

التأويل عند المتكلمين

المعتزلة نموذجاً

الباحثة: راقية بنرباح (*)

والكشف عن الأسس الوجودية والمعرفية
المشكلة للقضية للكشف عن المفاهيم البلاغية
واللغوية حتى يفتح لنا التراث أفاقاً جديدة للفهم
كانت مجهولة.

مقدمة

احتل التأويل موقعاً مركزياً داخل الفكر
العربي الاسلامي فقد شغلت قضية الفهم أذهان
المهتمين بالدرس القرآني في مختلف الحقب
التاريخية ابتداءً من المسلمين الأوائل وصولاً
إلى رواد الفكر المعاصر. وتعد المعتزلة من
أهم المدارس الفكرية الاسلامية التي صاغت
مقاربة تأويلية في نسق متكامل تعبر من خلالها
عن تصوراتها، مستثمرة هذه الآلية الذهنية
المنتجة لتقديم أطروحات مغايرة ازاء النص
بفتح الفهم نحو التعدد والتجدد.

ومما لا شك فيه أن هناك دراسات عديدة
تناولت هذه القضية بالدرس والتحليل لكننا لا
نرمي من خلال هذا البحث التكرار والترديد،
بل نحاول طرح المسألة من زوايا نظر مختلفة
من خلال ابراز مساهمة المعتزلة في اثراء
المبحث التأولي ودراسة الإستراتيجية التي بها

الكلمات المفتاحية: التأويل- العقلي -
المعتزلة

الملخص

تهتم هذه الورقة البحثية بدراسة إشكالية
التأويل عند المعتزلة إذ يحتل هذا المبحث موقعا
مركزيا داخل الفكر الاعتزالي. فتم التأسيس
للتأويل العقلي بوصفه فعلاً ابستمولوجياً
وموقفاً معرفياً يحتوي على نظرية وجودية
ويقدم رؤية للعلاقات بين الإنسان والله والكون.
فما هي آليات التأويل عند هذه الفرقة الكلامية
وما هي أهم خصوصياته؟

إذا ارتأينا تقسيم بحثنا إلى محورين رئيسيين:

أولاً مفهوم التأويل: سوف نقوم فيه بتسبيح
مفهوم التأويل ليساعدنا ذلك على تفهم الإطار
الابستمولوجي للتأويل العقلي. وندرس فيه حدود
التفرقة بين التفسير والتأويل وأسبابها.

ثانياً آليات التأويل عند المعتزلة: من خلال
التطرق لكيفية تناول المعتزلة لإشكالية التأويل

(*) كلية الآداب والعلوم الإنسانية- بسوسة/تونس

حاولت المعتزلة ارساء تأويلية عقلية والكشف عن المضمرة والمسكوت عنه في هذه المقاربة. فضلاً عن النظر في المواقف المختلفة من أسس التأويل الاعتزالي.

فما هي خصائص المنهج الذي وظفه أهل المعتزلة وهم يبحثون عن تأويلية مخصصة للقرآن؟ وماهي أهم الإضافات التي قدمها المشروع المعتزلي من حيث المقاربات المنهجية والكشوفات المعرفية؟ وكيف كان موقف المخالفين لهم من هذه الآليات؟

مفهوم التأويل

تجمع المعاجم والقواميس قديما وحديثا على أن مفردة «التأويل» آتية من «الأول» والأول في لغة العرب هو الرجوع ويقول ابن منظور «الأول الرجوع آل إليه الشيء رجعه آلت عن الشيء ارتددت»^(١) (بن منظور، ١٩٩٣، صفحة ٥٦٧). كما نبه الجرجاني في التعريفات بقوله: «التأويل في الأصل الترجيع وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة»^(٢) (الجرجاني، ١٩٨٣، صفحة ٣٤٥).

والتأويل في علم الكلام الجديد هي الكلمة المقترحة من الباحثين لترجمة مصطلح الهرمينوطيقا التي تشتق من فعل «هرمينيا hermeni» التي تدل على التأويل»^(٣) (أبوزيد، ١٩٩٢، صفحة ١٣).

إن الحاجة إلى التأويل جاءت نتيجة الاعتقاد بوجود معنى مضمرة وراء المعنى الظاهري الذي يحمله النص وانعدام الثقة في القراءة الواحدة. فالتأويل هو فعل إنساني مردود إلى مفكري اليونان الذين ارتأوا أن الأساطير هي تعبيرات مجازية عن حقائق وجودية مجردة.

عَدَ التأويل استنباطا لدلالة التراكيب بما

تتضمنه من حذف وإضمار وتقديم وتأخير وكناية واستعارة... الخ وهو بمثابة التمهيد للتأويل في الممارسة الفعلية لعملية الشرح التي هي التأويل لا بد من المرور بالتفسير»^(٤) (عبد الغني، ٢٠٠٨، صفحة ١٠٠) لكن قبل النظر في العلاقة بين المصطلحين وجب التعرض لحد التفسير.

تدور مادة التفسير في «اللغة» حول معنى الكشف مطلقا سواء أكان هذا الكشف لغموض لفظ أم لغير ذلك، «يقال فسرت اللفظ فسرنا من باب ضرب ونصر وفسرته تفسيراً شدد للكثرة إذا كشفت مغلقه غيره وبحسب المعنى الظاهر وغيره»^(٥) (بن منظور، ١٩٩٣، صفحة ١٤٧) ويقول السيوطي في الإتقان معرفاً للتفسير اصطلاحاً: «كشف معاني القرآن وبيان المراد منه وهو اعم من أن يكون بحسب اللفظ المشكل وغيره والمقصود منه»^(٦) (السيوطي ج، ٢٠١٠، صفحة ١٩). ويشمل جميع ضروب البيان لمفردات القرآن وتراكيبه سواء تعلق البيان بشرح لغة أم باستنباط حكم أم بتحقيق مناسبة أو بسبب نزول.

إذاً فالتفسير يتعلق بالسياق الخارجي للنص لهذا فهو يكون بحاجة إلى التفسير وهي وسيط يستعين به المفسر في عملية استنباط المعنى في حين أن التأويل يلج إلى داخله ليصرف دواله إلى ما تحمله من دلالات وهو ما يتطلب وسيطاً آخر ذا طبيعة داخلية.

إن التفرقة بين هذين المفهومين ظل محل خلاف في كتب التفسير الإسلامية بين العلماء وهو المنطلق النظري الذي اعتمده رواد الفكر المعاصر ليؤكدوا أن «التأويل هو ممارسة إنتاجية للمعنى يصطلح بها المفسر وليس فعلاً تمارسه اللغة ذاتها على الأشياء»^(٧) (ريكور، ١٩٨٨، صفحة ٥١).

إن دراسة مفاهيم القدماء في اللغة خاصة

من الزاوية الفلسفية من خلال التطرق لكيفية تناول المعتزلة لقضية التأويل والكشف عن الأسس الوجودية والمعرفية المشكلة للقضية للكشف عن المفاهيم البلاغية واللغوية حتى يفتح التراث آفاقا جديدة للفهم كانت مجهولة. فالتأويل لا يستمد أهميته من حدود التراث بقدر ما يستمد مغزاه من الواقع. يُعد الخوض في هذه المسألة وسيلة لبناء علاقة جدلية بين الماضي والحاضر ويكشف عن أصول المعتقدات والممارسات والتعرض إلى العلاقة بين مفهومي التأويل والتفسير وشرح الأسباب التي أدت إلى التمايز بينهما واكتساب التأويل لدلالة مذمومة.

انبثقت ظاهرة التأويل أساسا من مركز الثقافة العربية وهو النص القرآني تعني في أصل استعمالها الوضع البين وقد وردت في القرآن «ولا يأتونك بمثل إلا جئناكم بالحق وأحسن تفسيرا» الفرقان ٣٣. وقد استعملها قدماء المفسرين واللغويين منذ القرون الخمسة الأولى بالمعنى نفسه الذي تستعمل فيه كلمة التفسير نقل الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون عن أبي عبيدة أنه قال : «التفسير والتأويل بمعنى واحد فهما مترادفان وهذا هو الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير»^(٨) (الذهبي، ٢٠٠٠، صفحة ١٦) كالطبري الذي أطلق على كتابه جامع البيان في تفسير القرآن الذي يعود تأليفه إلى منتصف القرن الخامس هجري. ونجده استعمل مفردة التأويل في ذات المعنى الذي نفهمه من مفردة التفسير ويكفي دليلا على ذلك تواتر الجملة التالية في هذا المؤلف «القول في تأويل قوله تعالى» والمواضع التي جاءت فيها كلمة تأويل مرادفة للتفسير من الكتاب كثيرة مثل «وقد يزعم أيضا بعض من ضعفت معرفته بتأويل أهل التأويل وقلت روايته لأقوال السلف من أهل التفسير»^(٩) (الطبري، ٢٠٠٨، صفحة ١٣٢). كما نجد ذلك واضحا في تفسير الطوسي الذي

يعود إلى منتصف القرن الخامس هجري حيث يستعمل كلمة التأويل بما تدل عليه كلمة التفسير كقوله «قال الحسن وأكثر أهل التأويل»^(١٠) (الطوسي، ١٩٧٥، صفحة ١١٧). كما نجد عدة أدلة أخرى تبرر القول بأن المفهومين في أصلهما لا يختلفان فيذكر السيوطي في الإتيان في بحثه عن معنى التفسير والتأويل دعاء الرسول لابن عباس فقال «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»^(١١) (السيوطي ج.، ٢٠١٠، صفحة ١٨٨) لكن مفهوم التأويل والتفسير تمايزا دلاليا في مرحلة متأخرة في معركة الصراع الإيديولوجي بين الفرق والاتجاهات المختلفة «التفرقة بين التفسير والتأويل تفرقة اصطلاحية متأخرة»^(١٢) (أبو زيد ن.، ١٩٨٣، صفحة ١٣). بعد أن تم الزج بالنص في مجال الخصومة السياسية وخلافات المصالح منذ أن رفع رجال معاوية المصاحف على أسنة السيوف داعين إلى الاحتكام إلى القرآن وهي المرحلة التي أطلق عليها حامد أبو زيد «بداية عملية تزييف الوعي»^(١٣) (أبو زيد ن.، ١٩٨٣، صفحة ٨٥) والتي تبنيتها السلطة السياسية فيما بعد، وهو ما جعل مفهوم التأويل يكتسب دلالة سيئة خاصة بعد سيادة الأشاعرة إذ أصبحت الأشعرية هي المذهب الرسمي للدولة بعد القضاء على المعتزلة أوائل القرن الخامس في حين أصبح التفسير مرتبطا بدلالة موضوعية، فهو ما يقدمه فقهاء المذهب الرسمي وما يقدمه الخصوم «تأويلا زائعا عن الحق والصحة». وقد ضبطت الممارسة التأويلية قديما بقيود وحدود فقد اقحمت في الخلافات الإيديولوجية. لكن ذلك لم يمنع بعض التيارات العقلانية من اعتماد التأويل لفتح إمكانات جديدة للفهم والقراءة.

التأويل عند المعتزلة

اهتم أهل المعتزلة كثيرا في تأويل الآيات القرآنية بما ينفي دلالتها المادية الظاهرة. واخضعوا الأحاديث أيضا إلى ما يقبله العقل

أو يرفضه. وقد شكل هذا التأويل العقلي أهم منجزات المعتزلة وأكثرها إثارة وجدلاً دفع المعتزلة ثمنها غالياً في مراحل لاحقة. كما شكل في الآن نفسه نقطة مضيئة في تاريخ الفكر الإسلامي مما زالت تكتسب كل أهميتها في الزمن الراهن. يشير حسين مروه في الجزء الأول من كتابه «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» إلى نفي الدلالات المادية الظاهرة عن بعض الآيات القرآنية بالقول: «حرّفوا الألفاظ ذات المدلول المادّي عن معانيها اللغوية المباشرة إلى معاني مجازية وإلى دلالات رمزية، فاليد هي القدرة، والاستواء على العرش هو السمو والمهابة، والأعين هي الرعاية والإرادة.»^(١٤) (مروه، ١٩٧٩، صفحة ١٣٢)

الجلي أن المعتزلة حاولت وضع حل لإشكال التعارض بين النص والعقل من خلال نظرية معرفية لغوية. تتمثل المقولة اللغوية في «المجاز» ومقولة عقلية قياسية تتمثل في قياس «الغائب على الشاهد» يسميها محمد عابد الجابري «قياس مخالفة» للتأسيس لمفهوم «التوحيد والعدل». فقاموا بإنكار الصفات القديمة عن الله فلو شاركت هذه الصفات في القدم لشاركته في الألوهية فالله عالم بذاته، قادر بذاته، وحى بذاته لا يعلم ولا بقدره وحياة. كما نجد هذه النظرية حاضرة في مسألة الاستواء «الرحمن على العرش استوى» فقد اعتبروها صورة تمثيلية فالاستواء لا يعني الجلوس على العرش فالله «ليس كمثله شيء»^(١٥) (الأسدأبادي، صفحة ٩٨). فضلاً عن اعتماد ثنائية المحكم والمتشابه بوصفه مبدأ لفهم القرآن.

آليات التأويل العقلي:

قياس الغائب على الشاهد

إن الأساس الذي اعتمدته المعتزلة للوصول

إلى المعرفة هو قياس الغائب على الشاهد. وهو أحد أهم أسس العقل الاعتزالي وعرف بأنه: إذا وجب «الحكم والوصف للشيء في الشاهد، لعلة ما، فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة في الغائب، فحكمة في أنه مستحق لتلك العلة، حكم مستحقها في الشاهد.»^(١٦) (الباقلائي، محمد، ١٩٨٧، صفحة ١٣٨) ويتأسس القياس على مجموعة من الأركان وهي: الغائب/المقيس والشاهد/المقيس عليه، والعلة التي تجمع بين المقيس والمقيس عليه، ثم الحكم.

إذا فقياس الغائب على الشاهد هو عملية عقلية يتم فيها قياس شيء غائب على شيء حاضر أي أن «يقيس العقل ما غاب عنه على ما يشاهده من عناصر العالم الحسي المدرك.»^(١٧) (أبوزيد ن، ١٩٩٨، صفحة ٦٨) أي الاستدلال على ما غاب عن الحواس بما هو معلوم بالحس، فالشاهد هو ما يمكن ادراكه بالحس والعين في حين أن الغائب هو نقيض للشاهد أي هو اللا محسوس واللامعاني. وقد شاع الاستدلال بالشاهد عند الفلاسفة والفرق الكلامية مثل الأشاعرة الذين تبنوا هذا المسلك في الاستدلال. فقياس التمثيل مترسخ في بنية اللغة. إذ فمن المنطقي البحث في أبعاد هذا القياس والوقوف على آليات اشتغاله للكشف عن أحد دعائم العقل الاعتزالي. كيف صاغ العقل المعتزلي هذه الآلية في التأويل؟

إن فهم طبيعة الأدلة العقلية عند المعتزلة لا يتحقق إلا بعد الوقوف على الهدف من اكتساب المعرفة كما قدمها القاضي عبد الجبار التي تتمثل في «الوصول إلى معرفة المكلف بكل صفاته من العدل والتوحيد، ثم الوصول بعد ذلك إلى معرفة أوامره ونواهيه حتى يمكن أداء التكاليف الشرعية التي تؤدي إلى الثواب وتعصم من العقاب.»^(١٨) (أبوزيد ن، ١٩٩٨، صفحة ٦٨) إذ تتمثل الغاية من اكتساب المعرفة في الوصول إلى معرفة صفات الله

المرموز على المرموز به في حالة الرمز، وقياس وضع حاضر على وضع سابق قد يكون حاضرا في ذهن أو غائبا عنه في حالة التمثيل.»^(١٩) (يوبى، ٢٠١٠، صفحة ١٠٨) وقياس وضعية حاضرة على وضعية سابقة حاضرة في ذهن أو في حالة تمثيل.

واجه هذا المنهج رفضا من ابن حزم فيقول: «فليس وجودنا أشياء كثيرة مشتركة في بعض صفاتها اشتركا صحيحا، ثم وجودنا بعض تلك الأشياء ينفرد بحكم ما، نتيقنه فيها، بموجب أن نحكم على سائر تلك الأشياء باستوائها في هذا الحكم الأول. هذه دعوى سمجة وتحكم فاحش.» ويتفق معه ابن رشد وهو المعروف بتوجيهه نقدا لادعاء للفرق الكلامية ومناهجها في معالجة المسائل الكلامية فيقول: «فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب؟ وهما في غاية المضادة؟ وإذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب، وظهر أنهما باشتراك الاسم اشتركا لا يصح معه النقلة من الشاهد على الغائب»^(٢٠) (بن رشد، ٢٠١٤، صفحة ٦٤٥) إذا تم اعتبار هذه الاستراتيجية مكن الوهن في الدلائل التي استدلت بها المتكلمون على صحة تصوراتهم.

وقد انحسر العمل بمبدأ قياس الغائب على الشاهد عندما تم استبداله مع أبي حامد الغزالي بـ «قياس الشاهد على الغائب» أي التخلي عن القياس العقلي واعتماد القياس الغيبي، وهو ما يعرف عند الفقهاء «بقياس التمثيل» يقول الغزالي في هذا الاطار: «التمثيل» أي قياس التمثيل» وهو الذي يسميه الفقهاء قياساً، ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، ومعناه أن يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما»^(٢١) (الغزالي، ١٩٩٣، صفحة ص ١٣٨ - ١٣٩) فتم اسقاط المفاهيم الغيبية المطلقة على الظاهرة المشاهدة عوض دراسة نوااميس اشتغالها واعتمادها كمنطلق لتأويل الغائب وفهم المجهول.

وهي العدل والتوحيد مما يؤدي إلى معرفة أو امره ونواهيه وهو ما يستوجب الالتزام بأدائها. إذا نقف على ثلاث أنواع من الأدلة الخاضعة للترتيب والتدرج. يختص كل نوع بمرحلة من مراحل اكتساب المعرفة: الأول ذو طبيعة عقلية استدلالية يحيل الى ما يدل بالصحة والوجوب ويتعلق بعملية التفكير القائم على البديهيات باعتبار أن لكل فعل فاعل قام به أي «مبدأ السببية». والثاني يتعلق بالدواعي والاختيار ويتأسس على شروط النوع الأول من المعرفة. أما الثالث فيقترن بالمواضعة والقصد إذ يتم فهم التراكم والألفاظ وفق ما تم التواضع عليه من اللغة.

يعتمد هذا المبدأ على قياس شيء غائب على شيء حاضر. إذا يتم خلال النوع الأول للمعرفة قياس العقل لما غاب عنه من علم الله على ما يمكنه مشاهدته وإدراكه بالحواس. أما النوع الثاني فيتم من خلاله التوصل الى الحقيقة الغائبة في حدوث العالم وفنائه، استنادا على الإدراك الحسي لما يطرأ على الأجسام من تغيرات وسكنات وحركات وزوال باعتبارها حقائق مشاهدة. فيقاس عدل الله وحكمته على تنزله المطلق عما يطرأ على الأجسام من تحولات فيزيائية. ويتم اعتماد حركة استدلالية عكسية لإثبات ذلك. في حين أن النوع الثالث مقترن بإشكالية الدلالة والتأويل إذ أن مفسر القرآن ملزم بقياس المعاني التي استنبطها على ما تواضع عليه الناطقون بلغة القرآن أي اللسان العربي من ناحية وقيسه على السياق المتعلق بالخطاب من ناحية أخرى.

إذا يعتمد المؤول في استنباط المعاني على مبدأ القياس من خلال الانتقال من مستوى المعروف الى مستوى المجهول في الخطاب. فينتقل المعنى من المقيس عليه إلى المقيس. وقد استثمر البلاغيون والمتكلمون لاحقا هذا المبدأ المعتزلي وتعمقوا فيه ليصلوا إلى عدة نتائج منها الوقوف على طبيعة الاستعارة والتشبيه»

إذن استت المعترلة خطة تأويل الخطاب وفهمه باعتماد القياس والمواضعة والقصد لخدمة تصورهم للمعرفة وسبل العقل في تحصيلها.

المجاز

عرفه أبو فارس لغويا بقوله: وجاز العقد وغيره نفذ ومر على الصحة وأجزت العقد جائزا نافذا^(٢٢) (المقري، ٢٠١٦، صفحة ١١٤) أما اصطلاحيا فقد ورد في التعريفات أنه «: اسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما»^(٢٣) (الجرجاني، ١٩٨٣، صفحة ٢٥٧)

انقسمت آراء العلماء في وجود المجاز في القرآن ذهب أصحاب الرأي الأول إلى انكار المجاز في القرآن ومن بينهم ابن تيمية وابن القيم لعدة أسباب منها أن السلف لم يقولوا به أي الصحابة والتابعون والأئمة المشهورون كابن حنيفة والشافعي.

أما القائلون به فعده مبحثا بلاغيا لا غنى عنه في فهم القرآن وتفسيره. ومن بين القائلين من تطرق لمعنى المفهوم دون ذكر المصطلح مثل مقاتل بن سليمان من خلال كتابه "الأشياء والنظائر". كما نجد من ذكر المجاز مثل أبو عبيدة معمر ابن المثنى في كتابه "مجاز القرآن" على الرغم من أنه يقصد بالمجاز التفسير والبيان فقد اعتمد في هذا المؤلف عدة أساليب لغوية هي من المجاز.

يُعد المجاز من أحد المباحث البلاغية الهامة نظرا لعلاقته بتأويل القرآن. وقد تطور المفهوم وعرف توجهه مع المعترلة. واستقر المصطلح على معناه المقصود في الحقل البلاغي مع الجاحظ المعتزلي. فتم التأكيد على وجود ظاهرة المجاز في اللغة والقرآن، فاستعمل لفظ المجاز كمقابل للحقيقة وللخروج عن الدلالات السائدة المتفق عليها. وقد تم توضيح عدة مستويات للمجاز منها الاستعارة والتمثيل والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والإفصاح والكنابة.

عدت المعترلة التأويل عملية فكرية تقوم بالأساس على دراسة المجاز داخل الخطاب القرآني، إذ أن ظاهرة المجاز حاضرة في اللغة والقرآن، لأن اللغة نشأت عبر المواضعة والاتفاق بين البشر حول معاني ودلالات الألفاظ اللغوية. فاتفق البشر على المعاني الأصلية للألفاظ كما اجتمعوا من ناحية أخرى على تسمية الاستعمالات للمصطلحات اللغوية غير الأصلية مجازات. لكن تعسف أهل المعترلة في بعض المواضيع على فهم المجازات القرآنية فعوض تسليمهم بحضور مجازات في النص المقدس لم يتم استعمالها سابقا في الشعر العربي القديم، ذهبوا إلى أن هذه المجازات كانت موجودة إلا أن الرواة نسوها^(٢٤) (أبوزيد ن، ١٩٩٨، صفحة ١٣٣). وقولهم ذلك ما هو إلا تبرير موضوعي لفهم القرآن استنادا للشعر الجاهلي. وهو ما يكشف عن أحد أسس التأويل المعتزلي التي اعتمدها الجاحظ خاصة وهو "الإرجاع" أي "إرجاع معاني المجازات الواردة في النص القرآني إلى دلالات متضمنة في المعجم الشعري الجاهلي"^(٢٥) (أبوزيد ن، ١٩٩٨، صفحة ١٣٣).

لكن من ناحية أخرى نجد تصورا آخر أكثر وعيا بضرورة ارساء ضوابط لعملية التأويل العقلي للنص حتى لا يتم الخلط بين الحقيقة والمجاز. وقد عبر عن هذا التوجه القاضي عبد الجبار الذي وضع جملة من الشروط لتحديد مجالات اشتغال المجاز وحدودا تضبط التأويل العقلي مثلا "منع حمل اللفظ على المجاز إذا أمكن حمله على الحقيقة"^(٢٦) (أبوزيد ن، ١٩٩٨، الصفحات ١٣٠-١٣١) وذهب إلى تقييد اعتماد المجاز في التأويل فلا يؤول اللفظ ليحيل إلى معنى مجازي إذا كان من الممكن أن يحيل إلى المعنى الحقيقي. كما تم تحديد السياقات التي يتم فيها اعتماد التأويل لاستنباط المعنى المجازي.

إذا فأهل المعترلة لا يختلفون مع باقي الفرق الكلامية حول ترجيح الدلالات الحقيقية. لكنهم اختلفوا عنهم بتوظيف الدليل اللفظي

(٢٩) (المطعني، ٢٠٠٧، صفحة ٨٦٢) نلاحظ من خلال مواقف الفرق الإسلامية من المجاز في التأويل أن بعض المقولات في التأويل أصبحت تعد من المسلمات فتبناها المتقدمون دون تأمل وتمحيص بل اعتمدوا أسلوب التكرار والترديد ولكن التقليد الذي يخلو من كل أشكال النقد والتدبر أدى إلى تكريس مفهوم البدعة والتي تمثل حاجزا يحول دون الخوض في بواطن ألفاظ القرآن وتدبرها وتضييق دائرة التأويل.

إنّ يقوم التأويل عند المعتزلة في هذا المستوى على آليتي العقل والإرجاع فضلاً عن آلية المحكم والمتشابه. حتى يتجاوزوا التناقض بين دلالات النص المتشابه وبين الأصول الاعترالية.

ثنائية المحكم والمتشابه

إن ثنائية المحكم والمتشابه» هي أحد أهم الركائز التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقضية التأويل كمبدأ لفهم القرآن. والجدير بالذكر أن هذا التقسيم يعود بالأساس إلى المعتزلة الذين اعتمدوا هذه الثنائية كآلية من آليات التأويل في إطار محاولة وضع منهج عقلي في فهم القرآن فاعتبروا المحكم هو الأصل في الكتاب والمتشابه فرع يرد المحكم بالتأويل تقوم هذه الآلية على فهم المتشابه الغامض قياساً على مرجعية المحكم أي الواضح. باعتبار أن القرآن فيه آيات محكمات هن أمهات الكتاب وآخر متشابهات. فقاموا بتحديد مستويات الغموض والوضوح باعتماد مقياس المعرفة العلمية حتى لا يؤدي التأويل إلى الوقوع في التناقض بين أصول المعتزلة الخمس وبين دلالات الآيات المتشابهة. فرأوا أن المتفق مع المفاهيم العقلية بدلالته اللغوية المباشرة هو الواضح المحكم والمتناقض هو المتشابه الغامض. ويتم اعتماد المجاز لإزالة الغموض ونفي وهم التناقض بين المتشابه والمحكم. وهو ما يحيل إلى تأويل النص من داخله أي القرآن يفسر نفسه بنفسه دون حاجة إلى قرائن أو نصوص من خارجه

فضلاً عن الدليل العقلي ليتسنى لهم تفسير ما يتناقض مع "تصورهم لله ولعدله" (أبوزيد ن، ١٩٩٨، صفحة ١٣٠) فقد اعتمدوا منهجاً انتقائياً تجزيئياً إذ قاموا باختيار الآيات التي تؤيد نظرياتهم التأويلية لكن إذا عترضتهم آيات تتعارض مع توجههم كرسوا المجاز بوصفه آلية لتجاوز هذا التعارض. ليقدموا تأويلاً منسجماً مع مشروعهما الفكري. من ناحية أخرى قاموا بتأويل المجاز الوارد في آيات التوحيد والعدل وآيات الصفات بتغليب الدليل العقلي على الدليل اللفظي "وتحمل دلالة الآية على المجاز مباشرة رغم إمكانية حملها على الحقيقة" (أبوزيد ن، ١٩٩٨، صفحة ١٣٧) ويدخل توظيف المجاز في هذا المستوى ضمن خطة التنزيه ليسلطوا الضوء على التناقض الذي ينجر عن وصف الله بالصفات الجسمانية من ناحية وتأكيد فكرة الله بوصفها حقيقة متعالية من ناحية أخرى. وعند تأويل المجاز يتم الوصول إلى القرينة العقلية عبر العقل في حين تتجلى القرينة اللفظية كأدوات الخصوص والعموم مثل الشرط والاستثناء عند تأويل النص.

نلاحظ أن العديد من الفقهاء والعلماء رفضوا توظيف آلية المجاز في الفهم فمثلاً يقصي ابن تيمية المجاز من بين أصول التأويل بقوله "فالمجاز نوع من الكذب في استعمال اللغة". فيرفض إقحامه في مباحث العقيدة والتوحيد وتعلقه بصفات الله وتوسيع دائرة التأويل والقول بأن ألفاظ القرآن لها ظاهر وباطن بعد أن كان مجال اشتغال هذا المفهوم في مجال الأدب والنقد والقضايا اللغوية والجمالية فقد رأى في مثل تأويل "يد الله" بالقدرة تعطيلاً لصفة من صفاته. ونجده قد أنكر المجاز في كتابه "الإيمان" مقرأً بأن سلف الأمة لم يقولوا به. كما رفض القول أن اللغة وضع أول تفرع عنه المجاز باستعمال اللفظ في غير ما وضع له. لكن الواقع هو إن المجاز قد ورد صريحاً في أعمال ابن تيمية فهذا «النزاع لم يكن إلا نزاعاً لفظياً فالإمام ابن تيمية في تأويلاته يستعمل المجاز ولم يهجر إلا التسمية فقط».

مثل الأحاديث وتفسير الأئمة والفقهاء.

أولاً: القرآن يفسر بعضه بعضاً

ثانياً: ما نسب للرسول بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

ثالثاً: ما ورد عن الصحابة في الروايات الموثوق بصحتها.

رابعاً: ما ورد في تفسير التابعين.

وأخيراً اجتهاد المفسر العالم باللغة والفقه وعلوم القرآن.

كما نتج عن إشكالية المحكم والمتشابه خلافات عقائدية وفكرية حادة أدت إلى خصام وتناظر بين الفرق الإسلامية والمتكلمين . فالجلي أنهم اعتمدوا أسلوب «رد المتشابه إلى المحكم» أي تأويل المعنى من داخل النص لا من خارجه فطوعوا ثنائية المحكم والمتشابه للرد على خصومهم من الأشاعرة والحنابلة مما أدى إلى لي عنق المعاني والتعسف على القول القرآني ليصبح النص متفقاً مع رؤاهم العقلية. والنص المحكم هو الذي يتفق ظاهرياً مع تصوراتهم. أما ما يخالف منطقهم فاعتبروه متشابهاً وهو حتماً تصنيف يخرج عن الحياد والموضوعية. فأصبحت ثنائية المحكم والمتشابه حيلة تأويلية يطبقها المعتزلة وخصومهم للقول بالتأويل الصحيح فقد كان من المنطقي أن يلجأ الخصوم إلى نفس الحيلة فيعتبروا ما يدعم وجهة نظر المعتزلة متشابهاً وما يتفق مع آرائهم محكماً. فضلاً عن الصراع حول صفة الراسخين في العلم فكل فئة تدعي أنها الطرف الأحق بهذه الصفة باعتبار أنها تقدم التأويل الصحيح.

إن إشكالية التأويل والخلاف نابعة بالأساس عن الانقسام السياسي بين المسلمين وظهور فرق سياسية تدعم مشروعيتها بالدين تقوم بتطويع النصوص القرآنية لخدمة الأغراض الدنيوية الضيقة وهو ما أدى إلى الخلط بين الدين المقدس والفكر البشري الذي يحكمه الهوى والمصلحة والطموحات السياسية

إذن نفهم أن الآيات المتشابهات هي التي منحت التأويل أهميته خاصة وأن هذه المسألة أدت إلى خلاف حاد في تفاصيل العقيدة وكانت سبباً في الخصام والتناظر. فحاولت المعتزلة إخراج التأويل من حيز المحتمل إلى حيز البرهان وتقديم العقل على النقل، فالتأويل العقلي لم يعد قائماً على صرف الآية إلى معنى تحتمله يوافق الكتاب والسنة كما رأى أبو نجيب السهروردي بل «على صرفها إلى معنى يقتضيه البرهان العقلي». كما تأسست القراءة عند المعتزلة على عدة مستويات وهو ما تكشفه نصوص القاضي عبد الجبار مثلاً نجد الوقوف على الدلالة الظاهرة للعلامة اللغوية فإذا أدى ذلك إلى استنباط دلالة معقولة فصنف النص ضمن المحكم. لكن إذا أدى الأمر إلى الوصول إلى استنباط دلالات مخالفة للمنطق يتم إدراج النص ضمن المتشابه وبذلك ففهم معانيه يحتاج تأويل العلامات المبهمة الاستناد إلى نظائرها في النص المحكم، ما يكشف عن علاقة المحكم والمتشابه بالمجاز عند المعتزلة. وهي استراتيجية تتيح للمؤول استنباط دلالات النص عبر النص ذاته.

لقد شكل التأويل العقلي عند المعتزلة فعلاً ابستمولوجياً وموقفاً معرفياً يحتوي على نظرة إلى الله والكون والإنسان ويقدم رؤية للعلاقات بينهم، ولكن تراوحت مواقف الفرق الإسلامية من مقولة المعتزلة في التأويل بين القبول والنفور فنجد أن الحل الذي أوجده لتحديد مستويات الغموض نظرية محتذى بها لدى المخالفين وهذا ما يتجلى في تعليقات ابن المنير السني على تفسير الزمخشري. من ناحية أخرى نلاحظ أن ابن تيمية يتفق نظرياً مع المعتزلة لكنها «موافقة صريح المنقول لصريح المعقول» فالمعروف أن المعتزلة تعتبر العقل هو الأصل والذي يتم على أساسه التأويل أما ابن تيمية اعتبر أن المنقول هو الأصل الذي يتم على أساسه رفض المعقول أو قبوله. إذاً النقل هو مرجعية أهل السنة والتي وضع لها خمسة أصول:

الهوامش

- (١) (بن منظور، مكرم بن علي أبو الفضل، لسان العرب. بيروت: دار صادر. ١٩٩٣، ص ٥٦٧
- (٢) (الجرجاني، الشريف.. التعريفات. بيروت: دار المكتبة العلمية. ١٩٨٣، ص ٣٤٥
- (٣) (أبوزيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل. لبنان: المركز الثقافي العربي ١٩٩٢، صفحة ١٣
- (٤) (عبد الغني، بارة.. الهرمينوطيقا والفلسفة. لدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف. ٢٠٠٨، ص ١٠٠
- (٥) (ريكور، بول. النص والتأويل. لبنان: مركز الإنماء القومي. ١٩٨٨، ص ٥١
- (٦) (الفرقان ٣٣
- (٧) (الذهبي، محمد حسين.. التفسير و المفسرون. القاهرة: مكتبة وهبة ٢٠٠٠ صفحة ١٦
- (٨) (الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان في تفسير القرآن. دار هجر للطباعة والنشر ٢٠٠٨، ص ١٣٢
- (٩) (الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. التبيان في تفسير القرآن. بيروت: دار الزهراء، ١٩٧٥، صفحة ١١٧
- (١٠) (السيوطي، جلال الدين... الإتيقان في علوم القرآن. مؤسسة الرسالة ٢٠١٠، ص ١٨٨
- (١١) (أبوزيد، نصر حامد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي. لبنان: دار الوحدة للطباعة والنشر. ١٩٨٣، صفحة ١٣
- (١٢) (أبوزيد، فلسفة التأويل، ص ٨٥
- (١٣) (مروة حسين.. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. بيروت، لبنان: دار الفارابي ١٩٧٩، ص ١٣٢
- (١٤) (الاسدآبادي، أبو الحسن، متشابه القرآن. القاهرة: مكتبة وهبة. ص ٩٨
- (١٥) (الباقلائي، محمد أبو بكر، (١٩٨٧). تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧ ص ١٣٨

والاجتماعية. فالتأويل تحول إلى سلاح في يد المتكلمين وأصبح يمثل «جهدا عقليا ذاتيا لإخضاع النص لتصورات المفسر ومفاهيمه وأفكاره»^(٣٠) (أبوزيد ن.، ١٩٨٣، صفحة ٥) هو ما كان سببا في الانحياز لمصطلح التفسير دون التأويل.

خاتمة

كشفنا من خلال بحثنا عن الآليات المشكلة للتأويل المعتزلي التي تتمثل في قياس الغائب على الشاهد والمجاز وثنائية المحكم والمتشابه. ودرسنا كيفيات اشتغالها وتطبيقاتها عند دراسة النص القرآني وتأويل معانيه تأويلا خاضعا للعقل والمنطق.

كما عرضنا بعض المواقف المختلفة من هذا المنهج التأويلي اذ تراوحت بين الرفض والقبول. فعلى الرغم من أهمية ما أجاد به أهل الاعتزال حول هذه المسألة فهي تظل تصورات بشرية قابلة للنقد والدحض. خاصة وقد تمت صياغتها في ظرفية تاريخية طغى عليها الصراعات الايديولوجية.

إذا تبيننا أن التعمق في التراث الفكري الاسلامي يكشف أهمية جهود القدامى التي تفاعل فيها البلاغي واللغوي والفقهي والكلامي للكشف عن خفايا النص. ولعل في استعادة جوانب من التراث الفكري الاعتزالي من شأنه أن يطور اشكالية التأويل في الفكر العربي المعاصر من خلال دراسة ميكانيزمات اشتغال هذا المشروع والانطلاق منها كأدوات اجرائية وإثرائها بأخر ما توصل اليه البحث النقدي المعاصر حتى تصبح قابلة للاستدعاء المنهجي الفعال والمنتج.

(١٦) أبو زيد، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ١٩٩٨، صفحة ٦٨

(١٧) أبو زيد، الاتجاه العقلي، ص ٦٨

(١٨) أيوبي، عبد السلام، المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني.

٢٠١٠، ص ١٠٨

(١٩) بن رشد، محمد بن أحمد، تهافت التهافت. مصر: دار المعارف. ٢٠١٤، صفحة ٦٤٥

(٢٠) الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق. بيروت: دار ومكتبة الهلال ١٩٩٣، ص ١٣٨ - ١٣٩

(٢١) المقرئ، أحمد بن محمد بن علي المقرئ، المصباح المنير. القاهرة: دار المعارف. ٢٠١٦، صفحة ١١٤

(٢٢) الجرجاني، ١٩٨٣، صفحة ٢٥٧

(٢٣) أبو زيد، الاتجاه العقلي ص ١٣٣

(٢٤) أبو زيد، الاتجاه العقلي، صفحة ١٣٣

(٢٥) أبو زيد، الاتجاه العقلي، الصفحات ١٣٠-١٣١

(٢٦) أبو زيد، الاتجاه العقلي ص ١٣٠

(٢٧) أبو زيد، الاتجاه العقلي، ص ١٣٧

(٢٨) المطعني، إبراهيم محمد عبد العظيم، المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٧، صفحة ٨٦٢

(٢٩) أبو زيد، فلسفة التأويل، ص ٥

المركز الثقافي.

(١٩٨٣) - فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي. لبنان: دار الوحدة للطباعة والنشر.

- بن رشد، محمد بن أحمد، تهافت التهافت. مصر: دار المعارف. ٢٠١٤

- بن منظور، مكرم بن علي أبو الفضل (١٩٩٣)، لسان العرب. بيروت: دار صادر.

- الباقلاسي، محمد أبو بكر، (١٩٨٧). تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. مؤسسة الكتب الثقافية.

- الجرجاني، الشريف. (١٩٨٣). التعريفات. بيروت: دار المكتبة العلمية.

- الذهبي، محمد حسين. (٢٠٠٠). التفسير والمفسرون. القاهرة: مكتبة وهبة.

- ريكور، بول. (١٩٨٨). النص والتأويل. لبنان: مركز الإنماء القومي.

- السيوطي، جلال الدين، (٢٠١٠). الإتقان في علوم القرآن. مؤسسة الرسالة.

- الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠٨). جامع البيان في تفسير القرآن. دار هجر للطباعة والنشر.

- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. (١٩٧٥) التبيين في تفسير القرآن. بيروت: دار الزهراء.

- عبد الغني، بارة، (٢٠٠٨). الهرمينوطيقا والفلسفة. لدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف.

- الغزالي، أبو حامد.. (١٩٩٣) معيار العلم في فن المنطق. بيروت: دار ومكتبة الهلال.

- المطعني، إبراهيم محمد عبد العظيم. (٢٠٠٧). المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، - القاهرة: مكتبة وهبة.

- المقرئ، أحمد بن محمد بن علي المقرئ. (٢٠١٦). المصباح المنير. القاهرة: دار المعارف.

- مروة حسين. (١٩٧٩). النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. بيروت، لبنان: دار الفارابي.

- أيوبي، عبد السلام، (٢٠١٠). المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني.

قائمة المراجع

- الأسد أبادي، أبو الحسن، متشابه القرآن. القاهرة: مكتبة وهبة.

- أبو زيد، نصر حامد:

- (١٩٩٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل. لبنان: المركز الثقافي العربي.

- (٢٠١٠) - التجديد والتحرير والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير. الدار البيضاء:

Theologians, Concept of Interpretation the Case of Mutazilits,

By Raqiya Binrbah

Abstract

The present paper is concerned with examining how Mutazilits dealt with the problem of interpretation; this area of research is central in the Mutazili School of Theology. Mental interpretation has been founded as an epistemological act and as a cognitive attitude containing an existential view and providing a vision of the relationships between Man, Allah and the Universe. Therefore, the study poses questions like: What are the mechanisms of interpretation in this school of thought and what are its most important peculiarities? The research paper is divided into two main axes: First, the concept of interpretation:

And here, the researcher will set the boundaries for the concept to help the readers understand the epistemological framework of the mental interpretation where the limits and reasons are set for the differentiation between the two concepts, exegesis and interpretation.

Secondly, the mechanisms of interpretation in isolation: by addressing the question of interpretation in isolation and by revealing the existential and cognitive foundations of the issue to reveal rhetorical and linguistic concepts

The second axis will be the Mutazili mechanisms of interpretation: this will be investigated by addressing how Mutazilits addressed the problem of interpretation and by revealing the existential and cognitive underpinnings of the whole problem to reveal rhetorical and linguistic concepts in that heritage that would potentially open to us new prospects for understanding that which were unknown.

Keywords: Interpretation, Mental Interpretation, Mutazili