أصول الفقه بما هي أصول التفسير
في العلاقة بين علمي أصول الفقه والتفسير

د. كريم الصياد(*)

ملخص

تحاول هذه الورقة بلورة مفهوم «أصول التفسير» كحلقة صلة بين علمي أصول الفقه، والتفسير. تقوم الورقة أولًا بالتمييز بين أصول التفسير من جهة، وكل من المنهج التفسيري، والسياق التفسيري، والمدرسة التفسيرية من جهة أخرى. وعن طريق هذه البلورة يمكن الكشف عن القواعد المؤسِّسَة لكل منهج من مناهج تفسير القرآن في علم أصول الفقه. ويتم التمييز بين أربعة أصول تفسيرية، هي: الرواية، والمجاز، والرمز، والموضوع. ويجري اختبار هذه الأصول في التفاسير نفسها في أربع مدارس، هي: المدرسة الروائية، والمدرسة اللسانية، والمدرسة الرمزية، والمدرسة الموضوعاتية. وأهم نتائج الورقة هي بلورة هذه الأصول التفسيرية الأربعة، والمبادئ النظرية الأساسية، التي قامت عليها، ومناقشة قضية اللا تحدد الدلالي الأصلي في القرآن، وكيف ساهمت هذه الظاهرة في جدل الأصول التفسيرية، وأنماط الوعي التفسيري بحسب الأصول الأربعة على الترتيب: النمط الديناميكي، والنمط الاستاتيكي، والنمط الميتافيزيقي، والنمط الاجتماعي. ويستعمل الباحث منهجًا تحليليًا-تركيبيًا بصورة خاصة، تتيح له الوقوف على الوحدات الأولية، التي منها يتكون منهج التفسير، ثم تركيب السياق التفسيري.

Abstract

This paper attempts to crystallize the concept of «Hermeneutical Fundamental» as a link between uṣūl al-fiqh and Qur'an interpretation (**Tafsīr**). The paper first distinguishes between the Hermeneutical Fundamentals on the one hand, and the

(*) مدرس بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر.

exegetical method, the hermeneutical context and the exegetical school on the other. Through this approach it would be possible to reveal the founding rules for each of the methods of Qur'an interpretation in uṣūl al-fiqh. The distinction is made between four Hermeneutical Fundamentals: **rīwayah** (narration), metaphor, symbol and theme. These fundamentals are investigated in the exegetical works themselves in four schools: the narrative, the linguistic, the symbolic and the thematic. The most important results of the paper are the crystallization of these four Hermeneutical Fundamentals, the basic theoretical principles on which they are based, and the discussion of the original semantic indeterminacy in the Qur'an, and how this phenomenon contributed to the dialectic of the Hermeneutical Fundamentals and the patterns of hermeneutical consciousness according to the four fundamentals, respectively: the dynamic, the static, the metaphysical, and the societal. The paper employs a synthetic-analytical method in a special form, which allows us to identify the primary units, from which the interpretation method consists, and then constructs the hermeneutical context.

كلمات مفتاحية: أصول الفقه- أصول التفسير- فلسفة التأويل الإسلامية, Uṣul al-fiqh, Uṣul at-tafsīr, Islamic hermeneutics.

تقديم: الإشكال والحالة الجارية للمبحث

١. الإشكال وأهميته:

كما سنرى في ثنايا هذه المقدمة، وطيات البحث، فقد اجتهد المفكرون المسلمون المعاصرون، والمستشرقون، منذ عقود طويلة، و إلى الآن، من أجل استنباط مناهج تفسير القرآن الإسلامية. ومن أهم أسباب ذلك غياب علم إسلامي متبلور، كعلمي أصول الدين، وأصول الفقه، يبحث منهجية التفسير عند المسلمين. وحتى أغلب الدراسات المعاصرة في هذا المجال قد وقعت في الخلط بين المنهج والمذهب، أو بين الوسائل والغايات، مما أدى بالتالي إلى تعثّر التوصل إلى تصنيف دقيق لمدارس تفسير القرآن من الناحية المنهجية البحتة. وفي مقابل ذلك الخلط غير المبرر فقد انزلقت تلك الدراسات إلى الفصل غير المبرَّر كذلك بين علم التفسير عند المسلمين من جهة، والعلوم الإسلامية الأخرى، التي يمكن استخلاص القواعد المنهجية للتفسير منها من جهة أخرى، وأهمها - كما سنرى- علم أصول الفقه، الذي يترجَم عادة إلى

اللغـات الغربية تحت عنوان «علـم أصـول الفَهْـم» /**Fundamentals of Comprehension die Grundlagen der Interpretation**، بالإضافـة إلى علـوم القـرآن، ومـا وضع تحت عنوان «أصول التفسير»، أو ما نحوه، وكذلك بعض مقدمات التفاسير، التي تشتمل على بعض القواعد المنهجية.

وسـنحاول في هذه الورقة البرهنة على أن دائرة العلوم الإسـلامية لا تخلو من علم لأصول التفسـير، أو ما يمكن أن نطلق عليه «الهرمنيوطيقا الإسـلامية». بيد أن حضور هذا العلم كان غـير مبـاشر، وكان تحت عنوان مغاير، هو: «علم أصول الفقـه». وقد كان حضور هذا العلم الأخير نفسه عند المسلمين من أسباب غياب علم مباشر لأصول التفسير؛ إذ أغناهم عن بلورته. و إذا استطعنا البرهنة على هذه الأطروحة، فإننا سنتمكن من الوقوف على أصول فلسفة التأويل في الإسلام، وعلى أصول تفسير القرآن لدى المسلمين، وهي أصول في غاية الأهمية؛ إذ ستوضح لنـا كيف فهم المسـلمون القرآن، وعلى أية قواعد اعتمدوا في ذلـك، بل كيف فهموا العالَم من منظور القرآن. وهي العلاقة الممكنة بين هرمنيوطيقا القرآن، وهرمنيوطيقا الإنسان.

ونظرًا لأن الهدف الرئيس لعلم أصول الفقه هو إنتاج فلسفة في القانون، تراعي النصوصَ التشريعيـة في الكتاب والسـنّة، فقد صمّمَ الأصوليون منهجية لتفسـير النص التشريعي، وهي مباحـث الألفـاظ خاصـةً: الحقيقة والمجـاز، والخـاص والعام، ومعـاني الكلـمات المفتاحية المستعملة في التشبيه، والاستثناء، والتعميم، والتخصيص، والطلَب.. إلخ، والخطابات القرآنية بأنواعها، وأنواع الدلالة، وغيرها، مما سـيلي في هذا البحث، حتى أن بعض الأصوليين يرون أن أغلب إشـكالات أصول الفقه إشـكالات لغوية تأويلية بالأسـاس (القرافي، ٤٩٩/١). وبعض الأصوليين، وعلماء القرآن، يرون أنَّ التنظير الأسـاسي عند المسـلمين في مجال العلوم الإسلامية لمبحثـي الخطابـات القرآنية، والمجاز، منتمٍ بالأسـاس لعلم أصول الفقه (البسـيلي، ٧؛ الجرمي، ٩٩؛ القرافي، ٢٩٩/١؛ الرشيد، ٧، السبحاني، المناهج، ٢٣-٢٤؛ الزركشي، ٣٣٣-٣٣٤؛ السيوطي، الإكليل، ٧؛ المجلس الأعلى للشـئون الإسـلامية، ٢٥٣). وهكذا نتجت منهجية لتفسير النص، في علـم نسـقي دقيق، هو أصول الفقـه، كناتج جانبي by-product. ومـن الهام أن نلاحظ أن دور علـم أصول الفقه الموصـوف أعلاه «لم يكن مباشرًا» بمعنى معين: هو أنه كان مجالًا بحثيًا شـبهَ محايدٍ أغلب الوقت، و إنما نتائجه هي التي وَظَّفها المفسرون بعد ذلك في التفسير على نحو مؤدلَج أحيانًا.

هذا برغم وجود بعض المحاولات القديمة في المجال مثل: مقدمة «في أصول التفسير» لابن تيمية، «الإكسير في علم التفسير» للطوفي الحنبلي نجم الدين، «قانون التأويل» للغزالي، «قانون التأويل» لابن العربي الإشبيلي، «أساس التأويل» للقاضي النعمان بن محمد، «نكت وتنبيهات في تفسير القرآن المجيد» للبسيلي، «الفوز الكبير في أصول التفسير» للدِّهلوي (ابن تيمية، مقدمة، ١٩٧٢؛ الطوفي، الإكسير، ٢٠٠٣؛ الغزالي، قانون؛ الإشبيلي، ١٩٨٩؛ النعمان، قانون؛ البسيلي، ٢٠٠٨؛ الدهلوي، ٢٠٠٨). وحديثًا كلك ظهرت المحاولات المعاصرة (نحو) هذا العلم، منها مثلًا لا حصرًا: «أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص» لعماد الدين الرشيد، «المناهج التفسيرية في علوم القرآن» لجعفر السُّبحاني، «أصول التفسير والتأويل» لكمال الحيدري، «أصول التفسير وقواعده» لخالد العك، وغيرها (الرشيد، ١٩٩٩؛ السبحاني، ١٩٧٠؛ العَكّ، ١٩٨٦؛ الحيدري، ٢٠٠٦). لكنها لا تفي بمفهوم «أصول التفسير»، ولا تحاول بلورته كعلاقة بين علمي التفسير، وأصول الفقه.

٢. مفهوم «الأصل التفسيري»:

يجدر أولًا بمنهجيةٍ، تحاول اشتقاق مناهج تفسير القرآن على أساس منهجي خالص، أنْ تفرق بين أربعة مفاهيم؛ هي **الأصل التفسيري** hermeneutical fundamental/ hermeneutische Grundlage، **والمنهج التفسيري** method/ Methode، **والسياق التفسيري** hermeneutical context/ hermeneutischer Kontext، **والاتجاه أو المدرسة** tendency or school/ Richtung oder Schule. فبينما **الأصل التفسيري** هو الممارسة المنهجية الصغرَى، التي إليها ينحل المنهج في أقصى تحليل له، فإن **المنهج** يتكون من: **أصول** تفسيرية، **وعلاقات** معينة بين تلك الأصول؛ بحيث تعمل معًا في آلية محددة. وعلى سبيل المثال استعمل الطبري كلًا من التفسير المجازي، والروائي، وحتى الرمزي، ولكن في علاقة معينة، تجعل الأولوية للرواية، بحيث تقوم الرواية بتحديد السياق التفسيري (الطبري، ١/٧). هذا بينما لعب الرمز في التفسير الصوفي مثلًا دور المحدِّد للسياق التفسيري بدلًا من الرواية (غراب، ١/٤٠٨). و«الأصل التفسيري» هو أهم المفاهيم في هذا المقام؛ لأنه **حلقة الصلة بين علمي أصول الفقه، والتفسير**.

وللأصل التفسيري نفسه «ما وراء أصل»، أي مبدأ نظري، أو وجودي، قام عليه هذا المبدأ. وبطبيعة الحال فإن هذا البحث يدرس ما وراء الأصل النظري، بينما يمكن في بحثٍ مستقلّ استكشاف ما وراء الأصل الوجودي (Elsaiad, ٢٠١٨, ١٣٨-١٦٢). على سبيل المثال فإن

ما وراء الأصل النظري خلف الرواية هو تحريم التفسير بالرأي، وأن الرواية نفسها، بالمنهجية نفسها، هي السبيل لمعرفة القرآن والسنة، وبالتالي صارت كذلك منهجية لفهمهما. وكذلك فإن ما يقبع نظريًا خلف الرمز في التفسير الرمزي هو مبدأ أن الله لا يخاطب الناس خطابًا واحدًا، بل خطابًا متعدد المستويات، وأنه قد تكون هناك أجزاء مُشفَّرة في النص القرآني، لا يتأهَّلُ لها إلا من كان أهلًا لها (غراب، ٤٠٨/١).

النتيجة أن منهج التفسير يختلف عن الأصل التفسيري؛ فالمنهج التفسيري يتكون من أصول تفسيرية، وعلاقات معينة بين تلك الأصول، بما يصنع «**السياق التفسيري**»، الذي هو جمّاع تفاعل الأصول والعلاقات بينها. بعبارة أخرى: الأصل التفسيري لا يحدد المنهج منفردًا، وإنما كذلك بالعلاقات بينه من جهة، وبين الأصول التفسيرية الأخرى من جهة أخرى. إذا اختلفت العلاقات بين الأصول التفسيرية بين منهجين، برغم توظيف الأصول نفسها، اختلف المنهجان. وفي كل منهج يسود أصل معين، يقوم عن طريق السياق التفسيري بتحديد هوية المنهج.

كما أن كلًا من ذلك يختلف عن المدرسة التفسيرية، أو الاتجاه التفسيري. فمثلًا نجد في تفسير القرآن «**المدرسة**» الروائية، أو التاريخية؛ باعتبارها حزمة من الممارسات التفسيرية، التي اعتمدت على الأصول التفسيرية نفسها، والعلاقات البينية نفسها، وكذلك على السياق التفسيري نفسه. وبرغم وحدة المنهج فإن تفسير الطبري يختلف عن تفسير ابن كثير مثلًا، وهو ما يسري على كل المدارس، والاتجاهات. والسبب في ذلك الاختلاف في النتائج رغم وحدة المنهج معقد، وتساهم فيه عوامل عدة، **من أهمها**: التطور التاريخي للمدرسة الواحدة؛ أي تراكم الأعمال من جهة، وتأثرها بالظرف التاريخي من جهة أخرى. **ومن الأسباب** كذلك اختلاف المقدمات، فقد يأخذ مفسر برواية ينكرها غيره رغم وحدة المنهج الروائي-التاريخي. **ومن الأسباب** أيضًا قيام المفسر بتعديل على العلاقات بين الأصول التفسيرية؛ فقد يأخذ مفسر برواية تقول بوجود رمز، مما يؤدي إلى الاعتقاد بمشروعية الأخذ بالمنهج الرمزي بدرجة أكبر مقارنةً بغيره ممن لم يأخذوا بتلك الرواية.

ولكن من أهم المشاكل الواقعة في مجال الهرمنيوطيقا القرآنية هي الخلط بين المنهج والمدرسة، وهو الخلط الذي وقع فيه جولدتسِيهَر، الذي صار نموذجًا يحتذَى في عدد من أهم أعمال الاستشراق في القرن العشرين في تفسير القرآن (الصياد، ٢٠١٤). فالتفسير الصوفي مثلًا

للقرآن ليس منهجًا، و إنما «مدرسة» تستعمل إحدى صورتَي المنهج الرمزي، هي المنهج الرمزي الإشاري. والتفسير الشيعي كذلك مدرسة، وليس منهجًا؛ فهو جماع ممارسات تفسيرية متراكمة، قامت على أساس صورة أخرى من المنهج الرمزي، هي المنهج الرمزي الباطني. و«التفسير الحديث» كذلك مدرسة، قامت على توظيف المنهج الموضوعاتي thematic (Goldziher, 55-98, 99-179, 180-262, 263-309).

وقد تم اعتماد هذا «النموذج» في تصنيف مدارس التفسير على أساس مختلط، أي غير منهجي بحت، عند عدد من المستشرقين والمسلمين في مجال الدرس الاستشراقي للتفسير بدرجة لافتة. ويظهر ذلك حين نطالع مثلًا القائمة التالية:

1- Waardenburg, Jaques, Islam, Historical, Social and political Perspectives, «**Chapter six: Are there Hermeneutical Principles in Islam?**»:

في الفصل السادس من هذا المؤلَّف بعنوان: «هل هناك مبادئ تفسيرية في الإسلام؟» يحاول المؤلف البحث عن مبادئ مؤسِّسة للتفسير في الإسلام (Waardenburg, 111-112)، وقد أشار فيه إلى الدائرة المفرغة بين المبدأ المفسِّر، والنص المفسَّر (Ibid, 117). ويظهر نموذج جولدتسيهر هنا في قسمة مناهج التفسير الإسلامية بشكل رئيسي إلى نوعين: التفسير والتأويل. وبينما يعتمد التفسير على أسس أكثر حَرْفيّة، يخرج التأويل عن هذه الأسس ويهدف التوصل إلى غايات روحية أبعَد. ويختص السنة بالتفسير، في حين يختص الشيعة بالتأويل (Ibid, 119-120)، وهو ذاته نموذج التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي على الترتيب، كما يلاحَظ هنا أثر قسمة جولدتسيهر لتيارات التفسير على أساس طائفي ومذهبي.

2- Berg, Herbert, The Development of Exegesis in Early Islam, The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period:

قام بيرج في هذه الدراسة ببحث تأثير الحديث على نشأة التفسير في الإسلام (Berg, 65-106). وبشكل خاص درس تأثير علم الحديث على مناهج التفسير الإسلامية (Ibid., 106-173)، ولكنه من خلال كل ذلك لم يصل إلى وصف شامل لمناهج التفسير الإسلامية ولم يتجاوز نموذج جولدتسيهر المرتكز أساسًا على علاقة علم الحديث باتجاهات التفسير.

3- Rippin, Andrew, Tafsīr:

قسم المؤلف اتجاهات التفسير في الإسلام إلى أربعة أقسام: السنية (Rippin, 8-9)،

والشيعية (Ibid., 9-10)، والصوفية (Ibid., 10-11)، والحديثة (Ibid., 11-13). ويتضح هنا اعتماده على المحور المذهبي في التصنيف، بالإضافة إلى القسم الخاص بالتفاسير الحديثة، وهو جديد على نموذج جولدتسيهر، ولكن، برغم ذلك، لم يصل ريبن أبعد من ذلك في تجاوز هذا النموذج السائد.

4- Abdul-Raof, Hussein, Theological approach to Qur'ānic exegesis, A practical comparative-contrastive analysis:

تعد هذه الدراسة نموذجية في إطار علاقتها بنموذج جولدتسيهر، فقد قسم عبد الرءوف المناهج التفسيرية في الإسلام إلى أربعة أنواع: التفسير التقليدي (التفسير بالمأثور) (Abdul-Raof, 10-28)، التفسير العقلاني (التفسير بالرأي) (Ibid., 28-83)، التفسير اللغوي أو اللساني (Ibid., 83-143)، والتفسير المتناقض (أو المقارَن) (Ibid., 143-233). ومن الملاحَظ أن القسمين الأولين مماثلان للقسمين الأولين في نموذج جولدتسيهر، أما النوع الرابع فهو مناظِر للمناهج المذهبية-الطائفية في النموذج ذاته. أما النوع الثالث في قسمة عبد الرءوف فلا يمكن اعتباره نوعًا جديدًا مستقلًا في ذاته، لأن القصد من هذا المنهج (اللغوي أو اللساني الحديث) كان التغلب على التفسير التقليدي.

5- Heath, Peter, Creative hermeneutics, a comparative analysis of three Islamic approaches:

درس هيث ثلاثة أعمال من التفاسير: تفسير الطبري (Heath, 181)، وتأويل ابن سينا لبعض الآيات (Ibid., 192)، وتفسير ابن عربي (Ibid., 200). وأعطى بذلك ثلاثة أمثلة لثلاثة أنواع من المعالجات هي: الفيلولوجية، والفلسفية، والصوفية، على الترتيب. وبرغم أن هذه الدراسة تعتبر إلى حد كبير متجاوزة للنموذج، لكنها لم تفرق بشكل دقيق بين المعالجتين الأخيرتين، والسبب في ذلك أن كلًا منهما تستعمل منهج التأويل الرمزي allegorical method. ويتم هنا استدعاء نموذج جولدتسيهر مرة أخرى بسبب التناظر بين التفسير بالمأثور وبين التفسير الفيلولوجي من جهة، وبين التفسير بالرأي وبين كل من التفسيرين الفلسفي والصوفي من جهة ثانية.

ولكن بالتمييز السابق بين الأصل التفسيري، والمنهج، والسياق التفسيري، والمدرسة التفسيرية، يمكن لنا تجاوز تلك العقبة، وتحليل مناهج تفسير القرآن عند المسلمين بدرجة

أكبر مـن الوضوح والتحدُّد. ومن دون مفهوم «الأصل التفسـيري» يقف الباحث أمام حزمة من الممارسات التأويلية، لا أصل لها، فلا يجد أمامه إلا جمع كل ذلك تحت عنوان «مدرسة» أو «اتجاه». وهذا كان السبب في استعمال جولدتسيير في عنوان كتابه المذكور لفظة «اتجاهات» Richtungen الغامضة.

٣. المنهجية والإجرائية:

يوظِّف الباحثُ منهجًا تحليليًا-تركيبيًا بصورة خاصة، فهو يحلل المنهج التفسيري لاستبقاء وحداته الصغرَى الأساسـية، أي «الأصول التفسـيرية»، ثم يعيد تركيب السـياق التفسـيري للكشـف عن العلاقات الداخلية بين هذه الأصول في المنهج الواحد. وعلى مسـتوى الإجرائية نقوم فيما يلي باسـتنباط الأصول التفسـيرية من العلوم الهرمنيوطيقية الإسلامية سابقة الذكر، ثم نحاول فهم مبادئها المؤسِّسَة في أصول الفقه، وحدودها التفسيرية، وعلاقتها بأصول أخرى تفسيرية. بعد ذلك يمكن لنا بلورة السياقات التفسيرية في تفسير القرآن بحسب تلك الأصول. وهي خطـوة تتطلب فهـم العلاقات البنيوية بـين الأصول المذكورة. ومـن الضروري كذلك اختبـار ما نتوصل له مباشرة على التفاسـير نفسـها. ولمـا كان إحصاء كل التفاسـير أمرًا يفوق قدرة الباحث، ومساحةَ البحث، يمكن هنا الاكتفاء منها بعدد كافٍ لتعميم النتائج، مع توزيع نوعي يفي بمختلف المدارس، وذلك كله في حدود المصادر المتاحة.

ولذلـك ينقسـم البحـث إلى أربعة أقسـام أساسـية بحسـب عـدد الأصول التفسـيرية: **أولًا: أصـل الرواية**، وهو يختـص بتأصيل الرواية كمصـدر للمعنَى، **ثانيًا: أصـل المجاز**، وهو يختص باللغة كمصدر للمعنَى، **ثالثًا: أصل الرمز**، وهو يختص بالرمز كآلية فهم. **وأخيرًا: رابعًا: أصل الموضوع theme**، وهو يختص بالمقصد الشرعي كموضوع للنص.

أولا

أصل الرواية

١. معنَى «الرواية» كأصل تفسيري: الوعي الديناميكي

تتضمن «الرواية» في سياق التفسير، وعلوم القرآن، والحديث، وأصول الفقه النقلَ عن الرسول ﷺ، وصحابته، والتابعين، وتابعي التابعين: «فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك أنْ يفسَّر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر. فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن، وموضحة له، بل قد قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي: كل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن [...] وقد استدل الإمام الشافعي وغيره من الأئمة على ذلك بأدلة كثيرة ليس هذا موضع ذلك. والغرض أنك تطلب تفسير القرآن منه، فإن لم تجده فمن السنة. [...] وحينئذ إذا لم تجد التفسير في القرآن، ولا في السنة رجعت في ذلك إلى أقوال الصحابة؛ فإنهم أدري بذلك لما شاهدوه من القرآن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح» (ابن تيمية، مقدمة، ٩٣-٩٥). والتفسير القائم على الرواية يؤسِّس للبُعد التاريخي في تفسير القرآن، ويتداخل بالتالي مع البابين التاريخيين في علوم القرآن والأصول: أسباب النزول، والنَّسْخ.

ويقوم الاعتماد على الرواية في التفسير على مبدأ حرمة التفسير الذاتي من جهة، والإنساني -حتى لو كان موضوعيًا- من جهة أخرى (السابق، ١٠٥). إن حرمة التفسير بالرأي لا تحجب فقط ذاتية المفسّر، بل إنسانيته كذلك؛ لأن إطلاق هذا التعبير «حرمة التفسير بالرأي» لا يستثني الرأي الموضوعي. وبالتالي يمكن القول إن المبدأ المؤسس لاعتماد الرواية في التفسير هو «إلهية التفسير»؛ أي أن النص الإلهي لا يفسره سوى الإله. ولما كانت الرواية هي نقلٌ عن النبي ﷺ، وصحابته، وتابعيهم، وتابعي تابعيهم، كان الخطّ النبوي -الوحي- مستمرًا عبر هذه الأجيال الثلاثة، حتى يصل إلى عصرنا. ومن خلال هذا نستنبط كذلك أنَّ أصحاب هذا المنهج يرون أن المنقول تاريخيًا في التفسير، حتى مع الشكّ في عملية نقله، أكثر صحة، ودقة، مما قد يتوصل له العقل، حتى مع الظن في تطور هذا العقل العلمي التراكمي في المستقبَل. وفي سياق التفسير الإسلامي للقرآن بعامّة تحتل الرواية موضع السلطة الأقوى؛ فإن إنكارها

يدخل في إنكار مضمون الوحي بالشك في نقله التاريخي. ولما كانت الجماعات الإسلامية-السياسية المعاصرة تقوم على تفسير واحد صحيح، وتفرضه على أعضائها، وترى ضرورة فرضه على المجتمع، فإن الرواية هي الأصل التفسيري المعتمَد لديها بالفعل لما له من هذه السلطة (السبحاني، بحوث، ٣٦/٤).

ويمكن أن نعد ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨ هـ) في «مقدمة في أصول التفسير» أحد أهم منظري هذا الأصل بوضوح. هذا مع الإشارة إلى أسبقية بعض المفسرين في مقدمات التفاسير لتنظير هذا الأصل بدرجة أقل وضوحًا (الصنعاني، ٢٥٢/١؛ الطبري، ٧١/١؛ البغوي، ٣٤/١؛ ابن كثير، ١٩-٦/١). وهكذا يؤسس هؤلاء المفسرون، وبعدهم ابن تيمية، للبعد التاريخي في قراءة النص القرآني بما هو معتمِد على **التاريخ الحامل للنص**. وهو فرق هام بين هذه المدرسة، وبين ما تليها، سيزداد وضوحًا، حين نتعرض فيما بعد لأصل المجاز. ولما كان الطبري أوّل من قدّم تفسيرًا على هذه الدرجة من الشمول على أساس الروايات التاريخية (Goldziher, ١٠٧ الجابري، فهم، ٧-٨)، يمكن القول إن الطبري (ت ٣١٠ هـ) كمطبِّق أساسي سبّاق، وإن ابن تيمية كمنظر واضح، هما اللذان يشكّلان **المحور التاريخي** في التفسير تطبيقًا وتنظيرًا. وهذه المدرسة الروائية «تاريخية» بمعنى معين؛ كونها تَفهم الحاضر في ضوء الماضي، تُفسِّر القرآنَ (الحاضر) في ضوء الرواية الموروثة من الماضي. وبالتالي فهي تَفهم النص في سياق **ديناميكي - تاريخي**، عكس التصور **الاستاتيكي - اللغوي**، الذي سنجده في المدرسة التالية.

ونظرًا للدور التأسيسي، الذي لعبه **الشافعي** في تأسيس علم **أصول الفقه** أولًا في رأي عديد من الأصوليين (الغزالي، المنخول، ٤٩٧؛ ابن فورك، ١٥)، وفي تأسيس السنّة كمصدر ثانٍ للتشريع حتى صار «ناصر السنّة»، فإنه يمكن النظر إليه كمؤسس للرواية في أصول الفقه. يؤوِّل الشافعيُّ «العدلَ» بطاعة الله: «وأبانَ [الشارعُ] أن العدلَ العاملُ بطاعته، فمن رأوه عاملًا بها كان عدلًا، ومن عمل بخلافها كان خلافَ العدل» (الشافعي، ٣٨). كما يُؤوِّل «الحكمةَ» بسنّة رسول الله: « كل ما سنَّ رسول الله مما ليس فيه كتاب، وفيما كتبنا في كتابنا من ذكر ما منَّ الله به على العباد من تعلم الكتاب والحكمة، دليل على أن الحكمةَ سنةُ رسول الله» (السابق، ٣٢). وبينما ظهر لدى بعض الأصوليين أن العدل هو الحق باعتبار أن الجور هو العدول عن الحق (الفراء، ١٦٩)، يعتبِر الشافعي أن الأصل في العدل هو الأمْر الإلهي، لا واقع أصالة الحقوق. ويتضح معنى تأويله للحكمة حين نقارنه بمعنى «الحكمة» في تاريخ الفلسفة،

والتصوف، وعلم الأصول باعتبارها العلم الباطنيّ، أو الفلسفة، أو وحي الأنبياء، أو العلوم العصرية النافعة والسلوك، القويم على الترتيب (الترمذي، ٦٨؛ ابن سينا، ١؛ ابن القيم، إغاثة، ٢/٢٥٣-٢٥٤؛ الطهطاوي، ٣٤). في هذه الصياغة للمفهوم العملي-القانوني: «العدل بما هو طاعة»، والمفهوم النظري: «الحكمة بما هي سُنّة»، تصير الرواية هي المعيار الوحيد للبيان، أي التفسير. وهذا هو تأسيس الرواية كأصل تفسيري في أصول الفقه. وهو تأصيل عامّ على عديد من الأصوليين، من الشافعية، وغير الشافعية. مع ذلك تميز الشافعية بطبيعة الحال بهذا التأصيل، كالجويني في «البرهان» (الجويني، البرهان، ١/١٦٥)، والغزالي في «قانون التأويل» (الغزالي، قانون). وقد لاحظنا أعلاه أن ابن تيمية يحيل مباشرة إلى الشافعي مرتينِ في الفقرة المقتبسة منه سابقًا.

٢. السياق التفسيري الروائي

بما هي الأصل التفسيري الأهم في المدرسة الروائية يحدد **ابن تيمية** الخطوات التالية لتطبيق الرواية: فإن مِن القرآنِ ما يفسّر بعضُه بعضًا، بمعنى أن الوحي يتكامل في نسق دلالي واحد، وفيه ما هو شارح، أو مُبيِّن لغيره في النص نفسه. فإذا لم يمكن أن نجد في النص تفسيرَ ما نريد، يجوز هنا الاعتماد على السنّة النبوية بما هي مبيِّنَة للوحي. وهو الاتجاه الذي سبقه إليه محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) على أية حال كما نرى. أما إذا لم يمكن الاعتماد على السنة بصدد بيان القرآن، يجوز عندئذٍ الرجوع للروايات عن الصحابة، فالتابعين، فتابعي التابعين (ابن تيمية، مقدمة، ٩٣-١٠٥؛ الجويني، البرهان، ١/١٦٥). وبهذا الخط الممتد لثلاثة أجيال يمكن للمفسّر أن يجد ضالته مع التراكم التاريخي للروايات عن كل هؤلاء. لهذا لا تمتد الرواية لأبعد من ذلك في المدرسة التاريخية؛ فهي تحقق عن طريق التراكم ما يكفي من النصوص، التي تعتبَر من وجهٍ ما جانبًا من الوحي، أو نوعًا منه.

وبسبب عدم فهم هذا السياق التفسيري بوضوح أحيانًا، فقد وقع الخلط في إطلاق صفة «الحَرْفيّة»، أو الظاهرية، على التفسير الروائي؛ أي كونه حرفيًا لا يراعي المجاز. في الواقع إن التفسير الروائي يراعي المجاز، بل أحيانًا الرمز، ولكن بشرط أن يقوم عليه دليل من الرواية. وهو ما يبدو بدرجة أوضح نسبيًا في التعامل مع قضية تفسيرية نزاعية كالحروف المقطعة (الطبري، ١/٢٠٤-٢٠٩). إذن فالتفسير الروائي لا يستبعد المجاز، لكنه لا يقوم عليه بما هو

الأصل التفسيري الأساسي. ومن هنا تتكون لدينا صورة السياق التفسيري الروائي: فهو يعتمد الرواية بما هي الأصل الشارط لغيره من الأصول التفسيرية، بحيث تتحرك بقية الأصول؛ أي المجاز، والرمز، والموضوع، في حدوده في عملية التفسير. ومصدر سلطة الرواية - كما سبق ذكره- هو امتدادها التاريخي إلى عصر النبوة في زعم المعتمدين عليها في التفسير. وهو ما يُضاف إلى ما توصل إليه تيودور نولدكه من العامل المعرفي الخالص لسيادة الرواية -إلى حين- حيث يرى أن السبب في ذلك هو عدم قدرة المفسرين القدماء، في بداية عهد التفسير، على تحديد معنى واحد لغالبية آيِ القرآن بقدراتهم الخاصة (Nöldeke, 2/156-157).

٣. أزمة الرواية: التناقضات والانقسامات

وكان لهذا الأصل التفسيري كذلك خصومٌ حادّين، رفضوا اعتماده بما هو الأصل التفسيري بالألف واللام. لقد اعتقد مفسرو المدرسة اللسانية، التي سنتعرض لها لاحقًا، أن القرآن يخاطب العقل البشري أولًا، وأخيرًا، عن طريق اللغة؛ لأن الوحي الإسلامي وحي لغوي بالأساس. وبالتالي يكفي فيه الإلمام باللغة، ولو حتى بدرجة تقل عن التخصص، فهو لا يخاطب المختصينَ، وهو معنى «وضع الشريعة للأفهام» في صياغة الشاطبي لنظرية المقاصد على أية حال في «الموافقات» (الشاطبي، مج ١، ٤٩). صحيح أن الأصول اللسانية تعتمد أساسًا على مباحث الألفاظ، والخطاب، والدلالة، في أصول الفقه، ولكن مبدأ «أميّة الشريعة» أعمّ مِن حدود كل المدارس، وذو وجاهة عقلية؛ وإلا نزل القرآن بالأساس لمؤرّخٍ كالطبري، أو للغوي كالزمخشري (الزمخشري، ٩٥/١). كما أشرنا سابقًا: لعب علم أصول الفقه أغلب الوقت دور المجال البحثي شبه المحايِد، واخترق حدود المدارس التفسيرية المختلفة أيديولوجيًا.

لكن أهم ما اعتمد عليه المفسرون اللسانيونَ في نقدهم لأصل الرواية هو النقد التاريخي؛ حيث قابلوا الروايات ببعضٍ، وكشفوا تناقضها بعضها مع بعضٍ، وهي التي يفترَض لها أن تؤلِّفَ بين الآيات المتعارضة ظاهريًا (الطوفي، الإكسير، ٣٨؛ الطباطبائي، ١٥/١-١٦). ولهذا كان النقد اللساني للرواية هو أقوى الانتقادات، التي وُجِّهت إليها في نظرنا. مع ذلك لم يكن النقد الوحيد؛ فقد رأى أصحاب المدرسة الرمزية أن بالقرآن ما لا يمكن تفسيره اعتمادًا على الرواية، أو على اللسانيات، وبالتالي لا يَفهمه إلا الخواص: أوصياء الشيعة، ومشايخ الصوفية

(الآلوسي، ١/٥-٥٦؛ أبو زيد، فلسفة، ٢٤٠). وفي العصر الحديث وُجِهَت الرواية بنقد أكثر جذرية، بوصفها هي نفسها تفسيرًا، لا منهجًا للتفسير، وذلك مثلًا على يد ابن عاشور المالكي (ت ١٩٧٣ م) (ابن عاشور، التحرير، ١/٢٧-٣٠). ومن أهم العوامل، التي زعزعت سلطة الرواية، أو حدت من انتشارها على مستوى العالم الإسلامي ككل، هو الانقسام السني-الشيعي؛ فبطبيعة الحال لا يعترف الشيعة بغالبية رواة السنة، والعكس صحيح (الطبرسي، ٢/٧٠١-٧٠٢؛ الطباطبائي، ١/١٥-١٦). ومن المنطقي أن يتناسب الانقسام حول الروايات بين السنة، والشيعة طرديًا مع الانقسام السياسي.

ورغم السلطة التلقائية، التي تتمتع بها الرواية، بين الأصول التفسيرية؛ باعتبارها امتدادًا بشكلٍ ما للوحي ذاته، فقد كان هذا في حد ذاته نقطة ضعفها الخطيرة: عدم دقتها التوثيقية (Nöldeke, 2/156-157). وبالتالي ستكون هذه أيضًا نقطة ضعف المنهج التاريخي في تفسير القرآن. أما نقطة الضعف الثانية فهي الاستحالة التقريبية لتطبيقها على مستوى كافة المذاهب العقدية في الإسلام، ومن أمثلة ذلك ما رأيناه مما يتعلق بالانقسام السني - الشيعي؛ فهو أصل طائفي بشكل ما، وإن كان أقل طائفية من أصل الرمز كما سنتعرض.

ثانيًا

أصل المجاز

١. معنَى «المجاز» كأصل تفسيري: الوعي الاستاتيكي

إذا كانت الرواية أصل الوعي الديناميكي في فهم النص عند المسلمين، فإن المجاز، على العكس، هو أصل الوعي الاستاتيكي لديهم. بعبارة أوضح: إذا كان القرآن يُفهَم في سياق ديناميكي، يرُدُّ الحاضرَ إلى الماضي، في المدرسة الروائية، فإنه سوف يُفهَم في سياق لغوي-استاتيكي، لا يرد المعنَى إلى لحظة تاريخية معينة، بل إلى بنية اللغة ذاتها في المدرسة اللسانية.

وباعتبار علم **أصول الفقه** علمًا هرمنيوطيقيًا من وجهٍ، فقد أسس هذا العلم لمعنى المجاز بوضوح؛ حيث يعني «المجاز» في أصول الفقه من مختلف المذاهب: صرفُ اللفظ عن دلالته الأصلية إلى دلالة قائمة في الاستعمال في عادة أهل اللسان (البصري، المعتمد، ١/١٠؛ الدبوسي، ١١٩؛ الآمدي، ١/٤٧؛ الباقلاني، ١/٣٥٢؛ الغزالي، المستصفى، ٨٤-٨٥؛ الرازي، ١/٢٨٦؛ الشوكاني، ١/١٣٥). ويُجمع أغلبُ علماء أصول الفقه على توظيف القرآن للمجاز، وذلك مع استثناء بعض الأصوليين، الذين أنكروا وقوع المجاز في القرآن (ابن برهان، ١/٩٧-٩٩؛ ابن تيمية، الإمام، ٧٣-٩٩، ابن تيمية، مجموع، ٤٠٠-٤٢٠، ابن القيم، إعلام، ٥/١٨٣؛ أبو زيد، فلسفة، ٢٨٨-٢٨٩، ٣٦٧، ٣٧٨).

يتأسس هذا الأصل على أنَّ القرآن نص عربي، يخاطب العربَ، وبالتالي يستعمل ما في لغتهم من حقيقة ومجاز، مما يجعل من الضروري تحديد حقيقته، ومجازه؛ ليمكن فهمه على نحو أقرب للدقة. وهو ما يتضمن أن القرآن يستعمل خطابًا أدبيًا في جانب منه (الحليّ، ٧٠-٧١، الشافعي، ٥١، الجصاص، ٣٦٧). ووصل توكيد الأصوليين على هذا المبدأ إلى درجة قول بعضهم إن «[الحقيقة] الشرعية مجازٌ لغويٌّ، وإلا لخرج القرآنُ عن كونه عربيًا» (الحليّ، ٧١). وهو مبدأ دقيق على أية حال؛ فبنص القرآن {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ}-إبراهيم: ٤. فإذا كان اللسان يستعمل المجاز، فمن الطبيعي أن يستعمل الخطابُ المجازَ كذلك، وإلا لما صار مفهومًا أصلًا.

ومن المعروف أن الجاحظ المعتزلي (ت ٢٥٥ هـ) كان من أبرز منظّري المجاز، ومن

أوائلهم، وإنْ كان التتبع التاريخي يعجز عن تحديد أول من نظّر المجاز في البلاغة العربية، وأصول الفقه، وعلوم القرآن بدقة (أبو زيد، الاتجاه، ٩٣). ولكن على أية حال فإن المعتزلة كانوا كمدرسة متبلورة في العقيدة، والقرآنيات، والتفسير، وأصول الفقه، أشد من اهتمّوا بهذا الفرع من اللسانيات؛ وذلك لقدرة هذا الأصل على تحويل المعنَى على نحو مؤسَّس في الاستعمال اللغوي. ومن التتبع التاريخي لمصادر أصول الفقه نكتشف أن الأحناف من الأصوليين؛ مثل نظام الدين الشاشي الطشقندي (ت ٣٤٤ هـ) وأبي زيد الدبوسي (ت ٤٣٠ هـ)، كانوا سبّاقين إلى تنظير الخطابات القرآنية في أربعة أزواج: المحكم والمتشابه Eindeutiges und Mehrdeutiges، الظاهر والخفي Offenbares und Verborgenes، النَّصّ والمشكِل Offenkundiges und Problematisches، المجمَل والمفسَّر Zusammengefasstes und Ausführliches. ونظرًا لأن التنظير يبدو متبلورًا أكثر من المتوقع عند الشاشي، فمن الصعب افتراض إبداعٍ خالص له في هذا الباب (الشاشي، ٥٤-٥٥؛ الدبوسي، ١١٦-١١٨). وقد استمر هذا التنظير في المراحل اللاحقة عند الأصوليين. ويرتبط مبحث المجاز بشكل وثيق بمبحث الخطابات القرآنية؛ فهو متداخل بطبيعة الحال مع مبحث المحكم والمتشابه؛ فالمحكم حقيقة في هذا المنهج، والمتشابه مجاز (عبد الجبار، المغني، ١٦/ ٣٩٢؛ الرسي، ١/١٢٥-١٢٦؛ الجويني، منهج، ١٠٧-١٠٨).

٢. السياق التفسيري المجازي

لقد تأسَسَ استعمالُ أصلِ المجاز كأصل تفسيري في موضعين بالذات في النص القرآني: **مواضع التجسيم والتشبيه، ومواضع قضية القدر والحرية الإنسانية**. كان الموضع الأهم، والأشهر هو الأول: آيات التجسيم والتشبيه، والتي تنسب إلى الذات الإلهية ظاهريًا صفاتٍ مكانيةً، أو زمانيةً، معيَّنة. وبطبيعة الحال كان المعتزلة، وأصحاب التوجهات شبه الاعتزالية من متقدمي الشيعة، من أوائل المطبقين المهمين في هذا الباب. وكان غرضهم نفي هذه الصفات التجسيمية التشبيهية طبقًا لمذهبهم العقدي في التنزيه (الرسي، ١/١٢٥-١٢٦؛ البصري، رسالة ١١٢-١٢٢؛ عبد الجبار، المختصر، ١/٢١٦، المغني، ١٦/٣٩٥، تنزيه، ٢٠١). وهو ما يعني أنَّ التفسير اللساني للقرآن قد ارتبط في نشأته بعقيدة التنزيه، إن لم يكن قد تأسس منهجيًا عليها.

أما الموضع الثاني، بعد حالة التنزيه، والذي استُعمِل فيه التفسير اللساني، فهو مسألة حرية الإرادة الإنسانية، المرتبطة بمسائل كلٍّ من فلسفة الأخلاق (التحسين والتقبيح العقليين)،

والتشريع (حكم الأشياء قبل ورود الشرع)، وطبيعة الذات الإلهية، وأفعالها (القضاء والقدر، والعلم الإلهي المسبَق). وكان هذا أيضًا طبيعيًا؛ بسبب مدى أهمية هذه القضية في التصور الإنساني العام للعالَمينِ الإنساني، والإلهي، والعلاقة الأنطولوجية بين العالَمينِ. ولهذا قام المعتزلة بتأويل بعض الآيات؛ لتفضي في المحصلة إلى القول بحرية الإرادة الإنسانية، وبالتالي كامل المسئولية الخُلُقية، بينما قام الأشاعرة بخلاف ذلك (أبو مسلم الأصفهاني، ٢٥٦/٢؛ الزمخشري، ٣٢٧/٦-٣٢٨؛ الجويني، منهج، ١٠٧-١٠٨). وبناءً عليه يمكن لنا أن نصوغ الأساس التطبيقي لأصل المجاز، والتفسير اللساني بالتالي، في مسألتين أساسيتين: ذات الله، وحرية الإنسان.

برغم هذا فهناك **موضع ثالث** أقل خصوصية، هو **تعارض الآيات**؛ أي تناقض المعاني التي للآيات المختلفة في القراءة الظاهرية (دون تأويل مجازي) في غير الموضعين السابقينِ (الزمخشري، ٢٥٠/١). بيد أنها حالة عامة بالنسبة لكل المناهج كما هو مفهوم، وبالتالي أقل أهمية في سياق «التأسيس» النوعي للمنهج.

والمجاز من تقنيات تحويل المعنَى، لكنه يعترف بحدود قائمة، هي حدود التواضع اللغوي. وبرغم إنكار مؤسسيه المعتزلة للاعتماد على الرواية، فقد كانوا يذكرون بعض الروايات للاستئناس بها من دون دور جوهري لها في تحديد المعنى (الزمخشري، ٤٢٥/١-٤٢٧، ٤٨٣-٤٨٦، ٥٠٦/٢-٥٠٧). لكن أشاعرة التفسير اللساني كانوا يعتمدون الروايات كأصل تفسيري مساوٍ في الفاعلية، فيما يشبه **مركب أطروحة من اللسانيات والروايات**، ومثال ذلك مقدمة أبي حيان لتفسيره (أبو حيان، ١٠٣/١-١٠٤). ومع ذلك فقد كان سياق التفسير اللساني الهرمنيوطيقي أقل السياقات إدماجًا لأصول تفسيرية أخرى؛ ذلك أنه يقوم أصلًا على دحضها؛ فاللسانيون ينقدون ضعف الروايات، وتناقضها، وينكرون ازدواجية النص القرآني (باطن وظاهر- انظر القسم التالي)، ولهذا كان سياقهم أكثر التئامًا رغم أنه، وربما لأنه، الأكثر نفورًا من أية أصول تفسيرية أجنبية عليه.

٣. أزمة المجاز: اللا تحدُّد الدلالي

Semantic indeterminacy/ Bedeutungsunbestimmtheit

جاءت معارضة استعمال المجاز في التفسير من جبهات ثلاث أساسية: **الظاهرية، والرمزية (الصوفية والباطنية)، وامتداد أهل السنة**. تلعب «الأخبار»، لا المجاز، في أصول **ابن**

حـزم الظاهري دور المُحَدِّد الدلالي في حالة التناقض الظاهري بين الآيات، رغم إقراره بوجود المجـاز في القرآن (ابن حزم، ٩٧/١). وهو ما يرجع بابن حزم إلى المدرسـة الروائية-التاريخية، لا اللسانية. فكما قلنا: ليس استعمال الأصل التفسيري الواحد مُحَدِّدًا في ذاته للمنهج، بل المُحدِّد هو الأصلُ السائد، والعلاقات بينه وبين أصول تفسيرية أخرى، مع تنوع الأصول التفسيرية. وهـو ما نجده بوضـوح كذلك في حالـة التفاسـير **الصوفيـة، والباطنية**؛ فلـما كان للصوفية، وللباطنية، منهجٌ مختلف، أكثر حسـمًا لواقع اللا يقين الأصـلي Unsicherheit/ Uncertainty في الدلالـة، الذي نجـده في كثير من الآيات، وأهمهـا الحروف المقطعة، وبعـض آيات القرآن المكي، والتي وقف أمامها التحليل اللسـاني عاجزًا عن الحسـم، فقد فصلوا بين مستويين للنص: مسـتوى «يظهر» فيه اللا تحـدُّد، ويجب أخذه على ظاهره، مع نفوذ محدود للمجاز، ومسـتوى يختفي فيه اللا تحدُّد، ولا يمكن حسمه إلا بإلهام إلهي يزعمونه. وفي **أصول ابن عربي** يتم إبطال جميع أشـكال الاجتهاد في النص إلا القياس، الذي يثبته عقلًا (ابن عربي، رسـالة، ١٨، ٢١، ٢٤، ٣٠-٣٢). وبهذا كان ابن عربي، أكبر زعيم روحي عرفه الإسـلام تقريبًا، ظاهريًا في الأصول، وذلك على المستوى الظاهر من النص، بخلاف التفسير الرمزي للمستوى الباطن منه، إلى درجة إنكار المجاز في المستوى الظاهر (أبو زيد، فلسفة، ٢٨٨-٢٨٩، ٣٦٧، ٣٧٨). صحيح أن ابن عربي في مؤلفاتـه الصوفية قد ركّبَ رؤية كونية شـاملة للعبادات، وكيف تتوازى مع أعمدة الكون كـما رآه، لكن أصوله الفقهية تتحرك على المسـتوى الظاهري (ابن عـربي، الفتوحات، ١٤/٢-١٩). ولو حللنا أصول **شـهاب الدين السهروردي**، الذي ربما يقتسـم المكانة الثانية في الزعامة الروحية عند الصوفية مع الحلاج، بعد ابن عربي، وجلال الدين الرومي، لوجدناه يرجّح المعنى الحقيقي على المجازي، إلا إذا دلت قرينة على المجاز، ويسـتأصل الاستحسـان، والاستصلاح، من الأصول فيما يجعله أقرب -في المستوى الظاهر من القرآن- إلى أصولي شافعي (السهروردي، ١١٨، ١٢٨-١٣٢، ٣٤٤-٣٤٥، ٣٤٦-٣٥٣). وبهـذا يكون **الحكيم الترمذي** (ت ٢٩٥-٣٢٠ هـ) هو المؤسـس الحقيقي لأصول الفقه الصوفي، القائم أساسًـا على التأويل الرمـزي لآيات التشريع، ومقاصدِه، رغم سموِّ مكانة ابن عربي، وسمُوقِ أعمدة السهروردي في التصوف (الترمذي، ٦٧-٦٩، ٨٣، ٩١، ٢٣٢).

أما معارضة امتداد **أهل السنة**، مدرسة **ابن تيمية**، والمستمرة إلى اليوم، فمعروفة، وقد أشرنا فيـما سـبق لنفي ابن تيميـة للمجاز في القـرآن، وتبعه في ذلك ابن قيم الجوزيـة. ولم يكن هذا

النفي منهجيًا بحتًا، بل تأسس على دافع اجتماعي-سياسي، هو محاولة حفظ الهوية الإسلامية في وقت تصاعُد أزمتها إلى الذروة: قديمًا مع حملات الصليبيين، والمغول، وحديثًا مع الاستعمار الحديث. كانت القضية عند ابن تيمية أبسط من كل ما أعلاه؛ فهو - كمنظِّر أساسي للمنهجية الروائية- لم يرفض التفسير اللساني لأنه يؤدي إلى نتائج **مرفوضة**، ولكنْ رفضَه؛ لأنه يؤدي إلى نتائج **متعددة**، تحمل كلٌّ منها وجاهة نظرية، بسبب ظاهرة اللا تحدُّد الدلالي المشار إليها أعلاه. وقد رأَى أن هذه التعددية تفتت وحدة المسلمين، وربما تتسبب في نهاية الإسلام نفسه كمفهوم ميتافيزيقي، في مواجهة منحدر تاريخي بالغ الخطورة، وخاصة بعد سقوط القدس، ثم سقوط بغداد (العيسي، ٢٣٢، ٣٥٠).

كانت نقطة ضعف الرواية كأصل تفسيري هي تناقض الروايات، وضعفها، وانقسام السنة والشيعة برواتهم المختلفينَ حولها، ذلك برغم قوة سلطانها كامتداد تاريخي للوحي ذاته. وكذلك كان مصير أصل المجاز؛ فبرغم كونه متسلحًا بدراسة لسانية متعمقة، قام بها بعض من أكابر علماء اللسانيات القديمة عند العرب، ووصلت إلى ذروتها مع تأسيس «نظرية النَّظْم» Theorie der Komposition، وبرغم كونه سلاحًا سهل الاستعمال، وربما للسبب الأخير نفسه، فقد صار سلاحًا ذا حديـنِ من جهتين: **الأولى**: أنه يصلح كذلك لاستعمال الخصوم في البرهنة على الحجج المضادة، **والثانية**: أنه وقف عاجزًا أمام ظاهرة اللا تحدُّد الدلالي الأصليِّ في بعض آيِ القرآن. وكل من الجهتين ترجع إلى الظاهرة نفسها؛ أي اللا تحدُّد الدلالي، فهذا اللا تحدد في المعنى هو الذي سمح بانعكاس الآية -حرفيًا- اعتمادًا على المنهجية نفسها في القراءة، كما نجد مثلًا في التأويل الاعتزالي، والأشعري للآية الأخيرة من سورة «التكوير»: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩] عند الزمخشري، وأبي حيان؛ فالآية تسمح -في سياق قضية حرية الإرادة الإنسانية- لسانيًا بكل من التأويلين على الترتيب، **الاعتزالي باعتبار المشيئة الإلهية لطفًا، والأشعري باعتبارها سببًا** (الزمخشري، ٦/٣٢٧-٣٢٨؛ أبو حيان، ٨/٤٢٦-٤٢٧).

وكانت هذه نقطة ضعف الاعتزال، التي استغلتها الأشعرية. وبدورها كانت هي نفسها نقطة ضعف الأشعرية، التي هاجمها ابن تيمية؛ لأن القراءة اللسانية للقرآن لا بد من أن تفضي -بسبب ظاهرة اللا تحدُّد الدلالي- إلى أوجه متعددة، متقاربة في درجة الوجاهة، مِنَ المعنَى. كما أن اعتماد هذه المنهجية البدهي، والضروري، على التمييز الواضح بين الخطابات

القرآنية المختلفة قد أدّى إلى إفشالها من جانب آخَر؛ بسبب أن ذلك التمييز يختلف بحسب تطبيق المفسِّر لمنهجه، وتوجهاته العقدية، وهو ما أشار إليه بعض الأصوليين، وعلماء القرآن من مذاهب مختلفة، قديمًا وحديثًا، بوصفه ظاهرة حقيقية (الراغب الأصفهاني، ٤٤٣- ٤٤٤؛ الطوفي، شرح، ٤٣/٢؛ الحيدري، ٢٦٢/١-٢٧٩). وبالتالي صارت هناك وجاهةٌ مقابلة، وربما -في ظروف معينة- وجاهةٌ أكبر، لاستبعاد هذه المنهجية من قبَل جبهتين: **جبهة** السلفية بزعامة ابن تيمية، التي وجدت في التفسير اللساني-المجازي تفتيتًا للهوية الإسلامية، **وجبهة** المدرسة الرمزية بجناحيها الإشاري الصوفي، والباطني الشيعي، التي وجدت طريقًا مختلفًا لحل أزمة اللا تحدُّد الدلالي، ألا وهو طريق الإلهام الإلهي. ومما منح الجبهة الرمزية جانبًا من الوجاهة في التعامل مع النص القرآني، بالإضافة إلى ما سبق، هو مسألة الحروف المقطّعة، التي لا يمكن تفسيرها لسانيًا؛ فهي ليست بكلمات أصلًا، في حين يستطيع المنهج الرمزي تحديد دلالاتها تعسّفيًا معتمدًا على سلطة روحية. ويمكن القول إن هذه الأزمة الدلالية قد تحركتْ في مسار تاريخي معين، بحيث صار لا يستطيع حلها إلا زعيم أصولي سُنّي كابن تيمية، أو زعيم روحي صوفي، أو شيعي.

ثالثًا

أصل الرمز

١. معنَى «الرمز» كأصل تفسيري: الوعي الميتافيزيقي

لم يستعمل المفسرون الرمزيون في الإسلام غالبًا لفظ «الرمز»، أو «التفسير الرمزي»، بل استعملوا تعبير «إشارة» أو «تأويل» دلالةً على تفسير يقع بالإلهام، كما استعملهما مثلًا نظام الدين النيسابوري في تفسيره؛ حيث يعرض لتفسير لساني، يعتمد الروايات أحيانًا، ثم قد يعرض لتأويل رمزي أو إشارة (النيسابوري، ١/٣١٤؛ الزرقاني، ٢/٦٧-٦٨؛ الجرمي، ٩٨-٩٩). كما يُستعمَل تعبير «باطن النص» للدلالة على ذلك المستوَى مِن النص، الذي يعمل عليه التفسيرُ الرمزي (الزرقاني، ٢/٦٧-٦٨). والرمز، بخلاف المجاز، لا يشترط وقوع استعمال اللفظ بمعنى معين في التداول اللغوي؛ فهو إذن تحريك اللفظ عن معناه المتعارَف عليه، حقيقةً كان أو مجازًا، إلى دلالة أخرى، غير مألوفة في عادة أهل اللسان. وهو إذن يختلف اختلافًا كيفيًا عن المجاز. ويعتمد الرمز بالتالي على مصدر معرفي متجاوِز للتواضع الإنساني، مما يعني أنه يقوم على «قناة اتصال» معينة، لا يمكن أخذه بمعزل عنها، هي قناة اتصال مفترَضَة بين الإنسان/المفسِّر من جهة، والعالَم الإلهي من جهة أخرى. ومثال على ذلك تأويل بعض الباطنية للؤلؤ والمرجان في سورة (الرحمن-٢٢) باعتبارها إشارة للحسن والحسين؛ فالاستعمال اللغوي نفسه لا يؤدي إلى هذا المعنى حقيقةً أو مجازًا (الطبرسي، ٩/٣٠٥؛ العاملي، ١٩٦).

ويقوم استعمال الرمز عمومًا في تفسير النصوص المقدسة على فكرة أن في النص أكثر من مستوًى للمعنَى؛ فهناك مستوى ظاهر لعامة القراء والمفسرينَ، ومستوى آخر باطن، لا يفهمه إلا الخواصّ. وربما أمكن تلخيص ذلك في **أصول الفقه** بعبارة الحكيم الترمذي في «إثبات العلل»: «الحكمة ما بطن من العِلْم، والباطن هو لباب الشيء، والظاهر هو قِشر الشيء، والانتفاع باللباب لا بالقشر» (الترمذي، ٦٩). التقشير إذن هو الطريق من التشفير إلى التفسير.

وربما أمكن اعتبار الحكيم الترمذي في كتابه المذكور آنفًا من أوائل المنظِّرينَ الواضحين لمعنى الرمز في علم منهجي متبلور هو **أصول الفقه**؛ صحيح أنه لم يحدد تعريفًا مكتملًا، لكنه فرق تفرقة واضحة بين مستوى الظاهر، ومستوى الباطن، ومنح مستوى الباطن الأولوية

في تحديد السياق التفسيري ككل، حتى مع الأخذ بالمستوى الظاهر (السابق، ٦٧-٦٩). وبعد نضج التصوف الإسلامي، وخاصة على يد محيي الدين ابن عربي، استُعمِلَ مصطلح «الرمز» بجلاء، واعتمد ابن عربي في تأصيله له على خطاب القرآن في ضرب الأمثال: «اعلم [...] أن الرموز والألغاز ليست مرادة لأنفسها وإنما هي مرادة لما رمزت له ولما ألغز فيها، ومواضعها من القرآن آيات الاعتبار كلها، والتنبيه على ذلك قوله تعالى: {وتلك الأمثال نضربها للناس}» (ابن عربي، الفتوحات، ٢٨٧/١).

أما التطبيقات فهي تنقسم، كما سنرى بتفاصيل أكثر فيما يلي، إلى قسمين، هما اللذان يشكلان مدرستين مستقلتين للتفسير الرمزي: المدرسة الإشارية للصوفية، والمدرسة الباطنية للشيعة. وبينما يأخذ الإشاريون بكل من ظاهر النص وباطنه؛ باعتبار الظاهر طريقًا للباطن، فإن الباطنيين أشدّ ميلًا إلى اعتبار الباطن معنى النص الأصلي، أو الجوهري، الذي قد يغني عن المعنى الظاهر؛ فهو حلُّ الشفرةِ (الزرقاني، ٦٧/٢-٦٩؛ الإشبيلي، ٥٣٩). ويحدد بعض علماء القرآن منهجية محددة للتفسير الإشاري؛ بحيث يستوفي شروطًا معينة: ١- ألا يناقض التفسير الظاهر، ٢- ألا يدّعي أنه المراد الوحيد مِن معنى النص، ٣- ألا يكون تأويلًا بعيدًا لا تربطه قرينة معينة بالنص، ٤- ألا يكون له معارِض شرعي أو عقلي، ٥- أن يكون له شاهد يؤيده (الزرقاني، ٦٨/٢). وبطبيعة الحال فكل هذه الشروط خاضعة في النهاية لرؤية المفسِّر الرمزي، وإلهامه، وبالتالي هي ليست «شروطًا» بالمعنى الدقيق.

٢. السياق التفسيري الرمزي

يعتمد تطبيق الرمز بشكل عام في سياق تفسير القرآن على مبدأين أساسيين؛ التمييز، والاعتقاد: **التمييز** بين مستوى ظاهر، ومستوى باطن في النص، **واعتقاد** المفسِّر في طريق للإلهام الإلهي، قناة اتصال فوق-بشرية، أيًا كان مستواها، وشكلها. أما منهجيًا فيعتمد التفسير الرمزي عمومًا على بِنية structure بسيطة أو مركبة، تتشابه بين الرامز، والمرموز: قد يكون الرمز **غير عَلاقي** non-relational؛ أي من وحدة واحدة، دون التطرق إلى العلاقات الرابطة بين هذه الوحدة وما سواها بشكل مباشر، كتأويل الأحرف المقطعة بدلالات تعسفية بسيطة، لا نجد فيها نفسها بنية معينة، برغم أنها تنتظم في سياق بنية أشمل هي صفات الله مثلًا (التستري، ٨٧، القشيري، ٦٥/١).

وقد يكون رمزًا **عَلاقيًا** relational؛ أي متعدد الأطراف، كما في تفسير القصص القرآني، أو عبادة من العبادات، بحيث ترمز أطرافها إلى معانٍ غير لغوية، أي غير لازمة بالتحليل اللساني والتواضع اللغوي، ولكنها تحتفظ غالبًا ببنية العلاقات عينها. ومن أمثلة التأويل الرمزي العلاقي تأويل الطبرسي مثلًا للآيات ١٩-٢٢ من سورة (الرحمن) ذات الأطراف الأربعة: البحرين، البرزخ، اللؤلؤ، والمرجان؛ فهي تنتظم في التأويل الرمزي بتبديل هوية الأطراف على الترتيب: عليّ وفاطمة، النبي ﷺ، الحسن، الحسين، وتحتفظ بالعلاقات نفسها بينها: فقد «التقَى» عليّ وفاطمة، و«بينهما» الرسول ﷺ، و«يخرج» منهما الحسن والحسين (الطبرسي، ٣٠٥/٩).

ونجد لدى الحكيم الترمذي في الأصول، وابن عربي في التصوف، أمثلة واضحة على تأويلات رمزية للشرائع، تحتفظ بالعلاقات بين أطرافها، لكنْ مع تأويل الأطراف بشكل مختلف عما يدل عليه ظاهر النص: فالحكيم الترمذي مثلًا يؤول تحريم الخمر في الإسلام بكونه تحريمًا للمعصية ذاتها، المعصية الأولى لآدم حين أكل من الشجرة المحرمة؛ فقد أكلَ آدمُ -بحسبه- من عنَب الجنة حتى امتلأ، وذهب عقله، فاغترّ بعدوُّه، وارتكب المعصيةَ (الترمذي، ٢٣٢). الظاهر خطيئة مكتَسَبة، والباطن خطيئة أصلية. وهنا نجد البنية ذاتها: العلاقة بين خطيئة الإنسان بشكل عام، وخطيئة آدم. أما ابن عربي في تأويله لفريضة الصلاة مثلًا فهو يبدأ من المعنى الاصطلاحي للوقت، يعني وقت الصلاة، ويخرج إلى فلسفة الطبيعة (الأفلاك المستديرة)، وينتهي إلى فلسفة الزمان المستدير ارتكانًا إلى الحديث النبوي «إن الزمان قد استدار لهيئته يوم خلقه اللهُ» (ابن عربي، الفتوحات، ١٧/٢). وهو كذلك يحتفظ بالبنية: بنية مواقيت الصلاة الدائرية، بنية الأفلاك الدائرية، بنية الزمان المستدير.

ونستنتج من ذلك أن المنهج الرمزي العلاقي ينزع إلى تصوُّر **البنية**، ويُكيِّف بحسبها الأطرافَ؛ فالأساس عند الطبرسي، القرينة التي اعتمَد عليها في التأويل، هي **بنية** (البحرين، والبرزخ، وما يخرج من البحرين) وعلى أساسها أعاد وضع الأطراف، كما رأينا أعلاه. وحتى إذا غابت هذه البنية في جزئيات التفسير، كالحروف المقطعة، فهي حاضرة في السياق التفسيري الشامل. ونرى في كل ما سبق استعمال الرواية، إلى جانب المجاز، إلى جانب الرمز، ولكن تظل للرمز القدرة في هذا السياق التفسيري على صوغ السياق؛ فهو عابر للزمان (الرواية)، وعابر للمكان (اللغة في الإطار الجغرافي وفي بنيتها الاستاتيكية).

وبصفة عامة فإن المنهج الرمزي في التفسير يعتمد على **بنية العلاقات بين الأطراف كنقطة ارتكاز، وعلى الأطراف نفسها كمجال للحركة**، وهو ما نراه كذلك بوضوح عند أحد أهم المفسرين الرمزيين للكتاب المقدس، أوريجِن السكندري (+٢٥٤م)، في تفسيره لقصة النبي موسى مثلًا؛ فابنة فرعون هي «كنيسة الأمم الوثنية»، وفرعون هو السلطة السياسية الوثنية (الرومان في عهد السيد المسيح وعهد أوريجن)، ونهر النيل هو ماء المعمودية، وموسى نفسه هو شريعة موسى، أو الناموس، وقد كان مختبئًا وهو حديث الولادة في البردي، أي أن شريعته كانت كامنة في نفوس اليهود (ملطي، ١٥٩؛ الصياد، الهرمنيوطيقا، ١٦-٣٣).

ويمكن إجمال عوامل اعتماد الرمز كأصل تفسيري في الإسلام، السلبي منها، والإيجابي، في ثلاثة مفاهيم: **التحديد**؛ أي تحديد المعنى في سياق ظاهرة اللا تحدُّد الدلالي، **والتمرير**؛ أي تمرير آراء معينة برغم سلطة الرقابة، **والتأصيل**؛ أي تأصيل عقائد معينة لا يمكن استنباطها من النص بالرواية، أو التحليل اللساني. فمن أهم العوامل، التي دعت لاستعمال الرمز في التفسير، هو قصور المجاز، والذي تعرضنا له في فقرة «المجاز» سابقًا؛ فقد كانت للتفسير اللساني-المجازي حدود معينة، توقفت عند **اللا تحدُّد الدلالي، كالأحرف المقطعة، وعدد من آيات القرآن المكي**، وهو عامل سلبي. أما العوامل الإيجابية فأغلبها اجتماعية-سياسية؛ فالمنهج الرمزي يسمح بتمرير عقائد معينة تحت أعين الرقابة، خاصة أن الصورة الإشارية منه لا تستلزم الاعتقاد في الإشارة، وتعترف بظاهر النص. وأحد العوامل الإيجابية كذلك هو الحاجة إلى ترسيخ عقائد الصوفية، والشيعة الباطنية، من دون الحاجة إلى الرواية، أو التحليل اللساني، وربما برغمهما. وفي النماذج السابقة، التي أوردناها من الحكيم الترمذي، والفضل الطبرسي، ومحيي الدين ابن عربي أمثلة على كل ذلك. وإذا فرضنا أن قارئ مثل تلك التفاسير يتمتع بنوع من الاعتقاد في امتداد الوحي بعد الرسول ﷺ، فهو إذن أحد العوامل السلبية، التي تسمح بدءًا بقناة تواصل بين المفسِّر والقارئ. وبينما يرى نولدكه في «تاريخ القرآن» أن التفسير الباطني الشيعي «يتجاهل» سياق النص، ففي الحقيقة، وبناءً على ما سبق، فإن التفسير الرمزي عمومًا، إشاريًا كان أو باطنيًا، يعنَى أولًا بالسياق، بل يقوم عليه، لكنّ مجالَ حركته غالبًا ما يكون في أطرافه (Nöldeke, 2/180-181). كما أن نولدكه لم يضع مشكلة اللا تحدُّد الدلالي، أيًا ما كان التعبير، الذي كان يمكن له صوغه هنا، في المعادَلة، التي ستصير نتيجتُها عندئذٍ أن القرآن نفسه يسمح بالتفسير الرمزي، وربما -في بعض المواضع- يَفرِضه.

٣. أزمة الرمز: الغيب والتغييب

من أشهر الحجج، التي صدرت من **جبهة التفسير اللساني**، هي حجة القاضي عبد الجبار المعتزلي؛ فإذا كان المستوى الظاهر من النص دالًّا فعلًا على المستوى الباطن، فإنه ليس بمستوى باطن، وأما إذا كان غير دالٍّ عليه، فلا معنى له كمستوى ظاهر (عبد الجبار، المغني، : ٢٦٤/١٦). وهي حجة جدلية قائمة على صراع بين مسلَّمتينِ: **الأولى لسانية**، وهي أن المفترَض بالقرآن أن يخاطب الناس جميعًا بلسانهم، والرمز ليس من اللسان، **والثانية رمزية**: أن الخطاب القرآني يمكن أن يتضمن مستويين للمعنَى، أحدهما يخاطب خاصة الناس، وأن الناس ليسوا على الدرجة نفسها من الفهم من جهة، ومن التجربة الروحية من جهة أخرى. وعلى أية حال هي -حجة القاضي عبد الجبار- حجة لا تضعِف موقفَ الخصم؛ لأن التفسير الرمزي على الأقل قد تخطّى بوسيلة خاصة، هي الإلهام، مشكلةَ اللا تحدُّد الدلالي.

ومن أهم الحجج كذلك حجة **امتداد أهل السنة**، كابن تيمية، وابن القيم، وامتدادهما إلى اليوم: أن في استعمال الرمز في التفسير تعددية «خطيرة» في المعاني، وهي تعددية أكبر من التعددية التي يسمح بها التفسير اللساني-المجازي؛ فالأخير له قوانينه على الأقل، أما التفسير الرمزي فهو يقوم على مقدمات تعسّفية. مثلًا يفسر سهل التستري الحروف المقطعة تفسيرًا رمزيًا باعتبارها من صفات الله، وأفعاله، فالألف في (ألر) هي تأليف الله للأشياء، واللام لطفه، والميم مجده، وتلك -بحسبه- إشارة لا يفهمها إلا «أهلُ الفهم»، المخصوصون بعلم لدني من الله (التستري، ٨٧). ويكاد القشيري يتفق معه في هذا التأويل (القشيري، ٦٥/١). لماذا الألف في (ألر) هي «التأليف» بالذات؟ السؤال نفسه لا معنى له.

وفي الفترة المعاصرة من عمر الحضارة العربية وُجِّهَ النقدُ للتفسير الرمزي من قبَل المدرسة الموضوعاتية؛ على أساس كونه تفسيرًا تَغْيِيبيًا، لا ينفع الناس، ويُفرِط في بحث مسائل عقدية بحتة، بينما الأهمّ هو توجيه المسلم إلى الفعل الواقعي، في رؤية براجماتية في عمومها للدين، ودوره في المجتمع (عبده، المنار، ١٥٤/٣؛ ابن عاشور، التحرير ٢٠٦/١-٢٠٧؛ حنفي، التفسير الموضوعي، ٩-١٠، ٢٦-٢٧). وهو في رأينا أكثر الانتقادات وجاهة في السياق التاريخي المعاصر؛ لأن منهجية لتفسير الرمزي لا يمكن نقدها من جهة ركائز المنهج، أو تطبيقه؛ فالتصديق في هذه الركائز، وطرائق التطبيق، يقوم أولًا على «تعاقُد» ضمني بين المفسِّر والقارئ مفاده أن

في النص القرآني مستويين، وأن في قارئ النص القرآني مستويين أيضًا. وبالتالي لا يمكن نقد هذه المنهجية إلا بنقد ذلك التعاقُد؛ علامَ يقوم؟ وما الدليل عليه؟ وهل الاعتقاد فيه من صالح المسلمين؟

إن غياب معايير موضوعية للتفسير الرمزي، وقيامه على معتقدات ميتافيزيقية، لا يمكن قياسها، أو التحقق منها، جعلته هدفًا سهلًا أمام نقد المدرسة الموضوعاتية كما رأينا، رغم قدرته على نقل النص القرآني من حالة اللا تحدُّد إلى التحدُّد بشكل مباشر، كما رأينا أعلاه مثلًا بصدد تفسير سهل التستري للحروف المقطعة. وإذا كانت من مميزات التفسير الرمزي عدم الوقوف على معنى واحد، وفتح «آفاق» متنوعة للمعنى، فهو من جهة أخرى قد رسَّخ لسلطوية دينية-معرفية؛ لأنه لا يطرح قضيته طرحًا موضوعيًا، وإنما يطرحها بهدف إيمان القارئ بها. ولهذا فإن التفسير الرمزي للنصوص المقدسة عمومًا لا بد من أن يصير في النهاية طائفيًا، وسلطويًا: طائفيًا؛ لأنه يعتمد على التعاقد المذكور أعلاه بين المفسر والقارئ، والذي يقوم على مقدمات تعسفية، تختلف بسهولة من طائفة إلى أخرى، وطريقة وأخرى، وسلطويًا؛ لأنه يقوم على جهة تفسيرية واحدة لا يمكن نقدها عقليًا؛ لأنها تعتمد على مصادر معرفية ميتافيزيقية غير قابلة للاختبار، أو الدحضِ العلمي، من حيث المبدأ.

رابعًا

أصل الموضوع

١. معنَى «الموضوع» كأصل تفسيري: الوعي الاجتماعي

كي نفهم «الموضوع» في هذا السياق ربما كان علينا أولًا فهم أهم تقنيات التفسير «الموضوعاتي» thematic للنص القرآني؛ فأصل «الموضوع» غير واضح بذاته. فإذا كانت كل الأصول التفسيرية السابقة: الرواية، والمجاز، والرمز، هي أصلًا تقنيات عامة لتحويل معنى لفظ؛ من معناه الحقيقي، أو الشائع في الاستعمال، إلى معنى مختلف، فإن «الموضوع» هو كذلك تحويل للمعنى، ولكنه لا يعمل على لفظ معين بشكل مباشر. التفسير الموضوعاتي يعنَى أولًا وأخيرًا بالسياق، الذي يكتسب هذا اللفظ معناه منه. ومع ذلك فهو يختلف عن السياق الرمزي، الذي يعنَى بسياق جزئي؛ سياق قصة نبوية، أو معجزة، أو واقعة معينة، مثلًا؛ فالسياق في التفسير الموضوعاتي أشمل بكثير، لا ينسحب فقط على النص القرآني كله، بل على الأطروحة الإسلامية كلها.

يقوم التفسير الموضوعاتي إذن بإعادة إركاز النسق القرآني النظري ككل. بالأحرى هو يحوله إلى نسق من النظريات، والاستراتيجيات، أقرب في تصورنا الفلسفي إلى مذهب واقعي عملي كالماركسية مثلًا وتأويلاتها، وتحريفاتها، المختلفة، لكنه جد مختلف في عناصر النسق وعلاقاته الداخلية من جهة، وتصوره عن التاريخ من جهة أخرى. وربما كان ذلك تأثرًا بأشكال الكتابة النسقية الحديثة، ومذاهب الفلسفة الغربية، التي بدأت تتوافد في الترجمات والشروحات عن اللغات الأوروبية الحديثة منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى بلاد المسلمين، حتى صارت بعض التفاسير الموضوعاتية أقرب في فهارسها إلى فهارس كتب فلسفية كحسن حنفي، أو كتب في الجغرافيا، والتاريخ، كعابد الجابري.

يبدأ المفسِّر الموضوعاتي بتحديد الكليات قبل الشروع في التفسير، وينتهي إليها بعد الانتهاء منه، مقاصد الإسلام الأساسية، وذلك بنظرة عامة على القرآن والسنة ككل أولًا، بعد نظرة طويلة على المجتمع، ويستنبط منهما أسس الإسلام كنظرية، وكاستراتيجية، ثم يفسِّر المعاني الجزئية في ذلك الضوء. ومثال ذلك لو قلنا مثلًا إن الأصل في الإسلام هو المساواة بين

الناس (وهو السياق)، نستنتج إذن فكرة المساواة بين الرجل والمرأة، والمساواة بين أجناس البشر (وهو الجزء)، وسوف نفسر الآية ٣٤ من سورة النساء (آية القوامة) بشكل مختلف انطلاقًا من هذا السياق العام. نقرأ مثلًا في تفسير «المنار» لعبده ورشيد رضا ما يفيد أن القوامة هنا مقابل المال؛ فالمال تقبله المرأة في حال قبولها للرياسة عليها. وهو تبرير يحاول الالتفاف حول قضية التفضيل الخِلْقي (عبده، المنار، ٦٧/٥). سنجده يستقرئ فكرته من التاريخ، ومن أحوال الأمم الحديثة غير المسلِمة، سنجده يؤكد أن المهر أجر له مقابل، وأن القرآن يعتبر الرجل والمرأة كليهما عضوين في جسد واحد، وأن التفضيل للبعض على البعض، وليس لكل الرجال على كل النساء (السابق، ٦٨/٥-٦٩). وسنجد أن مثل تلك التبريرات نادرة، أو غير موجودة في التفاسير السابقة، مثل الطبري، أو ابن كثير، بل سنجد التأكيد على «الأخذ على أيدي النساء، وتأديبهن»، والتأكيد على التفضيل الفطري للرجل على المرأة، وسبب نزول الآية: أن امرأةً جاءت النبيَّ محمدًا ﷺ تشتكي ضرب زوجها لها، فأراد أن يقتصّ لها، فأنزلها الله (الطبري، ٦٨٧/٦-٦٨٩؛ ابن كثير، ٢٠/٤-٢٦). ولهذه النتيجة -في التفاسير القديمة- سببٌ من السياق، السياق الذي أَنتجها، فهو -السياق- يقوم على اعتقاد أن الرجل والمرأة غير متساويين عمومًا، أو غير متساويين على الأقل في مسألة القصاص، الذي يقوم بدوره على عقيدة «عدم ضرورة» المساواة بين البشر. وسنلاحظ أن مثل هذه العقائد الأساسية، القابلة للتعميم، هي بالضبط **مقاصد الشريعة في أصول الفقه** من حيث المفهوم، وليس بالضرورة من حيث المضمون.

كان ما سبق مثالًا توضيحيًا للتفسير الموضوعاتي، يوضح بالتبعية دور «الموضوع» في عملية التفسير. الموضوع إذن كأصل تفسيري للقرآن هو ما «يقصده» القرآن بكليّاته، بنسقه العام، وبناءً عليه تتحول المعاني الجزئية لتتكيف مع السياق الجديد. ليس إلى هذا الحد فحسب، فقد يعيد المفسّر الموضوعاتي فهرسة سور القرآن بهدف ضم الآيات، والسور، التي تتحدث في موضوع واحد تحت عنوان ذلك الموضوع، ومثال واضح على ذلك تقسيم تفسير عابد الجابري، الذي رأى أن القرآن قد تطوَّر تاريخيًا، ولذلك يجب تفسيره طبقًا لترتيب النزول، لا لترتيبه في المصحف العثماني، وطبقًا لقضاياه الأساسية (الجابري، فهم، ١٤/١-١٥). وهذه العملية من إعادة الفهرسة الموضوعية واردة في أغلب التفاسير الموضوعاتية، حتى وإن لم ينص عليها في مقدمة التفسير، أو لم تظهر في فهرسه؛ فالمنار مثلًا يبدأ بمقدمة وعنوان قبل الكلام على الآية المقصودة، وكذلك يبدأ الجابري بمقدمة قبيل الشروع في تفسير الآية. وهذا في

مقابل الفهرسة التوقيفية، أو بحسب أطوال السوَر، في المصحف. والمثير في الأمر أن **منهجية أبي إسحق الشاطبي في استنباط المقاصد** -أو استقرائها كما دعاه- كانت تتحرك صراحةً بالعكس: من الجزئيات إلى الكليات، من الأحكام إلى المقاصد (الشاطبي، مج١، ٢٩٨-٣٠١).

وبينما يسعى المجاز مثلًا إلى تحويل دلالة اللفظ من معناه الحقيقي إلى معنى مختلف وارد في الاستعمال في عادة أهل اللسان، فإن الموضوع لا يفعل ذلك بشكل مباشر، وإنما يجري تعديلات على السياق العام، وينطلق من الكلي إلى الجزئي. وهو الفارق؛ فإن الأصول التفسيرية الثلاثة السابقة تخرج من الجزئي إلى الكلي في التطبيق، حتى وإن انطلقت في عقل المفسر في اتجاه معاكس، أما الموضوع فهو يتحرك علنًا من السياق إلى عناصر السياق، وعلاقاتها الداخلية. وهو بهذا الشكل يستوعب جميع الأصول التفسيرية السابقة، ويوظّفها لصالحه، **بل هو الأصل الأكثر استيعابًا لغيره من أصول التفسير، إذا كان المجاز أقلها في ذلك.** لا يستنكف المفسر الموضوعاتي من الاعتماد على الرواية أحيانًا، أو التحليل اللساني، أو الرمز؛ لأن قضيته ليست المنهج بقدر ما هي المذهب؛ أي النتيجة النهائية النسقية للتفسير، بقطع النظر عن الطريق المؤدِّي إليها، وبقطع أي طريق يؤدي إلى عكسها، أو غيرها.

والملاحَظ من دراسة مناهج التفسير في سياقها التاريخي أن تفسير القرآن بدأ جزئيًا، وانتهى سياقيًا؛ بدأ بكل آية على حدة، وما قيل فيها من روايات، ثم صعد إلى نسق اللغة، وإن لم يكن إلى نسق الأطروحة القرآنية نفسها. ومع التفسير الرمزي خطا التفسير خطوة أوسع نحو السياق؛ فالتفسير الرمزي يعنَى أولًا، وكما أوضحنا في قسم «أصل الرمز»، بالسياق، ولكنه سياق جزئي، كسياق قصة من القصص القرآني، أو مجموعة محدودة من الآيات. وهو -نسق التفسير الرمزي- نسق «داخل» النص، وليس مستقلًا عنه كنسق اللغة. أما التفسير الموضوعاتي فقد تجاوز هذا المجال المحدود إلى سياق الطرح النظري القرآني في عمومياته، بل الطرح النظري الإسلامي عمومًا. وكما اعتمدت الرواية على قبولها التلقائي بين المسلمين بما هي امتداد، وارتداد، تاريخي للوحي، واعتمد المجاز على قبول الناس للتفسير اللساني الذي يراعي شروط استعمال اللغة، وكما اعتمد الرمز على سلطة روحية مزعومة، وقبول بعض الناس بها، فقد اعتمد التفسير الموضوعاتي كذلك على مسلمات مقبولة؛ فالموضوعات المستنبَطة من النص إما هي مشهورة ومقبولة في الفترة المعاصرة بين «الحداثيين»، كقضية المساواة بين الجنسين، وإغلاق باب الرق، والتسامح مع الأقليات الدينية، وحقوق الإنسان، والديمقراطية، وإما

هي مقبولة ومسلم بها عند المؤمن بالإسلام كعقيدة أساسية في أيديولوجيا، أو فِرقةٍ ما. وهذا التوجه الأيديولوجي للتفسير الموضوعاتي هو الذي سمح ربما بتقارب غير مسبوق في التفسير بين السنة والشيعة في الفترة المعاصرة؛ فإذا قمنا بعملية مسح للتفاسير الموضوعاتية في القرن العشرين، والربع الأول من الحادي والعشرين، فسنرى كيف أن التفاسير الموضوعاتية للشيعة قد تخلصت من الإيغال في الرمز لصالح الانتساب إلى مشروع إصلاحي إسلامي عام، هم حتى وإن اختلفوا مع السنة في استراتيجيته، فهم متفقون معهم في ضرورته (Elsaiad, ٢٠١٨, ١٢٨-١٣٣). مثلًا يقوم محمد حسين فضل الله (ت ٢٠١٠ م) في «من وحي القرآن» بتوظيف التفسير اللساني في مواضع كثر فيها التفسير الباطني سابقًا عند الشيعة مثل الآيتين ٢٩ و٢٥٥ من سورة البقرة، والأحرف المقطعة بسورة آل عمران (فضل الله، ١/٢٠٨, ٥/٣٩-٤٠, ٥/٢٢٠-٢٢١). بالمثل قام محمد تقي المدرسي (١٩٤٥-؟) بالتوظيف نفسه في المواضع نفسها في تفسيره الموضوعاتي «من هدى القرآن» (المدرسي، ١/١٦٩، ٢٣٣)، إضافةً إلى تفسيره اللساني للآيات ١٩-٢٢ من سورة الرحمن، والتي رأينا مثالًا واضحًا فيها على التفسير الباطني سابقًا في هذا المتن (المدرسي، ١٠/١٣٣).

وكما نرى بوضوح عند هذا الحدّ، فإن التفسير الموضوعاتي يقوم أولًا على فهم معين لمقاصد الشريعة الإسلامية، ويصعد منها إلى نسق من النظريات كعابد الجابري، وربما الاستراتيجيات متعددة المستويات كحسن حنفي، أو رؤية عامة لمفاهيم المجتمع، والكون، بل وتحديد موضوعات السورة بوضوح نظري قبيل التفسير عند **سيد قطب** (قطب، ١/١٧، ١/٢٨، ٣/٣٠٠). **نظرية المقاصد** إذن هي حلقة الصلة بين **أصول الفقه** من جهة، وبين **التفسير الموضوعاتي** من جهة أخرى، إذا كانت **نظرية النَّظْم** قد لعبت هذا الدور بين أصول الفقه، والتفسير اللساني سابقًا. وهذا هو السبب في أن عددًا من أهم المفسرين الموضوعاتيين قد اهتموا كذلك اهتمامًا مركزًا بنظرية المقاصد، وأقاموا بنيان أصول الفقه عليها، بعد أن ظلت صياغة الشاطبي من القرن الثامن الهجري هي السائدة تقريبًا لمدة قرون، مثل **حسن حنفي** صاحب «التفسير الموضوعي» (حنفي، من النص، ج٢، المقاصد)، **ومحمد عابد الجابري** صاحب «فهم القرآن الحكيم» (الجابري، بنية، ٥٣٨)، وقبلهما **ابن عاشور** صاحب «تفسير التحرير والتنوير» (ابن عاشور، مقاصد). وبعض المفسرين الموضوعاتيين قدموا رؤية مقاصدية توازي مقاصد الشاطبي **كمحمد عبده** في «أصول الإسلام الثمانية» (عبده، الإسلام،

١٢٧-١٣٤)، ورغم اختلاف أصول الشاطبي الخمسة عن أصول عبده الثمانية فإن المبدأ واحد؛ وهو الرؤية العامة التأصيلية، النسقية، للدين. صحيح أن الشاطبي يتحدث في سياق التشريع، ولكن «أصل الدين» من الأصول الخمسة، الأصل الأهم فيها بحسب تنظير الشاطبي، هو أصل عقدي، بما يجعل سياقه متشابكًا مع سياق عبده تشابُكَ الجزء مع كله. كما أن بعض المفسرين الموضوعاتيين يستلهم الشاطبي صراحةً في مسألة فهم المدني على المكي في تفسيره (الجابري، فهم، ٩/١).

يعتمد التفسير الموضوعاتي على مبدأ ضرورة تكييف التفسير طبقًا لاحتياجات المجتمع في ظرف تاريخي وجغرافي معين، ولهذا فهو تفسير قصدي، لا يبدأ تلقائيًا من تناقضات **الآية مع الآية، أو حتى مع النسق فقط**، بل بتناقضات **الآية مع الواقع**. وهو يحاول التغيير بالتفسير؛ فمنذ أواخر القرن التاسع عشر بدأ العالم الإسلامي، وخاصة الشرق الأوسط الأعلم باللغة، يعاني، ويشهد بعينيه، الاستعمارَ الحديث، والقائم غالبًا على احتلال عسكري مباشر. كما بدأ المسلمون يَقرءُون، ويترجمون أطروحات نقاد الإسلام من المفكرين، والساسة الغربيين، وقبل ذلك بدءوا في تلقيها بجدية واعتبار؛ فقبل العصر الحديث، قبل الحملة الفرنسية بالذات، كان التواصل مع الغرب محدودًا من جهة، وكان مجتمع الغرب -قبل عصر العقل- متخلفًا نسبيًا من جهة أخرى بما لا يسمح لأطروحاته النقدية بوجاهة معينة. وهو كذلك ما يعني أن استنباط «الموضوع» من القرآن إنما يتم في سياق التفسير الموضوعاتي بناءً على مراعاة الضرورات العصرية من جهة في مواجهة التخلف الداخلي، والاستعمار الخارجي، وعلى ردّ النقد من المعسكرات المضادة، من جهة أخرى. ولذلك يمكن القول إن «عصرية» التفسير الموضوعاتي، بما قد يؤدي إليه على مدى أبعد من «إصلاح» الإسلام، هي المبدأ المؤسس له.

ويمكن القول إن محمد عبده (ت ١٩٠٥ م) كان المؤسس لهذه المنهجية في سياق رؤيته للإصلاح الديني في الإسلام. وكما هو معروف فقد كان عبده منخرطًا في بداية سعيه في السياسة، ولم يكن كاتبًا نسقيًا على أية حال، ولكنه تمتع برؤية نسقية واضحة، نجدها مثلًا في «الإسلام بين العلم والمدنية»، وخاصة في الفصل المعنون بـ «أصول الإسلام» (عبده، الإسلام، ١٢٧-١٣٤). وإذا طالعنا تفسير المنار فسنجده لا يكاد يخرج عن «تدعيم» تلك الأصول بالتفسير، وقد توقف عند الآية ١٢٥ من سورة (النساء) كما هو معروف، ليستأنف رشيد رضا القيام بالمَهمة حتى الآيات العشر الأواخر من سورة (يوسف) (عبده، المنار، ١٤/١). لكن عبده وضع

مقدمة منهجية للمنار، يحدد فيها وظيفة الدين في الحياة، ودور المفسِّر، وأهم مراجع التفسير كاللغة، والأدب، والتاريخ، والسيرة.. إلخ (السابق، ١/١٣-١٧).

ونشعر حين نقرأ مقدمة المنار وكأننا أمام مرحلة تحول جوهرية في تاريخ التفسير، تُشبه في بنيتها العامة مشروعات إعادة بناء العلوم الإسلامية عند حسن حنفي، وإن اختلفت عنها من حيث المنهج، ومن حيث الأيديولوجيا؛ فعبده ينظُم التفاسير في سياق واحد، وينكر عليها إفراط كل منها في جانب معين: كالمرويات، أو القصص، أو اللغة، أو الأحكام الشرعية،... إلخ (نفسه). ومن هنا يبدأ تأسيس موقفه الخاص في المواجهة، وهو موقف يعتمد أساسًا على ضرورة تحقيق إصلاح إسلامي يقدر على مواجهة تحديات العصر، ومن هنا كذلك رؤية التفسير الموضوعاتي للإسلام كأيديولوجيا. ومن هنا أيضًا علاقته بالإسلام السياسي، كنموذج سيد قطب مثلًا، وعلاقته بالماركسية كنموذج حسن حنفي. وقد غطّى المنهج الموضوعاتي غالبية التفاسير الصادرة منذ أواخر القرن التاسع عشر، وحتى العقدين الأولين من القرن الحادي والعشرين، فهو إذن التفسير «المعاصر» أو «الحديث»، إذا أردنا تحقيبه في مرحلة تاريخية، كما أراد جولدتسيير (Goldziher, ٢٦٣-٣٠٩). والسبب كما قلنا في نشأة هذا التفسير، وارتقائه، في هذه الفترة بالذات هو الضغوط الغربية السياسية، والعسكرية، والاقتصادية، بل والنظرية، التي عانى منها العالم الإسلامي بشكل مُتزامِن في هذا العصر.

٢. السياق التفسيري الموضوعاتي

إذن يبدأ التفسير الموضوعاتي، بعد تحديد موقفه الأيديولوجي أولًا، بتحديد ركائز السياق التفسيري: البنية العامة للدين، ودوره في المجتمع. ويضع الآيات في سياق نظري، قد يمكن استنباطه بقدر من الموضوعية من نص القرآن، ولكنه في كل الحالات «مضاف» إلى القرآن، وغير مصرح به فيه؛ وذلك أن سياق التفسير الموضوعاتي لا يعتمد كليةً على نص القرآن، بل كذلك على أطروحة نظرية تخدم هدف الإصلاح الديني-الاجتماعي. وبعد ذلك - كما رأينا مع النماذج السابقة- يقوم بتفسير الآيات طبقًا لموقعها في السياق النظري، ويستعين على هذه الخطوة بالرواية أحيانًا، أو التحليل اللساني، أو الرمز. وبهذا يشكّل الموضوعُ السياقَ الأعمّ، الذي تنشط فيه بقية الأصول التفسيرية في تناغم أوركسترالي. وبهذا يكون الفرق بين تفسير وآخَر من التفاسير الموضوعاتية هو مدى تماسك النسق الناتج، ومدى قدرة المفسِّر على

البرهنة عليه من خلال القرآن والسنة والمرويات واللغة والرمز، النسق الذي يريده أصلًا هذا المفسِّر/المفكِّر؛ فمع التفسير الموضوعاتي تكاد تتماهي الحدود بين التفسير والإبداع بدرجة قد تصل بالتفسير أحيانًا إلى «نسقٍ ما» غريب جدًا عن القرآن، وبمصطلحات جديدة، أو أجنبية من الفلسفة الغربية، لا نعرف هل هو تفسير قرآن، أم كتاب في الفلسفة، أم في استراتيجية الجماعات الإسلامية، «كالجَلِيّ في التفسير»، لأبي يعرب محمد الحبيب المرزوقي (المرزوقي، ٦١-٦٥، ٧١-٧٣).

٣. أزمة الموضوع: النتائج لا المناهج

يحظى التفسير الموضوعاتي حاليًا فعلًا بقبول عام، يفسر اتساع انتشاره، وطول امتداده. وحين يتم التعرض له بالنقد فإنما يقتصر الناقدون عادةً على النتائج، لا المناهج (الرومي، ٧٣٣-٧٨٠). الشعور بالخلل في علاقة الدين-المجتمع، شعور عام بين المسلمين اليوم، يفسرون به سبب تخلفهم بما هم مسلمون، وبالتالي كان الداعي إلى مثل هذا التفسير معاصرًا، وقويًا، ومنتشرًا. وهو ما يفسر سبب انتشاره شبه المفاجئ، شبه المتوازي في الأقطار الإسلامية، بالرغم من كل ضعفه النظري. ومع ذلك كانت له حدوده، التي عليها انكفأ، كما سنرى.

فكما كانت حدود التفسير الرمزي هي حدود طائفته في المجتمع، فإن التفسير الموضوعاتي كذلك قد حدد نفسَه في «طائفته الأيديولوجية» إن جاز التعبير. إن التفسير الموضوعاتي ليس تفسيرًا على الدقة، بل هو أقرب إلى «تطبيق» لأيديولوجيا جاهزة على القرآن، أقرب إليها من مجرد محاولة «إفهام»، أو «شرح». صحيح أن كافة المدارس التفسيرية سابقة الذكر كانت لها كذلك أهدافها الأيديولوجية في ترسيخ عقيدة معينة، واستبعاد غيرها، لكنها لم تكن على هذا المستوى من النسقية، النسقية المضافة (على) القرآن كما قلنا، لا مجرد النسقية (فيه). ونظرًا لقوة ارتباط التفسير الموضوعاتي بالنسق الأيديولوجي؛ الإصلاحي الإسلامي (عبده نموذجًا)، أو الليبرالي (العقاد مثلًا في «الديمقراطية في الإسلام»)، أو اليساري (حنفي ومحمود طه مثلًا- انظر «الرسالة الثانية في الإسلام»)، ونظرًا لأنها أنساق (مضافة) كما ذكرنا، فإن النقد يأتي عادة من خارجها، من المعسكر المضاد، من خارج القرآن نفسه، ولكنه نقد يتذرّع بمناهج تفسيرية أخرى، وبنصوص، ولا يتورَّع عن تكفير بعض الخصوم. بيد أن هذا النقد سيبدو أيضًا لقطاع كبير من الجمهور ساذجًا، وأحيانًا متخلِّفًا.

لكن المفارقة أنَّ المدرسة الموضوعاتية التي تقوم على مبدأ دور التفسير في الإصلاح الديني، هي نفسها التي أدّت إلى مزيد من المخاطر، التي تريد هي نفسها درءَها، وكأنها في مرحلة معينة خرجَتْ هي نفسُها عن السيطرة، وراحت تنتشر كالسرطان نتيجة محصلة كل تلك القوى. فقد تغيّا المفسرون الموضوعاتيون الحريةَ، حرية المجتمع من الاستعمار بمعناه العام، وحرية الفرد من الاستبداد، بينما تراجعت تفاسيرهم خطواتٍ إلى الوراء على هذا الطريق؛ فهذا التفسير الأيديولوجي-البراجماتي للقرآن قد سمح تلقائيًا باستغلاله من قبَل الإسلام السياسي، سواءً أكان جماعات معارضة، أم تمثَّلَ في حكومات رسمية سنية، أو شيعية؛ لأنه يقر الصلة بين الدين والدولة عمليًا، لا نظريًا فحسب، في عملية التفسير ذاتها، ويضعِف التوجهات العلمانية المتسلّحة برؤى تقدمية، يهدف بعضها إلى تحرير الفرد، الذي لن يفهم أغلب أطروحاتها غالبًا، ويشكّل في النهاية قاعدة لسلطة مجتمعية جديدة مستبدة، دينية، أو شبه دينية، أو حتى شبه علمانية، كان هو نفسه يروم القضاء عليها. مما يعني أن التيار المتطرف في التفسير الموضوعاتي هو الذي سيغلب، ويسود في النهاية كنتيجة حتمية. ولا تخفى الطبيعة الديماجوجية لهذا التفسير؛ فهو تفسير نفعي في أساسه، «يستعمِل» القرآنَ قبل محاولة فهمه، وبالتالي فالهدف يبرر الوسيلة، والأيديولوجيا تبرر التفسير، مما أزاد الفارق -الذي حاول التفسير الموضوعاتي نفسه أن يقرّبه- بين قارئ القرآن، ونص القرآن؛ حيث حالت بينهما الأيديولوجيا، ولم يتم تلقي النص على بكارته، وأُجهِضت في سياقه الخبرة الدينية الأصيلة (الصياد، اللا مفسر).

الختام

نتائج واسْتِشراف

بالإضافة إلى ما ورد بشأن هو ية كل أصل تفسيري، وعلاقته بسواه من الأصول في السياق التفسيري الخاص به، مما ورد في جسم البحث، فإن النتائجُ الهُمَّى، والعُمَّى، التي نتوصل لها بعد هـذا العـرض، والتصنيف، والنقد، ثلاثة: جدل الأصول التفسـير ية، وأزمة اللا تحدُّد الدلالي، وأنماط الوعي التفسيري في الإسلام.

١. جدل الأصول التفسيرية

نلاحظ بدءًا أن هذه الأصول التفسـير ية الأربعة: الرواية، والمجاز، والرمز، والموضوع، و بهذا الترتيب التاريخي للمدارس التفسير ية، لم ترد عشوائيًا. على العكس: نلاحظ أن قانونًا ما قد حكم هذا العدد، وهذا الترتيب. ونعتقد أن هذا القانون كان «جدل الأصول التفسـير ية». و يعني هذا التعبير أنَّ كل أصل من هذه الأصول قد أسـس مدرسـةً في التفسـير، ولكن ظهرت أزمته في التطبيق، مما أفضى إلى أصل بديل، تأسست عليه مدرسة بديلة، حتى وصلنا إلى التفسير الموضوعاتي. **الملاحَظ** استقرائيًا أن هذه المدارس قد تتابعت تاريخيًا؛ فأول تفسير روائي متبلور- تفسـير مجاهد بن جبر (ت ١٠٤ هـ)- سـبق أول تفسير لسـاني -تفسير أبي بكر الأصم (ت ٢٢٥ هـ) (ابن جبر، ١٩٨٩؛ الأصم، تفسـير). كما أن ذلك الأخير قد سـبق أول تفسـير رمزي، وهو تفسـير التستري (ت ٢٨٣ هـ)، ثم جاءت التفاسـير الموضوعية متأخرة في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل العشر ين، بعد فترة ركود منهجي طو يلة.

إذن فقـد ظهـر أولًا المنهج **الروائي** باعتبـاره امتدادًا طبيعيًا لرواية القرآن والسـنة، رواية الدين ذاته، ثم مثّل تناقض الروايات عاملًا هامًا من عوامل التحول إلى منهج التحليل **اللساني**، إلى جانب القصد إلى تأسـيس عقائد مختلفة، و بدأ **اللا تحدُّد الدلالي** - كما في الحروف المقطعة- في لعب دوره في هذا التطور كعقبة أمام المنهج اللسـاني، ثم كأسـاس للمنهج **الرمزي** بنوعيه: الإشـاري، والباطني، ثـم ظهر المنهج **الموضوعاتي** كرد فعل على تفسـير هذا الـلا مُحدَّد رمز يًا. ونحن نعنى في هذا البحث بتتبع العوامل النظر ية. أما العوامل التاريخية-الاجتماعية فهي أقرب

لعمـل المؤرخين، على ما في عملهم من نقـص في المعلومات التاريخية، و يؤدي الاعتماد عليها إلى حد أكبر من ذلك إلى خطر إعادة بناء reconstruction نماذج تاريخية وهمية (الصياد، منهج). هكذا يكون المحرك الجدلي النظري الأساسي في هذا التطور هو اللا تحدُّد الدلالي.

٢. ظاهرة اللا تحدُّد الدلالي

كما أشرنا في ثنايا البحث، مثَّل اللا تحدُّد الدلالي الأصلي في النص؛ **أي ما لا يمكن الاستقرار على تفسيره بالروايات، أو اللسانيات**، عقبةً دائمة أمام كل هذه المدارس الأربع من زاو يتين: فإما ألا يستطيع المفسر حله، و إما أن يؤدي الحل إلى أزمة عميقة. وحين لم يتمكن المفسر من تعيين المعنى فقد وقع ذلك من زاو يتين أيضًا: إما ألا تسـعفه الروايات، و إما ألا تسـعفه اللسـانيات؛ فالحروف المقطعة مثلًا تتناقَض فيها التفاسيرُ روائيًا، كما لا يمكن تفسيرها لسانيًا. وهذا ما أدى إلى محاولة تعيين المعنَى تعسفيًا في المدرستين الرمز يتين. وبعد قرون جاءت المدرسة الموضوعاتية لتنقض هذا التعسـف في التأو يل، الذي يؤدي إلى تغييب معـرفي، واجتماعي، وتجاهلت قضية الحروف المقطعة برمتها، ونقدت خوض الخائضين فيها، في سبيل رؤ ية إصلاحية.

٣. أشكال الوعي التفسيري: الديناميكي، الاستاتيكي، الميتافيزيقي، الاجتماعي

حين نقوم بالاسـتعراض السـابق، نجد أنفسـنا أمام أربعة أنماط من الوعي التفسـيري في الإسـلام مرتبـة تاريخيًا: أولها كان الوعـي الديناميكي، أي رد حاضر القـراءة إلى ماضي المعنَى. وهو اسـتحضار للبُعد الزماني، ومجال فاعلية النقد التاريخي عند المسـلمين. وقد تلا هذا النمطَ نمطٌ معاكِس كنقيض أطروحة، هو الوعي الاستاتيكي، أي رد حاضر القراءة إلى حاضر اللغة، ولذلك تختفي فيه ديناميكا المعنَى، وتظهَر بنيةُ اللغة. وحين نضج التفسير الرمزي بشقيه، ظهر الوعـي الميتافيز يقـي في التفسـير، أيْ رد المعنَى إلى مصـدَر معرفي إلهي. وأخيرًا ظهر التفسـير الموضوعاتي ليعنَى من جهة بالبُعد الاجتماعي في التأو يل على نحو غير مسبوق، وليمثل من جهة أخرى، وكسياق تفسيري، أكبرَ استيعابٍ حتى اليوم لبقية الأصول التفسير ية.

هـذه النتائج الثلاث مترابطة؛ فقد كانت أصول التفسـير في علاقـة تطور جدلي، يترتب فيها اللاحق جدليًا على السابق، وذلك نتيجة تناقضات أصيلة في تطبيقها، تسبب فيها اللا تحدُّد

الـدلالي الأصلي بالدرجة الأولى في نظر الباحث. وعلى أسـاس هذه الأصول تأسسـت مدارس أربع رئيسـة في التفسـير، ظهرت فيها أربعة أشـكال من الوعـي الهرمنيوطيقي، وتحددت بهذا الترتيب في أربعة لا غير. والسبب في هذا التنوع على التحديد هو أن أي تفسير للنص لا يمكن أن يخـرج عن أربعة أبعاد في زوجـين: إما أن يكون ديناميكيًا (تاريخيًا-زمانيًا)، أو اسـتاتيكيًا (لسـانيًا-مكانيًا)، وإما أن يكـون ميتافيزيقيًا (إلهيًـا)، أو اجتماعيًا (إنسـانيًا). وبينما الزوج الأول: الديناميكي، والاستاتيكي، جزئي، فإن الزوج الثاني: الميتافيزيقي، والاجتماعي، سياقي، مما يعني أن الزوج الثاني هو تطوير للزوج الأول. وهو ما يكشف عن تفاصيل العلاقة الجدلية الداخلية في هذه الأنماط.

ونقطة الاستشراف الأساسية هي كيفية تطوير المرحلة الموضوعاتية نفسها، ونقدها، بناءً على «أزمة الموضوع»، التي عرضناها سابقًا؛ **فهي اليوم في مرحلة تناقضها الداخلي**، وهي نتيجة هامة. يمكن تأسـيس أصل تفسيري وُجودي، يتناسب مع استراتيجية معينة في الإصلاح الديني في الإسـلام، تقوم على اسـتقلال الفرد عن المؤسسـة، وذلك بوصف التفسير نفسه فعلًا وجوديًا فرديًـا، يقوم على منهجيـة ظاهراتية. ولم يزل عنوان «ظاهرات القـرآن» في حاجة إلى بحث الباحثين، وفكر المفكرين (Elsaiad, 2018, 164-165).

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المصادر العربية

١. ابن برهان، أحمد بن عليّ البغدادي: الوصول إلى الأصول، مكتبة المعارف، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٣.

٢. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق ونشر عدنان زرزور، ط٢، ١٩٧٢.

٣. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: الإمام، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمّان، ط٥، ١٩٩٦.

٤. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: مجموع الفتاوى، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٤.

٥. ابن جبر، مجاهد: تفسير الإمام مجاهد بن جبر، تحقيق: محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، القاهرة، ط١، ١٩٨٩.

٦. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: الإحكام في أصول الأحكام، تقديم إحسان عباس (منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم طبعة

٧. ابن سينا، أبو علي: النجاة، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، مصر، ١٣٣١هـ، دون رقم الطبعة.

٨. ابن عاشور، محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤.

٩. ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي (دار النفائس، الأردن، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠١.

١٠. ابن عربي، محيي الدين: «رسالة في أصول الفقه»، مجموع رسائل في أصول الفقه، المطبعة الأهلية، بيروت، ط١، ١٩٠٦.

١١. ابن عربي، محيي الدين: الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٩.

١٢. ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني: مقدمة في نكت من أصول الفقه، في: مجموع رسائل في أصول الفقه، المطبعة الأهلية، بيروت، لبنان، ط١، ١٣٢٤هـ.

١٣. ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط١، ٢٠٠٢.

١٤. ابن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، دون بيانات أخرى.

١٥. ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء: تفسير القرآن العظيم، مؤسسة قرطبة، دون بيانات أخرى.

١٦. أبو زيد، نصر: فلسفة التأويل، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٣.

١٧. الإشبيلي، ابن العربي: قانون التأويل، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ط١، ١٩٨٩.

١٨. الأصفهاني، أبو مسلم: «تفسير أبي مسلم الأصفهاني»، موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، بيروت، دون بيانات أخرى.

١٩. الأصفهاني، الراغب: مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، ط٤، ٢٠٠٩.

٢٠. الأصم، أبو بكر: «تفسير أبي بكر الأصم»، موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، بيروت، دون بيانات أخرى

٢١. الآلوسي، محمود شهاب الدين أبو الثناء الحسيني: روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون بيانات أخرى.

٢٢. الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، (٤ أجزاء)، علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣.

٢٣. الأندلسي، أبو حيان: البحر المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣.

٢٤. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: التقريب والإرشاد، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٨.

٢٥. البصري، أبو الحسن: «رسالة في القدَر»، رسائل العدل والتوحيد، جمع وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨.

٢٦. البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب: المعتمد في أصول الفقه، (جزآن)، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ، دون رقم الطبعة.

٢٧. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود: معالم التنزيل، دار طيبة، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٩ هـ.

٢٨. الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي، الحكيم: إثبات العلل، تحقيق ودراسة: خالد زهري، تقديم: برند مانويل فايشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨م.

٢٩. التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس: تفسير القرآن العظيم، دار الحرم للتراث، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤.

٣٠. الجابري، محمد عابد: فهم القرآن الحكيم، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٨.

٣١. الجصاص، أحمد بن علي الرازي: الفصول في الأصول، (٤ أجزاء)، دراسة وتحقيق: عجيل جاسم النشمي (منشورات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م

٣٢. الجويني، أبو المعالي: البرهان في أصول الفقه، طبعة قطر، ط١، ١٣٩٩ هـ.

٣٣. حنفي، حسن: التفسير الموضوعي، دون ناشر، ٢٠١٨.

٣٤. الحيدري، كمال، أصول التفسير والتأويل، دار فراقد، إيران، ط١، ٢٠٠٦.

٣٥. الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، قدم له وحققه الشيخ: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١.

٣٦. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين: المحصول في علم أصول الفقه، (٦ أجزاء)، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، دون بيانات أخرى.

٣٧. الرسي، القاسم: «كتاب أصول العدل والتوحيد»، رسائل العدل والتوحيد، جمع وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨.

٣٨. الرومي، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، مؤسسة الرسالة، بيروت ط٢، ١٩٨٣.

٣٩. الزركشي، بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، دار الحديث، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦.

٤٠. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي: الكشاف عن غوامض حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٩٩٨.

٤١. السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش: التنقيحات في أصول الفقه، حققه وقدم له وعلق عليه: عياض بن نامي السلمي (مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٤٢. السيوطي، جلال الدين: الإكليل في استنباط التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، دون بيانات أخرى.

٤٣. الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق: أصول الشاشي، وبهامشه عمدة الحواشي شرح أصول الشاشي للمولى محمد فيض الحسن الكنكوهي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

٤٤. الشاطبي، أبو إسحق: الموافقات في أصول الشريعة، مج١، كتاب المقاصد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩١.

٤٥. الشافعيّ، محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ، دون رقم طبعة.

٤٦. الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، (جزآن)، تحقيق وتعليق: أبو حفص سامي بن العربي الأثري، قدم له: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، وسعد بن ناصر الشثري (دار الفضيلة، الرياض، ط١، ٢٠٠٠.

٤٧. الصنعاني، عبد الرزاق: تفسير عبد الرزاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٩.

٤٨. الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٩٩٧.

٤٩. الطبرسي، الفضل أبو الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٩٨٨.

٥٠. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار هجر، القاهرة، ٢٠٠١.

٥١. طه، محمود: الرسالة الثانية في الإسلام، دون ناشر، ط٣، ١٩٦٩.

٥٢. الطهطاوي، رفاعة رافع: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، المطبعة المصرية ببورسعيد، ١٢٨٦هـ، Princeton University Library، دون رقم الطبعة.

٥٣. الطوفي، نجم الدين: الإكسير في علم التفسير، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٣.

٥٤. الطوفي، نجم الدين: شرح مختصَر الروضة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٧.

٥٥. العاملي، أبو الحسن، مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار، طهران، ١٨٨٥، دون بيانات أخرى.

٥٦. عبد الجبار المعتزلي، القاضي: المغني في أبواب العدل والتوحيد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢.

٥٧. عبد الجبار المعتزلي، القاضي: تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت، دون بيانات أخرى.

٥٨. عبد الجبار المعتزلي، : المختصَر في أصول الدين، رسائل العدل والتوحيد، جمع وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨.

٥٩. عبده، محمد: الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق عاطف العراقي، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

٦٠. عبده، محمد، ومحمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ١٩٤٧.

٦١. العقاد، عباس محمود: الديمقراطية في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط٣، د. ت.

٦٢. غراب، محمود محمود: رحمة من الرحمن- في تفسير و إشارات القرآن من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، مكتبة نضر، دمشق، ط١، ١٩٨٩.

٦٣. الغزالي، أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٠.

٦٤. الغزالي، أبو حامد: المنخول من تعليقات الأصول، حققه، وخرج نصه، وعلق عليه: محمد حسن هيتو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، دون بيانات أخرى.

٦٥. الغزالي، أبو حامد: قانون التأويل، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط١، ١٩٤٠.

٦٦. الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، حققه، وعلق عليه، وخرج نصه: أحمد بن علي سير المباركي، بدون ناشر، ط٢، ١٤١٠هـ/١٩٩٠.

٦٧. فضل الله، محمد حسين: من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، ط٢، ١٩٩٨.

٦٨. القاضي النعمان، ابن محمد: أساس التأويل، دار الثقافة، بيروت، دون بيانات أخرى.

٦٩. القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي: العقد المنظوم في الخصوص والعموم، دراسة وتحقيق: أحمد الختم عبد الله، المكتبة المكية، دار الكتبي، القاهرة، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩.

٧٠. القرافي، أبو العباس الصنهاجي: العقد المنظوم في الخصوص والعموم، المكتبة المكية، دار الكتب، القاهرة، ط١، ١٩٩٩.

٧١. القشيري، عبد الكريم بن هوازن أبو القاسم: لطائف الإشارات، دار الكتاب العربي، القاهرة، دون بيانات أخرى.

٧٢. قطب، سيد: في ظلال القرآن، دار الشروف، القاهرة، ط ٣٢، ٢٠٠٣.

٧٣. قطب، سيد: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط ٣٢، ٢٠٠٣.

٧٤. المدرسي، محمد تقي: من هُدى القرآن، دار القارئ، بيروت، ط٢، ٢٠٠٨.

٧٥. المرزوقي، أبو يعرب: الجلي في التفسير، الكتاب الأول، ١، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط١، ٢٠١٠.

٧٦. النيسابوري، نظام الدين: غرائب القرآن ورغائب الفرقان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٦.

ثانيًا: المراجع العربية

٧٧. البسيلي، أبو العباس: نكت وتنبيهات في تفسير القرآن المجيد، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، ط١، ٢٠٠٨.

٧٨. الجرمي، إبراهيم محمد: معجم علوم القرآن، دار القلم، دمشق، ٢٠٠١.

٧٩. الرشيد، عماد الدين: اسباب النزول وآثارها في بيان النصوص، دراسة مقارنة بين أصول التفسير وأصول الفقه، دار الشهاب، ط١، ١٩٩٩.

٨٠. السبحاني، جعفر: المناهج التفسيرية في علوم القرآن، مؤسسة الإمام الصادق، إيران، ط٤، ١٩٧٠.

٨١. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية: الموسوعة القرآنية المتخصصة، إشراف حمدي زقزوق، مطابع التجارية، مصر، ٢٠٠٣.

٨٢. العك، خالد: أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، دمشق، ط٢، ١٩٨٦.

٨٣. الدهلوي: الفوز الكبير في أصول التفسير، دار الغوثاني، دمشق، ط١، ٢٠٠٨.

٨٤. الصياد، كريم: نظرية الحق، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٥.

٨٥. السبحاني، جعفر: بحوث في الملل والنحل، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، ١٤٢٧ هـ.

٨٦. الجويني، مصطفى: منهج الزمخشري في تفسير القرآن، دار المعارف، القاهرة، دون بيانات أخرى.

٨٧. العيسي، سالم سليمان (ترجمة وإعداد): المعجم المختصر للوقائع التاريخية-العسكرية-الاجتماعية-الدينية، من بدء الهجرة حتى عام ١٩٥٠م، دار النمير للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط١، ١٩٩٨م.

٨٨. الحيدري، كمال: أصول التفسير والتأويل، دار فراقد، إيران، ط١، ٢٠٠٦.

٨٩. الزرقـاني، محمد عبد العظيم: مناهـل العرفان في علوم القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٥.

٩٠. ملطـى، تادرس يعقوب: آباء مدرسـة الإسـكندرية الأولون، مكتبة كنيسـة مارجرجس، إسبورتنج، مطبعة الكرنك، ٢٠٠١.

٩١. الجابـري، محمد عابد: بنية العقل العربي، مركز دراسـات الوحـدة العربية، بيروت، ط٩، ٢٠٠٩.

٩٢. حنفي، حسن: من النص إلى الواقع، ج٢، بنية النص، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ٢٠٠٤.

ثالثًا: المراجع الأجنبية

93. Abdul-Raof, Hussein, **Theological approach to Qur'ānic exegesis, A practical comparative-contrastive analysis**, Routledge, NY, USA, 2012.

94. Berg, Herbert, **The development of Exegesis in Early Islam. The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period**, Guzron Press, Richmond, Surrey, UK, 2000.

95. Elsaiad, Karim, **Ontologie der Koranauslegung. Eine phänomenologische Annäherung an die islamischen exegetischen Methoden**, Universität zu Köln, Deutsche Nationalbibliothek, 2018. urn:nbn:de:hbz:38-84314.

96. Goldziher, Ignaz, **Die Richtungen der islamischen Koranauslegung**, Buchhandlung und Druckerei, Vormals E. J. Brill, Leiden,1920.

97. Heath, Peter, **Creative hermeneutics, a comparative analysis of three Islamic approaches**, Arabica, Brill, T. 36, Fasc. 2, July, 1989.

98. Jaques Waardenburg, **Islam, Historical, Social and political Perspectives**, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, Germany, 2002.

99. Nöldeke, Theodor, **Geschichte des Korans**, zweite Auflage, bearbeitet von Friedrich Schwally, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Theodor Weicher, Leipzig, 1909.

100. Rippin, Andrew, **Tafsīr**, Oxford University Press, 2010.

رابعًا: الدوريات

١٠١. الصياد، كريم: «اللا مفسَّر القرآني- هل بالقرآن ما لا يمكن أصلًا تفسيرُه؟» مجلة تأويليات، العدد الرابع، صيف ٢٠٢٠.

١٠٢. الصياد، كريم: «الهرمنيوطيقا ضد التاريخ- المشروع التأويلي لأوريجن السكندري»، مجلة المبادئ للدراسات المسيحية، (٢)-١، ٢٠١٣.

١٠٣. الصياد، كريم: «مناهج التفسير في الفكر العربي المعاصر»، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد سنة ٢٠١٤.