جامعة محمد خيضر بسكرة
الأداب واللغات
الأداب واللغة العربية

مذكرة ماستر

لغة وأدب عربي
دراسات لغوية
لسانيات عربية

رقم: **ل ع 01**

إعداد الطالب:
زينـــب سكـــــال

يوم: 26/05/2025

التأويل اللغوي بين المدرسة الأشعرية وتيارات التأويل المعاصر (نماذج مختارة)

لجنة المناقشة:

نبيل زياني	**أ. ت.ع**	**جامعة محمد خيضر بسكرة**	رئيس
أبو بكر زروقي	**أ. مح أ**	**جامعة محمد خيضر بسكرة**	مقرر
زينب مزاري	**أ. مح أ**	**جامعة محمد خيضر بسكرة**	مناقش

السنة الجامعية : 2025/2024

بسم الله الرحمن الرحيم

شكـــر

الحمد لله الذي أعان على إنجاز البحث وبتوفيقه تكتب اليوم كلمة الشكر كأحد آخر

محطات هذا العمل.

أتقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان:

لوالديّ الكريمين اللذين كانا سندا داعمًا لي

حفظهما الله وأحسن إليهما.

ولأستاذي المشرف "د / أبو بكر زروقي "، على كل توجيهاته وتصويباته العلمية التي

أسهمت في إخراج البحث بصورته النهائية.

وإلى أساتذتي الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة لكرم قبول مناقشة مذكرتي.

مقدمـــــــة

مقدمـــــة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه نبيه الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد:

يعد التأويل أحد أبرز المرتكزات اللغوية التي يُعتمد عليها في تحصيل المعنى، وقد ارتبط مفهومه منذ القدم حتّى يوم الناس هذا بالسعي في تجاوز حدود الظاهر، والنفاذ منها إلى معانٍ أعمق،وذلك ما يتطلب سعة في الفهم ، وإلماما بسر اللغة ، فاللغة أساس التأويل ، وبها يتباين،واستنادا إليها تتفرع أوجه القراءة ، وتتعدد ضروبها .

ويتعاظم حضور التأويل في النصوص التي تتسم بكثافة دلالية عالية، ولاسيما الدينية، لما تنطوي عليه من معان غيبية ورموز وإشارات تستدعي الوقوف عندها وإعادة النظر في طبيعة تلقيها. ويأتي القرآن الكريم في مقدمة النصوص التي كانت ولا تزال مجالا خصبا للتأويل في القديم والحديث، لما لطبيعة لغته وبلاغة نظمه من قدرة على إنتاج الخطابات وتوليد المعاني.

غير أن تأويل هذا النصّ المقدّس ظل محكوما باختلاف المرجعيات المنهجية والفكرية التي ينطلق منها المؤول في قراءته، مما خلف أنماطا متباينة من الفهم والتفسير. ومن أبرز الاتجاهات التي خاضت في التأويل بإسهاب وأسست له أساسا منهجيا راسخا، وجعلت منه مجالا أصيلا تتفاعل فيه المعرفة اللغوية مع المرجعية الفكرية: "**المدرسة الأشعرية**"، لما لها من حضور تأويلي تاريخي،ومواقف مناظرة وردود على المخالفين لها. ويقابلها في الزمن الراهن " **تيارات التأويل المعاصر" التي** ترى من ضرورة التأويل حاجة ملحة يقتضيها السياق والظرف، فكان منطلقها إعادة البناء وتشكيل الفهم من جديد. وتتجلى أهمية هذا الموضوع في كونه يلامس تقاطعا حاصلا بين التراث التأويلي وتحديات التأويل المعاصرة، فهو تقاطع لا يمس الجانب المعرفي فحسب إنما يتعداه إلى البناء الديني العام، والعلاقة بالمرجعيات وأسئلة القيم والحداثة والتجديد، كما تنبع الأهمية منه في الحاجة المتزايدة لضرورة ضبط القراءة والاستنباط من القرآن الكريم، وتقويم الأسس التي يقوم عليها التأويل بقواعد وضوابط تحفظ لهذا النص خصوصيته الدينية، ومن ثمة مساءلة الاتجاهين عن مدى الالتزام بضوابط التأويل.

وقد استدعت طبيعة البحث توظيف أكثر من منهج، وجاء في مقدمتها الوصفي الذي أتاح عرض السياقات النظرية التي نشأت في ظلها تأويلية الاتجاهين (المدرسة الأشعرية والتيارات المعاصرة)،كما تم اعتماد المنهج الاستقرائي في استخراج الأصول المعرفية وانتقاء النماذج المعروضة في البحث ووضعها قيد الدراسة والنظر فيها بالوصف والتحليل. أما المنهج المقارن فقد شكل الإطار العام الذي تنتضم ضمنه الدراسة، لما يتطلبه الموضوع من موازنة بين تيارين متباينين في المنطق والمنطلق والغاية، وقد تم ذلك بالاستعانة بآلية التحليل التي مكنت من تفكيك الخطابات التأويلية والكشف عن طرائق استثمار اللغة في بناء الفهم القرآني.

وبالرغم من غزارة الكتابات التي تناولت موضوع التأويل قديما وحديثا ، إلا أن الدراسات المقارنة التي تعقد مواجهة علمية بين التأويل التراثي ممثلا بالمدرسة الأشعرية و التأويل المعاصر ممثلا في تيارات التجديد تعد محدودة –في حدود ماتم الاطلاع عليه – خصوصا فيما يتعلق بتحليل الأبعاد اللغوية والآليات الضابطة للفهم و تقصي الفروقات الجوهرية بين المنهجين ، وهذا ما مثل دافعا أوليا لاختيار هذا الموضوع بالإضافة إلى الارتباط الوثيق الذي يجمع محور الطرح (التأويل اللغوي) بدراسة القرآن الكريم و فهمه و استكشاف مختلف أساليب لغته العربية، ومن هنا جاء عنوان البحث موسوما بـ « **التأويل اللغوي بين المدرسة الأشعرية وتيارات التأويل المعاصر (نماذج مختارة)**» .

ومن هنا تُطرح الإشكالية المركزية لهذا البحث وهي: ما حدود التمايز المنهجي بين المدرسة الأشعرية وتيارات التأويل المعاصر في ممارستهما للتأويل اللغوي، من حيث المنطلقات والضوابط التأويلية التي اعتمدها كل منهما، كما يتجلى ذلك في نموذجي فخر الدين الرازي ومحمد شحرور؟

ويمكن دعمها بالتساؤلات الآتية:

- ما هي المرجعيات الفكرية والمعرفية للمدرسة الأشعرية وللتيارات المعاصرة المختارة في البحث ؟.
- هل لكلا الطرفين ضوابط وقواعد بها يُقيّد التأويل وما هي ؟.
- هل تم الخروج بها من حيز التنظير إلى التطبيق ؟ .
- ما مدى الالتزام بها ؟.
- ما هو أثر الضوابط التأويلية في توجيه المعنى ؟.

وللإجابة على هذه الإشكالية والتساؤلات ، قُسم البحث إلى فصلين أساسين جاء الأول مقدما لمفاهيم نظرية تحت عنوان : " التأويل اللغوي بين القديم والمعاصر"، وتم التطرق فيه إلى تعريف التأويل ، ثم التعريف بالمدرسة الأشعرية و أصولها وأعلامها وضوابطها التأويلية ، ليتبع ذلك عرض للمرجعيات المعاصرة التي أسهمت بتكوين أساس التأويلية العربية المعاصرة حيث يتجسد ذلك في أبرز فلاسفة التأويل (سبينوزا ، غادامير ، بول ريكور) ، ثم الانتقال إلى تنظيرات تأويلية عربية (أبو زيد ، أركون ، شحرور)، وختم ما تقدم باستخلاص الضوابط من الفكر التأويلي لديهم،وذكرهم على حالهم في حال الإفصاح عنهم .

أما الفصل الثاني فجاء تطبيقيا بعنوان : " بين منهج التأويل في المدرسة الأشعرية ومنهج التأويل في التيارات المعاصرة : فخر الدين الرازي ومحمد شحرور أنموذجا "، وقد تم مراعاة خصوصية النموذجين حيث تم تحليل قضايا تأويلية مركزية عند الرازي (تأويل المفردات في قضايا الصفات،التضمين في الحروف ، المجاز)، واستنتاج ضوابطه من ممارسته الفعلية للتأويل، في حين تم البدء بضوابط التأويل عند محمد شحرور، لكونها تعد ضوابط وقضايا في الوقت ذاته كما تشكل الإطار المرجعي الذي يحكم قراءته للنص، وقد تمثلت تلك الضوابط في إلغاء الترادف، وتم التطرق

لأبرز ما ورد عن شحرور في هذا الباب (الكتاب ، القرآن ، الذكر ، الفرقان ، التنزيل ، الإنزال)،وجاء ثانيهما بعنوان : الألفاظ خدم للمعاني وتم التطرق فيه لأبرز المفاهيم التي تغيرت معانيها عند محمد شحرور :(العبادات ، الصلاة ، الحجاب) وتم اختبار مدى التزام كل من الطرحين بضوابطه التأويلية. وختم هذا الفصل بمقارنة تحليلية منهجية بين النموذجين.

ومن خلال الاطلاع على الدراسات السابقة، تبين أنها لم تتناول الضوابط التأويلية لكلا الاتجاهين باستفاضة ومن أهمها:

دراسة لـ عبد القادر الحسين جاءت تحت عنوان" **معايير القبول والرد** "، ورغم قيمتها في بيان ضوابط التأويل عند المدرسة الأشعرية، إلا أن الدراسة لم تخرج من الإطار المرجعي للمدرسة الأشعرية.

كتاب "**ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر** " لصاحبه " **خالد عبد العزيز السيف** ": ورغم أنه يركز على التيارات الحديثة في التأويل فإنه ينفي وجود أي ضوابط لديها،ويكتفي بإصدار أحكام غير موثقة علميا، ويغفل عن مساءلتها في ضوء أعمالها، مما جعل دراستهم أقرب إلى الطرح الانطباعي منها إلى التحليل النقدي المنهجي .

مقال لنبيل دغفالي وخليل قاضي جاء تحت عنوان: " **رؤى جديدة في الدراسات الحديثة**": يتسم المقال بأسلوب ذاتي بعيد عن العلمية، إذ يغلب عليه إطلاق الأحكام والشخصنة، حيث لا يكاد يذكر اسم " محمد شحرور " إلا ويسبق بألفاظ مثل "يزعم " و" ويدعي " ما يفقد المقال حياده، كما يلحظ إخفاء بعض النصوص الواردة فعليا في مؤلفات محمد شحرور، وهو ما تأكد من خلال الرجوع إلى مؤلفاته الأصلية، مما يضعف مصداقية الطرح النقدي الوارد في المقال.

والحال أن كل البحوث لا تخلو من صعوبات، كان من بين تلك التي واجهتها هذه الدراسة:

- ضيق الوقت المتاح، مقارنة بحجم المادة العلمية، فمجال التأويل واسع يحتاج وقتا، مما حال دون التوسع المطلوب في بعض المواضع.
- كما شكّل تنوع المرجعيات الفكرية والمنهجية تحديًا استلزم قراءة متأنية حالت دون إنجاز سريع.

– بالإضافة إلى تعدد المصادر وغياب مرجع جامع يتناول الموضوع بصيغته المعتمدة في البحث،الأمر الذي تطلّب جمع المادة من مراجع متفرقة وإعادة تنظيمها وفق تصور جديد لم يُطرق من قبل بهذه الصورة .

– بالإضافة إلى التباعد بين النموذجين المختارين فكريا وزمنيا ومنهجيا ولغويا، ومحاولة بناء أرضية مقارنة متوازنة بينهما، وذلك ما استنفد من الوقت والجهد الكثير.

غير أن الدراسة سعت رغم ذلك إلى تقديم معالجة علمية متوازنة وهادفة.

وفي الختام الحمد لله الذي وفق ويسّر، وكل الشكر والتقدير للأستاذ المشرف " **د/ أبو بكر زروقي** " على ما قدمه للبحث من توجيه وتصويب، ولكل من أعان وساند في إنجاز هذا العمل.

الفصل الأول

التأويل اللغوي بين القديم والمعاصر.

تمهيد

1. تعريف التأويل اللغوي .

أ. التأويل في اللغة .

ب. التأويل في الاصطلاح .

2. التعريف بالمدرسة الأشعرية .

1.2. تعريف الأشاعرة .

2.2. أصول الاعتقاد عند الأشاعرة.

3.2. أعلام المدرسة الأشعرية .

4.2. ضوابط التأويل اللغوي في عرف المدرسة الأشعرية .

3. تيارات التأويل المعاصرة ومبادئها .

1.3. التأويل اللغوي عند فلاسفة الغرب.

1.1.3. التأويل عند باروخ سبينوزا (Barach Spinoza)

2.1.3. التأويل عند هانز جورج غادامير (Hans-Georg-Gadamer).

3.1.3. التأويل عند بول ريكور (Paul Ricour)

2.3. التأويل اللغوي في سيّاق التنظير العربي المعاصر

1.2.3. التأويل عند نصر حامد أبو زيد .

2.2.3. التأويل عند محمد أركون .

3.2.3. التأويل عند محمد شحرور.

خلاصة.

تمهيد:

يُعد التأويل من أبرز الآليات المعتمدة في فهم النّصوص الدّينية، وبخاصة النصّ القرآني لِما لنظمه من إعجاز بياني ولغوي، وكيف لا، وهو الذي أعجز أرباب الفصاحة وأساطين البلاغة. وفي سبيل فهمه تعدّدت المناهج والأساليب وتمّ من خلالها الوصول إلى تأويلات متباينة، بحسب تعدّد الخلفيات الفكرية والمنهجية للمتأولين، إذ لكل مؤول رؤيته التي تنعكس في قراءته للنص، وتختلف النتائج تبعا لذلك، سواء وافقت الصواب أو جانبته. وقد ترتّب على هذا التفاوت في الفهم أحكام متفاوتة كذلك، وصلت أحيانًا إلى حد التخطئة بل والتكفير، وهو أمر يخرج عن نطاق هذا الطرح.

ورغم هذا التباين فإن الحاجة إلى التأويل تبقى مشتركة، بالنظر إلى طبيعة اللغة ذات المرونة العالية والأساليب المتنوعة في التعبير عن المعاني [1]. فاختلاف القراءات ينبع أساسًا من تعدد سبل الدلالة، وتفاوت الوعي بالنص وتأويله، خاصة في سياق السعي إلى التوفيق بين النّصوص وبين مقتضيات الواقع، وهو ما قد يدفع ببعضهم إلى توظيف اللغة توظيفًا مؤدلجًا، ولو اقتضى ذلك ليّ أعناق الألفاظ، خدمة لتوجهاتهم.

كما أن تغيّر الأزمنة وتبدّل السياقات يُحتّم إعادة النظر في أساليب الفهم والتأويل، بما ينسجم مع الحادثة الجديدة، في ضوء ما تتيحه اللغة من إمكانات تعبيرية. ذلك أنّ كل تأويل هو بالضرورة تأويل لغوي، ينطلق من اللغة ويتوسّل بها لفهم المعنى، غير أنّ هذا الاجتهاد قد ينزلق إلى التحريف إذا لم ينضبط بضوابط تأويلية دقيقة، لا من جهة الألفاظ، إنّما من المعاني، فمن ذلك من يسلك به مسلك التأويل به إلى التحريف، وذلك من خلال حمل المعاني على غير مراد الله بها. ومن هنا كانت الحاجة إلى تأسيس قراءة منضبطة بقواعد منهجية تضبط المعنى، وتحول دون إسقاطات لا

[1]. ينظر، **ظاهرة التأويل عند الأصوليين والنحويين**، إسماعيل بن لولو، مجلة السياق، جامعة غرداية، ص 9 و10، (د ت)، https://asjp.cerist.dz/en/article/182814 .

يقرها النصّ، إذ إنّ التمسك بظاهر اللفظ مع التفريط في ضوابطه الدلالية قد يفضي إلى الانزلاق في مسارات لا تتسق مع روح النص ومقاصده.

ومن هنا تبرز أهمية النظر في المرجعيات المنتجة لكل قراءة تأويلية، ذلك أن التأويل مشروط بأفقه المعرفي ومنطلقه المنهجي، مما يستدعي الوقوف عند الأسس التي استندت عليها كل من المدرسة الأشعرية والتيارات المعاصرة في تشكيل رؤيتها للنص.

وهذا ما يهدف إليه هذا الفصل؛ إذ يسعى إلى الكشف عن المنطلقات الفكرية والمرجعيات المعرفية لكلا الاتجاهين.

1. تعريف التأويل اللغوي:

1.1 لغة:

جاء في العين للخليل (170هـ): «آلَ يَؤُول إليه إذا رَجَع إليه، نقول طَبَختُ النَبيذ والدَّواء فآل إلى القِدر».[1]

وقال ابن منظور (711هـ) في تعريفه للتأويل: « وأمّا التَأويل فهو تَفعيل من أوّل يُؤَوِّل تَأْويلاً وثلاثيه آل يؤول أي رجعَ وعادَ». [2] أي أن التأويل في المعاجم اللغوية يحمل معنى الرجوع والعودة إلى أصل الشيء.

1.2 اصطلاحا:

ورد تعريف التأويل في مصنفاتٍ عدة، باختلاف بيئاتها المعرفية، وعلى سبيل المثال، يشير الإمام الشافعي (204هـ) إلى التأويل بقوله :«القُرآن على ظاهِره حتّى تأتي دلالَة مِنه أو سُنّة أو

[1]. **كتاب العين**، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (د ط) ،بيروت :دار و مكتبة الهلال، (دت) ،359/8.

[2]. **لسان العرب**، أبو الفضل بن منظور، تح: اليازجي ، ط3 ، بيروت :دار صادر ، 1414هـ 1993م ، 33/11.

إجماع بأنّه على بَاطن دون ظَاهرٍ».[1] ويستفاد من هذا الكلام أن الأصل في نصوص القرآن أن تفهم على ظاهرها المباشر، ما لم تدل قرينة قوية على غير ذلك.

كما أنّ البعد التأويلي واضح في طرح عبد القاهر الجرجاني (471هـ)، لاسيما عند حديثه عن المعنى حيث يقول :«تَعني بالْمعنى المِفْهُوم من ظَاهِر اللّفظ والذي تَصِل إليه من غير واسِطة،وبِمَعنى الْمعنى أن تَعقل من اللّفظ معنى ثم يُفضي بِك ذلك المعنى إلى مَعنى آخر كالّذي فسّرت لكَ». ثم يقول :« اِعلم أنّهم يَضعون كلامًا قد أعطَاك المتكلِمُ فيه أغراضَه عن طَرِيقِ معنى المعنى »[2] ويُعدّ هذا التصور أحد أبرز أبعاد التأويل في نظريته البلاغية .

ومن المتكلمين يُعرف أبو حامد الغزالي (505هـ) التأويل بقوله: «التَأْويل عِبَارة عن احْتمال يَعْضُده دَليل يَصير به أغلبَ إلى الظَّن من الْمَعنى الّذي يدل عليه الظَاهر»[3].

فهو لا ينفي المعنى الظاهر، ولكنه يُجيز العدول عنه، إذا قام ما يبرره من قرائن عقلية أو شرعية،كما يحبذ الغزالي أن يكون المجتهد في علم الكلام[4] من له الحق في التأويل ، حيث إنه يرى أن الأصل في العلوم علم الكلام وما دونه ففروعه، وأنّ غير المتكلم مقلد للاجتهاد الكلامي؛«فليَكُن من شَرْطِ الأصُولي والفَقِيه والمفَسر والمحدِّث أن يَكونَ قَد حَصَّل عِلمَ الكَلامِ لأنَّه قَبل الفَرَاغ من الكُلي الأَعْلى كَيْف يُمْكِنُه النُزولُ إلى الجُزْئي الأَسْفَل»[5] وبذلك يجعل الغزالي علم الكلام أرضية ضرورية لفهم النص وتأويله ، وإن لم يحصر التأويل في المتكلمين وحدهم .

---

[1]. **الرسالة في أصول الفقه**، محمد بن إدريس الشافعي ، تح:محمد أحمد شاكر ، ط1، مصر :مصطفى البابلي الحلبي وأولاد ،1357هـ 1938م،ص580.

[2]. **دلائل الإعجاز** ،عبد القاهر الجرجاني ، تح:محمد محمود شاكر أبو فهر، ط3، القاهرة :مطبعة المدني ، 1413هـ1992م ، 263/1

[3]. **المستصفى في علم الأصول**،أبو حامد الغزالي ، تح:محمد عبد السلام عبد الشافعي ، ط1، بيروت :دار الكتب العلمية،1413هـ1993م،ص196.

[4]. **علم الكلام** : العلم الذي يتضمن الحجاج والدفاع عن العقائد الدينية ؛ بالأدلة العقلية والأساليب المنطقية بالرد على المنحرفين عن مذهب أهل السنة . ينظر ، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال** ، أبو حامد الغزالي ، تح :جميل صليبا و كامل عياد ، ط10، بيروت :دار الأندلس للنشر والطباعة والتوزيع ،1401هـ1981م ، ص91.

[5]. **المستصفى** ، أبو حامد الغزالي، ص7.

أما ابن رشد (595هـ) الفقيه والفيلسوف فيرى أن التأويل هو :« إخْرَاج دَلَالة اللَّفْظ من الدَّلالةِ الحَقيقيةِ إلى الدَّلالة المجازية من غَيْر أن يُخلَّ في ذلك بعادَة لِسَان العَرَب في التَجَوزِ»[1] .وبهذا يشير إلى التأويل المجازي شرط ألا يُخرق مألوف العربية . لكنّه يخصص حقّ التأويل للفيلسوف ،ذلك أنه يحوز قياسا قوامه الحجة والبرهان ومرجعه العقل، أما الفقيه فقياسه ظني؛وفيه احتمال الصرف لمعنى آخر وهذا ما لا يجعله أهلا للتأويل[2]، وهو بذلك ينتصر للفلسفة التأويلية والمنطق بخاصة المنطق الأرسطي [3]، فقد كان ابن رشد من أوائل الذين تأثروا بفكر أرسطو طاليس والفلسفة اليونانية،وانتقل فكره إلى الغرب مؤثرًا في فلاسفة كبار ك "باروخ سبينوزا" (Barach Spinoza) الذي سيأتي الحديث عنه لاحقا.

أمّا السيوطي (911هـ) فيميز بين التفسير و التأويل، إذ يرى أن :« التَفسير أَعمُ من التَأْويل وأكثرُ اسْتِعماله في الألفاظ ومُفْرداتها وأكثرُ اسْتِعمال التَأْويلِ في المعاني و الجُمَل و أَكْثر ما يُسْتعمل في الكُتبِ الإلَهيَة والتَفسيرُ يُستعمل فيها وفي غَيرهَا »

وفي موضع آخر يوضح الفرق قائلا : «التَفْسير بَيَان وَضْع اللَّفظ إمَّا حَقيقَة أو مَجَازًا كَتفسير الصِّراط بالطَريق ،والتَأويلُ تَفْسير بَاطِن اللَّفظ مَأخُوذ مِن الأَوْل وهو الرُّجوع لعَاقِبة الأَمْر فالتَأْويلُ إخْبَار عن حَقيقة المراد و التَفْسير إخْبار عن دَليلِ المراد »[4] . ويفهم من ذلك أن التأويل أخصّ من التفسير، من حيث تركيزه على المعاني الباطنة في النصوص الدينية ذات الكثافة الدلالية، بخلاف التفسير الذي يعنى بظاهر اللفظ .

---

1. **فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من اتصال** ،القاضي أبي الوليد بن رشد ،تح: محمد عمارة ،ط2، بيروت :المكتبة الشرقية، 1416هـ 1996م ،ص32.
2. **المرجع نفسه** ،ص 46
3. **المنطق الأرسطي** : وهو المنطق الكلاسيكي لصاحبه أرسطو طاليس الفيلسوف اليوناني وهو منطق يقوم على العقل والفهم وبعض الشك وأداته القياس البرهاني (العقلي) ، ينظر ، **المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل** ، روبير بلانشي ، تر : خليل أحمد خليل ، (د ط) ، لبنان : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (د ت) ،ص 37 وما بعدها .
4. **الإتقان في علوم القرآن** ، جلال الدين السيوطي ، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم ،(دط) ، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب ،1394هـ1994م، 193/4.

على اختلاف هذه التعريفات باختلاف مرجعيات أصحابها، يلحظ اتفاقها على **أنّ التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى راجح تدعمه قرينة معتبرة، تمنع إرادة الظاهر** .

2 . التعريف بالمدرسة الأشعرية:

2.1 تعريف الأشاعرة : يعرفهم ابن عساكر بقوله : « الأَشْعَرِيَّة هُمْ العَدل الوَسط بَيْن المعتزلة والحَشوية لا ابْتعدوا عن النَّقل كما فَعَلَ المعْتزلة [1]ولا عن العَقْل كعَادة الحَشَويَّة[2]، ورثُوا خيْر من تَقَدمهُم وهَجَروا بَاطِل كلّ فِرقَة [3]»؛أي إنّ الأشاعرة يقفون موقف الوسطية بين العقل والنقل بعيدا،عن الغلو في الأخذ بأحدهما . فابن عساكر ينسب التطرف للمعتزلة والحشوية، ويصف الأشاعرة بالاعتدال.

وعلى النقيض من ذلك، يطلق ابن تيمية[4]على الأشاعرة لفظ "المعطلة" ويرى أنهم ليسوا وسطا بين العقل والنقل، بل جمهور ينفي ما أثبته الله لنفسه يقول:«ولاَ رَيْبَ أنَّ الأشْعَرِيَّة الخَرَاسَانيين كَانُوا قد انْحَرَفُوا إلى التَعْطيلِ »[5] أي أن فكرهم، من منظوره ، يعدّ انحرافا لنفيهم الصفات التي يثبتها الله لنفسه، كتأويل" اليد" الواردة في القرآن إلى القدرة مثلا ، وهو ما يعده ابن تيمية تعطيلا لا تنزيها.

---

[1] . **المعتزلة:** مدرسة إسلامية تأسست على يد واصل بن عطاء ، قامت في بدايتها لإصلاح ذات البين ووضع الأحكام بين المسلمين، وهذا عين مايطلقون عليه المنزلة بين المنزلتين، وتقوم أحكامها على العقل فهي تقدمه على النقل ، و لها خلاف طويل مع الدارس الإسلامية الأخرى وأشهر خلاف لها مع المدرسة الأشعرية، ينظر ، **المعتزلة** ،زهدي حسن جاب الله، (دط) ،القاهرة :مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، 1366هـ 1947م،ص38

[2] . **الحشوية** : هم الذين يقولون بما لا يقال به في المدارس على اختلافها كالأشاعرة ينسبون لفظ الحشوية للذين يثبتون صفات الله ويرون أنهم حشو في الناس وغير متأهلين للخوض في هذا القول ، وهم عند المعتزلة الذين يثبتون وجود القدر فالمعتزلة ترى أن الإنسان يخلق قدره ،أي أنهم من يحملون النصوص على معناها الظاهر فيُرى ذلك من الحشو ، ينظر ، **مجموع الفتاوى** ،أحمد بن تيمية ، تح:عبد الرحمان بن القاسم ،(دط)، السعودية :مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ 2004م ، 6/ 176.

[3]. **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري** ،ابن عساكر الدمشقي ،(دط)،بيروت: دار الكتاب العربي ، 1399هـ 1979م ، ص 19

[4] .**ابن تيمية (728هـ)** : تقي الدين أحمد أبو العباس أحمد بن تيمية ،أحد أئمة وعلماء الإسلام ،كرس حياته لخدمة الدين واشتهر بالرد على مختلف الآراء المنافية لجوهر الدين بالحجج الدامغة ، من مؤلفاته منهاج السنة النبوية ، مجموع الفتاوى ، ينظر ،**درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية** ، محمد السيد جليند ، ط1، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر ، 1409هـ 1988م ، ص21.

[5] .**مجموع الفتاوى**، ابن تيمية ،ص54.

وتعرّف الأشعرية بأنّها : «فِرْقَة إسْلامِيَّة تُنْسَبُ إلى أبي الحَسن الأشْعري، وتَنْتَهِج أُسْلوب أهْلِ الكَلام في تَقرير العَقائد والرَدّ على المخَالفين وكلّ من يَعتقد بعَقيدتِها فَهو أشْعري سَواء كان مالكِيا أو شافِعيا أو حَنفيا أو حَنْبليًا»[1]؛ بمعنى إنّ المدرسة الأشعرية ظهرت على يد أبي الحسن الأشعري حين اتخذه جمع إماما لهم وهذا بعد اعتزاله مذهب المعتزلة، هم من أهل الحديث والفقه كما يطلقون على أنفسهم اسم أهل السنة، وقيل هم أقرب إلى السنة منها إلى المعتزلة إلا أنهم لا يُعدون منها ؛ ذلك أنهم خاضوا في الغيبيات والعقليات والعقل عندهم قطعي الدلالة«لاَ يَكْذِب بُرْهان العَقلِ أَصْلًا فَإِنَّ العَقلَ لاَ يَكْذِبُ»[2]، أما الأدلة النقلية فظنية الدلالة لديهم[3]، كما استمدوا نتائجهم من مصادر غير الكتاب والسنة وانتهجوا مناهج عقلية لاسيما علم الكلام، الذي يعد مذموما[4]ويُنتقد لما فيه من بحث في أمور الغيب وهي الحقائق التي لا يمكن للعقل إدراكها، ولا سبيل لمعاينتها أو الوقوف عليها.

2.2 – أصول الاعتقاد عند الأشاعرة:

تقوم العقيدة الأشعرية على أركان أساسية هي: الإيمان بالله والإقرار بوحدانيته، والإيمان بالملائكة والرسل و الأنبياء والكتب السماوية والإيمان باليوم الآخر ويوم البعث والقضاء والقدر خيره وشره.

2.2.1 القضاء والقدر: يفرق الأشاعرة بين القضاء والقدر على النحو الآتي:

القضاء :هو إرادة الله المتعلقة بالأشياء؛ أي علمه بها على ما هي عليه وحكمه الذي لا يردّ .

---

[1]. **أقوال المعتزلة والأشعرية في صفات الله تعالى** ، لزهر غالم ، ط1، بسكرة :دار علي بن يزيد للطباعة والنشر ، 1435هـ 2014م ، ص 18

[2] .**قانون التأويل** ، أبي حامد الغزالي ،تح :محمد زاهد بن الحسن الكوثري ،(دط)، القاهرة :المكتبة الزهرية للتراث، (دت)، ص 7.

[3] .ينظر ، **مناقشة أصول الأشاعرة في ظنية الأدلة النقلية من جهة الثبوت (أخبار الآحاد)**، صالح سندي ،مقتطفات من دروس أ.د صالح سندي ، https://youtu.be/a9TJCEJ7tfs?si=81euGcDSthgzlpvl .

[4]. ينظر ، **الدليل اللغوي بين المعتزلة والأشاعرة** ، جمال حسين أمين ، ط1، القاهرة ، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، 1433هـ 2012م ، ص70.

وأمّا القدر فهو: تفصيل ذلك القضاءوخروجه إلى حيّز الوجود بأمر الله، ويتمثل في الأحداث التي تقع للإنسان، وفي تفاعله معها [1]، ومثال ذلك : وقوع المرض والتشافي منه قضاء، أمّا التصرف حياله فذلك القدر .

2.2.2. الكسب: يرى الأشاعرة أن الله يخلق الإنسان و فعله، والإنسان لا يخلق الفعل إنما يكسبه فقط. ويستدلون على ذلك بآيات منها :﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر/38) أي أنه رهينة لما كسبه من فعل وليس حرا في اختياره،﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ ومَا تَعْمَلُونَ﴾(الصافات/96) . ويستنتجون منها أنّ كلّ ما في الكون مخلوق لله، بما في ذلك الفعل الإنساني، ويبررون ذلك بتأويلات تساند مفهوم الكسب .

2.2.3 القديم والحادث : يُقسّم الأشاعرة الوجود إلى :

-**قديم** : وهو الله ، فلا يتكثر ولا ينقسم كالحوادث .

-**حادث** : وهو العالم ، له بداية ونهاية ، ويحتاج إلى محدث .

فالله عندهم، واجب الوجود، لا بداية له ولا نهاية .

2.2.4 صفات الله : ينزه الأشاعرة الله تعالى عن التجسيم،ويرون وجوب وصفه بما وصف به نفسه، ولكن لا على ظاهره إنّما بمعانٍ تليق بجلاله؛ **فمثلا** : السمع يؤول إلى الإحاطة، لا إلى الأذن. ويتبنون تأويل الصفات إلى ما يتوافق مع العقل، ويفهمونها في ضوء معانيها اللغوية المناسبة لمقام الألوهيّة .

2.2.5 الكلام النفسي: يطلقون على كلام الله اسم الكلام النفسي؛أي يخلق الله في نفس من يشاء علمًا ضروريا يفهم به كلامه، وهو ليس بحرف أو صوت أو لغة[2]، ولا يشبه كلام البشر،إنّما علم يخص الله به الخاصة من عباده .

---

[1]. ينظر، **أقوال المعتزلة والأشعرية** ، لزهر غالم ،ص21.

[2]. ينظر ، **المستصفى** ،أبو حامد الغزالي ،81.

2.2.6 رؤية الله : يرى الأشاعرة أنّ الله يُرى في الآخرة[1]، مستدلين بقوله تعالى:﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾(القيامة /23.22)، إن ما يلحظ من هذا بعض التناقض فهم يقولون بتنزيه الله عن التجسيم ؛ ثم يقرون بإمكان رؤيته، وقد يكون مردّ ذلك إلى اختلاف أعلامهم في بعض المسائل .

2.2.7 تنزيه الله عن المكان:يقولون : «كان الله ولا مكان، ثمّ خَلق المكان ثمّ هو على ما كان قبل أن يخلق المكان »[2]،أي إنّ الله لا يشغل حيّزا . وهذا القول يتماشى مع نفي التجسيم.

2.2.8 القرآن ليس بمخلوق : يقول الأشعري :«لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ أَنَّ شَيْئًا مِن القُرْآن مَخْلوقٌ،لأنَّ القُرآن بِكَامِله غيرُ مَخْلوقٍ والَّذينَ يَقولُون بِخَلق القُرْآن هُمْ مِن أَهْل البِدَعِ[3]» فالقرآن عندهم من كلام الله النفسي، لا من المخلوقات .

2.2.9 دور العقل : العقل عند الأشاعرة ليس مصدرا للتشريع ، إنّما وسيلة لإدراك صدق النبي و القرآن، ولا يجوز للعقل أن يُحكّم نفسه عى النّصوص [4]،فهم يأخذون الأحكام من النّص فقط. وذلك إقرار بالتسليم له دون الأخذ من مصادر خارجية، غير أنّ هذا لا يخلو من مفارقة؛ إذ كيف يُنكر دور العقل في التشريع وهم يستندون إلى علم الكلام الذي جوهره العقل، ويثبتون له القطعية في الدلالة، ولعل هذا يخصّ فقط مسألة التحسين والتقبيح؛ أي إنّ الأفعال لا تحمل حُسنا أو قُبحا في ذاتها ،إنما يتضح ذلك بنص وبحكم الشرع فيه، [5] بمعنى بعد قوله تعالى:﴿وَالسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا ﴾(المائدة /38)؛ يتبيّن قُبح فعل السرقة لصدور الحكم عليه في الآية.

وهذه جملة من المعتقدات التي يقول بها الأشاعرة على سبيل الذكر لا الحصر، وفيها اختلاف بين أعلام المدرسة أنفسهم، وفي التالي ذكر لأبرز أقطابها.

---

[1]. ينظر ، **الملل والنحل** ،أبو الفتح محمد الشهرستاني ، تح :أحمد فهمي محمد ،ط2، بيروت : دار الكتب العلمية ، 1413هـ 1992م ،ص100.

[2] . ينظر ، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية** ، عبد القاهر البغدادي ، ط2، بيروت : دار الآفاق الجديدة، 1397هـ 1977م ،ص 321.

[3]. **الإبانة عن أصول الديانة** ، أبو الحسن الأشعري، تح: فوقية حسين محمود ،ط1، القاهرة:دار الأنصار،1397هـ 1977م ،ص101.

[4]. ينظر ،**المستصفى** ، أبو حامد الغزالي ، ص8

[5]. ينظر ،**المرجع نفسه** ،ص214

2.3 أعلام المدرسة الأشعرية :

يمثل المدرسة الأشعرية عدد كبير من الأعلام، لا يمكن حصرهم لكثرتهم، ولكن يمكن الإشارة إلى أبرزهم في لمحة موجزة :

3.2.1 أبو الحسن الأشعري (324هـ):هو علي بن إسماعيل مؤسس المدرسة [1]،ظل على مذهب الاعتزال أربعين سنة ،ثم تاب عنه، وخطب في الناس معلنا تخليه عن ذلك المسلك واشتغل على بيان أخطاء المعتزلة، وأرسى دعائم المدرسة ، ومن كتبه:كشف الأسرار وهتك الأستار[2]،الإبانة عن أصول الديانة، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، إيضاح البرهان[3]

2.3.2 الباقلاني (403هـ):هو أبو بكر محمد بن الطيب ولد بالبصرة وتعلّم على علمائها، ثم انتقل إلى بغداد فأكمل دراسته واستقر بها[4] له من الكتب :إعجاز القرآن ،الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة .[5]

2.3.3 ابن فورك (406هـ): هو أبو بكر محمد بن الحسن الأصفهاني،من كبار المتكلمين، له عدة آثار منها : الحدود في الأصول، تفسير القرآن الكريم .

2.3.4 البغدادي(429هـ): عبد القاهر بن محمد بن عبد الله التميمي،من مصنفاته أصول الدين،الفرق بين الفرق، رسالة في المساحة .

2.3.5 القشيري(465هـ): هو عبد الكريم بن هوزان أبو القاسم، من مصنفاته : التيسير في علم التفسير، شرح أسماء الله ، لطائف الإشارات .[6]

---

[1]. ينظر ، **الإبانة عن أصول الديانة للإمام أبي الحسن بن إسماعيل الأشعري** ،أبو عبد الإله صالح بن مقبل بن عبد الله العصيمي ،ط1، الرياض :مدار المسلم للنشر ، 1432هـ2011م،ص20

[2]. ينظر، **تبيين كذب المفتري** ، ابن عساكر ، ص38

[3]. ينظر ، **أقوال المعتزلة والأشعرية** ، ص 22

[4]. ينظر،**إعجاز القرآن** ،أبي بكر الباقلاني ، السيد أحمد صقر ، (دط)،القاهرة :دار المعارف ،(دت) ،ص17

[5]. ينظر ،**أقول المعتزلة والأشاعرة** ،ص22

[6] . **المرجع نفسه** ،ص 23.

2.3.6 البيهقي(458هـ): هوأحمد بن الحسين النيسابوري من أعلام الحديث والكلام من كتبه : الأسماء والصفات .

2.3.7 الجويني (478هـ): عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، نسبة إلى "جوين"، من أبرز كتبه : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد[1] .

2.3.8 الغزالي (505هـ): أبو حامد محمد بن محمد بن الغزالي، تبحّر في علم الكلام والفلسفة،ثم توجّه إلى التصوّف والإصلاح الديني، من كتبه : مقاصد الفلاسفة، المستصفى في أصول الفقه .[2]

2.3.9 ابن عساكر (571هـ): علي بن الحسن بن هبة الله، من مؤلفاته: الأربعون الطوال،الأربعون في الجهاد، الإنذار بحدوث الزلزال .[3]

2.3.10 فخر الدين الرازي (606هـ): هو محمد بن عمر من أعلام التفسير والفلسفة والكلام من كتبه: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب [4]

2.3.11 اللقاني (1041هـ): هو إبراهيم بن حسن المالكي من مصنفاته: جوهرة التوحيد، نصيحة الإخوان باجتناب الدخان.

2.3.12 الباجوري(1277م): **هو** إبراهيم بن أحمد، شيخ جامع الأزهر، من فقهاء الشافعية،من مؤلفاته : تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد .[5]

تشكّل هذه الأسماء أبرز أعلام المدرسة الأشعرية، وتعددت اجتهاداتهم في قضايا مختلفة، من أهمها قضية التأويل، حيث نظروا لها ووضعوا قواعد و ضوابط والتزموا بها فقد دونوا ذلك في مصنفاتهم،خاصة فيما يتعلق بتفسير القرآن الكريم، وهو ما سيتضح في العنصر الموالي.

---

1. **أقوال المعتزلة والأشاعرة** ،لزهر غالم ، ص24.
2. **المنقذ من الضلال** ،أبو حامد الغزالي ،ص9 ومابعدها .
3. ينظر ،**تبيين كذب الوفتري** ، ابن عساكر ،ص 3وما قبلها
4. **أقوال المعتزلة والأشعرية** ،لزهر غالم،ص26
5. ينظر ، **المرجع نفسه** ، ص 28.

2.4 التأويل اللغوي وضوابطه في عرف المدرسة الأشعرية :

يوجب الأشاعرة التأويل إذا لم يكن الظاهر المتبادر هو المراد من القول، أمّا إذا لم يوجد ما يصرف الظاهر، فالأولى اعتماده. وقد عبروا عن ذلك بقولهم: «جَوَازُ ذَلِكَ مَوْقُوفٌ عَلى قِيَّام البُرْهانِ عَلى اسْتِحالَة الظَاهِر»[1] ، أي إنّ التأويل لا يقع إلّا عند قيام دليل يمنع حمل النّص على ظاهره. ويكون ذلك خاصا بآيات المتشابه، لا المحكم؛ إذ إنّ المحكم ظاهر الدلالة، لا يحتمل غير ما يدلّ عليه، ولا مجال فيه للاجتهاد إلا في تنزيله على الواقع، أمّا المتشابه، فدلالته خفية، ويُحتاج فيه إلى الاجتهاد وغلبة الظن، دون دعوى القطع في التأويل [2]، فالتأويل جهد بشري قد يفضي إلى المراد أو قد يكون قريبا منه.

وقد أفرد علماء المدرسة الأشعرية مصنفات كثيرة في باب التأويل، واضعين له أسسا وضوابط صارمة، قصدوا من خلالها التوفيق بين العقل والنقل؛ ووضع قانون مرجعي يحتكم إليه في قبول التأويل أو ردّه. ومن أبرز المسائل التي عُني بها أئمة المدرسة، تأويل ما يوهم ظاهره التشبيه، لما فيه من مساس بتنزيه الله.

---

[1]. **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة** ،أبو حامد الغزالي ، تح :محمود بيجو ،ط1، 1413هـ1993م، ص24.

[2]. ينظر ، **معايير والقبول والرد لتفسير النص القرآني** ، عبد القادر الحسين ،ط2،دمشق : دار الغوثاني للدراسات القرآنية ،1433هـ2012م،ص 362.361.

يمكن إجمال أهم ضوابط التأويل التي قرّرها علماء المدرسة الأشعرية في ما يلي:

2.4.1 معارضة نص لنصّ آخر قطعي الثبوت والدلالة:

كما تقدّم، فإنّ الأصل هو الأخذ بظاهر النص، ولا يُعدل عنه إلا عند وجود معارضة لنصّ قطعي الثبوت والدّلالة؛ يلزم التأويل. ولا يُترك الظاهر إلا بدليل راجح يخرج الأصل عن رجحانه[1] قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى /11)، فتأوّلت المدرسة الأشعرية بناءً على هذه القاعدة قوله تعالى:﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾(الشورى /11)، إذ السّمع والبصر عندهم لا يجوز أن يكونا من جنس الحسّ المخلوق ، فاقتضى ذلك التأويل .

2.4.2. عدم الخروج عن قوانين اللّسان العربي وضعًا واستعمالاً :

يُشترط في التأويل ألّا يخرج عن حدود اللغة العربية، لا في الوضع (وهو أن يوضع اللفظ لمعنى معين)، ولا في الاستعمال (وهو ما شاع إطلاقه بين الناس على معنى ما) . فمثلا: لفظ"الصلاة " في أصل اللغة يعني الدّعاء إنّما في عُرف الاستعمال يُحيل معناه إلى الفريضة الدّينية، وقد يوافق الوضع الاستعمال أو لا يوافقه، لكن لا يصح تجاوز القواعد اللغوية أو اختراع دلالات لم تعرفها العرب [2] وكل تأويل، بالضرورة، لغويّ يجب أن يستند إلى ضوابط اللّسان.

2.4.3. ردّ المتشابه إلى المحكم :

يُقصد بذلك حمل النصوص المتشابهة على ضوء النصوص المحكمة. وقد بيّن فخر الدّين الرازي هذا بقوله وهو: «هَذَا مُطْلق والدَّليل الَّذي ذَكرنَاه مُقيَّد وحملُ المطلقِ على المقيد واجِبٌ» [3] بمعنى فهم المتشابه (المطلق) متوقف على ضوء كلام محكم (مقيّد) يوضح المراد، فعادة كلام الواضع أساس

[1]. ينظر،**معايير القبول والرد** ،عبد القادر الحسين ، ص387.

[2]. ينظر، **المرجع نفسه** ، ص 388.

[3]. **مفاتيح الغيب التفسير الكبير** ، أبو عبد الله فخر الدين الرازي ، ط3، 1420هـ 1999م ، 312/10.

في فهم مقصده من القول، يُلمس ذلك في الشّعر أيضا؛ فالخلفية المعرفية بالشاعر وشعره تتيح فهم مقصده حتّى في وجود التوريّة.

2.4.4. اختيار المعنى الأليق :

لا يصح حمل اللفظ على جميع معانيه المحتملة، خصوصا إذا ما كان بعضها لا يليق بالمقام بل يُنتقى أليق المعاني وأعدلها، ويرجح المعنى المقصود بالقرائن والدلائل.[1] فواجب الأدب في حقّ الله تعالى يقتضي التنزيه،ولا تُحمل الألفاظ على معانٍ لا تليق بجلاله، فاللّفظ معان لغوية عدة ومنها ماهو متضاد في ذاته مثل : الظن الذي يحمل المعنى وضده، وفي ذلك يُعمد إلى اختيار الأنسب منها .

2.4.5. الإمساك عن التصريف والاشتقاق والقياس في المتشابه:

إذا ورد مثل قوله تعالى:﴿ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرَشِ﴾(الأعراف /54)، لا يجوز القول "مستوٍ ويستوي" لأنّ التصريف قد يُغيّر المعنى. ومن ثم، فكل تصريف أو اشتقاق أو زيادة ونقصان في المبنى تؤدي إلى تغيير في المعنى. [2] وكذلك يُمنع القياس فإذا ورد ذكر " اليد " لا يثبت لها الساعد، إنّما تفهم في ضوء استعمالها العربي، يقول الرازي : « يُسْتَعْمَلُ لَفْظُ الْيَد في القُدْرَة،يُقالُ يَد السُلطان فَوق الرَعِيَّة؛ أي قُدرته عَالية عَلى قُدرتهم، فَلمَّا كَان المقْصُود من اليدِ حُصول القُدرة أُطلق اسمُ القُدرة عَلى اليَدِ » [3]، بمعنى قدرته عليهم .

2.4.6. الجمع بين المتفرقات والتفريق بين المجتمعات:

أ. **الجمع بين المتفرقات:** لا يصح الجمع بين أوصاف وردت متفرقة في القرآن والسنة وكأنّها صورة واحدة تفهم مجتمعة. فالغزالي ينتقد هذا بقوله : «وَلَقَد بَعُد عن التَوْفيق من صَنَّف كِتابًا في جَمع هذه الأَخْبار خَاصة، ورَسمَ في كُلِّ عُضو بِابًا : فَقال بَابٌ في إثباتِ الرَّأس وبابٌ في إثبات اليَدِ إلى

---

[1]. ينظر ،**معايير القبول** ، عبد القادر الحسين ،ص 389.

[2]. ينظر، **المرجع نفسه** ،ص 396.

[3]. **تأسيس التقديس** ، فخر الدين الرازي تح: أنس الشرفاوي و أحمد محمد الخطيب ،ط1، لبنان: دار نور الصباح ،1432هـ 2011م،ص166.

غير ذلك؛ فإن هذه الكلماتِ مُتَفرقة صَدَرَتْ عن رَسُول الله صَلَّى الله عليه وسلَّم في أوقات مُتَفرقة مُتَباعدة، اعتمادًعلى قرائن مُختلفة يَفهم السَّامعون معها معانٍ صحيحة، فإذا ذُكِرت مَجْموعة في مثَال خَلْق الإِنْسان، صارَ جمعُ تِلك المتفرقاتِ في السَّمعِ دُفعةً واحِدة قَرينةٌ عَظيمة في تَأْكيدِ الظَاهرِ وإبهامِ التَشْبيه»[1]؛في تقديره أن الجمع بين المتفرقات يوهم التشبيه ويفتح باب الشرك من حيث إن الألفاظ في ذلك تحمل على ظاهرها، لأن الغالب على الكلام الحقيقة لا المجاز؛أي عندما تذكر الصفات في دفعة يُحمل القول على ظاهره وتنسب تلك الصفات لله تعالى .

ب . التفريق بين المجتمعات : كما يُمنع الجمع بين المتفرّق، يُمنع كذلك الفصل بين ألفاظ اجتمعت في السّياق، لما لذلك من إسقاط لدلالتها ، «كُلُّ كَلِمَة سَابقة على كَلِمة أو لاحِقَةٌ لَهُ مُؤَثرة في تَفْهيم مَعْناه ومُرَجِحة الاِحْتِمال الضَعيفَ فِيه فَإِذَا فرِّقت وفُصِلت سَقطت دلالتهَا »،ويضرب في ذلك مثالا بقوله تعالى:﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾(الأنعام /19) ؛«لاَ يُسَلط أَن يَقولَ القَائل (هُو فَوق)مُطلقا؛ لأنَّه إذا ذُكِر(القَاهر) قَبْله ظَهرتْ دَلَالة الفَوقِ على الفَوْقيَّة التي للقَاهرِ على المقهورِ،وهي فوقيَّة الرُتبة ولفظُ القَاهر يدلُّ عليهِ»[2]؛ أي إنّ الفوقية هنا فوقية رتبة، لا مكان. فالقرآن والحديث النبوي قد جاء مرتبطا بما يبين معناه ويشرحه، فلا يجوز في ذلك الفصل بين ما هو مجتمع لكي لا يقع الإنسان في موضع مجانب لموضع الفهم الصائب بحسب الإمام الغزالي .

تلك هي أبرز ضوابط التأويل التي وضعتها المدرسة الأشعرية، فقد حرصت على ألا تُفهم النصوص الشرعية إلا في ضوء قواعد محددة، تجنبا للتشبيه و التجسيم .

وفي التالي ذكر لأهم أعلام التأويل الحديث، والذي يختلف كل الاختلاف عن سابقه، فله قواعده ومبادئه الخاصة.

[1]. **إلجام العوام عن علم الكلام** ، أبو حامد الغزالي ، ط1، بيروت: دار المنهاج للنشر والتوزيع ،1439هـ 2015م،ص85

[2]. **المرجع نفسه** ، ص 86.

3. تيارات التأويل المعاصرة ومبادئها:

3.1. التأويل اللغوي عند فلاسفة الغرب:

تجدر الإشارة هنا إلى أن مصطلح التأويل في السياق الغربي يكاد يرادف لفظ هيرمينيوطيقا (Hermeneutics)؛ المشتق من اسم (Herms) وهو رسول الآلهة إلى الشر في الأسطورة اليونانية [1]. وتحمل الكلمة في أصلها ثلاثة معانٍ: الشرح أو التفسير،الترجمة، التلاوة [2] ويغلب فيها المعنيان الأولان .فالتأويل،وفق هذا المفهوم ، هو محاولة كشف المعنى الغامض أو ترجمة المجهول إلى المعلوم .

ومع القرن العشرين باتت الهيرمينيوطيقا تشير إلى الفهم، وارتبطت بالفلسفة، خاصة مع الفيلسوف فريدريك شلايرماخر [3](Frederc Schleirmacher) الذي أعاد تصورها علمًا وفنًا للفهم. ومن بين أبرز الفلاسفة الذين اعتمدوا التأويل ضمن رؤى جديدة :

3.1.1. التأويل عند باروخ سبينوزا Barach Spinoza(1632–1677)

فيلسوف هولندي يهودي الأصل، يُعد المؤسس الفعلي للتنوير الأوروبي [4] تتجلى رؤيته التأويلية في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة، ومن أهم مبادئه.

---

[1]. ينظر ، **فهم الفهم مدخل إلى الهيرميتيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر** ،عادل مصطفى ،ط1، القاهرة: رؤية للنشر و التوزيع،1427هـ 2007م ، ص 24.

[2]. ينظر، **المرجع نفسه** ،ص 35.

[3]. **شلايرماخر**: فيلسوف ألماني (1768–1834)،أهم ما جاء به هو دائرة التأويل (Hermeneutical circle) ؛ وهي إعلدة البناء والفهم من جديد ،والتجرد من الفهم القديم انطلاقا من الشقين اللغوي لنص ما والحالة السيكولوجية لمؤلف النص،وهي دائرة تستند عناصرها على بعضها البعض فاللوصول لفهم جديد لابد من الرجوع للمفاهيم المعروفة والسياق الذي جاء فيه النص وبالتالي الوصول لفهم جديد غير سابقه إلا أنه ينطلق منه في ضوء ظرف جديد وفهم يوافق الواقع ، ينظر ،**المرجع نفسه** ،ص 100.

[4]. **التنوير أو الفلسفة التنويرية** : هي التعبير عن فكرة التقدم وتحرير الإنسان من الأساطير ،وأن يحمل للمخيلة سند العلم ،وتحمل في جوفها احتقارا لمتتبعي السلف والتقليد وتهدف إلى إعمال العقل وتحرير الإنسان من الخوف وجعله سيدا، ينظر ،**جدل التنوير** ،ماكس هوركهايمرو ثيودور ف ادورنو، تر: جورج كتورة،ط1، طرابلس:دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع،1427هـ 2006م، ص23.

3.1.1.1. الثورة على المألوف :

ثار سبينوزا على السلطة الدينية[1]،من خلال منهج نقدي يدرس النصوص كظواهر طبيعية،واعتبر الإله جوهرا كليا لا يفارق الطبيعة، مما شكل خرقًا للسائد آنذالك، وجاء بمفاهيم لم يتجرأ عليها من الفلاسفة العديد[2]،وتحمّل في سبيل ذلك التهميش وحتّى السجن .

3.1.1.2. الحفر في اللغة والمعرفة:

يظهر من لفظ الحفر أنه شيء من البحث والتنقيب، وفي ضوء ذلك يرجع سبينوزا إلى الأصل العبري لكلمة نبي، يقول : «النُبُوَّة أو الوَحيُ هي الَمعْرِفة اليَقينيةُ التي يُوحي الله بها إلى البَشر عن شيء ما،والنبي هو مُفَسِر ما يوحي الله به لأمثالهِ من النَّاس الَّذين لا يقدرون على الحُصول على معْرِفة يَقينيةٍ به ولا يَمْلكون إلا إدْراكهُ بالإيمانِ وحدهُ ويُسمي العِبرانيونَ النَّبي "نبيًا" أي خطيبًا أو مُفَسِّرا ويُستعملُ في الكِتاب بمعنى مفسرُ الله كَما هو وَاضحٌ في الإِصحاحِ [3]»؛ولما كان الوحي هو المعرفة الفطرية التي يتشارك فيها كل الناس وليست حكرا على الأنبياء وحدهم، أعاد قراءة الظواهر الطبيعية كمظهر لإرادة الإله، داعيًا إلى فهم جديد للنصوص انطلاقا من اللغة القديمة ومفاهيمها فيفتح بذلك آفاقا جديدة لمعاني أخرى في دعوة ملحة للانسلاخ من قيود الفكر الأرثوذكسية[4] والدوغمائية[5] كما يطلق عليها أصحاب الفكر التجديدي .

---

[1]. ينظر ، **العقل والوحي منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا** ، أشرف منصور ، ط1، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع ،1435هـ 2014م ، ص 15.

[2]. ينظر ، **المرجع نفسه** ، ص18.

[3]. **رسالة في اللاهوت والسياسة** ،باروخ سبينوزا ، تر ، حسن حنفي ، و فؤاد زكريا ،ط1، بيروت : دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، (دت)،ص 120.

[4]. **الأرثوذكسية** : تعني في معناها الاصطلاحي التعصب للرأي وفرضه، وضرورة تقبله من الآخر ،وكل مخالفة له تعد انحرافا ،ينظر ،**من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**،محمد أركون ، تر: هاشم صالح ، ط1، بيروت : دار الساقي،1411هـ1991م، ص 35.

[5]. **الدوغمائي** : يقصد به في الدراسات الحداثية ؛الرأي العقائدي المتصلب والمتزمت الذي فرض نفسه بالقوة بصفته الرأي الصحيح والمستقيم ، ينظر ،**المرجع نفسه** ، ص 33.

3.1.1.3. نفي الثوابت والبحث في الهوامش :

رفض سبينوزا الإرجاع الميكانيكي لكل الأحداث إلى الله، معتبرا ذلك نوعًا من" الهوس الدّيني"[1] يقول : «فَمثلاً إذا حَقَّقُوا رِبْحًا من بَعضِ الأَعمالِ يَقولونَ :إِنَّ الله قد أعطاهُمْ المالَ،وإذَا رَغبوا في شيء ما يقولونَ :إنّ الله هَيَأَ قُلوبنَا على نَحوٍ مَا،وإذا خَطر بِبَالهم شَيء يقولون إن الله قد تَحدثَ إليهم بِهَذَا[2] » فهو بذلك لا ينفي عن الله القدرة فهو يرى من الصحيح أن كل شيء يرجع إلى الله في النهاية إلا أن اليهود بإلحاقهم الحوادث الجزئية بالله مباشرة يبالغون في تحميل الألوهية مسؤولية كل ما يحدث لهم سواء كان شرا أو خيرا[3]، وهو بذلك دعا إلى تجاوز التصورات الموروثة، فهي اعتقادات حسب رأيه لا حقائق .

وتُظهر هذه المبادئ الثلاثة مشروع سبينوزا كمحاولة لتحرير النصوص من سلطة التفسير التقليدي، وتوجيهها نحو عقلنة جديدة، تُعيد موضعة الإنسان في مركز الفهم.

3.1.2. التأويل عند هانز جورج غادامير Hans-Georg-Gadamer (1900–2002):

من أبرز فلاسفة التأويل في العصر الحديث، ومن أهم آثاره الحقيقة والمنهج وفلسفة التأويل سؤاله الجوهري:«كَيْفَ يَكُونُ الَفْهُم مُمْكِنًا؟ [4]» والإجابة عنه أن كلّ فهم هو تأويل، والتأويل عملية لغوية [5].

---

[1]. ينظر ، **العقل والوحي** ، أشرف منصور ، ص 343.

[2]. **رسالة في اللاهوت والسياسة**، باروخ سبينوزا ، ص121

[3]. ينظر،**العقل والوحي** ،أشرف منصور ، ص 343.

[4]. **الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية** ،هانز جورج غادامير ،تر:حسن ناظم وعلي حاكم صالح ،ط1،طرابلس :دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية ،2007 م ،ص37.

[5]. ينظر، السيرورة **التأويلية في هيرمينوسيا جورج غاداميو وبول ريكور**، عبد الله بريمي، ط1، الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام ،1432هـ2010م،ص143.

3.1.2.1. إعادة الاعتبار للتراث[1] من خلال الفهم التاريخي والحكم المسبق:

على الرغم من أن فلسفة غادامير هي امتداد للفلسفة التنويرية إلا أنه في إظهاره لما للتراث من قيمة في الفهم ينطلق من نقده لها بوصفها "تَحيزًا ضِدَّ التَحيُّزِ"[2] فهو يؤكد على أن الفصل بين النص وتراثه يحجب جوهره ، لذلك لا بد من الانطلاق من التراث في الفهم : يقول : «إِنَّ الإقرارَ بأَنَّ كلَّ فهْمٍ يَتَضمنُ حتمًا حُكْمًا مسبقًا هو إقرارٌ يَمنحُ المشكلةَ التَأويليَّةَ قُوتَهَا الحَقيقيةَ ،وهُناكَ حُكمٌ مسبقٌ واحدٌ لعصرِ التَنويرِ يُحددُ جَوهرَ هَذَا العَصْرِ هُوَ حُكمهُ المسبقُ ضِدّ الحُكمِ المسبق ذاته،حُكم يَحرم التراثَ قوتهُ [3]» بمعنى أنه يرى أن التراث "بيئة "وليس "موضوعا" فحسب، وعليه فإن المنطلق الأساسي للحاضر هو الماضي ولا حاضر دون ماضٍ.

3.1.2.2. التحام الآفاق :

يمكن أن يوجز مفهوم التحام وانسجام الآفاق عند غادامير باعتباره تلاقحا بين " أفق المؤول" و"أفق النص "فينتج بذلك أفق حيّ متحرك به تنشأ قراءة جديدة في كل مرة قائمة على التوتر بين الثابت والمتحرك ، ومثال ذلك النصوص القانونية والدّينية، حيث يقول : «فَالْقانونُ لا يوجدُ من أَجلِ أَنْ يُفهمَ تَاريخيًا بَل أنْ يُنزلَ شَرعيتهُ القَانونية إلى الوَاقعِ العَيْنيّ وذلكَ من خِلال تَأويلهِ .وكذلكَ الإنجيلُ فهو لا يوجدُ من أجلِ أن يُفهم كمجردِ وثيقةٍ تاريخيَّة ،بل أن يُتناول بطريقةٍ تَستثمرُ تأثيرهُ في إنقاذنَا من الخطيئةِ .وهذا يَعني أنَّ النص سواء أكان قانونا أم إنجيلاً ،إن أُريد لَه أنْ يُفهم كما يَنْبغي –أي طبقًا لما يَدَّعيه فَيجبُ أن يُفهم في كُلّ لحظةٍ ،وفي كلّ حَالة عيْنية بِطريقة جَديدةٍ ومُختلفة

---

[1] . **التراث** : هو الانتماء التاريخي والعلاقة بالأشياء ،التي تُنقل دلالتها وبنيتها التي هي عليها، والمسلمة للمؤولِ الذي يكون وسيطا بين الافتراضات الأساسية والعامة وبين الواقع ؛فيقوم بمساءلة هذه الدلالات وربطها بموضوعاته ومباحثه للوصول للتأويل والفهم الصحيح ، ينظر ، **فلسفة التأويل الأصول المبادئ و الأهداف** ،هانز غيورغ غادامير ،تر :محمد شوقي الزين ، ط2،المغرب :المركز الثقافي العربي،1427هـ2006م،ص53

[2]. **فهم الفهم** ،عادل مصطفى ،ص 18.

[3]. **الحقيقة والمنهج** ،هانز غادامير ، ص 378.

إنَّ الفَهمَ هُنا هو دَائما تَطبيقٌ »[1]أي إنّ هذه النصوص لا تفهم إلا بتطبيقها في سياقات آنية ،وهذا ما يرومه غادامير من مشروعه التأويلي .

3.1.2.3. إقصاء الذات :

يشترط غادامير وجود سبب يدعو إلى الفهم، فيقول: «بِدَايةُ الفَهمِ مَرْهونةٌ بِوُجودِ شيءٍ يُنَادينَا ويَدعونَا (إلى الفَهمِ) »[2]ويرى أن عملية التأويل مرتبطة بالنص وحده ، وذاتية المؤلف لا تهم فيها: «النَّص بإمكانِه أنْ يُعبِّر كَاملا عَن آرائِهِ » [3]، كما أن قراءة النص من جديد ليست لفهمه كما كُتب، إنما لاستثماره في واقع مغاير عن الذي أفرده ، ومن هنا، تنشأ تأويلات متعددة بتعدد القراء وسياقاتهم . ويعد هذا التوجه نقيضا للفهم الثابت للدلالة، كما هو الحال في النصوص القطعية كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الله أَحَدٌ﴾(الإخلاص/1)

ومحاولة تطبيق هذا الفكر على آيات القرآن الكريم، مجازفة قام بها أصحاب الفكر التجديدي والذين سيؤتى على ذكرهم في القادم من الصفحات .

وبذلك تتكامل عند غادامير هذه المبادئ الثلاثة، حيث لا يمكن الفهم دون وعي بالتراث،وبهذا يصبح النص منفتحا على معانٍ لا متناهية .

3.1.3. التأويل عند بول ريكور Paul Ricour(1913–2005):

فيلسوف فرنسي وقامة فكرية لها أثرها البارز في مجال القراءة والتأويل في المشهد الفكري الغربي من خلال المفاهيم التي قدمها والمناهج التي انتهجها، فقد شيد ريكور مشروعه الفكري انطلاقا من

[1]. **الحقيقة و المنهج**،هانز غادامير ، ص424.

[2]. **فلسفة التأويل** ،هانز غادامير ،ص130

[3]. **المرجع نفسه** ،ص 128.

مرجعيات فلسفية وفكرية[1] وانطلاقا منها كان هدفه تشييد فلسفة كبرى شاملة للغة البشرية تجعل من العالم بشتى أشكاله حاضرا داخل النصوص[2]،ولعل من أهم قضايا التأويل عند ريكور:

3.1.3.1. موت المؤلف:

يقول بول ريكور :«الفِعلُ البَشريّ كَنصٍ ما أثرٌ مَفتوحٌ دلالته "مُعلقَةٌ " ولأنَّه يَفْتحُ مَرجِعياتٍ جَديدة ويَستمدُ مِنهَا موافقة جديدة،كَذلك فَالأفعالُ البَشريةُ،بانتظارِ تَأويلاتٍ جديدةٍ تَبثُ في دلالتِها ،كلّ الأَحداثِ وكلّ الأَفْعالِ الدَّالة مفتوحةٌ،بهذَا النَّحو على هذا الضَربِ من التَأويلِ التَطبيقي من طرفِ الممارسةِ الحَاضِرَةِ ،الفِعل البَشري بِدورِه مَفْتُوحٌ لكلّ منْ يَعرفُ القِراءةَ يَتَرَتَبُ عن ذلك أن دلالة حدثٍ ما هي المعْنى الذي تُعطيه إياه الدَّلالات اللاحقةُ » [3] وعليه فإن النص بمجرد كتابته ينفصل عن مؤلفه، وتصبح للقارئ حرية التصرف فيه. ومقصدية الكاتب قد لا تدرك إطلاقا،أو تدرك جزئيا، لكنها في الحالتين ليست ملزمة. فمعاني النص عند ريكور مفتوحة، ولكل قارئ حرية مستقلة في الفهم والتأويل[4]، وهكذا يحرر ريكور النص من هيمنة المؤلف، ويمنحه استقلالية بما يحمله من مفاهيم متعددة قابلة للتوليد، ويجعل القارئ محور التأويل. وهذا ما يوافق أيضا ما ذهب إليه غادامير من ضرورة إقصاء ذات المؤلف ليتمكن المؤول من التصرف الحر في المعاني .

---

[1]. **المرجعيات الفلسفية والفكرية لبول ريكور** :اللسانيات الحديثة وزعيمها دي سوسير Desaussure،فروع علم اللغة المختلفة ،كما نهل من فلسفات عديدة ذات مرجعيات مختلفة منها فلسفة علم اللاهوت (فلسفات تبحث في العقائد الدينية بواسطة التحليل العقلاني) مع كال ياسبيرز karrl jaspers،إضافة إلى الظاهراتية التي تمثل مصدرا مهما لكل فلاسفة القراءة والتأويل ،وفلسفة التأويل عند فريدريك شلايرماخر Frederic schleiermache،وغادامير Gadamer، إلى جانب أقطاب فلسفة الارتياب والشك الفلسفي وهم نيتشه Nietzshe وكارل ماركس Karl marxوفرويد Freud،؛الذي جعله يشك في كل شيء ، ينظر ،**قضايا القراءة والتأويل عند بول ريكور** ،عدلان رويدي ،مجلة الساورة للدراسات الإنسانية والاجتماعية ،جامعة الصديق بن يحي جيجل ،30،12،2023 ، ص236 ، https://asjp.cerist.dz/en/article/235012

[2]. **المرجع نفسه** ،ص238.

[3]. **من النص إلى الفعل أبحاث التأويل** ،بول ريكور ،تر :محمد برادة وحسان بورقية ،ط1،القاهرة :عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ،1421هـ 2001م،ص154.

[4]. ينظر ، **نظرية الخطاب عند بول ريكور** ،واحك مراد ،مجلة الفكر المتوسطي ،جامعة خميس مليانة (الجزائر)، 2022.12.13،ص112 ، https://asjp.cerist.dz/en/article/210200

3.1.3.2. القصدية التاريخية:

في كتابه الزمان والسرد، يطرح ريكور مفهوم "القصدية التاريخية "ضمن محاولة للإجابة عن سؤال : «كَيْفَ يُكْتبُ التَارِيخ [1]؟»، حيث يرى أن السرد هو السبيل الوحيد للتوفيق بين الزمان الكوني (الكوزمولوجي)والزمان الإنساني (النفسي) . فالمؤرخ أو الفيلسوف لا يستطيع اشتقاق أحد الزمنين من الآخر. [2]، ويقول في مقدمة كتابه عن القدرة السردية: «إنَّ الصّلة بين إعَادة الوَصفِ الاستِعاريةِ والمحاكاةِ وَثيقَة إلى حدّ أنَّنَا نَستطيعُ تَبَادل المعجمين ونتكلمَ عن القِيمة المحاكاتِيَّة للخِطاب الشِّعري وقُدرة القَصص السَّردي على إعادة الَوصْفِ[3] ».

فالسرد عنده طريقة فعّالة لفهم الماضي من خلال الحاضر، وتنضيم الوقائع ضمن بنية زمنية مفهومة، وبهذا تصبح الحقائق التاريخية نسبية، لأنها تنطلق من أسئلة الحاضر. وهو ما يجعل من التأريخ ذاته عملية تأويلية غير مكتملة، خاصة عند محاولة تطبيق منهجه على النصوص الدينية؛ إذ يتضح بتطبيق هذا المنهج أن ما يصل منها ليس بالضرورة حقيقتها الأصلية.

3.1.3.3. اللغة والرمز:

يرى ريكور أن اللغة، بما تحمله من رموز، تؤسس لحقيقة الذات، فهي ليست نسقًا مغلقا بل تفتح عوالم من الدلالات. [4] ويقول «الرَّمْزُ بَادِئ ذي بَدء، هَادِمٌ لرَمْزٍ سَابِقٍ » [5]، مما يعني أن الرموز تراكم المعاني عبر الزمن، وتنتج دلالات أعمق من ظاهرها . فالرمز عنده يقصد شيئا يتجاوز المعنى المباشر، ويضرب مثالا ببقعة الوسخ التي تدل على وضع الإنسان الآثم والمذنب[6]، ما يدل على

---

[1]. **الزمان والسرد** ،بول ريكور ،تر :سعيد الغانمي ،فلاح رحيم ،ط1،طرابلس :دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية ، 1427هـ 2006م ، 17/2.

[2]. **مدخل إلى كتاب بول ريكور الزمان والسرد**، فلاح رحيم، منصة كلية في جامعة البصرة 09،05،2022، https://youtu.be/yXDxgGuVzGA?si=eF2WaZpYJ9EFNS5E

[3]. **الزمان والسرد** ،بول ريكور ،ص 18.

[4]. ينظر ،**تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر** ،محمد شوقي الزين ،ط 1،بيروت :منشورات ضفاف ،1436هـ 2015 م ،ص69

[5]. **صراع التأويلات دراسة هيرمينيوطيقية** ،بول ريكور ،تر :منذر عياشي ،ط1،بيروت :دار الكتاب المتحدة، 1425هـ 2005م ،ص339

[6]. ينظر ، **المرجع نفسه** ، ص 338.

أن الرمز حامل لمعنى أصلي وآخر كامن. وهذه الرؤية توافق الحفر التأويلي عند سبينوزا القائم على استكشاف المعاني ضمن سياقاتها المختلفة.

مما تقدم يمكن تلخيص المبادئ التأويلية عند الفلاسفة الثلاث:

- فصل النص عن مؤلفه، واعتبار المعنى من صنع المتلقي.
- تأويل النص في ضوء الحاضر، لأن التاريخ ذاته محكوم بتأويل زمني.
- الحفر في الرموز واللغة بحثًا عن طبقات المعنى.
- انفتاح المعنى وعدم انحصاره في مقصد واحد أو تأويل نهائي.

2.3. التأويل اللغوي في سياق التنظير العربي المعاصر:

لا يمكن الحديث عن التجديد التأويلي في الفكر العربي المعاصر دون الإشارة إلى التأثير الغربي على مفاهيم النص والمعنى، خاصة مع أعمال ريكور وغادامير وغيرهما لذلك تم الإشارة لهم فيما تقدم . فقد استقى العديد من المفكرين العرب من هذه المرجعيات رؤاهم في قراءة النصوص الدينية،ومن أبرز الأسماء التي خاضت في التأويل ونادت بالتجديد العلمي[1] في فهم النصوص وفق مرجعيات غربية لا تتوافق ونمط التفكير السائد في البلاد العربية والإسلامية يوجد :

1.2.3. التأويل عند نصر حامد أبو زيد[2] :

ينطلق أبو زيد من اعتبار القرآن خطابا لا نصا،لأن الخطاب أوسع دلالة وأكثر انفتاحا على السياقات. يقول؛ «بَدَأتُ أُدركُ مُؤخَرًا أنَّ التَعاملَ معَ

---

[1]. **التجديد العلمي** : منهج علمي يفهم من خلاله الخطاب القرآني ،ويتوصل إلى دلالته التي تتوافق مع روح العصر ، ينظر ،**فهم الوحي القرآني من السلفية إلى العلمية –نصر حامد أبو زيد أنموذجا –** ،مرابطي فهيمة زهرة ،بن شريف محمد ، مجلة آفاق علمية ،جامعة ابن خلدون تيارت ،02،07،2020، ص217، https://asjp.cerist.dz/en/article/117289

[2]. **نصر حامد أبو زيد (1943–2010)**: مفكر مصري وأستاذ جامعي تكبد مشاقا خلال مسيرته العلمية ،من ذلك أنه حرم درجة الأستاذية بجامعة القاهرة ،إثر إصداره مؤلفا بعنوان "نقد الخطاب الديني " ،وأودى به فكره حدّ تكفيره ،وإصدار قوانين بحقه قد تكون مجحفة من منظور البعض ومنصفة من منظور آخر ،ينظر ، **التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف وانحرافه** ،نصر حامد أبو زيد ،ط2،القاهرة :مكتبة مدبولي ، 1416هـ 1995م،ص5.

القُرآن بِوصفهِ نَصاً فَحسب يُقلل من مَكَانَتِهِ [1]»، ومن هذا المنطلق يدرس الخطاب القرآني بالربط بين الفهم والتاريخ، ويدعوا إلى تحرير العقل من التفسير السلطوي المرتبط بالتراث الفقهي من منظوره، ويرى أن الإمام الشافعي هو المؤسس الأول للربط بين السلطة الدينية والسياسية، كما بيّن في كتابه الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، كما يدعوا إلى التفرقة بين الدين في جوهره والفكر الديني الرجعي [2] كما يسميه والذي يراه قد تراكم حول الدين،ويمر التأويل عنده بمراحل هي:

1.1.2.3.الانطلاق من التفسير :

لا بد للمؤول في فهمه للنص الانطلاق من الوعي بالإطار المرجعي له، وذلك من خلال:

أ . معرفة أسباب نزول الآيات :

إن معرفة سبب نزول الآية يعين كثيرا القارئ أو المؤول على الفهم الصحيح يقول في ذلك:«إنَّ مَعرفةَ أَسبابِ النُّزولِ ليستْ مُجردَ ولعٍ برصدِ الحقَائِق التاريخيةِ التي أحَاطت بتشكل النَّص،بل تستهدفُ هذه المعرفةُ فهمَ النَّص واستخراجَ دلالتهِ،فإنَّ العلمَ بالسَّبب يورثُ العِلم بالمسببِ كمَا يَقولونَ »[3] أي إن معرفة سبب ورود الآية يعين على تأويلها تأويلا صائبا. كما يوجب معرفة كل الروايات المتعلقة بالآية، والتنقيب عن السياقات الثقافية التي احتضنتها، وربط الشروحات للوصول إلى معان جديدة انطلاقا منها.

ب. مكية أم مدنية:

يرى أبو زيد ضرورة التمييز بين المكي والمدني، لأن النص نتاج تفاعل مع الواقع التاريخي،وينتقد المعيار التقليدي في التفريق، القائم على العبارات المفتاحية ك "يا أيها الناس " و" ويا أيها الذين آمنوا" ويعده معيارا ناقصا، ويقترح بديلا مفاده أن السور المكية هي التي لم تتجاوز حدّ الإنذار،أما

---

[1]. **نظرة جديدة للقرآن نحو تأويل إنساني** ،نصر حامد أبو زيد ، تر :الزهراء سامي ، (د.ط) ،القاهرة :مؤسسة هنداوي ، 1445هـ 2024م ، ص 12

[2]. ينظر ، **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن** ، نصر حامد أبو زيد ، ط1،الدار البيضاء :المركز الثقافي العربي ، 1436هـ 2014م، ص 10

[3]. **المرجع نفسه** ، ص 102.

الرسالة الحقيقية فقد بدأت بعد الهجرة حيث يقول «فَإِنَّ النَّقلة إلى المدينةِ حوَّلت الوحي إلى رِسَالةٍ» ويعرف "الإنذار" بمصارعة المفاهيم القديمة والدعوة إلى مفاهيم جديدة،و "الرسالة" ببناء أيديولوجية المجتمع الجديد[1]. وبذلك يرى أن جوهر الدين و أوامره ونواهيه تأسس بعد الهجرة، لا قبلها و البداية الفعلية للرسالة الدينية لم تبدأ في مكة إنما بعد الهجرة إلى المدينة، وبذلك فلب الدين والأوامر والنواهي كانت بعد الهجرة لا قبلها .

إن الإحاطة بهذه المعارف تندرج ضمن التفسير حسب رأيه، إذ هو المعرفة المرتبطة بالنص من خارجه ومنه يُنطلق إلى التأويل، يقول: « إِنَّ المؤَوِّل لا بُدّ أنْ يكُونَ على عِلم بالتَّفسيرِ يُمَكنه من "التَأويل " » و تعد أولى خطواته التأويلية أي فهم النص في ضوء معطياته التاريخية والثقافية .

2.1.2.3. الدراية الكافية بعلوم اللغة والنص :

يصف أبو زيد الخطاب القرآني بأنه لغوي[2] في المقام الأول، والتأويل هو وجهه الآخر. لذا يشترط في المؤول امتلاك أدوات اللغة وعلومها، من دراسة الألفاظ من حيث الصرف ودلالته، إلى علم الاشتقاق والتراكيب، مع إلمام بالنحو والإعراب. كما يشترط الإحاطة بالبلاغة بجوانبها: المعاني،البيان، البديع ، والقدرة على التمييز بين الكلمات المتقاربة دلاليا بحسب الظرف والسياق. ويطلق على ذلك " التفريق بين مستويات الدلالة يقول هي : «تَفرقةٌ تؤَكد دورَ القَارئ في كَشفِ دَلالةِ النَّص[3] »؛ أي لا يقبل معنى واحدا دائما، بل ينفتح على احتمالات تتجدد مع كل قراءة.

3.1.2.3. لا يُحتكر التأويل :

يرى أبو زيد أن التأويل ليس حكرا على الفقيه أو المتخصص في علوم القرآن [4]، فبمجرد امتلاك المؤول أدوات اللغة والعقل، يصبح مؤهلا لاستخراج الأحكام. إذ التأويل عنده عقلي بامتياز

---

[1]. **مفهوم النص**،نصر حامد أبو زيد ،ص 77.

[2]. **مفهوم النص** ، نصر حامد أبو زيد ، ص 9.

[3]. **المرجع نفسه** ، ص 236.

[4]. **المرجع نفسه** ، ص 238.

وشرطه أن يكون مقبولا، [1] أي عدم استئثار العلماء بالمعرفة وجعلها في خدمتهم، ويرى أنها بذلك تتحول إلى أداة لخدمة مصالح خاصة، ويعيد تعريف " الفقيه" لا باعتباره حافضا للنصوص، إنما باعتباره من يمتلك أدوات التأويل. كما يرى أن دلالات النص يجب أن تتغير باختلاف السياق،وهو ما يسميه " تحقيق الموضوعية المرهونة بالزمان والمكان ". و الفقيه – بمعناه عنده –من بين استخداماته للغة مثلا فهم دلالات الفعل، فدلالة الأفعال من ماضٍ ومضارع وأمر ليست سواء: فالقول خرج بمعنى أن الفعل انقضى، وكذلك مع الرجوع إلى معاني الألفاظ المحتملة بحسب السياق، للخروج بتأويل جديد يخدم المصلحة العامة .

فمن هذا المنطلق، كل قارئ مؤهل هو أهل للتأويل إذا استوفى الشروط .

4.1.2.3. القارئ هو صانع المعنى :

كما سبق، لا يحصر أبو زيد التأويل في فئة أو نوع من النصوص، فالنص الديني عنده لغوي قبل أن يكون دينيًا. حتى النصوص الأدبية، وإن لم تكن بكثافة النصوص الدينية، تتجدد مع كل قراءة يقول: « مَجالُ التأويلِ يتسعُ لكلّ أقسامِ النَّص ولا يقفُ عند حُدود ما هو غامضٌ » [2].ويُعدّ القارئ هو محور العملية التأويلية إذ يمنح النص معناه انطلاقا من مرجعياته وواقعه، وهذا هو الاجتهاد بعينه حسب نصر حامد أبو زيد .

أمّا في تأويل النص القرآني، فيرى ضرورة التعامل معه كنص بشري، لا من حيث المصدر، إنّما من حيث الغاية، وهي خدمة الإنسان. وبهذا يدعو إلى "أنسنة" [3]النصوص، أي نزع القداسة عندها وعدها نصوصا بشرية لأنها جاءت لخدمة البشر. ويجد سندا لذلك في رؤية المعتزلة، يقول : « رَكزتْ

---

[1]. **التأويل المقبول** :التأويل الذي يكون مقبولا حسب نصر حامد أبو زيد هو التأويل الذي يراعى فيه المصلحة العامة لا الخاصة ويقصد بالخاصة رجال الدين الذين ،يضعون أحكاما تخدم مصالحهم، ويرى أن تأويلهم تعارض مع مقاصد الوحي وأهداف الشريعة ؛وهي التي جاءت لخدمة الإنسان بصفة عامة لا خاصة ، ينظر ،**المرجع نفسه** ،ص240

[2]. **مفهوم النص** ،نصر حامد أبو زيد ،ص 231.

[3]. **الأنسنة** :نظرية فلسفية تتجلى في فكر العديد من الفلاسفة وأبرزهم سبينوزا، وهي ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان بحد ذاته ولذاته ويعتبره مركز الكون ومحور القيم ، ينظر ،**نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي** ،محمد أركون ،تر :هاشم صالح ،ط1، 1417هـ1997م، بيروت :دار الساقي ، ص 10 .

الاتجاهاتُ العَقلية التي يُعد المعتزلة أشهر مُمثليها على الإنسانِ بوصفِه المخاطبَ بالنص والمستهدفَ من تَعاليمهِ »[1]،أي أن الوحي جاء لخدمة الناس بهذا المنظور .

ويضع تصورا لحركة الوحي، قائلًا : « إنَّ حَركةَ الوَحيّ النّازلة من الله إلى الإنسَان والتي تعني الكَشفَ والإفْصاحَ والبَيانَ قَد تحَولت في الفكر الدّيني المتأخر إلى حَركة صُعود من جَانب الإنسان سَعيًا إلى الله في ذَاتهِ »[2] وهو بذلك يركز على فكرة جوهرية هي أن القرآن الذي نزل بالوحي هو في أساسه يستهدف الإنسان وخدمته وهذا ما يمثل عنده بالنزول، أما فكرة الصعود وهي المتمثلة في طاعة الله هي نظرية ليست من الصواب في شيء من منظوره؛«صَارَ النّص الكَاشف مُجرد أَداة لاكتشافِ قائلِ النَّص والتَوَحُد بهِ »[3] وهو بذلك يؤكد أن النص ما هو إلا وسيلة بها يخدم الإنسان واقعه لا العكس، ومن هنا فجوهر الدين، عنده، لا يكمن في طاعة الله، إنما في خدمة حاجات الإنسان . فهل يحمل هذا التصور في جوهره معنى قوله تعالى:﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإِنْسَ إِلَّا ليَعْبُدُونِ ﴾(الذاريات /56) ولو كان معنى "العبادة" لغويا يحتمل النقيضين، فإن طرح أبو زيد لا يستقيم معه .

5.1.2.3. خلاصة الضوابط عند نصر حامد أبو زيد:

من جملة هذه الآليات يمكن استخلاص ضوابط تأويلية لدى أبو زيد هي:

- الإحاطة بالإطار المرجعي للنص.
- نزع صفة القداسة عنه وعدّه نصا لغويا.
- التسلح بعلوم اللغة والنص.
- التأويل اللامحدود الذي يراعي مصالح الإنسان وواقعه كهدف أساسي.

---

[1]. **نزعة الأنسنة**،محمد أركون ،ص 245.

[2]. **مفهوم النص** ، نصر حامد أبو زيد ،ص245.

[3]. **المرجع نفسه** ، ص 246

2.2.3. التأويل عند محمد أركون[1] :

على خطى أبو زيد، ومن قبله الفلاسفة، ينطلق محمد أركون في مشروعه التأويلي من اعتبار القرآن خطابا، ويدعوا إلى نقد التراث، مخصصا ابن تيمية(728هـ) كنموذج للدوغمائية. يقول « نَحْنُ نَعلمُ بِهذا الصَّدد كيفَ رَاح ابن تَيمية يَرفضُ بحَماسة عَنيفة وتَصلب دوغماتي شديد كلّ المواقف العَقَائدية ،وكلّ المذاهب التي تَنحرفُ ،ولو قَليلًا [2]»، ويرى أنه غطى على جوهر القرآن بفرض خطاباته كحقائق مطلقة كما فعل غيره ممن يصفهم بالمفكرين المتطرفين. ويرى أركون أن معاني الله واسعة وتشمل الواقع ولا يصح سجنها في لغة فقهية، ويؤكد أن بنية القرآن مجازية ورمزية [3] وتسمح له بمسايرة الوقائع. لذا يدعو إلى تعدد التأويلات وعدم حصرها في التراث [4] بل ضرورة إخضاع الفكر الإسلامي بما فيه المقدس، لمناهج إنسانية وفلسفية كالتي خضع لها الفكر المسيحي والإنجيلي. ومن هنا صاغ مفهوم "الإسلاميات التطبيقية " [5] كبديل عن المفاهيم التراثية المغلقة في منظوره،ويقوم التأويل عنده على أسس تسمح له بأن يكون على قدر من المصداقية والحيوية :

---

[1]. **محمد أركون (1928–2010)**: أحد المفكرين الجزائريين بالانتساب أحدث جدلا فكريا ؛فإبستمولوجيا أركون تقوم على النقد بخاصة ذلك الذي يمس الجانب الديني وكانت بداية الفكر النقدي التجديدي الأركوني منذ تقديم أطروحته في الدكتوراه بجامعة السوربون حول موضوع "نزعة الأنسنة في الفكر الغربي " والذي حوله في عام 1970 إلى كتاب يحمل عنوان "نقد العقل الإسلامي " والذي به يحاول إدخال المجتمع العربي إلى عصر الحداثة ووالانسلاخ من الفكر الديني المتزمت ، ينظر ، **محمد أركون** : **الإسلاميات التطبيقية وآفاق الأنسنة** ، مالك سماح ، مجلة تدفقات فلسفية ،جامعة العربي التبسي تبسة الجزائر ، 2021.03.31،ص65، https://asjp.cerist.dz/en/article/211002

[2]. **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ،محمد أركون ،تر :هاشم صالح ،ط 6،بيروت :دار الساقي ،1427هـ2007م،ص14

[3]. **القرآن مجازي ورمزي** : كون الألفاظ المجازية والرموز في القرآن غير محددة الدلالة هذا من شأنه جعل العقل في حالة من التأمل والتفكر وبالتالي الخروج بتأويلات متجددة في كل مرة ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، محمد أركون ،ص 80.

[4]. **التراث** :يقصد أركون بالتراث هنا العادات والتقاليد التي ليس لها علاقة بالقانون الإلهي ،انظر ،**الفكر الإسلامي** ، محمد أركون ،ص 109.

[5]. **الإسلاميات التطبيقية** : فكرة جاء بها أركون ، تحمل في جوهرها إخضاع القرآن و السنة والشروحات الفقهية لمحك النقد التاريخي المقارن (الفحص ،التدقيق ،التمحيص للوصول إلى الحقيقة بحياد تام) والتحليل الألسني التفكيكي(إعادة دراسة التراث من جديد والتفكيك والهدم والبناء وهي نظرية فلسفية تقوم على فكر جاك داريدا وميشال فوكو) والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه (مساءلة كل ما هو مسبق وعدم التسليم له) كلها نظريات غربية المراد منها تطبيقها على الفكر الإسلامي ،والهدف تجديد الفكر الديني بشكل عام ، ينظر ،**تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ،محمد أركون ، تر : هاشم صالح ، ط 2، بيروت :مركز الإنماء القومي ، 1416هـ1996م،ص 56

1.2.2.3. الانطلاق من النقد التاريخي في فهم النص :

يعتمد أركون المنهج النقدي التاريخي في فهم النصوص ضمن سياقاتها التاريخية، ما يُفضي إلى تفكيك الروايات التي يعتبرها منافية للعقل، ويراها متخمة بالأسطرة، كقصص الأنبياء التي تركز على الشخصيات بدل الجوهر، ويرى أن التقاليد كرستها، ويرفض قضايا وضعها الأولون في مصنفاتهم هي :

أ . الإجماع :

يرى أركون أن كثيرا من المقولات الدينية لم تكن سوى نتاج توافقات اجتماعية وظرفية، يقول: «الأرثوذكسيةُ المعاشة من قِبلِ المؤمنينَ بِصفتهَا الممارسَة الحَقّة المطابقة للعِلمِ و الحقّ المنصوص عليه من قبلِ الله ليستْ فِي الوَاقعِ إلاَّ عبارةً عَن مُجمل القَرارات التي اتُّخِذت بالصُّدفة وعَلى هَوى الظُّروف والأوضاعِ من قِبل الفُقهاء ثمَّ سُجلت في نُصوص مُقدسة على هَيئةِ صِياغات لُغوية كأجمعَ أهلُ القبلةِ »[1] لذا يرفض الإجماع، ويعده تحالفا اجتماعيا لا علاقة له بالحقيقة الدينية، ويجعل من القضايا التي أُجمع عليها مليئة بالثغرات والشكوك والاختلال المنطقي كونها لا توافق فكره[2].

ب . النسخ:

يراه اختاراعا فقهيا لتعطيل دلالة بعض الآيات، ويستشهد بحوار بين الخليفة عثمان بن عفان وابن الزبير وهو يسأله :« مادام أن هناك آية تنسخ آية أخرى لماذا تترك في السورة فيرد عليه عثمان ابن عفان "اتركهَا يَا ابنَ أَخي العَزيز ،فَواللهِ لن أَحذف آية من المكان الّذي حُدَّد لهَا »[3] ؛بمعنى أنه يرى أن الآيات التي يجعلون منها ناسخة وأخرى منسوخة أي آية تبطل حكم آية أخرى مع بقاء الآية في المصحف تلاوة، دون العمل بها هو تلاعب على القرآن الكريم في سبيل جعله في خدمتهم وأن كل آية منسوخة توضع ضمن مايسميه المسكوت عنه أي ما لا يسمح السؤال فيه .

---

[1]. **من الاجتهاد إلى نقد العقل** ، محمد أركون ،ص78.

[2]. **المرجع نفسه** ، ص 78.

[3]. **المرجع نفسه** ، 73.

ج . علم أسباب النزول:

يعتبرها أداة لتعزيز النسخ، يقول ‘‘أَسْبَاب النّزول المستخدمةُ عُمومًا كبُرهان تاريخي على السّياقات التي أُوحيتْ فيها الآيَات تبدو لنَا مُضَلِّلة أو خَادعة كليًّا[1] "كما يرى أن التوصل بدقة إلى الترتيب الزمني الحقيقي[2] لنزول الآيات لا يمكن تحديده بالمطلق.

ومنه فإن أركون بذلك يرى أن هذه العناصر الثلاثة (الإجماع، النسخ، أسباب النزول) تمثل تحالفا سلطويا لترسيخ معاني لا تخدم الواقع، إنما خدمت واقعا سبق الحالي، ويدعوا إلى تجاوزها،والتعامل مع النص القرآني، بوصفه خطابا لغويا يفهم باللغة وحدها، لا من خلال الأدوات التقليدية .

2.2.2.3. أنسنة النصوص بين المنطوق والمدون:

يدعو أركون إلى " أنسنة " النصوص الدينية، معتبرا أن النص فقد صفته الإلهية عند خروجه إلى المجال البشري ويفرق بين القرآن المنطوق (تلاوة النبي) و المكتوب (يشير إلى تدوينه النهائي في عهد الخليفة عثمان بن عفان) ، ويرى أن هذا التحول الزمني يفتح المجال للخطأ البشري يقول : « وكَانَ اختِفاءُ صَحابةِ النَّبي ،الواحدَ بعدَ الآخرِ ،والمناقشاتِ الحَادةِ التي دَارت بَين المسلمين الأوائلِ قد حفَّزت الخَليفة الثالثَ على جَمع كليةِ الوحي في المدونة النَّصية نفسهَا المدعوة بالمصحف ثم جَرى الإعلانُ عن إغلاقِ الجَمع وانتهائهِ وتثبيتِ النَّص بشكلٍ لا يَتغيرُ أبدًا[3]». ويستدل على ذلك بتوحيد المصحف بلغة قريش وإتلاف النسخ الأخرى، ويعتبر ذلك قرارا سياسيا لا دينيا، لذا لا يمكن للقرآن في رأيه، أن يحتفظ بجوهره الإلهي، يقول: « النَّص المكتوبُ فهو مقروءٌ مِن قِبلِ جَميعِ المسلمينَ من خِلالِ برُوتوكولِ الإيمَان الذي لا يُناقش ولا يُجادل فِيه [4]»؛ بمعنى الذي يمنع النقاش . وهو بذلك

---

[1]. **القرآن من التفسير الموروث إل نقد الخطاب الديني** ،محمد أركون ، تر:هاشم صالح ،ط1،بيروت :دار الطليعة للطباعة والنشر ،1421هـ2001م، ص 37.

[2]. ينظر ، **المرجع نفسه** ، ص 38.

[3]. **الفكر الإسلامي** ، محمد أركون ، ص 90.

[4]. **القرآن من التفسير الموروث** ، محمد أركون ، ص 39.

يقترح إخضاعه لتحليل تاريخي ولغوي كأي نص ديني آخر. وهو يفعل ذلك بالفعل في كتبه ويتوصل إلى ما توصل إليه في العنصر السابق وهو محاكمة كل النصوص الدينية بداعي تفحص المشكلة بإلحاح نقدي [1]، وهو بإلحاحه المستمر والبحث في هذه التفاصيل والتي يقول بأنه يضئ جوانبها ويسلط الأضواء على المسكوت عنه وغير المصرح به يُلحظ عليه في الوقت نفسه أنه يسدل الستار على جوانب أخرى معروفة ومسلم بها وغير مختلف فيها كمسألة الجمع والتي تعود في الأصل للخلاف في القراءات بين اللهجات أو اللغات بلغة ذلك العصر في شبه جزيرة العرب.

3.2.2.3. اللغة تاريخية ورمزية:

يعتبر أركون اللغة نظاما اجتماعيا وتاريخيا، ويتبع في ذلك فرديناند ديسوسير. ويضيف أن القرآن خطاب رمزي قائم على مجاز متعدد المعاني، ويجب أن يقرأ في ضوء السياق التاريخي لا من خلال شروح التراث، وينتقد في ذلك المفسرين الأوائل كالإمام الطبري، يقول: «يَسبقُ الطَّبري شَرح كلّ كَلمةٍ أو كلّ عِبارة بصياغتهِ المعْهودةِ: «يَقولُ الله» ثمَّ يُعطي شَرْحه،فإنَّه لا يَتساءلُ إطلاقًا عن مَدى صحةِ شَرحهِ[2] »، وهو بذلك يرى أن الإمام الطبري يدعي فهم مقاصد الله الكلية وإن مقولة "يقول الله " هي إسقاط بشري . لذا يدعو إلى تحديد المعاني تبعا للواقع لا بناء على فهم ماضٍ. ويقترح أركون تجاوز الخطاب الموحد و المغلق إلى خطاب مفتوح، تقوده العلاقة الثلاثية (الفكر،اللغة،التاريخ) ويؤكد أن الوثائق التراثية وحدها لا تكفي لفهم النصوص ، بل لا بد من الرجوع إلى المنهج الأركيولوجي[3]والإثنولوجي[4] لدراسة البنى الثقافية واللغوية للقبائل القديمة،فذلك من شأنه تحديد نظام اللغة العربية في ذلك الوقت وبالتالي سهولة تحديد المقاصد والمعاني فيها.

---

[1]. **القرآن من التفسير الموروث**،محمد أركون، ص 91.

[2]. **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي** ، محمد أركون، ص97.

[3]. **الأركيولوجيا** :الحفريات تقوم بدراسة النقوش الموجودة على الآثار المتبقية التي تعود إلى تلك الفترة من الزمن ، ينظر ، **القرآن من التفسير الموروث** ، محمد أركون ص 108

[4]. **الإثنولوجيا** : الطريقة العرقية اللغوية أي دراسة خصائص الشعوب ،**المرجع نفسه** ،ص 108

ومما تقدم يتضح أن ما يقول به أركون ينم عن شكه في مصدر القرآن وغايته، أما القرآن فهو الذي ﴿لاَّ يَاتِيهِ الباطِلُ مِنْ بَيْنِ يدَيْه ولاَ من خَلْفِه تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾(فصلت/41)، إلا أنه ينزله من مقال الألوهية إلى البشرية ثم يصفه بالقداسة ومواكبة العصر، في تناقض ظاهر، والهدف من قراءته تلك هي خدمة الواقع، وهو ذات ما ينتقد به القدامى (من حيث إنه يرى أن تفسيراتهم تخدم واقعهم) .

4.2.2.3. خلاصة الضوابط عند محمد أركون :

يمكن تلخيص الضوابط التأويلية عند محمد أركون بناء على ما سبق في:

-تحديد النظام اللغوي في سياقه التاريخي .

-إزالة القداسة عن النص وعده خطابا لغويا .

- رفض ثبات المعاني، وقبول تعدديتها بحسب السياق .

-نفي الثوابت، واعتماد التاريخية الرمزية.

- رفض تفسيرات التراث باعتبارها فكرا سلطويًا.

3.2.3. التأويل عند محمد شحرور[1] :

كما هو الحال في كثير من مشاريع التأويل الحداثي، ينهض مشروع محمد شحرور على مناهضته التراث الأصولي ونقده الجذري، لبناء إبستمولوجيا حديثة تنطلق من قراءة مغايرة للنص. فهو يرفض التأويلات القديمة جملة وتفصيلا، ويرى أنها مجانبة تماما لجوهر الكتاب. ويعرف التأويل بقوله:« فَتَأويلُ الآيةِ هو مُطابقتها مَع الحَقيقةِ المؤضوعيةِ (إبصَارُهَا)[2]»، أي أن التأويل تفعيل دلالات النصوص في الواقع، وهو ما يتقاطع مع ما سبق من فكر أركون وأبو زيد وهو ما أخذ من

---

[1]. **محمد شحرور** : (**1938–2019**) : مهندس وباحث ومفكر سوري ، عضو في رابطة الكتاب السوريين ،اهتم بالكتابة عن القرآن والإسلام فأصدر أول كتاب في ذلك سنة 1990 سماه "الكتاب والقرآن " ؛ يعد قراءة معاصرة للقرآن الكريم ، ومناهض لكل مؤلف أصولي وملغي لكل الثوابت والعقائد الدينية الإسلامية فهو محاولة لإيجاد تأويل جديد للقرآن ،أثار به شحرور لغطا كبيرا ،وكسب به من الأنصار والمعارضين الشيء الكثير ، ينظر ،**رؤى جديدة في الدراسات الحداثية للقرآن الكريم محمد شحرور نموذجا المسائل اللغوية "تحليل وتحقيق "**، نبيل دغفالي ، خليل قاضي ،جامعة الجزائر كلية العلوم الإسلامية ، 2022.12.30، https://asjp.cerist.dz/en/article/210719

[2]. **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة** ،محمد شحرور ،(د ط)،دمشق :الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، 1410هـ 1990م، ص 86.

فلسفات غادامير وبول ريكور، من حيث إن غاية التأويل خدمة الواقع مما يشير إلى المنطلقات الفلسفية .

ويمثل للتأويل بالآية:﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ (يوسف/100) وتدل الآية على معنيين الأول هو تحوّل الرؤيا من صورة ذهنية داخل الوعي إلى حقيقة موضوعية، وهو عين التأويل [1]. والثاني أنّ هذا التحول إلى الحقيقة الموضوعية هو ما يسميه شحرور بالحق، مما يجعل من التأويل عملية عقلانية موجهة نحو الواقع .

وقد صاغ شحرور تأويله وفق ضوابط منهجية أدرجها في مؤلفه هي :

1.3.2.3 التقيد باللسان العربي على الأسس التالية :

أ. إلغاء خاصية الترادف: ينفي وجود ألفاظ مترادفة في النص القرآني، حتى في الحلات المتعارف عليها (الكتاب) و (القرآن)، فالكتاب عنده يشمل كل ما في المصحف، أما القرآن فهو جزء منه، ويختص بالحديث عن قضاي الإنسان الكبرى ،كالخلق والموت والمعاد.

ب . الألفاظ خدم للمعاني؛ أي أن اللفظ وسيلة لإبراز المعنى، والمعول عليه في التأويل هو المعنى المتغير بحسب السياق، بينما اللفظ يظل ثابتا .

ج . مراعاة موافقة المعنى للعقل : يرى شحرور في هذا الجانب أن التأويلات القديمة غير موافقة للعقل والمنطق، أما تأويلاته فتراعي العقل كمرجع أساسي في التأويل .

د .الألفاظ التي تحمل المعنى وضده : يضرب في ذلك محمد شحرور مثالا بكلمة "عبد " التي تجمع بين الطاعة والمعصية، مع اعتبار التحولات الصوتية ذات دلالة كما في؛ كتب، كبت،بتك.[2]

[1]. ينظر ، **الكتاب والقرآن** ، محمد شحرور ، ص 196.

[2]. **الكتاب والقرآن** ، محمد شحرور ، 196.

2.3.2.3. التمييز بين الإنزال والتنزيل :

أ . التنزيل : نقل الموضوعي نقل موضوعي من كيان إلى آخر عن طريق الوحي ويتم بالتدريج خلال ثلاثة وعشرين سنة [1]؛ بمعنى أن القرآن كان له وجود مسبق ثم نقل على وضع مفرق لا على دفعة واحدة ، ويمثل ذلك بقوله تعالى؛﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لاَ يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾(الواقعة /82.81.80) فيأتي على شرحها بأن المكنون هو المخبأ؛ ومن ذلك يأخد معنى الوجود المسبق للقرآن .

ب – الإنزال : يتم دفعة واحدة ويدل على الإشهار والنقل من حالة غير مدركة إلى حالة مدركة،كما في قوله تعالى:﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر/1)؛ من هنا يأخذ معنى إنزاله في دفعة واحدة،ثم قوله تعالى:﴿خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴾(القدر /3) ويذهب في ذلك إلى أن الشهر من الإشهارو التوسع،أما الجعل فملازم للإنزال من حيث أن القرآن كان غير عربي ثم صُيّر عربيا[2]؛ ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾(الزخرف /2)؛ أي أن الإنزال يكون بذلك قبل التنزيل وهو نزول القرآن دفعة واحدة ثم التغير من الحالة غير المدركة إلى المدركة ،أما التزيل فهو موافق لمعنى نزول الوحي طيلة سنوات النبوة .

3.2.3.3. معنى الترتيل :

يرى شحرور أن الترتيل لا يعني التغني بالقرآن، بل يشير إلى جمع الموضوعات المتفرقة وترتيبها لتكوين تصور متكامل. وهو نوعان: إلهي يتمثل في ترتيب الصور والآيات، وبشري يتمثل في طريقة التعامل مع النص للوصول إلى وحدة موضوعية [3]مثال ذلك جمع الآيات التي تتناول آدم عليه السلام من سور متفرقة للوصول إلى قصة متكاملة، ومثل ذلك بالنسبة للأحكام.

---

[1]. **الكتاب والقرآن** ، محمد شحرور ،ص 153.

[2]. ينظر، **المرجع نفسه** ، ص 154

[3]. ينظر، **المرجع نفسه** ، ص 198.

3.2.3.4. رفض التعضية و مراعاة مواقع النجوم :

يُعرف التعضية بأنها تقسيم الآية بما يخل بمعناها الكلي ويرى أن هذا معنى

قوله تعالى : ﴿كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى المقْتَسِمِينَ الذِينَ جَعَلُواْ الْقُرْآنَ عِضينَ ﴾(الحجر/91.90) .ففصل الآية يفقدها تكاملها، مثل الآية : ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتِ ثَلَاثٍ ذَلِكُمْ اللهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَى تُصْرَفُونَ ﴾(الزمر/7)؛ التي ينبغي أن تقرأ كوحدة متصلة لأن آيات الخلق لا تفصل لأن الخلق مراحل متصلة . أما "مواقع النجوم" فهي علامات الوقف التي تشير إلى تمام المعنى، وهو ماجاء قوله تعالى:﴿ فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴾(الواقعة /79.78)؛ حيث يفرق شحرور بين القسمين في الآيتين باعتبار الأول قَسَمًا والثاني تقسيمًا. [1] لذلك تم الفصل بين الآيتين فإذا ما أوردوا في ذات المقام سيكون لهما ذات المعنى ويعد القسم الثاني توكيدا للأول. فوجب في عملية التأويل الأخذ بعين الاعتبار هذين المرحلتين ليكون التأويل صحيحا ومخالفا للتأويلات السابقة.

4.2.3.4.انتفاء التناقض :

يشترط شحرور أن تكون آيات الكتاب مفسرة ومكملة لبعضها، ويعد أي تعارض دليلا على خطأ التأويل، ومثال ذلك آيات التوحيد فكلها متسقة، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ قُل لاَّ أَتَّبِعُ أَهْوَاءكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذاً وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾(الأنعام/56) وقوله :﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ﴾(الأحقاف/5)والآيتين الكريمتين خير دليل، وفي حال وجد اختلاف فالفهم والتأويل ليس بصائب،فالمعاني في القرآن تخدم بعضها ولا حاجة لمصادر تفسير خارج القرآن حسب منظور محمد شحرور .

[1]. **الكتاب والقرآن** ، محمد شحرور ،ص 200.

3.2.3.6.تأصيل المنهج التأويلي :

ينطلق شحرور من افتراض أن النبي قد توفي حديثا، وأن لا مرجعية قائمة سوى النص القرآني،مع التسليم بصلاحيته لكل زمان ومكان . وأن حقيقته مطلقة و فهمه نسبي ومتغير، كما يجب أن يستفاد في التأويل من المعارف العلمية والفلسفية، حتى وإن كانت مؤقتة وخاضعة للتطور لذا،يُدخل شحرور موضوعات الغيب في المعقول [1]، ويشترط أن يكون التأويل متطورا، لا يتسم بالثبات فهذا ما يرفضه في التراث، ويرى أن التأويل ليس حكرا على علماء الدّين، « لِأَنَّ مَعْلُومَاتِهِمْ لاَ تَزِيدُ عَنْ مَعلوماتِ العَامَة بَتَاتًا [2]»، والانطلاق من غاية موافقة الحاضر .

ومن المآخذ على ما تقدم من منهج شحرور هذا: أن فيه من اعتبار كل الآيات متغيرة الدلالة بحسب الواقع، وهو ما لا يصح عند آيات العقيدة والتوحيد التي تتسم بالثبات. كما أن إغفال ما دون القرآن كالأحاديث و السنة النبوية مردود بآيات قرآنية كقوله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَانتَهُواْ وَاتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾(الحشر / 7)، ويبقى جهد شحرور محاولة جريئة للتجديد، لكن منطلقها من الوافد وليست من رحم واقع أو لغة القرآن الكريم فهي بالتالي لا تراعي خصوصية النص القرآني .

ومما تقدم يتضح أن التأويلات الحديثة عند المفكرين العرب، انطلقت من مرجعيات فلسفية ومعرفية غربية، تسعى إلى قراءة النص الدّيني قراءة عقلانية، وما أبرز هذه المنطلقات الفلسفية:

– معاملة النص كمنتج لغوي وتاريخي، أي عده بشري الفهم، يخضع لقوانين كغيره من النصوص.

– رفض سلطة التراث، واعتباره معيقا للفهم المتجدد، والدعوة إلى رفض ما جاء فيه كأساس أولي للتأويل.

– انفتاح التأويل، أي رفض احتكاره من قبل علماء الدين.

– مواكبة الواقع وتطوراته، واعتبار أن الفهم لا يصح إلا إذا كان متناغما مع العقل والواقع المعاصر.

– القول بنسبية الفهم وثبات النص، بحيث يكون التأويل دائم التغيير، بينما النصوص ثابتة.

---

[1]. ينظر ، **الكتاب والقرآن** ، ص204

[2]. ينظر ، **المرجع نفسه** ، ص 205

خلاصة:

تبين من خلال ما تم عرضه في هذا الفصل أن التأويل عند القدماء والمعاصرين يتفق في كونه صرفًا للفظ عن ظاهره، غير أن موضع الاختلاف يكمن فيما يُصرف إليه، أي في المعنى المؤوَّل،وذلك بحسب تعدد المناهج وتفاوت المنطلقات. فالمنهج الأشعري قام على التوفيق بين المعقول والمنقول،فكانت غايته تنزيه الله تعالى عن كل تشبيه، والرد على المخالفين من خلال تطويع اللغة لصالح المذهب. وقد استقر التأويل عندهم على ضوابط منها:

- أن يقع التأويل عند تعارض ظاهر النص مع نص قطعي الثبوت والدلالة.
- الالتزام بقواعد اللغة في الوضع والاستعمال.
- رد المتشابه إلى المحكم.
- ترجيح أنسب المعاني بمقام الله تعالى.
- الامتناع عن التصريف أو الاشتقاق أو القياس في اللفظ المتشابه.
- تجنب التفرقة بين ما جمعه النص أو الجمع بين ما فرقه.

أما في الاتجاهات المعاصرة، فقد استُوحي منهج التأويل من الفلسفات الغربية وطُبّق على النص القرآني دون مراعاة لخصوصيته، فلا يخفى على ذوي العقول والأنظار أن القرآن محفوظ بنصه،بخلاف الكتب السابقة التي خضعت عبر العصور للتحريف، وذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (الحجر/9). ويُعد هذا النقل الحداثي وجهًا من أوجه التقليد،فعلى رأي ابن خلدون : المغلوب مولع بتقليد الغالب.

ورغم ما قيل عن غياب ضوابط منظمة في النظرية التأويلية الحديثة[1] ، إلا أن الدراسة بيّنت إمكان حصر جملة من المبادئ التأويلية المشتركة لدى رموزها، من أبرزها:

- نزع القداسة عن النص القرآني والنظر إليه كنص لغوي مفتوح.

[1]. ينظر ، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية** ، خالد عبد العزيز السيف ، ط3، جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث ، 1436هـ، 2015م ،ص 35

- اعتبار النص وعاءً يتشكّل وفق معطيات العصر، حتى لو خالف جوهره.
- القطيعة مع التراث التفسيري، والانطلاق في التأويل من النص ذاته.
- اشتراط موافقة الأحكام للعقل والمنطق.
- القول بنسبية المعنى وتحوّله تبعًا للسياق.

أما نصر حامد أبو زيد، فتأويله قائم على قواعد انفرد بها خاصة، هي:

- الإحاطة بالإطار المرجعي للنص.
- نزع صفة القداسة عنه وعدّه نصًا لغويًّا بشريًّا.
- التسلّح بعلوم اللغة والنص.
- تأويل غير محدود يراعي مصالح الإنسان وواقعه.
- مراعاة أسباب النزول، والتمييز بين ما نزل قبل الرسالة وما نزل بعدها.

بينما تفرّد محمد أركون بضوابط تأويلية ، منها:

- تحديد النظام اللغوي للنص في سياقه التاريخي.
- إزالة القداسة وعدّ النص خطابًا لغويًّا قابلًا للتفكيك.
- نفي ثبات المعنى، والقبول بتعدديته.
- اعتماد التاريخية الرمزية، ورفض الثوابت التأويلية.
- رفض تفسيرات التراث باعتبارها إنتاجًا سلطويًّا.
- إلغاء الإجماع، والنسخ، وعلم أسباب النزول.

وتبين أن محمد شحرور، قد استحدث ضوابط خاصة به، يمكن إجمالها فيما يلي:

- إلغاء الترادف.
- التفريق بين الإنزال والتنزيل.
- الترتيل هو الترتيب.
- عدم التعضية أو تقسيم ما لا ينقسم، ومراعاة مواضع الوقف في ذلك.
- ضرورة انتفاء التعارض.

الفصل الثاني

بين منهج التأويل في المدرسة الأشعرية ومنهج التأويل في التيارات المعاصرة (فخر الدين الرازي ومحمد شحرور أنموذجا).

تمهيد.

1. قضايا تأويلية عند فخر الدين الرازي .

1.1 تأويل المفردات في قضايا الصفات .

2.1 التضمين النحوي في الحروف .

3.1. المجاز .

2. قضايا تأويلية عند محمد شحرور .

1.2. قضية إلغاء الترادف .

2.2. الألفاظ خدم للمعاني .

3 . مقارنة بين منهج الرازي وشحرور.

1.3 . تلخيص لمنهج فخر الدين الرازي .

2.3 تلخيص لمنهج محمد شحرور .

خلاصة .

تمهيد:

يمثل التأويل اللغوي مجالا واسعا لاختلاف الآراء في مقاربة النص القرآني، تبعا لتباين المنطلقات الفكرية والضوابط المنهجية التي يعتمدها كل مجتهد في مجال التأويل، فكل قراءة للنص القرآني تحمل في جوفها تصورا خاصا لطبيعة هذا النص والغاية منه، كما تعكس موقفا تأويليا من العلاقة بين اللغة والنص والواقع.

وفي هذا السياق تكتسي المقارنة بين مناهج التأويل أهمية بالغة، إذ تكشف عن اختلافات جوهرية لا في آليات التأويل والفهم فحسب، إنما تتعدى ذلك إلى الغايات التي يراد بلوغها من خلال النص، والتي يكون منطلقها اللغة فسعتها تسمح بتعدد القراءات والمعاني.

ومن بين النماذج التي تستدعي الوقوف مليا عندها: نموذج التأويل التراثي المتمثل في قراءة المتكلم فخر الدين الرازي للنص القرآني والذي يعد بحق من استوعب المنهج التأويلي الأشعري،وآخر معاصر يمثله التنويري محمد شحرور لما له من وضع لضوابط تأويلية في محاولة تجديد قراءة النص القرآني ، فكلاهما يقارب النص من زاوية مختلفة وفهم خاص به، ولا جرم أن اختلاف مرجعياتهما المعرفية سبب في اختلاف التأويل لديهما.

لذلك، يسعى هذا الفصل إلى عرض منهج كليهما، وبيان المعالم الكبرى التي تحكم تأويل كل منهما، تمهيدا لمقارنة تبرز طبيعة كل قراءة، ومدى التزامها بالضوابط التي وضعتها، ومدى قدرتها على تحقيق التوازن بين الظاهر والمؤول.

1. قضايا تأويلية عند فخر الدين الرازي:

1.1. تأويل المفردات في قضايا الصفات:

إن من أبرز ما يتجسّد فيه التأويل عند الأشاعرة وعلى رأسهم فخر الدين الرازي: تأويل المفردات التي يوهم ظاهرها التشبيهَ للخالقِ بخلقهِ، وما يظهر لهم فيه من تناقض بين النصوص المحكمة والمتشابهة، ومن أبرز الصفات التي تم تأويلها في هذا الباب:

1.1.1 . الاستواء :

ورد لفظ الاستواء في مواضع عدّة من القرآن الكريم منها قوله تعالى:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالارْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اَسْتَوىٰ عَلَى اَلْعَرْشِ ﴾ (الأعراف /54) ، وقوله سبحانه :﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى اَلْعَرْشِ اِسْتَوىٰ ﴾ (طه/ 5).

وقد اختَلف في فهم هذه الآيات الأشاعرة وغيرهم؛ فمنهم من يحملها على ظاهرها، ومنهجهم في ذلك وصف الله بما وصف به ذاته، دون تأويل أو تحميل للفظ مالا يحتمله. ومنطلقهم في هذا أن الله لو أراد غير الظاهر لما أورده على ذلك الوجه، وهذا موافق لقول الإمام مالك بن أنس (179هـ) : « الاِسْتِواءُ مَعْلومٌ ، والكَيْف مَجهول ، والإيمانُ بِه واجبٌ و السُّؤال عنهُ بِدْعَةٌ » [1] .

فلإمام مالك يُقرّ بوجوب لزوم الإيمان بما ورد في النص دون خوض في الكيفية، وهذا المنهج هو التفويض؛ أي تفويض العلم بالكيفية إلى الله تعالى، دون نفي اللفظ أو تأويله [2].

وبخلاف ذلك، فإن من العلماء من يرى وجوب تأويل هذه الآيات،-لأن ظاهرها عندهم – يوهم نقصا في حق الله تعالى وتشبيها له بخلقه، حيث إن الاستواء- في العرف اللغوي-قد يفهم منه الاستقرار المكاني أو الجسماني، وهي صفات لا تليق بالخالق، إنما تتعلق بالمخلوق .

---

[1]. **التفسير الكبير** ، فخر الدين الرازي ،22 / 147.

[2] . ينظر ، **مجموع الفتاوى** ،ابن تيمية ، ص 26.

وهذا ما استقرت عليه المدرسة الأشعرية، إذ ارتأت أنه لابدّ من التأويل دفعا لما قد يُفهم من التشبيه ورفعا للتعارض الظاهر بين قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾، وقوله : ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ (الشورى /11).

ولأجل هذا، توجّه الأشاعرة إلى اللسان العربي ومعجمه، فوجدوا أن لفظ الاستواء في اللغة العربية لا يدل على معنى واحد، بل له وجوه ومعانٍ متعددةٍ، قد أوردها الأوّلون في مصنفاتهم ، ومن ذلك :

أ .العلو والارتفاع :

في ذلك يورد الإمام الطبري(310هـ) نصًّا : « الِاسْتِواءُ هُو العُلو ، والعُلو هو الِارْتِفاعُ ،ومِمَن قَال ذَلكَ الرَّبيع بن أَنس، حُدِّثت بِذلك عَن عَمار بن الحَسن، قال : حدَّثنا عَبد الله بن أَبي جَعفر،عَن أَبيه، عَن الرَّبيع بن أَنس ﴿ثُمَ اسْتَوىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ يقولُ ارتفعَ إلى السَّماءِ ».[1]

ب . الإقبال :

أَقُولُ وقَدْ قَطَعْنَا بِنَا شُرورِي[2] سَوامدَ [3]واسْتَوَينَا مِنَ الضُّجوعِ [4].[5]

والشاهد في لفظ " استوينا "، أي من الاستواء، وفي البيت يرد بمعنى الإقبال والخروج من المكان بعد المكوث فيه، والمقصود من ذلك هو المكان الوارد في البيت الشعري "الضجوع" .

ج . الاستقامة :

طَالَ عَلَى رَسْمٍ مُهَدَّدٍ أَبَدُهُ عَفَا واسْتَوَى بِهِ بَلَدُهُ .

---

[1]. **تفسير الطبري جامع البيان عن تفسير آي القرآن** ، محمد بن جرير الطبري ، تح : عبد الله بن عبد المحسن التركي ، ط 1، القاهرة : دار نشر للتوزيع والطباعة والإعلان، 1466هـ 2001م ، 1/ 456.

[2]. **شروري** : جبل في طريق مكة إلى الكوفة ،ينظر، **المرجع نفسه** ، ص 455.

[3]. **سوامد** : الإبل إذا جدت في السير ، ينظر ، **المرجع نفسه** ، ص 455

[4]. **الضجوع** : اسم موضع بين بلاد هذيل و بلاد سليم ، ينظر ، **المرجع نفسه** ، ص 455.

[5] . **المرجع نفسه** ، ورد البيت الشعري دون نسبته لصاحبه ، ص455.

فلفظ استوى هنا في البيت، جاء بحسب الإمام الطبري بمعنى الاستقامة بعد الاعوجاج: «اسْتَوى لِفُلان أَمرهُ إِذَا اسْتَقامَ لَه بَعدَ أَوَدٍ » [1].

د . الاستقرار:

أَقُولُ لَه لَمَّا اسْتَوَى فِي تُرَابِهِ عَلى أيّ دِينٍ قَتَّلَ النَّاسَ؟ [2].

أي مساءلة الظالم بعد أن وافته المنية وقبع في قبره عن ظلمه وما اقترفه. ومعنى الاستواء من ذلك الاستقرار في المكان.

هـ. انتهاء الشباب:

كما يأتي بمعنى الكِبَر وتجاوز عمر الشباب؛ «انتهاءُ شَبابِ الرَّجلِ وقُوَّتُهُ [3] »؛ أي بعد تجاوز هذه المرحلة من العمر، يقال استوى الرجل بمعنى كَبِر.

و. الاستيلاء:

ومن معانيه الاستيلاء والاحتواء، كقولهم: «استوى فلان على المملكة»؛ أي احتواها وحازها[4].

وهذه المرحلة هي المرحلة التي يمر بها الأشاعرة في اختيار المعنى الأليق بالله سبحانه وتعالى؛بإحصاء كلّ المعاني المعجمية التي يحتملها اللفظ، ومن ثم غربلتها وانتقاء المناسب منها بمقامه سبحانه وتعالى،وهو من باب التنزيه له ،كما أشير لذلك سابقا .

---

[1]. **تفسير الطبري** ، محمد بن جرير الطبري ، ص 456.

[2]. **المرجع نفسه** ، لم ينسب البيت الشعري لصاحبه ، ص 455.

[3]. **المرجع نفسه** ، ص 456.

[4]. ينظر ، **المرجع نفسه** ، ص 457.

ز . تأويل الاستواء عند الرازي :

أمّا ما استحسنه جمهور الأشعرية ووقع عليه اختيارهم من بين المعاني آنفة الذكر هو معنى «الاستيلاء »، و قد تم تأويل الاستواء في الآية على هذا المعنى .

ويظهر ذلك جليًّا في مصنّفاتهم؛ فقد جاء في تفسيره الكبير، بعد أن استقرّ الرازي على معنيين من المعاني اللغوية للفظ «الاستواء »؛ يراهما الأنسب والأقرب، وكان في موضع الترجيح بينهما للخروج بأجدرهما للدلالة على المعنى، و هما الاستقرار والاستيلاء، يقول : « فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنْ نَقْطَعَ بِصِحَةِ العَقْلِ ونَشْتَغِلَ بِتَأْوِيلِ النَّقلِ، وهذا بُرهانٌ قَاطعٌ فِي المقْصودِ، إِذَا ثَبُتَ هَذَا فَنَقُول قَال بَعضُ العُلَماءِ المرادُ مِنَ الاِسْتِواءِ الاستيلاءُ ، قَال الشَّاعر :

قَدْ اسْتَوَى بَشَرٌ عَلَى الْعِراقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مِهْرَاقٍ » .[1]

والشاهد في البيت الذي استشهد به الرازي هو كلمة "استوى" بمعنى استولى وتسيّد وتحصل عليه.

ومن ثم يُبطل الشبهات التي قد تصاحب معنى "الاستيلاء"، كأن يقول قائل : إنما الاستيلاء يكون بحصول الغلبة بعد العجز، أو أن يفهم منه وجود منازع في الملك فتحصل الغلبة بعد التنازع عليه ، ويقول : « أَنَّ هَذَا فِي حَقِّ الله مُحالٌ [2] »، و إنَّما الأصح من ذلك كله حمل اللفظ على "الاستيلاء " بمعنى "الاقتدار" فهو من بين الوجوه التي يحمل عليها، ومن ذلك يسلم المعنى وتزول المطاعن في حق هذا المعنى (الاستيلاء).

يرى من ذلك الرازي أن العقل يقتضي نفيَ معنى الاستقرار في حق الله سبحانه وتعالى، لأن الاستقرار لا يكون إلا بعد اضطراب، وهو يقتضي المكان، والله منزه عن المكان. بذلك يكون معنى الاستقرار منفيٌّ قطعا عقلاً ، وبالتالي يحمل لفظ الاستواء على معناه الثاني : الاستيلاء،وبدقة

[1]. **التفسير الكبير** ، فخر الدين الرازي ، 25/ 138.

[2]. **المرجع نفسه** ، ص 22/ 9.

أكثر : الاقتدار . وفي ذلك وجوب لتحكيم العقل، «لأن العقل أصل النقل » [1]، ومن خلاله يُفهم الشرع ومقاصد الله تعالى في القرآن الكريم وكذا الحديث النبوي الشريف، وبه يتم ترجيح الأنسب من ضروب المعاني.

كما يشترط الرازي في هذا الموضع عدم التصريف والاشتقاق فيقول:

«يجب الاحتراز عن التصريف فلا نقول في قوله تعالى استوى إنه مستوي لما ثبت في علم البيان أن اسم الفاعل يدل على أن المشتق منه متمكنا ثابتا مستقرا أما لفظ الفعل فدلالته على هذا المعنى ضعيفة والذي يؤكده أنه ورد في القرآن أنه تعالى علم العباد فقال الرحمن علم القرآن وعلمك ما لم تكن تعلم وعلمناه من لدنا علمت وعلم آدم الأسماء كلها ثم أجمعنا على أنه لا يجوز أن يقال لله تعالى يا معلم فكذلك ههنا [2] ».

يشير الرازي لمسألة دقيقة وهي الفرق بين دلالة الفعل واسم الفاعل؛ فاسم الفاعل يصف حالة دائمة وثابتة، مثل "كاتب "، بينما الفعل. "كتب " يدل على معنى انقضى. ومن هذا يُفهم أنه لا يجوز وصف الله بـ " مستوي " أو " يستوي "، لأن ذلك يحمل معنى الاستواء المكاني، وهو ما ينفيه الرازي، ويؤكد أن الفعل " استوى " يحمل على معنى الاقتدار لا على وجه الاستقرار .

و تُعدّ هذه النقطة من الضوابط في المدرسة الأشعرية، كما تم الإشارة لذلك مسبقا، أي عدم الخوض في التصريف والاشتقاق في الألفاظ المتشابهة، لأن التصريف يؤدي إلى الزيادة والنقصان،وبالتالي اختلاف الدلالة.

كما يشير الرازي في هذا الموضع إلى ضابط آخر لا يقل أهمية عن سابقه فيقول: « ولما قال تعالى الرحمن على العرش استوى، ذكر قبله تنزيلا ممن خلق الأرض والسموات العلى وذكر بعده قوله له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى » وقد ذكرنا أن هاتين الآيتين

[1]. **التفسير الكبير**،فخر الدين الرازي ، ص 9.

[2]. **أساس التقديس**، فخر الدين الرازي ، ص 242.241.

تدلان على أن كل ما كان مختصا بجهة فوق مخلوق محدث .فثبت بما ذكرنا :أن الطريق في هذه المتشابهات (هو التأويل في تلك الألفاظ تأدبا في حق واجب الوجود . وبالله التوفيق)» [1] .

أي إن الله سبحانه وتعالى يضع قرائن لفظية وسياقية تنفي التشبيه، وتوجه المعنى نحو التنزيه،لذلك لا يجوز فصل الآيات عن سياقها، كما لا يصح الجمع بين ما جاء متفرقا ولا التفريق بين ما جاء جمعًا؛ لأن ذلك يفضي إلى فهم مغلوط واختلاف في المعنى المراد .

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالَارْضِۖ مَثَلُ نُورِهِۦ ﴾ (النور /35)، يقول الرازي: « ولو كان هو تعالى نفس النور لما أضاف النور إلى نفسه لأن إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة» [2] أي إن الإضافة تقتضي تمايز المضاف عن المضاف إليه، فلو كان الله هو بذاته لما صحّ أن يقال "نوره "، بل المقصود هنا الهداية لا النور الحسي . لذلك فإخراج الآيات القرآنية من سياقها لا يصح وليس من الصواب التفريق بين ما جاء جمعا أو الجمع بين ما جاء متفرقا، لأن ذلك حتما سيؤدي إلى اختلاف المعنى المراد .

يلحظ على الرازي اشتغاله على التأويل بدقة شديدة، وحرصه على ربطه بالضوابط التأويلية،لتقييد المعنى ومنعه من الخروج عن السياق القرآني أو وعن مبدأ التنزيه .

إذ يبرز في مشروعه التأويلي حرص بالغ على تنزيه الله عن التشبيه، بما يعكس التزامه بمنهج المدرسة الأشعرية التزاما دقيقا ومنضبطا.

2.1.1 . الوجه:

ورد لفظ الوجه في القرآن الكريم في مواضع عدة فمنها ما ينسب فيه الوجه لذات الله سبحانه وتعالى في قوله : ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجۡهَهُۥۚ لَهُ الۡحُكۡمُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَۖ ﴾

[1]. **أساس التقديس**، فخر الدين الرازي ، ص 243.

[2]. **المرجع نفسه** ، ص 243.

(القصص /88)، وكذا ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ (الرحمن /25)، كما ورد في مواطن أخرى نسبة لغيره كقوله سبحانه وتعالى : ﴿ بلىٰ مَنَ اَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلهِ وَهُوَ مُحْسِن فَلَهُۥ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ﴾ (البقرة / 111)، والمراد من هذه الآيات في التأويل، تلك التي يَنْسب الله فيها الوجهَ لذاتهِ، فمن المسلم به في عرف الأشاعرة، أن الوجه في هذه الحالة ليس بشيء من الحس قطعا، وأن الوجه جزء من ذات، والله تعالى حسب المدرسة منزه عن التجزئة [1]، وكحال الاستواء من قبل فللوجه أيضا معان عدة في اللغة من بينها :

أ . الجارحة :

أصل الوجه الجارحة قال تعالى[2] : ﴿ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ ﴾ (المائدة / 7)، فالوضع اللغوي والاستعمال العرفي يتفقان على أن أول صفة تتبادر فور النطق بالوجه هي الجارحة .

ب . التوجه إلى الله :

المقصود من وجه الله التوجه إليه﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَٰلِ وَالْإِكْرَامِ ﴾؛ أي الإقبال عليه بالطاعات ابتغاء مرضاته سبحانه .

ج . الذات :

قيل يقصد بها ذاته سبحانه وتعالى [3]فوجه ربك في الآية السابقة مقصود منها ذاته .

د . العمل الصالح :

وجاء في شرح ماسبق أيضا قيل كل شيء من أعمال العباد هالك وباطل، إلا ما أريد به الله.

---

[1] . ينظر ، **تأويل صفة الوجه عند الأشاعرة الشيخ محمد مجدي علي ، برنامج حوار حول الإصلاح والتجديد** ، الشيخ مجدي محمد علي ، 2017.02.10 ، https://youtu.be/-dfjTuoMY8g?si=OFrZHBkv9YFWEREf .

[2]. ينظر ، **المفردات في غريب القرآن** ، الراغب الأصفهاني ، تح : صفوان عدنان الداودي ، ط 1، دمشق : دار القلم ، 1416هـ ، ص 855

[3]. ينظر ، **المرجع نفسه** ، ص 856

هـ. صدر النهار :

يقول تعالى : ﴿ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (آل عمران /72)، فيحمل الوجه في الآية معنى صدر النهار وبدايته.

و. الوجاهة :

يقال فلان ذو وجه أو وجيه من الوجاهة ويقال في الحظوة وفلان وجيه ذو جاه .[1]

ز . تأويل الوجه عند الرازي :

أما المعنى الذي حمل عليه الأشاعرة لفظ الوجه هو معنى الذات؛« فَمَا السَّبَبُ فِي حُسنِ إِطلاقِ لَفظِ الوَجْهِ عَلَى الذَّاتِ ؟ نَقولُ: إِنَّهُ مَأْخُوذٌ مِنْ عُرْفِ النَّاس، فإنَّ الوَجهَ يُستعمل في العُرف لحقيقةِ الإنسانِ، أَلَا تَرَى أَنَّ الإِنسانَ إِذَا رَأَى وَجْهَ غَيْرِهِ يقَولُ : رَأَيْتُهُ، و إِذَا رَأَى غيرَ الوجهِ مثلاً من اليَّد و الرِّجل لا يقولُ رَأيتهُ »[2]

يأخذ الرازي هذا المفهوم من عرف الاستعمال وما هو متعارف عليه، فلفظ الوجه دائما ما يحيل لجوهر الشيء وحقيقته وهذا ما يظهر من كلامه، وبذلك ينفي عن الله الوجه الحسي والذي للمخلوقات وينزه الله، فينفي صفة الجسمية عنه، وكون الوجه جزء من كل ، وهذا ما لا يحق في حقه سبحانه وتعالى لذلك يحمل الوجه على هذا المعنى من بين المعاني، كما أن الجلال والإكرام لا ينسب للوجه من الجوارح، إنما ينسب للذوات لا غير، وفي الآية ينسبهم الله لذاته،وهذا التأويل في تقديره يتوافق مع العقل والنقل، فالمعقول يقتضي أن لا شيء شبيه بالله، والمنقول كذلك يفيد بأن الله لا يماثله شيء أو يكافئهُ، وبهذا التأويل يرى الرازي أنه يحافظ على العقيدة ويمنع كل ما يؤدي إلى التشبيه.

[1]. ينظر ، **المفردات في غريب القرآن** ، الراغب الأصفهاني ، ص 856.

[2]. **التفسير الكبير** ، فخر الدين الرازي ، ص 356

3.1.1.اليد :

جاء لفظ اليد في القرآن الكريم أيضا في مواضع، يقول سبحانه وتعالى : ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح /10) ، ويقول : ﴿ يَٰإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ (ص/ 75)،وهي كصفتي الوجه و الاستواء من قبل، أيضا حملها على الحس منفي في هذا التوجه الأشعري، واليد كذلك في اللغة واللسان العربي، تحمل على معان عدة من بينها:

أ . الذات :

« فإن قلت ما وجه قوله ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ : قلت قد سبق لنا،أن ذا اليدين يباشر أكثر أعماله بيديه، فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال التي تباشر بغيرهما، حتى قيل في عمل القلب هو مما عملت يداك، وحتى قيل ممن لا يد له : يداك أوكتا وفوك نفخ، وحتى لم يبق فرق بين قولك : هذا مما عملته، وهذا مما عملته يداك[1] ». أي ذكر الجزء وهو اليد، والمراد الكل أي الذات.

ب . القدرة :

تأتي أيضا اليد في اللغة بمعنى القدرة: «اليد بمعنى القدرة تسمية للشيء باسم مسببه؛ لأن القدرة هي من تحرك اليد، فلان له يد في كذا وكذا؛ ومنه قول زياد لمعاوية: إني قد أمسكت العراق بإحدى يدي ويدي الأخرى فارغة، يريد نصف قدرتي ضبط أمر العراق»[2] في هذا الموضع يذكر ابن تيمية حمل اليد على القدرة ولا يقول بإنكارها في الأصل اللغوي إلا أن معناها شرعا لا يقبل عنده.

---

[1]. **تفسير الكشاف**، عمر بن أحمد الزمخشري، تح : مصطفى حسين أحمد ، ط 3 ، القاهرة : دار الريان للتراث ، 1407هـ 1987م ، 105/4.

[2]. **مجموع الفتاوى**، ابن تيمية ، 364

ج. النعمة والإحسان :

هذا مايوافق قول الشاعر المتنبي:

له أيادٍ إليَّ سابقةٌ أُعدُ منها ولا أعددها[1]

والشاهد من البيت الشعري في كلمة "أياد"؛ بمعنى له فضل وإحسان ونعم سابقة لا حصر لها أو عد.

د . القوة :

يقال لفلان يد على كذا، ومالي بكذا يد، ومالي به يدان، ويقول الشاعر:

فاعمد لما تعلو فمالك بالذي لا تستطيع من الأمور يدان .[2]

والمراد من القول هنا مالا قوة لك به أو عليه فلا تعمد إليه، أو اتقيه وما ماثل هذا الوصف،و تمثل ذلك في قول " يدان " .

هـ . التأييد :

تأتي اليد بمعنى النصرة والتأييد، يقول تعالى : ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾، والحق أن يد الرسول التي كانت تعلوهم، والمراد التأييد، وأن عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله [3].

و . الجناح :

يطلق الجناح على اليد، لأن يدي الإنسان بمنزلة جناحي الطير[4]، فيكون الشبه بين اليد والجناح من حيث الحركة مثلا، كما أن هذا المعنى يتجسد ويطلق في أوضاع كالحماية ؛فيقال تحت جناحي بمعنى تحت حمايتي .

---

[1]. **شرح ديوان المتنبي** ، الواحدي ، تح : ياسين الأيوبي و قصي الحسين ، ط1، بيروت : دار الرائد العربي ، 1419هـ 1999م ، ص 104

[2]. **المفردات في غريب القرآن** ، الأصفهاني ، ورد البيت دون إشارة لصاحبه ، ص 890

[3]. **تفسير الكشاف** ، الزمخشري ، ص 335.

[4]. **المرجع نفسه** ،ص 408.

ز . تأويل اليد عند الرازي :

أما ما يحمل عليه الأشاعرة لفظ اليد في القرآن الكريم، حال نسبتها لله سبحانه وتعالى فهي: على معنيين هما: القدرة والنعمة.

يقول الإمام الرازي: " أما قوله تعالى ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ ، فالمعنى إن قدرة الله غالبة على قدرة الخلق ، وأما قوله ما تلى حكاية اليهود –أنهم قالوا : ﴿ يَدُ اَللهِ مَغْلُولَةٌ ﴾ (المائدة / 66) – فاليد ههنا بمعنى النعمة " [1] ؛ أي أن الرازي في موضع تأويله لفظ اليد في الآيتين الكريمتين ،يختلف المعنى لديه فيهما بحسب سياق الآية ؛ ففي الأولى قوله تعالى : ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ وهي التي نزلت في سياق بيعة الصحابة للنبي عليه الصلاة والسلام تحت الشجرة ، ويد الله يحملها هنا الرازي على معنى قدرته وسلطانه وتدبيره فيها ، أما في التأويل الثاني وهو موضع نسبة البخل لذات الله سبحانه وتعالى من طرف اليهود ، فيحمل الرازي اليد في ذلك على معنى النعمة ؛ أي أن نعمه محبوسة عنهم وهو من الاعتراض على قدره ومشيئته وما أراد الله له أن يكون ، فيقول الله سبحانه بعد هذا ﴿ غُلَّتَ اَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ ﴾ (المائدة / 66)، كما أن الأشعرية لا تقول بالقياس والتفريع في هذه المواضع : « لا يجوز إثبات الساعد والعضد والكف مصيرا إلى أن هذا من لوازم اليد» [2]؛ أي عدم إثبات ما يوافق الظاهر من النص لأنه لا يجب أن يحمل عليه لأن ذلك يتنافى مع ضرورة التنزيه .

أما هذا التأويل للرازي فهو من منطلق التقديس دائما في حقه سبحانه وتعالى ، وعدم الحمل على اللفظ الحسي ، وقد جاء الرد على هذا التأويل من قبل ابن تيمية فيرى في ذلك أن القول يجب أن ينسب لله والمبايعة إنما لله قبل رسوله الكريم [3]، وليس المقصود من اليد تدبير الله وقدرته،بل مبايعته من قبل المؤمنين وفي ذلك يورد قوله تعالى : ﴿ اِنَّ اَلذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اَللَّهَ ﴾،أما

---

[1]. ينظر ، **أساس التقديس** ، فخر الدين الرازي ، ص 120.

[2]. **معايير القبول** ، عبد القادر الحسين ، ص 396.

[3]. **مجموع الفتاوى** ، ابن تيمية ، ص 334.

التأويل القائل بالنعمة فيقول في ذلك : «نعم الله لا تحصى فلا يجوز أن يعبر عن النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية[1] » فيرى من ذلك أنه لا يصح حمل العدد الذي لا يعد من النعم ، على التثنية أي اليدين ، فإن ذلك مناف للتنزيه الذي يرومه الأشاعرة من تأويلاتهم أيضا ، والأولى من هذا القول باليد من غير وصف أو تشبيه لها بما هو معروف وارد من لفظ اليد وهذا الرأي يختلف عن رأي الأشاعرة و كذا عن رأي المعتزلة والمتمثل في قول الزمخشري آنف الذكر بكون اليد في الآية المقصود منها التأييد ، وهو موافق لرأي الإمام مالك القائل بالتفويض .

4.1.1. السمع والبصر :

كما اتضح مما سبق أن للأشاعرة موقفا خاصا من الصفات التي ينسبها الله لذاته، ومن بينها صفتي السمع والبصر ، فإن هاتين الصفتين مثبتتين بالعقل والنقل ، واتفق على إثباتهما كتاب الله وسنة نبيه ، كما أجمع عليهما كل أهل الإسلام ، يقول سبحانه وتعالى : ﴿ مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْس وَٰحِدَةٍۗ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ ﴾ (لقمان / 27) ، وقال : ﴿ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ ﴾ (المجادلة / 1) .

1.4.1.1. السمع في اللغة :

يحمل السمع على معان منها :

أ . العضو وفعله :

« السمع قوة في الأذن به تدرك الأصوات، وفعله يقال له السمع أيضا، وقد سمع سمعا»[2] كما يقول الله تعالى : ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْۖ ﴾(البقرة /7) والسمع هنا المقصود منه الأذن العضو، كما يقول : ﴿ إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ ﴾(الشعراء / 211) أما في هذا الموضع فالحديث عن السمع كفعل للعضو الأذن .

---

[1] . **مجموع الفتاوى**، ابن تيمية ، ص 365.

[2]. **المفردات** ، الأصفهاني ، ص 465

ب . الفهم :

قال تعالى : ﴿ قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا﴾ (الأنفال / 31)، والشاهد في لفظ "سمعنا"،بمعنى فهمنا وأدركنا ، كما يقول سبحانه : ﴿ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾ (البقرة / 284)؛أي فهمنا وأطعنا.

ج . الطاعة :

يقال اسمع ما أقول لك بمعنى أطع وامتثل، ويقال، لم تسمع[1] كلامي أي لم تأخذ به بمعنى عدم طاعته.

د . العلم :

يذكر ابن تيمية بعض معاني الصفات والتي يقال بها فيورد معنى السمع بأنه يحمل على معنى العلم "إن معنى السمع العلم "[2] أي يكون في حق الله بمعنى إحاطته بعلم كل شيء في الوجود .

2.4.1.1. البصر في اللغة :

أ . العين العضو :

" البصر العين "[3] **و** " البصر يقال للجارحة الناظرة "[4]؛ فعضو العين هو المسؤول عن وظيفة البصر والرؤية لذلك تطلق الصفة على العين.

ب . الإدراك :

« يقال ثقفت كذا : إذا أدركته ببصرك لحذق في النظر، ثم يتجوز به فيستعمل في الإدراك[5].» أي أن البصر يطلق في حالة الإدراك فيقال أبصرته بمعنى أدركته وعقلته.

---

[1]. ينظر ، **المفردات** ، الأصفهاني ، ص 465.

[2]. ينظر ، **مجموع الفتاوى** ، ابن تيمية ، ص 177.

[3]. **كتاب العين** ، الخليل بن أحمد الفراهيدي ، 7/ 117

[4]. **المفردات** ، الأصفهاني ، ص 127

[5]. **المرجع نفسه** ، ص 173.

ج . القلب :

«يقال لقوة القلب المدركة بصيرة وبصر»، وقلما يقال بصرت في الحاسة، إذا لم تضامه رؤية القلب [1]، بمعنى أن الإبصار في العادة يكون من الإدراك القلبي و في العضو كثيرا ما يطلق عليه النظر لا الإبصار .

هـ . الحماية :

«البصيرة الدرع، ويقال ما لبس من السلاح بصائر السلاح» بمعنى أن البصر والنظر يحمل معنويا على معنى الحماية كادرع.

و . تأويل السمع والبصر :

أما تأويل صفتي السمع والبصر عند الأشاعرة فهي على هذا النحو :

يرفض الرازي أن يقال في حق الله بالسمع والبصر فيقول: « الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ السَّمَاعَ مُغَايِرٌ لِتَأَثُّرِ الْحَاسَّةِ أَنَّا إِذَا سَمِعْنَا الصَّوْتَ عَلِمْنَا أَنَّهُ مِنْ أَيِّ الْجَوَانِبِ جَاءَ فَعَلِمْنَا أَنَّا أَدْرَكْنَا الصَّوْتَ حَيْثُ وُجِدَ ذَلِكَ الصَّوْتُ فِي نَفْسِهِ، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ إِدْرَاكَ الصَّوْتِ حَالَةٌ مُغَايِرَةٌ لِتَأْثِيرِ الصِّمَاخِ عَنْ تَمَوُّجِ ذَلِكَ الْهَوَاءِ. وَأَمَّا الرُّؤْيَةُ فَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهَا حَالَةٌ مُغَايِرَةٌ لِتَأَثُّرِ الْحَدَقَةِ ، فَذَلِكَ لِأَنَّ نُقْطَةَ النَّاظِرِ جِسْمٌ صَغِيرٌ فَيَسْتَحِيلُ انْطِبَاعُ الصُّورَةِ الْعَظِيمَةِ فِيهِ، فَنَقُولُ الصُّورَةُ الْمُنْطَبِعَةُ صَغِيرَةٌ وَالصُّورَةُ الْمَرْئِيَّةُ فِي نَفْسِ الْعَالَمِ عَظِيمَةٌ، وَهَذَا يدل على أن الرؤية حالة مُغَايِرَةٌ لِنَفْسِ ذَلِكَ الِانْطِبَاعِ، وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ/ لَا يَلْزَمُ مِنِ امْتِنَاعِ التَّأَثُّرِ فِي حَقِّ اللَّهِ امْتِنَاعُ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ فِي حَقِّهِ، فَإِنْ قَالُوا هَبْ أَنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ حَالَتَانِ مُغَايِرَتَانِ لِتَأَثُّرِ الْحَاسَّةِ إِلَّا أَنَّ حُصُولَهُمَا مَشْرُوطٌ بِحُصُولِ ذَلِكَ التَّأَثُّرِ، فَلَمَّا كَانَ حُصُولُ ذَلِكَ التَّأَثُّرِ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى مُمْتَنِعًا كَانَ حُصُولُ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ فِي حَقِّ اللَّهِ مُمْتَنِعًا[2] » بمعنى أن الرازي يرى من ذلك أن حصول السمع والبصر إنما يحدث بعد التأثر بمنبه خارجي فالضوء منبه

[1]. ينظر ، **المفردات**، الأصفهاني ، ص 127.

[2]. **التفسير الكبير** ، الرازي ، ص 585.

للعين والصوت للأذن وهذا ما يجزم انتفاءه في حق ذاته سبحانه وتعالى، أي لا يمكن أن يتأثر الله بشيء ومن ثم يرى أو يسمع، بل هو المحْدِث لكلّ شيء ولا يمكن أن يُحْدِثَ سَمعَه وبصرَهُ شيء غيره فهذا الحدوث يكون من جسم مغاير فالسمع والبصر مرتبطان بتأثر الجارحة عند البشر،أما الله فمنزه عن التغير والتأثر ومنه فلا يصح نسبة السمع والبصر كما هو معروف حالهما لله تعالى.

وأما تأويله للسمع والبصر فقد كان بحملهما على معنى كمال الإدراك وهو ما يطلق عليه فيقول « فنقول السميع والبصير لفظان مشعران بحصول هاتين الصفتين على سبيل الكمال،والكمال في كل الصفات ليس إلا لله ، فهذا هو المراد من هذا الحصر »، أي أن حمل صفة السمع والبصر في حقه سبحانه وتعالى تقرن بكمال الإدراك وهذا مالا يكون للخلق إنما للخالق فقط، وهنا الرازي لم يجد دليلا قاطعا ينفي عن الله السمع أو البصر، وضرورة نفي التشبيه تقتضي الاجتهاد في القول لذلك يقول بوجوب إلحاق صفة الكمال عندما ينسب السمع والبصر لله تعالى.

من خلال تأويل المفردات يظهر علاقتها بالضوابط الأشعرية، فنجد أن الضابط الذي يقول بالتأويل في حال ما خالف الظاهر النصوص القطعية الثبوت والدلالة وهذا ما يظهر جليا في تأويل جملة هذه المفردات، كما أن التأويل هنا لا يخرج عن وضع اللغة وعرفها، فإن الانطلاق في البحث عن المعاني الأليق يكون بالرجوع إلى اللغة و الاستعانة بمفرداتها التي تتناسب مع القرآن الكريم وصفات الله فيه .

2.1. التضمين النحوي :

يعد التضمين النحوي في الحروف [1] من القضايا التي اعتمد عليها الإمام في تأويله للنص القرآني، وهو من المسائل الدقيقة التي تقع بين علمي النحو و المعاني، وهذا ما يراه جمع من العلماء،حيث إن التضمين واقع في الحرف و يتجسد ذلك في أقواله سبحانه وتعالى،وقد « أقر

[1]. **التضمين النحوي** : تم التطرق للتضمين الواقع في الحروف ذلك أنه الأكثر من غيره في التأويل عند الرازي وعند غيره وذلك بغرض المقارنة بين تأويله وتأويلات المخالفين له .

بعض العلماء الترادف بين حروف الجر والتناوب فيما بينها »[1]؛وهذا ما يجعل من التضمين واردا في سنن العربية؛ فالقول بالترادف والتناوب يحيل للقول بالتضمين أيضا، من حيث أن التضمين أوسع مقارنة بِسَابِقَيْه في اللغة [2]، ويدخل ضمن المشار إليهم جمهور الأشعرية وعلى رأسهم الرازي فمن أبرز ما نجده في تأويلاتهم تضمين حرف لمعنى حرف آخر وهذا ما يوافق منهج جمهور الكوفة،الذي يجيز التضمين في الحروف، و يخالف ما يقول به جمهور البصرة في هذا الصدد ،بحيث لا تُجَوِّز مدرسة البصرة هذا الحمل[3]، أما فيما يخص الأشاعرة فانتهجوا منهج أغلب الكوفة في ذلك ومن أمثلة هذا التضمين لديهم :

1.2.1. تضمين " في " معنى "على ":

من بين أوجه التضمين يرد معنى حرف الجر " في" مكان حرف الجر " على" ، ولهذا حضور لافت في النصوص القرآنية ، يقول الله تعالى : ﴿ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ ﴾ (طه /70)، ويورد الرازي ذلك في تفسيره الكبير ، فيقول في موضع تفسير الآية الكريمة سابقة الذكر : " أي على جذوع النخل[4] " بمعنى حمل الحرف هنا على معنى حرف آخر وهذا من التضمين في الحروف، " ثم ليدعم قوله يضيف في موضع آخر «ما يقوله الله تعالى ﴿ سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ ﴾(الأعراف /149) "بِمَعْنَى سُقِطَ عَلَى أَيْدِيهِمْ "[5]،وهذا موافق تماما للآية : ﴿ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ ﴾ ، ويماثل ذلك موقف الطبري الذي يقول فيه » يعني : على جذع نخلةٍ. وإنما قيل: ﴿ فِي جُذُوعِ ﴾. لأن المصلوبَ على الخشبة يُرْفَعُ في طولها، ثم يَصِيرُ عليها، فيقالُ: صُلب

---

[1]. **التأويل النحوي عند ابن عادل الحنبلي في تفسيره "اللباب في علوم الكتاب"** ، صالح زيتوني ، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث (ل م د) ، في الآداب واللغة العربية ، جامعة محمد خيضر –بسكرة– ،كلية الآداب واللغات ، قسم الآداب واللغة العربية ، 2016-2017م ، ص 128.

[2]. ينظر، **التضمين وتناوب الحروف** ، فاضل السامرائي ، برنامج لمسات بيانية ، لمسات بيانية . أ. د .فاضل السامرائي، 2021/11/1، https://youtu.be/ED284yJh8ys?si=B7Tm2ID00Z4rxONx .

[3]. ينظر ، **التأويل النحوي** ، صالح زيتوني ، ص 131.

[4]. **التفسير الكبير** ، الرازي ، ص 218.

[5]. **المرجع نفسه** ، ص 370 .

عليها"؛[1] فكلاهما يرى أن حرف الجر، في الموضعين من قوله تعالى يَحْمِل معنى "على"،وهذا ليس بخارج عن كلام العرب، إنما وارد فيه من قبل، يقول عنترة بن شداد :

بَطَلٌ كَأَنَّ ثِيابَهُ فِي سَرْحَةٍ يُحْذَى نِعَال السّبت لَيسَ بِتَوْأَمِ [2]

والشاهد في قوله "في سرحة" بمعنى على سرحة؛ "والسرحة ضرب من الشجر"[3]، وفي البيت يقصد بالقول، أن هذا الموصوف كأنما هو شجرة ترتدي ثيابا، وهو من الإشارة إلى طول في البدن،كما يُلمس في البيت أنه من المدح، و الأهم من ذلك ورود الحرف " في" مكان " على " وهذا ما يظهر جليا في البيت الشعري .

وإن ما يدعم ذلك أيضا قول شاعر آخر :

وَهُمْ صَلَبُوا العَبْدِيَّ فِي جِذْعِ نَخْلَةٍ فَلَا عَطَسَتْ شيبانُ إِلَا بأجْدَعَا. [4]

وهذا البيت الشعري موافق لما جاء في الآية الكريمة، من ذكر للصَلبِ ، وفيه مماثلة أيضا له في حمل حرف معنى حرف آخر، وكلا البيتين يفيد بأن التضمين ممكن في الحرف وأن حمل حرف معنى حرف آخر جارٍ في اللسان العربي، متجسدا في شعره، أما الصَلب وبحسب الرازي فلا يكون داخل الجذع ؛ و لو كان هذا المعنى ما يفهم من ظاهر اللفظ، ذلك أن حرف الجر " في " يفيد الظرفية المكانية أو الزمانية في الغالب، وهذا ليس من المقصود حتما بحسب الرازي، فالصَلب إنما يكون على الجذع لا فيه، ومن هذا تظهر مراعاة الفخر الرازي للوضع اللغوي واستعماله، وعدم حمل اللفظ على معان خارجة عنه، و إن ذلك لمن الدقة اللغوية والمنهجية التي يتسم بها ممثل الاتجاه الأشعري . فحسب ما يقول به هذا التوجه ضرورة مراعاة اللغة وضعا واستعمالا،كأساس في العملية التأويلية و كضابط و قاعدة، يقال هذا غير أن اللغة العربية، وفي باب البلاغة فيها

---

[1]. **تفسير الطبري** ، محمد بن جريرالطبري ، 115/16

[2]. **شرح ديوان عنترة بن شداد** ، ابن معاوية بن قراد العبسي ، تح : أمين سعيد ، (د ط) مصر : المكتبة التجارية بأول شارع محمد علي ، (د ت)، ص 127.

[3]. **تأويل مشكل القرآن** ، أبي محمد بن مسلم بن قتيبة ، تح : أحمد صقر ، ط 2، القاهرة : دار التراث ، 1393هـ 1973م ص 567.

[4] . **تفسير الطبري** ، محمد بن جرير الطبري ، لم ينسب البيت لصاحبه ، ص 115.

من الاتساع ما يسمح لكلا المعنيين أن يكون واردا وممكنا ، بمعنى ما يرتضيه الأشاعرة أو ما يظهر من ظاهر اللفظ؛ فإذا ما حُمل المعنى على الظرفية فإن ذلك يفيد بأن هناك نوعا من التداخل الحاصل بين المصلوب والجذع، وهذا ما يضفي على المعنى تصورا بشدة هذا العذاب وما يتجرعه العاصي جراء عصيانه، إلا أن الأشعرية لا تقول بهذا المعنى، إنما بحمل معاني الحرفين على بعضهما مثلما اتضح ذلك عند الإمام الرازي.

2.2.1. تضمين " الباء "معنى "عن":

يأتي حرف الباء في اللغة على عدة معاني، أما الأصل فيها فالإلصاق، وباقي المعاني تابعة له يقول ابن هشام الأنصاري (761هـ) " الإلصاق قيل وَهُوَ معنى لَا يفارقها فَلهَذَا اقْتصر عَلَيْهِ سِيبَوَيْهِ " [1]، غير أن اللغة بما فيها من اتساع تبيح له أن يأخذ موضع حرف آخر،لا أن يكون له معان عدة فقط، فقد يتضمن "الباء" معنى " عن"،خاصة في بعض المواضع اللغوية من القرآن الكريم و الشعر العربي، يقول الله تعالى : ﴿ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۛ ٱلرَّحۡمَٰنُ فَسۡـَٔلۡ بِهِۦ خَبِيرٗا﴾ (الفرقان / 59) ،ويقول تعالى في موضع آخر ﴿ سَالَ سَآئِلُ بِعَذَاب وَاقِع ﴾ (المعارج / 1)، والشاهد في؛ "به خبيرا " و"بعذاب واقع "؛ وقد ذهب جملة من أهل العلم والاجتهاد على حمل "الباء" في الآيتين على معنى "عن"،وعلى رأسهم الإمام فخر الدين الرازي حيث يقول في تفسيره: " قَوْلُهُ : بِهِ مَعْنَاهُ عَنْهُ وَالْمَعْنَى فَاسْأَلْ عَنهُ خَبِيرًا " [2] فالرازي يرى بأن الباء ليست بحرف زائد و أن ورودها في هذا الموضع لم يكن بمعناها الأصلي، وإنما جاءت لتبين أن السؤال عن الله يكون أيضا بالله، وهذا يبرز منزلة الله من دون الخلق كمرجع في المعرفة، والسؤال عنه لا يكون بغيره، وهذا من التأويل المعروف عند الأشعرية،بما يحمله من معاني التوقير والتنزيه لله سبحانه وتعالى، وهذا الاستعمال من الاستعمالات التي تثري الدلالة، وتجعل من الله سببا في ذاته ووسيلة فيكون منه الفهم وإليه ، والخبير في الآية هو

---

[1]. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب** ، ابن هشام الأنصاري ، تح : محمد محي الدين عبد الحميد ، بيروت : المكتبة العصرية ، 1411هـ 1991م ، ص118.

[2]. **التفسير الكبير** ، فخر الدين الرازي، ص 478.

الله، بمعنى الانطلاق في فهم الله من القرآن الكريم فهو من كلامه النفسي، ولا تكون الباء أداة نحوية فقط عند الرازي إنما مفتاح من المفاتيح التأويلية، والتي تعزز هذا التنزيه في حق الله سبحانه وتعالى، وهذه المجاوزة في الحرف و المعنى يوافق ما يقول به الزجاج (311هـ) مثلما يورد الرازي رأيه في هذا الموضع، وقد حكى هذا جماعة من أهل اللغة،أن الباء تكون بمعنى عن،يقول الشاعر علقمة بن عبدة :

فَإِنْ تَسْأَلُونِي بِالنّساءِ فَإِنّنِي خَبِيرٌ بِأَدْوَاءِ النّساءِ طَبِيبُ [1].

والشاهد في قوله " بالنساء "، ومعناه في ذلك، إن تسألوني عن النساء، فالعادة في اللغة القول " سألت عن " و السؤال يكون عن الشيء لا به، إلا أن الشاعر يتحدث على سليقته وما هو جار في زمانه، لذلك فهذا وارد في اللغة العربية، وهذا خير دليل على جواز التضمين،أما"الباء" في هذا الموضع فقد تموضعت و أخذت معنى "عن"، وقد يعود ذلك لذات السبب في تأويل الرازي،أي السؤال هنا بالشيء ذاته لا عنه فقط، ويظهر من القول أن الشاعر من خلال تجربته مع النساء امتزج بهن وبفكرهن، و صار جوابه حينما يُسأل عن النساء من البداهة والسهولة بمكان، و منطلقه التجربة الحية لا فقط تلك المفاهيم المجردة حولهن.

كما يقول شاعر آخر :

تُسَائِلُ بِابنِ أَحْمَرَ مَنْ رَآهُ أَعارتْ عَيْنُهُ أَمْ لَمْ تَعَارَا [2].

يظهر من البيت الشعري، مجيء "الباء" في هذا الموضع كذلك بمعنى "عن "، فمن المعروف القول، " تسائل عن "، كما أشير لذلك مسبقا، وبهذا البيت الشعري يتضح أيضا أن لهذا وجه في العربية، وهو ما لم يأت به الرازي جزافا، ولم يكن شذوذا عن الأصل العربي، إنما هو ضرب من ضروب الثراء اللغوي، فهو متجذر في اللغة ، يظهر ذلك من البيتين آنفي الذكر، وهذا مما تتيحه اللغة وتبيحه، و التي اتخذ هو بدوره منها وسيلة يخدم بها تأويله وتوجه مدرسته الكلامية،أي اختيار

[1]. **الشعر والشعراء** ، ابن قتيبة ، تح : أحمد محمد شاكر ، (د ط) ، القاهرة : دار المعارف ،1377هـ 1958م، 1/ 219.

[2]. **تأويل مشكل القرآن**، ابن قتيبة ، 568.

المعنى الذي يرى هو منه الأليق والأنسب من أوجه المعاني، وهذا مما تجيزه اللغة لمستعمليها، فلمرونتها الأثر الأساس في حمل الحروف على معاني بعضها البعض؛ والحروف تعد من أدق أدوات اللغة استعمالا لما تحمله من معان متداخلة، تساهم في إثراء الدلالة ،وبذلك وجدت ظاهرة التضمين هذه مكانا لها في باب التأويل الكلامي، وبخاصة مدرسة الأشاعرة وعلى رأسها الإمام الرازي ، هذا الذي استفاد من اللسان العربي وتناوب حروفه في مسألة التضمين، خدمة لمقاصد التأويل و المراد بذلك التنزيه، و دفع التعارض الموهم للتشبيه والذي قد يوحي بمعارضة نص لنص آخر قطعي الثبوت والدلالة، فلو حمل المعنى على ظاهره أي سؤال خبير عن الكيف في قوله تعالى، يكون ذلك مما يتعارض مع منهجهم ويعد من أوجه الانتقاص من مكانته سبحانه، حسب منظورهم ذلك أن الله لا يعلم حاله إلا هو، وهذا مما يخدم ضوابط الأشعرية في التأويل، وكذا منه عدم الخروج عن وضع اللغة مادام هذا الوجه من القول واردا فيها.

3.2.1. تضمين "إلى " معنى "مع ":

قد يتضمن " إلى" معنى " مع " في اللغة العربية، يقول الله تعالى : ﴿ فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنَ اَنصَارِيَ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ (آل عمران/ 51)، والشاهد في قوله تعالى" إلى الله " ففي موضع تفسير الآية الكريمة من قبل الإمام الرازي، يورد موقفا لجمهور من أهل العلم القائل بأن" إلى" هنا تُحمل على معنى " مع "، يقول في ذلك : " قَالَ الْأَكْثَرُونَ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ (إِلَى) هَاهُنَا بِمَعْنَى(مَعَ) " [1]، وهو بدوره يحملها على معناها، إلا أنه لا يُسلم بهذا القول على مطلقه إنما يقيده؛ بمعنى لا على معنى " مع " بمعناها الحرفي ضم الشيء إلى الشيء؛ " فَإِنَّكَ لَوْ قُلْتَ ذَهَبَ زَيْدٌ إِلَى عَمْرٍو لَمْ يَجُزْ أَنْ تَقُولَ: ذَهَبَ زَيْدٌ مَعَ عَمْرو لِأَنَّ (إِلَى) تُفِيدُ الْغَايَةَ و (مَعَ) تُفِيدُ ضَمَّ الشَّيْءِ إِلَى الشَّيْءِ ." [2]، وهذا المعنى بحسب الرازي لا يتناسب مع مقصد الآية، إنما الأنسب،حمل هذا المعنى على معنى الفائدة والغاية من القول بـ "مع "؛ أي بمعنى من يشاركني نصرتي دين الله، ومن

[1]. **التفسير الكبير** ، فخر الدين الرازي ، ص 233.

[2]. **المرجع نفسه** ، ص 233.

هنا يُجوز الرازي تضمين " إلى " معنى " مع "؛ أي أن الغاية هنا هي الانضمام إلى النبي في نصرة دين الله وهي الغاية من هذه المعية حيث يقول الرازي، وقوله موافق لقول الزجاج، من حيث إنه استشهد به في هذا الموضع؛ " الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِنَا إِنَّ(إِلَى) هَاهُنَا بِمَعْنَى(مَعَ) هُوَ أَنَّهُ يُفِيدُ فَائِدَتَهَا مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْمُرَادَ مَنْ يُضِيفُ نُصْرَتَهُ إِلَى نُصْرَةِ اللَّهِ إِيَّايَ " [1] وهذا ما يؤيده الرازي، أي إنه في حالة هذا التضمين لا بد من التقيد بتضمين" إلى "معنى " مع "على الوجه الذي يحمل معنى من ينصرني إلى الله أي من يوافقني في توجهي إلى الله، ونصرة دينه، ثم يذكر قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَهُمۡ إِلَىٰٓ أَمۡوَٰلِكُمۡۚ ﴾ (النساء / 2)، وفي القول" إلى أموالكم " يرى الرازي أن "إلى" هنا يحمل معنى" مع" كالمعنى السابق؛ " أَيْ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ مَضْمُومَةً إِلَى أَمْوَالِكُمْ "[2]، بمعنى مع أموالكم ، ثم يستشهد بقول الرسول عليه الصلاة والسلام عندما قال " الذود إلى الذود إبل "،أي مع الذود[3]،ولهذا وجوه في العربية ، يقول الشاعر:

شَدَخَتْ غُرّةُ السَّوابقِ فيهم في وجُوهٍ إلى اللِّمامِ الجِعَادِ [4]

والشاهد من القول في" إلى اللمام "، بمعنى " أراد مع اللمام الجعاد "،والبيت في وصف الخيل،فصدره في وصف غرة الخيل، يقال شدخت إذا اتسعت في الوجه، أما في عجزه فالقول باللمام؛ وهو الشعر إذا نزل على الوجه وجاوز شحمة الأذن، والجعاد هي نوع من الشعر لا يكون مسترسلا تماما؛ أي أن البيت ككل في وصف شعر الخيل، أما المراد فهو " مع اللمام " فيقصد هنا أن الشعر مع شحمة الأذن، ولا يقصد منه إليها إذ إن إلى تفيد الغاية، ولا يسلم بأن يكون المراد هنا غاية، إنما هو وصف، في كون الشعر بنفس المستوى مع الأذن، والبيت يوضح تماما جواز حلول معنى "مع " محل "إلى" في اللسان العربي، وبالتالي جواز التضمين وما ذهب إليه الرازي في تأويله .

---

[1]. **التفسير الكبير** ، فخر الدين الرازي ، ص 233.

[2]. **المرجع نفسه** ، ص 233.

[3]. **المرجع نفسه** ، ص 233

[4]. **تأويل مشكل القرآن** ، ابن قتيبة ، ص 571.

وعليه يعد التضمين في الحروف من أهم آليات التأويل، وهو يتقاطع مع المنهج التأويلي الأشعري كونه لا تحمل فيه النصوص على ظاهرها إنما فهم معناها يستوجب استحضار معنا غيره. كما أن له علاقة بالضوابط التي تم الإشارة إليها مسبقا، من حيث إنه يهدف لتحقيق التوازن فيما بين ظواهر النصوص ومقاصدها.

فيلحظ من تأويل الرازي في هذا الجانب كيف أنه لا يهمل المتبادر من النص لكنه لا يتوقف عنده، لذلك يقول بأن هذا الحرف قد تضمن معنى حرف آخر، و بالتمازج فيما بين المعنيين لكلا الحرفين الظاهر و المتَضَمنُ معناه يتم الخروج بتأويل، يتجسد هذا مثلا ؛ في تضمين " إلى " معنى" مع " والذي تم الخروج بنتيجة منه تفيد بأن المعنى هو الغاية من المعية ، حيث أن "إلى" تفيد الغاية و " مع" تفيد المصاحبة والمعية، كما أن الهدف من التضمين هو دفع المعنى الذي يراه الأشعرية من المتشابه كونه لا يعطي للخالق واجب الوجود حق قدره، إنما يكون في الظاهر بمنزلة المخلوق ممكن الوجود، كالقول بالسؤال عن الله بغيره ، فهذا يكون في حق المخلوق لا خالقه لذلك ﴿ فَسْئَلْ بِهِۦ خَبِيرا ﴾ ، يتم هنا تضمين " الباء" معنى" عن" ليتوازن المعنى ويكون الأرجح هو السؤال عن الله بالله ، وفي ذلك رد للفظ المتشابه إلى المقصد الإلهي والمحكم وهو أن الله لا يعلم حاله إلا هو، حيث يقول الله تعالى ﴿ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِے اِلسَّمَٰوَٰتِ وَالَارْضِ اِلْغَيْبَ إِلَّا اَللَّه ﴾ (النمل / 67) ، وهذا عين ما يقول به الأشاعرة في ضوابطهم التأويلية فيقول الرازي في تفسيره لهذه الآية الكريمة : " اعْلَمْ أَنَّهُ تَعَالَى لَمَّا بَيَّنَ أَنَّهُ الْمُخْتَصُّ بِالْقُدْرَةِ فَكَذَلِكَ بَيَّنَ أَنَّهُ هُوَ الْمُخْتَصُّ بِعِلْمِ الْغَيْبِ " [1]؛ فالرازي يبرز من خلال تأويلاته ما ينفرد به الله سبحانه وتعالى من الصفات الإلهية، ومنها القدرة التي تم الإشارة إليها مسبقا وكذا علم الغيب الذي يختص به الله سبحانه وتعالى وحده ، لذلك لا يعلم حال الله إلا هو .

[1]. **التفسير الكبير** ، فخر الدين الرازي ، ص 567.

3.1.المجاز :

ينقسم المعنى في عمومه إلى حقيقة ومجاز ويُتَفق على ذلك في جل لغات العالم، إنما في اللغة العربية يأخذ هذا المنحى أبعادا مغايرة عن غيرها من اللغات، منطلقها فصيح الكلام العربي وشواهده المعتبرة، فيقسم بذلك المعنى إلى ثلاثة اتجاهات هي على النحو الآتي :

أ. الاتجاه الأول :

القائل بأن اللغة في مجملها مجاز، وبالتالي فلغة القرآن الكريم في معظمها تحمل عليه، وتعد مدرسة المعتزلة على رأس هذا الاتجاه، يقول ابن جني (392هـ) في موضع وصفه اللغة العربية : " أكثرها جار على المجاز ، وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة " [1] ، وهذا يؤكد تماما جوهر منهج المدرسة المعتزلية القائل بالمجاز ، باعتبار ابن جني من أهم أعلامها وممثلا لها ، ويظهر في هذا الموقف من الغلو في القول بالمجاز فاللغة لا تعد ككل مجازا .

ب . الاتجاه الثاني :

من ينكر أصحابه أن المجاز له وقوع في اللغة،وبناء على ذلك فمن الطبيعي أن ينكر وجوده في القرآن الكريم، أبرز من يعتنق هذا الفكر ابن تيمية وكل من سار على نهجه من بعده ، فهم يسلمون بأن لا مجاز في اللغة العربية [2] ، بمعنى وجوب وصف الله بما وصف به ذاته وحمل قوله على حقيقته واجب لا محالة . وقد جاء النقد لهذا الاتجاه يقول ابن قتيبة (276هـ) : " لو كان المجاز كذبا ... لكان أكثر كلامنا فاسدا " [3]؛ بمعنى أنه يرى من المجاز أداة أساسية في اللغة ومثال ذلك نسبة الفعل للجماد فالمقصود ليس فعلا حيا إنما هو على سبيل المجاز، فالقول طالت الشجرة لا يعني أنها فعلا قامت بالفعل .

---

[1]. **الخصائص** ، أبو الفتح عثمان بن جني ، تح : محمد علي النجار ، ط4، ، مصر : الهيئة المصرية العامة للكتاب (د ت) ، 3/ 250.

[2]. ينظر ، **المنهج اللغوي في تفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازي" دراسة في ضوء علم اللغة الحديث"** ، زبيدة بن اسباع ، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في اللغة ، جامعة قاصدي مرباح – ورقلة – ،كلية الآداب واللغات ، قسم اللغة العربية وآدابها ، 2017-2018م ، ص 365.

[3]. **تأويل مشكل القرآن** ، ابن قتيبة ، ص 132.

ج . الاتجاه الثالث:

يرى أصحابه بوقوع المجاز في اللغة العربية والقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، إلا أن الأصل هو الحقيقة، أما المجاز ففرع عنها يستدعي وجود القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي، ولهذا الاتجاه أنصار أبرزهم المدرسة الأشعرية [1]، حيث إن المجاز فيهم أصل لغوي، و من أهم آليات التأويل التي تحفظ للنصوص القرآنية قدسيتها، ويعد الفخر الرازي أبرز من أيد فكرة المجاز وخاض فيها بإسهاب يظهر ذلك في آثاره العلمية، ومن بين أهم القضايا المجازية التي تعرض لها الرازي الآتي:

1.3.1.الإضلال :

ورد لفظ الإضلال وهو من الضلال، وأضل الشيء صيره ضالا؛ أي عكس الإرشاد والهداية [2] وهذا ما لا يقبل الرازي أن ينسب لله سبحانه وتعالى، وقد جاء اللفظ في القرآن الكريم في عدة مواضع منسوبا لله كقوله جل وعلا : ﴿ مَنْ يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُۥ ﴾ (الأعراف / 186)، ويقول سبحانه : ﴿ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ اَوْلِيَآءَ يَنصُرُونَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَمَنْ يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن سَبِيلٍ﴾ (الشورى / 43)، والشاهد في كلا الموضعين لفظ " من يضلل "،و أن الإضلال من الظاهر والمتبادر في القولين ينسب لله سبحانه وتعالى، أي أن الله يضل من يشاء من عباده،وهذا ما بخلاف الرازي يقول به الكثير ممن اشتغل على تفسير الآيتين، أما الفخر الرازي فله رأي آخر في ذلك، وتجدر الإشارة هنا إلى أن لفظ الضلال ينسب لغير الله أيضا في القرآن الكريم كقوله : ﴿ إِنِّيٓ إِذا لَّفِے ضَلَٰل مُّبِينٍ ﴾ (يس / 23)، أما ما اهتم الرازي بتأويله أكثر من غيره، هو ماينسب فيه فعل الإضلال لله ، ومن دأبه، العمل على تنزيه الله من كل ما يراه يمس بذاته، في محاولة لعرض الجوهر المخالف للظاهر من القول .

يعرض الرازي قوله تعالى : ﴿ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرا وَيَهْدِے بِهِۦ كَثِيرا ﴾ (البقرة / 25)،وينطلق في تفسيره بقوله : " فَنَتَكَلَّمُ أَوَّلًا فِي الْإِضْلَالِ فَنَقُولُ: إِنَّ الْهَمْزَةَ تَارَةً تَجِيءُ لِنَقْلِ الْفِعْلِ مِنْ غَيْرِ

[1]. ينظر ، **تأويل مشكل القرآن**، ابن قتيبة ، ص 366.

[2]. ينظر ، **لسان العرب** ، ابن منظور ، 11 / 390 .

الْمُتَعَدِّي إِلَى الْمُتَعَدِّي كَقَوْلِكَ خَرَجَ فَإِنَّهُ غَيْرُ مُتَعَدٍّ، فَإِذَا قُلْتَ أَخْرَجَ فَقَدْ جَعَلْتَهُ مُتَعَدِّيًا وَقَدْ تَجِيءُ لِنَقْلِ الْفِعْلِ مِنَ الْمُتَعَدِّي إِلَى غَيْرِ الْمُتَعَدِّي كَقَوْلِكَ كَبَبْتُهُ فَأَكَبَّ، وَقَدْ تَجِيءُ لِمُجَرَّدِ الْوُجْدَانِ . حُكِيَ عن عمرو بن معديكرب أنه قال لنبي سُلَيْمٍ :قَاتَلْنَاكُمْ فَمَا أَجَبْنَاكُمْ،وَهَاجَيْنَاكُمْ فَمَا أَفْحَمْنَاكُمْ، وَسَأَلْنَاكُمْ فَمَا أَبْخَلْنَاكُمْ. أَيْ فَمَا وَجَدْنَاكُمْ جُبَنَاءَ وَلَا مُفْحَمِينَ وَلَا بُخَلَاءَ .وَيُقَالُ أَتَيْتُ أَرْضَ فُلَانٍ فَأَعْمَرْتُهَا أَيْ وَجَدْتُهَا عَامِرَةً " [1] ؛ يقصد الرازي من قوله هذا أن فعل الإضلال لم يكن فعلا مباشرا من الله سبحانه وتعالى لعباده ، ويبين كيف أن فعلا للهمزة في اللفظ الدور الحاسم في الغالب بنقل دلالة اللفظ من اللزوم إلى التعدي، ومثاله الفعل خرج وتغير دلالته بإضافة الهمزة إليه،فتصيره من معنى الخروج من الذات إلى تطبيقه من مصدر خارجي عليه ، ويرى الرازي من ذلك أن الهمزة في اللغة لا تكون بهذا المعنى دائما؛ أي الهمزة التي تجعل من الفعل متعديا ليست دائما بمعنى التسبب في الفعل، ويضرب في ذلك أمثلة وشواهد من اللسان العربي ، بدخول الهمزة على ألفاظ أخرى وانعدام هذا الوجه فيها ، فيكون من غير هذا المعنى ؛ الحكم عليها بوجود ذلك الفعل فيها، أي وجوده على ذلك الحال فعلا؛ومثاله تقول العرب كما ذكر في شرحه ؛ كلمة أبخلته عند العرب لا تعني جعلته وصيرته بخيلا ، إنما وجدته على حال البخل، وحكمت عليه به،وبهذا المعنى يسلم للرازي تقرير أن الله سبحانه وتعالى لا يضل عباده،إنما المعنى أنهم فعلا ضالين وليس هذا من فعل الله فيهم، بمعنى أن الرازي هنا ينفي عن الله إضلال عباده بجعلهم ضالين بالقهر،إنما يرى الأصح هو أن أضل بمعنى وجده ضالا .

والرازي في هذا الموقف يناقش قضية لغوية وهي إضافة الهمزة لتعدية الفعل من اللزوم إلى التعدي ،فيخرج بنتيجة أنها لا تدل على التسبب بالفعل في العديد من مواضع اللغة، وأبرزها في موضع الآية القرآنية آنفة الذكر، ويأتي بعد ذلك على تأويل الآية بنفي فعل الإضلال عن الله ،بيد أن هذا ما يظهر من الآية ، والإضلال هاهنا لا يجب أن ينسب إلى الله من منظور الرازي، فالله لا يسببه ولو كان ذلك فإن هذا من الظلم وهذا مالا يحق في حقه سبحانه وتعالى .

[1]. **التفسير الكبير** ، فخر الدين الرازي ، 365/2.

كما أن هذا المعنى لو حمل على ظاهره لخالف الآيات القرآنية، التي يقر الله فيها نفي الظلم عن نفسه، وكذا كونه سبحانه أرحم الراحمين بعباده، ويستشهد لدعم موقفه ، بآيات قرآنية هي : قوله تعالى : ﴿ مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحا فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنَ اَسَآءَ فَعَلَيْهَاۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰم لِّلْعَبِيدِۗ ﴾(فصلت / 45) ؛ أي القول بنفي الظلم هنا ، يقتضي نفيه في كل آي القرآن الكريم ، ففي الآية القول الفصل بضرورة نفي الظلم عن الله بالضرورة [1]، ووجوب إدراك أن آيات الله لا تناقض بعضها بعضا وهذا امتثالا للضابط التأويلي في المدرسة الأشعرية القائل بأن التأويل واقع في حال خالف ظاهر النص نصا آخر قطعي الثبوت والدلالة، وبذلك فإن حمل الإضلال على ظاهره يفرز هذا الضرب من التناقض في ما بين الآيات المحكمات والمتشابهات ، وهذا في عرف المدرسة الأشعرية يرد ولا يقال به، كما يقول الله سبحانه وتعالى في موضع آخر: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً اِلَّا وُسْعَهَاۗ ﴾ (البقرة / 285)؛ فهذه الآية تدل كذلك على عدل الخالق في معاملته مع خلقه،وأنه لا يكلفهم مالا يطيقون، أو يخلق فيهم ما يضاد قدرتهم على الهداية [2]، دون سبب فقط قسرا وقهرا تعالى الله عن ذلك ؛ وذلك ما يرى فيه الرازي من التكليف بما لا يطيقه العبد، وهذا ما تنفيه الآية الكريمة وقول الله فيها ، ويضيف قوله سبحانه : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِے اِلدِّينِ مِنْ حَرَج ﴾ (الحج / 76)؛يستشهد الرازي بهذه الآية أيضًا لإثبات موقفه التأويلي، فهي تبرز ما في الدين والشريعة الإسلامية من يسر ورفع للمشقة على الناس، وهي بذلك تنفي كل ما يؤدي إلى تكليف الإنسان فوق ما تستوعبه قدرته وطاقته .

ويقول الرازي في طرحه هذا كذلك : " أَنَّهُ تَعَالَى لَوْ خَلَقَ فِيهِمُ الضَّلَالَ وَصَدَّهُمْ عَنِ الْإِيمَانِ لَمْ يَكُنْ لِإِنْزَالِ الْكُتُبِ عَلَيْهِمْ وَبِعْثَةِ الرُّسُلِ إِلَيْهِمْ فَائِدَةٌ لِأَنَّ الشَّيْءَ الَّذِي لَا يَكُونُ مُمْكِنَ الْحُصُولِ كَانَ السَّعْيُ فِي تَحْصِيلِهِ عَبَثًا وَسَفَهًا " [3]؛ ينطلق الرازي هاهنا من نفي العبثية عن الله سبحانه وتعالى، حيث إن القول بالإضلال في حقه، هو منع للإيمان، وكيف يكون ذلك ؟، وهو المرسل

[1]. ينظر ، **التفسير الكبير** ، فخر الدين الرازي ، ص366.

[2]. ينظر ، **المرجع نفسه** ، ص 366.

[3]. **المرجع نفسه** ، ص 366.

للرسل والأنبياء بغرض هداية الناس، فأن يكون مصيرهم الضلال بأمر مقدر محتوم، ثم يطلب لهم الهداية و الاستقامة، وهي لن تتحقق في حقهم بأمر إلهي، لم ترسل الرسل إذن ورسالتها محكوم عليها بأن لا تتبع وهذا من العبث من منظور الفخر الرازي ، لذلك وجب تأويل ألفاظ الضلال و الإضلال في القرآن الكريم .

ويتفق الزمخشري مع الفخر الرازي في نفي الإضلال عن الله سبحانه وتعالى فيقول : " الإضلال المجازى الذي أسنده الله تعالى إلى ذاته في قوله يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ ولو كان هو المضل على الحقيقة لكان الجواب العتيد أن يقولوا : بل أنت أضللتهم .والمعنى :أأنتم أوقعتموهم في الضلال عن طريق الحق؟ أم هم ضلوا عنه بأنفسهم؟ وضل :مطاوع »أضله «وكان القياس: ضل عن السبيل، إلا أنهم تركوا الجار كما تركوه في هداه الطريق . والأصل :إلى الطريق، وللطريق .وقولهم :أضلّ البعير، في معنى : جعله ضالا، أي : ضائعا، لما كان أكثر ذلك بتفريط من صاحبه وقلة احتياط في حفظه، قيل : أضله، سواء كان منه فعل أو لم يكن سُبْحانَكَ تعجب منهم، قد تعجبوا مما قيل لهم لأنهم ملائكة وأنبياء معصومون، فما أبعدهم عن الإضلال الذي هو مختص بإبليس وحزبه ." [1] ؛ بمعنى أن الزمخشري في قوله ينفي بدوره الإضلال عن الله سبحانه وتعالى من منطلق معتزلي ينفي أن يخلق الله الظلم في الوجود، فلا يقال بالظلم في حق الأنبياء والملائكة فكيف به ينسب إلى الله، فيقرر أن هذا الإضلال هو من المجاز العقلي، الذي يسند الفعل فيه لغير فاعله الأصلي ، فالإضلال ينسب إلى الله مجازا لا حقيقة، وهذا لأن الله ترك العبد في حاله بعد اختياره للكفر ، ولو كان الإضلال من الله حقا ، لقال يوم القيامة الضالون لله أنت أضللتنا ، لكنهم لا يقولون بذلك إنما يقرون أن ضلالهم من أنفسهم ، ويأتي بمثال من اللغة أضل البعير ، يقال هذا في اللغة ولو لم يكن الفاعل في الإضلال فاعل مباشر، وهذا إن دلّ فيدل على أن هذا الضرب من القول وارد في اللغة العربية ،أما القول بالمطاوعة؛ أي أن ضل نتيجة لأضل فيرى الزمخشري أن هذا ليس بالضرورة أن يكون، فلا يشترط في الضلال مسبب له، وهذا ما يقتضي عدم نسبه فعل الإضلال لله سبحانه على وجه

[1]. **تفسير الكشاف** ، الزمخشري ، 3 / 270.

الحقيقة إنما هو من المجاز، وهذا ما يدعم موقف الرازي القائل بالإضلال مجازا في حقه سبحانه وتعالى لا على وجه الحقيقة .

يلحظ من تأويل الرازي أنه ناقض أصلا من أصول الاعتقاد القائل بها في مدرسته الأشعرية؛وهو القول إن الله خالق للعبد وفعله كما أورد مسبقا ، فإن القول بنفي الإضلال هذا مناف لهذا الأصل الكلامي في الأشعرية ، إلا أنه يلتزم بكون الإضلال منفي عقلا عن الله سبحانه وتعالى،ذلك أنه يعد من أوجه الظلم وهذا مما لا تسلم نسبته لله تعالى فهو الذي حرّم الظلم عن نفسه وعن عباده ، ورغم التوافق بين الرازي والزمخشري في نفي حمل آيات الإضلال على ظاهرها،إلا أن هناك مواضع اختلاف بينهما هي : أن الرازي يؤول لغويا وتقديريا ، بطريقة لا تنقض المشيئة الإلهية ذلك أنه يلتزم بالضابط التأويلي القائل بالتأويل حال معارضة نص لقطعي الثبوت والدلالة، أما الزمخشري فينفي الإضلال لأن العقل ينفي أن يكون الله مضلا لعبده ولو كان ذلك لنسب الضالون ضلالهم لمضلّهم ، وهذا ما يبرز الفارق الجوهري بين التأويل المنزه لله سبحانه وتعالى،والتأويل المنافي لما يقول به العقل من علاقة الله بأفعال عباده، وهذا راجع للتوجه والأصول الكلامية لكل منهما ، وكيف أنهم يجعلون من النص القرآني الوسيلة التبريرية لكل توجه فكلاهما يقول بالتأويل العقلي ولكن بنسبة متفاوتة ، إلا أنهما يتفقان بأن الآية من المجاز العقلي وأن نسبة الإضلال لله على على سبيل المجاز لا الحقيقة، فالنتيجة مشتركة والاختلاف في كيفية التأويل، أما الوسيلة والآلية فهي اللغة .

وبهذا يعد منهج الرازي نموذجا مؤسسا على الضوابط الأشعرية الصارمة، يتجسد ذلك هنا في قضية الإضلال، والتي تعد مخالفة بيّنة لنصوص صريحة، ولا مجال للقول بغيرها ذلك أنها من اللفظ المقيد وحمل المطلق على المقيد واجب من رأي الرازي كما سبق الإشارة لذلك فيما سبق؛وبذلك يتخذ الرازي من المجاز منفذا ينفذ منه للتوفيق بين النصوص، فيجعل بذلك من اللغة الوسيلة التحليلية، فيفهم النص القرآني في ضوء رؤية شاملة مهمتها التوفيق بين العقل والنقل،ويكون بها التنزيه، كما يُلحظ من منهج الرازي دقته، فهو لا يغفل بلاغة اللفظ ولا مقصد

الخطاب؛ إنما يحاول المقاربة بينهما للوصول للمعنى الأعدل، متخذا من العرف الاستعمالي أساسا في هذا التوفيق، وقد أعانه على ذلك سعة اللغة ومرونتها، فإن نظام اللغة يتيح هذا التنوع في أساليبها ومنه " إضافة الفعل إلى ما ليس بفاعله على الحقيقة " [1]، وهو مما تنفرد به اللغة العربية عن غيرها،أما الرازي فيستفيد من هذا في تأويله اللغوي الراجع إلى الأصل العقدي، والضابط الأشعري الذي يقول بضرورة موافقة النصوص لبعضها، و جعل المحكم كمرجع يهتدى به في المتشابه من القول ، لذلك فإن القول بالإضلال في حق الله سبحانه وتعالى ، ينافي ما جاء في القرآن لينفي عن الله الظلم،فالرازي يعد الإضلال، من الظلم ، ونسبته لله سبحانه وتعالى لا تجوز من منظوره .

إن ما يلحظ من تأويل الرازي هذا أنه يستند في استدلاله لدعم موقفه التأويلي على شواهد لا تنهض كقاعدة مطّردة في الاستعمال ، إنّما هي استعمالات سياقية لا تعمّم ، أما الأصل فهو المطّرد في اللغة ، وأن يحمل الرازي كل ما ينسبه الله لذاته على المجاز، مستندا في ذلك إلى شواهد شاذة ، وهذا مما لا يجوز، ذلك أن الشاذ يحفظ ولا يقاس عليه[2]، فتجاوز القاعدة التي تقول بكون الهمزة تفيد التعدي في الفعل ، والاستناد إلى القليل مما يخالف ذلك ، قد يقبل إذا ما استدل به مرة أو مرتين لا غير ، أما حمل كل ألفاظ الإضلال في القرآن عليه ، فهو من القول المجانب للصواب ، كما أن الإضلال قد لا يكون من الظلم إنما قد يُرى من العدل الذي يتصف به الله سبحانه وتعالى ، فقد يكون من فعل سابق من العبد استوجب هذا الإضلال وهذا ما يثبته قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡۚ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ﴾ (الصف / 5) ، يقول الطبري في سياق تفسير هذه الآية : " واللَّهُ لا يُوَفِّقُ لإصابةِ الحقِّ القومَ الذين اختاروا الكفرَ على الإيمانِ." [3]؛ بمعنى أن الله يضل من يستحق الضلال، وهو من العدل في حق من يحيد عن الحق ويؤثر الباطل عليه.

---

[1]. **فقه اللغة وسر العربية** ، أبو منصور الثعالبي ، تح : عبد الرزاق المهدي ، ط 1، بيروت : داراحياء التراث العربي ، 1422هـ 2002م ، ص 254.

[2]. ينظر ، **الخصائص** ، ابن جني ، 100/1.

[3]. **تفسير الطبري** ، محمد بن جرير الطبري ، 613/32.

2.3.1. المكر :

ذُكر المكر في القرآن الكريم في عدة مواضع يقول الله تعالى : ﴿ وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَۖ﴾ (آل عمران / 53) ، ويقول سبحانه : ﴿ وَإِذۡ يَمۡكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِيُثۡبِتُوكَ أَوۡ يَقۡتُلُوكَ أَوۡ يُخۡرِجُوكَۚ وَيَمۡكُرُونَ وَيَمۡكُرُ ٱللَّهُۖ وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ ﴾ (الأنفال / 30) ،

وقد نسب المكر في القرآن الكريم لله سبحانه وتعالى، ولغيره، أما المراد فهو ما ينسب لذات الله، وهو ما يشتغل عليه الرازي وعلى تأويله في مصنفاته ، ومثلما هو متفق عليه أن المكر في الصفات البشرية ، هو من السلبية فيها ، وهذا منطلق الرازي في استنكاره لنسبة هذا الفعل لله سبحانه وتعالى، إذ يرى أن الألفاظ التي توهم السوء في حق الله لا يسلم حملها على ظاهرها إنما تأويلها ، فهي تدخل في باب المجاز ؛ أي تنسب لله على سبيل المجاز لا الحقيقة .

يقول الرازي : " الْمَكْرُ عِبَارَةٌ عَنِ الِاحْتِيَالِ فِي إِيصَالِ الشَّرِّ، وَالِاحْتِيَالُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ فَصَارَ لَفْظُ الْمَكْرِ فِي حَقِّهِ مِنَ الْمُتَشَابِهَاتِ وذكروا في تأويله وجوهاًأحدها :أَنَّهُ تَعَالَى سَمَّى جَزَاءَ الْمَكْرِ بِالْمَكْرِ، كَقَوْلِهِ وَجَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها [الشُّورَى : ٤٠] وَسَمَّى جَزَاءَ الْمُخَادَعَةِ بِالْمُخَادَعَةِ،وَجَزَاءَ الِاسْتِهْزَاءِ بِالِاسْتِهْزَاءِ وَالثَّانِي : أَنَّ مُعَامَلَةَ اللَّهِ مَعَهُمْ كَانَتْ شَبِيهَةً بِالْمَكْرِ فَسُمِّيَ بِذَلِكَ الثَّالِثُ : أَنَّ هَذَا اللَّفْظَ لَيْسَ مِنَ الْمُتَشَابِهَاتِ، لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ التَّدْبِيرِ الْمُحْكَمِ الْكَامِلِ ثُمَّ اخْتَصَّ فِي الْعُرْفِ بِالتَّدْبِيرِ فِي إِيصَالِ /الشَّرِّ إِلَى الْغَيْرِ." [1] ؛ يذكر هنا الرازي آراء تأويلية هي أن المكر يحمل في اللغة على معنى الاحتيال وهو المعنى الأبرز في العرف الاستعمالي، إلا أنه ينفي أن ينسب هذا الوجه لله سبحانه وتعالى، أما المعنى الثاني فهو أن جزاء المكر يسمى مكرا كذلك وهو الرد الذي يقابل فعل الك، ويرى أن هذا مما تحمله الآية في معناها ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ فيكون جزاء المكر مكرا، وجزاء المخادعة مخادعة ويظهر أن هذا المعنى هو ما يؤيده الرازي، أما المعنى التالي فهو أن تعامل الله معهم كان شبيها بالمكر فسمي مكرا ، فلآية جاءت في سياق رد الله عن الكيد والمكر بعيسى عليه السلام ، وجاء الرد بأن رُفع النبي ، وتشابه عليهم فيه، وصُلب

[1]. **التفسير الكبير** ، فخر الدين الرازي، 236/8.

الذي أوشى به ، فقيل هذا من مكر الله ، لنصرة نبيه ، وهذا لما فيه من المشابهة لا يقبل هذا الوجه نظرا للتنزيه الواجب في حق الله سبحانه وتعالى فهذا المعنى مشابه لما هو عند البشر، أما الرأي الذي يراه الرازي من الصواب والذي فيه من نفي التشبيه عن الله تعالى فهو أن المكر مجاز عن جزاء المكر، بمعنى أن الرد على المكر سمي مكرا، إلا أنه تدبير من الله وأخذ اسمه من جنس الفعل تماما،فالمكر في الأول يُحمل على حقيقته، أما في الثاني و هو تدبير الله وما يقابل المكر والاحتيال بالعدل، وهذا المجاز من مجاز المشاكلة ؛ وهو " ذِكْرُ الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته " [1]،وهو من المجاز الوارد في اللغة العربية ، يقول الشاعر:

أَلاَ لاَ يَجْهَلَنْ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَا [2] .

فالجهل المذكور في صدر البيت ذلك الجهل المراد منه السفه والمنافي للحِلم ، أما الجهل المذكور في عجزه ، فهو بمثابة الرد على الجهل الأول ، فسمي تأديب الجاهل على جهله جهلا من باب المشاكلة [3]، وهذا القول يمثل نموذجا عن هذا المجاز، والذي يعنيه الرازي من تأويله للفظ المكر المنسوب لله سبحانه وتعالى، حيث يطلق على جزاء الفعل اسم الفعل ذاته ، لا من باب الحمل على ذات المعنى بل من باب التشابه في اللفظ ، وهو مما تنفرد به اللغة العربية ، فهذه المشابهة اللفظية مع اختلاف دلالتها هي مما تتحيه اللغة لمستخدميها ، فالعرب لم تتعامل مع الألفاظ على أساس دلالتها الوضعية فحسب إنما المعاني تتعدى ذلك ، فالمقصد والسياق لهما أثر بالغ الأهمية،في تحديد المعنى ، ويعد المجاز بحق من أهم الآليات التي تخدم ذلك ، وتجعل اللغة بمنأى عن الجمود فهي لغة واسعة سعة مفرداتها، ولغة القرآن الكريم لا شك تنفرد عن غيرها من اللغات .

أما ابن تيمية فله رأي آخر حيث يقول : " وهكذا وصف نفسه بالمكر والكيد ،كما وصف عبده بذلك، فقال ﴿ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ ﴾، وقال ﴿ إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدا وَأَكِيدُ كَيْدا ﴾

---

[1]. **البلاغة العربية** ، عبد الرحمن حبنكة الدمشقي ، ط1، دمشق : دار القلم ، 1416هـ 1996م ، 438/2.

[2]. **تاريخ الأدب الجاهلي** ، علي الجندي ، ط2، بيروت : مكتبة الجامعة العربية ، 1386هـ 1966م ، 1/ 16.

[3]. ينظر ، **البلاغة العربية** ، عبد الرحمن حبكة ، ص 438.

(الطارق / 15 . 16) وليس المكر كالمكر ولا الكيد كالكيد، " [1] ؛ ويقصد من ذلك بالضرورة أن ما ينسبه الله لذاته، مخالف لما ينسب للبشر وما هو متعارف عليه في عرف البشر ،دون حاجة للمجاز، فابن تيمية ممن يحملون اللفظ في القرآن على ظاهره، والاشتراك في اللفظ بين المخلوق و خالقه لا يعني الاشتراك في الكيفية ؛ بمعنى أن ما يرى منه الرازي في نسبة المكر لله من النقص لا يقول به ابن تيمية ، فحمل اللفظ على ظاهره لا يقتضي هذا الفهم ، إنما وجب حمل الألفاظ التي تنسب إلى الله على وجه الكمال ، وعدم الخوض في تأويلها ، فالمكر المضاف إلى الله،الله يعنيه ، ولولا ذلك لما ذكره في كتابه الحكيم ، فالله لا يعجزه أن يصف ذاته بما يقصده فعلا،وبذلك فابن تيمية يرى أن التأويل في هذه المواضع من التحريف لمعاني الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم،والتوقف على ظواهر الألفاظ مشروع عنده ، ولا يرى من نسبه فعل المكر لله من المخالفة للعقل في شيء ، فهو يذهب مذهب إثبات ما أثبته الله لنفسه ، أما ما يقول به الرازي من تأويل فيسميه ابن تيمية التعطيل ، فهو يطلق على الأشعرية اسم المعطلة ، بمعنى أنها لا تنسب لله ما ينسبه لذاته ، ومن ذلك جاء هذا الاسم كما سلف الذكر ، بمعنى إن ما يقول به الرازي من تأويل لما ينسبه الله لذاته فيه من مصادرة اللفظ القرآني ، والحمل على غيره في جل مواطنه،وهو تقدير عقلي يرى أن إثبات اللفظ القرآني يستلزم التشبيه والنقص في حق الله سبحانه وتعالى ،ويستلزم البحث دائما في المعنى المجازي للقول ، وباب المجاز واسع وقد يبتعد المعنى المتوصل إليه عن مقصد الخطاب القرآني ، فالكل يؤول حسب ما يعتقد به ، يظهر ذلك جليا في الاختلاف بين ما يقول به المعتزلة والأشعرية فلكل توجهه الكلامي ، الذي ينعكس على تأويله ، كل ذلك يؤدي إلى اختلاف المعنى المفهوم من الخطاب القرآني، ويبعث على التفرقة ، بينما الدين يحث على الائتلاف والوحدة لما فيها من قوة للأمة، يقول الله تعالى : ﴿ وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعا وَلَا تَفَرَّقُواْ ﴾ (آل عمران / 103)؛ يقول الإمام الطبري في تفسير هذه الآية الكريمة : " ولا تتفرَّقوا عن دينِ اللَّهِ وعهدِه الذي عهِد إليكم في كتابِه، من الائْتلافِ والاجتماعِ على طاعتِه وطاعةِ لرسولِه ﷺ، والانتهاءِ إلى

[1]. ينظر ، **مجموع الفتاوى** ، ابن تيمية ، 14/3.

أمرِه."[1]، بمعنى أن التفرقة التي تنجم عن هذا الفهم هي تفرقة امتدت منذ عصور خلت، وهي لا تمس جوهر الدين، فهي بمنأى عن ما يأمر به الله سبحانه وتعالى، وخير مثال عن ذلك تطويع النصوص لخدمة التوجه العقدي، والخروج عن هذا المنهج الذي يأمر به الله سبحانه وتعالى يندرج تحت التفرق المنهي عنه .

وهذا ما يؤيد قول ابن تيمية.

يلحظ من منهج الرازي غلبة النزعة التأويلية، حيث إنه يختار التأويل حتى في المواضع التي قد لا تستدعي التأويل أو الحمل على المجاز ، وذلك راجع إلى الدعوة الملحة لتنزيه الله عن كل ما يظهر فيه من التشبيه الشيء الكثير أو القليل ، فرغم أن السياق القرآني يقول بأن المكر جاء كرد على مكر المشركين ، إلا أن الرازي يحمله على غير معناه بمعنى رده إلى معاني مجازية كالعدل والتدبير،وذلك راجع لأصوله الكلامية التي يتبناها ويقول بها ، والتي قد يكون فيها من الغلو في الأخذ بالتأويل،فيظهر بذلك أن هذا المنهج فيه من المبالغة في الحذر من الوقوع في التشبيه الشيء الكثير،بيد أن من البديهي والطبيعي أن لا تتوافق صفات الخالق مع خلقه فهذا يدرك دون أخذ بالتأويل في مواضع لا تستوجبه .

3.3.1. الحركة

ورد في القرآن الكريم وفي السنة النبوية ما يوحي بالحركة في حقه سبحانه وتعالى، وهذا من المنفي قطعا في عرف الأشعرية، يقول الله تعالى : ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّا صَفّا﴾ (الفجر /24) أي نسب فعل المجيء لله سبحانه وتعالى، كما ورد النزول في الحديث الصحيح : " عن أبي عبد الله الأغر ، وعن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ”ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا . حين يبقى ثلث الليل الآخر. فيقول من يدعوني فأستجيب له! . من يسألني فأعطيه! ومن يستغفرني فأغفر له! " [2]

[1]. **تفسير الطبري** ، محمد بن جرير الطبري ، 647/5.

[2]. **صحيح مسلم**، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، تح : محمد فؤاد عبد الباقي ، ط 1، القاهرة : مطبعة عيسى البابي ،1412هـ 1991م ،521/1

ويقصد من الحديث أن الله ينزل إلى السماء الدنيا في الجزء الأخير من الليل ، ويستجيب سبحانه لعباده ، وهو القائل جل وعلا ﴿ أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾(النمل / 64) ، فمسألة إجابة الدعاء هي أمر ينفرد به الله سبحانه وتعالى ، وهذا موافق لما جاء في الحديث الشريف .

أما مسألة النزول وكذلك المجيء والتي تقتضي حركة، فالرازي يقول بغير ذلك إمتثالا لمبدأ التأويل القائل بالتنزيه ؛ فقد جاء في تفسيره " وَاعْلَمْ أَنَّهُ ثَبَتَ بِالدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ أَنَّ الْحَرَكَةَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ، لِأَنَّ كُلَّ مَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ جِسْمًا وَالْجِسْمُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ أَزَلِيًّا فَلَا بُدَّ فِيهِ مِنَ التَّأْوِيلِ "[1] . يوضح الرازي في هذا الموضع نفي الحركة عن الله سبحانه وتعالى ، من منطلق عقلي، كون أن العقل لا يقبل ذلك في حق الله ، فالقول بالحركة ينجم عنه القول بالجسم ، ومنه القول بالحيز والمكان، فالحركة تستدعي المكان والزمان والله خارج عنهما، فالله كان ولا مكان ولا زمان وهو على ماكان قبل خلقهما ، بمعنى أن الله قديم أما المكان والزمان فمحدثان وهذا من تقسيم الأشعرية كما تم الإشارة لذلك فيما سبق، والحركة تعني التحول من حالة لأخرى يقول في ذلك : "ماهية الحركة وحقيقتها أنها انتقال من حالة إلى حالة، وكل ما كان كذلك فإن حقيقته تقتضي أن يكون مسبوقا بالحالة المنتقل عنها، وكل ما كان كذلك فحقيقته تقتضي أن تكون مسبوقة بغيرها "[2] وهذا ما لا يصح القول به عن الله سبحانه وكل ذلك منفي بالدليل العقلي في عرف المدرسة الأشعرية،لذلك يوجب الرازي التأويل في هذه المواضع من القرآن والحديث الشريف كذلك،فالحديث له من الأهمية التشريعية عند الأشعرية القدر الوافر حيث يقول صاحب الجوهرة :

وكل هدي للنبي قد رجح فما أبيح افعل ودع مالم يبح [3].

أي الأخذ بسنة النبي عليه الصلاة والسلام من أقواله و أفعاله وما يقرره في الأحكام الشرعية،فكلها أوامر من الله سبحانه وتعالى، وهذا المقصد من فعلي الأمر " افعل ودع " بمعنى الأخذ بما يقوله رسول الله ؛ بتحقيق ما أجازه والامتناع عن ما نهى عنه، وهذا امتثالا لقوله تعالى : ﴿فَإِن

---

[1]. **التفسير الكبير**، فخر الدين الرازي ، 31/ 159.

[2]. **المطالب العالية من العلم الإلهي**، فخر الدين الرازي، تح: أحمد حجازي السقا، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ1987م، 232/1.

[3]. **شرح الناظم على الجوهرة وهو الشرح الصغير المسمى هداية المريد لجوهرة التوحيد**، برهان الدين إبراهيم اللقاني، تح: مروان حسين عبد الصالحين البجاوي، ط 1، 1430هـ2009م ،1/ 54.

تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ (النساء /58)؛يقول الإمام الطبري في تفسير هذه الآية " فإن لم تَجِد فارْتادُوا معرفةً ذلك أيضًا مِن عندِ الرسولِ إن كان حيًّا، وإن كان ميّتًا فمِن سنَّتِه" [1] ؛ فالسنة مصدر تشريع لذلك يأخذ الأشعرية منها الأحكام كذلك .

أما بالنسبة النزول فيرى الرازي منه أنه ليس من النزول الحقيقي فذلك يستوجب الانتقال والحركة : " إن معنى نزول الله نزول بره ، لا النزول الحقيقي لأن النزول الحقيقي يستدعي مكانا وجهة "[2] بمعنى أن النزول المقصود في الحديث ليس نزولا حسيا ، إنما هو تعبير مجازي يشير إلى القرب الإلهي والرحمة وبره سبحانه وتعالى بعباده باستجابة دعواتهم والإحسان إليهم، أما الحمل على الظاهر فيقتضي القول بالمكان والجهة وهذا منفي عن الله سبحانه وتعالى عند الأشعرية، لأن ذلك من صفات الأجسام والأجسام حادثة ولها بداية ونهاية ، أما الله سبحانه وتعالى فقديم أزلي واجب الوجود والموجد لكل موجود، حيث جاء في منظومة الجوهرة كذلك :

فواجب له الوجود والقدم كذا بقاء لا يشاب بالعدم [3]

وما يقول به الرازي هو من المجاز المرسل في اللغة العربية وهو أحد أوجه بلاغتها ؛ فالفعل ينزل استعمل لا على حقيقته إنما قصد به البر و المقصود هو الأثر وهو تلك الاستجابة والمغفرة من الله لعباده، والنزول ليس فعلا مقصودا بذاته إنما هو المسبب في رحمة الله وبره على سبيل المجاز المرسل ،كقوله تعالى : ﴿ وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزۡقٗا﴾(غافر /12) ؛ فأطلق اسم الرزق هاهنا والمقصود هو المطر، وذلك لعلاقة سببية لأن المطر سبب في مجيء الرزق،كذلك الحال مع "ينزل ربنا" بمعنى ينزل بره أي بمعنى النزول على وجه التأويل عند الأشعرية فيأتي فضله ورحماته على عباده لا نزول ذاته .

[1] . **تفسير الطبري**، محمد بن جرير الطبري، 185/7.

[2] . **أساس التقديس**، فخر الدين الرازي، ص 7.

[3] . **شرح الناظم**، اللقاني، ص 48.

أما المجيء فيقول الرازي فيه:

"وَهُوَ أَنَّ هَذَا مِنْ بَابِ حَذْفِ الْمُضَافِ وَإِقَامَةِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ مَقَامَهُ، ثُمَّ ذَلِكَ الْمُضَافُ مَا هُوَ؟ فِيهِ وُجُوهٌ أَحَدُهَا :وَجَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ بِالْمُحَاسَبَةِ وَالْمُجَازَاةِ وَثَانِيهَا :وَجَاءَ قَهْرُ رَبِّكَ كَمَا يُقَالُ جَاءَتْنَا بَنُو أُمَيَّةَ أَيْ قَهْرُهُمْ وَثَالِثُهَا: وَجَاءَ جَلَائِلُ آيَاتِ رَبِّكَ لِأَنَّ هَذَا يَكُونُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَفِي ذَلِكَ الْيَوْمِ تَظْهَرُ الْعَظَائِمُ وَجَلَائِلُ الْآيَاتِ، فَجُعِلَ مَجِيئُهَا مَجِيئًا لَهُ تَفْخِيمًا لِشَأْنِ تِلْكَ الْآيَاتِ وَرَابِعُهَا : وَجَاءَ ظُهُورُ رَبِّكَ، وَذَلِكَ لِأَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَصِيرُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ ضَرُورِيَّةً فَصَارَ ذَلِكَ وَجاءَ رَبُّكَ أَيْ زَالَتِ الشُّبْهَةُ وَارْتَفَعَتِ/"[1]؛ يرى الرازي من الآية أن فيها من الحذف حيث حذف ما يضاف إلى الله من أمره بمعنى أن ما يأتي في الحقيقة أمر الله والأصل في القول جاء أمر الله ، وهذا وارد في القرآن الكريم حيث يقول الله تعالى : ﴿ أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴾ (النحل /1)، أي أن هذا الوجه وارد في القرآن الكريم ، وهذا من تطبيق الضابط القائل برد المتشابه إلى المحكم ، أما الوجه الثاني الذي ذكره فهو مجيء القهر ، ويستشهد الرازي فيه بما تقول به العرب وهو جاء بنو أمية بمعنى لما لهم من سلطة وقهر ضرب لهم به المثل ، وهذا من الأخذ بعرف الاستعمال وهو من الضوابط الأشعرية كذلك ، والوجه الثالث هو مجيء جلائل الآيات لما لآيات الله سبحانه وتعالى العظيمة من وقع في نفوس المؤمنين وغيرهم ، لذلك قد يحمل عليها المعنى أيضا ، كما يحمل المعنى على زوال الشبهات بمعنى تظهر يوم القيامة الحقائق بينة ، فترتفع الشبهات، بمعنى ظهور الحق ، وذلك على سبيل المجاز ، وهو من المجاز المرسل، أي علاقة اعتبار ماكان وهو أمر الله والحذف من أوجه البلاغة العربية، وهذا ما أطلق عليه الرازي حذف المضاف وإقامة المضاف إليه،والقرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي هو العقل والتنزيه الإلهي، وذلك راجع لأصول الاعتقاد في المدرسة الأشعرية .

[1] . **التفسير الكبير** ، فخر الدين الرازي ،159/31.

2.قضايا تأويلية عند محمد شحرور :

ينطلق محمد شحور في قراءته المعاصرة للقرآن الكريم، من موقف نقدي تجاه تأويلات التراث [1]، فهو يوجب موافقة النص للواقع ومواكبة متغيراته كما أورد آنفا، و منطلقه الرئيس في هذا الموقف هو ما يسميه "قانون التطور" حيث يقول : " ووضع قانون التطور أنه أصل الخلق في الوجود كله " [2]، أي إن الثبات خاص بالله تعالى ، أما ما عداه فخاضع للتغيير بالضرورة ،ويستند شحرور في فهمه هذا إلى تأويله لقصة الرجلين الواردة في سورة الكهف ،حيث يقول الله تعالى : ﴿ وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ قَالَ مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدا وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَة وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّےٓ لَأَجِدَنَّ خَيۡرا مِّنۡهُمَا مُنقَلَبا قَالَ لَهُۥ صَٰحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرۡتَ بِالَّذِےي خَلَقَكَ مِن تُرَاب ثُمَّ مِن نُّطۡفَة ثُمَّ سَوَىٰكَ رَجُلا لَّٰكِنَّا هُوَ ٱللَّهُ رَبِّےي وَلَآ أُشۡرِكُ بِرَبِّےٓ أَحَدا ﴾(الكهف / 37.36.35) ؛ يقدم المفكر تأويلا لهذه الآية الكريمة، مفاده أن القول بالثبات خروج عن مشيئة الله وكفر بها، وهذا ما ورد في معنى الآية فالرجل الأول، لم يصرح بالكفر، إلا أن صاحبه ، رد بقوله" أكفرت"، بمعنى أن القول بثبات جنته وعدم زوالها يعد كفرا،وهذه نتيجة خرج بها محمد شحرور في تأويله هنا، ومن هذا المنطلق ، يرفض رفضا جازما،الثبات على الآراء القديمة في فهم القرآن الكريم، والتي من بينها ما يقوله الرازي في تأويله لهذه الآية : " أَنَّ الْإِنْسَانَ الْأَوَّلَ قَالَ: وَما أَظُنُّ السَّاعَةَ قائِمَةً وَهَذَا الثَّانِي كَفَّرَهُ حَيْثُ قَالَ: أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرابٍ وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الشَّاكَّ فِي حُصُولِ الْبَعْثِ كَافِرٌ. [3]"فنظرة الرازي هنا تختلف عما يقول به شحرور، ذلك أن الإمام الرازي يخضع لمعتقدات من ضمنها ضرورة الإيمان بيوم البعث، أما محمد شحرور فيقول بإلغاء كل ما لا يمت للواقع بصلة ويقول بضرورة النظر بعين الواقع ، فلكل زمن فكره الذي يسايره ، والقول بأن

[1] . **التراث** : هو النتاج المادي والفكري ، الذي تركه السلف للخلف ، والذي يؤدي دورا أساسيا في تكوين شخصية الخلف ، في عقله الباطن وسلوكه الظاهر ، الكتاب والقرآن ، محمدوشحرور ، ص 32.

[2] . **المرجع نفسه** ، ص 99.

[3] . **التفسير الكبير** ، فخر الدين الرازي ، ص 464/21.

القرآن صالح لكل زمان ومكان يستوجب تغيير نمط التفكير بحسب محمد شحرور ، ولن يكون التغيير ، إلا بزحزحة الثوابت الموروثة –على حد تعبيره–، وإعادة قراءة النص الديني قراءة معاصرة.

ومن أبرز القضايا التي ناقشها شحرور وخالف بها السائد يوجد:

1.2. إلغاء الترادف :

يُعد الترادف أحد أهم القضايا اللغوية التي أعاد محمد شحرور استقصاءَها ، فهو ينظر للغة على أساس أنها منظومة دقيقة ، وتلك الدقة لا تسمح لها بتطابق ألفاظها، فحتى الألفاظ المتفق على ترادفها ، يلغي وجودها في البنية القرآنية ويقول ذلك صراحة في مؤلفاته : " كل الألسن الإنسانية لا تحوي خاصية الترادف " [1]، ويؤكد كذلك : " جاء التنزيل الحكيم ليطور اللغة العربية،فألغى الترادف " [2] وانطلاقا من هذا الرأي يبني تصورا جديدا لمعاني القرآن الكريم ، و يرفض كل المفاهيم القديمة باعتبارها لا تمس جوهر الكتاب ومن بين أهم المسائل التي ناقشها المفكر في ضل مسألة إلغاء الترادف يوجد :

1.1.2. الفرق بين الكتاب وما يوافقه في الموروث التفسيري :

يأتي الفرق بين المفردات المترادفة في التراث الإسلامي كأساس تأويلي عند محمد شحرور،فقضية إلغاء الترادف تعد قضية وضابطا تأويليا ، وضعه لتحديد الفروقات بين المفردات فيقول " إذا ما سقط الترادف يسقط الفقه الإسلامي " [3] وهذا هدفه لبناء معارف و مفاهيم جديدة أي هدم ما سبق من أقوال العلماء و الفقهاء و المفسرين وبناء أيديولوجية جديدة تحكم على نصوص الوحي بأحكامها، وبذلك مسألة الترادف تعد جوهر المنهج، الذي يقترحه المفكر لإعادة قراءة النص القرآني وفهمه في ضوء متطلبات العصر، كون أن التأويل عنده هو موافقة النص للواقع وهذا الهدف مشترك بينه وبين المفكرين المعاصرين اللذين تم التطرق لهما فيما سبق "نصر

---

[1] . **الكتاب والقرآن** ، محمد شحرور ، ص44.

[2] . **دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم المنهج والمصطلحات** ، محمد شحرور، ط1، بيروت : دار الساقي ، 1437هـ2016م ، ص 27.

[3] . ينظر، **محاضرة جامعة السوربون كاملة مع الأسئلة دون تقطيع** ، محمد شحرور ، فعاليات كرسي معهد العالم العربي ، 2018/01/25 م ، https://youtu.be/ZD-YmiHjmoA?si=6yWXeNUgGaz2C5kA .

حامد أبو زيد " و" محمد أركون "، وأهمية إلغاء الترادف بالغة عند شحرور حتى أن كتابه المؤسس لمنهجه موسوم "بالكتاب والقرآن"، و فيه يعيد النظر في مفهومهما بعيدا عن التطابق الحاصل بينهما في التراث .

1.1.1.2.الكتاب :

كما سبق القول فإن محمد شحرور يميز بين الكتاب وما يرادفه في التراث، فالكتاب هو ذلك الكل من أول سورة نزلت على نبي الله محمد عليه الصلاة والسلام إلى آخر سورة ، ويعرفه بداية فيقول : " الكتاب من كتب والكتاب في اللسان العربي تعني جمع أشياء بعضها مع بعض لإخراج موضوع ذي معنى متكامل (...) نقول كتاب الصلاة وكتاب الصوم " [1]؛ وعليه يربط شحرور بين الكتاب ، وبين الجمع الموضوعي لمحتوى متكامل، لا فقط النصوص المكتوبة و يقول بأنه يستند في ذلك إلى اللسان والأصل اللغوي .

أ. الأصل المعجمي:

المعنى الذي يقدمه شحرور لا يتفق تماما مع ما ورد في مصادر اللغة المعتمدة؛ فقد جاء في لسان العرب لابن منظور؛ تعريف الكتاب فيقول : "كتب : الكتاب معروف، والجمع كتب وكتب ، كتب الشيء يكتبه كتبا، وكتابا وكتابة وكتبه خطه ".

ويضيف " الكتابة لمن تكون له صناعة مثل الصياغة والخياطة " [2] بمعنى أن كتب هنا تحمل على معنى خط ، وهو الأصل الأشهر في المعاني المعجمية، كما تطلق الكتابة على معنى الصناعة أو المهنة والعمل .

وفي مقاييس اللغة يقول ابن فارس(395هـ) : " الكاف والتاء والباء أصل صحيح واحد يدل على جمع شيء إلى شيء . من ذلك الكتاب والكتابة"[3] يظهر من قول ابن فارس ضم الحروف لتكوين كلمة أو ضم كلمات لبعضها البعض لتكوين معان لغوية، بمعنى أن كلا المعنيين يشير لمعنى

[1] . ينظر ،**الكتاب والقرآن** ، محمدوشحرور ، ص 51.

[2] . **لسان العرب** ، ابن منظور ، 1/ 698.

[3] . معجم **مقاييس اللغة**، أحمد بن فارس القزويني، تح: عبد السلام محمد هارون ، (د ط) ، بيروت : دار الفكر ، 1399هـ 1979م ، 158/5.

الكتابة وهو الأشهر في وضع اللغة وعرفها، لا جمع بالمعنى الذي يقول به شحرور وهو الجمع مجموعة مواضيع للخروج بكتاب مثلا يسميه كتاب الصلاة، والمصدران من أمهات الكتب والأصول التي يعتد بها في اللغة وهي غير موافقة لما جاء به شحرور [1].

وبناء على ما سبق، فإن المعنى الذي يقدمه المفكر لكلمة الكتاب، يعد تأويلا حديثا يتجاوز حدود الاستخدام المعجمي التقليدي، و بالتالي فإن قوله بالاستناد إلى الأصل اللغوي، لا يجد له سندا صريحا في الموروث اللغوي، خلافا لما يقول به .

ب. عكس الحروف وعكس المعنى: قراءة نقدية في تصور محمد شحرور:

من التصورات التي يطرحها محمد شحرور في تأويله اللغوي للنص القرآني ، أو التنزيل الحكيم والكتاب –بلغة محمد شحرور – ما يمكن تسميته "عكس الحروف يؤدي إلى عكس المعاني " ويستند في ذلك إلى مثال جاء في قوله : " عكس كتب من الناحية الصوتية « بتك » وجاء فعل « بتك » في قوله تعالى ﴿ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ (النساء / 119) فالكتاب في المعنى عكس البتك أو البكت "[2] ؛ ومن هذا الطرح يتضح أن محمد شحرور هنا يرى أن عكس الحروف هو بالضرورة ، عكس للمعنى ، مما يعني أن "كتب " (بمعنى الجمع) تقابل " بتك " (بمعنى القطع)،وهو ما يبني به قاعدة تأويلية جديدة غير معروفة في أصول اللغة العربية .

شحرور هنا لا يذكر المصدر الذي استمد منه ذلك، ولا يبين بوضوح الأساس الصوتي أو النظري، الذي اعتمده في بناء هذا المفهوم، و لفظ "البتك" في اللغة يدل على القطع ، يقول الخليل بن أحمد في معجمه : " والبتك قطع الأذن من أصلها " [3] وبالتالي ، فإن ما قد يقصده شحرور من أن "الكتاب " يجمع و " البتك " يقطع ، يمثل تشكيلا لدلالات تخدم تأويله ، لكنه يفتقر إلى التأصيل المعجمي أو النحوي الذي يُعتدّ به .

---

[1] . ينظر ، **رؤى جديدة في الدراسات الحداثية** ، نبيل دغفالي و خليل قاضي ، ص 9.

[2] . **الكتاب والقرآن** ، محمد شحرور ، ص 51.

[3] . **كتاب العين** ، الخليل بن أحمد الفراهيدي ، 342/5.

إلا أن استناده إلى الجانب الصوتي في هذا الباب غير واضح ، وهو لم يوضح فكرته تمام التوضيح ، ومن المحتمل أن شحرور استلهم هذا التصور من مبدأ صوتي ،ذكره ابن جني في كتابه " الخصائص " في باب " تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني " ؛ والمقصود منه مقاربة الصوت للمعنى،أي أن للصوت أثرا في صياغة المعنى ، فهو يرى أن كثيرا من اللغة يحاكي بأصواته موجودات الطبيعة ، وهو فعلا علم في الجانب الصوتي من اللغة ، يقول ابن جني : "ألا تراهم قالوا قضم في اليابس وخضم في الرطب ، ذلك لقوة القاف وضعف الخاء ، فجعلوا الصوت الأقوى للفعل الأقوى،والصوت الأضعف للفعل الأضعف "[1]؛ لكن ابن جني هنا لا يقول بأن عكس ترتيب الحروف يؤدي إلى عكس المعنى، كما يقترح شحرور، ومحاولة الربط هذه بين فكر ابن جني و فكر محمد شحرور ، راجعة إلى أن شحرور في يستشهد بأقول ابن جني في كثير من المواضع من كتابه "الكتاب والقرآن " .

وإذا صح أن شحرور استلهم قوله هذا من ابن جني، فإن الفرق بينهما جوهري؛ إذ إن ابن جني يربط قوة الصوت بطبيعة المعنى، لا عكس الترتيب بعكس المعنى، وهذا فارق منهجي واضح.

ويمتد هذا التصور إلى ما هو أوسع، إذ يرى أن بعض الألفاظ تحمل المعنى ونقيضه، في آن واحد، وذلك ليس بدخيل على اللغة، فله أصل لغوي وهو ما يعرف "بظاهرة التضاد" ومثاله الفعل ظن والذي يحمل معنى " الشك وكذا اليقين " .

وفي هذا الصدد يورد محمد شحرور في تأويله لقوله تعالى : ﴿ قُلِ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَد فَأَنَآ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴾(الزخرف / 81) ؛ أن المعنى هنا هو : " أنا أول الكافرين به"[2] ويفسر العبادة في الآية على أنها" العصيان " مستندا إلى أن الفعل " عبد " يحمل المعنى وضده في ذاته .

غير أن هذا التأويل يفتح الباب لإشكال منهجي، في داخل المنظومة التأويلية لشحرور نفسه،إذ يفضي إلى احتمال في المعنى يناقض ضوابطه ، لا سيما ضابط " انتفاء التناقض بين الآيات " فلو حمل المعنى على أن النبي يقول "أنا أول العاصين " لكان ذلك على سبيل الافتراض،وهو ما يتعارض

[1] . **الخصائص** ، ابن جني ، 66/1.

[2] . **دليل القراءة** ، محمد شحرور ، ص 92.

مع الحقيقة المقررة في قوله تعالى : ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴾(الإخلاص / 3) ؛ ويجعل القول بالاحتمال (افتراض وجود ولد للرحمن) متناقضا مع الثوابت النصية الأخرى . بمعنى أن حمل الآية الأولى على الاحتمال سيكون فيه من التناقض ، فلآية الثانية تلغي هذا الاحتمال تماما ،والرسول مدرك لآيات الكتاب وبذلك سيكون بعيدا عنه القول بالاحتمال هنا، وكيف للرسول أن يقول بالعصيان ، ففيه مخالفة لأمر الله حيث يقول الله تعالى : ﴿ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْتَكْبِرِينَ ﴾ (النحل /23)؛ بمعنى أن القول أنا أول العاصين فيه من الاستكبار على الطاعة، وفيه مخالفة للآية الكريمة، فاللغة دقيقة وحمل المعنى هنا على ضده سيؤدي حتما لمخالفة الآيات الأخرى .

وبالرجوع إلى الأصول المعجمية التي يعتد بها في اللغة : يوجد في شرح لفظ عبد، يقول الخليل: " أي الأنفين من هذا القول، و يقرأ العبدين ، مقصورة على عبد يعبد : ويقال فأنا أول العبدين ، أي : كما أنه ليس للرحمن ولد فلست بأول من عبد الله من أهل مكة "[1] ؛ قول الخليل هنا لا يوافق قول شحرور، فالمقصود هنا أول الأنفين والرافضين للقول بأن لله ولد .

كما جاء في مقاييس اللغة : " يقال هو يعبد لهذا الأمر – وفسر قوله تعالى – { قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين } [الزخرف : 81] ، أي أول من غضب عن هذا، وأنف من قوله "[2] ؛ ففي كلا الموضعين من المعجمين يشار إلى ضد عبد من العبادة والخضوع ،إنما ليس بالمعنى الذي يقول به شحرور ، أي أول العاصين لله ، بل المعنى المشار إليه هنا هو الكفر بهذا القول، لا بالله .

يستنتج مما سبق أن شحرور قد استحدث و وضع قاعدة غير مطروحة في اللغة قد يكون استوحاها من فكر ابن جني، إنما المعنى الذي جاء به شحرور، غير وارد لديه فهو يقول بعكس الحروف تُعكس المعاني، إنما ابن جني في قاعدته يرى أن للحرف أثر في المعنى ، بمعنى أن ما طرحه شحرور خارج عن قواعد اللغة العربية، إلا أنه قد يجوزه و يجده من بناء المعارف الجديدة فيها،وسعة اللغة أوحت له بأن هذا متاح، وكل ما قيل في هذا الموضع مفترض لا غير ، فهو لا يوضح مقصده

[1] . **كتاب العين** ، الخليل بن أحمد الفراهيدي ، 50/2.

[2] . **مقاييس اللغة** ، ابن فارس ، 207/4.

ومعناه في عكس المعاني عند عكس الحروف، أما بالنسبة لحمل العبادة على معنى العصيان، فذلك رغم أن له أصل في اللغة إلا أن الاعتماد على هذا الضابط في هذا الموضع، هو خرق لضابط آخر في تأويلية شحرور ، وهو انتفاء التناقض ، كما أن المعنى الذي جاء به من الآية مخالف للمعنى الوارد في المعاجم اللغوية .

كما يعرف المفكر الكتاب تعريفا آخر وهو :" الكِتَابُ مَجموعةُ المواضيعِ التي أُوحيت إلى محمد صلى الله عليه وسلم من الله في النّص والمحتوى ، والّتي تُؤلّف في مجموعها كلّ آياتِ المصحفِ من أَولِ سورةِ الفَاتحةِ إلى آَخر سُورة النَّاسِ ." [1]؛ بمعنى أن الكتاب عنده هو الكل الشامل للألفاظ والمعاني القرآنية، وبهذا يقدم شحرور مفهوما ثالثا للكتاب على أنه الوحدة التي اشتملت على كل مواضيع النبوة والرسالة، والقرآن، والذكر والفرقان ؛ فلكل واحدة من هاته الألفاظ مفهوم تستقل به عن غيرها في عرف محمد شحرور ، كما يقسم الكتاب إلى كتابين مؤسسين هما :

1 . كتاب النبوة:

يقول فيه هو ذلك الكتاب الذي "يشتمل على بيان حقيقة الوجود الموضوعي ويفرق بين الحقيقة والباطل أي الحقيقة و الوهم "[2] ؛ بحسب رأي المفكر فإن كتاب النبوة هو تلك الحقائق الكونية التأملية التي في خلق الله ، و هي إبراز الحقائق جلية بخاصة العلمية وحقيقة الخلق والبعث منها.

والقصص القرآني الذي يوجه الناس من خلال العبرة لا فقط القصة كمحتوى في المصحف ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ كَانَتَا رَتۡقٗا فَفَتَقۡنَٰهُمَاۖ وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّۖ أَفَلَا يُؤۡمِنُونَ ﴾(الأنبياء /30)؛ وهي من الآيات التي تدعو للتأمل في خلق الله وإعمال العقل وهي حقيقة علمية موضوعية تبين نشأة الكون ، فمنطلق شحرور منطلق فلسفي كما أشير لذلك مسبقا ، فيه ضرورة التفكر وإعمال العقل ضرورية في محاولة للوصول إلى الحقائق الكونية، يقول الله تعالى أيضا: ﴿ وَتِلۡكَ ٱلۡقُرَىٰٓ أَهۡلَكۡنَٰهُمۡ لَمَّا ظَلَمُواْ وَجَعَلۡنَا

[1] . **الكتاب والقرآن** ، محمد شحرور ، ص54.

[2] . **المرجع نفسه** ، ص 55.

لِمُهْلَكِهِم مَّوْعِدا﴾ (الكهف / 58) ؛ وهذه الآية من القصص القرآني الذي يكشف سنن الكون فسنة الهلاك، واردة في القرآن الكريم بعد كبائر الذنوب، بمعنى لم تذكر على سبيل القصص فحسب وإنما لأخذ العبرة، فهي أمثلة قرآنية وجب الاتعاظ منها، إلا أنها لا تعطي حكما شرعيا ، وذلك جوهر كتب النبوة حسب رأي المفكر.

2. كتاب الرسالة :

أما كتاب الرسالة **فيقول** فيه أنه " يشتمل على قواعد السلوك الإنساني الواعي ويفرق بين الحلال والحرام ".[1] في هذا الجزء من الكتاب تأتي الأحكام التشريعية بحسب قول محمد شحرور،بمعنى أن كل آيات الأوامر و النواهي تندرج ضمن كتاب الرسالة لا كتاب النبوة ، وبذلك تكون وظيفته الأساسية، بيان الحدود التشريعية من حلال وحرام، بمعنى أن هذا الجزء هو المختص بالمكلفين،وتوجيههم في العبادات و المعاملات.

يتضح مما سبق أن شحرور لا يراعي، كون أن المصحف بنية موحدة شاملة ، ونسق تكاملي، مما يؤدي إلى تقسيم يضعف شمولية الكتاب القرآني، ففي العادة يؤخذ الحكم الشرعي من القصص القرآني، يظهر ذلك جليا مثلا في قصة أصحاب السبت، وهي تقع في إطار السرد القصصي بحسب تقسيم محمد شحرور، لكنها تتضمن حكما شرعيا واضحا ، حيث يقول الله تعالى ﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَاتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَاتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ﴾ (الأعراف / 163)،ففي الآية حكم شرعي واضح مفاده أن الخروج عن أمر الله ، ولو كان في ظاهره لا يبدو من المخالفة فإنه عصيان عظيم وتحايل، ومنه يؤخذ حكم شرعي، يقول الرازي في تفسيره : " أَنَّهُ تَعَالَى لَمَّا أَخْبَرَهُمْ بِمَا عَامَلَ بِهِ أَصْحَابَ السَّبْتِ فَكَأَنَّهُ يَقُولُ لَهُمْ أَمَا تَخَافُونَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْكُمْ بِسَبَبِ تَمَرُّدِكُمْ مَا نَزَلَ عَلَيْهِمْ مِنَ الْعَذَابِ فَلَا تَغْتَرُّوا بِالْإِمْهَالِ الْمَمْدُودِ لَكُمْ " [2]وفي ذلك حكم تكليفي بضرورة عدم الخروج عن أمر الله ، ولو ظهر من الأمر اليسير فحبس القوم للسمك واصطيادهم إياه يوم الأحد يعد من التحايل

[1] . **الكتاب و القرآن**، محمد شحرور ، ص 55

[2] . **التفسير الكبير** ، فخر الدين الرازي ، 540/3.

والتلاعب على أحكام الله ، وفيه تحريم للفعل، والرازي يؤكد بقوله ضرورة أخذ القصة بعين الاعتبار وعدم الإتيان بمثيل هذا الفعل، والملاحظ أن في القصة عبرة و حكم شرعي كذلك .

يظهر مما سبق أن الفصل بين كتاب النبوة وكتاب الرسالة، يؤدي إلى مصادرة الأحكام الواردة في القصص القرآني، فالحكم التكليفي لا يكون فقط بصيغة الأمر والنهي، فليس من الضروري القول امتثل لهذا الفعل، واتقي ذاك، فإن الإنسان بعقله يخرج بنتيجة تحريم الفعل أو القيام به، ورغم أن محمد شحرور يدعو إلى إعمال العقل، إلا أنه يناقضه في هذا الجانب، فلإنسان قادر على استناج الأوامر والنواهي دون الحاجة لذكر ما يبن ذلك .

2.1.1.2. القرآن:

بعد أن تبين بأن محمد شحرور يفصل بين الكتاب والقرآن و يخرج عما جرى عليه جمهور الفقهاء والأصوليين، وطرحه لمفهوم الكتاب بوصفه بالشمولية التي تجمع كل ألفاظ ومعاني المصحف،فإنه يفرد مفهوما خاصا كذلك للقرآن حيث وهو بلا شك يعد جزءا من الكتاب باعتبار الكتاب هو الكل، يقول : " وهكذا نفهم أن القرآن هو الجانب الموضوعي في الكتاب الحق"[1]،كما يقول: " القرآن علم بالحقيقة الموضوعية الموجودة خارج الوعي الإنساني ، وفيه قوانين الوجود وقوانين التاريخ." [2]يستنتج من ذلك أن القرآن الكريم في عرف محمد شحرور هو ذلك الجزء من الكتاب أو المصحف، الذي يشتمل على الحقائق الكونية التي تحدث خارج الوعي الإنساني،من قوانين طبيعية كالخلق والبعث والموت مثلا، فهي تلك الموجودات التي لا يمكن إنكارها، وتاريخية مثال ذلك قصة أصحاب السبت والتي ذكرت مسبقا أو قصص الأقوام الهالكة المذكورة في القرآن كعاد وثمود، فهي حقائق تاريخية تفيد بوجود سنة الهلاك في الكون، بمعنى أن هذه الحقائق قامت بمعزل عن الثقافة الإنسانية أو الوعي النسبي المتغير، فهي مترسخة و غير قابلة للتبديل،وبالتالي يظهر من ذلك أن القرآن يندرج تحت ما سماه محمد شحرور بكتاب النبوة،من حيث إن الأحكام

[1] . **الكتاب والقرآن** ، محمد شحرور ، ص 38.

[2] . **المرجع نفسه** ، ص92.

الشرعية لا تؤخذ منه، إنما يكون ذلك على مستوى كتاب الرسالة كما تمت الإشارة لذلك فيما سبق .

3.1.1.2. الذكر:

يقول في ذلك محمد شحرور : " هو الصيغة اللغوية المنطوقة والمتعبد بها لكل آيات الكتاب بغض النظر عن فهم محتواها ، وهي الصيغة التي تعهد الله بحفظها لقوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾(الحجر 9) "[1]؛ يري شحرور من لفظ الذكر في القرآن الكريم، أنه ذلك الجزء المنطوق منه بمعنى الخاص باللفظ فقط لا بالمعنى، أي لا يشترط فيه فهم المعنى، إنما هو مرتبط بالجانب التعبدي ، وهو المحفوظ في الكتاب أما المعاني فغير محفوظة بحسب ما يقول به شحرور ،إذ لا اختلاف في الملفوظ إنما الاختلاف والخلاف واقع في المفهوم منه وفي التأويلات .

يقول الله سبحانه تعالى في موضع آخر : ﴿ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل / 43)، والظاهر من السياق العام أن المقصود هاهنا ليس الجانب المنطوق ، يقول الرازي في تفسيره لهذه الآية : " أَهْلُ الذِّكْرِ أَهْلُ الْعِلْمِ بِأَخْبَارِ الْمَاضِينَ، إِذِ الْعَالِمُ بِالشَّيْءِ يَكُونُ ذَاكِرًا لَهُ " [2] ؛ فالذكر بحسب قول الرازي يتعدى كونه صيغة لفظية ، إنما المقصد منه العلم المتحقق في النفس ، فهو بذلك المعرفة ، وأهل الذكر أهل العلم ، لا أهل الحفظ للفظ .

كما يقول ابن تيمية في شرحة للآية التي يقول فيها شحرور بالملفوظ : " الذكر الذي قال الله فيه : {إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون } فمن أعرض عن هذا الذكر وهو الكتاب والسنة قيض له قرين من الشياطين ، فصار من أولياء الشياطين بحسب ما تابعه . " [3] ؛ يرى ابن تيمية من لفظ الذكر أنه الكتاب والسنة فهما ما تعهد الله بحفظهما ، حيث يقول الله تعالى : ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا۟ ۚ وَاتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾(الحشر / 7) ، وفي الآية إشارة إلى أن السنة النبوية محفوظة ، فلولا ذلك لما أمرنا الله باتباعها ويقول رسول الله عليه الصلاة

[1] . **دليل القراءة** ، محمد شحرور ، ص 50.

[2]. **التفسير الكبير** ، فخر الدين الرازي ، 211/20.

[3] . **مجموع الفتاوى**، ابن تيمية ، 452/10.

والسلام : " تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة نبيه . " [1] ؛ ومن ذلك يأخذ ابن تيمية معنى الذكر و هو الكتاب و السنة النبوية، إلا أن محمد شحرور لا يقول بذلك كونه يعتمد في اجتهاده على القرآن وحده دون الأخذ من السنة النبوية، وهذا ما تم الإشارة إليه مسبقا،فهو يرى أن القرآن كل مفاتيح فهمه داخله ولا يحتاج لما هو خارج عنه ليبين معناه .

محمد شحرور هنا يختزل معنى الذكر في الصيغة الملفوظة والصوتية فقط؛ أي أن الله تعهد بحفظ اللفظ دون المعنى وهذا في حقيقته مجانب لجوهر الدين، فلو كان ذلك لكان الكل يؤول بحسب هواه، وهذا سيؤدي حتما بالمعنى للخروج عن إطاره ونسقه العام، وستختلف معانيه ولهذا السبب تماما هناك من لا يقول بالتأويل أصلا ومثاله ابن تيمية، لاتقاء هذه النتيجة التي ستؤدي قطعا لتشعب المعاني وكثرتها ، وبالتالي الخروج بها عن سياقها القرآني، ومعناها الأصلي، وأما القائلون بالتأويل من أمثال الرازي فتأويلهم يكون في ضوء ضوابط لا يحيدون عنها لحفظ قدسية النص الديني من الخروج عن المعنى العام للقرآن الكريم .

أما بالنسبة لمحمد شحرور فبقوله أن الذكر لا يعدو كونه صيغة صوتية ولفظية، وهي فقط ما تعهد الله بحفظه، أما المعاني فيكون على مستواها الاجتهاد، وللكل الحق فيه كما أشير مسبقا،فإن ذلك يعد خروجا عن الأصل وقد يُرى من التلاعب على المعاني القرآنية فالقول بعدم حفظها ،يفيد بالقول فيها بعيدا تماما عن ظاهرها ،إنما الأصح أن تكون المعاني قريبة من ظاهر الآيات.

أما حفظ الصيغة الصوتية دون معناها، فإن ذلك سيحمل المعنى إلى أبعاد أخرى ، وفهم جديد تماما ، وهذا في الحقيقة ما يهدف إليه محمد شحرور من تأويلاته ، فهو يقول باختراق الثوابت، والمعاني القديمة التي يرى أنها مجرد موروثات وجب الاستغناء عنها لتجديد الدين ومواكبته العصر : " نحن مقتنعون بأننا لن نتمكن من تجديد الفقه والفكر الديني عامة إذا لم يتم اختراق هذه الثوابت المتجاوزة معرفيا "[2] ؛ بمعنى أن المفكر محمد شحرور يهدف لإعادة صياغة كل المفاهيم

[1] . **الموطأ لإمام دار الهجرة مالك بن أنس**، مالك بن أنس، تح: بشار عواد معروف، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1417هـ 1997م،ص 480.

[2]. **دليل القراءة** ، محمد شحرور ، ص 16.

القديمة الواردة في التراث الإسلامي، بهدف استجابة الكتاب والدين للواقع المعاش اليوم ، فهو من منظوره يرى أن كل التراث، بمثابة استجابة للواقع المعاش في الوقت الذي كتبت فيه كل التفاسير،وكل كتب الأصول والفقه .

يتبين مما سبق أن ما جاء به شحرور، موافق تماما لما ورد في فلسفة سبينوزا من نفي الثوابت وكل ما هو متضمن في التراث وشحرور يرى أنه من الضروري ولا بد إعادة تشكيل الفهم والوعي الإسلامي، أما المتجاوزة معرفيا فهي عبارة فلسفية كذلك موافقة لما جاء عند غادامير من عملية الإقصاء والنظر للنص بمعزل عن كل الظروف التي أنتجته ، وكذا هذا المفهوم وارد عند بول ريكور كما تم الإشارة لذلك فيما سبق ؛كون أن النص أثر مفتوح ودلالته معلقة، ويفهم بحسب فكر قارئه، كما يتجدد في كل قراءة ، وهذا ما يثبت المنطلقات الفلسفية، التي استوحى منها محمد شحرور فكره ، ونظرته للنص الديني.

4.1.1.2. الفرقان:

لطالما ورد لفظ الفرقان مرادفا للقرآن، يظهر ذلك في مؤلفات الأصول اللغوية :

حيث جاء في قول الزمخشري: " الفرقان : مصدر فرق بين الشيئين إذا فصل بينهما ، وسمي به القرآن لفصله بين الحق والباطل . " [1] بمعنى القول بالترادف بين القرآن والفرقان في هذا الموضع .

كما جاء في قول الألوسي: " الفرقان(...) المراد به القرآن (...) وقيل المراد بالفرقان جميع الكتب السماوية لأنها كلها فرقت بين الحق والباطل . " [2] ؛ يظهر من رأيه أن القرآن من مسمياته الفرقان، كما أورد قولا يفيد بأن كل الكتب التي نزلت قبل القرآن يطلق عليها اسم الفرقان، وهذا ما يثبت إطلاقه على القرآن، ويعود أصل التسمية من حيث إن ماجاء به أنبياء الله ورسله هو للتفريق بين الحق والباطل ، ومن ذلك أخذت التسمية .

---

[1] . **الكشاف** ، الزمخشري ، 262/3.

[2] . ينظر، **روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني**، شهاب الدين الألوسي البغدادي، تح: علي عبد الباري عطية ، ط 1 ، بيروت : دار الكتب العلمية ، 1415هـ 1994م ، 422/9.

إلا أن محمد شحرور ومن مبدأ لا ترادف في اللغة، يؤكد بأن القرآن غير الفرقان، وبالتالي غير الكتاب والذكر كذلك، ويشير شحرور إلى أن لفظ الفرقان ورد في ستة مواضع في الكتاب معرفا،وهي على النحو الآتي :

قال الله تعالى :﴿ وَإِذَ اٰتَيْنَا مُوسَي ٱلْكِتَٰبَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾(البقرة /52) ، ويقول سبحانه في موضع آخر : ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلذِے أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدي لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰت مِّنَ ٱلْهُدِيٰ وَالْفُرْقَانِۚ ﴾(البقرة / 184).

ويقول : ﴿ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرِيٰةَ وَالِانجِيلَ مِن قَبْلُ هُدي لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَۗ﴾(آل عمران/ 3.2).

و الموضع الموالي هو قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدَ اٰتَيْنَا مُوسِيٰ وَهَٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ وَضِيَآء وَذِكْرا لِّلْمُتَّقِينَ﴾(الأنبياء / 48) .

ومن ثم جاءت في السورة التي تحمل اسم الفرقان : ﴿ تَبَٰرَكَ ٱلذِے نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَيٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيراً ﴾(الفرقان / 1) .

ويقول جل وعلا : ﴿ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَي ٱلْجَمْعَانِۗ وَاللَّهُ عَلَيٰ كُلِّ شَےء قَدِيرٌ ﴾ (الأنفال / 41) .

يذكر شحرور في كتابه هذه المواضع الستة، ويشير إلى أن لفظة الفرقان وردت مرة واحدة نكرة في الكتاب لكنها إشارة دون ذكر للآية، ويقصد بذلك قوله تعالى في سورة الأنفال : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّاَتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْۗ وَاللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾(الأنفال / 29). وقيل أنه تعمد عدم ذكر هذه الآية لأنها تسقط ما يقول به لمعنى الآيات [1] الأخرى ، إلا أنه في الحقيقة ذكرها على سبيل الذكر، ولم يخض فيها ولم يورد الآية كباقي الآيات التي ذكرها في هذا الموضع، فهو يحمل معنى الفرقان في مواضعه المعرف فيها، على أنها الوصايا العشر التي نزلت على أنبياء الله موسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام، أما لما جاءت نكرة فهو لا يبين معناها وما تأويله لها .

[1]. ينظر ، **رؤى جديدة في الدراسات الحداثية** ، نبيل دغفالي و خليل قاضي ، ص 18.

والوصايا العشر بحسب ما يقول المفكر هي الواردة في سورة الأنعام ، في قوله تعالى : ﴿ قُلْ تَعَالَوْاْ اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْۖ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا وَبِالْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنا وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰق نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْۖ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَۖ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥۖ وَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَاۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُواْۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَۖ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيما فَاتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَۖ ﴾(الأنعام/ 153.152)

بمعنى أن شحرور، يستشهد بالمواضع التي جاءت فيها لفظة الفرقان معرفة، لاسيما تلك التي جاءت فيها، بحسب قوله معطوفة على ما قبلها، فيقول في ذلك: " وبما أن الفرقان جاء معطوفا على القرآن يستنتج أن الفرقان غير القرآن، وهو جزء من أم الكتاب«الرسالة» "[1] إن أول ما يُلحظ في قول المفكر المعاصر هنا، أنه يُطلق مصطلح "أم الكتاب" على "كتاب الرسالة"، وهو ما يُفهم منه نوع من المطابقة بين مصطلحين يفترض هو نفسه اختلافهما، من حيث الوظيفة والدلالة. وإذا كان يؤكد باستمرار على نفي الترادف في اللغة، انطلاقاً من مبدأ دقتها وتمايز ألفاظها، فإن استعماله هذا يُظهر ضرباً من التقارب الدلالي بين مفردتين كان يفترض فيه تمييزهما بدقة. وهذا التداخل في المصطلحات يُثير إشكالاً منهجياً في البناء التأويلي الذي ينتهجه، ويضعف من اتساقه الداخلي.

يقصد شحرور هنا قوله تعالى : ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِى أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰت مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِۚ ﴾ ؛ فيرى أن كلمة الفرقان جاءت معطوفة على كلمة القرآن ، إلا أن هذا لا يسلم فالقاعدة اللغوية تقول بغير ذلك ؛ يقول الآمدي(631هـ) : "حرف العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة ، فالحكم على أحدهما يكون حكما على الآخر"[2] وهذه القاعدة سارية في اللغة وهي الأصل ، أما الشاذ فلا يقاس عليه ، وشحرور يخرج عن هذا الأصل بالقول أن الفرقان معطوف على القرآن ، والأصل أن المعطوف على المرفوع مرفوع ،والمعطوف

[1] .**الكتاب والقرآن** ، محمد شحرور ، ص 65.

[2] . **الإحكام في أصول الأحكام**، علي بن محمد الآمدي، تح: عبد الرزاق عفيفي، (د ط)، الرياض: مؤسسة النور، 1387هـ 1967م، 2/ 259.

على المنصوب منصوب ، والمعطوف على المجرور مجرور، وموافقة القاعدة تستوجب القول هنا ؛أن الفرقان معطوف على الهدى لا على القرآن ، فهو يشترك مع الهدى في الحركة الإعرابية وهي الكسرة،والتي منع من ظهورها التعذر في لفظ " الهدى " .

أما في باقي المواضع التي ذكر فيها الفرقان، فيقول شحرور أن معنى الفرقان فيها جميعها ،ماعدا التي وردت اللفظة فيها نكرة ، أنها الوصايا العشر والتي نزلت على أنبياء الله والتي هي ذاتها الصراط المستقيم [1]، بمعنى أن هذه الوصايا التي تهدي إلى الصراط المستقيم، الوارد في سورة الفاتحة: ﴿ ٱهْدِنَا الصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾(الفاتحة / 5) ؛ ففي قوله سبحانه وتعالى في الآيات التي يطلق عليها شحرور آيات الوصايا العشر والتي اختتمت بقوله تعالى : ﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيما فَاتَّبِعُوهُ ﴾،يرى من ذلك أنه تعريف للصراط المستقيم بمعنى من منظوره أن « وهذا» ، توحي بأن في الآية تعريف للصراط المستقيم ، ومما سبق يستنتج من تأويله أنه يطابق بين : الفرقان،والوصايا العشر ، وكذا الصراط المستقيم ، و هذا مخالف لما يقول به من ضرورة مراعاة دقة اللغة، فمنطقيا ما يمنع الترادف يمنع هذا التطابق بين هذه المصطلحات ، فالقول بأن الفرقان و الوصايا العشر و الصراط المستقيم،تعبير عن معنى واحد ليس من الدقة في شيء .

2.1.2. الفرق بين الإنزال والتنزيل :

وردت لفظتي "الإنزال" و "التنزيل" في عدة مواضع من القرآن الكريم، يقول الله تعالى : ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدي لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰت مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِۚ ﴾(البقرة / 184) ، ويقول سبحانه : ﴿الٓمٓ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَالإِنجِيلَ مِن قَبْلُ هُدي لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَۗ﴾(آل عمران / 3.2.1) ويقول : ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَۗ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرا وَنَذِيرا ﴾ (الإسراء / 105).

الملاحظ من الآيات المذكورة ، أن الإنزال والتنزيل ورد في النص القرآني، في سياقات عدة،فيذكر مجتمعا أحيانا ، ويرد متفرقا أخرى ، وفي التراث لم يفرد لهما تمايز دلالي صارم في كثير المواضع .

[1]. ينظر، **التنزيل الحكيم**، محمد شحرور، برنامج التفكير والتغيير، 09/14/ 2013م، Mouhamed shahrour، https://youtu.be/LRaC0HYQFGs?si=sMO3D3T-XYaPY7N4 .

فجاء في قول الرازي : " وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْناهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَالْمَعْنَى أَنَّهُ مَا أَرَدْنَا بِإِنْزَالِهِ إِلَّا تَقْرِيرَ الْحَقِّ وَالصِّدْقِ وَكَمَا أَرَدْنَا هَذَا الْمَعْنَى فَكَذَلِكَ وَقَعَ هَذَا الْمَعْنَى وَحَصَلَ وَفِي هَذِهِ الْآيَةِ فَوَائِدُ .الْفَائِدَةُ الْأُولَى :أَنَّ الْحَقَّ هُوَ الثَّابِتُ الَّذِي لَا يَزُولُ كَمَا أَنَّ الْبَاطِلَ هُوَ الزَّائِلُ الذَّاهِبُ، وَهَذَا الْكِتَابُ الْكَرِيمُ مُشْتَمِلٌ عَلَى أَشْيَاءَ لَا تَزُولُ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ مُشْتَمِلٌ عَلَى دَلَائِلِ التَّوْحِيدِ وَصِفَاتِ الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ وَعَلَى تَعْظِيمِ الْمَلَائِكَةِ وَتَقْرِيرِ نُبُوَّةِ الْأَنْبِيَاءِ وَإِثْبَاتِ الْحَشْرِ وَالنَّشْرِ وَالْقِيَامَةِ وَكُلُّ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَقْبَلُ الزَّوَالَ وَمُشْتَمِلٌ أَيْضًا عَلَى شَرِيعَةٍ بَاقِيَةٍ لَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهَا النَّسْخُ وَالنَّقْضُ وَالتَّحْرِيفُ، وَأَيْضًا فَهَذَا الْكِتَابُ كِتَابٌ تَكَفَّلَ اللَّهُ بِحِفْظِهِ عَنْ تَحْرِيفِ الزَّائِغَيْنِ وَتَبْدِيلِ الْجَاهِلِينَ كَمَا قَالَ :إِنَّ نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ]الْحِجْرِ: ٩ [فَكَانَ هَذَا الْكِتَابُ حَقًّا مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ .الْفَائِدَةُ الثَّانِيَةُ :أَنَّ قَوْلَهُ: وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْناهُ يُفِيدُ الْحَصْرَ /وَمَعْنَاهُ أَنَّهُ مَا أُنْزِلَ لِمَقْصُودٍ آخَرَ سِوَى إِظْهَارِ الْحَقِّ .[1] "

الواضح من قول الإمام الرازي أنه يربط الآية بمفهوم الحق والباطل، وأن القرآن المنزل هو الحق، وما دونه فباطل، فأنزلناه بالحق تعنى أن الغاية من إنزال القرآن الكريم تمييز الحق من غيره،ونزل تحمل معنى تحقق النزول ، أي أن كلا اللفظتين تحملان في معناهما تحقق الحق بنزول القرآن الكريم، بمعنى أن الرازي في هذا الموضع لا يفصل بين الإنزال والتنزيل، ويظهر أنه في منهجه لا يتوقف عند الفروق اللفظية، إنما يركز على الغاية من الآيات، والتي من خلال تأويله دوما ما يحاول جعلها في خدمة التنزيه الذي يرومه من تأويلاته.

وكما هو الحال عند الرازي يرى الزمخشري أن معنى هذه الآية لا يجعل من المفردتين على اختلاف فيقول : " وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْناهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وما أنزلنا القرآن إلا بالحكمة المقتضية لإنزاله، وما نزل إلا ملتبسا بالحق والحكمة لاشتماله على الهداية إلى كل خير. أو ما أنزلناه من السماء إلا بالحق محفوظا بالرصد من الملائكة، وما نزل على الرسول إلا محفوظا بهم من تخليط الشياطين وَما أَرْسَلْناكَ إلا لتبشرهم بالجنة وتنذرهم من النار، ليس إليك وراء ذلك شيء، من إكراه على الدين أو نحو ذلك" [2].

[1] . **التفسير الكبير** ، فخر الدين الرازي ، 416/21.

[2] . **الكشاف** ، الزمخشري ، 698/2.

و الظاهر من قول الزمخشري أنه لا وجود للفرق بين اللفظتين، فهو يرى أن لا فرق بين طبيعة الفعلين أو مرحلتهما، إنما يستخدمان في التعبير القرآني ، لبيان أن القرآن نزل بالحق وأنزل على نبي الله محمد عليه الصلاة والسلام بالحق، مع التأكيد على أن القرآن محفوظ من التحريف،وأشار إلى أنه أنزل من عند الله ، ونزل على قلب نبيه ، وهو لا يعد فرقا جوهريا ، إنما هو تنوع في اللفظ لبيان شموليته ، من مصدر إنزاله إلى موضع نزوله ، ويظهر من خلال قول الزمخشري والرازي اتفاق في المعنى العام ، إذ لم يعمدا إلى التمييز بين الإنزال والتنزيل تمييزا دلاليا ، إنما كان التركيز على المعنى الملازم للقرآن وهو النزول بغاية بيان الحق ، وعلى وجه العموم الإنزال والتنزيل والنزول؛ وهي الصفة التي تعبر عن الإنزال والتنزيل، لم يتم ذكر فوارق دلالية بينها.

وفي مقابل هذا التوجه التأويلي التقليدي، يقدم محمد شحرور مفهوما مغايرا في مسألة الإنزال والتنزيل فهو كما جرت العادة في تأويله ، لا يقول بالترادف .

وبما أنه قد خلص من قبل في الفصل السابق إلى أن الإنزال يسبق التنزيل، حيث يشير إلى نزول القرآن في دفعة واحدة، وهو ذلك الانتقال من الحالة غير المدركة إلى أخرى مدركة، بمعنى ذلك التحول في بنيته ، من لغة غير إنسانية إلى لغة إنسانية ، في حين تم التوصل إلى أن التنزيل هو ذلك النزول التدريجي للوحي على نبي الله محمد عليه الصلاة والسلام ، طيلة سنوات بعثته ؛ فإن شحرور يستند في هذه المفاهيم إلى تأويله لآيات القرآن الكريم ، فيقسم مجموع الآيات الوارد فيها نزول القرآن إلى قسمين :

1.2.1.2. الإنزال :

استند محمد شحرور في تمييزه بين مفهومي الإنزال والتنزيل ، إلى الآيات القرآنية التي ورد فيها مصطلح " الإنزال "، مشيرا إلى أن المقصود ؛ هو النزول دفعة واحدة، في لحظة فاصلة، تفصل بين ما كان عليه النص القرآني ، وهو ما أشار إلى أنه كان قبل نزوله في في وجود مسبق مغاير لما هو عليه ، وهذا التأويل جاء به من قوله تعالى : ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَان كَرِيم فِى كِتَٰب مَّكْنُون لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ تَنزِيل مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾(الواقعة /82.81.80)؛ يستنتج محمد شحرور من هذه

الآيات وجودا مسبقا للقرآن الكريم ، قبل نزوله للواقع الإنساني ، فالكتاب المكنون يمثل عنده ، حالة من الغيب و الحفظ المسبق ، لا تصل إليها المدارك البشرية حيث يقول : " والمكنون هو المخبأ [1]" ، والإنزال، هو لحظة التحول من حالة الحفظ تلك ، إلى صيغة لغوية قابلة للإدراك والتلقي، وبهذا التأويل يشرح شحرور مرحلة ما قبل الإنزال إلى الوجود .

ويرى المفكر أن الجعل ملازم للإنزال فيقول : " والجعل هو التغيير في الصيرورة "[2] واستنتج ذلك المعنى من قوله تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰناً عَرَبِيّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾(الزخرف / 2) ؛حيث يؤول شحرور هذه الآية ، بأن الجعل هو التحويل من المكنون إلى المدرك اللغوي العربي المبين ،وأنه تكييف مع الوضع الإنساني ، وبما أنه كذلك ، فهو مقترن بالإنزال ، فلإنزال لا يتم دون جعل،ولا دون تحويل من بنية غير معقولة ، إلى أخرى قابلة للفهم .

ثم يأتي على ذكر بعض الآيات التي وردت فيها لفظة الإنزال في القرآن الكريم ، ليدعم رأيه هذا،يقول الله تعالى : ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلذِے أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدي لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰت مِّنَ ٱلْهُدىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾ (البقرة /184) ؛ يأخذ المفكر من الآية معنى ، أن النزول كان في شهر رمضان،ويرى أن فيها دليلا على النزول مرة واحدة ، من خلال التخصيص الزمني في شهر رمضان.

ويقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِے لَيْلَة مُّبَٰرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴾(الدخان /2)؛في هذه الآية إشارة إلى نزول القرآن دفعة واحدة ، في ليلة واحدة ، بمعنى لم يكن النزول في كل شهر رمضان ، إنما اختير له الإنزال في ليلة واحدة .

ويقول جل وعلا: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِے لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴾ (القدر / 1) ؛ ويتضح في هذه الآية،أن الليلة المباركة والمقصودة هي ، ليلة القدر في شهر رمضان .

وبذلك يُتمّ محمد شحرور تأويله لمعنى الإنزال بتحديد الإطار الزمني الدقيق له ،حيث يرى أن نزوله كان في زمن مخصوص، لا على امتداد سنوات البعثة ويؤكد على وقوعه في شهر بعينه،فالآية

[1] . **الكتاب والقرآن** ، محمد شحرور ، ص156.

[2] . **المرجع نفسه** ، ص152.

في سورة البقرة، تفيد بنزوله في شهر رمضان، وتدعم الآية في سورة الدخان هذا الطرح ، فتوضح نزوله في ليلة واحدة ، وكان في سورة القدر؛ القول الفصل و الإيضاح لهذه الليلة المباركة ، التي نزل فيها القرآن دفعة واحدة، وبهذا يقدم شحرور رؤية ذات بنية متماسكة، تقوم على منطق لغوي وتأويلي، يعكس تصوره لوحدة الإنزال من حيث الجوهر والزمن .

و رغم أن هذا الطرح التأويلي فيه من التماسك ، إلا أنه لا يستند إلى ما يدعمه من القرآن الكريم وبخاصة أن محمد شحرور يرجع في قراءته إلى الكتاب وحده _ على حد تعبيره _ فالقول بأن الإنزال كان في ليلة القدر دفعة واحدة لا يجد ما يعضده من القرآن الكريم ، فالنزول دفعة واحدة لم يذكر، وفيه من التصور غير الوارد في الكتاب، ويقول الله سبحانه وتعالى ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلٗا وَلَا يَأۡتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ وَأَحۡسَنَ تَفۡسِيرًا ﴾ (الفرقان /33.32)؛ يظهر من الآيات أن القرآن لم ينزل في دفعة، إنما الظاهر أنه كان فيه من الرد على الأحداث، يقول الرازي في تفسير هذه الآية : " كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى ذَكَرَهُ جَوَابًا لَهُمْ أَيْ كَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ مُفَرَّقًا فَإِنْ قِيلَ: ذَلِكَ فِي كَذلِكَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ إِشَارَةً إِلَى شَيْءٍ تَقَدَّمَهُ وَالَّذِي تَقَدَّمَ فَهُوَ إِنْزَالُهُ جُمْلَةً واحدة فَكَيْفَ فَسَّرَ بِهِ كَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ مُفَرَّقًا؟ قُلْنَا لِأَنَّ قَوْلَهُمْ لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً واحِدَةً مَعْنَاهُ لِمَ نَزَلَ مُفَرَّقًا فَذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَيْهِ." [1] ؛ بعكس رؤية محمد شحرور التي ترى أن القرآن قد أنزل في دفعة واحدة، يذهب الرازي إلى أن القرآن لم ينزل مرة واحدة ، و كان ذلك بغرض تثبيت قلب نبي الله محمد عليه الصلاة والسلام ، بمعنى أن التنزيل المفرق كان لحكمة، ويرى أن لفظ "كذلك أنزلناه" هي جواب على اعتراض المعترضين على نزوله متفرقا، وهذا ما يتعارض تماما مع ما يقول به محمد شحرور .

2.1.1.2. التنزيل :

كما اتضح مما سبق أن الإنزال، في القرآن الكريم يشير إلى النزول دفعة واحدة، وهو رأي مغاير لما جاء في التراث، ومخالف لما قال به الرازي، كذلك الحال مع لفظة " التنزيل "؛ هذه التي

[1] . **التفسير الكبير** ، فخر الدين الرازي ، 457/24.

تتعلق بالنزول التدريجي للوحي على النبي محمد عليه الصلاة والسلام، خلال فترة نبوته بحسب رأي محمد شحرور .

وقد ورد لفظ التزيل في مواضع متعددة من القرآن منها :

قال الله تعالى:﴿ إِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴾(الشعراء /193.192)

ويقول سبحانه في موضع آخر: ﴿الٓمٓ تَنزِيلُ الْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾(السجدة/ 1).

وجاء كذلك لفظ التنزيل في قوله تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴾(الزمر /1).

وهي آيات لا تشير بوضوح إلى سياق واقعي معين، ومع ذلك يرى شحرور أن "التنزيل" هو عملية منتظمة مرتبة، تتمثل في نزول الوحي على النبي عليه الصلاة والسلام، بواسطة الملك جبريل عليه السلام، في مناسبات متعددة، وهو الذي يكون فيه من المسايرة للوقائع والأحداث التي جرت طوال ثلاث وعشرين سنة من النبوة ، ويعتقد شحرور أن التنزيل كان يتفاعل مع الوقائع والأحداث التي عاشها النبي، بحيث جاء النص القرآني معبرا عن سياق زمني وواقعي محدد ؛ أي أن التنزيل عنده هو استجابة قرآنية للحدث ، وفي هذا السياق، يستشهد شحرور بالآية من سورة الفرقان : ﴿وَقَالَ ٱلذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَة وَٰحِدَة كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلا وَلَا يَاتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً ﴾؛ فيرى لفظ "كذلك " في الآية ، فيه إشارة إلى التنزيل المتقطع والتدريجي، لا إلى" الإنزال" الكلي،فيقول: " إن كل ما أوحي إلى محمد صلى الله عليه وسلم هو من عالم الحقيقة " [1]، ويرى أن التنزيل هو العلاقة بين النص والوجود الموضوعي[2] وتختلف هذه الرؤية مع ما ذهب إليه الرازي، الذي فسر الآية تفسيرا مختلفا، معتبرا أن المقصود من "كذلك " هو التأكيد على الحكمة من النزول متفرقا، لتثبيت قلب النبي لا مجرد استجابة لوقائع،وفيه من الأبعاد الروحية التي تتجاوز الحدث الآني، يظهر من ذلك فرق جوهري بين المنهجين وهو منهج الرازي التقليدي والذي يعلي من شأن الحكمة الإلهية بغرض التنزيه ويركز على الأبعاد الروحية

[1] . **الكتاب والقرآن** ، محمد شحرور ، ص 194.

[2] . ينظر ، **المرجع نفسه** ، ص 196.

والمعنوية، ومنهج محمد شحرور الذي يقوم على وجوب موافقة النص للواقع ، ما يمنحه مشروعية القول بأن النص القرآني ينبغي أن يكون صالحا للواقع ومتفاعلا معه في كل آن .

وعليه تعد مسألة الإنزال والتنزيل ، ضابطا تأويليا مركزيا في مشروع محمد شحرور ، فهو يراه أساسا لفهم كتاب الله ، إذ يرى أن " الإنزال " يشير إلى نزول القرآن دفعة واحدة ، بينما "التنزيل" هو النزول التدريجي، الموافق للواقع والحدث ، غير أن هذا الربط بين التنزيل والحدث الواقعي ،لا يمكن تعميمه على جميع نصوص الكتاب أو وصفه بالشمولية ، إذ إن من الآيات ماهو خارج عن نطاق الاستجابة لأي واقعة ؛ومثال ذلك آيات التوحيد، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾(الإخلاص / 1) ؛ لا تقرن بأي سياق معين ، ومع ذلك تعد من التنزيل ، وهذا ما يضعف من إطلاق هذا الضابط و اعتماده كقاعدة كلية في التأويل ،كما أن بعض الآيات التي ورد فيها لفظ " التنزيل "، لا تظهر أي ارتباط بالواقع المباشر ،كقوله سبحانه : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ (الحجر /9) ، حيث يشير المعنى هنا إلى فعل إلهي يتعلق بحفظ الذكر، وليس بتفاعل مع حدث ما .

وإذا كان " الذكر "؛ هو الصيغة المنطوقة للقرآن _ وفق تأويل شحرور _ ، فإن قوله لا يدعم تصوره عن التنزيل كتفاعل مع الواقع؛ فلا يظهر أن فيه هنا من التدرج أو الاستجابة لسياق معين،وهذا يوضح أن المفكر رغم اقتراحه لهذا الضابط لا يلتزم به التزاما دقيقا في كل مواضعه ، إنما يطبقه حينما يوافق تصوراته المرتكزة على واقع ما، ويتغاضى عنه في مواضع أخرى، مما يضعف انسجام هذا النموذج التأويلي لديه .

2.2. الألفاظ خدم للمعاني :

بعد أن ألغى محمد شحرور الترادف في اللغة، انطلاقا من قناعته بأن دقة اللغة تمنع تطابق دلالات الألفاظ فيها، وذلك بغرض فهم القرآن على وجه يقتضيه الواقع، يضع ضابطا محوريا في تأويله للقرآن الكريم، يتمثل في أن "الألفاظ خدم للمعاني " . وقد صرح شحرور بأنه يستلهم هذا المبدأ من التراث اللغوي العربي، مستشهدا بقول عبد القاهر الجرجاني : " إن الألفاظ هي خدم

المعاني وإن المعاني هي المالكة سياستها "، ويقول ابن جني :" الأساس عند العرب هو المعاني ،فإن حصنوها تساهلوا في العبارة عنها "[1] ؛ يتضح من هذين القولين ــ رغم اختلاف الخلفيات العقدية لصاحبيهما ــ(الجرجاني أشعري و ابن جني معتزلي) بأن المعنى يحتل الصدارة في القول وهو ما ينسجم مع توجه محمد شحرور في تأويله ، حيث يرى أن المعنى هو الأصل المراد استنباطه وتأويله،في حين أن اللفظ مجرد وعاء ثابت ، ومن هنا يؤكد شحرور على أن دلالة القرآن تتغير بحسب الواقع،بينما يظل لفظه ثابتا ؛ يؤدي وظيفته في خدمة المعنى الذي يتغير تبعا للزمن والسياق .

ولإبراز عمق هذا التوجه، يمكن مقارنته بموقف مختلف يمثله الجاحظ (255هـ) الذي قال: "المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجميّ والعربيّ، والبدويّ والقروي، والمدنيّ. وإنّما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ "[2] ؛ فبينما يؤكد الجاحظ على مركزية اللفظ يتضح أن شحرور أقرب إلى موقف الجرجاني وابن جني، من حيث انحيازه إلى المعنى، وهو ما يتوافق مع رؤيته التأويلية ؛ القائمة على مطابقة النص للواقع المتغير ، لا العكس، أما بالنسبة لاستشهاده بقوليهما (ابن جني والجرجاني)؛ فليس من باب التقليد فلا يعقل أن يكون مقلدا للتراث ، وهو في الأساس مناهض له،إنما كان هذا الاستحضار من باب الاستئناس لدعم رؤيته التأويلية الحديثة ، فهو يوظف هذه الأقوال لإضفاء صفة المشروعية على منهجه ، ويعيد من ذلك توجيهها في ضوء قراءته المعاصرة ،التي تعطي الأولوية للمعنى المتغير بحسب الزمان والواقع .

ومن بين أهم المفاهيم التي يرى شحرور بضرورة تغيير معانيها الواردة في التراث يوجد:

1.2.2. العبادة :

للعبادة مفهوم خاص عند محمد شحرور، فهي في جوهرها حرية الاختيار. وبحسب رأي المفكر فإن المطيع لأوامر الله، وكذلك العاصي لها ؛ كلاهما يدخل ضمن دائرة العبادة ، إذ يرى أن العبادة لا تتحقق فقط بالفعل الموافق للأمر الإلهي ، بل بمجرد الاختيار الحر لذلك الفعل، سواء

[1] . **الكتاب والقرآن** ، محمد شحرور ، ص

[2] . **الحيوان** ، أبو عثمان الجاحظ ، ط2، بيروت : دار الكتب العلمية ، 1424هـ 2003م ، 67/3.

أكان طاعة أم معصية . يقول في هذا السياق : " العبد العاصي ورد ذكره في قوله تعالى ﴿ قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعاًۚ ﴾ (الزمر /53) والمطيع في قوله : ﴿ذَٰلِكَ ٱلذِے يُبَشِّرُ ٱللَّهُ عِبَادَهُ ٱلذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِۗ قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِے ٱلْقُرْبَىٰۗ وَمَنْ يَّقْتَرِفْ حَسَنَة نَّزِدْ لَهُۥ فِيهَا حُسْناًۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُور شَكُورٌ﴾(الشورى / 23)[1] ؛ يتضح من ذلك أن من منظور محمد شحرور، فعل العبادة ليس حكرا على الطائع ، بل يشمل العاصي كذلك ، طالما أن فعله نابع من إرادة حرة ، وليس من إكراه خارجي . كما يرى محمد شحرور أن العبادة تتم باتباع الصراط المستقيم[2] ؛ أي بالسير وفق المبادئ العامة التي وردت في آيات سورة الأنعام، والتي تفهم عنده كمرجعية إنسانية وأخلاقية. ويفرق المفكر بين "العبادة " و"العبودية"، مؤكدا أن الله لا يستعبد أحدا ، إنما الاستعباد فعل بشري يمارسه الناس تجاه بعضهم ، ويقول في هذا السياق : " العبد المملوك ليس له حرية في اختيار أفعاله ويكون مكرها في جميع أحواله "[3]؛ وهو ما يعني أن الحرية شرط أساس في تحقق العبادة عنده . وبناء على هذا التأويل، يعيد شحرور قراءة آيات العباد ؛ فحين يشير النص إلى العباد وهم عصاة،يرى أن المعنى قائم على اختيارهم الحر في معصيتهم ، وكذلك حين يذكر الطائعين ، فإن طاعتهم نابعة من حرية إرادتهم ، لكنه رغم ذلك يعتبر أن العبادة لا تكون إلا باتباع الصراط المستقيم،مما يدخل تصوره وفهمه في مفارقة تأويلية ؛ فإن كانت حرية الاختيار كافية في تعريف العبادة،فإن العاصي يمارس العبادة ، لكن إن كانت العبادة لا تتحقق إلا باتباع الصراط المستقيم ،فإن فعله لا يعد عبادة، وهو ما يفرز نوعا من التناقض في طرحه .

ومنظور شحرور للعبادة كحرية ، يعد مناقضا للتصور التراثي لمفهوم العبادة ، الذي يعلي من شأن طاعة أمر الله حيث يقول الإمام الرازي : " الْعِبَادَةَ غَايَةُ التَّعْظِيمِ فَلَا تَلِيقُ إِلَّا بِمَنْ يَصْدُرُ عَنْهُ غَايَةُ الْإِنْعَامِ "[4] ؛ بمعنى أن العبادة تعد من أعلى درجات الطاعة لا حرية الاختيار، ويضيف

[1] . **دليل القراءة** ، محمد شحرور ، ص91.

[2] . **المرجع نفسه** ، ص 70.

[3] . **المرجع نفسه** ، 92.

[4] . **التفسير الكبير** ، فخر الدين الرازي ، 350/14.

في موضع آخر : " إِنْ ثَقُلَتْ عَلَيْكَ الطَّاعَاتُ وَصَعُبَتْ عَلَيْكَ الْعِبَادَاتُ مِنَ الْقِيَامِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ "[1] ؛ مما يدل على أن الرازي يربط العبادة بفعل الصلاة وهو ما يشير له "بالقيام والركوع والسجودة" والذي فيه من تعظيم الله سبحانه أي أن الرازي هنا يعد الصلاة من العبادة .

أما شحرور فيربط العبادة بالأفعال الحرة للناس، وبهذا يقدم مفهوما جديدا يرى أنه يخدم الواقع المعاصر، حيث تعد حرية الفرد والمسؤولية الذاتية من القيم الأساسية، وبذلك فإعادة تعريف العبادة على هذا النحو تتماشى مع رؤيته العامة، بأن القرآن صالح لكل زمان ومكان فهو يعلي من قيمة الحرية، وبذلك فهو يخدم الواقع من منطلق مرونة اللغة التي تسمح بهذا الفهم، ذلك أن لفظ العبد مثلما أشير له يفهم لغويا بمعنى الطاعة والمعصية بحسب محمد شحرور .

2.2.2.الصلاة :

بما أن العبادة عند محمد شحرور تقوم على حرية الاختيار، -فإن الصلاة بوصفها من أبرز مظاهر العبادة في المجتمع الإسلامي- لا تخرج عن هذا التصور. إذ يعيد شحرور تأويل مفهوم الصلاة ليشمل بعدا معرفيا وسلوكيا يتجاوز الممارسة الشكلية؛ فالصلاة من وجهة نظره مشتقة من"الصلة"وبالتالي فإن مجرد ذكر اسم الله يعد نوعا من الصلاة، أما الصلاة المعروفة بين المسلمين فهي شكل من أشكالها، وليست الأصل الجامع لها. و يرى شحرور أن الصلاة فعل فردي محض،وأن إقامتها في المساجد ليست ضرورية لتحقيق معناها ، بل قد تتحول -بحسب تعبيره – إلى شكل من أشكال النفاق الاجتماعي إذ يقول : " المجتمعات المتدينة مجتمعات منافقة " [2]، ويرجع هذا الرأي إلى كون الحساب يوم القيامة فرديا ، وبالتالي فإن العلاقة مع الله – ومنها الصلاة – يجب أن تبقى في نطاق الفرد لا المجتمع .

كما يؤكد شحرور أن الصلاة ليست فرضا إجباريا ، بل هي اختيارية ، إذ يقول : "كتاب الصلاة الذي يتألف من الوضوء والركوع و القيام والسجود ،وهذه الكتب غير مفروضة على الإنسان

[1] . **التفسير الكبير**، فخر الدين الرازي ، 211/1.

[2] . ينظر ، **محاضرة جامعة السوربون** ، محمد شحرور .

حتما بل له القدرة على اختيار الالتزام بها أو عدم التقيد بها."[1] ، ومن هنا فإنه لا يعد الصلاة من العبادات ، ويستدل على ذلك بقوله تعالى : ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِۚ ﴾(البينة /5)؛ ويفهم شحرور من هذا الفصل بين" العبادة " من جهة و "إقامة الصلاة و "إيتاء الزكاة " من جهة أخرى ، أن الصلاة والزكاة ليستا من جنس العبادة ولا حتى باقي الأركان، وإنما من متطلبات الدين القيم.

غير أن هذه الرؤية تخالف روح القرآن و مقاصده، الذي يرى في الصلاة عمادا للدين وركنا من أركانه. كما تطرح إشكالات في ضوء النصوص النبوية ؛ إذ كيف يكون أداء الصلاة جماعة شكلا من النفاق؟ ، في حين أن النبي عليه الصلاة والسلام، كان أول من أمر بها وحرص على إقامتها جماعة وهو أدرى من غيره بدين الله ، كما أن في القرآن نصوصا تقر بوجود الصلاة جماعة حيث يقول الله تعالى : ﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمۡ فَأَقَمۡتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلۡتَقُمۡ طَآئِفَةٞ مِّنۡهُم مَّعَكَ ﴾(النساء /101)؛ ما يدل على أن الصلاة الجماعية ممارسة مشروعة بالنص القرآني ، وقد جاء في تفسير الرازي لهذه الآية في قوله : " فَلْتَقُمْ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ مَعَكَ فَصَلِّ بِهِمْ "[2]؛ بمعنى أن صلاة الجماعة واردة في نصوص القرآن والسنة والتفاسير .

يفهم من هذا التأويل أن الغاية منه ليست فقط تغيير معنى الصلاة بوصفها ركنا من أركان الإسلام، بل يسعى من خلاله إلى إعادة بناء مفهوم التدين بما يخدم أيديولوجيا مغايرة، حيث تغير نمط الحياة عما سبق، مما أدى تقليل فرص أداء الشعائر الجماعية، خاصة في المجتمعات غير المسلمة،من هنا يؤكد شحرور على البعد الفردي للصلاة ،ويجعل منها ممارسة ذات طابع شخصي، في محاولة لفصل الفرد عن المجتمع دينيا والبعد عن الطقوس الدينية، ويرى أن هذا ما يخدم الواقع اليوم،بالانسجام مع مبدأ الحرية الفردية ، وهو أحد أسس الحداثة ، وبالتالي حرية التقيد بالصلاة أو تركها .

[1] . **الكتاب والقرآن** ، محمدوشحرور ، ص 54.

[2] . **التفسير الكبير** ، فخر الدين الرازي ، 206/11.

وبهذا يتضح أن تأويل شحرور لمفهوم الصلاة ليس معزولا عن مشروعه العام، إنما هو جزء من منهجية تهدف إلى تحرير النص من قوالب التراث، وجعله منفتحا على واقع الإنسان المعاصر الذي من منظور شحرور تغيرت فيه شروط الممارسة الدينية .

3.2.2. الحجاب:

إذا كانت الصلاة عند محمد شحرور اختيارية في ضوء مبدأ الحرية، فإن تأويله لمسألة الحجاب يتأسس على ذات الضوابط التأويلية التي يعتمدها، والتي تقوم على مركزية الإنسان، ومراعاة الواقع،فينطلق شحرور من أن اللفظ في النص القرآني " خادم للمعنى "، لا العكس، ومن ثم فإن الثبات في دلالة اللفظ لا يعني ثبات المعنى ؛ إنما المعنى يختلف باختلاف السياقات التاريخية والمعرفية.

لذلك يعيد شحرور قراءة الآيات المتعلقة بالحجاب ضمن تصور شامل يبنى على رفض الترادف فيقول : " لا علاقة للحجاب باللباس " [1] ،كما لا يرى أن مفردتي " الجلباب " و " الحجاب " تشيران إلى مضمون واحد ، إنما يميز دلاليا بينهما .

فيقرأ الحجاب في اللفظ القرآني على أساس أن لا علاقة له بلباس المرأة، ويراه عازل يمنع الاتصال و أنه يشرير لمعنى للمكان فيقول : " للحجاب معنى مكاني بحت في التنزيل الحكيم[2]"؛ويستدل على ذلك بقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتٰعا فَسْئَلُوهُنَّ مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ﴾(الأحزاب /53) ؛ بمعنى أن الآية تشير إلى معنى الحاجز ولا علاقة له بحسب رأي المفكر ،كما يرى أن قوله تعالى : ﴿ يٰأَيُّهَا ٱلنَّبِىءُ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُومِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذٰلِكَ أَدْنىٰٓ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُوذَيْنَ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورا رَّحِيما ﴾(الأحزاب /59) ؛ ليس فيه من فرض الحجاب، وليست تشريعا عاما إنما كان تنزيلها استجابة لسياق معين يتمثل في تعرض النساء للأذى نتيجة اختلاطهن بالإماء، ويرى أن الواقع يلغي هذا التكليف .

[1] . **دليل القراءة** ، محمد شحرور ، ص104.

[2] . **المرجع نفسه** ، ص 104.

وفي ضوء ضابط الترتيل الذي يقول به شحرور ، لا يكتفي بقراءة آية واحدة منعزلة ، بل يعيد جمع الآيات التي تتناول الزينة واللباس والعلاقات الاجتماعية ومن ذلك إيراده للآيتين الوارد فيهما الحجاب والجلباب، ويرتبها للوصول إلى تصور كلي حول المسألة ، مع مراعاة عدم الوقوع في التعضية ؛ التي تعني عنده تجزئة النص وفهمه متجزأ، مما يرى أنه يؤدي إلى إسقاط دلالات على النص غير واردة فيه ، ومنه فيولي عناية لمواقع النجوم أي مواضع الفصل بين الآيات فيستدل في ذلك بقوله تعالى : ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ (الأحزاب / 32)؛ فيرى أن موقع النجم بعد هذه الآية إشارة إلى أن القول موجه لنساء النبي وحدهن ولا يعده تكليفا لباقي النساء المسلمات .

وبذلك يظهر من قراءة شحرور انطلاقه في تأويله من النص القرآني وحده، بوصفه بنية لغوية منفتحة على تعدد الفهم؛ وهذا ماجاء به من فلسفة غادامير وبول ريكور كون أن النص لديهما وعاء لغوي، تختلف تأويلاته باختلاف السياق ولا بد فيه من خدمة الواقع، وهذا ما تجسد في تأويلية شحرور، وهو في هذا الموضع يرى أن الأحكام التي فرضت على المرأة باسم الدين، إنما هي إسقاطات ثقافية، ومتى ماروعيت ضوابط التأويل التي أقرها يخرج النص من مفهوم الثبات إلى أفق الحرية.

يلحظ في تأويل محمد شحرور لآيات الحجاب والزينة اعتماده الكبير على المعنى المعجمي للألفاظ، دون أن يعير السياق التشريعي العام في القرآن ما يستحق من عناية، فعلى سبيل المثال يقول الله تعالى: ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوَ اٰبَآئِهِنَّ ﴾(النور /31) ؛ وهي آية تفصيلية توضح من يُباح للمرأة أن تُظهر لهم زينتها ، وتُفهم في إطار تكليف تشريعي واضح ومقيد .

لكن شحرور –رغم تأكيده على ضابط الترتيل الذي يعد من أبرز قواعده التأويلية – لا يلتزم به على نحو منهجي متسق في هذا الموضع. فالترتيل كما يميزه نوعان؛ ترتيل إلهي وهو ترتيب الآيات كما أنزلها الله، وترتيل بشري وهو جمع الموضوعات المتفرقة في القرآن ضمن بناء دلالي تكاملي؛ وهو المفهوم الذي يختلف عن معناه في الفقه الإسلامي، غير أن شحرور – في تأويله لمسألة الحجاب

يعزل بعض الآيات عن منظومتها التشريعية ولا يدرجها ضمن التصور الكلي للزينة والستر، كما في الآية من سورة النور، التي تحمل حكما تشريعيا واضحا لا يسلم تجاهله بدعوى تغير الواقع.

وإذا أُخذ ضابط موافقة العقل- وهو من الضوابط التي يدعوا إليها شحرور – فإن الآية تتضمن تكليفا عقلانيا صريحا بضبط إظهار الزينة، وليس من المعقول تجاوز ذلك بمسوّغ تغير السياق الثقافي. ويضاف إلى ذلك أن تأويل شحرور يتأثر بوضوح بفلسفات غربية حديثة، خاصة تلك التي تقوم على نسبية المعنى وعدم ثبات الدلالة النصية كما في تأويلية غادامير وريكور ، وهذه الرؤية تجعل النص أداة مرنة لتأويلات متغيرة تخدم الواقع ، لا مرجعية ضابطة له ؛ بمعنى يُصير النص من متحكم في الواقع إلى تحكم الواقع فيه وبذلك لا يصبح مرجعية ضابطة ، فإذا كان كل النص القرآني قابلا للتأويل وفق الوضع الراهن ، فكيف يكون بذلك الكتاب القرآني مرجعية تشريعية ؟ وعليه إذا لم يضبط هذا المنحى التأويلي قد يفتح بابًا لتحريف المعاني ويُفقد النص إلزاميته تحت مسمى الاجتهاد المعاصر أو التنوير، وهو ما مهّد له سبينوزا في نقده للنصوص الدينية، كما تمت الإشارة إليه سابقا.

3.مقارنة بين منهج الرازي ومحمد شحرور:

1.3. تلخيص لمنهج فخر الدين الرازي:

يظهر من خلال القراءة في منهج الرازي أنه أحد أهم أعلام المدرسة الأشعرية لما له من تطبيق منهجي لضوابط المدرسة، فهو يؤول متى ما استوجب ذلك أي في حال معارضة نص لنص قطعي الثبوت والدلالة، وهو أول الضوابط التأويلية، كما أنه يلتزم بضابط عدم خروج التأويلات عن الأصل اللغوي وضعا واستعمالا فهو يراعى الأصل الوضعي ما استطاع لذلك سبيلا ، ويستأنس بالعرف إذا ما خالف الوضع مقصد التأويل التنزيهي ، كما يظهر في جهده اعتماده على المحكم في تأويله للمتشابه فيكون هو المرجع الأساس لعمليته التأويلية ، و يروم بتأويله اختيار أعدل المعاني المناسبة لمقام الألوهية والتي لا تشوبها من صفة المخلوق شائبة وذلك رابع الضوابط ، فضلا عن أنه ينتهي عن التصريف و الاشتقاق والقياس في اللفظ المتشابه لما فيه من وقوع في توجيه المعنى لغير وجهته ؛ وذلك من منظور الأشعرية ، ومن جهة أخرى فهو لا يقول بجمع ما جاء متفرقا في القرآن

ولا الفصل بين ما جاء في موضع واحد، وكل ذلك يتجسد في القضايا التي خاض فيها بالتأويل،فيظهر من خلال ذلك وعيه بمنهج المدرسة الأشعرية، فقد اعتمد في منهجه ضرورة التنزيه،ومحاولة الجمع بين العقل والنقل، غير أنه في مواضع يقول بالقطع بصحة العقل ، فيظهر بذلك تقديم العقل بضع شيء عن النقل حتى أنه يؤول بعض ما لا يستوجب التأويل في رأي ابن تيمية وقد ظهر ذلك من خلال المقارنة بين منهجيهما في مسألة المكر على سبيل الذكر إلا أن هذا لا يمنع من القول بأن العقلانية في منهجه تتسم بالاعتدال كما يتصف منهجه بالدقة اللغوية، واللغة أساس تأويلي، فيه فلولا اللغة وسعتها لما تمكن الرازي من التوفيق بين منهجه الأشعري والنص القرآني وكذا الحديث النبوي الشريف .

2.3. تلخيص لمنهج محمد شحرور:

يتضح من خلال الدراسة في مشروع محمد شحرور التأويلي أنه يؤسس لمنهج معاصر في قراءة النص القرآني ، هدفه جعل النص موافقا للواقع ، انطلاقا من مبدأ أن دلالات النص القرآني قابلة للتغير بتغير السياق التاريخي والمعرفي ؛ وقد وضع شحرور لهذا المنهج ضوابط محددة أبرزها : إلغاء الترادف بين الألفاظ ، وجعل الألفاظ خدما للمعاني ، ويرى أن المعنى مركز التأويل هذا الذي لا بد فيه موافقة العقل، إضافة إلى التمييز بين الإنزال والتنزيل ومراعاة مواقف توقف نجم الآيات،والقول بأن الترتيل البشري يقتضي جمع الآيات على تفرقها للخروج بموضوع متكامل ،ويلزم التأويل بعدم فصل ما لا يفصل أي عدم التعضية.

غير أن النظر في تطبيق هذه الضوابط، يكشف عن قدر من التفاوت في الالتزام بها ؛ إذ يلاحظ أحيانا مفارقات بين القاعدة النظرية والتطبيق العملي ؛ ومن ذلك أنه ورغم نفي الترادف من باب دقة اللغة يستخدم مصطلحات متعددة لمعنى واحد وذلك ليس من الدقة في شيء ؛ كالجمع بين الصراط المستقيم و الفرقان والوصايا العشر رغم ورودها في القرآن الكريم في كثير من المواضع متفرقة ، مما يشير لنوع من التداخل الاصطلاحي ، كما أن تأويلاته لا تستند إلى الأصل المعجمي،رغم تأكيده على مرجعية المعجم ، ما يفتح بابا لإشكالات منهجية في ضبط الدلالة .

وعلى مستوى التأويل المنادي بمراعاة العقل، بعض مواقفه تطرح تساؤلات في هذا السياق،كامتناعه عن استنباط الأحكام الشرعية من القصص القرآني، رغم ما فيها من إشارات تكليفية ، وهذا ما يعد مناقضا لطبيعة العقل التي بإمكانها استنباط الأوامر والنواهي من القصص،كما أنه يعيد مفهوم العبادة فيجعلها، مساوية لاتباع الصراط المستقيم ، غير أنه يققرر أن العاصي – رغم انحرافه عن الصراط – لا يخرج عن كونه عابدا، ما يفضي إلى توسيع مفهوم العبادة بشكل غير منضبط ويقوِّ التمايز بين الطاعة والمعصية .

كما تسجل على المنهج بعض التجاوزات للقواعد اللغوية كعدم التزامه بحكم المعطوف على المعطوف عليه، وتفكيكه للآيات ذات السياق الواحد، وهو ما يضعف شمولية البنية القرآنية في هذا المنهج، وما يستنتج أنه يبني مشروعه التأويلي في مجمله على مركزية الواقع لا مركزية النص،بحيث يفهم النص من خلال الواقع لا العكس ، مما يسمح بتعدد غير محدود للمعاني ، ويجعل من النصمرنا أمام كل قراءة جديدة . وهو منهج يتقاطع مع المناهج الفلسفية الغربية التي تقر بنسبية المعنى وثبات النص، غير أن خصوصيته تكم في دعوته إلى تأسيس معلرفة دينية جديدة تقطع فيها. الصلة بالتراث الفقهي وبالحديث النبوي الشريف وكل التفاسير القديمة، لصالح قراءة عقلانية للنص القرآني.

يتضح مما سبق التزام فخر الدين الرازي بالضوابط التي وضعت في المدرسة الأشعرية وبذلك يكون منهجه موافقا لضوابطة .

أما بالنسبة إلى محمد شحرور فضوابطه التي وضعها اتضح أنها تطبق بشكل انتقائي على النص القرآني مما يعكس عدم التزام كلي بها وبالتالي يستنتج أن منهجه في التأويل لا يلتزم بضوابطه التأويلية فهي ضوابط نظرية حال تطبيقها لا تستوفي كل شروطها.

خلاصة:

يتبين من خلال المقارنة بين منهجي فخر الدين الرازي ومحمد شحرور في التأويل، تباين واضح في المنطلقات و الغايات والضوابط التأويلية ، فالرازي يجسد الانتماء الراسخ للمدرسة الأشعرية في تعاملها مع النصوص الدينية الإسلامية حيث يتسم منهجه بالانضباط بالضوابط الأشعرية ،والتي أهمها : الانطلاق من المحكم في تأويل المتشابه، الالتزام بالدلالة اللغوية وضعا واستعمالا ، وتحقيق مقاصد التنزيه الإلهي، مع الحذر من التوسع في الاشتقاق والتصريف و القياس، والالتزام بعدم الخروج عن أصل النص في التفريق والجمع ، وهو على خلاف- محمد شحرور – لا يتوقف عند الفروق اللفظية مالم تؤثر في مقصود الآية ؛ إنما يركز على الغاية الكبرى للنص ، وهي تنزيه الله عن كل الشبهات .

أما محمد شحرور فقراءته للنص القرآني قراءة معاصرة تعلي من مركزية الواقع وتغيراته، وبها يجعل العقل مرجعا أوليا في التأويل، ويلغي الترادف، وينطلق من مبدأ أن الألفاظ في خدمة المعنى لا العكس، ويميز كأساس تأويلي بين الإنزال والتنزيل، والاعتماد على الترتيل البشري لجمع المتفرق من النص القرآني ويجعل من التعضية – بمفهومها التقسيم – غير واردة في النص بممارسة الترتيل، مع ضرورة احترام مواقع النجوم، وبذلك يهدف إلى تأصيل تأويل يخاطب العقل المعاصر ويلغي به كل التراث. إلا أن تطبيقه لهذه الضوابط يشهد تفاوتا بين النظرية والممارسة، إذ تلحظ بعض المفارقات مثل الجمع بين ألفاظ متغايرة تحت معنى واحد، وإغفال القاعدة والأصل اللغوي أحيانا، والامتناع عن استنباط الأحكام من القصص القرآني، فضلا عن التوسع في مفهوم العبادة بما يضعف التمييز بين الطاعة والمعصية.

وعليه فإن الرازي ينطلق في تأويله من غاية تقديس الله وتنزيهه، ملتزما بتقاليد مدرسته الأشعرية وضوابطها الدقيقة، في حين ينطلق شحرور من غاية مختلفة وهي جعل النص في خدمة الواقع؛ مما يجعل منهجه أكثر انفتاحا وأقل ضبطا، ويعكس عدم التزام بتطبيق النظري من المنهج.

خاتمـــــــة

خاتمـــــة:

تمّ التوصل من خلال هذا البحث الموسوم بـ «التأويل اللغوي بين المدرسة الأشعرية وتيارات التأويل المعاصر (نماذج مختارة)» إلى النتائج الآتية:

1. يتفق القدماء والمعاصرون على أن التأويل صرف اللفظ عن ظاهره، بينما يختلفون في المقصد المؤوَّل إليه، بحسب المنطلقات والمناهج والغايات المعتمدة في التأويل و كذا قرائن التأويل.
2. اللغة هي الأساس الذي ينبني عليه التأويل، لما تتّسم به من سعة دلالية ومرونة في التعبير عن المعاني.
3. التيارات التأويلية المعاصرة تستمد رؤيتها من الفلسفات الحديثة، والتي أثّرت بوضوح في المناهج التأويلية العربية المعاصرة.
4. لكل من الطرفين –المدرسة الأشعرية وتيارات التأويل المعاصر – ضوابط في التأويل، غير أن الفرق الجوهري، يكمن في درجة الالتزام بتلك الضوابط فهي تمثل الفارق في توجيه التأويل.
5. الغاية من التأويل الأشعري تنزيه الله عن صفات التشبيه والتجسيم، ويتم ذلك عبر انتقاء المعنى الأنسب باستخدام اللغة وفق ضوابط دقيقة.
6. تهدف التيارات المعاصرة في المقابل إلى جعل النص في خدمة الواقع، وتعلي من مركزية الإنسان المعاصر، بحيث يغدو الواقع حاكمًا على النص.
7. يتضح من خلال تحليل منهج فخر الدين الرازي، تبيّن التزامه الواضح بضوابط التأويل الأشعري، بما يعكس انضباطا منهجيا واتساقا داخليا في التعامل مع النص.
8. أمّا في تحليل منهج محمد شحرور، فتظهر مفارقة بين الضوابط النظرية التي وضعها والتطبيق العملي لها، ما يكشف عن تباين في الالتزام المنهجي وضعف في البنية التأويلية المقترحة.

وفي الأخير الرجاء أن يكون هذا البحث قد أسهم – ولو بالقليل – في استيضاح ما خفي من ضوابط التأويل ومقارناته، وأن يكون هذا العمل حلقة متينة في سيرورة المعرفة الأصيلة. ونسأل الله أن يجعل عملنا مفيدا لقارئيه، إنّه وليّ ذلك والقادر عليه، والشكر موصول لكل من ساعد وأسهم.

يتناول هذا البحث التأويل اللغوي في إطار مقارنة علمية بين المدرسة الأشعرية بوصفها اتجاهًا تراثيًا ينزّه الله، والتيارات المعاصرة الداعية إلى تجديد قراءة النص الديني لخدمة الحاضر، موضحًا أثر اختلاف المرجعيات الفكرية في تباين نتائج التأويل، والحاجة إلى مساءلة ضوابطه في كلا الاتجاهين.

وقد بُني البحث على فصلين تسبقهما مقدمة وتمهيد، وتليهما خلاصة وخاتمة تتضمن أبرز النتائج. تضمّن الفصل الأول تأصيلًا لمفاهيم التأويل، ثم عرضًا للمدرسة الأشعرية من حيث أصولها وضوابطها وأعلامها، تلاه التعريف بفلاسفة التنوير لكونهم مرجعا أساسيا للفكر التجديدي وهم: سبينوزا،غادامير،بول ريكور، ثم مفكري التأويل المعاصر: نصر أبو زيد، أركون، شحرور، مع بيان منطلقاتهم وضوابطهم.

أما الفصل الثاني، فعُقدت فيه مقارنة بين الرازي ممثّل الأشاعرة، من خلال تأويل مفردات في قضايا الصفات، والتضمين النحوي، والمجاز، وشحرور ممثّل التيار المعاصر، من خلال إلغاء الترادف الذي جاء فيه بيان الفروقات بين المفردات كالكتاب، القرآن، الذكر، الفرقان، التنزيل، ثم تغير مفاهيم من منطلق أن الألفاظ خدم للمعاني أهمها: العبادة، الصلاة، الحجاب. وخُتم الفصل بمقارنة بين المنهجين أظهرت أبرز الفروقات المنهجية بينهما.

summary in English

This research examines linguistic interpretation within a scientific comparison framework between the Ash'ari school as a traditional trend guided by divine purification and contemporary currents advocating for renewing the interpretation of religious texts to cater to the present, illustrating the impact of intellectual reference variations on the interpretation results and the need to scrutinize their criteria in both directions.

The study is structured into two chapters preceded by an introduction and preface, followed by a conclusion including the main findings. The first chapter roots the concepts of interpretation, then presents the Ash'ari school in terms of its origins, principles, and leading figures, followed by an introduction to Enlightenment philosophers as a fundamental reference for renewal thought, such as Spinoza, Gadamer, Paul Ricoeur, and contemporary interpreters: Nasr Abu Zayd, Arkoun, Shahrour, with an explanation of their fundamentals and criteria.

As for the second chapter, a comparison is drawn between Al-Razi representing the Ash'arites, through issues of attributes, grammatical inclusion, metaphor, and Shahrour representing the contemporary trend, by eliminating the redundancy that highlighted differences between terms such as book, Quran, remembrance, criterion, revelation, then shifting concepts from the perspective that words serve meanings primarily related to worship, prayer, and hijab. The chapter concludes with a comparison between the methodologies showing the main methodological differences between them.

قائمـــة المصادر والمراجـع

قائمـة المصـــادر والمراجـــــع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

أولا: الكتب العربية

1. **الإبانة عن أصول الديانة للإمام أبي الحسن بن إسماعيل الأشعري،** أبو عبد الإله صالح بن مقبل بن عبد الله العصيمي، ط1، الرياض: مدار المسلم للنشر، 1432هـ2011م.
2. **الإبانة عن أصول الديانة،** أبو الحسن الأشعري، تح: فوقية حسين محمود، ط1،القاهرة: دار الأنصار،1397هـ 1977م.
3. **الإتقان في علوم القرآن،** جلال الدين السيوطي ، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم،(دط)،مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب ،1394هـ1994م.
4. **الإحكام في أصول الأحكام** ، علي بن محمد الآمدي ، تح : عبد الرزاق عفيفي ، (د ط)،الرياض : مؤسسة النور ، 1387هـ 1967م.
5. **إعجاز القرآن**،أبي بكر الباقلاني ، السيد أحمد صقر ، (دط)،القاهرة :دار المعارف،(دت).
6. **أقوال المعتزلة والأشعرية في صفات الله تعالى،** لزهر غالم، ط1، بسكرة: دار علي بن يزيد للطباعة والنشر، 1435هـ 2014م.
7. **إلجام العوام عن علم الكلام،** أبو حامد الغزالي، ط1، بيروت: دار المنهاج للنشر والتوزيع ،1439هـ 2015م.
8. **البلاغة العربية** ، عبد الرحمن حبنكة الدمشقي ، ط1، دمشق : دار القلم ، 1416هـ 1996م.
9. **تاريخ الأدب الجاهلي** ، علي الجندي ، ط2، بيروت : مكتبة الجامعة العربية ، 1386هـ 1966م.
10. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي،** محمد أركون ، تر : هاشم صالح ، ط 2، بيروت:مركز الإنماء القومي ، 1416هـ1996م.
11. **تأويل مشكل القرآن،** أبي محمد بن مسلم بن قتيبة، تح: أحمد صقر، ط 2، القاهرة: دار التراث ، 1393هـ 1973م.

12. **تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر** ،محمد شوقي الزين،ط1،بيروت: منشورات ضفاف ،1436هـ 2015 م.

13. **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري**، ابن عساكر الدمشقي،(دط)،بيروت: دار الكتاب العربي، 1399هـ 1979م.

14. **تفسير الطبري جامع البيان عن تفسير آي القرآن** ، محمد بن جرير الطبري ، تح : عبد الله بن عبد المحسن التركي ، ط 1، القاهرة : دار نشر للتوزيع والطباعة والإعلان،1466هـ 2001م.

15. **تفسير الكشاف** ، عمر بن أحمد الزمخشري ، تح : مصطفى حسين أحمد،ط3،القاهرة : دار الريان للتراث ، 1407هـ 1987م.

16. **التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف وانحرافه**، نصر حامد أبو زيد،ط2،القاهرة :مكتبة مدبولي ، 1416هـ 1995م.

17. **جدل التنوير**، ماكس هوركهايمرو ثيودور ف ادورنو، تر: جورج كتورة،ط1،طرابلس:دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع،1427هـ 2006م.

18. **الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية** ،هانز جورج غادامير، تر:حسن ناظم وعلي حاكم صالح ،ط1،طرابلس: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية،1428هـ 2007م.

19. **الحيوان** ، أبو عثمان الجاحظ ، ط2، بيروت : دار الكتب العلمية ، 1424هـ 2003م.

20. **الخصائص** ، أبو الفتح عثمان بن جني ، تح : محمد علي النجار ، ط4، ، مصر : الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ت).

21. **درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية**، محمد السيد جليند،ط1،القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1409هـ 1988م.

22. **دلائل الإعجاز** ،عبد القاهر الجرجاني ، تح:محمد محمود شاكر أبو فهر، ط3،القاهرة :مطبعة المدني ، 1413هـ1992م

23. **دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم المنهج والمصطلحات** ، محمد شحرور،ط1،بيروت : دار الساقي ، 1437هـ2016م.

24. **الدليل اللغوي بين المعتزلة والأشاعرة،** جمال حسين أمين ، ط1، القاهرة ، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1433هـ 2012م.

25. **الرسالة في أصول الفقه،** محمد بن إدريس الشافعي، تح:محمد أحمد شاكر،ط1،مصر: مصطفى البابلي الحلبي وأولاد ،1357هـ 1938م.

26. **رسالة في اللاهوت والسياسة،** باروخ سبينوزا،تر: حسن حنفي، وفؤاد زكريا،ط1،بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، (دت).

27. **روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني** ، شهاب الدين الألوسي البغدادي،تح: علي عبد الباري عطية، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ 1994م.

28. **الزمان والسرد،** بول ريكور، تر: سعيد الغانمي ،فلاح رحيم ،ط1،طرابلس :دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية ، 1427هـ 2006م.

29. **سيرورة التأويلية في هيرمينوسيا جورج غادامير وبول ريكور،** عبد الله بريمي،ط1،الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، 1432هـ2010م.

30. **شرح الناظم على الجوهرة وهو الشرح الصغير المسمى هداية المريد لجوهرة التوحيد،**برهان الدين إبراهيم اللقاني ، تح : مروان حسين عبد الصالحين البجاوي،ط1430،1هـ2009م.

31. **شرح ديوان المتنبي،** الواحدي، تح : ياسين الأيوبي و قصي الحسين ، ط1، بيروت: دار الرائد العربي ، 1419هـ 1999م..

32. **شرح ديوان عنترة بن شداد،** ابن معاوية بن قراد العبسي ، تح : أمين سعيد (د ط) مصر : المكتبة التجارية بأول شارع محمد علي ، (د ت).

33. **الشعر والشعراء،** ابن قتيبة، تح: أحمد محمد شاكر، (د ط) ، القاهرة : دار المعارف،1377هـ 1958م.

34. **صحيح مسلم** ، أبو الحسين مسلم بن الحجاج ،تح : محمد فؤاد عبد الباقي ،ط1،القاهرة : مطبعة عيسى البابي ،1412هـ 1991م.

35. **صراع التأويلات دراسة هيرمينيوطيقية** ،بول ريكور، تر: منذر عياشي،ط1،بيروت:دار الكتاب المتحدة، 1425هـ 2005م.

36. **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية** ، خالد عبد العزيز السيف ، ط3، جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 1436هـ، 2015م.

37. **العقل والوحي منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا** ، أشرف منصور،ط1، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع ،1435هـ 2014.

38. **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية** ، عبد القاهر البغدادي ، ط2، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1397هـ 1977م.

39. **فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من اتصال** ،القاضي أبي الوليد بن رشد،تح: محمد عمارة ،ط2، بيروت :المكتبة الشرقية، 1416هـ 1996م.

40. **فقه اللغة وسر العربية** ، أبو منصور الثعالبي ، تح : عبد الرزاق المهدي، ط 1،بيروت: دارإحياء التراث العربي ، 1422هـ 2002م.

41. **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ،محمد أركون ،تر :هاشم صالح ،ط 6،بيروت :دار الساقي ،1427هـ2007م.

42. **فلسفة التأويل الأصول المبادئ و الأهداف** ،هانز غيورغ غادامير، تر :محمد شوقي الزين ، ط2،المغرب :المركز الثقافي العربي،1427هـ2006م.

43. **فهم الفهم مدخل إلى الهيرميتيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر**، عادل مصطفى ،ط1، القاهرة: رؤية للنشر و التوزيع،1427هـ2007م.

44. **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، أبو حامد الغزالي،تح:محمود بيجو،ط1413،1هـ1993م.

45. **قانون التأويل**، أبي حامد الغزالي، تح :محمد زاهد بن الحسن الكوثري،(دط)،القاهرة: المكتبة الزهرية للتراث، (دت).

46. **القرآن من التفسير الموروث إل نقد الخطاب الديني** ،محمد أركون ، تر:هاشم صالح ،ط1،بيروت :دارالطليعة للطباعة والنشر ،1421هـ2001م.

47. **كتاب العين**، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح :مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي،(د ط)، بيروت: دار و مكتبة الهلال، (دت).

48. **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة** ،محمد شحرور ،(د ط)،دمشق :الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، 1410هـ 1990م.

49. **لسان العرب**، أبو الفضل بن منظور، تح: اليازجي، ط3، بيروت: دار صادر،1414هـ 1993م.

50. **مجموع الفتاوى**، أحمد بن تيمية، تح:عبد الرحمان بن القاسم، (دط)، السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ 2004م.

51. **المستصفى في علم الأصول**، أبو حامد الغزالي، تح:محمد عبد السلام عبد الشافعي،ط1،بيروت: دار الكتب العلمية،1413هـ1993م.

52. **المطالب العالية من العلم الإلهي** ، فخر الدين الرازي ، تح : أحمد حجازي السقا،ط1،بيروت : دار الكتاب العربي ، 1407هـ1987م.

53. **معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني** ، عبد القادر الحسين ،ط2،دمشق : دار الغوثاني للدراسات القرآنية ،1433هـ2012م.

54. **المعتزلة** ،زهدي حسن جاب الله، (دط) ،القاهرة :مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية،1366هـ 1947م.

55. **معجم مقاييس اللغة** ، أحمد بن فارس القزويني ، تح : عبد السلام محمد هارون،(د ط)،بيروت : دار الفكر ، 1399هـ 1979م.

56. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، ابن هشام الأنصاري، تح : محمد محي الدين عبد الحميد ، بيروت : المكتبة العصرية، 1411هـ 1991م.

57. **مفاتيح الغيب التفسير الكبير**، أبو عبد الله فخر الدين الرازي، ط3، 1420هـ 1999م. تأسيس التقديس، فخر الدين الرازي، تح: أنس الشرفاوي و أحمد محمد الخطيب، ط1،لبنان: دار نور الصباح، 1432هـ 2011م.

58. **المفردات في غريب القرآن**، الراغب الأصفهاني، تح: صفوان عدنان الداودي،ط1،دمشق: دار القلم ، 1416هـ 1995م .

59. **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، نصر حامد أبو زيد، ط1، الدار البيضاء :المركز الثقافي العربي ، 1436هـ 2014م.

60. **الملل والنحل**، أبو الفتح محمد الشهرستاني، تح: أحمد فهمي محمد، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية ، 1413هـ 1992م.

61. **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، محمد أركون، تر: هاشم صالح،ط1، بيروت: دار الساقي، 1417هـ1997م.

62. **من النص إلى الفعل أبحاث التأويل** ،بول ريكور ،تر :محمد برادة وحسان بورقية،ط1،القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1421هـ 2001م.

63. **المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل** ، روبير بلانشي ، تر: خليل أحمد خليل، (د ط) لبنان : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (د ت).

64. **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال** ، أبو حامد الغزالي ، تح :جميل صليبا و كامل عباد ، ط10، بيروت :دار الأندلس للنشر والطباعة والتوزيع ،1401هـ1981م.

65. **الموطأ لإمام دار الهجرة مالك بن أنس** ، مالك بن أنس ، تح : بشار عواد معروف،ط2،بيروت : دار الغرب الإسلامي ، 1417هـ 1997م.

66. **نظرة جديدة للقرآن نحو تأويل إنساني**، نصر حامد أبو زيد، تر :الزهراء سامي،(د.ط)،القاهرة: مؤسسة هنداوي،1445هـ 2024م.

ثانيا : الرسائل الجامعية

67. **التأويل النحوي عند ابن عادل الحنبلي في تفسيره "اللباب في علوم الكتاب"**، صالح زيتوني، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث (ل م د) ، في الآداب واللغة العربية، جامعة محمد خيضر –بسكرة– ، كلية الآداب واللغات ، قسم الآداب واللغة العربية،2016-2017م

68. **المنهج اللغوي في تفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازي" دراسة في ضوء علم اللغة الحديث"**،زبيدة بن اسباع ، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في اللغة ، جامعة قاصدي مرباح – ورقلة – ، كلية الآداب واللغات ، قسم اللغة العربية وآدابها ، 2017-2018م.

ثالثًا: المقالات العلمية

69. **ظاهرة التأويل عند الأصوليين والنحويين**، إسماعيل بن لولو، مجلة السياق، جامعة غرداية،(دت).

70. **فهم الوحي القرآني من السلفية إلى العلمية –نصر حامد أبو زيد أنموذجا –**، مرابطي فهيمة زهرة ،بن شريف محمد ، مجلة آفاق علمية ،جامعة ابن خلدون تيارت،02،07،2020.

71. **نظرية الخطاب عند بول ريكور**، واحك مراد، مجلة الفكر المتوسطي، جامعة خميس مليانة (الجزائر)، 2022.12.13م.

رابعًا: المراجع الإلكترونية

72. https://asjp.cerist.dz/en/article/117289
73. https://asjp.cerist.dz/en/article/182814
74. https://asjp.cerist.dz/en/article/210200
75. https://asjp.cerist.dz/en/article/210719
76. https://asjp.cerist.dz/en/article/211002
77. https://asjp.cerist.dz/en/article/235012
78. https://youtu.be/a9TJCEJ7tfs?si=81euGcDSthgzlpvl
79. https://youtu.be/- dfjTuoMY8g?si=الOFrZHBkv9YFWEREf
80. https://youtu.be/ED284yJh8ys?si=B7Tm2ID00Z4rxONx
81. https://youtu.be/LRaC0HYQFGs?si=sMO3D3T-XYaPY7N4
82. https://youtu.be/yXDxgGuVzGA?si=eF2WaZpYJ9EFNS5E
83. https://youtu.be/ZD-YmiHjmoA?si=6yWXeNUgGaz2C5k

فـــهرس الموضوعـــــات:

الموضوع	الصفحة
– بسملة.	
– شكر.	
– مقدمة.	أ–هـ
الفصل الأول: التأويل اللغوي بين القديم والمعاصر.	
تمهيد	**11–10**
1– تعريف التأويل اللغوي.	**11**
أ. التأويل في اللغة.	**11**
ب. التأويل في الاصطلاح.	**14–11**
2– التعريف بالمدرسة الأشعرية.	**14**
1.2. تعريف الأشاعرة.	**15–14**
2.2. أصول الاعتقاد عند الأشاعرة.	**17–15**
3.2. أعلام المدرسة الأشعرية.	**20–18**
4.2. ضوابط التأويل اللغوي في عرف المدرسة الأشعرية.	**23–20**
3– تيارات التأويل المعاصرة ومبادئها.	**24**
1.3. التأويل اللغوي عند فلاسفة الغرب.	**24**
1.1.3. التأويل عند باروخ سبينوزا (Barach Spinoza)	**26–24**
2.1.3. التأويل عند هانز جورج غادامير (Hans-Georg-Gadamer).	**28–26**
3.1.3. التأويل عند بول ريكور (Paul Ricour)	**31–28**
2.3. التأويل اللغوي في سيّاق التنظير العربي المعاصر	**31**
1.2.3. التأويل عند نصر حامد أبو زيد.	**35–31**
2.2.3. التأويل عند محمد أركون.	**40–36**
3.2.3. التأويل عند محمد شحرور.	**44–40**

خلاصة.	**46–45**
الفصل الثاني: بين منهج التأويل في المدرسة الأشعرية ومنهج التأويل في التيارات المعاصرة (فخر الدين الرازي ومحمد شحرور أنموذجا).	
تمهيد	**48**
1– قضايا تأويلية عند فخر الدين الرازي.	**49**
1.1. تأويل المفردات في قضايا الصفات.	**63–49**
2.1. التضمين النحوي في الحروف.	**70–63**
3.1. المجاز.	**84–71**
2– قضايا تأويلية عند محمد شحرور.	**86–85**
1.2. قضية إلغاء الترادف.	**105–86**
2.2. الألفاظ خدم للمعاني.	**112–105**
3– مقارنة بين منهج الرازي وشحرور.	**112**
1.3. تلخيص لمنهج فخر الدين الرازي.	**113–112**
2.3. تلخيص لمنهج محمد شحرور.	**114–113**
خلاصة.	**115**
خاتمة.	**116**
ملخص الدراسة.	**118–117**
قائمة المصادر والمراجع.	**125–119**
فهرس الموضوعات.	**127–126**