البَابُ الأوّل

التّأويل في إطاره الإسلاميّ

من حيث مفهومه المطلق - لغةً واصطلاحًا -
ومن حيث دوافعه وأبعاده وشروطه
ومن حيث الغلاة والمعتدلون فيه، وما كان لهم من عطاء
وهو يشتمل على خمسة فصول

الفصل الأول

التأويل من حيث مفهومه المطلق
لغة واصطلاحًا

فالتأويل لغة:

الترجيع والصيرورة بالشيء إلى أصله، جاء في كتاب «التعريفات» لأبي الحسن الجرجاني[1] قوله: (التأويل في الأصل: الترجيع)[2]. ويعني بقوله (في الأصل): في اللغة، وذلك لأن «التأويل» مصدر «أوله» إذا أرجعه إلى الغاية المقصودة، والغاية المقصودة من اللفظ، هي معناه وما أراده المتكلم به من المعاني.

والمعاني التي ذكرتها المعاجم اللغوية العربية، وأخصّ بالذكر منها: لسان العرب المحيط[3] وتاج العروس من جواهر القاموس (شرح القاموس

---

(1) هو علي بن محمد بن علي الجرجاني (ابو الحسن) المعروف بالسيد الشريف، ولد بتاجوه قرب استرآباد سنة740 هـ / 1340م. وتوفي بشيراز سنة 816 هـ / 1413 م ويعتبر الجرجاني من قمم الثقافة في عصره، وله كتب عديدة في المنطق والكلام والبلاغة، والفقه، والتفسير، والحديث، مما يدل على سعة علومه، وتنوع معارفه. من بين كتبه وتآليفه: كتاب «التعريفات».

(2) كتاب «التعريفات» باب التاء، ص 28 ط الدار التونسية للنشر سنة 1971.

(3) مج 1 ص 130، 131 مادة «الأول» و«التأويل» ط ونشر دار لسان العرب بيروت. بدون تاريخ.

المحيط للفيروز آبادي[1]، والمعجم الوسيط[2].

فالمعاني التي ذكرتها هذه المعاجم لمادة (الأول)، و(التأويل) والتي ترجع في جميعها إلى معنى «الترجيع» هي كما يلي:

فمن صيغة (آل) وهي آل يؤول أولاً وإيالاً وأيلولةً ومآلاً: رجع، واستشهدوا لهذا المعنى من الحديث النبوي بقوله عليه الصلاة والسلام: «من صام الدهر فلا صام ولا آل»[3] أي لا رجع إلى خير، ومن الشعر العربي بما أنشده الباهلي لهشام:

حتى اذا امعروا صفقى مباءتهم وجرّد الخطب اثباج الجراثيم
آلوا الجمال هراميل العفاء بها على المناكب ريع غير مجلوم

فمعنى (آلوا الجمال) ردّوها ليرتحلوا عليها. ومن استعمالات العرب بقوله: فلان يؤول إلى كرم، أي يرجع إليه. وإلت عن الشيء أي ارتددت عنه، وآلت الماشية، أي ذهب لحمها فضمرت، وآل اللبن ونحوه، أولاً وإيالاً: خثر وغلظ أي رجع خاثراً غليظاً بعد أن كان سائلاً مائعاً، وألت اللبن أولاً، صيّرته خاثراً غليظاً، وآل فلان على القوم أولاً وإيالاً وإيالةً أي صاروا ليّاً عليهم، ومنه قولهم آل الرعية يؤولها ايالة حسنة، ويروى في هذا المعنى أن زياداً[4] قال في

---

(1) ج 7 ص 215 فصل الهمزة من باب اللام (أول) ط أولى المطبعة الخيرية بمصر سنة 1306 - 1307 هـ.

(2) ج 1 ص 32 مادة (أول) مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية نشر مجمع اللغة العربية سنة 1380 هـ/ 1960م.

(3) لم اعثر على هذا الحديث بهذا اللفظ، وإنما روي بلفظ «لا صام من صام الأبد» رواه احمد والنسائي من طريق عطاء. وبلفظ «لا صام من صام الدهر» متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الصوم (باب صوم داود عليه السلام)، ومسلم في الصيام (باب النهي عن صيام الدهر).

(4) هو زياد بن سمية وقد استلحقه معاوية بأبيه (أبي سفيان) فقيل زياد بن أبيه أي ابن أبي معاوية. وكان هذا الاستلحاق سنة 44 هـ وقبله كان زياد من شيعة علي ـ رضي الله عنه ـ وكان والياً له على فارس، وبعد قتل الإمام علي وإلحاقه بنسب أبي سفيان ولاّه معاوية سنة 45 هـ البصرة =

خطبته: «قد ألنا وإيل علينا» أي سسنا وساسونا، وفلان آل المال: أي أصلحه وساسه.

ومن صيغة (أوّل يؤوّل تأويلاً) التأويل: مرادف للتفسير في أشهر معانيه اللغوية قال صاحب القاموس: (أوّل الكلام تأويلاً وتأوّله): (دبّره وقدّره وفسّره) جاء في تاج العروس تبييناً وتعليقاً على هذا القول ما يلي:

وظاهر المصنف (أي صاحب القاموس) أن التأويل والتفسير واحد، وفي العباب[1] التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقال غيره: التفسير شرح ما جاء مجملاً من القصص في الكتاب الكريم، وتقريب ما تدل عليه ألفاظه العربية وتبيين الأمور التي أنزلت بسببها الآي، وأما التأويل فهو تبيين معنى المتشابه، والمتشابه هو ما لم يقطع بفحواه من غير تردد فيه وهو النص.

وقال الراغب[2]: التأويل ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه قولاً كان أو فعلاً، وفي جمع الجوامع. هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظّن دليلاً ففاسد، أو لا لشيء فلعب، لا تأويل.

قال ابن الكمال[3]: التأويل صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي تصرف إليه موافقاً للكتاب والسنة كقوله: ﴿يخرج الحيّ من الميّت﴾[4] إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، أو

= وخراسان وسجستان، وفي سنة 50 هـ أضاف له ولاية الكوفة بعد موت واليها المغيرة بن شعبة فصار والي المصرين. وتوفي زياد سنة 53 هـ بالطاعون.

(1) العباب الزاخر في اللغة للإمام حسن بن محمد الصغاني مات سنة 650 هـ.

(2) هو الحسين بن محمد بن الفضل، المعروف بالراغب، أديب كبير وله مؤلفات عديدة منها: (المفردات في غريب القرآن) و(محاضرات الأدباء) و ـ مقدمة تفسيره المسمى (جامع التفاسير). اختلف في تاريخ وفاته، وفي (كشف الظنون 36/1): سنة نيف وخمسمائة. وفي (روضات الجنات 249) انه توفي سنة 502 هـ.

(3) ابن الكمال هو محمد بن احمد بن داود بن موسى بن مالك اللخمي، ويعرف بابن الكمال ولد قبل سنة 640 هـ وتوفي سنة 712. من آثاره «الممتع في تهذيب المقنع».

(4) سورة الأنعام آية 95.

إخـراج المؤمن من الكافـر، والعالم من الجـاهل كـان تأويـلاً، وقال ابن الجوزي[1]: التفسير إخراج الشيء من معلوم الخفاء إلى مقام التجلي، والتأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في اثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ.

وقال بعضهم: التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل، والتأويل ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر. وقال الراغب: التفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها، وفيما يختص بـ «التأويل» ولهذا يقال: «عبارة الرؤيا» وتفسيرها وتأويلها[2].

قال ابن منظور في معجمه: وفي حديث ابن عباس: (اللهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل) قال ابن الأثير[3]: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ ومنه حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ كان النبي ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم وبحمدك» يتأول القرآن، تعني أنه مأخوذ من قوله تعالى: ﴿فسبّح بحمد ربّك واستغفره﴾[4] ثم قال ابن منظور: التهذيب[5]: وأما التأويل فهو التفعيل من أوّل يؤول تأويلاً، وثلاثيه: آل يؤول أي رجع وعاد[6].

---

(1) ابن الجوزي هو عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن عبيدالله بن حمادي بن احمد بن محمد بن جعفر القرشي، التميمي، البكري، البغدادي، الحنبلي، المعروف بابن الجوزي ولد ببغداد سنة 510 تقريباً، وقيل 508 وتوفي بها سنة 597 من مؤلفاته: (المغني في علوم القرآن) و(تذكرة الأديب في اللغة).

(2) تاج العروس وص وف وب المتقدم ذكرها ط أولى المطبعة الخيرية بمصر سنة 1306-1307 هـ.

(3) هو علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الموصلي المعروف بابن الأثير مؤرخ، محدّث، حافظ، أديب، لغوي، بياني، نسّابة. ولد بجزيرة ابن عمر في جمادى الأولىٰ سنة 555 وقيل 550 هـ وتوفي بالموصل في 24 شعبان سنة 630 هـ.

(4) سورة النصر آية 3.

(5) تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد بن طلحة الأزهري اللغوي المتوفى سنة 370 هـ.

(6) لسان العرب نفس مج وص وط المتقدم ذكرها.

وبهذا يكون التأويل والتفسير حسب المدلول اللغوي بمعنى واحد، قال ابن منظور: وسئل أبو العباس أحمد بن يحيى[1] عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد. قال أبو منصور[2]: يقال ألت الشيء أؤوله، إذا جمعته وأصلحته، فكان التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه، وقال بعض العرب: أوّل الله عليك أمرك أي جمعه، وإذا دعوا عليه قالوا: لا أوّل الله عليك شملك، ويقال في الدعاء للمضلّ أوّل الله عليك أي ردّ عليك ضالتك وجمعها لك، ويقال: تأوّلت من فلان الأجر أي تحرّيته وطلبته، الليث[3] التأول والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصحّ إلا ببيان غير لفظه وأنشد:

نحن ضربناكم على تنزيله فاليوم نضربكم على تأويله[4]

وإذا ما تأملنا في القرآن الكريم نجد أن لفظ التأويل قد ورد في كثير من آياته على معان مختلفة فمن ذلك الآية السابعة من سورة آل عمران وهي قوله تعالى: ﴿**فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء**

---

(1) أبو العباس احمد بن يحيى بن زيد بن سيّار النحوي الشيباني بالولاء المعروف بثعلب كان امام الكوفيين في النحو واللّغة، وصنّف كتاب «الفصيح» وله تآليف أخرى منها كتاب «المصون» و«اختلاف النحويين» و«معاني القرآن» ولد سنة مائتين وتوفي سنة احدى وتسعين ومائتين ببغداد. عن «وفيات الأعيان مج 1 ص 102 - 104 ط دار الثقافة : بيروت ـ لبنان، بدون تاريخ».

(2) هو الأزهري اللغوي المعروف كان فقيهاً شافعي المذهب غلبت عليه اللغة فاشتهر بها وكان جامعاً لشتات اللغة مطلعاً على أسرارها ودقائقها وصنف في اللغة كتاب «التهذيب» وهو من الكتب المختارة يكوّن اكثر من عشر مجلّدات.

(3) الليث بن المظفر هكذا سماه الأزهري، وقال في البلغة: الليث بن نصر بن يسار الخراساني وقال غيره: الليث بن رافع بن نصر بن يسار الأزهري كان رجلاً صالحاً انتحل كتاب العين للخليل لينفق كتابه باسمه ويرغب فيه، وقال أبو الطيب هو مصنّف «العين» وقال غيره هو صاحب العربية، روى عنه قتيبة بن سعيد. عن كتاب «بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة» ص 383 ط أولى سنة 1326 هـ.

(4) لسان العرب نفس مج وص والمادة وط المتقدم ذكرها.

تأويله وما يعلم تأويله إلا الله...﴾ فالتأويل في هذه الآية بمعنى التفسير والتعيين، والآية التاسعة والخمسون من سورة النساء وهي قوله تعالى: ﴿**فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً**﴾ فالتأويل في هذه الآية بمعنى العاقبة والمصير. والآية الثالثة والخمسون من سورة الأعراف وهي قوله تعالى: ﴿**هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله...**﴾والآية التاسعة والثلاثون من سورة يونس وهي قوله تعالى: ﴿**بل كذّبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله...**﴾ فالتأويل في هاتين الآيتين بمعنى وقوع المخبر به، والآية السادسة من سورة يوسف وهي قوله تعالى: ﴿**وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث**﴾ والآية السابعة والثلاثون وهي قوله تعالى: ﴿**قال لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبّأتكما بتأويله**﴾ والآية الرابعة والأربعون وهي قوله تعالى: ﴿**وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين**﴾ والآية الخامسة والأربعون وهي قوله تعالى: ﴿**أنا أنبئكم بتأويله**﴾ والآية المائة، وهي قوله تعالى: ﴿**هذا تأويل رؤياي من قبل**﴾ فالتأويل في جميع هذه الآيات من سورة يوسف المراد به نفس مدلول الرؤيا. والآية الثامنة والسبعون من سورة الكهف وهي: ﴿**سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا**﴾ والآية الثانية والثمانون منها وهي قوله تعالى: ﴿**... ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا**﴾ فالتأويل في هاتين الآيتين المراد به: الأعمال التي أتى بها الخضر من خرق السفينة، وقتل الغلام وإقامة الجدار، وبيان السبب الحامل عليها، وليس المراد منه تأويل الأقوال.

وبجميع ما تقدّم من بيان وتوضيح يكون معنى «الأول» في اللغة: الرجوع ومعنى «التأويل» الترجيع، والمراد بالترجيع: ارجاع الشيء إلى الغاية المقصودة منه، والغاية المقصودة من اللفظ هي معناه وما أراده المتكلم به من المعاني كما تقدّم بيانه.

والتأويل اصطلاحاً:

قبل تحديد وبيان المراد من «التأويل» عند كل مذهب من مذاهب التأويل أذكر ما ذهب إليه أحمد بن تيمية من تحديد وبيان للموضوع حيث قال: فإن «التأويل» في عرف المتأخرين من المتفقّهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوّفة ونحوهم، هو صرف اللفظ عن المعنى الراجع إلى المعنى المرجوع لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف، فإذا قال أحدهم: هذا الحديث أو هذا النصّ مؤول أو هو محمول على كذا. قال الآخر: هذا نوع تأويل والتأويل يحتاج إلى دليل.

والمتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر، وهذا هو التأويل الذي يتنازعون فيه في مسائل الصفات. إذا صنّف بعضهم في إبطال التأويل، أو ذمّ التأويل، أو قال بعضهم آيات الصفات لا تؤوّل وقال الآخر بل يجب تأويلها. وقال الثالث: بل التأويل جائز يفعل عند المصلحة، ويترك عند المصلحة، أو يصلح للعلماء دون غيرهم، إلى غير ذلك من المقالات والتنازع.

وأما «التأويل» في لفظ السلف فله معنيان:

«أحدهما» تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً، وهذا ـ والله أعلم ـ هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك ومراده التفسير.

و«المعنى الثاني» في لفظ السلف ـ وهو الثالث من مسمى التأويل مطلقاً ـ: هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلباً كان تأويله نفس

الفعل المطلوب، وإذا كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به.

وبين هذا المعنى والذي قبله بون، فإن الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام كالتفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني، واللفظي والرسمي.

وأما هذا فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج سواء كانت ماضية أو مستقبلة، فإذا قيل طلعت الشمس، فتأويل هذا نفس طلوعها، ويكون «التأويل» من باب الوجود العيني الخارجي، فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها، وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والأخبار إلا أن يكون المستمع قد تصوّرها أو تصوّر نظيرها بغير كلام وأخبار، لكن يعرف من صفاتها وأحوالها قدر ما أفهمه المخاطب: إما بضرب المثل، وإما بالتقريب، وإما بالقدر المشترك بينها وبين غيرها، وإما بغير ذلك، وهذا الوضع والعرف الثالث هو لغة القرآن التي نزل بها[1].

ومع هذا القول لابن تيمية الواسع الأبعاد من حيث مدلول التأويل والمراد منه. الذي بيّن فيه معنى «التأويل» في عرف المتأخرين، وفي لفظ السلف، أذكر ما قاله العلامة الالوسي في تفسيره في بيان المراد من التأويل في عرف المفسّرين السائد في وقته، وقد ضيّق أبعاد التأويل التي أوسعها ابن تيمية فحصرها في مفهوم طائفة خاصة، وذهب إلى أن هذا المفهوم هو السائد في عرف المفسرين في وقته فبعد أن ذكر ما قيل حول التأويل والمراد منه لغة واصطلاحاً قال:

وعندي أنه إن كان المراد الفرق بينهما «التفسير والتأويل» بحسب العرف

(I) مجموع فتاوي شيخ الإسلام احمد بن تيمية مج 13 ص 288 - 290 مكتبة المعارف الرباط ـ المغرب، بدون تاريخ.

فكل الأقوال فيه ما سمعتها وما لم تسمعها مخالفة للعرف اليوم إذ قد تعارف من غير نكير أن التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانية تنكشف من سجف العبارات للسالكين، وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين، والتفسير غير ذلك[1].

فالعلامة الألوسي يذهب إلى أن التأويل خاص بما كان مأخوذاً بالإشارة والتفسير بما كان مفهوماً من العبارة، ويذهب إلى أن هذا الرأي قد شاع بين المفسّرين في عصره وتعارفوه فيما بينهم من غير نكير، وهذا منه بيان إلى أنه هو الرأي الراجح عنده.

وإتماماً لهذا المنطلق الذي جعلته تمهيداً لتحديد وبيان المراد من «التأويل» عند كل مذهب من مذاهب التأويل، أذكر ما قاله الطباطبائي في تفسيره «الميزان في تفسير القرآن» وهو يلتقي في بعض بيانه مع ما قاله ابن تيمية في تحقيقه وبيانه المتقدم. فبعد أن ذكر الطباطبائي أقوالاً ثلاثة للمفسرين في المراد من التأويل قال: وههنا قول رابع وهو أن التأويل ليس من قبيل المعاني المرادة باللفظ بل هو الأمر العيني الذي يعتمد عليه الكلام فإن كان الكلام حكماً إنشائياً كالأمر والنهي فتأويله المصلحة التي توجب إنشاء الحكم وجعله وتشريعه، فتأويل قوله: أقيموا الصلاة مثلاً هو الحالة النورانية الخارجية التي تقوم بنفس المصلي في الخارج فتنهاه عن الفحشاء والمنكر. وإن كان الكلام خبرياً فإن كان إخباراً عن الحوادث الماضية كان تأويله نفس الحادثة الواقعة في ظرف الماضي كالآيات المشتملة على أخبار الأنبياء والأمم الماضية فتأويلها نفس القضايا الواقعة في الماضي. وإن كان إخباراً عن الحوادث والأمور الحالية والمستقبلية فهو على قسمين: فإما أن يكون المخبر به من الأمور التي تناله الحواس أو تدركه العقول كان أيضاً تأويله ما هو في الخارج من القضية الواقعية كقوله تعالى: ﴿**وفيكم سمّاعون لهم**﴾ [التوبة 47] وقوله تعالى: ﴿. . . . . **غلبت**

---

(1) روح المعاني للعلامة الألوسي مج (1 - 2) ج 1 ص 5 ط دار احياء التراث العربي بيروت ـ لبنان.

الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين﴾ [الروم 2-3-4] وإن كان من الأمور المستقبلية الغيبية التي لا تناله حواسنا الدنوية ولا تدرك حقيقتها عقولنا كالأمور المربوطة بيوم القيامة ووقت الساعة وحشر الأموات والجمع والسؤال والحساب وتطاير الكتب، أو كان مما هو خارج من سنخ الزمان وادراك المعقول كحقيقة صفاته وأفعاله تعالى، فتأويلها أيضاً نفس حقائقها الخارجية[1].

وفي إيراده ما يرد على الأقوال التي ذكرها في ايراده على القول الرابع ما يلي: وأما القول الرابع فيرد عليه: أنه وإن أصاب في بعض كلامه لكنه أخطأ في بعضه الأخر فإنه وإن أصاب في القول بأن التأويل لا يختص بالمتشابه بل يوجد لجميع القرآن وأن التأويل ليس من نسخ المدلول اللفظي، بل هو أمر خارجي يبتنى عليه الكلام، لكنه أخطأ في عدّ كل أمر خارجي مرتبط بمضمون الكلام حتى مصاديق الأخبار والحاكية عن الحوادث الماضية والمستقبلة تأويلاً للكلام، وفي حصر المتشابه الذي لا يعلم تأويله في آيات الصفات وآيات القيامة[2].

ومع هذه الآراء العديدة فالرأي الذي أميل إليه هو أن التأويل في إطاره الإسلامي، وحسب المنهج الذي يرتضيه العقل والنقل ينبغي أن يهدف.

أولاً: إلى بيان المعنى المراد من النص المقدس سواء كان قرآناً كريماً، أو حديثاً نبوياً شريفاً وذلك بقدر ما نستطيع من بذل جهد مقام على معرفة قويمة صحيحة لمعطيات اللغة العربية من دلالة كلمتها في استعمالها الحقيقي والمجازي، ومن دلالتها الوظيفية التي تكون لها داخل الجملة، وفي سياق النظم المقصود. والنسج الهادف.

---

(1) الميزان في تفسير القرآن للطباطبائي ط 3 مج 1 ص 45 منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.

(2) نفس المرجع السابق ص 48 مج 1.

ثانياً: إلى إبراز الأحكام المستنبطة في حدود قوانين اللغة والشريعة، لأن التأويل إذا خرج عن قوانين اللغة والشريعة إلى متاهات حيث لا يستند في وضعه هذا إلى ضوابط يسلم بها العقل، ولا يعتمد على أسس يقبلها النص المقدس ضمن أبعاد معانيه المرادة.

وباختيار هذا الرأي نكون قد جمعنا بين رأي المفسرين القدامى ورأي المفسرين الجدد وهما رأيان منبثقان من جهد علمي مركز، ومن جدّية بحث، واستقامة استنتاج ومن إيمان بجدوى الوصـول إلى إدراك الحقيقة وبمتعـة الاطمئنان ليقين المعرفة، فالتأويل في اصطلاح المفسرين القدامى لا فرق بينه وبين التفسير فهما بمعنى واحد، وفي اصطلاح المفسرين الجدد هو عمليّة بحث معمق، واستنتاج مركز جهد الطاقة العقلية المدعمة بمعطيات المعرفة اليقينيّة الآتية من نبع الوحي المقدس المنصب في جدوليه المتدفقين اللذين لا ينضبان في عطائهما، ولا يتوقفان في مددهما، وهما القرآن والسنة الصحيحة. وذلك لتجلية المعنى المراد الذي هو أوسع من ظاهر اللفظ في وضعه اللغوي. ذلك الوضع الذي لقصوره من حيث تغطية أبعاد المعاني المرادة لا يتجاوز الرمز والتقريب، فاللفظ اللغوي بالنسبة للمعاني المرادة في آي القرآن الكريم مجرد رمز تقريبي يعين اذهاننا المحدودة بعض الاعانة لتقترب من فهم المعاني المرادة لله من آيات كتابه. وقد تصل اذهاننا بواسطة هذه الاعانة إلى اليقين إذا ما كان الرمز واضحاً جلياً لا يقبل الاحتمال، وقد لا تصل إلى اليقين إذا ما كان الرمز بعيد الايحاء، مترامي الأبعاد حمالاً لعديد المعاني والاحتمالات فتكتفي ببذل أقصى الجهد للقرب من اليقين وتسلم العلم بالحقيقة لمن ﴿**لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين**﴾[1].

---

(1) سورة سبأ آية 3.

وبهذا فدور الاستعمال اللغوي في النص القرآني في الذات الإلهية والصفات وفي مجال الغيبيات التي هي مناط التأويل في أدق خصائصه، لا يتجاوز دور الرمز واعانة أذهاننا على الفهم، وفي قيام القوالب اللغوية بهاته الوظيفة أشبه شيء بوظيفة الأمثال تضرب لتقرب بها المقاصد وتوضح بحسب ما يناسب فهم السامع، وإلى هذا المعنى يشير قوله تعالى: ﴿. . . . . **والكتاب المبين * إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون * وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم *﴾**[1]. فالله أنزل كتابه الحامل لتشريعه وهدايته للبشر بلغة العرب المحكمة في نظمها ونسجها والواضحة في أسلوب أدائها وفي تبليغ المعاني عساها تعين العقول على الفهم والإدراك وعلى معرفة الحقائق النسبية التي هي في متناولها، وتنير أمامها السبل علها تقترب من الحقائق في جوهرها الذي لا يعلم كنهه المطلق إلا الله سبحانه وتعالى.

وبعد ذكر ما تقدم من بيان وتوضيح أعود إلى تحديد «التأويل» في اصطلاح كل مذهب من مذاهب التأويل.

فعند علماء الكلام:

التأويل هو صرف نصوص ما تشابه من الكتاب والسنة عن ظاهره إلى معان تتفق وتنزيه الله تعالى عن المشابهة والمماثلة في الذات عند المعتزلة الذين ينفون الصفات عن الذات العليّة وذلك لمنافاتها ـ حسب رأيهم ـ للوحدانية، وفي الذات والصفات عند الأشاعرة والماتريدية الذين يثبتون الصفات اثباتاً لا ينافي وحدانية الذات.

وهذا الذي ذهب إليه الخلف هو في مقابلة ما ذهب إليه السلف من التفويض والإمساك عن تعيين معنى خاص بواسطة التأويل.

---

(1) سورة الزخرف آيات 2 -3 -4.

وقديماً قيل: طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أحكم.

وفعلاً فإن طريقة الخلف أحكم، وذلك لأن تأويل ما ورد في القرآن والسنة من نصوص تدل بظاهرها على المشابهة والمماثلة إلى معنى مراد غير ظاهر يعين مداركنا المحدودة على معرفة كمال الالوهية الذي لا يحيط به التشبيه والتمثيل أكثر جدوى وأعظم فائدة من التفويض والإمساك. إذ التأويل يعمق المعرفة. ويوضح الرؤيا، ويدفع الشبهات.

فغاية الخلف من التأويل هي تنزيه الله تعالى في ذاته وصفاته عن المشابهة والمماثلة استناداً على قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾[1] وهي غاية جدّ شريفة وبرهانية تثبت بواسطة التأويل وإقامة الأدلة اليقينية ان الله متصف بكل كمال، ومنزه عن كل نقص وإن العقل البشري عاجز عجزاً كلياً عن إدراك حقيقة ذاته، وعن الإحاطة بكنه صفاته، بواسطة التشبيه والتمثيل.

وعند علماء أصول الفقه:

التأويل هو استقراء قواعد الأحكام الشرعية واستقراء عللها وحكمها التشريعية من النصوص التي قررت المبادىء والأهداف والعودة بجميع ذلك إلى ما يستفاد منها من كليات عامة، وأصول كلية، من عمومها تستنبط وتستمد أحكام القضايا الجزئية ومن أصولها تؤخذ الفروع وتستخرج المعطيات. فالغاية من التأويل عندهم هي تأصيل الأحكام الشرعية، وإقامة أسسها العامة وقواعدها الكلية من المصادر التشريعية لبيان المقصد العام للشارع من تشريعه الأحكام.

وعند الفقهاء:

التأويل هو تفسير النص القرآني والنص النبوي الذي يحتمل معنيين راجحاً في أحدهما بدليل منفصل لتوضيح دليل الرجحان وتأكيده بطريقة التدبر

(1) سورة الشورى آية 11.

المركز والفهم المعمق للوصول إلى سلامة وأحكام الاستنباط والاستنتاج لاستخراج الأحكام الجزئية من مواطنها التشريعية مصحوبة بأدلتها العقلية والنقلية وبقياس غير المنصوص على المنصوص، فغاية التأويل عندهم هي تجلية الأحكام واستنباطها والاجتهاد في بيان مراد الله ورسوله من مدلولات النصوص التشريعية بمنطوقهاَ أو مفهومها أو بهما معاً وبقياس غير المنصوص على حكمه على المنصوص على حكمه.

وعند الصوفية:

المفعمة قلوبهم بنور الذوق الروحي، والمستنيرة عقولهم بعطاء العلم اللدني والمعرفة الإشراقية، التأويل كما تقدم ذكره للعلامة الألوسي هو إشارة قدسية ومعارف سبحانية تنكشف من سجف العبارات للسالكين، وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين.

فغاية الصوفي الواعي من التأويل هي كشف ما وراء النص القرآني والنبوي من ايحاء غيبي لا يشرق نوره إلا في القلوب المطمئنة المفعمة بالإيمان. ولا تدرك ما في اشارته من معارف ربانية إلا العقول الصافية التي لا تحجبها عن وضوح الرؤية سجف المادة ولا اشباح صورها الجسمانية المشغولة برؤية مظهرها عن إدراك جوهرها.

وعند الفلاسفة الإسلاميين:

التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز ـ من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي[1].

(1) «كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» لابن رشد المطبعة الكاثوليكية بيروت ـ 30 من شهر كانون الأول سنة 1361 ص 35.

فغاية الفلاسفة من التأويل هي ميز الدلالة الحقيقية من الدلالة المجازية الحامل لكليهما النص، وذلك للوصول إلى المراد بطريق اليقين المتولد من الجمع بين المعقول والمنقول. وهذا ما يستفاد من كلام ابن رشد الذي يقول: وإذا كان الفقيه يفعل هذا ـ أي إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ـ في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان؟ فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني.

ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول، بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف لظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر اجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد[1].

وعند الباطنية:

التأويل تتلخص نظريته عندهم (بأن الله تعالى جعل كل معاني الدين في الموجودات، لذا يجب أن يستدل بما في الطبيعة، وبما على وجه الأرض، على إدراك حقيقة الدين، وقالوا إن المخلوقات قسمان: قسم ظاهر للعيان، وقسم باطن خفي، فالظاهر يدل على الباطن وما ظهر من أمور الدين من العبادة العملية، وما جاء في القرآن هي معانٍ يعرفها العامة، ولكن لكل فريضة من

---

(1) نفس المرجع السابق ص 35 - 36.

فرائض الدين تـأويلاً بـاطناً لا يعلمـه إلا الأئمة وكبـار حججهم وأبوابهم ودعاتهم[1].

ومن وحي هذه النظرية فالتأويل عند الملاحدة منهم هو الغاء ظاهر النص، وعدم اعتبار دلالته اللغوية والتشريعية، ثم الاغراب في تصيد باطن له يتماشى وهواهم الآثم، وما يريدون من ترويج أباطيل وضلالات بين الناس، فغاية الباطنية الملحدة من التأويل هي افراغ النص القرآني والنبوي من كل معنى مراد لله ولرسوله وشحنه بما يمليه عليهم هواهم الضال، وشهواتهم الآثمة، فتنة للناس وتضليلاً وترويجاً لمذاهبهم الهدامة، ولأفكارهم الملحدة.

هذه الأنظار العديدة المحددة لمعنى التأويل اصطلاحاً نجدها جميعاً عند المفسرين كل مفسر حسب تخصصه واتجاهه في تناول آي القرآن الكريم بالكشف والبيان والتوضيح.

فاللغوي يقدم النواحي اللغوية، يبرزها أكثر من غيرها. والبلاغي يعتني بإبراز النواحي البلاغية وما فيها من عمق ايحاء وبعد إشارة، وجمال إيماء ومن روعة معنى، وحسن بيان وبديع نظم أكثر من اعتنائه بغيرها. والأصولي يشتغل بإبراز القواعد العامة والكليات الشاملة، وباستقراء الضوابط التي منها تنطلق القواعد، وتتمحور الكليات أكثر من اشتغاله بغيرها. والفقيه يقدم النواحي التشريعية ويهتم باستخراج الأحكام واستنباط القضايا الفقهية أكثر من اهتمامه بغيرها. والمتكلم يهتم بالنواحي الكلامية، ويعتني بقضايا العقيدة وبتجلية أدلتها وبراهينها ودفع الشبهات عنها أكثر من اهتمامه واعتنائه بغيرها من القضايا. والصوفي يتجه إلى ما يعينه على ارتياد عوالم الذوق والشوق ومجالات الكشف

---

(1) الينابيع تأليف الداعي (أبو يعقوب السجستاني) منشورات: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر ـ بيروت ـ لبنان ص 13 ط أولى سنة 1965.

والمشاهدة اين تتوارى اشباح المادة وتنكشف الحجب، وتزال الستائر وتحلق الأرواح سابحة في أبعاد المعرفة اللدنية.

والفيلسوف يدفع العقل إلى اقتحام بحور المعرفة اللامتناهية لإبراز الأدلة وإقامة البراهين للوصول إلى معرفة حقائق الأشياء كما هي في منطق العقل المجرد، وفي مقياس البرهان اليقيني وللوصول في نهاية الأمر إلى معرفة الحقيقة المطلقة التي منها تنبع جميع الحقائق وإليها تعود. وذلك سر اهتمامه بالتأويل وبمعطياته. والذي يريد أن يجعل من تفسيره موسوعة علمية، ودائرة معارف يهتم بجميع ذلك ويتناول كل الاختصاصات.

والباطني: يجعل كل همه في خدمة اتجاهه المذهبي، وفي البرهنة على نحلته، وفي بذل ما عنده من جهد لترويج شبهاته وغرس أبعادها في عقول المهيئين لتقبل ضلالاته وافتراءاته، التي تنافي الاتجاه العقلي السليم وتعادي الحق. ولما تقدم من أن «التأويل» في اللغة بصفة عامة هو ارجاع الشيء إلى الغاية المقصودة منه، والغاية المقصودة من اللفظ هي معناه وما أراده المتكلم منه. وفي الاصطلاح عند الخلف هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به. وعند السلف هو نفس المراد بالكلام يتأكد علي أن أتعرض بالذكر والنقد لرأيين وقع طرحهما في بعض الدراسات والبحوث المعاصرة.

الرأي الأول:

أراد به أصحابه تسليط اتجاه فلسفة الشك على البعد الذي ينتهي إليه التأويل. ومنه يأتي السؤال هل المتأول ليس له أن يتجاوز به مراد المتكلم صاحب النص أو أنه يمكن أن يتجاوز ذلك ولو يصل به التجاوز إلى لا شيء أي إلى صفر المعرفة، كما تذهب إليه فلسفة الشك التي انتزعها تلاميذ سقراط من مقولته المشهورة: «كل ما أعرف هو أنني لا أعرف شيئاً».

وقد ردد هذا المعنى صاحب مقال «المعاني الفلسفية للفظ العربي «تأويل»[1] فقال: «التأويل» كما حددناه حيث قلنا إنه رجوع الفكر إلى صفر المعرفة، وفي فقرة سابقة من مقاله ما يوضح أنه غير واثق من صدق تحديده حيث قال: ونقطة وصول هذه العودة وهذا الرجوع الفكريين يمكن أن تكون صفر المعرفة أي ـ إن شئنا ـ اللامعرفة ونعني بهذا تلك الحالة التي يكون عليها الفكر عندما ينزع كل ما علق به من معلومات. ولا نريد هنا الدخول في نقاش نظري حول إمكانية حصول هذه الحالة أو عدم إمكانية حصولها[2].

وغاية صاحب المقال من مقولته هي إحاطة «التأويل» بإطار فلسفي. ولكنه إطار لا يقف مستقيماً أمام المراد من التأويل في النص العربي الإسلامي، وذلك لأن صفر المعرفة أو أن لا شيء هو عدم. والعدم لا يمثل أصلاً مشاهداً ولا فرعاً قائماً حتى يمكن الرجوع إليه، اللهم إلا رجوعاً وهمياً، والوهم لا تنبني عليه الحدود والتعاريف حيث لا حدود له ولا احتواء، والحدود والتعاريف لا تقام إلا في محتوى وضمن إطار ومن هنا فما ذهب إليه بعض مدرسي الفلسفة من أن التأويل هو رجوع الفكر إلى صفر المعرفة أي إلى الحالة التي يكون عليها الفكر عندما ينزع كل ما علق به من معلومات، وفهموا أن هذا هو الطريق الذي اتبعه ديكارت والغزالي إلى أن وصلا إلى ما سموه صفر المعرفة مستنتجين من فهمهم هذا أن ديكارت والغزالي قسما المعلومات إلى عقلية وحسية، واعتبرا كل نمط على حدة، وقسماه وحدداه ووصلا في النهاية إلى نفي كل المعارف ودحض جميع أنواع المعارف غير مسلم لهم ما ذهبوا إليه وما فهموا، وذلك لأن كلاً من ديكارت والغزالي لم يصلا في مجال التأويل إلى صفر المعرفة، فديكارت وإن شك شكاً مطلقاً يعصف بما حوله من العالم المادي والمعنوي معاً الواقع تحت

---

(1) د: عبد القادر بشتة مقال منشور بالمجلة التونسية للدراسات الفلسفية العدد الرابع جوان 1985 ص 73.

(2) نفس المرجع ص 80 و81.

مضلّة الفكر والاحساس فقد استثنى فكره وعصمه من أن تجرفه عاصفة الشك فتوقعه في فراغ اللا شيء وترمي به فيما سمّي بصفر المعرفة، قال محمد باقر الصدر في كتابه «فلسفتنا»: ولكن (ديكارت) يستثني حقيقة واحدة تصمد في وجه العاصفة ولا تقوى على زعزعتها تيارات الشك وهي (فكره) فإنه حقيقة واقعة لا شك فيها، ولا يزيدها الشك إلا ثباتاً ووضوحاً، لأن الشك ليس إلا لوناً من ألوان الفكر، ثم قال: وتكون هذه الحقيقة في فلسفة (ديكارت) حجر الزاوية ونقطة الانطلاق لليقين الفلسفي الذي حاول أن يخرج به من التصور إلى الوجود، ومن الذاتية إلى الموضوعية، بل حاول أن يثبت عن طريق تلك الحقيقة الذات والموضوع معاً، فبدأ بذاته واستدل على وجودها بتلك الحقيقة قائلاً: «أنا أفكر فأنا إذن موجود»[1]. فديكارت بمقولته هذه لم يصل به شكه إلى صفر المعرفة كما يدعي دارسو فلسفته.

بل حتى مقولة سقراط لا نفيد منها الانتهاء إلى صفر المعرفة، لأن سقراط عندما قال: (كل ما أعرف هو أنني لا أعرف شيئاً) لم ينف أصل المعرفة بدليل أنه يعرف أنه لا يعرف شيئاً، فنفيه المعرفة ليس المراد به المعرفة النسبية التي تحيط بالإنسان وهي جزء من كيانه لا يقدر على اسقاطها من وعيه وادراكه، أو التخلص من عطائها الذي لا يفارق مداركه وإنما مراده أنه بكل ما عنده وبكل ما يملكه من معارف نسبية، فهو لا يعرف شيئاً أمام المعرفة الكلية المطلقة التي تأتي منها جميع المعارف النسبية وإليها تعود.

والغزالي شك في الحسيات والعقليات إلى مستوى أنه عاش ما يقارب الشهرين على مذهب السفسطة النافية لوجود أي حقيقة، ولكن قبل أن يصل به الحال إلى صفر المعرفة شع النور من داخل بصيرته فأمد عقله بيقين المعرفة،

---

(1) كتاب «فلسفتنا» لمحمد باقر الصدر ط أولىٰ ص 106 منشورات ـ عويدات بيروت لبنان، اكتوبر 1962.

وهذا ما صرح به الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» فقال: «فقالت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته. فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً وأيدت أشكالها بالمنام وقالت: أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالاضافة إلى حالتك التي أنت فيها لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالاضافة إليها؟ فإذا وردت تلك الحال تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها.

ثم قال: فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب دليل، فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف[1].

---

(1) كتاب «المنقذ من الضلال» للإمام الغزالي ص 9 -10 -11 مكتبة الجندي مطبعة عطايا ـ مصر بدون تاريخ.

وبهذا فالإمام الغزالي لم يصل به شكه إلى مستوى ما سمي بصفر المعرفة بل وصل به شكه إلى حالة نفسية تعطلت فيها معطياته الإدراكية عن إعطاء حكم يطمئن إليه إلى أن شع في باطنه نور ساعده على الخروج من الشك إلى اليقين بعد أن عادت نفسه إلى الصحة والاعتدال.

وفي هذه الوقفة الخاطفة أمام شك الغزالي وديكارت، لم أرد التحليل والتفصيل أو ابداء الرأي والمناقشة لأن ذلك يؤدي بي إلى إفاضة القول في بحث فلسفي متشعب الأنظار والمسالك، مترامي الأبعاد وليس هذا من موضوع الفصل.

وإنما أردت من عرضي هذا وإثارة ما فيه من اشكال والإجابة عما ورد فيه من تساؤل بيان أن تحديد التأويل بأنه رجوع الفكر إلى صفر المعرفة لا يتماشى ـ رغم إطاره الفلسفي ـ مع معطيات اللغة العربية، ومع المراد من التأويل في النص الإسلامي.

فغايتي من البيان ومن إثارة الاشكال والإجابة عنه هي إبعاد التأويل في مفهومه الإسلامي عن متاهات التفلسف الشكي والضبابي وعن اعتبار ما ذهب إليه بعض مدرسي الفلسفة من أن التأويل قد يتجاوز مدلولات اللغة. ومراد المتكلم صاحب النص. فهذا المنحى من متاهات التفلسف يمس ـ لو اعتمد وسلم به ـ بأقدس مسلك من مسالك التأويل في الإسلام، حيث مسلك التأويل متجه في كليته إلى تأويل النص القرآني المقدس. والنص النبوي الشريف، والتأويل فيهما لا يمكن أن يقبل إذا ما خرج عما أراده الله في كتابه، وعما أراده رسوله في بيانه لكتابه.

وخروج التأويل عن الغاية المقصودة من اللفظ، وعن مراد المتكلم به إلى صفر المعرفة يجعل النص المقدس عرضة لأن يفرغ عن معناه المراد منه، إلى معان تفترضها متاهات المتأولين بعد تجريدهم النص من معناه الذي أراده منه

المتكلم به، وإلقائه خالياً من كل معنى في دائرة صفر المعرفة.

ومن هذه الدائرة خرج جميع المتأولين الذين أهدروا التأويل بالتأويل كالباطنية وأتباعهم، وكالمتطفلين من أبناء عصرنا اليوم وهم كثر الذين لا يملكون من شروط الاقدام على التأويل إلا الادعاء والغرور، والمسخ القولي، والهذيان الفكري الذي لا يعتمد على شيء مسلم، لا على لغة سليمة ذات ذوق، ولا على تفكير منطقي صحيح بل أقصى اعتمادهم عند تطفلهم وتهجمهم على التأويل كان على لغة لا رائحة فيها للذوق العربي، ولا قواعد تتحكم في نظمها وفي قوالب نسجها ومنهج تعبيرها، وعلى تفكير ضبابي لا استقامة فيه ولا وضوح، ولا غاية غير الالتواء والضحالة والفراغ الذي لا يستريح عنده وله أي مفكر يؤمن باستقامة التفكير، وبجدية البحث، وبموضوعية التأمل والاستنتاج، وأقصى اعتمادهم أيضاً بالاضافة إلى ما تقدم على دعوى الثورية والتجديد ولا ثورة اللهم إلا ما يقومون به من هدم من غير بناء، ولا تجديد اللهم إلا ما يتعبون أنفسهم فيه، من إعادة وتكرار ما قاله الماديون عبيد الطبيعة وعبادها منذ آلاف السنين.

وهؤلاء المدعون للتجديد المتطفلون على التأويل هم كثر في عصرنا اليوم، وتبعاً لما قدمته ذكراً ونقداً بعنوان:

الرأي الأول: أتعرض لهؤلاء بالذكر والنقد بعنوان:

الرأي الثاني: وقد اخترت واحداً منهم كمثال يغني عن بقيتهم وأعني به الدكتور حسن حنفي فهو يقول في كتابه «التراث والتجديد» ما يلي:

إن العلوم الأساسية في تراثنا القديم ما زالت تعبر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية التي نشأت بها هذه العلوم والتي تقضي في الوقت نفسه على مضمونها ودلالتها المستقلة، والتي تمنع أيضاً إعادة فهمها وتطويرها. يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية مثل: الله،

الرسول، الدين، الجنة، النار، الثواب، العقاب، كما هو الحال في علم أصول الدين، أو القانونية مثل: الحلال، الحرام، الواجب، المكروه، كما هو الحال في علم أصول الفقه أو التاريخية الملتصقة ببيئة ثقافية معينة مثل: الجوهر، العرض، الممكن، الواجب، الضروري، الحادث، العقل الفعال، العقل المنفعل. كما هو الحال في الفلسفة، أو الرضا، التوكل، الورع، الصبر، الخشية، الخوف، الحزن، البكاء كما هو الحال في التصوف. هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقاً لمتطلبات العصر نظراً لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها، ومهما أعطيناها معاني جديدة فإنها لن تؤدي غرضها لسيادة المعنى العرفي الشائع على المعنى الاصطلاحي الجديد.

ومن ثم أصبحت لغة عاجزة عن الأداء بمهمتيها في التعبير والايصال[1].

أقصى ما يستنتج من هذا الهذيان الفكري، أن اللغة بمعناها الاصطلاحي الجديد، أصبح معجمها لا يتقبل ولا يؤدي المصطلحات الدينية والقانونية والتاريخية المتلصقة ببيئة ثقافية معينة.

كما لا يتقبل ولا يؤدي المعاني الفلسفية والصوفية، لأن الأداء لمثل هذه المصطلحات ولمثل هذه المعاني يعتبر عجزاً لا يتماشى ومصطلحات ومعاني العصر الجديد الذي لا يقبل في ثورته وتجديده إلا المصطلحات والمعاني التي تنبعث منها رائحة الخبز أو رائحة الوحل المنبعثة من أرجل التائهين العابدين للطبيعة الذين حبسوا مداركهم فيها فأصبحوا لا يؤمنون بغير معطياتها المادية، والمادية فحسب لأنه لا وجود لغير المادة عندهم.

ويستمر هذا الهذيان الفكري بصاحبه إلى أن يعطي بياناً لقصور اللغة

---

(1) كتاب «التراث والتجديد». ص 126. نشر مكتبة الجديد 7 مكرر شارع باب بنات تونس عن الطبعة الأولى مصر الجديدة ربيع الأول 1400 يناير 1980.

التقليدية عن التعبير عن المراد، أو في إيصاله إلى الآخرين.

نلخص ما أعطى في بيانه فيما يلي:

تحت عنوان: قصور اللغة التقليدية، قال: وتغير اللغة التقليدية لا يحدث حباً في التجديد أو تعالماً من محدث بل هو ضرورة لغوية وفكرية معاً، وذلك لأن اللغة التقليدية تصل إلى مرحلة من تطور الحضارة لا تستطيع معها أن تؤدي وظيفتها في التعبير عن المراد أو في ايصاله إلى الآخرين، وذلك للفرق الزماني الشاسع بين اللغة التقليدية وبين الباحث الحديث والقارىء المعاصر[1].

أي تطاول على اللغة التقليدية ـ حسب تسمية حنفي ـ؟؟

هل تطور الحضارة يأتي على لغة القرآن التي خاطبت وتخاطب العقل البشري على مختلف مستوياته عبقرياً كان. أو واسع الاطلاع والمعرفة. أو مختصاً في أي ميدان من ميادين الاختصاص، واسع الرؤية أو متوسطها، عميق الفهم أو متواضعه، بعيد النظرة أو قريبها. وهي مستويات لا يخلو منها عصر من عصور البشرية، مع الصراع الأبدي بين القديم الذي كان جديداً في يومه، والجديد الذي يصبح قديماً بعد غده.

وأي ادعاء وغرور باسم الباحث الحديث، والقارىء المعاصر؟؟ الذي تجاوز ببحثه وقراءته ما جاءت به اللغة التي يسميها تقليدية؟ هل هو أذكى فكراً، وأصفى بصيرة في مجال البحث والقراءة، وأوضح رؤية وأعمق نظرة في مجال التتبع والاستقراء، وأكثر صبراً وأطول نفساً في مجال الكشف والإبداع، وأخلص وجهة وأصفى مقصداً في مجال البذل والعطاء، وأكثر بذراً وأغزر انتاجاً، ممن تقدموه من الباحثين والقارئين؟

فرغم تقدم التجربة وتطورها واتساع أبعادها في مجال المادة، ليس

---

(1) المرجع السابق ص 123.

للباحث والقارىء الجديد من تفوق على القدامى في أي مجال من تلك المجالات، اللهم إلا تفوقا وليد ادعاء وغرور. وذلك لأن العقل البشري هو العقل البشري في كل زمان ومكان وتفوقه يكون بقدر ما يعطي للحضارة البشرية من دفع ونماء، ومن وضع أسس وإحكام بناء، ونصيب القدامى من هذا أعظم نصيب وأكبر سهم، إلى مستوى لا يمكن لأي أحد أن يجحده أو يقلل من شأنه.

ومن سمات الباحث الجاد. والقارىء الواعي أنه لا يجحد فضل من تقدمه في تركيز أسس الحضارة، وفي بناء صرح المعرفة، ومن سماته أيضاً أنه لا يعتم رؤيته غرور المعاصرة.

ولكن غرور المعاصرة والهذيان الفكري يستمران بحسن حنفي فيعطي بياناً ثانياً يوضح فيه ـ حسب رأيه ـ قصور اللغة التقليدية عن التعبير عن المراد، أو في ايصاله إلى الآخرين فيقول ـ معدداً أهم نواقص اللغة التقليدية ـ:

1 ـ إنها لغة إلهية تدور الألفاظ فيها حول الله؟ ولو أنه يأخذ دلالات متعددة حسب كل علم فهو «الشارع» في علم أصول الفقه، وهو «الحكيم» في علم أصول الدين، وهو «الوجود الأول» في الفلسفة و«الواحد» في التصوف، فلفظ الله يحتوي على تناقض داخلي في استعماله باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني أو التصورات، وباعتباره معنى مطلقاً يراد التعبير عنه بلفظ محدود[1].

فهذا الكلام مرفوض لغة وفكراً، فمن حيث اللغة هو أنه من المسلم عند علماء اللغة أن العلم هو ما وضع لمعنى لا يتناول غيره. وهو عند النحاة ثاني المعارف بعد الضمير عند البعض، وأول المعارف عند البعض، وهو الأرجح، و«الله» علم على الذات العلية، في لغة العرب وبصفة خاصة في لغة القرآن التي لا يتجاوزها زمان ولا ينال منها تطور مهما كانت ظروفه ودواعيه. وهو أعرف المعارف باجماع علماء اللغة العربية، ومن هنا فقول هذا الدّعي المجدد:

(1) المرجع السابق ص 129.

«فلفظ الله يستعمله الجميع دون تحديد سابق لمعنى اللفظ» مرفوض لغة لأن كلمة «الله» في الاستعمال العربي وفي لغة القرآن هي علم على الذات العلية، وهو أعرف المعارف عند كافة علماء اللغة الموثوق بعلمهم ومعرفتهم فلا يشتبه معناه ولا يلتبس على أحد من خلق الله من الذين سلمت عقولهم. واستقامت مداركهم.

ومن حيث التفكير فقد التبس الأمر على ذهن هذا الدّعي فلم يفرق بين ما يدل عليه علم الذات العلية، وبين ما تدل عليه صفات الذات فوقع في هذيان أداه إلى أن يقول: (ان لفظ الله يحتوي على تناقض داخلي في استعماله).

أي تناقض بين كلمة «الله» التي هي علم على الذات العلية، وبين صفات الذات المعبر عنها لغة بـ «الأول» و«الواحد» و«المشرع» و«الحكيم» وغير ذلك من صفات الذات، اللهم إلا تضارباً في خلايا مسخ هذا الدعي المجدد الذي اختلطت عليه دلالات الألفاظ في اللغة العربية التي شرفها الله فجعلها لغة قرآنه فأصبحت جديدة دائماً متجددة من نفسها ومن نبع عطائها الذي لا ينضب. وبذلك لا تقبل الوصف بأنها لغة تقليدية في حاجة إلى لغة جديدة تكون بديلاً لها كما يدعي حنفي الذي يتمادى في بيان نواقص اللغة التقليدية ـ حسب رأيه ـ فيقول:

2 ـ واللغة القديمة لغة دينية تسودها ألفاظ تشير إلى موضوعات دينية خالصة مثل: دين ورسول، ومعجزة، ونبوة، وهي لغة عاجزة عن ايصال مضمونها للعنصر الحاضر فاللفظ التقليدي «دين» لا يؤدي وظيفته في الايصال فإذا كان لفظ «الله» يحتوي على تناقض داخلي في الايصال بالإضافة إلى تضارب معانيه، وكلها قد تعارض المقصود منه فإن لفظ «دين» وإن كان يمكن التعبير به عن المقصود منه إلا أنه لا يمكن أداء وظيفته في الإيصال نظراً للمعاني العديدة التي التصقت به طول تاريخ استعماله بل والتي تتعارض أحياناً مع المعنى الأصلي له الموجود في المعنى الاشتقاقي أو في المعنى الاصطلاحي الشرعي

وهو المعنى الأصلي القبلي الذي أتى به الوحي . . . إلى أن يقول: ولفظ «دين» أصبح لفظاً «منعرجاً» ذا طرف واحد لا يوصل إلا معنى واحداً وهو الغالب أي أنه لا يوصل إلا أحد الجوانب في صورته المتطرفة وهو الجانب الإلّهي أو الخارق للعادة أو الاخرويات أو ما وراء الطبيعة[1].

فهذه المقولة مشحونة بالاضطراب التعبيري، وبالهذيان الفكري، فأي أداء لغوي يمكن أن ينعت به هذا الأداء؟ فمن جهة ان لفظ «دين» لا يمكن أداء وظيفته في الايصال نظراً للمعاني العديدة التي التصقت به، ومن جهة ثانية انه أصبح لفظاً «منعرجاً» ذا طرف واحد لا يوصل إلا إلى معنى واحد في صورته المتطرفة.

فهذا الأداء لا يمكن أن يوصف إلا بأنه أداء تعبيري متسيب لا ضوابط له تحكمه، ولا قيود تمسكه. فمن جهة كلمة «دين» ذات معان عديدة متعارضة. ومن جهة أنها ذات معنى واحد متطرف.

وفي أي دائرة من دوائر التفكير يمكن أن يوضع هذا الرأي الذي يحكم على عصرنا الحاضر بأنه أصبح غبياً بل فاقداً للعقل والتمييز فلا يفهم كلمة «دين» ولا يدرك معناها؟

فكلمة الدين في معناها الأصلي الرئيسي هي ما يتدين به الإنسان وهي اسم لجميع ما يعبد به الله، وهي الملة والإسلام، والاعتقاد بالجنات، والإقرار باللسان، وعمل الجوارح بالأركان، وهي مع جميع ذلك في الاستعمال العربي تكون بمعنى: السيرة والعادة، والحال، والشأن، والورع، والحساب، والملك، والسلطان، والحكم، والقضاء والتدبير.

وفي جميع هذه المعاني هي محددة وغير ملتبسة على أحد من الباحثين الجادين، والقارئين الواعين. لأن الكلمة العربية مهما تعددت معاني استعمالها،

(1) المرجع السابق ص 132.

فالمعنى المراد منها في كل حالة من حالاتها محدد بالإطار الذي تقوم بأداء وظيفتها فيه. ثم العرب المسلمون أصحاب لغة القرآن، كيف لا يفهمون كلمة (الدين) مع أن مدلولها في اطلاقها الأصلي، وفي استعمالها القرآني أصبح واضحاً جلياً غير ملتبس على أحد منهم، وذلك لأن القرآن الكريم الذي جعل اللغة العربية في أدائها لمعانيها تتحدى الزمان مهما تطور، قد حدد المراد من كلمة «الدين» فقال: ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾[1].

ومع هذا التحديد الذي لا يأتي على وضوحه غموض ولا التباس، بقيت الكلمة ـ عند حنفي ـ غير محددة، لأن تحديدها ـ حسب المصطلح القرآني ـ لم يرضه فقال: ولفظ «دين» أصبح لفظاً «منعرجاً» ذا طرف واحد لا يوصل إلا معنى واحداً وهو الغالب أي أنه لا يوصل إلا أحد الجوانب في صورته المتطرفة، وهو الجانب الإلّهي.

لا يمكن وضع هذا الرأي وصاحبه إلا في دائرة من وصفهم الله بقوله:

﴿**لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون**﴾[2] وسبب غفلتهم أنهم حبسوا عقولهم في سجن المادة، وحجبوا بصائرهم عن رؤية ما وراء ظاهر الحياة، وبذلك أصبحت اللغة العربية ـ في نظرهم ـ لا يمكن أن تؤدي في ثوبها المعاصر الجديد إلا المعاني الملتصقة بالثرى، والمتمرغة في التراب.

ويتمادى في هذيانه فيقول:

3 ـ واللغة في تراثنا القديم لغة تاريخية تعبر عن وقائع تاريخية أكثر من تعبيرها عن الفكر، فهناك الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية في أصول الفقه، والمعتزلة والأشاعرة والخوارج، والشيعة، في أصول الدين والكندي

(1) سورة آل عمران آية 19.

(2) سورة الأعراف آية 179.

والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، في الفلسفة، ورابعة والحسن البصري والحلاج، والغزالي، وابن الفارض والسهروردي وابن عربي، وابن سبعين في التصوف. وكل هذه الألفاظ لا تشير إلا إلى وقائع تاريخية وأشخاص أو حوادث أو مناطق جغرافية، وليست مفاهيم لها دلالتها المستقلة[1].

عجيب من هذا القول؟ الألفاظ التي تعبر في لغتنا العربية عن ثروة المسلمين في مجال الفقة والتشريع، وفي مجال الاستنباط والاستنتاج، وفي أبعاد الفكر والفلسفة، وفي ميدان التربية وحسن السلوك، وفي أشواق الروح والنفس أصبحت في رأي حنفي ميتة لا دلالة لها إلا عن وقائع تاريخية وأشخاص أو حوادث، أو مناطق جغرافية.

أليس هذا تجنياً علىٰ لغتنا، وتطاولاً على ثروتنا الحضارية، واستهانة بعمل جبار أصيل لم يأت المعاصرون بخير منه ولا بمثله.

وأي تعبير عن الفكر أدق، وأي حذق في التعبير اللغوي السليم الأصيل ذي الأبعاد الهادفة أحكم من تسمية المذاهب التشريعية والفكرية والفلسفية والتربوية والروحية بأسماء روادها المؤسسين لها؟

ولمدى الدقة والإحكام في ذلك التزم المعاصرون الذين يعنيهم حنفي بدعوى تجديده بذلك ووسعوا دائرة التعبير بهذا الأسلوب من معطيات اللغة في مختلف المجالات التي يعالجها الفكر الإنساني بعطائه واستنتاجاته سواء في مجال السياسة، أو الاقتصاد أو الاجتماع، أو في ميادين المعرفة والعلم، أو الحكمة والفلسفة. أو في أي ميدان من ميادين الفكر، وفي أي لون من ألوان الحضارة؟

فاللغة المعاصرة عندما سلكت هذا المسلك في التعبير عن الأفكار

---

(1) المرجع السابق ص 134 - 135.

والمذاهب بأسماء روادها الأولين، ومؤسسيها المبدعين لم يسلبها المعاصرة ولم تصبح بذلك لغة تقليدية.

ثم ان الأفكار والمذاهب عندما ننسبها لمؤسسيها الأول، أو لمحلليها ومنظريها ومنظميها ومؤيديها تخليداً لجهدهم وكبير عملهم، واعترافاً بجدوى عطائهم، لا نسلبها حريتها وانطلاقها، ولا نخصص عمومها ولا نحد شمولها.

فالأفكار التي لا يزري بها التطور، ولا يفنيها الزمان تبقى حية، ويبقى التعبير اللغوي حياً، والأفكار التي يزري بها التطور ويطويها الزمن فلم يبق لها عطاء تغدو ميتة ويغدو التعبير عنها رمزاً وذكرى. وفي الرمز والذكرى، تذكير بما مضى من الحياة. ومن هنا أليس وصف حنفي للغتنا ـ لغة القرآن ـ بأنها تقليدية ينبغي الاستغناء عنها بلغة جديدة تكون البديل، تجنياً وتطاولاً على ثورتنا الحضارية، واستهانة بما للمسلمين من عمل جبار متين مذهل وأصيل لم يأت المعاصرون ولن يأتوا بخير منه ولا بمثله؟

وبنفس هذا التجني والتطاول والاستهانة يواصل فيقول:

4 ـ واللغة في تراثنا القديم لغة تقنينية تضم الوجود وتضعه في قوالب فهناك قانونية المصطلحات في أصول الفقه، والتقسيمات العقلية في أصول الدين والفلسفة على السواء، وكلها تبدأ بعبارات مثل «يجب على» أو «من الواجب أن» وكأن الحياة يمكن أن يفرض عليها قانون من الخارج، وكأن الإنسان ما هو إلا مستقبل لتشريعات مفروضة عليه من كل علم، باستثناء أصحاب الطبائع الذين أرادوا فهم كل شيء على أنه طبيعة[1].

إذاً فاللغة التي تعبر ألفاظها عما يسود الكون من قوانين، وعما ينظم المجتمعات من شرائع، وعما يشعر الإنسان بما يجب عليه، وبما يجب له لغة

---

(1) المرجع السابق ص 135 - 136.

تقليدية لا يفهمها العصر ولا يتعامل معها. فكأن أبناء هذا العصر أناس متسيبون لا يتقيدون بشرائع ولا يخضعون لنظم، ولا يستفيدون بعطاء علمي أو فلسفي، ولا يؤمنون بمبادىء، ولا يتحلون بمثل. ولهذا حسب رأي ـ حنفي ـ اللغة الجديدة البديلة التي ينبغي أن تكون لغة العصر، هي التي يكون سندها متاهات أصحاب الطبائع الذين أرادوا فهم كل شيء على أنه طبيعة. أي الفلسفة المادية التي عاشها اليونانيون قبل رشد العقل الفلسفي عندهم زمن سذاجة نظرتهم إلى الوجود، زمن اغراقهم في ماديتهم العمياء التي لا تستنير بنور عقل رشيد، ولا تطمئن لاشراق قلب واع، وهي فلسفة ما قبل سقراط وأفلاطون وأرسطو التي يحاول الماديون الطبيعيون في كل عصر إخراج رفاتها من القبر واكسائها بأثواب جديدة عساهم يغرون بمظهرها الزائف الخالي من الروح التائهين فيجعلون منهم عبيداً وعباداً للطبيعة من جديد.

فاللغة التي تقام على أساس الفلسفة المادية قبل رشد العقل الفلسفي والتي مضى عليها ما يزيد عن الخمسة والعشرين قرناً، هي اللغة التي يفهمها المعاصرون ـ حسب رأي حنفي ـ وهي التي ينبغي أن تكون بديلاً وعوضاً عن اللغة التي يسميها تقليدية مع أن اللغة التي يهاجمها ويزدريها، هي لغة الرشد المعطاء، لغة الأبعاد التي لا تعجز عن أداء وإيصال معاني عالم الغيب، وعالم الشهادة إلى الفكر البشري في أي زمان وفي أي مكان، لغة الوحي الذي يأخذ بيد العقل الإنساني، ويجعله قادراً على أن يصل إلى إدراك المجالات والميادين التي لولا مدد الوحي لما وصل إليها، ولما أدرك معانيها.

وكأنه عندما يتمادى في تطاوله واستخفافه فيقول: (وكأن الحياة يمكن أن يفرض عليها قانون من الخارج، وكأن الإنسان ما هو إلا مستقبل لتشريعات مفروضة عليه من كل علم) وهو يعني جحود ونفي القانون الإلهي المسير للكون وما فيه ومن فيه، ويعني تمرد الإنسان عن شريعة الله خالق الكون ومبدع الإنسان.

كأنه بمقولته هذه وما أراد لها من معان حرر الكون من القانون الإلّهي المسير له، وحرر الإنسان من الواجبات المفروضة عليه، وجعله حراً طليقاً حرية الطبيعة في أوهام المؤلهين لها.

ولو درى أنه لم يحرّر الكون ولا الإنسان، وأن الكون السائر بإرادة الله، وأن الإنسان الخاضع لمشيئته، يسخران من مقولته، لما تمادى في تطاوله واستخفافه، ولكن أنى للغافل أن يدري.

وبنشوة تطاوله واستخفافه يتمادى في بيان نواقص لغتنا التقليدية حسب رأيه فيقول:

5 ـ واللغة في تراثنا القديم لغة صورية مجردة فهناك تقسيمات عدة للوجود إلى ممكن، وواجب ومستحيل، وجوهر، وعرض، في علم أصول الدين وفي علوم الحكمة وهناك أيضاً تفريعات عدة يفتقد الموضوع خلالها، وفي علم أصول الفقه هناك تقسيمات عدة كأنواع العلل، إلى موجبة وقاصرة، ومؤثرة، ومناسبة، وملائمة دون أن ندري ما هو الواقع وراءها. وفي التصوف هناك تقسيمات أخرى للطبيعة ولمقولات الطبيعة، ولكنها تتحول كلها إلى تجريد خالص، فتفقد اللغة المستعملة مباشرتها وواقعيتها، وانسانيتها.

أما ألفاظ: التاريخ، والجماهير، والأنا، والآخر، والإنسان، والعالم، والتقدم، والتخلف، فهي أكثر إيحاء للمعاني، وهي تمثل أيضاً منطقاً علمياً أو جدلاً تاريخياً أو بناء اجتماعياً، وهو أسلوب العصر ولغة الجيل[1].

إذن فحنفي يتهم المعاصرين بالبله وفقدان اشراقة العقل عندهم حيث لا يفهمون المعاني المجردة، ولا يفهمون إلا المعاني المادية المحسوسة. فمستواهم تماماً ـ كما يريد ـ هو مستوى الأنعام بل هم أهبط مستوى حيث الأنعام لم تكن لها عقول فعطلتها عن إدراك المعاني المجرّدة.

(1) المرجع السابق ص 136.

وهل هناك أحد من المعاصرين الواعين الجادين يرضى بهذا المستوى الذي أراده له حنفي بعنوان التجديد؟

وما هي الألفاظ التي لا تحمل معاني مجردة حسب رأيه. والتي يفهمها المعاصرون ويتفاعلون معها؟ إنها ألفاظ: التاريخ، والجماهير، والأنا، والآخر، والإنسان، والعالم، والتقدم، والتخلف.

أحقّاً هذه الألفاظ لا تحمل معاني مجردة؟ وهل لغتنا التقليدية ليست لها هذه الألفاظ بمعانيها المحسوسة، أو بمعانيها المجردة؟.

الإجابة عند حنفي؟ ولكن عفواً فإجابته قد صاغها من نشوة تطاوله واستخفافه فقال:

6 ـ واللغة التي يرفضها العصر حتى ولو كانت لغة قديمة لا يمكن استعمالها من جديد.[1] أليس هذا الحكم يمثّل التطاول والتجنّي والاستخفاف بقانون إصدار الأحكام حيث المدّعي لا يكون حاكماً في نفس الوقت، والحاكم لا يصدر أحكامه من غير ترافع الخصوم أمامه، ومن غير إطلاعه على بيّنة المدّعي وتمحيصه لحجّة المدّعى عليه، ومن غير سماعه لشهادة الشهود اللهم إلا إذا كان من الذين لا يسمعون إلّا لأهوائهم، ولا يستجيبون إلّا لشهواتهم. والبحث الجاد لا يقبل الهذيان، والحقّ لا يتّبع الأهواء والشهوات ﴿**ولو اتّبع الحقّ أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهنّ**﴾[2].

وعلى كلّ فحنفي بعد حكمه على لغتنا التقليدية، يعطي رأيه ويقدم اللغة البديل التي ستعوّضها فتمكّن المعاصرين من الفهم والإدراك، ويبرز لنا مميزاتها التي أختصر ذكر بعضها:

يقول حنفي ـ مبيّناً مميزات اللغة البديل ـ : واللغة الجديدة تحاول أن

---

(1) المرجع السابق ص 137.

(2) سورة المؤمنون آية 71.

تتلافى عيوب اللغة التقليدية التي تعوق التعبير والإيصال وتحاول أن تستبدل بخصائصها خصائص أخرى يمكن بواسطتها سهولة التعبير عن المضمون ودقّة إيصال المعنى المطلوب وأهم هذه الخصائص هي:

1 ـ أن تكون اللغة الجديدة عامة بل وأكثر درجات اللغة عموماً حتى يمكن بها مخاطبة كافة الأذهان[1].

وهذا الرأي استمدّه حنفي من الدّعاة المتآمرين الذين يغطّون تآمرهم بالمناداة بلغة عالمية تحل محل لغات كافة الشعوب والأمم، وتقضي على ما عندهم من مكاسب حضارية صنعوها بخصائص لغتهم، وبمميزات عطائهم الفكري. وهو تخطيط يرمي به أبواق هؤلاء الدّعاة في ربوعنا أمثال حنفي إلى تهجين أبنائنا وأجيالنا الصاعدة وإبعادهم عن التعامل مع أصالتهم اللغوية والحضاريّة، وجعلهم غير قادرين على أن يستفيدوا ويفيدوا بثرواتهم العلميّة، والتقنيّة و الفلسفيّة والتّشريعيّة والتّربويّة والسّياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والأدبيّة، وسائر أوجه المعرفة الآخذة من الحياة والمعطية لها التي لا يجحد العالم المتحضّر المحترم لآرائه والمنصف في أحكامه، لا يجحد ولن يجحد نسبتها للعرب المسلمين.

وبذلك إذا ما تمّ لهم ما خطّطوا يعوقون العرب والمسلمين من أن يشاركوا في بناء الحضارة الإنسانية اليوم كما شاركوا بالأمس، ومن اثرائها من مصدري هدايتهم وحضارتهم: الكتاب والسنّة اللذين هدفهما وغايتهما إخراج الناس من الظلمات إلى النّور، وهذا ما لا يرضاه الضّالون المتآمرون الذين هدفهم حجب النّور عن النّاس، وإغراقهم في الظلمات حتى يبقوا لتياراتهم السلطويّة، أسارى ولشهواتهم الآثمة منقادين.

ومما يعينهم على تحقيق مخططاتهم، القضاء على اللغة العربية الأصيلة

---

(1) المرجع السابق ص 138.

وعلى حصنيها العظيمين: الكتاب والسنّة، لما لهما من تأثير على الأسماع والعقول والقلوب تأثيراً لا يضعف دفعه وإيحاؤه، ولا ينقطع مدده وعطاؤه، ولا ينطفىء نوره وإشعاعه.

وهذا ما يقلق الضالين، ويقضّ مضجع المتآمرين الذين يغطون تآمرهم بمعمول كلمة التجديد، وبمخدّر اللغة العالمية التي ستفتح باب الفهم لكافة الناس وتجعل التخاطب فيما بينهم سهلاً ميسوراً.

وأصدق وصف لهذه اللغة أنها لغة الأوهام والأحلام الخادعة التي لا يسلم بها عقل واع ولا يقبلها واقع حياة الناس.

مع أن اللغة العالمية لو قدّر للبشر أن يؤمنوا بها ويتّحدوا عليها، ويتعاملوا بها لغة أداء فيما بينهم لا تكون ولن تكون إلا العربية التي اختارها الله خالق الكون ومبدع الإنسان، أن تكون أداة لتبليغ رسالته العامّة للبشر ولشريعته الخاتمة المنظّمة لحياة كافّة النّاس، وقد أثبت الواقع أنها ذات جدوى شاملة، وقدرة واسعة على ذلك لما لها من ثروة عظيمة لا يقف عطاؤها، ومن مرونة ثرية لا ينقطع مددها، فعندما خرج بها أصحابها من الجزيرة العربية وبلّغوا بها هدى الله إلى النّاس فهمها الفارسّي وحذقها وأدّى بها، وفهمها الرّومي وحذقها وأدّى بها، وفهمها الهندي وحذقها وأدّى بها، وفهمها الصينيّ وحذقها وأدّى بها، وفهمها الأفريقيّ وحذقها وأدّى بها، فهمها جميع الناس وحذقوها وأدّوا بها مختلف أبعاد العلوم، وشتى أنواع المعارف.

ولكن أنّى لحنفي أن يدرك ذلك وهو لا يؤمن بالإله خالق الكون ومبدع الإنسان ولا بالرسالة المحمّدية، ولا بلغة القرآن، ولا بالحضارة الإسلامية، حيث سجن نفسه في أوحال المادّة، وباعها للذين يعبدون الطبيعة ويتّخذونها إلهاً.

2 ـ أن تكون اللغة الجديدة مفتوحة تقبل التغيير والتبديل، امّا في

مفاهيمها، أو في معانيها أو حتى في وجودها، اما بإبقائه أو بإلغائه كليّة[1].

وأي أصالة للغة جديدة مفتوحة لا تجذير لها، تتبدل وتتغيّر كلّ حين بل وتزال وتلغى من الوجود بالكلية أي لا يبقى لها أثر في دنيا الناس كلما تهوّست عقول بعض أهلها وتعطّلت مواهبهم عن التعامل مع صيغ تعبيرها ومع مدلولات وأبعاد معانيها.

ألا يكون هذا جديراً بأن ينعت بالسخافة في القول، وبالهذيان في التفكير؟ ويغرق في أمواج سخافته وهذيانه، ثم يبدي ما يراه ـ حسب افتراضاته ـ فرقاً مميّزاً بين اللغة الجديدة التي يدعو إليها، واللغة التقليدية التي ينادي بإزالتها من واقع حياة المعاصرين فيقول:

3 ـ أن تكون عقلية حتى يمكن التعامل بها في إيصال المعنى، وأية لغة قطعية لن تعبّر عن شيء لأنها مغلقة على نفسها، ولا تكون لغة اصطلاحيّة لأن هذه هي ما اصطلح عليه الناس. واللغة القطعية توقيفية خالصة اما أن تقبل أو ترفض، ولكن لا يمكن تغييرها أو إعطاؤها معاني جديدة. اللغة العقلية هي التي يفهمها كل الناس بلا شرح أو تعليق، أو سؤال أو استفسار بل يفهمها العقل بطبيعته ويتعامل معها كأنها منه. فالعمل، والحريّة، والشّورى، والطبيعة، والعقل كلّها ألفاظ عقليّة في علم التوحيد لا يمكن للعقل أن يرفضها. أما ألفاظ الله، والجنّة والنّار، والآخرة، والحساب، والعقاب، والصراط، والميزان، والحوض. فهي ألفاظ قطعية صرفة لا يمكن للعقل أن يتعامل معها دون فهم أو تفسير أو تأويل[2].

إذاً فاللغة الجديدة ـ كما يذهب ـ عقليّة يمكن التعامل معها، واللغة التقليدية قطعيّة لا يمكن التعامل معها لأنها مغلقة.

---

(1) المرجع السابق ص 138.

(2) المرجع السابق ص 139.

وما الذي جعل الأولى مفتوحة، والثانية مغلقة؟ سرّ ذلك ـ حسب رأيه ـ هو أن الأولى لا تفارق الأرض فهي ملتصقة بها، كما سيعلن عنه في المميز الرابع الآتي بعد هذا. والثانية تتناول أشياء، وتتحدث عن قضايا، تنبىء وتخبر عن أمور ليست ملتصقة بالثرى، ولا مندسّة في التراب، فكلمات الأولى هي ـ كما يقول ـ العمل، والحريّة، والشورى، والطبيعة، والعقل. وهذه تتماشى وعقل الإنسان الذي هو عنصر ترابي، ليس له أن يتعامل إلا مع ما هو ملصق بالتراب. أو هو تراب. وهذا منه جهل بالإنسان، وعدم إدراك لماهيته الحقيقية من ناحية، ومن ناحية ثانية فهو في غفلة مزرية، وفي ذهول فكري مهين، عندما لم ينتبه إلى أن الكلمات التي جعلها من مميزات اللغة الجديدة قد أخذها من اللغة التقليدية التي من تمام أصالتها ومن كمال شمولها، واتساع أبعادها، انها خاطبت الإنسان وتخاطبه من جانبه المادي كما خاطبته من جانبه الروحي الذي بدونه لم يكن ولن يكون إنساناً. وألفاظ الثانية التي لا يمكن للعقل ـ حسب رأيه ـ أن يتعامل معها هي ألفاظ: الله، والجنّة، والنّار، والآخرة، والحساب، والعقاب، والصّراط، والميزان، والحوض. دون فهم أو تفسير أو تأويل.

أيّ عقل يريد؟ هل عقول العلماء الواعين، أم عقول الفلاسفة الجادين الذين بذلوا ما في استطاعتهم لمعرفة الحقيقة، أم عقول أولي الألباب بصفة عامة الذين عرفوا أنفسهم وعرفوا ما حولهم من آيات الأرض والسماء وآيات ما فيهنّ ومن فيهنّ؟. فإن قصد عقول هؤلاء فإنهم يقدّمون النّصح له ولأمثاله بواسطة ما قدّموا لهم من علوم ومعارف وبحوث ودراسات، نتيجة طول نظر واعتبار، وعمق تأمّل ورشد استدلال، وإصابة استنتاج واستنباط، بأن يعيدوا النظر من جديد، ويتأملوا في أنفسهم وفي الواقع المادي الذي شغلهم، عساهم يخرجون من أوهامهم، ويتخلّصون من وحل المادّة الذي جعلهم لا ينظرون ولا يدركون إلا ما علق بأرجلهم.

وإن أراد عقل من حبس مواهبه ومداركه في سجن التراب المعبّر عنه

بالطبيعة، فكلّ شيء عنده متدل إلى الأسفل، ولا يستطيع أن ينظر إلى الأعلىٰ فتطغى عليه أوهامه، وتجعله يلهث فيدعو الناس إلى الهوّة التي هو فيها، ويزيّنها لهم كما زيّنتها له أوهامه بأنها الجديد.

وبهذا الوهم الأسر يقدم لنا المميز الرابع فيقول:

4 ـ أن تكون اللغة لها ما يقابلها في الحسّ والمشاهدة والتجربة حتى يمكن ضبط معانيها والرجوع إلى واقع واحد يكون محكماً للمعاني ومراجعاً إذا تضاربت وتعارضت. فألفاظ الجنّ والملائكة والشياطين بل والخلق والبعث والقيامة كلّها ألفاظ تجاوز الحسّ والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها لأنها لا تشير إلى واقع ولا يقبلها كل الناس، ولا تؤدّي دور الإيصال. وكذلك ألفاظ العقل الفعّال، والعقل المنفعل، والعقول العشرة، وأرواح الأفلاك، والرّوح. كلّها ألفاظ لا تشير إلى أشياء في الواقع، وتجسيمات لمعانٍ إنسانية خالصة يمكن التّعبير فيها بلغة عقليّة تشير إلى شيء موجود بالفعل في الحسّ والمشاهدة، وكذلك ألفاظ: عين الله، ويد الله، وقلب الله، وصعود الله ونزوله، وجلوسه، وقيامه، كلها ألفاظ لا يمكن استعمالها لأنها أقرب إلى الصور الفنيّة منها إلى ألفاظ إخبارية. وكذلك الميزان، والصراط، و الأعراف، والحوض، ونكر ونكير، وكل ما أطلق عليه العلماء القدماء السّمعيات لا تشير إلى حسّ ومشاهدة إلا عن طريق تأويل معاني الألفاظ واستعارة الألفاظ الحسيّة للدلالة بها على معانٍ إنسانية. وإن اللغة بطبيعتها من خلال المعاني الاشتقاقية للألفاظ تنشأ عن الحسّ وتخرج من الواقع، ولا يوجد معنى للفظ إلا وقد نشأ أولاً من التربة والطّين والأرض. ويظل هذا المعنى هو أساس المعنى الاصطلاحي [1].

وبهذا فاللغة عنده لا تكون لها وظيفة، ولا تقوم بدور إيصال المعاني إلى الناس ولا يكون لها مدلول مفهوم لغة واصطلاحاً إلا متى أشارت إلى شيء موجود بالفعل في عالم الحسّ والمشاهدة.

(1) المرجع السابق ص 140.

ومعنى هذا فاللغة الجديدة التي ستكون البديل للغة التقليدية ـ حسب رأيه ـ هي اللغة القاصرة في أدائها التي لا تتجاوز بمعانيها ومقاصدها مجال الإشارة المحسوسة والحروف الملموسة، أي مجال الأنعام التي لا تدرك إلا ما هو محسوس ومشاهد وملموس ومعاين.

وأما اللغة التي عاش بها الإنسان ويعيش في مجالات المعرفة العديدة المختلفة، وفي ميادين تأصيل حضارته كإنسان، تلك الحضارة ذات المعالم المادية الحائّة على النهوض والتطور، والحافزة إلى الاستزادة من العطاء، وذات الأبعاد الروحية السامية التي بها يدرك الإنسان منزلته في الكون، وبها يؤدّي رسالته في الحياة تلك الرسالة التي لولا أداؤها لما كان الإنسان إنساناً، فقد أصبحت هذه اللغة بمعالمها وأبعادها ـ في رأيه ـ لغة تقليدية لا تستطيع في عصرنا الحاضر عصر المادية العمياء أن تؤدي وظيفتها في التعبير عن المراد، وفي إيصاله إلى الآخرين الذين افترض فيهم أنهم لا يدركون إلا المشاهد المحسوس، أي أنهم أغبياء كالسوائم بعضهم نسخة من بعض وهذا البعد المادي الذي وضع فيه نفسه جعله في دائرة ضبابيّة لا يدري فيها ما يقول، ولا إلى أين يتّجه؟.

هل الإنسان جانب مادي بحت لا يفهم إلا المقولات المادية الحسّية المشاهدة ـ وهذا ما أصبح يؤمن به ـ ولذلك فاللغة التي يخاطب بها ويفهمها التي تسعفه بالتعبيرات المادية البحتة التي لا يشوبها معنى تجريدي يبعدها ـ لو نسبيّاً ـ عـن المادة، ويجعلها قابلة لمدلول احتمالي غير مادي.

وأين هذه اللغة المسعفة للماديين الحيارى، في دنيا الناس؟.

وإذا ما كانت هذه المسعفة غير موجودة، وإن اللغة العصرية البديلة غير قادرة أن توجد لنفسها تعابير مادية بحتة غير قابلة لاحتمال غير مادي، فليستعن ـ حنفي ـ بالتعابير ذات الرّنين علّه يؤثّر على سامعيه، وبالتأويل عساه يحلّ مشكل

ازدواجية الدلالة في اللغة فقال ـ متحدثاً عن المميز الخامس للغة المعاصرة البديل ـ.

5 ـ ان اللغة إنسانية لا تعبّر إلا عن مقولة إنسانية، كالنظر، والعمل، والظنّ، واليقين، والقصد، والفعل، والزمان، والباعث، فهي كلّها ألفاظ تشير إلى جوانب من السلوك الإنساني لواقع في الحياة اليومية، يقابلها كل إنسان ويستعملها مهما كانت عقيدته أو مذهبه أو تياره الفكري. أما ألفاظ: القديم، والحادث، والجوهر، والعرض، والوجود والماهية، والجهة، والإضافة، فكلّها ألفاظ وإن كانت عقلية عامة إلا أنها لا تستعمل لوصف سلوكنا اليومي، بالإضافة إلى أن طابعها المجرّد قضى على الموضوع ذاته. واللغة هي تعبير وإيصال للمعنى وليست قضاء عليه ومحواً للشيء المشار إليه، أما اللغة التي لا تعبّر عن مقولات إنسانية مثل «الله» والجواهر المفارقة، والشيطان، والملاك فهي لغة اصطلاحيّة عقائديّة تشير إلى مقولات غير إنسانيّة إلّا إذا أولّناها وفسّرناها وأعطيناها مدلولات إنسانية. فالله يصبح هدف الإنسان وغايته ورسالته ودعوته في الحياة.

والشيطان يصبح هو المعارض الذي يمثّل الغواية والخطأ والحافز، والملاك يصبح هو ما يرجوه الإنسان من طمأنينة وخير ورحمة وأمن واستقرار ودعة. وبالتالي يمكن نقل عصرنا من مرحلة التمركز حول الله وهي المرحلة القديمة إلى مرحلة التّمركز حول الإنسان وهي المرحلة الحالية. كما يمكن اكتشاف الإنسان الغائب في تراثنا القديم والممحو في وجداننا المعاصر، والإنسان كامن في تراثنا القديم ولكنه مغطى ومستور. وعصرنا الحالي هو عصر الإنسان، وبالتالي تكون مهمّة عصرنا إبراز المستور. والكشف عن الإنسان، وتلك هي مهمّة (التراث والتجديد) في أول محاولاته من أجل إعادة بناء علم أصول الدّين على أنه «علم الإنسان)[1].

(1) المرجع السابق ص 141.

مسكين إنسان «حنفي» منذ مئات الآلاف من القرون، وجميع العصور التي تقدّمت هذا العصر منذ آدم عليه السّلام إلى عصرنا الحاضر لم تكن للإنسان بل لغيره ويعني بالغير «الله».

وأحسن مكانة كان فيها الإنسان أنه كان كامناً في تراثنا القديم ولكنّه مغطّى ومستور. ولكشف الغطاء عنه، وإزالة الستر عن وجوده الذي هو من مهمّة المجدّدين أمثال حنفي أن يركبوا متن التأويل.

وأي نوع من التأويل يريد مدّعي التجديد؟ هل التأويل الحقّ الذي أجمع عليه العلماء الجادون، والفلاسفة المؤمنون، في اللغة والاصطلاح؟. ليس هذا الذي يريد لأنه مستمدّ من اللغة التي سمّاها تقليديّة.

وإنما النوع الذي يريد هو التأويل الذي يؤدّي إلى إفراغ الكلمة من أي مدلول مسبّق سواء كان مدلولاً لغوياً أو اصطلاحيّاً، وحشوها بمدلول جديد حسب ما يفرضه الهوى، وتمليه الشهوات، فكلمة «الله» تصبح علماً يراد به: هدف الإنسان وغايته ورسالته ودعوته في الحياة، فالمآل بعد هذا التأويل يصبح الإنسان هو الله؟ وكلمة الشيطان تصبح علماً يراد به المعارض الذي يمثّل الغواية والخطأ والحافز.

ولست أدري وجهاً لحشر كلمة «الحافز» في تأويله للشيطان مع أن مدلولها في اللغة هو الحاث على الأمر والدافع إليه، وقد يكون إلى الخير وهو المراد الراجح في استعمال الكلمة أو إلى الشرّ وهو معنى مرجوح في استعمالها فتعتيمه لكلمة «الحافز» في تأويله يرمي به إلى أن الحاث والدافع إلى الخير وإلى تحرّي الحقيقة هو شيطان يحدّ من حرّية الماديين في تسيّبهم وفي تحرّرهم من قيود البحث الجاد ومن الوقوف عن الحقّ.

وبهذه التعمية يصبح مدلول كلمة «الغواية» ليس الإمعان في الضلال، وهو معناها في اللغة، بل معارضة أهل الباطل في باطلهم، فالذين يقولون ليس

الإنسان مادة فقط هم غواة. ويصبح مدلول كلمة «الخطأ» ليس الحياد عن الصّواب، وهو معناها في اللغة، بل تنبيه المخطئين إلى خطئهم، فالمنبّهون إلى الخطأ هم مخطئون، لأن الخطأ في لغة حنفي المجدّد هو الصواب، والصواب هو الخطأ.

وكلمة «الملاك» تصبح في اللغة الجديدة علماً يراد به ما يرجوه الإنسان من طمأنينة وخير ورحمة وأمن واستقرار ودعة، وليس هي الملك واحد الملائكة لأن اللغة الجديدة لا تؤمن بهم.

بهذا التأويل المتعسّف الذي ليس من التأويل في شيء، وإنما هو هدم للتأويل الحقّ بالتأويل المتسيب الذي لا يستند على قواعد، ولا يتقيّد بحدود ولا يستجيب لمنطق، ولا يستنير بعلم، ولا ينقاد لعقل رشيد ابتغاء الفتنة ومحاربة الحقّ بالباطل.

وغايته من هذا كلّه، محاربة لغة القرآن، ونفي وجود عالم الغيب بما فيه من قوى الخير والشّر وبما فيه من حياة المآل الخالدة، ثم نفي وجود الله، وإحلال الإنسان محلّه في الألوهيّة وهذا ما صرّح به بقوله:

وبالتالي يمكن نقل عصرنا من مرحلة التمركز حول الله وهي المرحلة القديمة إلى مرحلة التمركز حول الإنسان وهي المرحلة الحالية.

وإذا ما سألنا حنفي هذا، عن المرحلة الحالية التي يقصد، مرحلة من؟.

مرحلة أولي العقول والمعرفة أم مرحلة التائهين الذين فقدوا رشد العقل والتمييز، وضاعوا في متاهات الحيرة والضلال إلى مستوى اختلطت عليهم فيه السبل فأصبحوا لا يفرّقون بين الحقّ والباطل، بين النّور والظلمات؟.

مرحلة الإنسان المتمسّك بميزته، الجاد في تأمّله، المتعمّق في بحثه واستنتاجه، المتبصّر في رؤيته ومشاهداته؟.

أم مرحلة الإنسان الذي أضاع زمامه من يده، وأصبح كالإنسان الآلي تحرّكه الأيدي وتدفعه الطّاقة المادية، فيندفع لما خطّط له دون وعي أو تفكير، ولو أدّى به الأمر إلى أن يحطّم نفسه ويهدم كيانه استجابة لمطامح وأهداف من يحرّكه ويدفعه، وقد يكون المحرّك والدافع الهوى الآثم والشهوات العمياء؟.

ولعلّه يحيلنا في إجابته إلى منطق المادة في أثقل كثافتها، وأشد رسوبها التي لا تعرف من الإنسان إلا أنه مادة قد خلق من طينها، وهي لا تعرف بعد ذلك ما الذي أضيف إلى طينها حتى امتاز الإنسان وسما عن الطّين.

إذن إجابته هي إجابة من لا يعرف ولا يدرك إلا التّراب ووحل الطّين، وهذا ما اعترف به دون مواربة أو التواء حيث قال: ولا يوجد معنى للفظ إلا وقد نشأ أولاً من التربة والطّين والأرض.

ومن معرفته لا تتجاوز المادة، ولا يريد أن يتجاوزها، هل يكون قادراً على جدّية البحث أو هل يملك ما يوصله إلى معرفة الحقيقة، وإلى التسليم بالحقّ. هذا لا يكون ولا يتمّ له.

والغريب أن هناك في دنيا الناس من يسمعه، ويتأثر بما يلقيه في سمعه من كلمات ذات رنين مثل كلمات، تجديد ـ حرية ـ طبيعة ـ تفتّح ـ مرونة ـ انطلاق. فينساق مع متاهاته ويصبح بوقاً يروّج بحماس مقولات من اتخذ إلّهه هواه. وهؤلاء لا يرجى منهم هداية ولا استقامة لأنهم أضلّ من الأنعام، وهذا وصفهم في كتاب الله العزيز الذي قال ـ واصفاً منزلتهم الهابطة، وأنهم ميئوس من رجوعهم إلى الحقّ وإلى مشاهدة النّور، ما داموا يعبدون هواهم، ويعيشون أسرى شهواتهم: ﴿**أرأيت من اتّخذ إلّهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلاً. ؟ أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون؟ إن هم إلا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً**﴾[1].

(1) سورة الفرقان آيتا 43 - 44.

وقصدي من التعرّض بالذكر والنقد للرأيين المتقدمين هو بيان أن التأويل في إطاره الإسلامي من حيث مفهومه المطلق لغة واصطلاحاً يرفض رفضاً باتاً من حضيرته كل تأويل أساسه الهوى الآثم، ودافعه الشهوات الضالّة، وكل تأويل لا يحتمله اللفّظ في إطاره العربي السليم، وكل تأويل ليس لدى المؤوّل على تأويله أي نوع من أنواع الدلالة الموافقة للكتاب والسنّة، وأي نوع من أنواع الدلالة التي تدعّمها مقاصد الشريعة، وتساعد عليها كلّياتها الشاملة، وقواعدها العامة، فالتأويل وليد نظر سليم معمّق واجتهاد هادف موفّق، لا يقبل إلّا من أولي الألباب الرّاسخين في العلم، المتحصّنين بالإيمان.