



أولريكا مارتنسون
Ulrika Mårtensson

من خلال عدسة الهرمنيوطيقا المعاصرة

«قصد المؤلف» في تفسير الطبري والغزالي لأية النور

ترجمة: مصطفى هندي

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies



مركز تفسير للدراسات القرآنية

Tafsir Center For Qur'anic Studies



المعلومات والآراء المقدّمة هي للكتّاب، ولا تعبّر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

نبذة تعريفية بأولريكا مارتنسون:

باحثة سويدية، أستاذة الفلسفة ودراسات الأديان بجامعة العلوم والتكنولوجيا النرويجية، حاصلة على الدكتوراه من جامعة (أوبسالا) في تاريخ الأديان، ورسالتها للدكتوراه كانت حول تاريخ الطبري. تركز اهتماماتها في تاريخ الإسلام في العصور الوسطى، والتاريخ والتفسير الإسلامي.

مقدمة^(١):

تعدّ قضايا تأويل النصوص من أهم القضايا التي تهتم لها الدراسات الأدبية والفلسفية المعاصرة، وتحتلّ مسائل التأويل وعلاقته بالنص والمؤلف والقارئ مركز النقاشات التأويلية، حيث يتنازع الساحة عددٌ من النظريات، من بينها مَنْ يعطي الأولوية للمؤلف ويعتبر عملية التأويل هي عملية الوصول لمقصد المؤلف [هيرش]، في مقابل من يعطي الأولوية للقارئ [نظرية استجابة القارئ، غدامير]. بالإضافة للنظريات التي تُولي الأهمية الكبرى للنص نفسه، على خلافات وتداخلات تفصيلية بين هذه النظريات بطبيعة الحال.

في هذه الدراسة التي بين أيدينا تحاول أولريكا مارتسون أن تستلهم هذه النقاشات المعاصرة حول تأويل النصوص وقضاياها، بالإضافة لصلته بـ(التقليد) أو (التراث) والتي بدأت مع نقاشات غدامير وهيرش، في فهم طبيعة النظريات التأويلية الكبرى للقرآن في التراث الإسلامي، في التقليدين السُّني والشيعة.

تُشغل مارتسون هذه المفاهيم والنقاشات بصورة تطبيقية على تفسيري الطبري والغزالي لآية النور، وذلك في مقابل بعض التفسيرات الشيعية لذات

(١) قام بكتابة المقدمة، مسؤولو (قسم الترجمات) بموقع تفسير.

الآية، باعتبار هذه الآية -وفقاً لها- تتعلق بعملية التأويل ذاتها، محاولةً تحديد طبيعة العملية التأويلية في التقليدين، خصوصاً في قضيتي موقع مؤلف النص وموقع التقليد الذي يشكل مسبقات المفسر وقبلياته في عملية التأويل.

تصل مارتسون من اشتغالها إلى أنه ورغم اختلاف هرمنيوطيقا الطبري عن الغزالي، خصوصاً مع اعتماد الأول على الأحاديث والأخبار والسياق التاريخي للنص واللغة، واعتماد الثاني على الفلسفة والقياس المنطقي، إلا أن اشتغال المفسرين يُبرز مركزية لمقصد المؤلف كهدفٍ لعملية التفسير يبرز في تفريق الطبري بين (التأويل) و(البيان)، هذا في مقابل تحكّم مسبقات المفسر في التأويل الشيعي الإسماعيلي حتى ليطغى على السياق التاريخي واللغوي كما يظهر في أقوال ابن الهيثم.

كذلك توضح مارتسون كيف أن إيمان مفسري السُّنة بتعدد التفسيرات وعدم إمكان حسمها دائماً وتحررهم من الأحكام المسبقة يُبرز -بصورة كبيرة- فرديةً لعمل المفسر، وكيف أن اعتمادهم على أدوات عمومية عالمية مثل اللغة أو المنطق يوفر لتفسيراتهم بُعداً واسعاً وغير حصريٍّ أو إقصائيٍّ، بصورة تعارض ما يفترضه بعضهم من كون التأويل السُّني حصرياً وقبلياً كما يرى (أنتوني بلاك).

إنّ الفائدة الكبيرة لهذه الورقة، هي في تطبيقها عددًا من المنهجيات والمفاهيم والنقاشات المعاصرة كأدوات لفهم بعض الأبعاد الكلية لعملية التفسير في التقليد الإسلامي، والذي يُعدّ مفيدًا في إلقاء ضوء منهجي أكبر على هذه العملية والبناءات المنهجية للنسق العام لها.



﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ
وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ
عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٥] (٣).

(١) هذه الدراسة هي ترجمة لـ:

Through the Lens of Modern Hermeneutics: Authorial Intention in al-Ṭabarī's and al-Ghazālī's Interpretations of Q. 24:35.

المشور في: Journal of Qur'anic Studies عام ٢٠٠٩.

(٢) مترجم هذه الدراسة: مصطفى هندي، كاتب ومترجم، له عدد من الأعمال المنشورة.

(٣) ترجمة الآيات القرآنية المستخدمة في هذا المقال هي ترجمة ماجد فخري؛ وقد غيرت استخدامه

لكلمة (أمثال) لـ (تشبيهات) لتتماشى مع ترجمات تفسير الطبري والغزالي لآية النور.

قلتُ [المترجم]: أثبتتُ هذه الحاشية لأمانة الترجمة فقط، وإلا فلا حاجة لها في العربية لإثباتنا الآيات

من المصحف مباشرة.

مقدمة^(١):

وفقاً لما قاله أنتوني بلاك في كتابه التمهيدي الأخير (تاريخ الفكر السياسي الإسلامي)، فإن الفكر السياسي الإسلامي منتزَعٌ من القرآن ونوع معين من المعرفة الدينية التي قد خالطتها (القَبَلية الجديدة)، والتي مثَّل الكلام ونظرية المعرفة الأشعرية شكلها الناضج^(٢):

«لم تتمكن القيم العالمية التي تسع كافة البشر من تخفيف حدة العلاقة بين مَنْ هم داخل ومَنْ هم خارج دائرة الإسلام؛ فكما رأى المسلمون، كان الإسلام يعني تمسُّكًا لا هوادة فيه بالوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، إلى درجة أن تكون حدود الأمة هي حدود الكون الأخلاقي؛ وهذه هي الرسالة التي ضُمَّنت وتعززت باللغة العربية. كل هذا كان -إن صح التعبير- نوعاً من القَبَلية الجديدة. كان المجتمع الجديد -من حيث المبدأ- عالمياً، أمّا على المستوى العملي فقد كان تجارياً وأقرب إلى (مدينة كبيرة)، إلا أن الأفراد كانوا لا يزالون منفصلين عن أنفسهم ومتماهين في الجماعة. وقد كانت النتيجة

(١) جدير بالذكر أن حواشي المؤلفة كانت موضوعة في نهاية الدراسة، لكنني أثرت تضمينها داخل الدراسة

تيسيراً على القارئ في تتبع مراد المؤلفة. [المترجم]

(٢) الاقتباسات الواردة أدناه هي على التوالي من:

Anthony Black, The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001), p. 12, p. 83, and p.

نوعاً من المجتمع يختلف بشكل عام عن الحضارة اليونانية والرومانية، وأيضاً الحضارة الأوروبية المسيحية...

كان تأثير الأشاعرة في الحياة الفكرية بشكل عام حاسماً؛ حيث أيد الأشاعرة الرأي القائل بأن جميع الأحداث سببها المباشر هو إرادة الله التي لا تُمانع؛ وفي حين أن الأسباب الثانوية قد تعمل، فإن المعجزات لا تتطلب تفسيراً خاصاً. وأفعال الإنسان نفسها سببها المباشر هو الله؛ لكن الله ليس مسؤولاً عن الشر. ولم يكن متوقعاً لهذه الأفكار أن تتسم بالتماسك الفكري، ومن هنا كانت العبارة المشهورة «بلا كيف».

إنّ مثل هذه المذاهب - التي ازدهرت أولاً في المركز الفكري لنيسابور في شرق إيران - حصلت على دعم متزايد في العالم السُّني؛ ولم تستبعد الأشعرية الفلسفة فحسب، بل أزاحت المعتزلة أيضاً وكلّ ما دار في فلك السعي نحو خطاب لاهوتي عقلائي.

لقد كان المذهب الأشعري بمثابة التأكيد النهائي لنظرية لغوية في المعرفة تتسم بالجمود والاصطفائية^(١)، بجانب (القبليّة الجديدة) يكمن كلٌّ من التمسك بالموروث والقبليّة الجديدة وراء الاختلاف الجوهرى بين الفكر

(١) الاصطفائية في السياق الديني تعني قصر النجاة على فئة بعينها، وهي هنا تعني أن الحق أصابته بالكامل

فرقة واحدة. [المترجم]

السياسي الإسلامي والفكر السياسي الأوروبي؛ أي: غياب مفهوم وظيفة العامة، والدولة المنفصلة عن الحكام الفرديين، والتمييز بين المجال الخاص والعام. كانت فكرة الدولة -ككيان مجرد- غريبة على التفكير السردى، كما أن فكرة وجود سلطة سياسية علمانية صريحة لا يمكن أن ترسخ؛ لأن اللغة السياسية يحددها بالأساس العلم الديني^(١). اهـ

ليس هذا هو المكان المناسب لدحض أطروحة بلاك^(١). وبدلاً من ذلك، فقد تركت أوصاف بلاك للنظريات الأشعرية في الوحي واللغة والمعرفة تلهمني لاستكشاف النظرية التأويلية للأشعري الأصغر^(٢) ابن جرير الطبري (ت: ٣١٠ / ٩٢٣)^(٣)، والأشعري الأكبر الغزالي (ت: ٥٠٤ / ١١١١)، وتفسيراتهم

(١) لقد فند عزيز العظمة بالفعل أطروحة بلاك في كتابه: The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography (Budapest: Central European University Press, 2007), خصوصاً الصفحات (١٨٥ إلى ٢٦٦). يؤكد العظمة بشكل خاص على حقيقة أن النظرية السياسية لم يتم تطويرها من قبل علماء الدين، الذين لا يمكن ربط (علمهم) سببياً بالفكر السياسي؛ لقد كان كتاب الدولة والفلاسفة هم من طوروا الفكر السياسي.

(٢) عبارة المؤلفة: "the proto-Ash'arī al-Tabarī" والبادئة (proto-) تعني النموذج الأولي/ المبدئي الذي لم يكتمل نضجه بعد. [المترجم]

(٣) نسبة الغزالي للنسق الأشعري مما لا نزاع فيه، لكن اعتبار ذلك مع الطبري -فضلاً عن اعتباره أنموذجاً صالحاً للكشف عن نسق التأويل الأشعري في التراث- يعتبره إشكال؛ فنسبة أحد المفسرين لأحد الأنساق العقديّة في التراث -خاصة إذا كان هذا المفسر سابقاً على تشكل هذه الأنساق العقديّة كما الحال مع الطبري- فيه نظر ظاهر، فالطبري سابق على أبي الحسن الأشعري -مؤسس النسق

=

لآية سورة النور الواردة آنفاً. فيما يتعلق باستنتاج بلاك - أن الإسلام يختلف جوهرياً عن الحضارة الأوروبية المسيحية - فقد دفعني ذلك إلى مقارنة النظرية التأويلية لدى الطبري والغزالي بنظريتها لدى هانز جورج غادامير (١٩٠٠ - ٢٠٠٢) وناقده إيريك دونالد هيرش (ولد عام ١٩٢٨). والهدف من هذه المقارنة يتكون من شقين؛ أولاً: مقارنة هرمنيوطيقا الطبري والغزالي بالجدل الحديث حول (مقصد المؤلف). وثانياً: استكشاف معنى مصطلح (التأويل) مجدداً، الذي - وفقاً لمارتن ويتينغهام^(١) في دراسته الأخيرة عن النظرية التأويلية عند الغزالي - لا يزال محل نقاش^(٢). وقد اخترت آية النور؛ لأنها تتناول طبيعة

الأشعري - ويفسر من خلال أقوال السلف، وبالتالي فمقولاته مما يستدل به أصحاب الأنساق العقديّة ممن ظهر بعده على صحة مسالكهم، وبغض النظر عن ذلك فإن طرح المؤلّفة تأتي أهميته كما أسلفنا في سياق استثمار جدل معاصر مهم حول هرمنيوطيقا التأويل في بيان جانب من النسق التأويلي في التراث الإسلامي بغض النظر عن مدى دقة انتساب بعض هذه النماذج التي ذكرتها المؤلّفة لأنساق عقديّة بعينها مما ظهر في هذا التراث. [قسم الترجمات]

(١) حاصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة إدنبرة، مهتم بتاريخ الإسلام وصلته وموقفه من الأديان الأخرى، والكاتبة تشير إلى كتابه الصادر عام ٢٠٠٧. [قسم الترجمات]

Martin Whittingham, Al-Ghazali and the Qur'an: One Book, Many Meanings (٢)

(London: Routledge, 2007), p. 6.

الإله والطريق إلى معرفته، ويمكن اعتبار أنها تقدم فكرة عن إمكانية بلوغ مراد الله من خلال التفسير^(١).

(١) فيما يتعلق بالحجة القائلة بأن القرآن نفسه يحتوي على نظرية تأويلية، بمعنى أنها نظرية تقدم نفسها على أنها فهم لمراد الله كما أراد الله، انظر: Yeshayahu Goldfeld, 'The Development of Theory on Quranic Exegesis in Islamic Scholarship', *Studia Islamica* 67 (1988), pp. 5–27, at p. 6, ref

وكذلك رسالة الدكتوراه غير المنشورة لمحمد عطا السيد بعنوان: 'The Hermeneutical Problem of the Qur'an in Islamic History' (Temple University PhD, 1975, Xerox University Microfilms, Ann Arbor, Michigan 48106).

انظر أيضًا: Jane Dammen McAuliffe, 'Text and Textuality: Q. 3:7 as a Point of Intersection' in Issa J. Boullata (ed

Richmond: Curzon) أما فيما يخص الهياكل الأدبية للمعاني الدينية في القرآن يتساءل ماكوليف (Press, 2000, pp. 56–76) «هل يمكننا بناء جسور ثقافية بين تفاسير القرون الوسطى والنظريات المعاصرة التي تقترب من القرآن وتفسيره الموسوعية كمنتج أدبي؟» (ص ٥٧)؛ وردًا على السؤال، يقارن ماكوليف تفسير القرآن باستجابة القارئ وتبني نظرية تأويلية تاريخية، لكنه لا يعالج الجدل النظري حول (قصد المؤلف).

انظر: Stefan Wild, 'The Self-Referentiality of the Qur'an: Sura 3:7 as an Exegetical Challenge' in Jane Dammen McAuliffe et al (eds), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2003), pp. 422–36, at p. 432.

: «كان أحد الجوانب المهمة في الوحي القرآني منذ بدايته وحتى وفاة النبي محمد هو إفصاح القرآن عن نفسه، وتركيزه على صورة وشكل الرسالة الإلهية ومحتواها ومضمونها. أكد النص الإلهي - وهو ما عبر عنه في المصطلحات الدينية - مصدره الإلهي من خلال الإشارة المستمرة إلى جوانب ومراحل مختلفة من هذا الأصل الإلهي ذاته». انظر لمزيد من الإيضاح لنظرية (قصد المؤلف) في القرآن من خلال الخطابة الأرسطية، انظر: Ulrika Mårtensson, "The Persuasive Proof": A Study

=

غادامير: قوة التقليد:

من بين العديد من النقاشات داخل النقد الأدبي الحديث، ربما يكون النقاش حول ما إذا كان معنى النص ينتمي للمؤلف أو يبنيه المفسر هو النقاش الأكثر أهمية فيما يتعلق بالقضايا الهرمنيوطيقية والإبستمولوجية العامة. إلا أن هذا النقاش ليس وليد اللحظة الحديثة؛ بل يمكننا تتبع جذوره إلى الثنائي المتقابل: مثالية أفلاطون وتجريبية أرسطو^(١). ومع ذلك، فقد اكتسب هذا النقاش زخمًا جديدًا مع أطروحة مارتن هايدجر «الكيونة والزمان» (١٩٢٧) التي بينت أن الأمر لا يقتصر على قراءة النصوص فحسب، بل إن كل المعرفة البشرية هي نوع من التفسير؛ حيث إن الطريقة التي نتعاش بها مع الأشياء من حولنا والبشر الآخرين هي ما يشكل معرفتنا عنها؛ وعلى الرغم من أننا نعلم أن هذه الأشياء والبشر الآخرين مختلفون عنّا، إلا أنه ليس لدينا طريقة للتعرف عليها إلا من خلال تفسيرنا، الذي بدوره يتشكل من طبيعة (تواجدنا معًا).

هانز جورج غادامير -تلميذ هايدجر- شارك أستاذه تفسيره الأوسع للمعرفة، لكنه طوّر أفكاره ووجهها إلى تفسير النصوص تحديدًا. تطوّرت

of Aristotle's Politics and Rhetoric in the Qur'an and in al-Tabari's 'Commentary', Jerusalem Studies of Arabic and Islam 34 (2008), pp. 363-420
E.D. Hirsch, Jr, The Aims of Interpretation (Chicago: The University of (١)

Chicago Press, 1976), pp. 116-23

هرمنيوطيقا غادامير كنقدٍ لموقفين؛ الأول: الافتراض الوضعي السطحي الذي يرى أن معنى النص موجود ومتاح بشكل موضوعي وفوري بمعزل عن أيّ تدخّل من ذاتية المفسر والمعنى المُستقبل من النص. الموقف الثاني: هو الادّعاء الرومانسي القائل بأن المفسر يمكنه أن يدلف إلى نفسية المؤلف و«يستعيد» تجربته ومقاصده من خلال نوع من التواصل بين العقول النابغة^(١). وبدلاً من ذلك، اقترح غادامير أن التفسير هو توجيهٌ للنص مؤطّرٌ بموقع المفسر، وليس كشفًا عن مقصد المؤلف^(٢).

في كتابه «الحقيقة والمنهج» (١٩٦٠) طوّر غادامير نظرية تأويلية للعلوم الإنسانية والتاريخ، اتخذ من اللاهوت والقانون نموذجًا لها^(٣). ففي اللاهوت والقانون، الهدف من التفسير هو التطبيق، أي: استخدام النص لحاجة شكّلها الحاضر، مما يعني أن معنى النص يتغير حسب الحاجة. وبالنسبة لغادامير،

(١) تشير الكاتبة هنا إلى نظرية الألماني شلايرماخر، والذي اعتبر أن مهمة المؤول هي الوصول لفهم النص أفضل مما فهمه مؤلفه؛ لذا فقد قسم التعاطي مع النصوص بشقين؛ شق أدبي وشق نفسي.

[قسم الترجمات]

(٢) Richard Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), pp. 100–1.

(٣) Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd revised edn, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Continuum, 2006), pp. 306–36

كانت عبقرية هايدجر هي توضيح أن كل فهم محكوم بحاجةٍ حاضره. وبالمقارنة: كان العلم التاريخي منشغلاً بتأسيس المعنى الموضوعي للنصوص؛ لكن بافتراض أن كل فهم مشروط بحاضره، اقترح غادامير أن البحث عن الموضوعية بحثٌ عن سراب، وأنه يجدر بالمؤرخين أن ينظروا إلى اللاهوت والقانون واضعين الغاية التطبيقية نصب أعينهم^(١):

«فإذا كان ذلك كذلك، فإن مهمتنا هي إعادة تعريف تأويلية العلوم الإنسانية بموجب التأويلية القانونية واللاهوتية؛ ولأجل هذا يتعين أن نتذكر الرؤية التي أوصلنا إليها بحثنا في التأويلية الرومانسية، أعني أن كلاً من هذه التأويلية وما بلغته من ذروةٍ متمثلة في التأويل النفسي - أي فكّ شفرة فردية الآخر وتفسيرها - تتناول مشكلة الفهم بطريقة أحادية الجانب إلى حد بعيد جداً. إن تفكيرنا يمنعنا من تقسيم المشكلة التأويلية وفق ثنائية: ذاتية المؤول وموضوعية المعنى المفهوم، فهذا التقسيم ينطلق من تناقض زائف لا يمكن حلّه حتى لو أدركنا جدلية الذاتي والموضوعي. فالتمييز بين وظيفة معيارية وأخرى معرفية هو بمثابة إقامة جدار فاصل داخل نسيج واحد؛ فمعنى القانون الذي ينبثق في تطبيقه المعياري ليس مختلفاً أساساً عن المعنى الذي نصل إليه من فهم نصٍّ ما، فمن الخطأ تماماً أن نؤسس لإمكانية فهم نصٍّ ما على مُسَلِّمة

(١) Gadamer, Truth and Method, pp. 309–10, italics in the original

(التجانس الروحي) التي يُفترض أنها توحد مبدع عملٍ ما ومؤوله. فلو كان الأمر على هذا النحو فعلاً، فستكون العلوم الإنسانية في حال ميؤوس منها، ولكن معجزة الفهم تكمن في أنه لا يتطلب منا أن نكون متجانسين فكرياً وروحياً مع ما ندركه من أجل التعرف على أهميته ومعناه الأصلي من داخل التقليد، فنحن لنا القدرة على الانفتاح على ما يطرحه النص، وعلى الاستجابة لما يخبرنا به. فالتأويلية في مجال الفيلولوجيا والعلوم التاريخية ليست (معرفة مهيمنة)؛ أي: ليست تملكاً بمعنى الاستيلاء، بل تتمثل التأويلية بالأحرى في خضوعنا لادعاء النص بالهيمنة على عقولنا. وبهذا الخصوص تكون التأويلية القانونية واللاهوتية نموذجاً حقيقياً. فتأويل إرادة قانونٍ ما، أو وعدٍ إلهيٍّ ليس شكلاً من أشكال الهيمنة، إنما الواضح أنه شكل من أشكال الخدمة، فهي تأويلات -بما تتضمنه من التطبيق طبعاً- تخدم ما يعدُّ شيئاً مشروعاً. وأطروحتنا تقول إن التأويلية التاريخية لها أيضاً مهمة تطبيقية؛ لأنها تقوم أيضاً بدور الوصول إلى معنى قابلٍ للتطبيق، بحيث تجسد -بوعي وبشكل صريح- المسافة الزمنية التي تفصل المؤول عن النص، وتتغلب على غرابة المعنى الذي يخضع له النص».

وهكذا لا يميز غادامير بين العلوم المعيارية والوصفية، ولا بين المستويات الذاتية والموضوعية للمعنى، ولكنه يجمعها في فعل (التطبيق).

تضمّنت الهرمنيوطيقا التطبيقية لغادامير إعادة تقييم مفاهيم (التقليد) و(التحيز)؛ فبينما كان التنوير ينظر إلى التقاليد والأحكام المسبقة على أنها عقبات أمام الممارسة الحرة للعقل والفهم السليم، حتى تقرر أنه يمكن الوصول لفهم موضوعي للنص من خلال التفسير التاريخي؛ قرر غادامير بأنه لا يوجد فهم يمكن أن ينفصل عن التقليد، إذ إنه موجود دائماً كعاملٍ حاسم في تشكيل (كَيْنُونَتنا)^(١) وطريقة فهمنا؛ كما أن الأحكام المسبقة التي تصاحب التقاليد هي أجزاء لا تنفصل عن فهمنا، وليست شيئاً يمكننا التخلص منه حسب الرغبة^(٢).

هذه النظرة للمعرفة والفهم لها آثار على هدف وصلاحيّة التفسير، وتضعنا أمام سؤال مُلِحٍّ: ما الذي نحققه عندما نفسر النص؟ على حد قول غادامير^(٣):

«لا بد لكل عصر من أن يفهم النص المنقول إليه بطريقته الخاصة؛ لأن النص ينتمي إلى مجمل التراث الذي يثير انتباه العصر، ومن خلاله يسعى هذا

(١) الكينونة عند غادامير مستقاة من المفهوم الذي أسسه هايدجر في (الكينونة والزمان)، وخلاصته أن الأشياء (توجد)، أما الإنسان فـ(يكون)؛ وذلك بناء على أن الأشياء لا تشعر بوجودها، والإنسان وحده هو الذي يعي وجوده في الزمان، ويتفاعل مع غيره، وتُبنى كينونته من هذا التفاعل مع الآخر، ومن هنا كان التقليد ملازماً لبناء كينونة الإنسان. [المترجم]

(٢) Gadamer, Truth and Method, pp. 268–85, p. 292.

(٣) Gadamer, Truth and Method, p. 296.

العصر إلى فهم نفسه. فالمعنى الحقيقي لنصّ ما -النص الذي يضع نفسه أمام المؤول- لا يعتمد على حيثيات المؤلف ومُتلقيهِ الأصلي؛ فمن المؤكد أنه لا يتطابق مع هذه الحثيات؛ وذلك لأن حالة المؤول التاريخية تشترك في تحديد معناه بنفس الدرجة أيضًا، ومن ثم يصبح خاضعًا لكلية المجرى الموضوعي للتاريخ... وهذا أمر ذو أهمية كبيرة؛ فمعنى النص دائمًا -وليس أحيانًا- ما يتجاوز مؤلفه؛ وهذا هو السبب في كون الفهم ليس مجرد إعادة إنتاج، إنما هو أيضًا فعالية إنتاجية على الدوام».

ترتبط مقارنة غادامير للتأليف والتفسير بوجهة نظر حول اللغة؛ فاللغة هي اتصال شفهي حول موضوع معيّن، والذي لا يمكن فهمه بالكامل إلا من داخل سياقٍ حياتيٍّ معيّن؛ وهذا السياق يكافئ التقليد، مما يعني ضمناً أن اللغة ليست مجرد أداة للتعبير والرمز، بل هي كذلك نوع من التقليد. وبالتالي، نظرًا لأن أيّ فهم يحدث داخل تقليد -الذي هو في الأساس عملية لغوية- فإن أقصى درجات الفهم تكون في تواصل لفظي حول موضوع معيّن، يفهمه كلاً المتحدثين. وعلى الرغم من أن النص المكتوب يكون أقل وضوحًا من الكلام الملفوظ، إلا أنه يعبر أيضًا عن موضوعٍ ما، وسيفهم القارئ من داخل التقليد نفسه ماهية هذا الموضوع^(١). ومن خلال الترجمة/التأويل، يمكن للفهم أن

(١) Gadamer, Truth and Method, pp. 385-406.

يتجاوز سياقه العام القائم على اللغة، بحيث يمكن فهم الموضوع الذي يطرحه نصٌّ تاريخيٌّ من قبل مترجم/ مؤول من تقليد آخر. لكن، على الرغم من أن الفهم يعتمد على معرفة اللغة نفسها التي يتحدث بها مؤلف النص، فإن الترجمة/ التفسير يعبر بالضرورة عن تقليد المؤول، وليس المؤلف. بعبارة أخرى، لا توفر القدرة على ترجمة/ تأويل نصٍّ تاريخيٍّ طريقًا مباشرًا إلى ذهن المؤلف، بل تزود المؤول بوسيلة لطرح أسئلته على النص الذي وصل إليه واستخراج إجاباته منه^(١)، وهكذا^(٢):

«يقدم العالم نفسه في اللغة؛ والتجربة اللغوية للعالم هي تجربة (مطلقة)، بمعنى أنها تتجاوز جميع المسالك النسبية التي يطرحها الوجود؛ وذلك لأنها تشمل الوجود (في ذاته)^(٣) بأسره، أيًا كانت العلاقات (أو الطرق النسبية) التي يظهر فيها دائمًا. أمّا تجربتنا اللفظية للعالم فهي تجربة سابقة على كل شيء مميزه ونخاطبه كشيء موجود. إنَّ كون اللغة والعالم مرتبطين بطريقة أساسية، لا يعني أن العالم يصبح موضوعًا للغة، بل بالأحرى يكون موضوع المعرفة

(١) Gadamer, Truth and Method, pp. 436–52.

(٢) Gadamer, Truth and Method, pp. 446–7.

(٣) غادامير هنا يستعمل الثنائية الكانطية: الشيء في ذاته (النومين)، والشيء كما يبدو لنا (الفينومين).

[المترجم]

وعباراتها متضمنين سلفاً وعلى الدوام في أفق عالم اللغة؛ ولا يدل كون التجربة الإنسانية للعالم تجربة لفظية على أن العالم (في ذاته) يكون موضوعاً للغة». هنا يهدف غادامير إلى الشيء نفسه الذي أصّله هايدجر في (الكينونة والزمان)، ألا وهو أننا عندما نصل إلى فهم شيء ما، فإننا بالفعل نكون جزءاً من (هذا الفهم) وداخله؛ أي إن العالم الذي نعيش فيه والفهم الذي نصل إليه هما في الحقيقة شيء واحد. وبالتالي، فإن الحكم على صلاحية التفسير يتبع التقليد الذي ينطلق منه المفسر.

إيريك دونالد هيرش: مقصد المؤلف:

هيرش هو أحد أبرز نقاد غادامير، ويعدُّ كتابه: «الصلاحية في التفسير» (١٩٦٧) دفاعاً قوياً عن نظرية (قصد المؤلف) ضد كل النظريات الأدبية التي تجعل معنى النص محددًا؛ إمّا بالتفسير الذاتي للقارئ - كما في نظرية (استجابة القارئ) ومعظم النظريات (ما بعد الحداثية) - أو بلغة النص، بغض النظر عن المؤلف - كما في (النقد الجديد) - أو تجعل المعنى تابعاً لتقليد القارئ - مثل غادامير وبعض مفكري ما بعد الحداثة -^(١).

حجة هيرش المركزية هي أن الهدف من التفسير هو فهم وشرح مقصد المؤلف؛ ويمكن القيام بهذه المهمة من خلال المعرفة ذات الصلة حول اللغة، والمؤلف، وما يتعلق بالمشكلة التفسيرية المحددة التي يبحثها المفسر. يتمثل دور (التقليد) الذي ينطلق منه المفسر في تقديم المشكلة التي يسعى إلى حلها من خلال تفسير النص^(٢). اللغة - وفقاً لهيرش - هي التواصل من خلال الإشارات اللفظية، التي تعبر عن رسالة محددة يقصد الشخص توصيلها

E.D. Hirsch, Jr, Validity in Interpretation (New Haven: Yale University Press, (١) 1967), pp. 1-23; related problems are explored also in Hirsch, The Aims of Interpretation and The Knowledge Deficit: Closing the Shocking Education Gap for American Children (Boston: Houghton Mifflin Company, 2006). Hirsch, Validity in Interpretation; the argument is developed in the course of (٢)

Chapter Two, pp. 24-67

لشخص آخر أو عدة أشخاص، وهذه العلامات يمكن فهمها من قبل كل من يتحدث اللغة ويعرف السياق الذي تم فيه توصيل رسالة معينة؛ وبالتالي، فإن السياق يحدد المقصد المعبر عنه في الرسالة.

في حين أكد غادامير أنه نظرًا لأن المفسر لا يمكنه فهم السياق التاريخي للنص إلا من داخل تقليده، ومن ثم يجب أن يتخلى المفسر عن ادعاء الوصول إلى مقصد المؤلف؛ فإن هيرش يصرُّ على أنه يمكن لأي شخص أن يتعلم ما يكفي عن اللغة وتاريخ المجتمع والفرد بما يمكنه من تحديد المعنى المقصود للمؤلف.

ونظرًا لأن هيرش يفترض أن مقصد المؤلف هو الهدف من التفسير، فإن التفسير الصحيح هو الذي يحدد مقصد المؤلف. وهذا لا يمنع وجود العديد من التفسيرات المقبولة والمختلفة في نفس الوقت، فهذا ليس لأن أي فهم لمقصد المؤلف صحيح ومقبول ولا فرق بينه وبين غيره - كما هو الحال في الموقف النسبي - بل ذلك لأن المشاكل التفسيرية تختلف. وبالتالي، فإن صحة التفسير تعتمد أيضًا على المشكلة المحددة، وما إذا كان المفسر لديه المعرفة المناسبة للإجابة على الأسئلة المطروحة أم لا^(١).

(١). Hirsch, Validity in Interpretation, p. vii, p. 25, pp. 57-61.

يحدد هيرش العلاقة الدقيقة بين المؤلف والمفسر من خلال التمييز بين (المعنى) و(الدلالة). دائماً ما يكون معنى النص هو مقصد المؤلف، بخلاف ما يشير إليه النص بالنسبة للمفسر؛ ففي حين يهدف التفسير إلى تحديد مقصد المؤلف، يعبر النقد الأدبي عن الدلالة التي يعكسها النص لدى المفسر، بالنظر إلى اهتماماته الجمالية والسياسية وما إلى ذلك. وفي حين أن المعنى ثابت، تتغير الدلالة اعتماداً على مقاصد المفسر واهتماماته^(١).

من وجهة نظر هيرش، تكمن المشكلة في تأويلية غادامير في أنه لا يميز بين معنى النص ودلالته. وهكذا، عندما يدّعي غادامير أن معنى النص هو المعنى الذي يقرؤه فيه المفسر، والذي بدوره يحدده التقليد الحاكم للمفسر = فقد خلط بين المعنى والدلالة. ولتوضيح ذلك، يأخذ هيرش المفهوم التأويلي المركزي لغادامير (انصهار الآفاق)، والذي يصف التفسير على أنه اندماج أفق المؤلف مع أفق (أو تقليد) المفسر ويستخدمه ضده؛ فإذا كان هناك نوعان من الآفاق المنفصلة -أفق المؤلف وأفق المفسر- فيجب أن يكون هناك أيضاً فرق بين مقصد المؤلف وفهم المفسر؛ وبالتالي، فإن هرمنيوطيقا غادامير ليست

(١) Hirsch, Validity in Interpretation, pp. 8–10.

-كما يشير هيرش - ادّعاءً صحيحًا بأن مقصد المؤلف لا يمكن الوصول إليه، بل هي بالأحرى رفض للقيام بمهمة فهمه وتفسيره^(١).

في حين أن أوصاف أنطوني بلاك لنظرية المعرفة الأشعرية قد ألهمت مقاربتى المقارنة للنظرية التفسيرية عند الطبري والغزالي، فقد كان نقد هيرش لغادامير حاسمًا في وصف المشكلة المحددة هنا، والتي تهدف لاستكشاف كيفية تعريف الطبري والغزالي لهدف وصلاحيّة التفسير، كما ورد في تفسيراتهم لآية سورة النور.

(١) Hirsch, Validity in Interpretation, pp. 245–64.

الطبري: مكنون المؤلف ومقاصده:

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، مؤرخ وفقه شافعي، ومشروع متكلم أشعري؛ ربما يكون هو أشهر المفسرين في القرون المبكرة، والذي يمثل تفسيره الذي شمل القرآن كله «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» خلاصةً مختارةً من تفاسير تعود إلى زمن الطبري، بما في ذلك نقده وتطبيقاته اللاهوتية والفقهية^(١).

في مقدمة «جامع البيان» شرح الطبري نظريته التأويلية ومنهجه في التفسير، وهو ما سنعرضه الآن؛ لكن من أجل فهم النقاشات التأويلية التي تناولها الطبري في تفسيره، يجب على المرء أن يأخذ في الاعتبار أيضًا أعماله الأخرى، مثل: تاريخ الرسل والملوك، وصريح السنة، واختلاف الفقهاء - ويسمى بـ(اختلاف علماء الأمصار في أحكام شرائع الإسلام)-، ولطيف الأقوال في

(١) الكتاب المرجعي في النظرية التأويلية والمنهج التفسيري لدى الطبري هو: Claude Gilliot, Exégèse, langue et théologie en Islam: l'exégèse coranique de Tabari (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1990). هناك دراسات أخرى عن الطبري ونظريته التأويلية، مثل:

Jane Dammen McAuliffe, 'Qur'anic Hermeneutics: The Views of al-Tabari and Ibn Kathir' in Andrew Rippin (ed.), Approaches to the Interpretation of the Qur'an (Oxford: Clarendon Press, 1988), pp. 46-62; Norman Calder, 'Tafsir from al-Tabari to Ibn Kathir: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham' in Gerald R. Hawting and Abdul-Kader Shareef (eds), Approaches to the Qur'an (London: Routledge, 1993), pp. 101-40; Mårtensson, "The Persuasive Proof."

أحكام شريعة الإسلام^(١)^(٢). ويتضح من (صريح السنة) - وهو مؤلف يوضح اعتقاد الطبري - أنه من الناحية المعرفية كان الطبري قريباً جداً من مدرسة أحمد بن حنبل، إذ رأى كلاهما أن (النص) هو المصدر التجريبي الأساسي للمعرفة التاريخية، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق^(٣). في حين يتضح من (اختلاف الفقهاء) أن الطبري يرى أن مسائل الفقه تتطلب تطبيق المنطق القياسي الاستنباطي على النصوص التاريخية، حيث إن النصوص نفسها لا تحتوي جميع المسائل الفقهية التي ستظهر، وبالطبع لا تستوعب جميع المذاهب الدينية^(٤)؛ لهذا السبب لم يُدخل الطبري أحمد بن حنبل في (اختلاف الفقهاء)، لأن الأخير كان اعتماده في الفقه على الأحاديث التاريخية فقط، رافضاً آراء الفقهاء كمصدر مقبول.

(١) هكذا ذكرته المؤلفة، والمشهور هو (بسيط القول في أحكام شرائع الإسلام) كما سمّاه الذهبي، وتوفي

ابن جرير قبل إتمامه. [الترجم]

(٢) الكتاب الأخير (لطيف الأقوال) لم يصل إلينا منه مخطوطة واحدة، ولكن أحال إليه الطبري في جامع

البيان واختلاف الفقهاء. وللمزيد عن أعمال الطبري، انظر:

Franz Rosenthal (tr.), *The History of al-Tabari, Volume I. General Introduction and From the Creation to the Flood* (New York: SUNY Press, 1989), pp. 80–134.

(٣) Dominique Sourdel, 'Une profession de foi de l'historien al-Tabari', *Revue des*

études islamiques 26 (1968), pp. 177–9 (French and Arabic text).

(٤) Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th*

Centuries C.E. (Leiden: Brill, 1997), pp. 70–6, pp. 191–7.

فيما يتعلق باقتراح غادامير، الذي يدعو المؤرخين إلى أن يدركوا أن المعرفة التاريخية ليست موضوعية، بل (تطبيقية) - كما هو الحال في اللاهوت والقانون- رفض الطبري -الذي كان فقيهاً وعالمَ دينٍ ومؤرخاً- فكرة أن المعرفة التاريخية يمكن أن تكون أيّ شيءٍ غير المعلومات الواردة في المصادر الأولية؛ وقد عبّر عن هذا الموقف بوضوح تام في مقدمة تاريخ الرسل والملوك:

«وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرتُ ذكره فيه مما شرطتُ أي راسمه فيه، إنما هو على ما رويتُ من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مُسندُها إلى رواها فيه، دون ما أدركَ بحجج العقول، واستنبطَ بفكر النفوس، إلا اليسير القليل منه، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أبناء الحادِثين، غير واصلٍ إلى مَنْ لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم، إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس»^(١).

وهكذا، فإن الطبري كمؤرخ يتماشى من الناحية المعرفية مع هيرش أكثر من غادامير، فهو يرى أن المصادر توفر معرفة حول الماضي يمكن للمفسر الوصول إليها، على الرغم من أن تفسيراته تتشكل بالضرورة من خلال لغته و(الحالة الراهنة) التي يسعى المفسر إلى الوصول إلى معرفة بها.

(١) Rosenthal, The History, p. 170.

كما نجد في (التاريخ) معلومات عن خصوم الطبري ومخالفيه في النظرية التأويلية، وهم: الإسماعيليون أتباع الأفلاطونية الجديدة. كان السياق التاريخي الذي أنتج فيه الطبري جميع أعماله هو التراجع المتزايد لسيطرة الدولة العباسية على ولاياتها، ومراكز السلطة؛ كما تُظهر سلسلة أعماله أن الطبري كان على علاقات وثيقة بالعائلات الملكية والكتّاب داخل إدارة الدولة^(١). بالنسبة للإدارة الحاكمة، كان أكثر الأحداث المعاصرة إزعاجًا هو ظهور الحركات المختلفة المرتبطة بالشيعة الإسماعيلية، التي أسست مراكز قوة منافسة، وفي النهاية أصبح لها دول مستقلة.

إحدى هذه الحركات التي كتب عنها الطبري بإسهاب في (التاريخ) هي حركة القرامطة في بلاد ما بين النهرين وغرب إيران والبحرين بين عامي (٢٦٠/ ٨٧٤) و (٣٧٤ / ٩٨٥). ولأنه كان مؤيدًا للدولة العباسية، فقد عارض الطبري بشدة زعماء القرامطة، الذين استند ادّعاؤهم للشرعية السياسية إلى المفهوم الإسماعيلي الشيعي عن العودة الوشيكة للإمام المعصوم الغائب.

في الفكر الفاطمي الإسماعيلي، كان يُنظر إلى الإمام على أن له سلطة مطلقة في تفسير الوحي ومسائل الفقه، كما أن تفسيره يتمتع بعصمة كاملة، حيث

(١) Rosenthal, The History, p. 22, pp. 38–9, pp. 73–4.

كان على صلة مباشرة بالعقل الإلهي^(١). كان هذا مرتبطاً بتفسير يستند إلى قراءة محددة للآية السابعة من سورة آل عمران؛ فأما القراءة (السُّنِّيَّة) السائدة لهذه الآية -والتي أوردها الطبري- فهي^(٢): ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمْتَابِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧]، [الوقف على اسم الجلالة].

لكن في قراءة الشيعة الإسماعيلية تُقرأ الجملة الأخيرة بطريقة مختلفة؛ وهي صحيحة نحويًا، لكنها تنتج معنى مختلفًا تمامًا، حيث يكون الوقف على: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(٣)، ويُستأنف الكلام من: ﴿يَقُولُونَ ءَأَمْتَابِهِ﴾^(١).

(١) Paul E. Walker, Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 126–7.
(٢) لدراسات عن الآية السابعة من سورة آل عمران، انظر:

e.g. Leah Kinberg. 'Muhkamat and Mutashabihat (Koran 3/7): Implications of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis' in Andrew Rippin (ed.), The Qur'an: Formative Interpretation (Aldershot: Ashgate Variorum, 1999), pp. 283–312; McAuliffe, 'Text and Textuality'; Wild, 'The Self-Referentiality of the Qur'an.'

(٣) يجدر التنويه إلى أن كلا الوقفين مروئيٌّ عن عدد من السلف، وساق ابن جرير بسنده كلا القولين، ولم يقتصر على واحد كما يوحي ظاهر كلام المؤلفة؛ فالأكثرون -كما بين شيخ الإسلام- على الوقف على اسم الجلالة (مجموع الفتاوى ٥ / ٣٥ و ١٧ / ٣٥٨)؛ وهذا القول مروئيٌّ عن عائشة، وابن عباس -رضي الله عنهم- وعروة، وأبي نهيك الأسدي، وعمر بن عبد العزيز، والإمام مالك كما ساق ابن جرير بسنده. والوقف الثاني على ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ مروئيٌّ عن ابن عباس -رضي الله عنهما-

=

هنا، يعلم الله والراسخون في العلم تأويل المتشابه؛ والراسخون في العلم -وفقاً للفكر الإسماعيلي- هم الأئمة [المعصومون]، الذين ينطق فقهاء وخطباء الإسماعيلية بلسانهم^(٢). قدّم هذا التفسير لآية المستند الكتابي للدعوة الإسماعيلية، والطريقة الباطنية المصاحبة لها، والتي بموجبها يكون القرآن قد أشار إلى ولاية علي بن أبي طالب ونسله^(٣):

«قلتُ: ... نستطيع أن نبيّن أنّ عليّ بن أبي طالب هو المنصوص على إمامته خلفاً لرسول الله، وذلك من قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: ٤]، وقوله: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ [مريم: ٥٠]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ﴾ [الحجر: ٤١].

ومجاهد، والربيع، ومحمد بن جعفر بن الزبير -رحمهم الله- (جامع البيان ٣ / ١٨٢ - ١٨٣).
والحاصل أن الوقف الثاني ليس خاصاً بالإسماعيلية، بل المعنى الذي يبنى على هذا الوقف.

[المترجم]

(١) Walker, Early Philosophical Shiism, p. 27.

(٢) Walker, Early Philosophical Shiism, p. 27, p. 29.

(٣) Wilferd Madelung and Paul E. Walker (ed. and tr.), The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness. An Edition and English Translation of Ibn al-Haytham's Kitab al-Munazarat (London: I.B. Tauris, 2000), pp. 85-6.

هذه الإشارات من هذه الآيات كافية، ولا تحتاج إلى مزيد بيان لمن كان له نصيب من الفطنة.

قال الخصم: لن يسلم أهل اللغة بقولك، ولن يقبلوا تأويلك؛ فقواعد اللغة والنحو لا تؤيد ادّعاءك أنّ ﴿عَلِيًّا﴾ و﴿لَعَلِّي حَكِيمٌ﴾ يقصد بها علي بن أبي طالب؛ هذا إلى أنه كان هناك في آل البيت آخرون راسخون في العلم مثل عبد الله بن عباس.

قلت: أمّا العتقاء وأبناؤهم فليس لهم نصيب في الإمامة، ولا أيّ جزء منها، ولا أولوية لهم في الإسلام ولا في الجهاد في سبيل الله. ومع ذلك، فقد اجتمع كل هذا في شخص عليّ. إن قواعد النحو هي كل ما يوصل إلى الحقيقة، فالرفع والخفص ما هي إلا وسائل تُوظّف في أماكنها الصحيحة بما يتوافق مع مقصد الله - عز وجل -، وبالتالي فإن الرفع لأوليائه، والخفص لأعدائه.

وهؤلاء يزعمون أنهم يحسنون قراءة اللغة قراءة سليمة، وهم يجهلون مراد الله - عز وجل - من وراء المعاني والتطبيقات والأمثال؛ إنّ الإيماءات والرموز والإشارات هي من الله - عز وجل -، ولن يفهمها إلا أهل العلم^(١). اهـ

(١) هذا النص من كتاب (المناظرات) لابن الهيثم، وهو مطبوع، لكن لم أستطع الوصول إليه، لا مطبوعاً ولا مخطوطاً، فترجمته بما يقارب النص العربي. [المترجم]

قد نقارن هذا مع ادعاء غادامير بأن «تجربتنا اللفظية للعالم هي تجربة سابقة على كل شيء نميزه ونخاطبه كشيء موجود. إن كون اللغة والعالم مرتبطين بطريقة أساسية، لا يعني أن العالم يصبح موضوعاً للغة، بل بالأحرى يكون موضوع المعرفة وعباراتها متضمنين سلفاً وعلى الدوام في أفق عالم اللغة؛ ولا يدل كون التجربة الإنسانية للعالم تجربة لفظية على أن العالم (في ذاته) يكون موضوعاً للغة». (انظر أعلاه، ص ٤).

بالنسبة للمفسرين الإسماعيليين - كذلك غادامير - تخضع اللغة لعالم الحياة المعيش؛ ومن ثم، فإن الولاء للإسماعيلي لعليّ يصبح جزءاً من اللغة القرآنية لأنه جزء من عالم المفسر ولغته.

مثال آخر على هذه المنهجية هو التفسير الإسماعيلي لآية النور؛ حيث فسّر أبو يعقوب السجستاني^(١) - الإسماعيلي الفارسي - (القرن الرابع الهجري/

(١) هو أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجزي أو السجستاني، ولد في سجستان عام ٢٧١ هجري، وقد اختلف المؤرخون في نسبه فقيل إنه يمتُّ بصلّة النسب إلى أسرة قائد الفرس رستم، وقيل إنه من أصل عربي. عاصر الدعوة الإسماعيلية في عصر الستر والظهور وعاش في بلاد فارس، وأصبح من كبار الدعاة للمذهب، فأسهم إسهاماً فعّالاً في المساجلات والمناظرات العلمية التي كانت تجري في ذلك العصر بين الفرق والمذاهب في بلاد فارس، وقد اقترن اسمه باسم أستاذه الداعي والفيلسوف أبي عبد الله محمد بن أحمد النسفي الذي كان داعية إسماعيلياً عام ٣٣١ هـ في منطقة بخارى. ويعتبر أبو يعقوب من الفلاسفة البارزين في شرق الممالك الإسلامية بفارس، وقد ظهر أثره الفكري فيما بعد في

العاشر الميلادي) الذي عاش في كنف الدولة الفاطمية، (النور) على أنه نور العقل المنبثق من كلمة الله والعقل والروح، بينما (المصباح) يشير إلى «مصباح العلم القائم مكان النبي محمد من بعده لنشر العلم في أمته ليهدوا بنور علمه إلى طريق الله، ويتخلصوا من ظلمات الشكوك والاختلاف»^(١). أمّا (الزجاجة) فهي إشارة إلى «الإمامة الهشة» للإمام الحسن، بينما (الكوكب) هو الإمام الحسين^(٢).

وانطلاقاً من مرويات تاريخ الطبري عن حمدان قرمط -مؤسس حركة القرامطة- نستطيع القول أن الطبري كان مطلعاً على التفسير الإسماعيلي؛ حيث قال الطبري أن القرامطة قدموا صياغة جديدة لسورة الفاتحة بدلاً من المتعارف عليها التي نصها كما يأتي:

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۝ مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ ۝ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۝ ﴾ [الفاتحة: ٢ - ٧].

تلميذه حميد الدين الكرمانى (حجة العراقيين) الذي سار على منهجه، ودعا إلى تعاليمه. ومن مؤلفاته: تحفة المستجيبين، الافتخار، النصر، ينباع، إثبات النبوات، أساس الدعوة، تأويل الشرائع، أسرار المعاد، البرهان، البشارة، المقاليد الملكوتية. [المترجم]

(١) Walker, Early Philosophical Shiism, p. 128.

(٢) انظر: (المقاليد الملكوتية)، ط. دار الغرب الإسلامي، ص ٢٧٨ وما بعدها. [المترجم]

قدّم حمدان قرمط صياغة مغايرة لسورة الفاتحة متمحورة حول
(اللوجوس/ الكلمة) في الأفلاطونية الجديدة^(١):

«الحمد لله بكلمته، وتعالى باسمه، المتخذ لأوليائه بأوليائه، قل إن الأهله
مواقيت للناس، ظاهرها ليعلم عدد السنين والحساب والشهور والأيام، وباطنها
أوليائي الذين عرفوا عبادي سييلي اتقون يا أولي الألباب، وأنا الذي لا أسأل
عما أفعل، وأنا العليم الحكيم، وأنا الذي أبلو عبادي، وأمتحن خلقي، فمن
صبر على بلائي ومحنتي واختباري ألقيته في جنتي، وأخلدته في نعمتي، ومن
زال عن أمري، وكذب رسلي، أخلدته مهاناً في عذابي، وأتممت أجلي،
وأظهرت أمري، على السنة رسلي، وأنا الذي لم يعل عليّ جبار إلا وضعته، ولا
عزيز إلا أذلته، وليس الذي أصرّ على أمره وداوم على جهالته، وقالوا: لن نبرح
عليه عاكفين، وبه مؤمنين؛ أولئك هم الكافرون».

يبدو أن تقديم الطبري لمنهجه في التفسير في مفتتح «جامع البيان» كان ردّاً
جزئياً على هذا النوع من التفسير الإسماعيلي؛ ففي مفتتح تفسيره، ذكر الطبري
ما يمكن أن يكون نقداً للعقيدة الإسماعيلية المشبعة بالأفلاطونية الجديدة التي

Philip M. Fields (tr.), The History of al-Tabari: Volume XXXVII. The 'Abbasid (١)

Recovery (New York: SUNY Press, 1987), p. 174.

تسعى وراء الحقيقة الباطنية؛ موجهاً سهام نقده إلى (الملحدين)، وهو الوسم الذي - حسب إدوارد لين - كان يُطلق على الباطنية^(١):

«الحمد لله الذي حجّت الألباب^(٢) بدائع حكّمه، وخصّمت العقول لطائف حُججه، وقطعت عُذَرَ الملحدين عجائب صنعه^(٣)، وهتف في أسماع العالمين ألسن أدلّته، شاهدة أنه الله الذي لا إله إلا هو، الذي لا عدل له معادل، ولا مثل له مماثل».

وهكذا، يبدو أن الطبري بتأكيده على (صنع الله) - من حيث كونه تجريبيّاً ظاهراً - كطريق إلى المعرفة به = يرفض المسلك الباطني للملحدين؛ فعند تطبيق المقاربات الباطنية على تفسير القرآن، فإنها تحيد عن النص الظاهر الملموس بحثاً عن معناه الباطني.

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، تحقيق: صدقي جميل العطار (١٥ مجلداً، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥)، ١ / ١٣.

(٢) {الألباب} هنا مرادف للعقل، انظر: إدوارد لين، معجم عربي-إنجليزي (٨ مجلدات، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٧ (١٨٦٣) / ٧ (٢٦٤٣).

(٣) حسب لين، الملحد هو الشخص الذي «ينحرف أو يحيد عن الحق ويدخل فيه ما ليس منه: دجال الدين. ويمكن أن يشير أيضاً إلى ما يسمى بـ(الباطنية)، أي: أولئك الذين يدّعون أن للنص حقيقتين: ظاهرة وباطنة، والتي بموجبها (يحرفون الشريعة)» (لين، مرجع سابق، ٧ / ٢٦٥٤).

يبدو أن هذا التفسير مدعوم بالفقرة التالية، حيث اتخذ الطبري الموقف التجريبي القائل بأن الإدراك الحسي هو مصدر المعرفة بالأشياء، بما في ذلك معرفة الله. إن التجربة الحسية البشرية التي مفادها أن جميع الأحياء والجمادات حادثة ناقصة ستجعل البشر يدركون حقيقة الرسالة التي جاء بها رسل الله، وهي أن الله وحده هو الكامل^(١):

«فكُلُّ موجود إلى وحدانيته داعٍ، وكل محسوس إلى ربوبيته هادٍ، بما وسّمهم به من آثار الصنعة، من نقصٍ وزيادة، وعجزٍ وحاجة، وتصرفٍ في عاهات عارضة، ومقارنة أحداث لازمة، لتكون له الحجة البالغة. ثم أردف ما شهدته به من ذلك أدلته، وأكد ما استنارت في القلوب منه بهجته، برسلٍ ابتعثهم إلى من يشاء من عباده، دعاءً إلى ما اتضحَ لديهم صحته، وثبتت في العقول حجته؛ ﴿لَعَلَّ لَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وليذكر أولو النهى والحلم». [إشارة إلى آية: ﴿وَلْيَذَكِّرُوا آلَآبِئ﴾ [إبراهيم: ٥٢]]

وهنا يصرح الطبري أن الخبرات الحسية تتطابق مع الملكات الفكرية، والتي بدورها تنتج اللغة؛ وهذا يعني أن المعرفة برسالة الله لا يمكن أن تستمد إلا من آياته المُشاهدة، ومنها ظاهر النص القرآني.

(١) جامع البيان، الطبري، (١/ ١٣).

هناك فقرات أخرى مهمة وغالبًا ما يتم تجاهلها^(١)، حيث يصف الطبري نظريته في اللغة مستخدمًا مفهوم (البيان)^(٢):

«إن من عظيم نعم الله على عباده، وجسيم مننه على خلقه، ما منحهم من فضل البيان، الذي به عن ضمائر صدورهم يُبينون، وبه على عزائم نفوسهم يدُلُّون، فذلل به منهم الألسن، وسهّل به عليهم المستصعب، فبه إياه يوحدون، وإياه به يسبِّحون ويقدِّسون، وإلى حاجاتهم به يتوصلون، وبه بينهم يتحاورون، فيتعارفون ويتعاملون».

وهكذا، يقرر الطبري أن الناس يعبرون عن مكنونات أنفسهم ودواخل مقاصدهم سعيًا منهم لبيانها ونقلها لغيرهم؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى الله، والله المثل الأعلى، حيث يوحى إلى رسله مقصوده ومراده حتى يبلغوه إلى قومهم. وبهذه الطريقة، يدرج الطبري كلام الله في نظريته العامة للغة على أنها فعلٌ تواصلِيّ، على غرار الطريقة التي يرى بها إيزوتسو^(٣) أن القرآن يمثل اللغة

(١) See Mårtensson, “The Persuasive Proof”, for a detailed exploration of this paragraph.

(٢) جامع البيان، الطبري، (١/ ١٦-١٧)

(٣) العالم اللغوي والمستعرب الياباني إيزوتسو توشييهيكو (١٩١٤-١٩٩٣) شخصية علمية عالمية

شهير، وهو رائد الدراسات العربية والإسلامية المعمقة في اليابان، عالج عدة موضوعات تتصل بالتراث العربي والإسلامي بكثير من الدقة والموضوعية، وأسّس أرضية صلبة لولادة تيار من

=

والكلام: «فبقدر ما هو كلام الله، فإن الوحي يعدُّ أمرًا غامضًا، وليس بينه وبين السلوك اللغوي البشري العادي أيّ سمات مشتركة؛ لكن بقدر ما هو لون من (الكلام)، فيجب أن يتصف بجميع السمات الأساسية للكلام البشري. في الواقع، يستخدم القرآن أيضًا كلمات أخرى عند الإشارة إلى الوحي، وهي كلمات تُطبَّق بشكل شائع على الكلام العادي والمتداول»^(١). وكما لاحظ إيزوتسو أيضًا، يؤكد القرآن على أن الله دائمًا ما يوصل رسالته للناس بلغتهم، حتى يفهموها؛ على سبيل المثال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: ٤]^(٢). وهكذا يبدو أن الطبري قريب جدًا من القرآن، حيث أوضح أن الله خاطب قريشًا

الباحثين اليابانيين المهتمين بتلك الدراسات في النصف الثاني من القرن العشرين، تتلمذ على يديه في اليابان وفي كندا وفي إيران عشرات الطلبة الذين تخصصوا في حقول معينة في تراث وأداب وتاريخ الشعوب العربية والإسلامية، كما استثمرت منهجته في البحث الدلالي في دراسات عدة. ترجم معاني القرآن إلى اللغة اليابانية، وترجمته هي الأولى فيها. أصبح أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة مكغيل في مونتريال، وكان أستاذ الفلسفة في المعهد الإيراني للفلسفة؛ ترجم من مؤلفاته إلى العربية: «الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم» «المفاهيم الأخلاقية-الدينية في القرآن» «مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي: تحليل دلالي للإيمان والإسلام». [المترجم]

Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic (١)

Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002 (1964)), p. 166.

Izutsu, God and Man in the Qur'an, p. 199. (٢)

بلغتهم العربية المتداولة - بما فيها من (كلمات أعجمية مستعارة) -^(١). وبالتالي، فقد حدد الهدف من تفسير القرآن على أنه: توضيح لما قصد الله توصيله للناس، على الرغم من وجود احتمال ألا يبلغ التفسير هذا الهدف^(٢): «اللهم فوفقنا لإصابة صواب القول في محكمه ومتشابهه، وحلاله وحرامه، وعامه وخاصه، ومجمله ومفسره، وناسخه ومنسوخه، وظاهره وباطنه، وتأويل آيه، وتفسير مشكله، وألهمنا التمسك به، والاعتصام بمحكمه، والثبات على التسليم لمتشابهه^(٣)، وأوزعنا الشكر على ما أنعمت به علينا من حفظه، والعلم بحدوده، إنك سميع الدعاء، قريب الإجابة. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلّم تسليمًا كثيرًا».

طريقة الطبري هي تقديم الآية نفسها أولاً، وإعادة صياغة النص القرآني؛ ثم يشرع في تحليل معناه، بتقسيمه إلى جمل، ويشرح كلماتها طبقاً لمعانيها المعجمية، مع مراعاة سياقها التاريخي. والمعلومات حول كل من المعنى اللغوي والسياق التاريخي المستمدة من الأحاديث النبوية وآثار الصحابة،

(١) جامع البيان، الطبري، (١/ ٢٠-٤٨)

(٢) جامع البيان، الطبري، (١/ ١٥)

(٣) (متشابهه) هنا تشير إلى الآية السابعة من سورة آل عمران، والتي فهمها الطبري على أنها تشير إلى علامات قيام الساعة التي لم يعلمها إلا الله؛ انظر أدناه.

وتفسيرات المفسرين الآخرين - بمصطلحات هيرش - هي ما يشكل (المعرفة ذات الصلة).

وهكذا يميّز الطبري بين (التأويل) و(البيان)؛ حيث التأويل يستهدف (استنباط مراد الله)، والذي يوجد بشكل مستقلّ عن ما يقدمه المفسرون من (بيانات) مختلفة للآية. ورغم حقيقة أن مراد الله مستقلّ عن المفسر - سواء فهم بشكل صحيح أم لا - فإن الوصول إليه لا يزال غير ممكن إلا من طريق (البيان). بعبارة أخرى، كل آية لها معنى واحد صحيح، ولكن يمكن بيانه بشكل مختلف، اعتماداً على خلفية المفسر المعرفية والفكرية. يتجلى هذا بوضوح في تفسير الطبري، حيث يفحص بشكل نقدي عدة تفسيرات مختلفة لكل آية^(١). وبناءً على فحصه النقدي للغة، والأحاديث ذات الصلة، والتفسيرات الأخرى للآية = يضع دائماً ترجيحه الخاص للتفسير الصحيح لمعنى الآية. ومثلما فعل هيرش يميز الطبري بين (المعنى) و(الدلالة/ المغزى)، حيث كان يفصل باستمرار تفسيره اللغوي التاريخي للآية عن تطبيقها.

فيما يتعلق بآية آل عمران: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ

See also McAuliffe, 'Qur'anic Hermeneutics'; Calder, 'Tafsir from al-Tabari to (١)

Ibn Kathir'.

الْفِتْنَةَ وَأَبْنَعَاءَ ﴿[آل عمران: ٧]، خلص الطبري إلى أن السياق التاريخي للآية يشير إلى أولئك الذين كانوا يأملون في اقتراب نهاية المجتمع النبوي، فحاولوا ربط المتشابه بخروج عيسى، وقيام الساعة، فأكذبهم الله وأخبرهم أن ذلك لا يعلمه إلا الله^(١).

أمّا فيما يتعلق بمغزى ودلالة الآية، فقد قال الطبري -بافتراض صحة تفسيره لها- أن الآية معنيٌّ بها كلُّ مبتدِعٍ في دين الله بدعة تأويلًا منه لبعض متشابه أي القرآن، وأيِّ أصناف البدعة كان من أهل النصرانية كان أو اليهودية أو المجوسية، أو كان سبئيًّا، أو حروريًّا، أو قدريًّا، أو جهميًّا. وهكذا، فسّر الطبري الآية أوّلاً على أنها تشير في الأصل إلى أولئك الذين اعتقدوا أن لديهم معرفةً باطنية غير ما يبدو من ظاهر الآية وصريح الكتاب، ثم شرع في تطبيق هذا للدلالة على جميع الأديان غير الإسلامية وبعض المذاهب اللاهوتية الإسلامية اللاحقة^{(٢)(٣)}.

(١) جامع البيان، الطبري، (٣/ ٢٤٥). فيما يتعلق بتمييز الطبري بين المعنى والدلالة، انظر:

Marie-Thérèse Urvoy, 'L'Autorité de Prophète d'après la sourate IV vue par quelques commentateurs' in M.-T. Urvoy (ed.), En hommage au Père Jacques Jomier, O. P. (Paris: Les Éditions du Cerf, 2002), pp. 235-45.

(٢) جامع البيان، الطبري، (٣/ ٢٤٦).

(٣) لمزيد من التوضيح يمكننا القول بأن المعنى والمغزى -وبغض النظر عن دلالتهم الخاصة في

هرمنيوطيقا هيرش - يجتمعان لغويًّا في الدلالة على المقصود من الكلام والمراد منه، ولكنَّ بينهما

=

آية النور هي من المتشابهة؛ وكالعادة، يبدأ الطبري باقتباس الآية^(١):

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا
يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ
لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٥].

بعد صياغة الآية، يقسم الطبري الآية إلى جمل، ثم يقدم لكل جملة تفسيرات أخرى بجانب تفسيراته الخاصة؛ فأولاً يقدم (بيانه)^(٢): «يعني تعالى ذكره بقوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ هادي من في السماوات والأرض، فهم بنوره إلى الحق يهتدون، ويهداه من حيرة الضلالة يعتصمون».

ويتلو ذلك بيان المفسرين الآخرين للآية^(٣):

«واختلف أهل التأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم فيه نحو الذي قلنا [عن ابن عباس]، وقال آخرون: بل معنى ذلك: الله مدبر السماوات والأرض».

فرق في الاستعمال؛ غالباً يشير المغزى للمقصود غير البين من ظاهر الكلام ويحتاج لتأمل مدقق.

[قسم الترجمات]

(١) جامع البيان، الطبري، (١٠ / ١٨٠).

(٢) جامع البيان، الطبري، (١٠ / ١٨٠).

(٣) جامع البيان، الطبري، (١٠ / ١٨٠).

ثم شرع الطبري في الاستدلال على صحة ما ذهب إليه^(١):

«وإنما اخترنا القول الذي اخترناه في ذلك؛ لأنه عقيب قوله: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [النور: ٣٤]، فكان ذلك بأن يكون خبراً عن موقع يقع تنزيله من خلقه، ومن مدح ما ابتداءً بذكر مدحه؛ أولى وأشبهه، ما لم يأت ما يدل على انقضاء الخبر عنه من غيره. فإذا كان ذلك كذلك، فتأويل الكلام: ولقد أنزلنا إليكم أيها الناس آياتٍ مبيّنة الحق من الباطل، ﴿وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ فهديناكم بها، وبينّا لكم معالم دينكم بها، لأنّي هادي أهل السماوات وأهل الأرض. وترك وصل الكلام باللام، وابتداء الخبر عن هداية خلقه ابتداءً، وفيه المعنى الذي ذكرت؛ استغناءً بدلالة الكلام عليه من ذكره، ثم ابتداءً في الخبر عن مثل هدايته خلقه بالآيات المبيّنة التي أنزلها إليهم، فقال: ﴿مَثَلٌ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ يقول: مثل ما أثار من الحق بهذا التنزيل في بيانه كمشكاة».

وبهذه الطريقة، فسّر الطبري الآية على أنها كناية عن التفسير والبيان؛ واستشهد بالعديد من التفسيرات البديلة لكل جملة من جمل الآية، وضح منها ما يتفق مع استنتاجه أن الآية تشير إلى إرشاد الله عباده إلى الحق، وأن

(١) جامع البيان، الطبري، (١٠ / ١٨١).

هداية الله يتوصل إليها من خلال بيان وتفسير وحيه المتمثل في القرآن؛ ثم قال في قسم ختامي^(١):

«وإنما أريد بقوله: ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾ أن هذا القرآن من عند الله، وأنه كلامه، فجعل مثله ومثل كونه من عنده، مثل المصباح الذي يوقد من الشجرة المباركة، التي وصفها -جل ثناؤه- في هذه الآية. وعنى بقوله: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ﴾ أن حجج الله -تعالى ذكره- على خلقه تكاد من بيانها ووضوحها تضيء لمن فكر فيها ونظر، أو أعرض عنها ولها. ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ يقول: ولو لم يزلها الله بياناً ووضوحاً بإنزاله هذا القرآن إليهم؛ منبهاً لهم على توحيدهم، فكيف إذا نبههم به وذكرهم بآياته، فزادهم به حجة إلى حججه عليهم قبل ذلك، فذلك بيان من الله ونور على البيان، والنور الذي كان قد وضعه لهم ونصبه قبل نزوله^(٢)... وهو عندي كما ذكرت مثل القرآن. ويعني بقوله: ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ هذا القرآن نور من عند الله، أنزله إلى خلقه يستضيئون به، ﴿عَلَى نُورٍ﴾ على الحجج والبيان الذي قد نصبه لهم قبل مجيء القرآن وإنزاله إليهم، مما يدل على حقيقة وحدانيته، فذلك بيان من الله، ونور على البيان، والنور الذي كان وضعه لهم

(١) جامع البيان، الطبري، (١٠ / ١٩١).

(٢) جامع البيان، الطبري، (١٠ / ١٩٠).

ونصبه قبل نزوله^(١)... وقوله: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾ يقول تعالى ذكره: يوفق الله لا تباع نوره - وهو هذا القرآن - من يشاء من عباده. وقوله: ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ﴾ يقول: ويمثل الله الأمثال والأشباه للناس، كما مثل لهم مثل هذا القرآن في قلب المؤمن بالمصباح في المشكاة، وسائر ما في هذه الآية من الأمثال. ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ يقول: والله يضرب الأمثال وغيرها من الأشياء كلها، ذو علم». اهـ.

في حالة آية النور، كانت مصادر المعلومات ذات الصلة عند الطبري هي تفسيرات المفسرين الآخرين. وعلى الرغم من تفسيره المجازي، إلا أنه لم يقدم فيه - مثل السجستاني الإسماعيلي - أي محتوى سياسي خاص بجماعة معينة؛ بدلاً من ذلك، ظل الطبري ضمن المعايير التي وضعها القرآن نفسه في آية آل عمران، وهي أن النص يمكن تفسيره بطرق مختلفة؛ وهكذا يخلص تفسير الطبري المجازي لآية النور إلى أن بيان وتأويل رسالة الله هو السبيل الوحيد للوصول إلى هدايته وإرشاده.

(١) جامع البيان، الطبري، (١٠ / ١٩١).

الغزالي: تذوق الحقيقة:

ربما كان لأبي حامد محمد الغزالي (ت ٥٠٥ / ١١١١) شهرة أكبر من شهرة الطبري. كان الغزالي -مثل الطبري- شافعي المذهب، أشعري المعتقد؛ كما اشتركا في ولائهم السياسي للخلافة العباسية، ومواجهة التهديد الإسماعيلي. إلا أن الغزالي كان -بالإضافة لما سبق- صوفيًا، كما لعبت الآراء الكوزمولوجية المستمدة من الأفلاطونية الجديدة دورًا مهمًا في نظريته التأويلية^(١).

كان للغزالي دور مهم في إدارة الوزير السلجوقي (نظام المُلْك)، الذي أسس المدرسة النظامية في بغداد لتدريس المذاهب السنية الأربعة، والكلام الأشعري، والتصوف؛ فقد كان غرض الوزير أن يدافع الغزالي عن العقيدة السنية ضد التحديات الفلسفية الإسماعيلية والأفلاطونية الجديدة؛ وهو ما فعله^(٢).

إلا أن العمل (من أجل الدولة والدفاع عن المعتقد السائد) لم يجعل الغزالي رجل دين متعصبًا؛ بل على العكس من ذلك، قد تفسر علاقته الوثيقة

(١) David Buchman (ed. and tr.), The Niche of Lights: A Parallel English-Arabic

Text (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1998), pp. xxi-xxxii.

(٢) Buchman, The Niche of Lights, xxi-xxii.

بسلطة الدولة سبب إصراره بشدة على أن الهدف من العلم هو الوصول إلى الحقيقة، وأن اعتبارات السلطة والشهرة والثروة لا يمكن إلا أن تعوق رحلة الوصول إلى الحقيقة.

على الرغم من انتقاده الشديد للنظرية الإسماعيلية عن الإمام المعصوم كمصدر للمعرفة الحقيقية -والتي تأسست على كوزمولوجيا الأفلاطونية الجديدة^(١)- فقد لفتَ نظرَ الغزاليِّ الغايةَ التي تَعُدُّ الكوزمولوجيا الأفلاطونية بالوصول إليها، ألا وهي: الوقوف على الحقيقة الإلهية. وهكذا، فقد ربط الأفلاطونية الجديدة بالتصوف الموجه بالشرعية، بحيث يكون الوصول للحقيقة الإلهية موقوفاً على معايشة الشريعة الإلهية وتهذيب النفس بالأخلاق^(٢) بدلاً من الانخراط في الحركات السياسية الثورية، كما فعل الإسماعيليون.

استخدم الغزالي مصطلح التأويل -مثل الطبري- بمعنى أنه «بحث عن المعنى المراد لله»؛ وكما رأينا، عرّف الطبري هدف التأويل على أنه سعي

(١) Buchman, The Niche of Lights, p. xxvii; al-Ghazālī, al-Munqidh min al-ḍalāl, ed. and annot. 'Abd al-Karīm al-Marrāq (Tunis: al-Dār al-Tūnisiyya li'l-Nashr, 1984), pp. 68-79.

(٢) Buchman, The Niche of Lights, pp. xxiii-xxvii; this is the basic message of al-Ghazālī's massive work Iḥyā' 'ulūm al-dīn ('Revival of the Disciplines of Religion').

للقوف على (مراد الله)، ويبدو أن الغزالي يشاركه هذا الهدف، بما في ذلك التمييز بين التفسير والتطبيق^(١):

«ولا يجوز تنزيل كلام الله تعالى إلا على ما أراد الله تعالى، وأما قول الشاعر فيجوز تنزيهه على غير مراده، ففيه خطر الكراهة أو خطر التأويل الخطأ لموافقة الحال، فيجب توكير كلام الله وصيانتها عن ذلك».

وهنا يوضح الغزالي أن جاذبية تفسير القرآن من أجل إضفاء الشرعية الإلهية على أفعال المرء وأقواله = تجعل من الأهمية بمكان التأكد من تطبيقه بشكل صحيح، أي: وفقاً للمعنى الذي قصده الله، لا الغرض الذي يرمي إليه المفسر^(٢).

(١) Whittingham, Al-Ghazali and the Qur'an, p. 4, cit. from (١) إحياء علوم الدين، الغزالي، كتاب العلم، (٢/ ٢٩٧).

(٢) لم يتعرض ويتينغهام لهذه النقطة (مراد المؤلف، كمنحى تأويلي) مباشرة، بل كتب: «يتضح من ثم أن الغزالي كان مهتماً برسم الخطوط العريضة لما اعتبره الطريق المناسبة لتفسير القرآن في ضوء السلطة التي له على القارئ... لكن يبقى السؤال الذي يطرح نفسه حول ما إذا كان الغزالي -بغض النظر عن آرائه الخاصة بسلطة النص- يرى أن ما يتوصل إليه من معانٍ -كما يصرّ العديد من الهرمنيوطيقيين المعاصرين- هو نتاج حتمي بالنظر إلى طبيعة العملية التفسيرية» (Whittingham, Al-Ghazali and the Qur'an, pp. 4-5). هذه الحقيقة -أن المفسر يبني حتماً معانيه الخاصة به- ربما تكون إلى حد ما متوازية مع نظرية الغزالي التأويلية التي ترى أن الهدف من تفسير القرآن هو الوصول إلى مراد الله.

دراسة ويتينغهام الأخيرة هي الدراسة الوحيدة المخصصة بالكامل لتفسير الغزالي ونظريته التأويلية.

وفقاً لويتينغهام ، فإن الرسالة التي عرّف فيها الغزالي معنى التأويل بأكبر قدر من التفصيل هي (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة)^(١) . يشير ويتينغهام إلى أنه لا يوجد إجماع حول معنى التأويل: ففي حين خلص جون وانسبرو إلى أنه منذ القرن السادس الهجري/ الحادي عشر الميلادي أصبح يُنظر إلى التأويل على أنه نقيضٌ للتفسير من حيث إنه «عبارة جامعة لكل التفاسير غير المبنية على الظاهر»، يرى هنري كوربين أن التأويل هو «تفسير قائم على روح النص»، كما يرى نكي كيدي أن التأويل هو «فك رموز التعبير القرآني» أو «الانتقال إلى مستوى أعلى» في البحث عن المعنى الحقيقي^(٢) . ومع ذلك -بناءً على دراسته

(١) Whittingham, Al-Ghazali and the Qur'an, p. 13.

للحصول على دراسة مبكرة ومحدودة لتعريف الغزالي للتأويل مقارنةً بالفيلسوف ابن رشد، انظر:

Iysa A. Bello, The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Ta'wil in the Conflict Between al-Ghazali and Ibn Rushd (Leiden: Brill, 1989), esp. pp. 52–65.

Whittingham, Al-Ghazali and the Qur'an, p. 6, ref. to John Wansbrough, (٢)

Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 244; Henri Corbin, Avicenna and the Visionary Recital, tr. W. Trask (London: Routledge and Kegan Paul, 1960), p. 28; Nikki Keddie, 'Symbol and Sincerity in Islam', Studia Islamica 19 (1963), pp. 27–63, at p. 55. See also Stetkevitch's entirely etymological definition of ta'wil as 'return to the first meaning', in the sense of allegorical and figurative interpretation, as opposed to literal (Jaroslav Stetkevitch, 'Arabic

الخاصة لتفسير الغزالي - خلص ويتينغهام إلى أن التأويل لا يشير إلى التفسير المجازي، أو عملية أو منهج تفسيري محدد، «بل يشير إلى معنى معين يتوصل إليه من خلال التفسير»^(١). وهذا يتماشى أيضًا مع استخدام الطبري لمصطلح التأويل؛ حيث يظهر التأويل في عنوان تفسيره: «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، والذي كما نعلم ضم تفاسير لغوية وتاريخية واستعارية. وبناءً على مقدمة الطبري - حيث دعا الله أن يوفقه للوصول إلى «إصابة صواب القول في محكمه ومتشابهه» - وبناءً على تفسيره لآية النور = يمكننا أن نستنتج أنه فهم التأويل بمعنى أنه (بحث عن المعنى المراد لله)؛ ويبدو أن الغزالي قد فهم التأويل بنفس المعنى كما سنرى.

Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning', Journal of Near Eastern Studies 48:2 (1989), pp. 81-96, at pp. 92-3).

Whittingham, Al-Ghazali and the Qur'an, p. 36. See also Walid A. Saleh, The (١)

Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035) (Leiden: Brill, 2004), p. 92, ref.

وذلك لبيان النظرية التأويلية للثعلبي، الذي يبدو أن تعريفه للتفسير والتأويل يتوافق مع تمييز

هيرش بين المعنى والمغزى: «وظيفة التفسير - كما يخبرنا الثعلبي - هي الكشف عن مضمون الآية

ومعناها وأسباب نزولها. أمّا التأويل فهو صرف الآية إلى معنى يتأمله موافق لما قبلها وما بعدها؛

وعلى الرغم من أنّ صالحًا لا يربط تعريف الثعلبي للتأويل بهدفه كمفسّر - أي؛ كما عبّر صالح، «بناء

المعنى الديني للقرآن، والوقوف على مراد الله من وراء كلامه» - يبدو أن تعريف الثعلبي للتأويل

يتضمن أيضًا نظرية (قصد المؤلف)». (ص ٨٠).

بالمقارنة مع منهج الطبري الذي اعتمد على اللغة والسياق، كان هدف الغزالي تطوير طريقة للتحقق من صلاحية التفسير المجازي؛ وهذا أمر طبيعي تمامًا، حيث لم يقتصر الأمر على الإسماعيليين والفلاسفة فحسب، بل قدّم اللاهوتيون العقلانيون والصوفية تفسيرات مجازية للقرآن (والحديث) لدعم مذاهبهم العقديّة؛ وكرجلٍ دينٍ أشعريٍّ وصوفيٍّ، استخدم الغزالي نفسه تأويلات رمزية.

في هذه الظروف، كان من المهم تحديد طريقة تمييز التفسيرات المجازية الصحيحة التي تتغيّ الوقف على المعنى المراد لله. وباتباع مسلك أرسطي، رأى الغزالي أنه بما أن المنطق هو أداة عالمية للوصول إلى الحقيقة، وأن القياس المنطقي ضروري للتفكير العقلاني = فإن (البرهان) القياسي هو الطريق الصحيح للوصول إلى الحقيقة عندما لا تكون ظاهرة في حرفة النص^(١):

«وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه، يعترف كلهم به، فإنهم إذا لم يتفقوا في الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن، وقد ذكرنا الموازين الخمسة

(١) وفقاً للغزالي، لا يمكن أن يحل التفسير المجازي والقياس المنطقي محل الظاهر الذي لا لبس فيه، ولكن يُلبأ إليه فقط عندما لا يكون مثل هذا الظاهر في متناول اليد؛ انظر:

Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, pp. 52–3. The quote below is from Sherman A. Jackson, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Fayṣal al-Tafriqa Bayna al-Islam wa al-Zandaqa* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 107.

في كتاب (القسطاس المستقيم)، وهي التي لا يُتصور الخلاف فيها بعد فهمها أصلاً، بل يعترف كلٌّ مَنْ فهمها بأنها مدارك اليقين قطعاً. والمحصّلون لها يسهل عليهم عقد الإنصاف والانتصاف، وكشف الغطاء ورفع الاختلاف، ولكن لا يستحيل منهم الاختلاف أيضاً^(١)... فإن من العلوم التي هي أصول البراهين، تجريبية وتواترية، وغيرها. والناس يختلفون في التجربة والتواتر، فقد يتواتر عند واحد ما لا يتواتر عند غيره، وقد يتولى تجربة ما لا يتولاه غيره... وإمّا لالتباس الكلمات المشهورة المحمودة، بالضروريات، والأوليات... ولكن بالجملة إذا حصّلوا تلك الموازين وحققوها، أمكنهم الوقوف عند ترك العناد على مواقع الغلط على يسرٍ. اهـ.

طبّق الغزالي هذه الطريقة على تفسيره لآية النور في رسالته (مشكاة الأنوار)، وهي ليست جزءاً من تفسيرٍ كامل للقرآن، بل رسالة منفصلة من حوالي ٦٤ صفحة، وتعاذل فصلاً في موسوعته اللاهوتية (إحياء علوم الدين)^(٢). وكما يشير بوخمان، تركز رسالة الغزالي على موضوع التوحيد، أو وحدانية الله،

(١) Jackson, On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam, p. 106.

(٢) Buchman, The Niche of Lights, p. xxxii, referring to the critical Arabic edition of Mishkat al-anwār:

(مشكاة الأنوار، للغزالي، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، al-Whittingham, See also

Ghazali and the Qur'an, p. 2.

والذي فسّره تفسيرًا مجازيًا من منظور كوزمولوجيا الأفلاطونية الجديدة؛ حيث يكون النور الإلهي هو الرابط بين أجزاء ومستويات الوجود المختلفة^(١).

الرسالة مقسّمة إلى ثلاثة فصول؛ الأول بعنوان: (في بيان أن النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له). والثاني: (في بيان مثال المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت والنار). والثالث: (في معنى قوله -عليه السلام-: إنَّ لله سبعين حجابًا من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سُبحات وجهه كلَّ من أدركه بصره).

ومن خلال الحجج المقدمة في الفصل الأول، دحض الغزالي إمكانية تعلق النور الإلهي بأيّ حادث أو مخلوق.

المقتطفات الواردة أدناه مأخوذة من الفصل الثاني من الرسالة، حيث يطوّر الغزالي تفسيره المجازي والمجرد لـ(المشكاة، والمصباح، والزجاجة، والشجرة، والزيتونة، والنار).

افتتح الغزالي الفصل الثاني قائلاً -بنفس صوفي-: «معرفة المعنى الحقيقي للمشكاة، والمصباح، والزجاجة، والشجرة، والزيتونة، والنار = يستعدي تقديم قطبين يتسع المجال فيهما إلى غير حد محدود؛ لكنني أشير إليهما بالرمز

(١) Buchman, The Niche of Lights, p. xxxii.

والاختصار»^(١). ثم تابع: «أحدهما في بيان سر التمثيل ومنهاجه ووجه ضبط أرواح المعاني بقوالب الأمثلة، ووجه كيفية المناسبة بينها، وكيفية الموازنة بين عالم الشهادة التي منها تتخذ طينة الأمثال، وعالم الملكوت الذي منه تستنزل أرواح المعاني. والثاني في طبقات أرواح الطينة البشرية ومراتب أنوارها؛ فإن هذا المثل مسوق لبيان ذلك، إذ قرأ ابن مسعود: (مثل نوره في قلب المؤمن كمشكاة)، وقرأ أبي بن كعب: (مثل نور قلب من آمن)». اهـ

ثم يشرع الغزالي في شرح هذين (القطين)، متبعا تفسيرًا مجازيًا وبرهانًا قياسيًّا، قبل أن يستخلص تفسيره لمعنى التشبيه في آية النور.

في هذا السياق، ربط الغزالي -معمدًا على كوزمولوجيا الأفلاطونية الجديدة التي تصنف الوجود إلى مراتب- (أرواح الطين البشري) مع (طينة الأمثال) المقابلة لها^(٢):

«بيان أمثلة هذه الآية:

اعلم أن القول في موازنة هذه الأرواح الخمسة للمشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت يمكن تطويله، لكنني أوجزه وأقتصر على التنبيه على طريقته، فأقول: أمّا الروح الحساس فإذا نظرت إلى خاصيته وجدت أنواره

(١) Buchman, The Niche of Lights, p. 25.

(٢) Buchman, The Niche of Lights, pp. 39-41.

خارجة من ثُقُبٍ عِدَّةٍ كالعينين والأذنين والمنخرين وغيرها. وأوفق مثال له من عالم الشهادة المشكاة... وهذه الخواص الثلاث لا نجدُها في عالم الشهادة بالإضافة إلى الأنوار المبصرة إلا للزجاجة؛ فإنها في الأصل من جوهر كثيف لكن صفى ورقق حتى لا يحجب نور المصباح بل يؤديه على وجهه، ثم يحفظه عن الانطفاء بالرياح العاصفة والحركات العنيفة. فهي أول مثال له.

وأما الثالث وهو الروح العقلي الذي به إدراك المعارف الشريفة الإلهية فلا يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح. وقد عرفت هذا فيما سبق من بيان كون الأنبياء سُرُجًا منيرةً.

وأما الرابع وهو الروح الفكري فمن خاصيته أنه يبتدئ من أصل واحد ثم تتشعب منه شعبتان، ثم من كل شعبة شعبتان وهكذا، إلى أن تكثر الشعب بالتقسيمات العقلية، ثم يفضي بالآخرة إلى نتائج هي ثمراتها. ثم تلك الثمرات تعود فتصير بدورًا لأمثالها؛ إذ يمكن أيضًا تلقيح بعضها ببعض حتى يتمادى إلى ثمرات... فبالحريّ أن يكون مثاله من هذا العالم الشجرة. وإذا كانت ثمراته مادة لتضاعف أنوار المعارف وثباتها وبقائها فبالحريّ ألا تمثل بشجرة السفرجل والتفاح والرمان وغيرها، بل من جملة سائر الأشجار بالزيتونة خاصة؛ لأن لبّ ثمرها هو الزيت الذي هو مادة المصابيح... وإذا كانت الماشية التي يكثر نسلها والشجرة التي تكثر ثمرتها تسمى مباركة، فالتى لا يتناهى ثمرتها إلى حد محدود أولى أن تسمى شجرة مباركة. وإذا كانت شعب الأفكار العقلية المحضه

خارجة عن قبول الإضافة إلى الجهات والقرب والبعد، فبالحريّ أن تكون لا شرقية ولا غربية... وإذ كانت هذه كلها أنوارًا بعضها فوق بعض فبالحريّ أن تكون نورًا؛ وهذا المثل إنما يتضح لقلوب المؤمنين أو لقلوب الأنبياء والأولياء لا لقلوب الكفار؛ فإن النور يراد للهداية. فالمصروف عن طريق الهدى باطل وظلمة، بل أشد من الظلمة؛ لأن الظلمة لا تهدي إلى الباطل كما لا تهدي إلى الحق». اهـ

وهكذا، على الرغم من كثرة الاستعارات والمجازات السامية، توصل الغزالي في النهاية إلى نفس النتيجة التي توصل إليها الطبري، وهي أن هناك حقيقة إلهية ينالها بعضهم، وبعضهم الآخر لا يصل إليها، اعتمادًا على ما إذا كانوا يهتدون بنور الله أم لا.

ومع ذلك؛ فبينما كان تفسير الطبري لآية النور معنيًا بما يمكن تسميته (هرمنيوطيقا القرآن الداخلية)، يبدو أن تفسير الغزالي يتعامل مع الجدل اللاهوتي حول ما إذا كان يمكن تشبيه الله بخلقه، وكيف النور، الزجاج، المصباح، الشجرة، وما إلى ذلك؛ فأولاً: كان هناك المعتزلة الذين رفضوا كل ما يُشَمُّ منه تشبيهه لله بخلقه، ورأوا أن إسناد صفات (بشرية) لله هو لون من الشرك؛ وكان حلّ الغزالي لهذا هو الفصل الأول من الرسالة، حيث فصل طبيعة الله -النور- عن كل من الأرواح (الطين) البشري؛ فحتى وإن كان نور الله يغمرها

ويربط مراتبها المختلفة بعضها ببعض، إلا أن النور نفسه ذو طبيعة مختلفة؛ وبالتالي فإن التمثيلات ليست وصفاً لطبيعة الله، بل هي فقط (آثار) نوره^(١).

ثانياً: يتوسط الغزالي بين الظاهرية -الذين أنكروا احتواء القرآن على معانٍ باطنة-، والإسماعيلية الباطنية -الذين حادوا عن المعاني الظاهرة؛ والمنهج الصحيح عند الغزالي أن القرآن له معانٍ حرفية ظاهرة وداخلية باطنة. ومن أجل معرفة مراد الله، يجب الجمع بين كلا المستويين^(٢). لكن هذا لا يكفي -وهنا يظهر بوضوح تصوف الغزالي- لأنّ الفهم الحقيقي يتطلب (الذوق)^(٣):

«العلم فوق الإيمان، والذوق فوق العلم؛ فالذوق وجدان، والعلم قياس، والإيمان قبول مجرد بالتقليد».

يتماشى هذا مع استنتاج الغزالي في أطروحته المعرفية (المنقذ من الضلال)، أن الذوق الصوفي هو الطريق الوحيد للمعرفة الصحيحة عن الله^(٤). وبالتالي، كشف الغزالي في نظريته التأويلية عن نظرية تجريبية للمعرفة من مستويين: (الوضعية المنطقية) للبرهان القياسي، وتجربة الذوق الصوفي. ومن خلال الجمع بين هذين المستويين، قد يصل المفسر إلى المعنى الذي

(١) Buchman, The Niche of Lights, p. 15, p. 23.

(٢) Buchman, The Niche of Lights, p. 31.

(٣) Buchman, The Niche of Lights, p. 38.

(٤) Al-Ghazālī, al-Munqidh min al-ḍalāl, p. 82.

قصده الله، إذا شاء الله وهده له^(١). وقد يكون لهذا آثار على علاقة الغزالي بالفيلسوف ابن سينا، الذي اتبع الغزالي خطاه في تفسير آية النور^(٢)، حيث افترض ابن سينا -وفقاً لنظريته المثالية/العقلانية للمعرفة- أن نقطة الاتصال بين الله والبشر هي العقل؛ والغزالي -تماشياً مع منحاه التجريبي العام- أدخل تجربة الذوق. يبدو أن هذه هي الطريقة التي رأى بها الغزالي منطق التمثيل في الآية؛ فلأنها تشير إلى أشياء تجريبية ملموسة فهي تقود إلى الحقيقة.

إنّ تركيز الغزالي على الخبرة الحسية له آثار أيضاً على نظريته لـ(التقليد)؛ ففي (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة)، تناول مسألة التفسير المقبول من وجهة نظر الاعتقاد القويم، مشدداً على ضرورة قيام العلماء بالتحقيق، والوصول إلى الحقيقة واختبارها بأنفسهم، وعدم قبول أقوال أيّ من مدارس اللاهوت والفقهاء دون تمحيص^(٣).

(١) Cf. Whittingham, Al-Ghazali and the Qur'an, p. 122, ref. to Binyamin Abrahamov, 'Al-Ghazali's Supreme Way to Know God', Studia Islamica 77 (1993), pp. 141-68, at p. 166: «ما يجب على المرء أن يبحث عنه في استخدام الغزالي لهذا المفهوم ليس الكلمات أو المصطلحات ولكن معناها الحقيقي».

(٢) Whittingham, Al-Ghazali and the Qur'an, pp. 104-25.

(٣) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، الغزالي، (ص ١٣١). انظر أيضاً: Jackson, On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam, p. 5 حيث يقول: «لم يكن هدفه [أي الغزالي]... تحديد صاحب (الحق) بين المدارس اللاهوتية، بل إظهار أنه من حماقة والظلم إدانة

وهكذا، لم يعتبر الغزالي المعرفة التي يتبع المرء فيها الآخرين ببساطة معرفة صحيحة؛ كما تضمن إصراره على التجربة الشخصية نهجًا شخصيًا ونقديًا لتلقي المعرفة؛ فعلى الرغم من أن مراد الله واحد، إلا أنه لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال رحلة فكرية وتجريبية فردية.

اعتقادٍ ما ووصمه بالبدعة لمجرد أنه يتعارض مع اعتقاد المرء. علاوة على ذلك، كان يصبر على أنه حتى عندما يمكن اعتبار اعتقادٍ ما (خاطئًا) أو مبتدعًا = فإن هذا لا يخرج صاحبه بالضرورة عن الإيمان؛ (ص ٦) كما كان الغزالي يصبر على أن الرمي بالكفر لا يمكن أن يلحق إلا أولئك الذين ادّعوا أن النبي لم يبلغ أمته أصول الدين. هذا الشرط - بالنظر لخلط المتطرفين بين التفسير والوحي، وما يترتب على ذلك من إصرارهم على أن أي شخص يعارض مذاهبهم يعني أنه يتهم النبي بالكذب وعدم إبلاغ الرسالة - فإن ذلك سيشكل نقطة محورية في كتاب (الفصل).

خلاصة التحليل:

استهدف هذا المقال تحقيق هدفين؛ الأول: هو مقارنة النظرية التأويلية للطبري والغزالي بالمناقشات الحديثة المتعلقة بهدف التفسير؛ ونستنتج هنا أن النظرية التأويلية ومنهجية التفسير لكل من الطبري والغزالي تركز على نظرية تجريبية للمعرفة، وأن كليهما كان الهدف من تفسير القرآن عنده هو (الوقوف على المعنى المراد لله)، وهذا يجعلهم يتماشون مع الناقد الأدبي المعاصر إيريك دونالد هيرش و(دفاعه عن المؤلف) ضد الهرمنيوطيقا المثالية لهانز جورج غادامير.

وخلافاً للطبري وهيرش -الذين ميّزا بين التفسير والتطبيق- كان المنهج الإسماعيلي في العصور الوسطى -تمشياً مع غادامير- يستهدف التطبيق؛ حيث قرر ابن الهيثم أن لغة القرآن لا تخضع لقواعد النحو المعمول بها، بل للمذاهب الإسماعيلية السياسية، أو -وفق مصطلحات غادامير- ل«العالم أو السياق الإسماعيلي».

لا تقتصر آثار الهرمنيوطيقا على مجال التفسير الضيق. وفقاً لريتشارد وُلين، فإن تأويلية غادامير تعتمد على ردّ الفعل الألماني ضد قيم التنوير الذي ألهم كلاً من القوميين المحافظين والثوريين المحافظين الذين شكلوا أغلبية الحزب الاشتراكي، والذي كان مارتن هايدجر -أستاذ غادامير- عضواً نشطاً فيه.

ورغم أن غادامير لم يؤيد صراحةً الأيديولوجية النازية، ولم يكن لديه ميول سياسية قوية وواضحة، إلا أنه تمكن من (تلبية الحد الأدنى من المعايير الأيديولوجية الأساسية للنظام)، وفي الوقت نفسه لم يخرج عن مصاف الغالبية العظمى من أساتذة ألمانيا المحافظين^(١).

إن احتفاء تأويلية غادامير بـ(التقليد) و(التحيزات المسبقة) قد ارتبط بالقومية الألمانية في صورتها المتطرفة -الاشتراكية القومية- من خلال التأكيد على خصوصية الثقافة الشعبية الفردية (Völker) والفاعلية الإيجابية للسلطة القائمة على التقليد، وذلك في مقابل النقد التنويري العالمي للتحيزات المسبقة، والنضال من أجل التحرر من سطوة التقليد^(٢).

في خطاب ألقاه غادامير في المعهد الألماني في باريس المحتملة، أوضح الفرق بين كوزموبوليتانية/عالمية التنوير الفرنسي (المهزوم) والثقافة القومية الألمانية المنتصرة^(٣). كان تصور غادامير لـ(التقليد) كنسيج واحد على نفس القدر من القومية.

(١) Wolin, The Seduction of Unreason, pp. 93-4.

(٢) Wolin, The Seduction of Unreason, pp. 100-21.

(٣) Wolin, The Seduction of Unreason, pp. 124-8.

في الواقع، إن تأويلية غادامير غير قادرة على التعامل مع التوترات والنقاشات الموجودة داخل أيّ تقليد أكاديمي، حيث إنها لا توفر أيّ معايير أخرى لتقييم صلاحية أيّ تأويل بما يتجاوز (التقليد) نفسه؛ فإذا اعتبرنا أن كل تأويل يستقي صلاحيته من التقليد هو تأويل صحيح ومقبول، فإننا ولا شك سنفضي إلى فيافي النسبية الكاملة؛ من ناحية أخرى، إذا قلنا إن التقليد السائد يمتلك التفسير الأصح والأكثر قبولاً، فقد أصبحت صلاحية التفسير وصحته تابعة للسلطة.

وهكذا، فإن الموقف التأويلي القائل بأن صحة تفسير ما منوطة بما إذا كان يقترب بنا من مقصد المؤلف هو مسلك أقل سلطوية من التأكيد على أن صلاحية التفسير يُنظر إليها من حيث تماشيها مع التقليد الذي ينطلق منه المفسر.

كما رأينا، واجه الطبري عدة تفسيرات مختلفة لكل آية قرآنية، وكان عليه أن يحدد ما هو صحيح منها على أساس اللغة والمعلومات التاريخية؛ وعلى الرغم من أن الغزالي اختار أسلوباً مختلفاً عن الطبري -المجازي- فقد تناول هو الآخر حقيقة وجود تفسيرات متعددة ومتضاربة للآية الواحدة، وسعى إلى إيجاد طريقة للوصول إلى الحقيقة من خلال التفسير.

وفيما يتعلق بالمفسرين الإسماعيليين، فقد زعموا أيضًا أنهم وصلوا إلى (المعنى المراد لله)، ولم يكونوا ينظرون إلى تفسيراتهم وتأويلاتهم على أنها فقط صحيحة (نسبيًا) بتعبير غادامير. وأيضًا فإن تصريح ابن الهيثم - أن اللغة القرآنية وقواعدها يجب تطويعها لتلائم مراد الله، وليس ما قاله النحاة - مهم؛ لأنه يعني أن ابن الهيثم قد اتخذ موقفًا معرفيًا سلطويًا تُستمد الصلاحية فيه من (سلطة التقليد).

الهدف الثاني الذي أوضحناه في مقدمة هذه المقالة: يتعلق بمعنى التأويل في علاقته بالنقاش حول موقع (قصد المؤلف). كما رأينا أعلاه، خلص ويتينغهام إلى أن التفسير - وفقًا لمنهج الغزالي - يشير إلى «معنى معين يتوصل إليه من خلال التفسير»، وهو تعريف يتفق مع استخدام الطبري لمصطلح التأويل. وبما أن (المعنى المعين) عند كلا المفسرين - الغزالي والطبري - هو (المعنى المراد لله)، أو - بمصطلحات هيرش - (المعنى المقصود للمؤلف) = يمكن للمرء أن يضيف إلى استنتاجات ويتينغهام تفصيلاً صغيرة وهي أن التأويل يعني النظرية التأويلية العامة التي تجعل الهدف من التفسير هو الوصول إلى (المعنى المقصود للمؤلف).

وإذا أردنا أن نخطو بالتشابه بين مصطلح التأويل والنقاشات الحديثة خطوة أخرى إلى الأمام يمكننا القول إن النظرية التأويلية لكل من الطبري والغزالي يبدو أنها تتماشى مع تأكيد التنوير على البحث الفردي عن الحقيقة؛

لأنهما لا يمنحان سلطة معرفية للتقليد والأحكام المسبقة. على وجه الخصوص، يعتمد تفسير الطبري لآية النور على موضوع «الإنارة» (من أنار- ينير- إنارة) [بمعنى الهداية الإلهية] كشرط مسبق للوصول إلى الحقيقة.

على هذا الأساس، يمكننا أن نعود إلى أنطوني بلاك واستنتاجه - كما نقل في مقدمة هذه المقالة- أن (المجتمع الإسلامي) كان مختلفاً بشكل عام عن المجتمع اليوناني والروماني والأوروبي المسيحي، بسبب ظواهر مثل القبليّة الجديدة و(التمسك الذي لا هوادة فيه بالوحي)، والتي بموجبها «أضحت حدود الأمة هي حدود الكون الأخلاقي؛ وهي الرسالة التي ضُمَّنت وتعززت باللغة العربية»؛ وقد وصل هذا الاندماج المزعوم بين القبليّة الجديدة والتمسك بالوحي إلى ذروته في المذهب الأشعري، واستطاع بذلك أن يهيمن على العالم السنيّ الإسلامي.

وبالإضافة إلى تعزيز التنافر الفكري من خلال مبدأ (بلا كيف)، وإقصاء ليس الفلسفة فحسب، بل أيضاً المعتزلة وكل ما دار في فلك السعي نحو خطاب لاهوتي عقلائي = نجح التيار الأشعري في أن يصبح هو التأكيد النهائي لنظرية لغوية في المعرفة تتسم بالجمود والاصطفائية، بجانب (القبليّة الجديدة).

بالنظر إلى ما بحثناه في هذه المقالة من اتفاق الطبري -وهو الأشعري الأصغر- والغزالي -الأشعري الصّرف- مع الموقف التأويلي الحديث

(المدافع عن المؤلف) = فمن الصعب أن نرى كيف يمكن أن يكونوا دعاة
لنظرية معرفية قائمة على القبليّة الجديدة، تختلف بشكل عام عن نظائرها
الأوروبية أو اليونانية أو الرومانية؛ من الصعب أيضًا رؤية الطبري والغزالي
كممثلين لنظرية لغوية (أحادية إقصائية) في المعرفة؛ فإن نظرية اللغة عند
الطبري كأداة يتوصل بها لمكنون المتحدث هي نظرية (عالمية) بمعنى أنها
نظرية عامة للغة، وليست مقصورة على اللغة العربية؛ لأن اللغة العربية هي
ببساطة اللغة التي اختارها الله للتواصل مع العرب، أمّا رسالته فهي موجهة
للجميع. من ناحية أخرى، يستند البرهان القياسي الذي اتبعه الغزالي على
الافتراض الأرسطي بأن المنطق والقياس المنطقي أدوات صالحة ومقبولة
عالمياً.

علاوة على ذلك، تُظهر تطبيقات الغزالي والطبري لنظرياتهم التأويلية على
آيات القرآن أنهم أدركوا أن القرآن رسالة عالمية، حيث ناقشوا البدع والزندقة
كمشكلة عامة تصاحب الانسلاخ من الإيمان، وهي ظواهر اهتمت بها
المدارس الإسلامية وغير الإسلامية على حد سواء.

إذا كان علينا أن نستخرج مما عرضناه هنا نظرية في المعرفة يمكن اعتبارها
مؤسّسة على (القبليّة الجديدة) فيجب أن تكون نظرية غادامير التي تعتمد على
تقليد وتحيزات (خاصة) بثقافة معيّنة كنقيدٍ لعالمية التنوير.

في النهاية، بما أن آية النور تصرح بأن الله يهدي إلى نوره من يشاء من خلال ما يضربه من أمثال، يمكننا القول أن القرآن -الوحي العربي- نفسه ينطلق في نقاشاته الجدلية من منطلق عالمي، وهو أن معنى النص هو المعنى لدى المؤلف، وربما اتخذ القرآن هذا الموقف باعتباره نقدًا لمن يفسرونه بشكل غير صحيح، كما ورد في آية آل عمران.

بعبارة أخرى: في حين تُوجّه تفسيرات الطبري والغزالي القارئ لهذه الفكرة الرئيسية، فإن هذه الفكرة موجودة أيضًا في النص نفسه. وعلى الرغم من النظرية التأويلية المشتركة، فللتفسيرين قيمة مختلفة بالنسبة للمؤرخ؛ حيث تهدف تفسيرات الطبري إلى الوصول إلى معنى كل آية في سياقها التاريخي، وبالتالي فهو يعدُّ مصدرًا مهمًّا للدراسة التاريخية لإنتاج المعنى القرآني. هذا لا يعني أن (جامع البيان) لا يضم آراء الطبري وترجيحاته التفسيرية -فهو يُضمّن ترجيحاته من باب الضرورة، كما افترض الطبري في مقدمته- ولكنه يفعل هذا من خلال البقاء على مقربة قدر الإمكان من النص والسياق التاريخي للخطاب، ومن ثم يحتوي تفسيره على الكثير من المعلومات القيمة تاريخيًا، والتي لا تزال غير مستكشفة إلى حد كبير.

أمّا تفسير الغزالي، فصحيحٌ أنه يتمسك أيضًا بالمعنى الأصلي للنص -الذي يمكن للبعض أن يصيبه، والبعض الآخر يخطئه- إلا أنه لا يهتم بالسياقات التاريخية، بل بإثبات القياس المنطقي وإمكانية تطبيق كوزمولوجيا

الصوفية المتأثرة بالأفلاطونية الجديدة كمنهج تفسيري. ومع ذلك، فإن الغزالي يُبرز -بشكل غير مباشر- الحقيقة التاريخية القائلة بأن آية النور -في أيّ من احتمالاتها التفسيرية- تشير إلى المفاهيم الفلسفية حول الوجود الإلهي الذي تصفه على أنه (نورٌ محض)، وهي الآراء التي تعود إلى الأفلاطونية الجديدة بوضوح، وللإطلاع على مثال آخر مشهور انظر (يوحنا ١: ١-١٨)^(١).

أمّا تفسيرات الإسماعيلية -التي يتحدث الله فيها عن عليّ والحسن والحسين- فهي لا تخبرنا شيئاً على الإطلاق عن (مقصد صاحب القرآن)، بل غاية ما تخبرنا به هو مفاهيم الكوزمولوجيا الإسماعيلية والتطبيق السياسي للقرآن.



(١) وجاء فيه: «كُلُّ شَيْءٍ بِهِ كَانَ، وَبَعِيرُهُ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِمَّا كَانَ. فِيهِ كَانَتِ الْحَيَاةُ، وَالْحَيَاةُ كَانَتْ نُورَ النَّاسِ، وَالنُّورُ يُضِيءُ فِي الظُّلْمَةِ، وَالظُّلْمَةُ لَمْ تُدْرِكْهُ. لَمْ يَكُنْ هُوَ النُّورَ، بَلْ لَيْسَ هَدًى لِلنُّورِ... كَانَ النُّورُ الْحَقِيقِيُّ الَّذِي يُبَيِّرُ كُلَّ إِنْسَانٍ آتِيًا إِلَى الْعَالَمِ... اللهُ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ قَطُّ» [التسويد مضاف] [المترجم].