباطن، والمراد منه باطنه دون ظاهره. ويعتمدون في مذهبهم على فهم خاصّ لبعض النصوص القرآنية كقوله تعالى:﴿ فَضُرب بينهم بسُورٍ له بابٌ باطنه فيه الرّحمة وظاهره من قِبَلِهِ العذاب ﴾ "سورة الحديد الآية:13". والباطنية فِرَقٌ متعدّدة منهم: القرامطة، والإسماعيليّة، والسبعيّة، والحرميّة، والبابكيّة، والمحمرة[48]. ومن أمثلة تأويلاتهم المتعسّفة قولهم في تفسير الآية الكريمة:﴿ وورث سُليمانُ دَاوُود ﴾ "سورة النمل الآية:16" إنَّ الإمام عليًّا ورث النبيّ في علمه. ويقولون: معنى الجنابة أنّها مبادرة المستجيب بإفشاء السرّ قبل أن ينال رتبة الاستحقاق. ومعنى الغُسل تجديد العهد على من فعل ذلك.

ومعنى الطهارة التبرّي من اعتقاد كلّ مذهب سوى متابعة الإمام...، ومعنى الصّيام: الإمساك عن كشف السرّ. ويقولون: إنَّ (الكعبة) هي النبيّ ﷺ و(الباب) عليّ، و(الصفا) هو النبيّ، و(المروة) عليّ، و(نار إبراهيم) هي غضب النمرود عليه، و(عصا موسى) هي حجّته إلى غير ذلك من التأويلات التي لا تستند على برهان عقليّ أو نقلي[49].

والحقّ أنَّ هذا النوع من التأويل الغريب لا يُرفض بمنطق الشّرع فحسب، بل إنَّه غير مقبول – كما أشرنا آنفًا– بمنطق اللّغة والعقل أيضًا. ذلك أنَّ للتأويل حدودًا تفصل بين ما هو ممكن فيه وغير ممكن. وهذا ما توصّل إليه أحد أبرز المفكّرين والنقّاد في العصر الحديث ممّن عالجوا موضوع التأويل في ضوء أحدث المناهج المعاصرة. ذلك هو الباحث الإيطالي (أمبرتوإيكو) في

كتبه "حدود التأويل"، و"التأويل بين السيميائيات والتفكيكية"، وغيرها حيث أوضح أنَّه لا يمكن القَبول بكلّ القراءات والتأويلات لأنَّ – ثمّة– فعلاً تأويلات مغلوطة أو غير مقبولة[50].

ولا نريد أن نفرغ من هذه الجولة العلميّة قبل أن نورد بعض النماذج الحديثة من التّفسير والتأويل إذ كان ما أوردناه فيما سلف من نضح اجتهادات القُدامى. والنصّ القرآني – كما هو معلوم– نصٌّ معطاء ينفق من الدّلالة بقدر ما ينفق فيه العلماء المتدبّرون من اجتهاداتهم على مرّ العصور.

وفي هذا السّياق يقول الدكتور محمد عبد الله دراز:«... وهكذا يُخيَّل إليك أنَّك قد أحطت به خُبرًا ووقفت على معناه محدودًا، هذا ولو رجعت إليه كرّةً أخرى لرأيتك منه بإزاء معنى جديد غير الذي سبق إلى فهمك أوّل مرّة، وكذلك.. حتّى ترى للجملة الواحدة أو الكلمة الواحدة وجوهًا عدّة. كلّها صحيح أو محتمل للصحّة»[51]. ويضرب الدكتور دراز لذلك مثلاً صغيرًا هو قوله تعالى:﴿ والله يرزق من يشاء بغير حساب ﴾ "سورة البقرة الآية:212". ونحن مُضطرّون – ها هنا– أن نقتبس كلامه كاملا – على طوله– لأنَّ وجه الاستدلال في هذا السّياق لا يتمّ بغير ذلك. يقول:«وانظر هل ترى كلامًا أبين من هذا في عقول النّاس. ثمّ انظركم في هذه الكلمة من مرونة. فإنّك لو قلت في معناها: إنّه سبحانه يرزق من يشاء بغير محاسب يحاسبه، ولا سائل يسأله لماذا يبسط الرزق لهؤلاء ويقدره على هؤلاء، أصبت. ولو قلت: إنَّه يرزق بغير تقتير ولا محاسبة لنفسه عند الإنفاق خوف النفاد، أصبت. ولو قلت: إنَّه يرزق من يشاء من حيث لا ينتظر ولا يحتسب، أصبت. ولو قلت: إنّه يرزق بغير معاتبة ومناقشة له على عمله، أصبت. ولو قلت: يرزقه رزقًا كثيرًا لا يدخل تحت حصر وحساب، أصبت» هذا ويأتي بعد ذلك بالدليل الذي يسوّغ كلّ وجه محتمل من الوجوه المذكورة، فيقول:«فعلى الأوّل يكون الكلام تقريرًا لقاعدة الأرزاق في الدنيا وأنَّ نظامها لا يجري على حسب ما عند المرزوق من استحقاق بعلمه أو عمله، بل تجري وفقًا لمشيئته وحكمته سبحانه في الابتلاء، وفي ذلك ما فيه من التسلية لفقراء المؤمنين، ومن الهضم لنفوس المغرورين من المترفين. وعلى الثاني يكون تنبيها على سعة خزائنه وبسطة يده جلّ شأنه. وعلى الثالث يكون تلويحًا للمؤمنين بما سيفتح الله لهم من أبواب النصر والظّفر حتّى يبدّل عُسرهم يُسرًا وفقرهم غنًى من حيث لا يظنّون. وعلى الرابع والخامس يكون وعدًا للصّالحين إمَّا بدخولهم الجنّة بغير حساب، وإمَّا بمضاعفة أجورهم أضعافًا كثيرةً لا يحصرها العدّ»[52].

تلك – إذن– وجوه للمعنى كلّها صحيح أو محتمل للصحّة. والعجيب أنَّ المعنى – ها هنا– لا يتعلّق بآية كاملة بل بعبارة تُشكّل جزءًا من آية. ولا غرابة، في حقيقة الأمر، إذا علمنا بأنَّ الخطاب القرآني "حمّال ذو وجوه" كما وصفه الإمام عليّ حينما أرسل ابن عبّاس – رضي الله

عنهما- لمحاجّة الخوارج في الحادثة المشهورة زمن الفتنة الكبرى[53].

- والنموذج الثاني الذي اخترناه من تفسير المحدثين للإمام عبد الحميد بن باديس. حيث يقول في تفسير المراد بالحكمة في قوله تعالى:﴿ ادعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة...﴾ "سورة النحل:125" ما نصّه:«الحكمة هي العلم الصحيح الثابت المثمر للعمل المتقن المبني على ذلك العلم، فالعقائد الحقّة والحقائق العلمية الرّاسخة في النّفس رسوخًا تظهر آثارها على الأقوال والأعمال حكمة، والأعمال المستقيمة والكلمات الطيّبة التي أثمرتها تلك العقائد حكمة، والأخلاق الكريمة كالحلم والأناة - وهي علم وعمل نفسي- حكمة، والبيان عن هذا كلّه بالكلام الواضح الجامع حكمة، تسمية للدّال باسم المدلول»[54].

نلاحظ في هذا المقطع كيف وسّع الإمام مفهوم الحكمة لتشمل العلم والعمل، والعقائد، والأخلاق، وملكة البيان عن ذلك كُلّه. ذلك أنَّه نظر في مدلول الحكمة نظرة كليّة شاملة من خلال ورودها في مواضع متفرّقة من القرآن الكريم وفي بعض أحاديث النبيّ ﷺ كما في الحديث المشهور: "إنَّ من الشعر لحكمة"، فأضاء بفهمه العميق أبعادها المختلفة المؤتلفة، ثمّ عرضها في تلك الصورة المتكاملة المتناسقة محدّدة الملامح، واضحة القسمات. وقد تجاوز بهذا الأفق الواسع النظرة الجزئيّة السطحيّة التي جعلت بعض كبار المفسّرين ممّن سبقوه يقفون عند المعنى الظاهر لكلمة (الحكمة) فيفسّرون قوله تعالى: ﴿ ويُعلّمهم الكتاب والحكمة ﴾ "سورة الجمعة الآية:02"، بالقرآن والسنّة من غير بيان كاف، أو توضيح شاف[55].

وللشّيخ ابن باديس رأي يتميّز بالإنصاف والاعتدال إزاء بعض التأويلات الصوفيّة لبعض المعاني القرآنيّة. فبعد أن أورد نموذجًا لذلك لأحد شيوخ الصّوفيّة وهو الإمام عبد الكريم بن هوزان القشيري، عقّب بقوله:"مثل هذه المعاني الدقيقة القرآنية الجليلة النّفيسة من مثل هذا الإمام الجليل من أجلّ علوم القرآن وذخائره، إذ هي معان صحيحة في نفسها، ومأخوذة من التركيب القرآني أخذًا عربيًّا صحيحًا، ولها ما يشهد لها من أدلّة الشرع. وكلّ ما استجمع هذه الشروط الثلاثة فهو صحيح مقبول. ومنه فهم عمر وابن عبّاس رضي الله عنهما أجل رسول الله ﷺ من سورة النّصر "[56].

وواضح من هذا القول أنَّ ابن باديس يؤكّد على شروط التأويل الصحيح - كما قرّرها من سبقه من العلماء - وهي: الموافقة للعقل الصّريح، ولقواعد اللّغة العربيّة، ولأحكام الشرع. وقد أثنى على التأويلات الصّوفيّة المتقيّدة بتلك الشروط. وفي الموضع ذاته، رفض التّفاسير المنسوبة

لبعض الصّوفيّة الذين تجاوزوا – بشكل أو بآخر – تلك الضوابط العاصمة من الزلل والشطط.

– والنموذج الثالث للتّفسير والتّأويل لدى المحدثين، اخترنا له أقصر سورة في القرآن الكريم وهي سورة (الكوثر) من خلال التّفسير المعروف بعنوان: "في ظلال القرآن" لسيّد قطب.

في البداية وضع سيّد قطب الخطاب الذي بُنيت عليه السّورة في إطاره المناسب ذلك أنَّه أدرج السورة مع شبيهاتها من السّور كسورة الضُحى، وسورة الشرح بناءً على التشابه القائم على مستوى موضوع الخطاب وسياقه، يقول في هذا الصّدد: "هذه السّورة خالصة لرسول الله ﷺ كسورة الضُحى، وسورة الشرح، يسرّي عنه ربّه فيها، ويعده بالخير، ويوعد أعداءه بالبتر، ويوجّهه إلى طريق الشكر، ومن ثمّ فهي تمثّل صورة من حياة الدعوة، وحياة الداعية في أوّل العهد بمكة"[57].

وبعد وضع هذا الإطار العام للسورة في ضوء مضمونها وسياقها التاريخي الخاص، يجتهد صاحب "الظلال" – من طريق الاستنباط والتأويل – في رسم ظلٍّ خلفيٍّ أعمق من ذلك الإطار الظاهر انطلاقا من الكلمتين المتقابلتين في السّورة: (الكوثر / الأبتر) ليستخلص منها حقيقتين متقابلتين تتجاوز بهما السورة الحادثة الخاصّة التي أُنزلت فيها – أو (سبب النزول) كما يقول علماء التّفسير – ليشمل مدلولها الجديد باتّساعه كلّ مكان وكلّ زمان انتشارًا وخلودًا. وبهذا التأويل، صارت هذه السورة القصيرة "تمثّل حقيقة الهدى والخير والإيمان وحقيقة الظلال والشرّ والكفران.. الأولى كثرة وفيض وامتداد. والثانية قلّة وانحسار وانبتار. وإنّ ظنّ الغافلون غير هذا وذاك"[58].

ويبدوا أنَّ (سيّد قطب) قد بنى هذا الاجتهاد على ضوء القاعدة المشهورة في علم التّفسير وهي أنَّ العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب. لذلك جاء تأويله موافقًا للشّروط العقليّة واللّغويّة والدينيّة التي أشرنا إليها سابقا في عدّة مواضع. وفي السّياق ذاته، يتّكئ صاحب "الظلال" على ظلال لفظة (الكوثر) وكثافة إيحائها ليستنبط من ذلك كلّه عدّة دلالات محتملة لتلك اللّفظة الجامعة، ثمّ يُعقّب قائلاً: «إنَّه الكوثر، الذي لا نهاية لفيضه، ولا إحصاء لعوارفه، ولا حدّ لمدلوله، ومن ثمّ تركه النصّ بلا تحديد، يشمل كل ما يكثر من الخير ويزيد، وقد وردت روايات من طرق كثيرة أنَّ الكوثر نهر في الجنّة أوتيه رسول الله ﷺ ولكن ابن عبّاس أجاب بأنَّ هذ النهر هو من بين الخير الكثير الذي أوتيه الرّسول. فهو كوثر من الكوثر. وهذا هو الأنسب في هذا السّياق وفي هذه الملابسات»[59].

هكذا وجد سيّد قطب في قول ابن عبّاس دعمًا لتأويله. وهو دعم قويّ، وسند متين – بلا

ريب- لأنَّ ابن عبّاس (ض) عُرف عند علماء التّفسير بلقب "تُرجمان القرآن" ممّا يدلّ على علوّ كعبه ورسوخ قدمه في فنّ التّفسير والتأويل. ولا عجب فقد دعا له الرّسول ﷺ بذلك في قوله: "اللّهمّ فقّهه في الدين وعلّمه التأويل "[60].

- أمّا النموذج الرابع والأخير - في هذا المقام- فهو للشيخ متولي الشّعراوي مع السّورة نفسها أي (سورة الكوثر). هذه السّورة القصيرة في مبناها، الكبيرة في معناها كما رأينا آنفًا، وكما سنرى الآن.

يأخذ الشّعراوي بطرفي السّورة: الأوّل والأخير ليستنبط معنى لطيفًا يُعَدُّ من الدلائل البارزة على بلاغة الخطاب القرآني. فالسّورة نزلت ردًّا على أحد المشركين المبغضين لرسول الله ﷺ حين وصفه بالأبتر بعد موت الذكور من أولاده. فجاء الردّ الإلهي: ﴿إنَّا أعطيناك الكوثر﴾ نافيًا لذلك الوصف عن الرّسول. لأنَّه قد أُعطي الكوثر وهو " الخير العظيم في كلّ ناحية من النواحي: الدنيويّة والأخرويّة "[61].

ومن أُعطي الكوثر، فلا يصحُّ أن يُوصف بأنَّه أبتر. وهذا كاف منطقًا وبلاغةً. "ولكنَّ الحقَّ تسامى تعبيره في الآية فقال: بل العكس الشانئ هو الأبتر... إذن فهنا مكسبان: الأوّل أنَّه نُفيت الدعوى عن رسول الله ﷺ بأنّه أبتر، ولم يكتف بهذا، بل ردَّ البتر إليهم هم "[62].

بعد هذا، يلتفت الشيخ الشّعراوي إلى سياق الخطاب ليستخلص منه معنىً جديدًا، فقوله - تعالى-: ﴿إنَّا شانئك﴾ أي: مبغضك يُفهم منه أنَّ البُغض لذات الرّسول ﷺ لا للمنهج الذي جاء به. لأنَّهم لمّا غلبتهم حجّة القرآن اعترفوا بها على نحو ما. وقالوا: لولا أُنزل هذا القرآن على رجل من علية القوم، لا على هذا اليتيم الأبتر. ﴿وقالوا لولا نزّل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾ "سورة الزخرف:31". كما أقرّوا بأنَّ ما جاء به هو الهدى ولكن قالوا﴿إن نتّبع الهدى معك نُتخطّف من أرضنا﴾ "سورة القصص الآية57" فالبغض - إذن- ليس للمنهج فالمنهج هو الهدى وحجّته قائمة، ولكنهم لم يؤمنوا لأنَّ الهدى جاء به محمّد!! وهل محمّد كان مبغوضًا عندكم من قبل؟ لا، لأنَّهم كانوا يُلقّبونه بالصادق الأمين قبل المنهج وبعده! وهنا يستنبط الشّعراوي صفة من صفات الباطل وأهله وهي التناقض والتهافت بطريقة استثمار النصوص ليخدم بعضها البعض الآخر وفق منهج (تفسير القرآن بالقرآن) مع الاستعانة بالسّياق الخارجي (الاجتماعي والتاريخي). يقول الشيخ في هذا السّياق: "هذا هو تناقض الخصم، ممّا يدلّ على أنَّ الهوى حين يغلب على العقل يبطل مقاييس العقل، فمرّة حين يُلجم من ناحية

يأتي من ناحية أخرى "[63].

وفي لفتة أخرى يستند الشيخ الشّعراوي إلى السّياق التاريخي ليؤكّد من خلاله مصداقية الخطاب القرآني في هذه السّورة القصيرة الغزيرة، فيبيّن تحقّق الكوثر – تاريخيًا– للنبيّ ﷺ على نحو فسيح مديد طولا وعرضا وعمقا ليسع الدنيا بأسرها في مظاهر شتّى ويمتد في الآخرة مستقبلا بشكل أعظم وأروع. وفي المقابل تحقّق – تاريخيا– البتر لأعدائه وشانئيه حتّى من قبل أولادهم الذكور الذين كانوا يُفاخرون بهم ويرجون تخليد ذكرهم من خلالهم. "سيصير هؤلاء الذكور الذين يؤمنون بمحمد ﷺ كما قدّر الله وعلم، سيصيرون رافعين لذكر رسول الله ﷺ وينسون ذكركم أنتم... وإلا فما اعتزاز خالد بالوليد؟ واعتزاز عمر بالخطاب؟ وإلا فما اعتزاز عكرمة بن أبي جهل بأبي جهل؟.. اعتزازه برسول الله ﷺ، وكأنّ أبوه لم يكن في سلسلة نسبه، ولا في تاريخه "[64].

خاتمة:

وخلاصة القول في ختام هذا العرض يمكن صياغتها على النّحو الآتي:

– التّفسير يتوقّف عند حدود التّوضيح باستخدام البدائل اللّفظية، والتّوضيح لمستوى المعنى الأوّل أو الظّاهر. ويعتمد – في الغالب– على الرواية.

– أمّا التأويل، فهو تجاوز للمعنى الظّاهر إلى معنى محتمل يرجّحه دليل. ويقوم على الدراية أي: الاجتهاد والاستنباط. ومجاله النصوص المتعدّدة المعاني ذات الدلالة الظّنيّة.

– أشهر أنواع التّفسير ثلاثة: التّفسير بالمأثور، التّفسير بالرأي، والتّفسير الإشاري.

– مهما كان نوع التّفسير أو التأويل – قديما وحديثا– فلن يكون مقبولا ومشروعا إلاّ إذا تقيّد بجملة من الضوابط العقليّة واللّغويّة والدينيّة.

– وداخل هذا الإطار من الضوابط متّسع للتأويل وتعدّد القراءات، بما يكشف عن خصوبة النصّ القرآني وثرائه الدلالي، بدليل كثرة التّفاسير وتنوّعها على مرّ العصور.

– يمكن الإفادة من المناهج الحديثة في القراءة والتأويل عند مقاربة النصّ القرآني، ولكن بطريقة واعية تُراعي خصوصية هذا النصّ المقدّس.

ـ الهوامش:

(1) ينظر: سليمان عشراتي، الخطاب القرآني، مقاربة توصيفيّة لجماليّة السرد الإعجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998، ص3.

(2) المرجع نفسه، ص9.

(3) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج2، (مادة فعر)، دار العلم للجميع، بيروت، لبنان، (دط)، (دت)،

ص110.

(4) ابن منظور، لسان العرب، مج5، (مادة فسر)، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، (دت)، ص55.

(5) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، المطبعة الأزهريّة، مصر، ط2، 1925، ص460.

(6) ينظر: عزت محمّد جاد، نظرية المصطلح النقدي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 2002، ص176.

(7) ينظر المرجع نفسه، ص170 وما بعدها.

(8) المرجع نفسه، ص173.

(9) المرجع نفسه، ص175.

(10) المرجع نفسه، ص178.

(11) ينظر سمير حجازي، المتقن، معجم المصطلحات اللّغويّة والأدبيّة الحديثة، دار الراتب الجامعيّة، بيروت، لبنان، (دط)، (دت)، ص109.

(12) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، تح محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1988، ص148.

(13) ينظر: محمّد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص181 / ج2، ص138 وما بعدها، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 2001.

(14) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص32،33.

(15) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص148،149.

(16) ينظر: لسان العرب (مادة أول).

(17) ينظر: عزّت محمّد جاد، نظرية المصطلح النقدي، ص177،179.

(18) المرجع نفسه، ص170 وما بعدها.

(19) المرجع نفسه، ص178.

(20) ينظر: محمّد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النصّ القرآني، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سورية، ط1، 2008، ص168.

(21) ينظر: المرجع نفسه، ص168.

(22) ينظر: المرجع نفسه، ص170 وما بعدها.

(23) المرجع نفسه، ص169.

(*) اعتمدنا في هذا الموضع المصطلحات الواردة في المرجع السابق (فعالية القراءة) لأنّها تتميّز بقدر كبير من الدقّة والموضوعيّة.

(24) ينظر: محمد بن أحمد جهلان، المرجع السابق، ص197.

(25) المرجع نفسه، ص198.

(26) ينظر: عزّت محمّد جاد، المرجع السابق، ص179.

(27) لمزيد من الاطّلاع على آراء هؤلاء الباحثين ونقدها، ينظر كتاب (فعالية القراءة...)، ص283،301.

(28) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص150.

(29) الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول ج2، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص49.

(30) ننبّه – ها هنا– إلى أهمية الفهم وخطورته ولا سيّما في النصوص الدينيّة، فسوء الفهم قد تترتّب عنه – عند بعض المتديّنين– أحكام خطيرة ضدّ بعض النّاس كالتفسيق والتضليل والتكفير، وأحيانا قد تصل إلى غاية استحلال الدم.

(31) ينظر: يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجها لوجه، مكتبة رحاب، الجزائر، ط2، 1989، ص129.

(32) المرجع نفسه، ص80.

(33) ينظر: عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه، الزهراء للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ط1، 1990، ص42.

(34) اعتمدنا في هذا المبحث – بشكل أساس– على كتاب الزرقاني (مناهل العرفان...) ج1، ص429 وما بعدها.

(35) ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج7، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط8، ص202.

(36) ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج1، ص471.

(37) ينظر: الزمخشري، الكشّاف، ج6، تحقيق محمد مرسي عامر، دار المصحف، القاهرة، ص241.

(38) ينظر: تفسير ابن كثير، ج7، ص318،319.

(39) ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج1، ص497.

(40) ينظر: يوسف القرضاوي، الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص71.

(41) ينظر: الزرقاني، المرجع السابق، ج1، ص504.

(42) المرجع نفسه، ص500.

(43) ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج2، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط2، 1978، ص573.

(44) ينظر: عبد المجيد بن عزيز الزنداني، علم الإيمان، دار المنابع، الجزائر، 2002، ص245،255.

(45) الزرقاني، المرجع السابق، ج1، ص501.

(46) المرجع نفسه، ص503.

(47) ينظر: محمّد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة....، ص237.

(48) مناهل العرفان، ج1، ص494،495.

(49) المرجع نفسه، وينظر في الردّ على تأويلاتهم، كتاب (فعالية القراءة....)، ص239.

(50) ينظر: محمّد بن أحمد جهلان، المرجع السابق، ص279.

(51) محمّد عبد الله درّاز، النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن الكريم، دار القلم الكويت، ط9، 2005، ص151.

(52) المرجع نفسه، ص152.

(53) ينظر: السيوطي، الإتقان، مج1، ص 409 إلى 417.

(54) ينظر: عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ط1، 1982، ص67،68.

(55) ينظر – على سبيل المثال– الزمخشري، تفسير الكشّاف، ج5،ص112.

(56) ينظر: ابن باديس، المرجع السابق، ص346.

(57) سيّد قطب، في ظلال القرآن، مج6، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط10، ص3987.

(58) نفسه، ص 3987.

(59) نفسه، ص3988.

(60) أخرجه البخاري، ومسلم، وأحمد، ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج2، ص165.

(61) ينظر: محمّد متولي الشّعراوي، تفسير سورة (الماعون – الكوثر – الكافرون)، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ط1، 1983، ص39.

(62) المرجع نفسه،ص42.

(63) المرجع نفسه، ص43،44.

(64) المرجع نفسه، ص45

L'approche du texte coranique entre l'explication et l'exégèse

Kamel BEN AMOR (*)(**)

Résumé

Cet article traite les méthodes les plus importantes concernant (l'explication)

et (l'interprétation) du texte coranique, en s'appuyant sur les notions de ce deux termes chez les anciens, et les modernes. Il s'agit, donc, de trois méthodes: l'interprétation par héritage, l'interprétation intellectuelle, et l'interprétation sémiologique. De toute façon, l'interprétation doit être encadrée par des limites religieuses, linguistiques et rationnelles, tout en prenant en considération la spécificité du texte coranique. Dans ce contexte, toutes les lectures sont possibles ce qui prouve L'ouverture de ce texte sacré et sa richesse sémantique.

(*) Maître-assistant – Département de Langue et littérature – Faculté des arts et des Langues - Université d'El oued – Algérie

(**) Doctorant au Département de langue et littérature - Université de Batna - Algérie.