



JOURNAL OF THE ARAB AMERICAN UNIVERSITY مجلة الجامعة العربية الأمريكية للبحوث

جينالوجيا التأويل عند مفسري النص القرآني بين القرنين الأول والسابع الهجريين

منى عوض الله¹، ضرار بني ياسين²
^{1,2} قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة الأردنية
 الباحث المراسل: mna9180456@ju.edu.jo

Received: 27/10/2025. Revised: 3/2/2026. Accepted: 11/6/2026. Published: 30/06/2026
 DIO: 10.35517/AAUP-2026.V12.2.12

الملخص

تبحث هذه الدراسة في مسارات الصيرورة الدلالية لمعنى التأويل، والبناء المعرفي لمفهومي، في السياق الفكري لدى علماء المسلمين، خاصة في مراحل انبثاق المفهوم وبنية تشكلاته، ولا سيما عند مفسري القرآن، في الفترة الممتدة بين القرنين الأول والسابع الهجريين، من خلال فحص دلالات الكلمة في مواضع ورودها في النص القرآني (17 موضعاً)، هي: الآية 7 من سورة آل عمران (مكرر)، الآية 59 من سورة النساء، الآية 53 من سورة الأعراف (مكرر)، الأيتان 78 و82 من سورة الكهف، الآية 35 من سورة الإسراء، الآيات 6 و21 و36 و37 و44 و45 و100 و101 من سورة يوسف، الآية 39 من سورة يونس، بتتبعها في أعمال المفسرين مدار بحث الدراسة، معتمدة المنهج الجينالوجي الذي سنعنى من خلاله في رسم بيانية معرفية لمفهوم التأويل في الإسلام، وتحديد عتبات صيرورته، ورصد تحولات استعمالاته، وحدود صلاحياته، بالوقوف على نواقص المقاربات الأولية عند كل عتبة أو حد جديد، وتتبع تطوراتها، وصولاً إلى صيغته التي استقام عليها عند نهاية تلك الحقبة. وتحققاً لذلك، فسّمت الدراسة إلى ثلاثة محاور؛ يتناول الأول منها العلاقة بين التأويل والتفسير، ويتتبع الثاني مسار مفهوم التأويل في الفترة التي تغطيها الدراسة. أما المحور الأخير فيعرض مرجعيات المفسرين في فهمهم لدلالات النص القرآني واحتمالاته.

الكلمات المفتاحية: التأويل، التفسير، التطور التاريخي.

1. المقدمة

دأب علماء الإسلام الأوائل، من متكلمين ومفسرين ونحويين، على القول: إنّ النص القرآني يتفق مع كلام العرب في وجوه التعبير، ومناط المعاني والدلالات، لكن الكلام في اللسان العربي منه ما يكون مفهوماً بمجرد سماعه، ومنه ما يدفع القارئ أو السامع إلى التدبر، وإعمال العقل لفهم المراد والمعنى المقصود، فالنصوص الدينية، قد يصعب فهمها عند تلقّيها أو سماعها للوهلة الأولى، فتستوجب التأويل لفهم المراد منها، بسبب كثافة الرمز والمجاز فيها. والواقع أنّ مفهوم التأويل في العلوم الدينية، والقرآنية منها على وجه الخصوص، ظلّ من المفاهيم التي يصعب الاتفاق على دلالتها، وحدودها، وأحقيتها بين الإثبات والنفي عند العلماء والمفسرين المسلمين في الحقب المختلفة، ولا سيما مع ترادف مفهومي التفسير والتأويل، وتشاكلهما عند هؤلاء بصورة يصعب معها وضع تعريفين جامعين مانعين لهما، فضلاً عن إنشاء تكوينية مرجعية أو قواعدية لكلٍ منهما، تُيسر للباحث الإحاطة اللازمة بإبستمية التأويل مقابل إبستمية التفسير، وهذا منطلق مهمّ للباحثين المحدثين والمعاصرين، للوقوف على إشكالية التأويل في الفكر الإسلامي، ومن ثمّ فهم تشكلاته، ومساراته، وتعييدات نظامه، ومرجعياته. ولا بد من الإشارة هنا إلى أنّ التراث، بوصفه نتاجاً لاشتغال العقل الإسلامي على النص الديني، هو - في جزء منه - عملية فكرية تأويلية للفاعلين الاجتماعيين من المسلمين، وبما هو كذلك، فإنّه لن يكون محصناً ولا مستعلباً فوق العقل النقدي عند القدماء والمحدثين على حدٍ سواء، وهذا ما كان في صنيع الغزالي وابن رشد، في نظريتهما التأويلية.

لقد وجّهت سيادة التراث في المسار التكويني للفكر الإسلامي التصورات، والافتراضات المشكّلة في الأزمنة البعيدة والحاضرة للمسلمين، فكان لا بد من التوصل إلى نتيجة مفادها إخضاع التراث لسلطة العقل، فللثراث سمة معرفية في الماضي ممتدة إلى الحاضر، ومثلما أنّه كان مشروطاً بالجهد التأويلي للمسلمين وتاريخيته، كذلك هو اليوم - بصورة أو بأخرى - مُشكّلٌ تأويلياً بتاريخيتنا، فكان لا بدّ من طرح تحدي التّقي والتواصل والفهم العابر للذّات.

وفضلاً عن الجهود التأويلية التي شكّلت مسار التأويل عند مفسري النصّ القرآني في حقبة عديدة، نجد أنّ بعض مفكري الإسلام تركوا أثراً واضحاً في التقعيد لقوانين التأويل، مثل الغزالي وابن رشد وغيرهما، حين لاحظوا المغالاة والتعسف والإسراف الذي لحق بالتأويل، ولا سيما عند الفرق المذهبية التي جعلت منه موضع تنافس كبير، وقد أوضح الغزالي هذا المسلك فرأى أنّ "بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر، وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحزّبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع في الجمع والتلفيق" (الغزالي، 1940: صفحة 6). أمّا ابن رشد، فكشف بدوره مدى اضطراب المسلمين في التأويل اضطراباً أدّى إلى وجود فرق منحرفة، وظهور جماعات ضالّة ومضلّة، ذهبت إلى صرف ألفاظ الشرع إلى تأويلات زعموا أنّها الحق، ودفعهم شططهم وعسفهم إلى القول: إنّ من حاد عن هذه التأويلات من المسلمين فهو إمّا مبتدع، وإمّا كافرٌ مُستباحُ الدم والمال (ابن رشد، 1999: صفحة 62-64). ولما كانت هذه الدراسة تشخص بحثياً ومعرفياً إلى غرض تعقب صيرورة التأويل وتشكلاته عند المفسرين الأوائل للنصّ القرآني، فلا بدّ من بيان أنّ بذور هذه الصيرورة قد سبقت نشأة العلوم الإسلامية منذ عهد مبكر من ظهور الإسلام، ثم رافقت هذه العلوم أمداً بعيداً، ولا تزال. وما دفع إلى تسريع هذه الحركة الفكرية نشأة اتجاهات مذهبية، وعقدية، وأيديولوجية، فعرف التأويل، مصطلحاً ومسلحاً بحثياً، طريقاً له في عالم الاعتقاد الإسلامي، ولكن لا بدّ أنّ نجد له بذوراً في الفترة المُسمّاة بعهد الصحابة والتابعين، قبل أن تأخذ مسارات التأويل منحرجات عدّة، فرضها الوعي الإسلامي الجديد الذي أخذ يفتح على فضاءات ثقافية خارجية، فصار المجتمع الإسلامي فضاءاً للتعددية الدينية، والإثنية، والتنوع الفكري، فضلاً عن احتدام الانقسامات والخصومات الداخلية بين أهل الإسلام نفسه. عندئذٍ، غدا التأويل حقلاً أثيراً في مباحث العلوم الدينية والكلامية والفلسفية والصوفية، ووجد أصحاب هذه المباحث في التأويل طريقاً للولوج إلى فهم المعاني المحتملة للقرآن، وإدراكها، وتفسيرها، خاصة حين سمحوا لعقولهم بتجاوز ظاهر الآيات إذا لم يدلّ على المعاني التي يريدها الشرع. هكذا أسهمت ظروف واشتراطات عقديّة دينيّة، وأخرى سياسية أيديولوجيّة، في اندراج فئات عديدة من العلماء والمفسرين، فضلاً عن الفرق المذهبية، وانخراطها في الجدل والنقاشات المتعلقة بتفسير النصّ القرآني. وقد أشار ابن رشد إلى ما تسببت به الانقسامات المذهبية من اضطرابات واختلافات؛ يقول: "ولما تسلّط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميّز له الصنف من الناس الذي يجوز التأويل في حقهم، اضطرب الأمر فيها، وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضاً، وهذا كلّ جهل بمقاصد الشرع، وتعدّ عليه" (ابن رشد، 1999: صفحة 151). ومهما يكن الأمر في شيوع التفسير منذ الصدر الأول في الإسلام، فالمُحقّق أنّ أهل هذه الفترة، ومن شايهم من علماء الإسلام، قد سلّموا بوجود الظاهر والباطن، والمُحكم والمُتشابه، في النصّ القرآني، لكنّ اختلافهم كان في أي الآيات التي يجب تأويلها، وأيها تؤخذ على ظاهرها، وأنّ التأويل لا يستقيم إلاّ بمراعاة طباع أذهان الناس المتفاوتة في الفهم والتقدير، وأنّ الاستدلال في التأويل يحصل بما شأنه تجويز الفهم، والتمييز بين ما يُدرك على ظاهره من اللفظ، وما هو متشاكل لا يُدرك إلاّ بالبرهان أو الدليل، ما يستدعي تأويله بالطرائق المصرّح بها (بني ياسين، 2016: صفحة 292-293).

فرضية البحث: يقوم الإشكال الأبرز الذي انطلقت منه الدراسة على أساس أنّ مفهوم التأويل في الإسلام الذي انخرطت في مساراته فرق ومذاهب وجماعات علمية وعقدية كلامية، فضلاً عن طوائف المفسرين، مرّ، خلال الفترة الممتدة بين القرنين الأول والسابع الهجريين، بظروف وتحولات شكّلت عتبات معرفية انتقالية، وضعت علامات فارقة لبناء المفهوم، بعيداً عن أصوله التكوينية الأولى. من هنا، تفترض الدراسة أنّ المفسرين المسلمين، مع عنايتهم بتشكيل المفهوم، بما يتقاطع مع حاجتهم إلى تحقيق لفظ التأويل وتأصيله لغوياً، بوصفه شرطاً من شروط صنعّة التفسير، عرفوا - كذلك - حاجتهم إلى بناء مفهوم يرتبط ببيان العلاقة بين النظام النحوي ومسار المعنى، لخدمة النظام القرآني بعمومه.

أهداف الدراسة: ويمكن تحديد أهداف هذه الدراسة بالآتي:

1. تتبّع التطوّر التاريخي لمفهوم التأويل عند مفسري النصّ القرآني في الفترة الواقعة بين القرنين: الأول والسابع الهجريين.
2. تبيّن العلاقة بين مفهوم التأويل وتقسيم الآيات إلى مُحكماتٍ ومُتشابهاتٍ عند مفسري النصّ القرآني في الفترة التي تغطيها الدراسة.
3. الإضاءة على أثر مرجعيّات مفسري النصّ القرآني، وانتماءاتهم المذهبية، في فهمهم للتأويل، وأصوله، وحدوده، وضوابطه.

2. الدراسات السابقة

ثمة دراسات عدّة تناولت موضوع تأويل النصّ القرآني عند المفسرين، منها دراسة محمد شلبي، المعنونة بـ "ظاهر التأويل بين جمهور المفسرين وأصحاب التأويل الغربي (الهيرمنوطيقا): دراسة تأصيلية نقدية" (2020)، والتي تناولت مفهوم التأويل عند جمهور المفسرين، مقارنةً باتباع التأويل في المدرسة الحداثيّة، وسعت إلى بيان الآثار المترتبة على "التأويل الفاسد" الذي يتجاوز القواعد اللغوية المقررة في فهم النصوص. كما عرضت موقف جمهور المفسرين من التعامل مع ظاهر النصّ القرآني، مقابل موقف أصحاب مدرسة التأويل الغربي. وقد خلّصت الدراسة إلى القول بأنّ الأصل في النصّ القرآني العمل بظاهر معناه، ما لم تكن ثمة حاجة للخروج عنه، وأنّ للتأويل ضوابط وشروطاً، وأنّ ثمة فرقاً في مفهوم التأويل بين المسلمين وأتباع التأويلية الغربية.

أما دراسة عمار قرفي (2014)، المعنونة بـ "التأويل عند المفسرين القدامى"، فبحثت طبيعة التأويل ومنهجه، مع تركيزها على الجانب اللغوي، وعرضت جهود المفسرين والمؤولين في النظر في ألفاظ القرآن، وأساليبه، وبيانه، وبلاغته، في الكناية والاستعارة، وغيرها من قضايا اللغة. وقد خلصت الدراسة إلى أن التأويل وجه من أوجه الصراع الأيديولوجي بين الأديان والتراث الشعبي، وأن التأويلية تمثل وجهًا من أوجه النقد الداخلي في الثقافة الإسلامية، أو المضمون الفكري والروحي في الدين الواحد، وأن العملية التأويلية تتناول النص القرآني والحديث النبوي بوصفهما نصوصًا لغوية، تعكس تجربة بشرية، مؤسسة في الفكر البشري، وأن ما يفعله المؤولون هو محاولة نقل هذه التجربة من الحالة الفكرية إلى الواقع الإنساني. كذلك دراسة كمال المقابلة (2009) التي جاءت بعنوان "أثر الدلالة اللغوية في التأويل عند المفسرين"، والتي تناولت مسألة اعتماد المفسرين الدلالة اللغوية في فهمهم معاني النص القرآني، وأثر دلالة الأسماء والأفعال وحروف المعاني في التأويل عندهم. وقد خلصت إلى أن المفسرين أولوا عنايتهم، في تأويلهم للنص القرآني، للمعاني أكثر من الألفاظ، وأن دلالة الأسماء كانت أكثر سعة في التأويل لديهم من دلالة الأفعال وحروف المعاني. ومن الدراسات التي تناولت التأويل عند مفسري النص القرآني - أيضًا - دراسة محمد عباس الجبوري (2008)، المعنونة بـ "تأويل المتشابه عند المفسرين"، وقد بحثت هذه الدراسة العلاقة بين المحكم والمتشابه، في إطار التقابل الدلالي بالمعنى العام والخاص، وتناولت المتشابه الحقيقي والنسبي في النص القرآني، وأسباب المتشابه، واتجاهاته الرئيسية، ثم بحثت نظرية التأويل في القرآن من حيث معنى التأويل، وآلياته، ومرجعياته، وأقوال العلماء فيه، واتجاهات فهمه ومستوياتها.

وثمة دراسات تناولت التأويل عند الفرق الإسلامية التي انعكست اتجاهاتها - بطبيعة الحال - على أنساق التأويل عند المفسرين، منها دراسة زينب بومهدي (2022)، بعنوان "إشكالية تأويل النص الديني في الفكر الإسلامي: المعتزلة أنموذجًا"، التي بحثت علاقة المؤول بالنص، وتطرق خلال ذلك إلى علاقة التأويل بالتفسير، وتناولت مسألة التأويل العقلي وسلطة النص، والتأويل المجازي عند المعتزلة، مع توسع في أسس الفكر الاعتزالي، وطرح نماذج من التأويل عند أصحاب هذا الفكر. وقد خلصت الدراسة إلى القول بأفضلية المعتزلة وأسبقيتهم في إعلاء مكانة العقل في الفكر الإسلامي. كذلك دراسة محمود عبد الغفار بني حمدان (2014)، المعنونة بـ "التأويل عند الفرق الإسلامية الغالية: دراسة تحليلية نقدية"، والتي تتبعت أصول الطرائق التأويلية التي انتهجتها الفرق الإسلامية الغالية، والغايات التي سعت إلى تحقيقها بتأويلها النصوص الدينية، والآثار المترتبة عليها. وقد قدمت الدراسة نماذج لتلك التأويلات عند كل من: غلاة الإثني عشرية، والتبصيرية، والإسماعيلية، والقرامطة، وإخوان الصفا، والدروز. وخلصت الدراسة إلى أن هذه الفرق قد تأثرت بالتأويل الرمزي لدى حكماء اليهود، وأن من الأهداف التي سعت إليها من خلال ذلك هدم أصول الدين، ومصادرة التشريع الإسلامي، والطعن في الدين من داخله، وأن الآثار المترتبة على تأويلات هذه الفرق للنصوص الدينية تركزت باعتناق أفكار مخالفة للعقيدة، منها: تأليه غير الله، وتكفير الآخرين، وإنكار اليوم الآخر، وإنكار الفرائض والعبادات وغيرها.

أما هيثم محمد سرحان، فقدّم دراسة بعنوان "التأويل الدلالي عند المعتزلة" (2002)، بحثت نظرية التأويل الاعتزالية، وتناولت الحاجات المعرفية والعقائدية التي تجعل من التأويل ضرورة ملحة، ورصدت مبادئ النظام العقلي عند المعتزلة، ومفهوم التأويل عندهم، بما يشمل موضوعات المواضع، وقانون الإحالة، والتعدد الدلالي، وبُنية القصد، ثم عالجت الدراسة نظام الاستدلال وتعيين الدلالة، وآليات التأويل الدلالي ومستوياته. وقد توصلت إلى أن المواضع هي النظام الذي يمكن من خلاله الحكم على مصداقية التأويل، وأن فهم دلالة الكلام تكون بتمثل حكمة المتكلم وغايته ومقصده، وأن دلالة العقل، بوصفها نصًا، تمثل نظامًا "يمنح النص حقيقته الدلالية"، وأن النظام الرمزي للغة يتيح عملية التواصل والفهم، كما أكدت الدراسة على إخراج التصورات اللسانية العربية من سياق البحث العقائدي، وإدراجها في سياقات جديدة. كذلك قدم قدور أحمد الثامر (2001)، دراسة بعنوان "موقف المتكلمين من التأويل في الفكر الإسلامي"، بحثت آراء المفسرين والمؤولين والمتكلمين - بمدارسهم ومذاهبهم المختلفة - في معنى التأويل، وقوانينه وضوابطه، وأثر اللفظ والاصطلاح، والمحكم والمتشابه، في نشوء التأويل وتطوره، ومناهج التأويل عن المتكلمين والفلاسفة العرب. كما تناولت الدراسة أنواع التأويل في الفكر الإسلامي، ومناهج المؤولين، والمنهج الفلسفي في التأويل، وموقف كل من أهل السنة والأشاعرة والمعتزلة من كلام الله، وردود السلف على قول المعتزلة بالاستدلال بالأحداث والجعل على خلق القرآن. وقد انتهجت الدراسة المنهج التاريخي، والمنهج التحليلي، والمنهج المقارن، لخدمة أغراض البحث.

من خلال العرض السابق، يُلاحظ أن معظم الدراسات التي بحثت التأويل، سواء عند مفسري النص القرآني أو الفرق الإسلامية، تناولت المفهوم بوصفه أحد المحاور التمهيدية في الكتابة البحثية في هذا الحقل، بنقلها تعريفات المصطلح من المصادر اللغوية والأصولية المعروفة، ولم تجعل المفهوم موضوعًا للبحث في حد ذاته، وهذا ما يميز هذه الدراسة التي وظفت المنهج الجينالوجي لتتبع نشأة مفهوم التأويل وتطوره تاريخيًا، خلال فترة محدّدة، امتدت بين القرنين الأول والسابع الهجريين، مع عقد مقاربات بين طبقات مفسري النص القرآني في فهمهم لأصل المفهوم وحدوده وضوابطه ومجالاته.

3. منهجية البحث

اعتمدت الدراسة المنهج الجينيالوجي لبناء كرونولوجيا التأويل¹ عند مفسري النص القرآني، بين القرنين الأول والسابع الهجريين، وهو منهج نقدي يبحث في أصول الأفكار والمفاهيم والقيم، ويكشف عن الظروف التي تشكلت في ظلها، والدوافع التي أسهمت في نشأتها ثم تطورها. وعليه، فإن المنهج الجينيالوجي يساعد - هنا - في تجلية الدوافع، والظروف، والتحديات السياسية والاجتماعية والأيدولوجية التي أثرت في تشكيل مفهوم التأويل، وكيفية استعمال المفسرين الأصول اللغوية في ضبط حدوده ومجالاته، وتعرف النظام المعرفي الذي حكم الأنساق التأويلية التي طوروها. فما يميز هذه الدراسة عن غيرها أنها لا تكتفي بتناول مفهوم التأويل في سياق زمني عام، وإنما تتفحصه خلال فترات تاريخية محددة، وضمن مسار لغوي يقدم نظرة مقربة لفهم المفسرين دلالات الألفاظ ومراتبها، وأساليب اللغة واستعمالاتها. ولعل أهم ما تقدمه أنها تقف على العتبات المعرفية المفصلية لتحولات المفهوم، وتحدد متى ظهرت الفروق التي أسهمت في تشكيل بنيته بصورتها النهائية. بناءً على ما سبق، فإن هذه الدراسة تتناول مفهوم التأويل عند المفسرين الذين شملتهم، ضمن البعد الفلسفي الذي تحلل من خلاله الأصول الفكرية التي أطرت، والبعد التاريخي الذي تنتبع من خلاله نشأة المفهوم، وتطوره عبر مراحل متعددة، مستفيدة من التقسيم الزمني الذي قدمه (مارشال هودجسون Marshall Hodgson) للتاريخ الإسلامي في كتابه مغامرة الإسلام، ذلك أنه يتيح قراءة المفهوم في رحم بيئاته التي تخلق فيها ونما، جنباً إلى جنب مع المسارات المعرفية والمنهجية السائدة في تلك المراحل. وستغطي هذه الدراسة الفترة الممتدة بين القرنين الأول والسابع الهجريين، مقسمة إلى ثلاث مراحل: تغطي الأولى القرنين الثاني والثالث، واخترنا لتمثيلها تفسير مقاتل بن سليمان (80-150 هـ)، وتغطي الثانية القرنين الرابع والخامس، واخترنا لتمثيلها جامع البيان لابن جرير الطبري (224-310 هـ) والنكت والعيون للموردي (364-450 هـ)، في حين تشمل المرحلة الثالثة القرنين الخامس والسادس، واخترنا لتمثيلها الكشف عن حقائق التنزيل للزمخشري (467-538 هـ)، ومفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي (544-604)². مع تعزيزها باستشهادات لمفسرين آخرين في كل مرحلة من هذه المراحل.

4. النتائج ومناقشتها

4.1 بين التأويل والتفسير

يعرف التفسير لغةً بالبيان، جاء في لسان العرب لابن منظور (2003): "الفسرُ البيان، فسّر الشيء يفسره بالكسر، ويفسره بالصّم، فسّراً، وفسّره: أبانه، والتفسير مثله... واستفسرته كذا، أي سألته أن يفسره لي" (5: صفحة 55). أما اصطلاحاً، فهو كما يورده الجرجاني (2004) في معجم التعريفات: "توضيح معنى الآية، وشأنها، وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه، بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة" (صفحة 57).

أما التأويل، وهو موضوع بحث هذه الدراسة، فنأخذ من تعريفاته: آل يؤول أولاً، وأول يؤول تأويلاً، ومعناه، كما يرد في النقوش ومعاجم اللغة العربية منذ كتاب العين حتى أحدثها اليوم، يأتي في دلالات عدة؛ ففي النقوش العربية انحصر معنى لفظ "أول" بعاد أو رجع أو أعاد أو أرجع، أو بمعنى البداية، والآل القوم³. ولم تُكتشف نقوش عربية تحمل معاني أخرى له. ثم جاء معناه في النصوص والشواهد العربية بمثل هذين المعنيين ومعاني أخرى غيرها، فالأول ما سلف (150 ق. هـ)، وأول الشيء مطلعُه وبدايته (100 ق. هـ)، وأول أرجع، والأول المرجع والمرء، والأول المراجعة، والأول الأسبق والمبدأ والمطلع، وأول بمعنى سبق، والأولي المتقدم في الزمن (100 ق. هـ)، والأول الذي تُفتَحُ به الأعداد (100 ق. هـ)، وآل الرجل أهل بيته، وآله أتباعه وأنصاره (150 ق. هـ)، وسُموا آلاً لأن الفرد يرجع إليهم ويرجعون إليه (ابن فارس الرازي، 1979: 1/160)، وآل الرعية ساسها (70 ق. هـ)، والآل السياسة والتدبير، والإيالة السياسة، والإيالة الطبيعية والسؤس (50 ق. هـ)، والآل السراب (50 ق. هـ). أما لفظ التأويل، فجاء في تأويل الرويا، ومعناه "الإخبار بما يصير إليه أمرها" (100-110 ق. هـ). ثم صار للتأويل، بعد مجيء الإسلام، معاني أخرى جديدة، فأوله بمعنى نجاه، وآل نجا (13-17 ق. هـ)، وآل إلى الشيء تحوّل إليه ومال، وآل الرجل شخصه، أي أنهم يعبرون عن عشيرته والمقصود شخصه (13 ق. هـ)، وآل الخيمة عمدُها (13 ق. هـ)، والمال العاقبة والمصير (2 ق. هـ)، فتأويل الكلام عاقبته وما يؤول إليه، والتأويل الجمع، وتأويل الكلام "جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واحد لا إشكال فيه" (ابن منظور، 2003: 1/194)، وهو المردود، أول الشيء مردوده، وهو التدبير والتقدير، أول الكلام أي قدره. والتأويل البيان وتوضيح المعنى، أول الكلام بيّنه (فسره) (3 ق. هـ). وجاء بمعنى العدول، وصرف الكلام عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله (189 هـ). أما "آل" فجاءت بمعنى رَجَعَ، وبمعنى ردَّ، آل

¹ التسلسل الزمني لتطور مفهوم التأويل.

² استبعدت الدراسة تفاسير أتباع الفرق الباطنية، فالهدف - هنا - رصد الملامح المبكرة؛ لتشكل مفهوم التأويل، وتحولاتها، وهو أمر لا ينسجم

وطبيعة التفاسير الرمزية أو الإشارية التي ترتبط فيها دلالات النص برموز موروثة محددة مسبقاً.

³ للتفاصيل يُنظر: مادة "أول"، المعجم التاريخي للغة العربية - الشارقة، شوه في 2024/3/22، في: <https://2u.pw/DsP1xm8>؛ معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، شوه في 2024/3/22، في: <https://2u.pw/ZWjgMyu4>. أما نظائر اللفظ في نقوش اللغات السامية الأخرى، ففي الأرامية والسريانية "أولاً" بمعنى البداية، وفي العبرية "أول" بمعنى ظاهر الجسم أو البدن، وفي الجعزية "أول" بمعنى الدخان أو الضباب. يُنظر: المعجم التاريخي للغة العربية - الشارقة.

الشيء رده، وآل عنه ارتد عنه، وآل عليه أي عطف، وآل بمعنى ضمير ونخف، آل الجسم أي نخف، وآل من الشيء أضغفه (7 هـ)، وآل البعير عظامه (22 هـ)، وآل الجبل أطرافه (90 هـ)، وآل خثر، آل اللبن أو الشراب أي خثر، والآيل الذكر من الوعول، وسُمي آيلاً لأنه يؤول إلى الجبل، أي يرجع إليه ويتحصن به، وآل على القوم ولي عليهم، والآلة الحالة والطريقة ونعش الميت، والآلة أداة الصانع، وسُميت بذلك لأنه يؤول إليها (أي يرجع) ويسوسها، والآلية الكيفية، والمؤئل الملجأ (الفراهيدي، 2003: 1/100؛ ابن فارس الرّازي، 1979: 1/158-162؛ ابن عباد، 1994: 10/376-378؛ الأصفهاني، [د.ت.]: 1/39-40؛ السبكي، [د.ت.]: صفحة 23-24؛ ابن منظور، 2003: 1/197؛ الرّمخسري، أساس، 1998: صفحة 39؛ الفيروزآبادي، 2008: صفحة 83-84).

وخلاصة ما سبق أنّ التأويل، وفق دلالاته اللغوية، حمل قبل الإسلام ثلاثة معانٍ؛ فجاء بمعنى المرجع والمرد، وبمعنى البداية والمطلع، ثم ظهر استعمال جديد له في عام (100 ق. هـ)، وهو تأويل الرؤيا بمعنى مأل أمرها ومصبره. وفي عام (70 ق. هـ) ظهر معنى جديد للفظ، فصارت "آل" تعني أصلح وسان، فهذه ثلاثة معانٍ لفعل التأويل قبل الإسلام، بعد استبعاد المعاني غير المتعلقة بفعل أو حدثان، مثل الآل بمعنى السراب أو الخشب. وارتبطت باللفظ معانٍ جديدة بعد مجيء الإسلام، أهمّها: أوله بمعنى نجاة، وآل الشيء بمعنى تحوّل إليه ومال، وآل بمعنى ضمير وخثر، والتأويل بمعنى الجمع، وبمعنى التدبير والتقدير، وبمعنى البيان وتوضيح المعنى (التفسير)، وتوسّع مفهوم تأويل الرؤيا ليصير التأويل على عمومه يفيد المصير والمال والعاقبة، ثم جاء أخيراً بمعنى صرف الكلام عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله.

أما التأويل اصطلاحاً، فهو ما عكفت هذه الدراسة على تتبعه، ورصد تطوره، في الفترات التاريخية التي تغطيها، كما سيظهر في منتها. وإذا كنّا نبحث هنا في دور المفسرين بتشكيل مفهوم التأويل، فالأصل أن تتقاطع حاجتهم إلى تحقيق لفظ التأويل وتأصيله لغوياً، بوصفه شرطاً من شروط صنعة التفسير (الرمخسري، الكشف، 1998: صفحة 96؛ الراغب الأصفهاني، [د.ت.]: صفحة 4)، مع حاجتهم إلى هذا التأصيل لبناء المفهوم، لكن هل هذا فعلاً ما كان يصرف عليه المفسرون جهدهم في أثناء قراءتهم للنصّ القرآني؟ هل كانوا مشغولين بسؤال المفهوم الذي هو "توحيد المتنوع في فكرة واحدة" (زيادة، 1986: 1/768)؟ يشير سبحان خليفات (2004) إلى أنّ المفسرين انشغلوا ببحث العلاقة "بين النظام النحوي ومسير المعنى"، بدلاً من التركيز على العلاقة بين الكلمات في العبارة الواحدة من جهة، والعلاقة بين العبارات بعضها ببعض من جهة أخرى. وهذا الاهتمام بتطور الاستعمالات اللغوية ونموها لم يكن يُقصد به تضخيم عدد المفردات ومرامقتها، وإثما يفترض بالضرورة وجود جدل أو حوار مستمر بين النصّ القرآني واللغة، ومن هنا وُظفت العلاقات النحوية في النصّ لخدمة "النظام القرآني"، مع محاولة رصد إضافات القرآن إلى اللغة (1: صفحة 9)، وهذا ما سنلمحه في سيرة التأويل بين أيدي المفسرين في الفترة التي تغطيها هذه الدراسة.

لقد بدأ المسلمون يتلمسون طريقهم في تأويل النصّ القرآني منذ عهد النبوة، واتسعت مسالك التأويل لديهم باتساع المسافة الزمنية بعيداً عن ذلك العهد، فظهرت التفسيرات، وكانت علّة الحاجة إليها قولهم بدقّة معاني ألفاظ النصّ القرآني، أو تعدّد احتمالات المعنى للفظ الواحد، أو نقص شروحات بعض المسائل الواردة فيه، فتعرّزت ضرورة كشف معانيه، أو ترجيح احتمالاتها، أو بسط الموجز من ألفاظه ومسائله (السيوطي، 2008: صفحة 760)، وكان لهم في ذلك مدارس ومناهج (الأصفهاني، 2008: صفحة 26-39؛ ابن تيمية، 1972: صفحة 38-55)، جميعها غايتها الوصول إلى المعنى المُراد في النصّ، لكنّها اختلفت حول درجات اللفظ (الحقيقة، والمجاز، والمنقول غرقاً، والمنقول شرعاً)، ودرجات ذلك المعنى (المُحكم، والمتشابه، والظاهر، والباطن، والمبين، والمفسّر، والمؤوّل) (الطاهري، 2011: صفحة 216)، فاختلّفت، تبعاً لذلك، تأويلاتهم لكلام الله في كتابه.

وثمة فرق بين الكلام منطوقاً ومكتوباً، إذ تُعرّف كتابة النصّ أنّها تتيمّم للكلام المنطوق مشافهةً أو سماعاً، تقوم مقامه وتحجبه في الوقت نفسه، بالنظر إلى أنّها تلغي علاقة الحوار المفترضة بين المتكلم والسماع، بعد تحوّل الكلام إلى نصّ مكتوب، أو بعد "ولادة النص" مدوّناً (ريكور، 1990: صفحة 67)، ومن ثم فإنّ قراءة النصّ هي بالضرورة فعل تأويل لكلام محجوب غاب قصد معناه بغياب قائله عياناً، وترك فهمه للقارئ. لكن هذا الوصف لا ينسجم تماماً مع كامل النصّ القرآني، فبعض مواضع نُقلت معها معانٍ توقيفية بنصّ الأحاديث النبوية الشارحة لها⁴، بينما ترك بعضها لفهم القارئ، وحتى هذه كانت تؤوّل أحياناً في طبقة معيّنة من المفسرين، ثم تُنقل إلى الطبقات اللاحقة بالرواية والسماع، دون إعادة نظر أو تأمل، تحرّجاً أو دفعاً للاستشكال. وهذا التداخل بين غلق المعنى على ما جاءت النصوص النبوية مبنيّة له في بعض المواضع، وانفتاحه للمفسر الأوّل على احتمالات عدّة في مواضع أخرى، ثم توارث المفسرين اللاحقين تأويلات المفسرين السابقين، جعل مصطلحي التفسير والتأويل يبدوان كأنهما يفيدان الدلالة نفسها، أو مترادفان وكأنّهما شيء واحد.

ويُشار - هنا - إلى أنّ المادة اللغوية (ف س ر) واشتقاقاتها، بمعنى التبيان، هي من المواد اللغوية المؤلّدة؛ أي المُحدثة، التي جاء بها القرآن، بمعنى أنّها لم تُستعمل في العربية قبل النصّ القرآني الذي ورد فيه لفظ التفسير مرّة واحدة فقط، في

⁴ واعتمد في تأريخ هذه المعاني على: معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، شوهد في 2024/3/22، في: <https://2u.pw/ZWjgMyu4>؛ المعجم

التاريخي للغة العربية - الشارقة، شوهد في 2024/3/22، في: <https://2u.pw/DsPlxm8>
⁵ ترصد بعض المؤلفات 19 موضعاً نُقل تفسيرها عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، ويزيد عدد هذه المواضع أو يقل تبعاً للحكم على صحة الأحاديث أو ضعفها، أو تبعاً لاختيار الأخذ بالضعيف أو تركه. يُنظر: بن أبو عمه، أبو محمد السيد إبراهيم. (1990). الصحيح المسند من التفسير النبوي للقرآن الكريم. طنطا: دار الصحابة للتراث؛ الباتلي، خالد بن عبد العزيز. (2011). التفسير النبوي: مقدمة تأصيلية معد دراسة حديثة لأحاديث التفسير النبوي الصريح. الرياض: دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع.

الآية: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (الفرقان: 33)، وعنها يقول الفخر الرازي (ت 606هـ): "أحسن تفسيراً لأجل ما فيه من المزية في البيان والظهور. ولما كان التفسير هو الكشف عن الكلام، وُضع موضع معناه، فقالوا تفسير هذا الكلام كَيْت وكَيْت، كما قيل معناه كذا وكذا" (الرازي، 130: 318/6). وعن الجذر "فَسَّرَ" يقول الجوهري (ت 398هـ) في الصحاح: "الْفَسْرُ البيان ... وأُظْهَرَتْ مَوْلَدًا" (الجوهري، 2009: صفحة 888). وقد انحصرت المعاني التي أوردها المفسرون لمفردة التفسير هذه في الدلالة على: التبيين، والتفصيل، والكشف عما يدل عليه الكلام.

وما يهتمان في هذه المسألة الإشارة إلى أنه بالرغم من شيوع تداول دلالاتي تأويل النص وتفسيره عند مفسري النص القرآني، فإن تعلق إحداهما بالأخرى لم يرد في اللغة قبل ظهور الإسلام (أي حتى عام 13 ق. هـ)، فكان أول ورود للفظ التأويل بهذا المعنى – فيما اطلعنا عليه من الشواهد – قول أبي طالب في قصيدته عن لقائه، والنبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، بحيرى الراهب في بصرى الشام (علماً أننا نورد هذه الأبيات المنقولة على لسان أبي طالب لغاية حصر الشواهد التي ورد فيها التأويل بمعنى التفسير، بعيداً عن النقد التاريخي الموجّه لقصة النبي مع بحيرى الراهب): "فجاؤوا وقد همّوا بقتل محمدٍ، فردّهم عنه بحسن خصام. بتأويله التوراة حتى تيقنوا، وقال لهم رُمتم أشدّ مرام. أتبعون قتلاً للنبي محمدٍ، خُصصنتم على شؤم بطول أثم"، وتأويل التوراة هنا يعني تفسيرها (النبدي، 1950: صفحة 161؛ المطليبي، 1978: صفحة 73-77)⁶، ثم دعاء النبي لابن عباس: "اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل" (ويعود هذا الشاهد إلى العام 11 هـ)⁷، عند من حمله على معنى التفسير، ثم ما تنقله المصادر عن عائشة بنت أبي بكر، تقول في ردّها على تفسير عروة بن الزبير آية ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ (البقرة: 158): "إنّ هذه الآية لو كانت كما أولّتها... (النسائي، 2001: صفحة 279)⁸، أي فسّرتها (ويعود هذا الشاهد إلى العام 58 هـ)⁹. في حين لم ترد مفردة التأويل بمعنى تفسير الكلام والنصوص في أيّ شاهد سبق هذه التواريخ. وكما سبق القول، يصعب الاتفاق على دلالات كلمة التأويل في العلوم الدينية القرآنية، فمن المفسرين من عنى بها التفسير، مثلما يُراد بها إصابة الحقيقة التي يؤدي إليها الأمر أو الخبر، ومنهم من وقف موقف التفرقة بين التفسير والتأويل، على اعتداد أنّ معنى التفسير بيان وضع اللفظ إمّا حقيقة أو مجازاً، أمّا التأويل فهو تفسير باطن اللفظ تجاوزاً عن ظاهره. والواقع أنّ جيل الصحابة والتابعين الذين كانوا يميلون إلى عدم التفرقة بين التأويل والتفسير تحرّجوا من القول بالرأي في القرآن، ووقفوا في منهجهم في التفسير عند النقل، وهو منهج يقوم على الرواية والسماع، وكانوا أميل إلى التشدد في قبول التفسير ما لم يرد فيه قول للنبي (صلى الله عليه وسلم) أو الصحابة، لكن مع تطوّر المجتمع الإسلامي، اتسعت دائرة النشاط العقلي، وشاع التوسع في الرأي في الاعتقاد والتفسير، فانتسج مجال التأويل.

والواضح في كتب اللغة العربية القديمة، أنّ الأوائل من علماء اللغة والمفسرين، ذهبوا إلى الربط على مقتضى الترادف بين مفردتي التأويل والتفسير، وقد أظهر الخليل أحمد الفراهيدي (ت 175 هـ) القول إنّ التأويل "تفسير الكلام الذي لا تختلف معانيه" (الفراهيدي، [د.ت.]: 369/1). وإلى مثل هذا ذهب أبو عبيدة التيمي (ت 210 هـ) في وقوفه عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: 7)، بقوله: "التأويل التفسير والمرجع" (التيمي، 1954: 86/1)، وكذلك في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ (الأعراف: 53). أمّا الطبري (ت 310 هـ)، فكان التأويل عنده مشاكلاً أو مرادفاً لمعنى التفسير، فهما شيء واحد، ويتكرّر في تفسيره للأبيات قوله: "القول في تأويله تعالى..."، ويقصد بذلك تفسيرها، ثم بعد ذلك يُفصح الرأي بهذا المعنى بقوله: "وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنّه التفسير والمرجع والمصير" (الطبري، [د.ت.]: 204/6). ولم يخرج ابن تيمية (ت 728 هـ) المتأخّر عن هذا المسار، معتمداً رأي بعض العلماء والمفسرين المتقدمين، فرأى أنّ للتأويل في لفظ السلف معنيين؛ "أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً، وهذا – والله أعلم – هو الذي عناه مجاهد أنّ العلماء يعلمون تأويله، ومحمد بن جرير الطبري في تفسيره، القول في تأويل قوله كذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية ومُرَاد التفسير" (ابن تيمية، 1408 هـ: 108/2).

وما يجدر ذكره هنا أنّ التأويل في الاستعمال القرآني لم يرد بالمعنى الاصطلاحي، كما درج استعماله في معاجم اللغة العربية المتأخّرة، وعند أهل الفرق من المتكلمين وغيرهم، ومما يؤيد ذلك ما ذهب إليه صاحب تفسير المنار، الشيخ رشيد رضا، بقوله: "إنّما غلط المفسرون في تفسير التأويل في الآية ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾؛ لأنّهم جعلوه بالمعنى الاصطلاحي، وأنّ تفسير كلمات القرآن بالمواصفات الاصطلاحية قد كان منشأ غلطٍ يصعب حصره" (رضا، 1972: 143/3). وبالرغم من هذه المواقف في المعارف القرآنية التي تذهب إلى القول: إنّ التفسير والتأويل يدلّان على معنى واحد، فإنّ بعض العلماء المتأخّرين ناهضوا هذا الرأي وعدّوه جهلاً في قواعد التفسير والتأويل، ومن ذلك قول ابن حبيب النيسابوري (ت 406 هـ) إنّهُ "قد نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل لما اهتموا إليه" (الذهبي، [د.ت.]: 16/1)، الأمر الذي يدلّ على وجود فوارق بينهما.

وقد ظلّ التداخل بين دلالاتي كلمتي التفسير والتأويل فترة من الزمن، ثمّ عادتا إلى حالة الافتراق مع ظهور علم القرآن في القرن الخامس الهجري، ما يعني أنّ استعمال لفظ التأويل بمعنى التفسير دلالة ذات نشأة إسلامية – إنّ صحّ التعبير – شاعت خلال الفترة بين القرنين الأوّل والخامس الهجريين، ولم يتوقف استعمالها بهذا المعنى لاحقاً. وفي هذا السياق، يشير

⁶ المعجم التاريخي للغة العربية – الشارقة، شوهدي في 2024/3/21، في: <https://2u.pw/DsP1xm8>

⁷ المرجع نفسه.

⁸ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، كتاب السنن الكبرى، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، نسخة المكتبة الشاملة، شوهدي في 2024/3/21، في: <https://2u.pw/VNhwie5w>.

⁹ معجم الدوحة التاريخي، مرجع سابق.

نصر حامد أبو زيد (2014)، في كتابه الخطاب والتأويل، إلى أنه بالتفريق بين المصطلحين، صار التفسير يرتبط بالرواية والمأثور (صفحة 173-174)، وتتمثل مهمته في توضيح الألفاظ المبهمة والمشكلة، والكشف عن معانيها (شقير، 2023: صفحة 44)، ويتفق هذا مع ما ذهب إليه بعض المفسرين، من ذلك قول أبي إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي (ت 427هـ) في تعريفه للتفسير بأنه "كشف المنغلق وإطلاق المحتبس عن فهمه" (الثعلبي النيسابوري، 2002: 87/1)، بينما يرتبط التأويل بالدراسة، وذلك بـ "إرجاع الكلام إلى أحد احتمالاته العقلانية" (شقير، 2023: صفحة 44). في حين ذهب الراغب الأصفهاني (ت 502هـ) إلى أن التفسير أهم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ، بينما أكثر استعمال التأويل في المعاني، ولعله قصد التعبير والنظم. ويزيد الثعلبي في التفريق بين المصطلحين أن التفسير يختص بعلم نزول الآيات وأسباب نزولها، وهو ما لا يصح إلا باستماع الأثر، أما التأويل فيراه أسهل السبيلين، لأنه ليس إلا "صرف الآية إلى معنى يحتمله" (النيسابوري، 2002: 87/1). ومن جهة أخرى يذكر الزمخشري (1998) في الكشف أن التفسير أعم من التأويل، فالأول يهتم بمفردات الألفاظ، ويستخدم في الكتب الإلهية خاصة في غريب الألفاظ، أو فيما لا يمكن تصوّره إلا بمعرفته، في حين يهتم الثاني بالمعاني والجمل، ويستخدم في غيرها من الكتب، ويوظف على وجه الخصوص أحياناً، وعلى وجه العموم أحياناً أخرى (1: صفحة 43).

والحقيقة أن إحصاء أقوال الدارسين لعلوم القرآن في مسألة التفريق بين التفسير والتأويل أمر يتسع، فيكاد لا يخلو مرجع مختص أو كتاب تفسير محقق من تفصيل حولها، وهي مسألة مهمة بغير شك، إلا أن هذه الدراسة، بما هي بحث في بداية نشأة المفهوم ومراحل تطوره، ستركز على الأسئلة المتعلقة بمعنى التأويل ومحدداته.

4.2 حريات التأويل

4.2.1 التأويل بوصفه تفسيراً (القرنين الثاني والثالث الهجريين)

ربط مفسرو النص القرآني في هذه الفترة معنى التأويل بالتفسير والبيان في بعض مواضع ورودها، فجاءت بهذا المعنى في مواضع متفرقة عند عدد منهم، من ذلك تفسير زيد بن علي (79-121هـ) والفراء (144-207هـ) للآية السابعة من سورة آل عمران (ابن الحسين، 1376هـ: صفحة 156؛ الفراء، 1955: 191/1)، وتفسير أبي عبيدة التيمي (110هـ-210هـ) للآية 53 من سورة الأعراف (التيمي، 1954: صفحة 216)، وتفسير يحيى بن سلام (124هـ-200هـ) للآية 82 من سورة الكهف (التيمي، 2004: صفحة 200). أما في أغلب المواضع، فمالوا إلى حصر معناها بالعاقبة والمرجع والمصير. وإذا نظرنا إلى تفسير مقاتل بن سليمان (ت 150هـ)، بوصفه نموذجاً ممثلاً لهذه الحقبة، فيلاحظ أن الممارسة التأويلية لديه كانت أقرب إلى الشرح المباشر للألفاظ، والأخذ بمعناها الظاهر، مع الاعتماد على الروايات والقصص التفسيرية، وضمن سياق لغوي بسيط؛ فغاية التأويل عنده تحديد المقصود من الألفاظ، أو بيان أسباب النزول، أو تعيين المرجع في الآيات. وهو يعرف التأويل في مقدمة تفسيره بأنه العاقبة، وينتهي ما يكون وكم يكون، أو التفسير والبيان، أو تعبير الرؤيا، أو بيان النوع. ويقسمه إلى أربعة أنواع، هي: تأويل العدول، وهو المقبول، وتأويل الغالين، وهذا تحريف للنص، وتأويل المبطلين، وهذا انتحال، وأخيراً تأويل الجاهلين. وبناءً على ذلك، يفصل في أنواع الخطاب القرآني ومستوياته، فمنه العام والخاص، والمحكم والمتشابه، والمفسر والمُبهَم، والناسخ والمنسوخ، والمقدم والمؤخر (ابن سليمان، 2002: 26-27). لكنه مع ذلك لا ينظر إلى التأويل نظرة منهجية، أو يبني له نظاماً معقداً، بل ينظر إليه بوصفه تفسيراً بيانياً مباشراً، يهدف إلى توضيح المعنى.

وثمة ملاحظة - هنا - يصعب تجاهلها في بحث الفعل "أول"، بمعنى رجع أو أرجع، والتأويل بمعنى المرجع، فنعامل - هنا - مع فعل يتأرجح بين الحدث المتعلق بالماضي والمستقبل معاً، فهل هو المرجع بمعنى بداية الأمر ومنطلقه وأوليته السابقة، أو قبلية، أم المرجع بمعنى مآل الأمر ومرده وعاقبته وصيرورته مستقبلاً؟ وبصيغة أخرى، هل هو بداية الأمر أم آخره؟ الظاهر أن مفسري النص القرآني في هذه الحقبة اختاروا ترجيح الدلالة المستقبلية للفعل، وحصروه بها، ومالوا إلى ربط التأويل بالمآل والعاقبة، ولو أنهم أخذوا المعنى على وجهيه، فإن الدلالة بالنتيجة تحتمل المعنيين؛ فالمآل بمعنى الرجوع إلى الأصل الأول يوازي معنى الصيرورة مستقبلاً الذي لا وجود له إلا باتصاله بالمبدأ أو الأصل، فكانت هذه أول عتبة لاستعمال اللفظ ودلالته في سياق النص القرآني، فبالرغم من أن المفسرين لم يتحدثوا معنى جديداً للفظ، أو ينقطعوا عن أصله اللغوي، فإنهم حصروه بأحد استعمالاته، وهذه لحظة مهمة في تطور مفهوم التأويل. إلا أن تحديد تطور المفهوم في هذه الحقبة بحصره بأصل لغوي واحد، والقول بوقوفه عند هذا الحد، وفق ما جاء في التفسيرات المعروفة التي سبقت الإشارة إليها، والتي عرّف بعضها التأويل بـ "علم العاقبة"، يظل أمراً غير حاسم في ظل الظروف السياسية والثقافية التي سادت في ذلك الوقت، فالمسارات التي سلكها المفسرون وقتئذ كانت تتسجم مع النمط الثقافي والفكري الذي ساد في ظل حكم المروانيين والعباسيين في العصر العباسي الأول، المتسمين بالمركزية والملك المطلق، تحت شعار وحدة الجماعة.

خلال هذه الحقبة، شهدت الدولة الإسلامية استقراراً داخلياً ونُدرة في الاضطرابات، يقابله خفوت في النشاط العسكري التوسعي، مقابل عنف مفرط في قمع المعارضين، مثل الشيعة والخوارج. وهذه الحال خلقت ميلاً عاماً ضد التغييرات الجذرية العلنية في شتى السياقات الثقافية والاجتماعية - بالرغم من تعدد الخلفيات الثقافية واللغوية، والدينية، والمذهبية الدينية، (هودجسون، 2021: 421-769) - كما ظهر ما اصطُلح عليه بـ "أهل السنة والجماعة" الذين تمسكوا بمبدأ استمرارية الجماعة، والوحدة المعنوية للمجتمع الإسلامي، وعارضوا الشيعة والخوارج، مقابل الحركات الباطنية السرية التي أفرزتها المعارضة. وقد طوّرت هذه الحركات السرية فلسفاتها الخاصة حول مسائل الحكم والعقيدة وكيفية قراءة النص القرآني، ومنها من أدرك مبكراً مركزية التأويل في التأسيس لأفكارها وفلسفتها، ولعل أبرزها الدعوة الإسماعيلية التي كان لأتباعها عناية

واهتمام بتأويل آيات القرآن، وستظهر ثمرة ذلك في بعض ما وصلنا من مؤلفاتهم في مطلع الفترة اللاحقة. إلى جانب بدايات ظهور الجدل الكلامي مع ظهور فرقة القدرية، وعلى رأسها معبد الجهني (ت 80 هـ) وغيلان دمشقي (ت 106 هـ)، وفرقة الجبرية، وعلى رأسها الجهم بن صفوان (ت 128 هـ) والجعد بن درهم (ت 105 هـ). والمعلوم أن هاتين الفرقتين دفعتا التأويل في القرآن إلى مسالك غير مسبوقة.

4.2.2 التأويل بوصفه ترجيحاً دلاليًا (القرنين الرابع والخامس الهجريين)

عند بعض المفسرين في هذه الحقبة إلى إنشاء تعريف مبسط لفعل التأويل في إطار هذا المعنى، فلم يعد لفظاً يرتبط بعدد من المعاني والدلالات المتغيرة بتغير السياقات، وهذا ما فعله الطبري حين عرفه في تفسيره بأنه "من تأول، تفعل، آل هذا الأمر إلى كذا، أي رجع بما أغنى عن إعادته"، والتأويل العاقبة والجزاء وما يؤول إليه الأمر، والتأويل التصديق، وتعبير الروبا. (الطبري، [د.ت.]: 506/8)، ثم إن الممارسة التأويلية أصبحت، مع الطبري، أكثر منهجية وانضباطاً، فبيّن المعنى المراد من الآيات بعرض الأقوال الماثورة والترجيح بينها، وبذلك فإن منهجه يقوم على الرواية (اعتماد أقوال الصحابة والتابعين) واللغة والسباق. وهو لا يكتفي بنقل الروايات، بل يرجح بينها، مع تعليل لغوي وأصولي، فتحوّل التفسير من مجرد نقل للروايات إلى تحليل نقدي للأقوال، وبدأ التأويل يكتسب شكلاً منهجياً علمياً منضبطاً. ثم توسّع المعنى عند الماوردي (ت 450 هـ) ليشمل التحليل اللغوي والفقه والدلالي، فيورد في تفسيره احتمالات تفسيرية عدة، مستنداً إلى اللغة والفقه وأقوال السلف. وهو لا يكتفي بنقل الروايات والترجيح بينها، بل يظهر الاحتمالات الدلالية للنص، وهذا تطوّر في المفهوم، إذ يظهر فيه تحليلاً تعديلاً للمعنى.

وفيما يتعلّق بمفهوم التأويل وتحولاته، فيُشار إلى محاولة الماتريدي اقتراح مفهوم محدّد له بتعريفه بـ "علم العاقبة، وعلم ما يؤول إليه الأمر"، وهذه المحاولة تلخّص عتية في تحولات المفهوم، فإذا سألنا: ماذا يعني علم العاقبة؟ هل هو علم بمعنى أنّه يمثل بناءً منهجياً ومفاهيمياً خاصاً بمالات الأمور ونهاياتها؟ وهل يعني ذلك أنّه علمٌ تنبئُ أو ماورائي؟ هنا تحديداً يظهر نقص هذه المقاربة الأولية البسيطة التي طرحها الماتريدي بإطلاق وصف "العلم" على التأويل، دون أن يقدم ما يعكس أي تحوّل طرأ على هذه المفردة؛ مع وجوب التحرز، وعدم التوسّع في استنتاج دلالة مفهوم العلم الذي أورده، فأغلب الظن أن مفردة العلم - هنا - تدلّ على معنى الدراية بالمعنى، أو بيان المعنى وكشفه، وأقصى ما يعطيه النصّ القرآني للمؤول، من غير تعسفٍ وخروج على مواضع اللسان العربي.

4.2.3 التأويل بوصفه بناءً بلاغياً (القرنين الخامس والسادس الهجريين)

لم يكتفِ مفسرو النصّ القرآني في هذه الفترة بمعاني لفظ التأويل التي استقرّ عليها المفسرون في الفترة السابقة، وإنما أضاف بعضهم إليها أبعاداً جديدة؛ فالى جانب التأويل بمعنى العاقبة والمرجع والمصير، وبمعنى التفسير، والتأويل بمعنى تعبیر الرؤيا، صار التأويل مع الزمخشري (ت 538 هـ) مرتبطاً بالبلاغة والنحو والتحليل البياني للنص، وصار يعتمد في الكشف على أدوات علم المعاني والبيان لإظهار إعجاز النصّ القرآني، ويستعمل التأويل وفق رؤيته الكلامية الاعتزالية. وقد قدّم الزمخشري، في تفسيره للآية السابعة من سورة آل عمران - ونصّها: ﴿هو الذي أنزل عليكم الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلّ من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ (آل عمران: 7) - معنى إضافياً لفعل التأويل، فأشار إلى ارتباطه بالفحص والتأمل والنظر والاستدلال، فكانت هذه بمنزلة بداية ولادة دلالة جديدة للمفردة، أرساها الفخر الرازي بعده في تفسيره لهذه الآية أيضاً، بما يفيد معنى النظر في احتمالات دلالة النصّ، ومعرفة أسرار وخفاياه.

ومثلت الآية السابعة من سورة آل عمران حالةً مختلفةً عند أصحاب التفاسير، فباتت توصّل عندهم لقاعدة في فهم النصّ القرآني كاملاً، فقسّمت آياته - وفقها - إلى نوعين: الأول قطعيّ الدلالة، واضح غير مجمل أو محتمل، ويتوافق ظاهره مع باطنه، ولا يمكن حمله على غير معناه المفهوم ظاهرياً، وسُمّيت آيات هذا النوع بالمُحكّمات، والنوع الثاني مُشكّلٌ وغامضٌ وظنّيّ الدلالة، ويتضمن معاني عدةً محتملةً، وسُمّيت آيات هذا النوع بالمتشابهات. وتتلخّص هذه القاعدة بأن ما كان ظاهر المعنى، ولم تتعدّد احتمالاته من الألفاظ، يؤخذ بمعناه البين والمفهوم، وما تعدّدت معانيه، وخفي مقصوده، يؤوّل بالانتقال من المعنى الظاهر الراجح إلى معانٍ أخرى مرجوحة، بعد نظرٍ وتأملٍ وفحصٍ واستنباطٍ واستدلالٍ، شرط وجود دليلٍ أو قرينةٍ تؤكدها، وهذا الدليل إما أن يكون لفظياً أو عقلياً، والأول ضعيف وباطل؛ لأن الدلائل اللفظية ليست قطعية لكونها إلى نقل اللغات والإعراب والتصريف والاستقاق من جهة، وإلى عدم المجاز أو التخصيص، أو الإضمار، أو عدم وجود المعارض النقلية أو العقلية من جهة أخرى، وجميعها وجوه ظنيّة. وعليه، فإن الانتقال من الراجح إلى المرجوح يحتاج إلى دليلٍ عقليّ قطعيّ، إذا بدا أنّ المعنى الظاهر محالٌ عقلاً (الرازي، 1981: 182-183).

وقد تطوّر هذا الفهم لمعنى المتشابه في هذه الحقبة، بعد أن كان المفسرون السابقون يفرّقون بين الآيات المُحكّمات والمتشابهات وفق معايير أبسط، يمكن إجمالها بتحديد المُحكّمات بالآيات الناسخة والمتشابهات بالآيات المنسوخة، أو القول: إنّ المُحكّمات هي التي بُيّنت، وفُصِّلَت، وأُثبِتَت حُججها وأدلتها على: الحلال والحرام، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب، والأمر والزجر، والخبر والمثل، والعظة والعبرة. وهذه يؤمّن بها ويعمل بها، وقد حدّدها بعضهم بالآيات (151-153) من سورة الأنعام، بينما المتشابهات حروف التّهجي في أوائل السور، وهذه يؤمّن بها ولا يعمل بها. ثم صار القول: إنّ المُحكّم هو اللفظ المكشوف المعنى غير المشترك الذي لا يحتمل عند سامعه غير معنى واحد، فمُراده واضحٌ ومحدّدٌ بعينه، أمّا المتشابه

فهو المتماثل الذي يتعارض فيه الاحتمال، ويُردُّ إلى المُحكَّم، ويُحمل على معناه، أو ما يؤدي ظاهره إلى غير ما يؤدي إليه باطنه. والمُحكَّم لا يحتمل التأويل، أو لا يحتمل غير وجه واحد من التأويل، بينما المُتشابه الذي يكون اللفظ فيه متشابهًا والمعنى مختلفًا، ويحتمل تأويله أوجهًا عدة (الهواري، 1990: 267/1؛ الجصاص، 1992: 4-3/2؛ الجوزي، 2002: صفحة 177-179؛ النيسابوري، 1991: 180-179/1؛ البغوي، 1989: صفحة 8-9؛ السمعاني، 1997: صفحة 293-294؛ الواحدي، 1995: صفحة 199؛ الماوردي، [د.ت.]: 370-369/1؛ الثعلبي، 2015: 40-28/8؛ القيسي، 2008: 953-951/2؛ السمرقندي، 1993: 247-245/1؛ الطبري، [د.ت.]: 182-170/6؛ الماتريدي، 2005: 307-303/1).

في هذه الفترة، كانت الدولة الإسلامية تسير بخطى حثيثة نحو التفكك السياسي (هودجسون، 2021: 32-28/2؛ ابن الأثير، 1997: 629-628/8؛ 66-61/99)، فلم تعد ذات نظام حكم مركزي مطلق، وصار يُنظر إلى الخلافة بوصفها إحدى مؤسسات الشريعة، وبدأ التأسيس لنظرية السياسة الشرعية التي كان الماوردي (ت 450 هـ) أول المشتغلين بها، وحاول فيها إضفاء شرعية قانونية على حكم الأمراء، وأعيد صوغ المجتمع الإسلامي، وفق أسس جديدة أكثر مرونة، فانعكس ذلك حرية أكبر على الأفراد، وانفتاحًا، ونضجًا فكريًا، وثقافيًا، بدا ظاهرًا في كثرة المؤلفين، وازدحام مؤلفاتهم. كذلك شهدت هذه الحقبة صعودًا مؤقتًا للمذهب الشيعي، وزيادة في نتائجهم الفكري (هودجسون، 2021: 27/2؛ 54، 83) الذي وصلنا منه (من تلك الحقبة) في موضوع هذه الدراسة كتاب أساس التأويل للعثمان بن حيون التميمي المغربي (ت 363 هـ) الذي عكس تفريق الإسماعيليين المبكر بين التفسير والتأويل، في وقت كانت فيه جميع الفرق الإسلامية تساوي بين اللفظين، فحمل التفسير لديهم دلالة بيان المعنى، في حين تضمن التأويل رأي المؤول فيما يؤوله، مشيرًا بذلك إلى معنى باطن رمزي أو إشاري، وفي هذا يقول: "لا بد لكل محسوس من ظاهر وباطن، فظاهره ما تقع الحواس عليه، وباطنه ما يحويه ويحيط العلم به بأنه فيه، وظاهره مشتمل عليه وهو زوجه وقرينه" (المغربي، [د.ت.]: صفحة 28). بذلك كانت الإسماعيلية من أوائل الفرق التي التفتت إلى مسألة الظاهر والباطن في معنى التأويل، وإن أخذت عندهم منحى الرمزية الذي قد يعني عدم حتمية وجود دليل لفظي أو عقلي بين المفردة والرمز الذي تحيل إليه، ويظهر هذا جليًا في التأويلات التي يسوقها الكتاب المشار إليه.

في المقابل، قدم المعتزلة في هذه الحقبة آراء حول الاستدلال العقلي في تفسير الآيات، مهدت الطريق لبلاغة فهم جديد لمبحث التأويل، فحين ربط الزمخشري التأويل بالنظر والاستدلال، إنما كان يتمثل مذهبه الاعتزالي في فهم الأدلة، والحكم على تأويلها، وموقفه من صفة الكلام الإلهي، التي هي عندهم صفة فعل لا صفة ذات، ومن ثم موقفهم من مسألة الاصطلاح أو التوقيف في اللغات، فالمواضعة التي هي النظام الرمزي الذي تفهم منه الدلالات اللغوية للألفاظ ليست توقيفية عند المعتزلة، وإنما مصطلح عليها، أي توفيقية أو اتفاقية، وهذه مسألة تخدعهم في تأويل آيات الصفات بما يتوافق مع مذهبهم في نفي التشبيه، أو تنزيه الله عن مشابهة البشر. ومن جهة أخرى، جعلوا الإشارة الحسية شرطًا في المعرفة الضرورية، ولما كانت الإشارة الحسية لا تجوز على الله، فإذن لا يمكن بحال معرفة قصده، ومؤدى ذلك القول: إن معرفة البشر، أو حتى الملائكة، بقصد الله ليست ضرورية، كما هو الحال بالنسبة إلى معرفة صفاته، وكلاهما "معرفة نظرية كسبية استدلالية" (أبو زيد، الاتجاه العقلي: صفحة 68-74). ثم دمج الرازي (ت 606 هـ)، في مفاتيح الغيب، التفسير مع علم الكلام والفلسفة والمنطق، وكان منهجه في ذلك اللجوء إلى التأويل في حال اقتضى ظاهر النص اللجوء إلى تفسير عقلي أو كلامي أوسع، وبذلك تحول التأويل عنده إلى مناقشة معرفية شاملة، تجمع بين اللغة والعقل والجدل الفلسفي.

إذن، لم يعد التأويل، منذ هذه الحقبة، يشير إلى أحد الأصول اللغوية، ولم يعد محصورًا بدلالات لفظية ضيقة على غرار عاقبة الأمور ومآلاتها، وإنما هو فعل وممارسة عقلية، تشمل النظر والتأمل والتفكير، ثم الفهم والاستيعاب والمقارنة، ثم الاستنباط والاستنتاج، أي أنه صائرٌ رويديًا رويديًا باتجاه نظرية في فهم النص. وبيبلور الرازي هذه الفكرة في ربطه بين "اللفظ المؤول" (يسمى الرازي المعنى المرجوح الذي يمكن أن يُصرف إليه اللفظ "مؤولًا") وأفعال العقل في تعريف المُتشابه والمشكل من الآيات، بقوله: "ويُحتمل أن يُقال إنه [أي المشكل] الذي لا يُعرف أن الحق ثبوته أو عدمه، وكان الحكم بثبوته مساويًا للحكم بعدمه في العقل والدَّهن، ومشابهًا له، وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان، فلا جرم سمي غير المعلوم مُتشابهًا"، وفي قوله: "وأما المُجمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وإن لم يكن راجحًا لكنه غير مرجوح، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمُتشابه؛ لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعًا، وقد بينّا أن ذلك يُسمى مُتشابهًا، إما لأن الذي لا يُعلم يكون النفي فيه مُشابهًا للإثبات في الدَّهن، وإما لأجل أن الذي يحصل فيه التَّشابه يصير غير معلوم" (الرازي، 1981: 181/7). فالتأويل الذي هو صرف المعنى من الرَّاجح إلى المرجوح، أو من الظاهر إلى الباطن، بوجود دليل عقلي منفصل، يقوم أساسًا على اشتغال الدَّهن بمحاولة إثبات المعنى أو نفيه، وتوقفه على هذا الاشتغال سببه العجز عن إصدار حكم أولي بأحد الأمرين، ويسبق ذلك اشتغال آخر في التفريق بين المُحكَّم والمُتشابه، إذ لم يُقر المفسرون قواعدًا للتمييز بينهما، ويسبق هذا أيضًا قبول تعدد احتمالات المعنى، بل الإيمان بذلك. وجدير بالذكر هنا، أن الرازي في شرحه المتعلق بالألفاظ المؤولة لم يقل صراحةً أنه يقدم تعريفًا للتأويل، بل كان يفترض أنه جزء من عملية التفسير، وتأكيده ذلك قوله: "واعلم أن التأويل هو التفسير" (الرازي، 1981: 7/189).

والحقيقة أن مسألة المُحكَّم والمُتشابه شكَّلت مخرجًا للمفسرين لتقديم فهم ينسجم مع مذاهبهم، فصار كل واحد منهم يدعي أن ما يتوافق مع مذهبه من الآيات مُحكَّم، وما يتوافق مع مذهب خصومه مُتشابه (الرازي، 2011: صفحة 227)، وهذا ما فعله المعتزلة مثلًا حين قرروا أن الآيات التي تتوافق مع آرائهم وأصولهم العقلية المتعلقة بالعدل والتوحيد، آيات مُحكمات يؤخذ بظاهر معناها، في حين وصفوا الآيات المخالفة لوجهة نظرهم مُتشابهات يمكن تأويلها وحملها على غير ظاهرها (أبو

زيد، الاتجاه العقلي، 2014: صفحة 164). وعليه، فإن دلالة اللفظ المؤول تتحدد في نهاية الأمر تبعاً لرأي المؤول ومرجعياته، وهذا يقودنا إلى سؤال المرجعية: ما هي مرجعية المؤول في الكشف عن دلالات مفردات النص وعباراته، أو في رده إلى أحد احتمالاته؟

5. مرجعيات التأويل عند المفسرين

بحسب ريكور، لا يوجد نص بلا مرجعية، فالنصوص ليست معلقة في الفراغ، بل مرتبطة بالعالم الذي توجد فيه (ريكور، 1990: صفحة 68)، ويشمل هذا العالم: لغة النص، والمشكلات التي يعالجها، وأفكار المؤلف، وتصورات القارئ أو المؤول، والحوار بينهما. وهذه الجوانب وغيرها مما مرّ على التأويلية الغربية، جاءت مثيلاتها - أيضاً - في التفسيرات الإسلامية لشروط المفسر، وآداب التفسير (السيوطي، 2001: صفحة 128-131)، وقوانين التأويل، التي نستطيع أن نستخلص منها خمس مرجعيات اعتمدها المفسرون، ووضعوها في اعتباراتهم في أثناء تعاملهم مع النص، هي: أولاً: النص نفسه، ويُعرف بـ "تفسير القرآن بالقرآن"، أي فهم النص بالنص نفسه، ويشمل ذلك شرح المجلد، وتقييد المطلق، وتخصيص العام، وتفسير مفردة بأخرى، أو توضيح دلالات الألفاظ بعد مقاربتها بعضها ببعض. وأهم الفرضيات التي تقوم عليها هذه المرجعية الفرضية القائلة: إن صاحب الكلام أعلم بمقصده (يوسف، 2020: صفحة 38-40). ثانياً: النصوص الأخرى، ويُعرف بتفسير القرآن بالأحاديث النبوية، وأقوال الصحابة والتابعين، أو بأقوال أهل البيت أو الأئمة عند من قال بذلك؛ أي فهم النص بنصوص موازية وشارحة، ما يعني التوجه إلى موضوع النص بدلاً من التركيز على مفرداته، والبحث في علاقته مع نصوص أخرى لتحصيل المعنى، واستخراج القواعد والأحكام المتعلقة به. وتنطلق هذه المرجعية من فرضية أولى مفادها وحدة مصدر الأحاديث النبوية والنص القرآني (كلاهما وحي)، وفرضية ثانية مفادها أن الصحابة والتابعين، والأئمة بعدهم، أعلم من غيرهم بحقيقة المعنى الذي جاء به النص، لقرب المسافة الزمنية التي تربطهم به (ابن تيمية، 1972: صفحة 95)، ما يجعلهم أعلم بأحوال نزوله. إلى جانب افتراض سلامة مقصدهم، وحسن فهمهم (يوسف، 2020: صفحة 42-44)، وصلاح أعمالهم، وامتلاكهم علوم اللغة والقرآن والسنة التي تلقوها من النبي (السيوطي، 2001: صفحة 131).

ثالثاً: رأي المؤول، وهو ما يُعرف بـ "التفسير بالرأي" (يفرق بعض المشتغلين في علوم القرآن بين التفسير بالرأي والتأويل، فيحرّمون الأوّل تحريراً مطلقاً، بينما يفصلون في حكم الثاني بين الجواز والمنع، إذ يشترط من يجزونه جملة من الشروط) (السيوطي، التحرير، 2001: صفحة 130-131)، أو الاتجاه العقلي في التفسير، ويعني الأخذ بالاعتبار التوظيفية الدلالية للألفاظ، ثم الأخذ بأرجح هذه الدلالات، لوجود دليل مرجح، وفيه يُشترط أن يكون المؤول عالماً بعلوم اللغة: (النحو والصرف والاشتقاق والمعاني والبيان والبدیع)، إلى جانب علمه بالقراءات، وأصول الدين، وأصول الفقه، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والحديث، وفوقها الموهبة من الله (والمقصود بالموهبة القدرة الطبيعية - غير المكتسبة - التي يمتلكها البعض على فهم مقاصد الكلام)، ومن فسّر برأيه دون تحقّق هذه الشروط صار تفسيره - عند بعضهم - غير مقبول (السيوطي، 2001: صفحة 130-131). ويقدم آخرون على هذه الشروط شرطاً آخر هو امتلاك "القدرة العقلية على معرفة ما يجوز على الله وما لا يجوز عليه". وقد جعل المعتزلة هذا الشرط مقدّماً على جميع الشروط الأخرى الواجب توفرها في المؤول، لأنه كي يكون عالماً بأصول الفقه الذي سيبنى عليه علمه بأحكام المشرع، وأسبابها التي ستساعده في فهم الدلالة، مع علمه باللغة، لا بدّ له أن يكون عالماً بعبد الله وتوحيده، وما يجب عليه من الصفات، وما يستحيل، وما يُستحسن منه، وما لا يُستحسن أو يقبح (أبو زيد، الاتجاه العقلي، 2014: صفحة 165).

رابعاً: المنطق، وهو مرجعية عند من قال بجوازه من المفسرين، فكما أن النص القرآني لا يصح أن يجاوز قواعد المنطق (السيوطي، 2001: صفحة 129)، كذلك تفسيره يأتي ضمن حدود تلك القواعد. والمنطق كما يعرفه الجرجاني "آلة قانونية تعصم مراعاتها ذهن عن الخطأ في الفكر" (الجرجاني، 2004: صفحة 196). ويظهر القرآن نصاً مراعي المنطق من صور الاستدلال المتضمنة فيه التي تشمل: قياس الإضمار الذي تُحذف فيه إحدى مقدّماته لفظياً، وقياس التمثيل الذي يتجلى في أسلوب طرح الأمثال والمقايضة عليها، وقياس الخلف الذي يتلخص باستخراج الحكم أو النتيجة من نفي نقيضها (الزايدي، 2021: صفحة 111-113).

خامساً: الإشارة والرمز، وهو ما يُعرف بالتفسير الإشاري والتفسير الباطني عند القائلين به، وهذا التفسير لا يلتفت إلى المفردات ولا دلالاتها الظاهرية المتعلقة بها، فهو لا يبحث العلاقة بين اللفظ والمعنى، وإنما العلاقة بين الظاهر (ما تقع عليه الحواس) والباطن (ما يحيط به العلم)، أي أنه يهتم بالإشارة أو الرمز المؤسس على الموروث العرفاني في رؤيته للكون (الطاهري، 2011: صفحة 216-218؛ ابن حيون التميمي، [د.ت.]: صفحة 28). وهذه المرجعية تقوم على فرضية مفادها أن البشر لا يمكنهم الإحاطة بكلام الله الذي يتضمّن مفاهيم وأسراراً ودقائق لا يعلمها إلا من حاز علماً وكشفاً من الله (الماتريدي، 2005: 281/1). وجليّ هنا أن فكرة الباطن المشار إليها في هذه المرجعية، أو هذا الشكل من أشكال التفسير، لا تتفق مع التأويل بما هو عملية بحث في المعنى الباطن أو باطن المعنى، كما بيّن سابقاً، بل لعلهما مسألان متناقضتان، إذ يُسّم التأويل بالافتتاح على احتمالات معاني متعددة قابلة للتوالد، في حين ينعلق الباطن في التفسير الإشاري أو الرمزي على علامات محدّدة، فالاعتقاد بوجود هذه العلامات أو الرموز يُنهى جميع الاحتمالات الممكنة لدلالات المفردة. والواقع أن الباطنية قد انفردوا إلى حد بعيد بهذا النوع من التفسير الذي لا يتفق مع معنى التأويل ودلالاته ومنهجه، وهو أقرب أن يكون

لوثاً من المذهبية في التأويل، بمعنى توظيف التأويل لأغراض مذهبية صريحة، تتعسف في لِيّ أعناق التّصوص، وصرفها عن دلالاتها الظاهرة والمجازية، إلى معنى في باطن المؤول واعتقاده.

ولا يخرج المفسرون الذين شملتهم الدراسة في تحديد مرجعياتهم عما سبقت الإشارة إليه، وهم متفقون على غلبتها، لكنهم يختلفون على أولوية تفعيلها بسبب اختلافهم حول مفهوم المحكم والمتشابه من الآيات أولاً، ثم اختلافهم حول فهم العلاقة بين الدال والمدلول وشروط الدلالة الكلامية ثانياً، وذلك بسبب ارتباط هذه المرجعيات بالمذاهب الفكرية التي ينتمي إليها المفسرون، والتي تسهم في بناء أنماط التأويل أو أنساقه عندهم. وبالرجوع إلى بعض المفسرين الذين شملتهم الدراسة، نجد أغلبهم يضع لنفسه قاعدة في تفسير القرآن وبيان المتشابه منه، فنرى مقاتل بن سليمان مثلاً يرجع إلى أشباه المفردة في آيات أخرى، وما فيها من أمثال وفرائض وأحكام وحدود، وأخبار الأوّلين، ثم أقوال المفسرين السابقين حولها (ابن سليمان، 2002: صفحة 26-27). وهذا ما سلكه ابن أبي زمنين في تفسيره أيضاً، مع عنايته بالمعاني المعجمية، والوجه النحوية للمفردات، والقراءات القرآنية للآيات (ابن أبي زمنين، 2002: صفحة 30-32). في حين ذهب السمرقندي إلى الجمع بين تفسير القرآن بنفسه، وتفسيره بالحديث النبوي، وبأقوال الصحابة والتابعين، وكذلك التفسير بالرأي، شرط أن يكون المفسر عالماً باللغة وأحوال التنزيل (السمرقندي، 1993: صفحة 50-51). وكذلك الماتريدي الذي فسّر بعض الآيات بآيات أخرى، وفسرها أحياناً بالأحاديث النبوية، وبأقوال الصحابة والتابعين، لكن العقل كان مرجعته الأكثر حضوراً، إلى جانب اهتمامه الفلسفي (الماتريدي، 2005: صفحة 305-309). أما التستري فالتفت إلى الإشارات والمعاني الباطنية لظاهر الآيات (التستري، 2004: صفحة 77).

وعلى وجه خاص، يظهر النسق العام في تفسير النصّ القرآني عند الرازي باستعانتها بنصوص أخرى، خاصة أقوال الصحابة والتابعين والرواة والفهاء والمفسرين، وأحياناً الأحاديث النبوية، ويعزّزه باستشهادات شعرية. كما أنه يُعنى بأسباب النزول، ويهتمّ بالجانب اللغوي، فيستعين باشتقاقات المفردات للدلالة على معانيها. ثم إنه يقرّر خمسين قاعدة في تفسير الألفاظ وفهم معانيها، منها: أن اللفظ الواحد قد يراد به معان متعددة يرتبط بعضها ببعض، وأن الألفاظ تُقسم إلى مُهمل أو معلوم أو مُستعمل، والألفاظ المُستعملة تُقسم إلى "مفرد" لا يدلّ شيء من أجزائه على شيء من المعاني مطلقاً، و"مركّب" لا يدلّ جزء من أجزائه على شيء من المعاني ما دام جزءاً، أما إذا أضيف جزء إلى آخر صار كلّ واحدٍ منهما يدلّ على معنى، وأخيراً "مؤلف" يدلّ كلّ جزء من أجزائه على معنى. كما يوضّح أن دلالة الألفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية، وإن حصل اتفاق أن يناسب اللفظ معناه، وهذه الدلالة - أيضاً - لا يمكن الجزم بأنّها توقيفية، ولا الجزم بأنّها مصطلح عليها، ومن ثم فإنّ جميع اللغات قد تكون توقيفية أو اصطلاحية، بعضها أو كلّها، ودلالات الألفاظ على معانيها "ظنية لأنّها موقوفة على نقل اللغات"، وهي تتعلّق بما في الأذهان لا الأعيان، أي تتعلّق برأي المؤول وفهمه، والمعنى الذي يخفى على جمهور الناس وعمومهم لا يكون مسمّى باللفظ المشهور، وأنّ المعنى ليس اسماً للموجودات والأعيان، وإنّما هو اسم لصورة ذهنية لدى المتكلّم، والكلام فعلاً يعرف به الإنسان غيره عمّا في ضميره (الرازي، 1981: صفحة 22-36). ويتّبع الرازي مبحثه هذا المتعلّق بالألفاظ ومعانيها، مباحث أخرى تتناول مسائل في الصوت والحروف وأحكامها، وأقسام الاسم وأحكامها، والفعل وإعرابه. ولعلّ هذا التنوع في المرجعيات، والعناية الخاصة التي أولاها الرازي لعلم المعاني والبيان والبلاغة، وتقعيده لها بالتفصيل المُشار إليه، مع علمه بطرائق المتكلّمين، واهتمامه بالاستدلال والاستنباط، وقوله بظاهر المعنى وباطنه، إضافة إلى تحرّره الظاهر من الانحيازات المذهبية، هي التي جعلته يسبق غيره من المفسرين في تقديم إضافات تحليلية مهمّة في مبحث التأويل، أرست أركان مفهومه، دون الانفصال عن أصله اللغوي الذي يحمل معنى الصيرورة بالانتقال من معنى إلى آخر لم يكن معتبراً ثم صار كذلك بعد الالتفات إليه.

6. الخاتمة والتوصيات

6.1 الخاتمة

للتأويل في الإسلام مساره التاريخي الخاص الذي بدأ بعلاقة ترادفية مع التفسير، ثم تحرّر من هذه الثنائية بانتقاله إلى ميدان علم المعاني والاستدلال والاشتغال العقلي، لينتهي إلى صيغة أولية تعرّف التأويل بأنّه انتقال من المعنى الظاهر إلى معنى باطن، لوجود دليل عقلي يوجبه. وهو مسار قادت إليه بنية النصّ القرآني التي وضعت مفردة التأويل في سياقات تفيد الصيرورة، ثم ربطته بمعنى المحكم والمتشابه من الآيات. وقد بيّنت هذه الدراسة أن التأويل في النصّ القرآني مرّ، خلال الفترة التي تناولتها، بعتبات انتقالية، وضعت علامات فارقة في تحولات مفهومه وتطوّراته، وهذه خلاصة بأهم ما خرجت به:

أولاً: بالرغم من أن مفسري النصّ القرآني خلال الفترة الممتدة بين القرنين: الأوّل والسابع الهجريين، لم يتعاملوا مع التأويل بوصفه علماً مستقلاً، له قواعده وأصوله وحدوده وضوابطه، فإن المفهوم مرّ خلال الفترة التي تغطيتها الدراسة بمسار تطوري متصاعد، ففي البداية ظلّ المفسرون ملتزمين ببعض دلالاته اللغوية المعروفة عند العرب قبل الإسلام، أو التي أضافها الإسلام لاحقاً، خاصة التأويل بمعنى الصيرورة والمال أو العاقبة، وبمعنى الكشف والتفسير. ونلاحظ في هذا السياق أن التأويل أخذ مع مقاتل بن سليمان طابع الشرح الروائي، ثم تطوّر مع الطبري فأخذ شكل التفسير المنهجي الترجيحي، ثم انتقل إلى صورة التعدّد الدلالي والتحليل الفقهي - اللغوي مع الماوردي، ثم إلى صورة التأويل البلاغي العميق مع الزمخشري، ثم التأويل العقلي الفلسفي لدى الرازي.

ثانيًا: شكّلت الآية السابعة من سورة آل عمران مفتاحًا لعلم التأويل عند المسلمين، إذ ربطت التأويل بالمتشابه من الآيات، فتطوّر مفهومه عند المفسرين بالتزامن مع تطوّر فهمهم لمعاني المحكم والمتشابه من الآيات، ويلاحظ ذلك بارتباط تلك المعاني بأحكام تتعلق بهذا التصنيف للآيات، فأنحصر معنى المحكمات في الحُقة الأولى بـ: الآيات الناسخات، وما يُعمل به منهن، أو المفصلات المبيّنات الدالات على الحرام والحلال والثواب والعقاب والوعد والوعيد. أما المتشابهات فعكس ذلك: المنسوخات اللاتي لا يُعمل بهنّ، باستثناء الإضافة التي قدّمها الطبري حول معنى المتشابه التي قال فيها: إنّ المتشابهات مُتشابهات في التلاوة، مُختلفات في المعنى. ثمّ بدأ المفسرون بعد ذلك يقدّمون معاني مختلفة لهما، فالمحكم - كما يذكر الجصاص - هو الذي "يردّ إليه المتشابه ويُحمل على معناه"، و"ما لا يحمل إلّا معنى واحدًا"، وسُمّي مُحكمًا؛ لأنّ دلالاته واضحة، أما المتشابه فهو "ما يحمل معنيين"، وسُمّي متشابهًا؛ لأنّه "أشبه المحكم من وجه، واحتمل معناه معنى المحكم" (الجصاص، 1335هـ: 2/3)، أو هو كما يذكر السمرقندي: "الذي يكون اللفظ يشبه اللفظ والمعنى مختلف" (السمرقندي، 1993: 1/246)، أو هما كما يذكر الماوردي: "المحكم ما لم يحتمل من التأويل إلّا وجهًا، والمتشابه ما احتمل أوجهًا"، والمحكم ما قام بنفسه، ولم يحتج إلى استدلال"، و"ما كانت معاني أحكامه معقولة"، والمتشابه "ما كانت معاني أحكامه غير معقولة" (الماوردي، [د.ت.].، صفحة 369-370). وهذا التطوّر في المعنى يشمل مفسرين آخرين غير الذين تناولتهم الدراسة.

ثالثًا: انعكست انتماءات المفسرين المذهبية، ومرجعياتهم التي اعتمدها في أنساقهم في التعامل مع النصّ القرآني، على تمييزهم الآيات المحكمات من المتشابهات في النصّ القرآني، ومن ثمّ تأويلها بما يتماشى مع تلك المذاهب. وفي هذا السياق، يظهر أن المعتزلة قد سبقوا غيرهم من الفرق الإسلامية إلى فتح باب التأويل، بتقديمهم العقل مصدرًا من مصادر المعرفة، واعتبارهم الاستدلال سبيلًا لفهم النصّ القرآني، بما يتماشى مع عقيدتهم في نفي التشبيه، فكانوا بذلك روادًا في هذا المجال، إذ لم يكن التأويل ليخرج من إطار دلالاته اللغوية التي حُصر بها دون الالتفات إلى دور الاستدلال العقلي في فهم دلالة النصّ.

رابعًا: استخلصت الدراسة خمس مرجعيّات أو منطلقات اعتمدها المفسرون في فهمهم النصّ القرآني، مع اختلافهم في بعضها، وهي: النصّ القرآني نفسه، والنصوص الشارحة له، ورأي المؤلّ، والمنطق، والرمز. وقد كان لهذه المرجعيّات دور بارز في تحديد ممارستهم التأويلية للنصّ القرآني، بناءً على فهمهم لمعنى التأويل وأصوله وضوابطه.

6.2 التوصيات

1. توصلت الدراسة إلى أنّ التأويل عند مفسرين النصّ القرآني بات، مع نهاية القرن السادس الهجري، على عتبة تشكيل مفهوم يعكس منهجيّة لها مسارها المستقل، لذا فإنّها توصي بتتبع تطوّر المفهوم وصولاً إلى التأويلية المعاصرة، واستكشاف اللحظة التي تقاطع فيها التأويل العربي الإسلامي مع التأويلية الغربية.
2. تطرّقت الدراسة - دون توسّع - إلى مذهب المفسرين من المعتزلة في كلام الله وصفته، وموقفهم من تأويله، وإمكان معرفة البشر قصده، وهذه مسألة جوهرية تحتاج إلى مزيد من البحث، لذا فإنّها توصي بتوسيع البحث في العلاقة بين مقصد الله والمعاني التي يريدها في نصّه من جهة، والقيود التي تحكم الفهم الإنساني لها من جهة أخرى.

7. المصادر والمراجع

7.1 المراجع العربية

- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب. [د.ت.]. *المفردات في غريب القرآن*. تحقيق مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز. ج 1. [مكة]: مكتبة نزار مصطفى الباز.
- الأصفهاني، محمد علي الرضائي. (2008). *مناهج التفسير واتجاهاته: دراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن الكريم*. ترجمة قاسم البيضاني. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
- الباتلي، خالد بن عبد العزيز. (2011). *التفسير النبوي: مقدمة تأصيلية معد دراسة حديثة لأحاديث التفسير النبوي الصريح*. الرياض: دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. (1989). *تفسير البغوي: معالم التنزيل*. تحقيق النمر، محمد عبد الله وضميرية، عثمان جمعة والحشر، ليتمان مسلم. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع.
- بني حمدان، محمود عبد الغفار. (2014). *التأويل عند الفرق الإسلامية الغالية: دراسة تحليلية نقدية*. (رسالة دكتوراة). كلية الدراسات العليا، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.
- بني ياسين، ضرار. (2016). التأويل على مقتضى القياس البرهاني: دراسة في النظرية التأويلية عند ابن رشد. *Journal of Social Sciences (CES & RJ-JSS)*. 5. (3).
- بومهدي، زينب. (2022). إشكالية تأويل النص الديني في الفكر الإسلامي: المعتزلة أنموذجًا. *مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية*. (1).
- التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس. (2004). *تفسير القرآن العظيم*. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد علي. القاهرة: دار الحرم للتراث.
- التيمني، أبو عبيدة معمر بن المثنى. (1954). *مجاز القرآن*. تحقيق محمد فواد سزكين. ج 1. مصر: محمد سامي أمين الخانجي.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. (1408 هـ). *التفسير الكبير*. تحقيق عبد الرحمن عميرة. ج 2. بيروت: دار الكتب العلمية.

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. (1972). *مقدمة في أصول التفسير*. تحقيق عدنان زرزور. دمشق: [د.ن.].
- الثامر، قدور أحمد. (2001). موقف المتكلمين من التأويل في الفكر الإسلامي. (أطروحة دكتوراه). كلية الآداب، جامعة بغداد.
- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم. (2015). *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*. تحقيق عبد الله بن جمعة أبو طعيمة. مج 8. جدة: دار التفسير.
- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم. (2002). *الكشف والبيان: المعروف تفسير الثعلبي*. دراسة وتحقيق أبو أحمد بن عاشور. ج 1. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الجبوري، محمد عباس. (2008). *تأويل المتشابه عند المفسرين* (أطروحة دكتوراه). كلية الفقه، جامعة الكوفة.
- الجرجاني، علي بن محمد الشريف. (2004). *معجم التعريفات*. تحقيق محمد صديق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة.
- الجصاص، أبو البكر أحمد بن علي. (1335هـ). *أحكام القرآن*. ج 2. [د.م.]: مطبعة الأوقاف الإسلامية.
- الجصاص، أبو البكر أحمد بن علي. (1992). *أحكام القرآن*. تحقيق محمد الصادق قمحاوي. ج 1. بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. (1954). *المنصف: شرح الإمام أبي الفتح عثمان بن جني النحوي لكتاب التصريف للإمام أبي عثمان المازني النحوي البصري*. تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين. ج 1، ط 1. وزارة المعارف والعلوم، دار إحياء التراث القديم.
- الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي. (2002). *زاد المسير في علم التفسير*. بيروت: دار ابن حزم.
- الجوهري، أبو النصر إسماعيل. (2009). *الصاحح: تاج اللغة وصحاح العربية مرتب ترتيباً ألفبائياً وفق أوائل الحروف*. القاهرة: دار الحديث.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس. (1997). *تفسير القرآن العظيم*. تحقيق أسعد محمد الطيب. مكة/ الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز.
- ابن حيّون التميمي، النعمان. [د.ت.]. *كتاب أساس التأويل*. تحقيق عارف تامر. بيروت: منشورات دار الثقافة.
- خلفيات، سحبان. (2004). *منهج التحليل اللغوي – المنطقي في الفكر العربي الإسلامي: النظرية والتطبيق*. ج 1. عمان: منشورات الجامعة الأردنية – عمادة البحث العلمي.
- الذهبي، محمد حسين. (2000). *التفسير والمفسرون*. ج 1. القاهرة: مكتبة وهبة.
- الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر. (2011). *تأسيس التقديس*. بيروت: دار نور الصباح.
- الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر. (1981). *تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب*. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر. (1308هـ). *تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب*. مصر: المطبعة الخيرية.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. (1999). *فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال*. دراسة وتحقيق محمد عمارة. ط 3. القاهرة: دار المعارف.
- رضا، محمد رشيد. (1972). *تفسير المنار*. ج 3. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ريكور، بول. ما هو النص. (1990). ترجمة عبد الله عازار. مجلة العرب والفكر العالمي. (12).
- زروخي، الدراجي وأحمد الزايدي. (2021). الجدل والبرهان المنطقي في القرآن الكريم. مجلة الإناسة وعلوم المجتمع. (9).
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد. (1998). *أساس البلاغة*. تحقيق محمد باسل عيون السود. ج 1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد. (1998). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. الرياض: مكتبة العبيكان.
- ابن أبي زمنين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. (2002). *تفسير القرآن العزيز لابن أبي زمنين*. تحقيق أبو عبد الله بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- زيد بن علي بن الحسين. (1376هـ). *تفسير غريب القرآن*. تحقيق محمد جواد الحسيني الجلاي. قم: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي.
- أبو زيد، نصر حامد. (2014). *الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- أبو زيد، نصر حامد. (2014). *الخطاب والتأويل*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- أبو زيد، نصر حامد. (2003). *فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- السبكي، محمد محيي الدين عبد الحميد ومحمد عبد اللطيف. [د.ت.]. *المختار من صحاح اللغة*. القاهرة، مطبعة الاستقامة.
- سرحان، هيثم محمد. (2002). *التأويل الدلالي عند المعتزلة*. (رسالة ماجستير). كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية.
- ابن سلام، يحيى. (2004). *تفسير يحيى بن سلام*. تحقيق هند شلبي، ج 1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن سليمان، مقاتل. (2002). *تفسير مقاتل بن سليمان*. تحقيق عبد الله محمود شحادة. ج 1. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
- السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم. (1993). *تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم*. تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود وزكريا عبد المجيد النوتي، ج 1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي. (1997). *تفسير القرآن*. تحقيق أبي تميم ياسر بن إبراهيم. الرياض: دار الوطن.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. (2008). *الإتقان في علوم القرآن*. تحقيق شعيب الأرنؤوط. دمشق/ بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. (2001). *التحبير في علم التفسير*. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

- شقيير، محمد. (2023). *نظرية في التأويل: قراءة جديدة في مشروع أبي حامد الغزالي*. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- شليبي، محمد. (2020). *ظاهر التأويل بين جمهور المفسرين وأصحاب التأويل الغربي (الهيرمنوطيقا): دراسة تأصيلية نقدية*. حولية كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا. (12).
- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. (1999). *تفسير عبد الرزاق*. تحقيق محمود محمد عده. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الطاهري، محمد الهادي. (2011). *عقائد الباطنية في الإمامة والفقهاء والتأويل عند القاضي النعمان*. بيروت: الانتشار العربي.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. [د. ت.]. *تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. تحقيق محمود محمد شاکر ومراجعة أحمد محمد شاکر. مصر: دار المعارف.
- ابن عباد، إسماعيل. (1994). *المحيط في اللغة*. تحقيق محمد حسن آل ياسين. ج 10. بيروت: عالم الكتب.
- ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق. (2001). *تفسير ابن عطية: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن أبي عمه، أبو محمد السيد إبراهيم. (1990). *الصحيح المسند من التفسير النبوي للقرآن الكريم*. طنطا: دار الصحابة للتراث.
- الغزالي، أبو حامد. (1940). *قانون التأويل*. تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة: مطبعة الأنوار.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين. (1979). *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق عبد السلام محمد هارون. ج 1. [د. م.]: دار الفكر.
- الفراء، أبو زكرياء يحيى بن زياد. (1955). *معاني القرآن*. تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار. ج 1. [القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية].
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. (2003). *كتاب العين (مرتباً على حروف المعجم)*. ترتيب وتحقيق عبد الحميد هندواي. ج 1. بيروت، دار الكتب العلمية.
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. (2008). *القاموس المحيط (مرتباً ترتيباً ألفبائياً وفق أوائل الحروف)*. تعليقات أبو الوفا نصر الهوريني المصري الشافعي. القاهرة، دار الحديث.
- قرفي، عمار. (2014). *التأويل عند المفسرين القدامى*. مجلة التواصل. (37).
- القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب. (2008). *الهداية إلى بلوغ النهاية*. مج 2. الشارقة: كلية الدراسات العليا والبحث العلمي – جامعة الشارقة.
- الماتريدي، أبو المنصور محمد بن محمد بن محمود. (2005). *تأويلات أهل السنة: تفسير الماتريدي*. تحقيق مجدي باسلوم. ج 1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الموردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. [د. ت.]. *النكت والعيون في تفسير الماوردي*. مراجعة وتعليق السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم. ج 1. بيروت: دار الكتب العلمية؛ مؤسسة الكتب الثقافية.
- المطلبي، محمد بن إسحاق. (1978). *كتاب السير والمغازي*. تحقيق سهيل زكار. ط 1. [د. م.]: دار الفكر.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم. (1989). ج 1. مصر: مجمع اللغة العربية – الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث.
- ابن المنذر النيسابوري، أبو بكر محمد بن إبراهيم. (2002). *كتاب تفسير القرآن*. تحقيق سعد بن محمد السعد. المدينة المنورة: دار المآثر.
- المقابلة، كمال. (2009). *أثر الدلالة اللغوية في التأويل عند المفسرين*. المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية. 5 (3).
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم. (2003). *لسان العرب*. مج 1، ط 2. بيروت، دار صادر.
- الموسوعة الفلسفية العربية. (1986). *معن زيادة (رئيس التحرير)*. مج 1. [د. م.]: معهد الإنماء العربي.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. (2001). *كتاب السنن الكبرى*. تحقيق حسن عبد المنعم شليبي. بيروت: مؤسسة الرسالة، نسخة المكتبة الشاملة، شوه في 2024/3/21، في: <https://2u.pw/VNhwie5w>.
- النبيدي، محمد خليل الخطيب. (1950). *غاية المطالب في شرح ديوان أبي طالب*. طنطا: مطبعة الشعراوي.
- النيسابوري، الحسن بن محمد القمي. (1996). *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*. مج 2. بيروت: دار الكتب العلمية.
- النيسابوري، محمود بن أبي الحسن. (1991). *إيجاز البيان عن معاني القرآن*. تحقيق حنيف بن حسن القاسمي، مج 1. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- الهواري، هود بن محكم. (1990). *تفسير كتاب الله العزيز*. تحقيق بالحاج بن سعيد شريفي. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- هودجسون، مارشال. (2021). *مغامرة الإسلام: الضمير والتاريخ في حضارة عالمية*. ترجمة أسامة غاوجي. ج 1. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد. (1995). *الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. تحقيق صفوت عدنان داوودي. بيروت: الدار الشامية؛ دمشق: دار القلم.
- يوسف، عبد السلام. (2020). *علم التفسير: تاريخه أصوله مناهجه*. إسطنبول: سونكاغ للنشر والطباعة.

7.2 رومنة المراجع العربية

- Abu Zaid, Nasr Hamid. (2003). *The Philosophy of Interpretation: A Study of Qur'anic Interpretation According to Ibn Arabi (in Arabic)*. Casablanca: Arab Cultural Center; Beirut: Mominoun Without Borders Foundation.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. (2014). *Discourse and Interpretation (in Arabic)*. Casablanca: Arab Cultural Center; Beirut: Mominoun Without Borders Foundation.

- Abu Zaid, Nasr Hamid. (2014). Rational Trend in Interpretation: A Study of the Issue of Metaphor in the Qur'an According to the Mu'tazila (in Arabic). Casablanca: Arab Cultural Center; Rabat: Mominoun Without Borders Foundation.
- Al-Baghawi, Abu Muhammad al-Husayn bin Mas'ud. (1989). Tafsir al-Baghawi: Ma'alim al-Tanzil (in Arabic). Edited by al-Nimr, Muhammad Abdullah, Damiriyah, Othman Juma & al-Harsh, Liman Muslim. Riyadh: Dar Tayyiba for Publishing and Distribution.
- Al-Batli, Khalid bin Abdul Aziz. (2011). Prophetic Interpretation: A Foundational Introduction and a Hadith Study of Explicit Prophetic Interpretation Hadiths (in Arabic). Riyadh: Dar Kunooz Ishbiliya for Publishing and Distribution.
- Al-Dhahabi, Muhammad Husayn. (2000). Al-Tafsir wa al-Mufasssirun (in Arabic). vol. 1. Cairo: Wahba Library.
- Al-Farahidi, al-Khalil bin Ahmad. (2003). Kitab al-Ayn (arranged alphabetically) (in Arabic). Arranged and edited by Abd al-Hamid Hindawi. vol. 1. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.
- Al-Farra, Abu Zakariya Yahya bin Ziyad. (1955). Ma'ani al-Qur'an (in Arabic). Edited by Ahmad Yusuf Najati & Muhammad Ali al-Najjar. vol. 1. [Cairo: Dar al-Kotob al-Misriyya].
- Al-Fayruzabadi, Majd al-Din Muhammad bin Yaqoub. (2008). Al-Qamus al-Muhit (arranged alphabetically) (in Arabic). Commentary by Abu al-Wafa Nasr al-Hawrini al-Misri al-Shafi'i. Cairo: Dar al-Hadith.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. (1940). Qanun al-Ta'wil (in Arabic). Edited by Muhammad Zahid al-Kawthari. Cairo: Al Anwar Press.
- Al-Hawari, Hud bin Muhkam. (1990). Tafsir Kitab Allah al-Aziz (in Arabic). Edited by Balhaj bin Saeid Sharifi. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Al-Isfahani, Abu al-Qasim al-Hussein bin Muhammad, al-Raghib. [n. d.]. Vocabulary of the Strange Words of the Qur'an (in Arabic). Edited by the Center for Studies and Research at the Nizar Mustafa al-Baz Library. vol. 1. [Mecca]: Nizar Mustafa al-Baz Library
- Al-Isfahani, Muhammad Ali Al-Rida'i. (2008). The explanations Methods and Approaches: A comparing Study on Quran Explanation (in Arabic). Translated by Qasim Al-Baydani. Beirut: Center of civilization for the development of islamic thought.
- Al-Jassas, Abu al-Bakr Ahmad bin Ali. (1335 AH). Ahkam al-Qur'an (in Arabic). vol. 2. [n.p.]: Islamic Endowments Press.
- Al-Jassas, Abu al-Bakr Ahmad bin Ali. (1992). Ahkam al-Qur'an (in Arabic). Edited by Muhammad al-Sadiq Qamhawi. vol. 1. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi & al-Tarikh al-'Arabi foundation.
- Al-Jawhari, Abu al-Nasr Ismael. (2009). Al-Sihah: Taj al-Lughah wa Sihah al-arabiyyah, (arranged alphabetically according to the first letters) (in Arabic). Cairo: Dar al-Hadith.
- Al-Jawzi, Abu al-Faraj Jamal al-Din Abd al-Rahman bin Ali. (2002). Zad al-Masir fi Ilm al-Tafsir (in Arabic). Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Al-Jubouri, Muhammad Abbas. (2008). Interpretation of Ambiguous Verses among Commentators (in Arabic). (Phd dissertation). College of Jurisprudence, University of Kufa.
- Al-Jurjani, Ali bin Muhammad al-Sharif. (2004). Mu'jam al-Ta'rifat (in Arabic). Edited by Muhammad Siddiq al-Minshawi. Cairo: Dar al-Fadila.
- Al-Maturidi, Abu al-Mansur Muhammad bin Muhammad bin Mahmud. (2005). Ta'wilat Ahl al-Sunnah: Tafsir al-Maturidi (in Arabic). Edited by Majdi Baslum. vol. 1. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.
- Al-Mawardi, Abu al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habib. [n.d.]. Al-Nukat wa al-Oyun fi Tafsir al-Mawardi (in Arabic). Reviewed by al-Sayyid bin Abd al-Maksud ibn Abd al-Rahim. vol. 1. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah; Cultural Books Foundation.
- Al-Muqabala, Kamal. (2009). The impact of linguistic Meaning on Interpretation Among Commentators (in Arabic). Jordan Journal of Islamic Studies. 5 (3).
- Al-Mutalibi, Muhammad bin Ishaq. (1978). Kitab al-Siyar wa al-Maghazi (in Arabic). Edited by Suhayl Zakkar. 1st ed. [n.p.]: Dar al-Fikr.
- Al-Nasa'i, Abu Abd al-Rahman Ahmad bin Shu'ayb. (2001). Kitab al-Sunan al-Kubra (in Arabic). Edited by Hasan Abd al-Mun'im Shalabi. Beirut: al-Risalah Foundation, copy of al-Maktabah al-Shamila, accessed 21/3/2024, at: <https://2u.pw/VNhwie5w>.
- Al-Nidi, Muhammad Khalil al-Khatib. (1950). Ghayat al-Matalib fi Sharh Diwan Abi Talib (in Arabic). Tanta: al-Sha'rawi Press.

- Al-Nisaburi, al-Hasan bin Muhammad al-Qummi. (1996). Ghara'ib al-Qur'an wa Ragha'ib al-Furqan (in Arabic). vol. 2. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.
- Al-Nisaburi, Mahmud bin Abi al-Hasan. (1991). Ijaz al-Bayan an Ma'ani al-Qur'an (in Arabic). Edited by Hanif bin Hasan al-Qasimi. vol. 1. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Al-Qaysi, Abu Muhammad Makki bin Abi Talib. (2008). Al-Hidayah ela Bulugh al-Nihayah (in Arabic). vol. 2. Sharjah: College of Graduate Studies and Scientific Research – University of Sharjah.
- Al-Razi, Fakhr al-Din Abu Abd Allah Muhammad ibn Omar. (1981). al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb (in Arabic). Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution.
- Al-Razi, Fakhr al-Din Abu Abd Allah Muhammad bin Omar. (2011). Ta'sis al-Taqqis (in Arabic). Beirut: Dar Nour al-Sabah.
- Al-Razi, Fakhr al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Omar. (1308 AH). Al-Tafsir al-Kabir and Mafatih al-Ghayb (in Arabic). Egypt: Al-Matba'ah al-Khayriyyah.
- Al-Sam'ani, Abu al-Muzaffar Mansur bin Muhammad bin Abd al-Jabbar al-Tamimi. (1997). Tafsir al-Qur'an (in Arabic). Edited by Abu Tamim Yasir bin Ibrahim. Riyadh: Dar al-Watan.
- Al-Samarqandi, Abu al-Layth Nasr bin Muhammad bin Ahmad bin Ibrahim. (1993). Tafsir al-Samarqandi (Bahr al-eulum) (in Arabic). Edited by Ali Muhammad Muawwad, Adil Ahmad Abd al-Mawjud & Zakariya Abd al-Majid al-Nuti, vol. 1. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.
- Al-San'ani, Abd al-Razzaq bin Hammam. (1999). Tafsir Abd al-Razzaq (in Arabic). Edited by Mahmoud Muhammad Abduh. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.
- Al-Subki, Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid & Muhammad Abd al-Latif. [n.d.]. almukhtar min sihah allugha (in Arabic). Cairo: Al-Istiqamah Press.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abi Bakr. (2001). Al-Tahbir fi Eilm al-Tafsir (in Arabic). Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abi Bakr. (2008). Al-Itqan fi Uloom al-Qur'an (in Arabic). Edited by Shu'ayb al-Arna'ut. Damascus/Beirut: Al-Risalah Publishers.
- Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. [n.d.]. Tafsir al-Tabari: Jami' al-Bayan an Ta'wil Ayi al-Qur'an (in Arabic). Edited by Mahmud Muhammad Shakir. reviewed by Ahmad Muhammad Shakir. Egypt: Dar al-Ma'arif.
- Al-Taheri, Muhammad al-Hadi. (2011). The Esoteric Beliefs in the Imamate - Jurisprudence and Interpretation According to Al-Qadi Al-Nu'man (in Arabic). Beirut: Arab Diffusion Company.
- Al-Taymi, Abu Ubaidah Ma'mar bin al-Muthanna. (1954). Majaz al-Qur'an (in Arabic). Edited by Muhammad Fuad Sezgin. vol. 1. Egypt: Muhammad Sami Amin al-Khanji.
- Al-Tha'labi, Abu Ishaq Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim. (2002). Al-Kashf wa al-Bayan (in Arabic). Edited by Abu Ahmad bin Ashur. vol. 1. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Tha'labi, Abu Ishaq Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim. (2015). Al-Kashf wa al-Bayan an Tafsir al-Qur'an (in Arabic). Edited by Abdullah bin Juma Abu Ta'ima. vol. 8. Jeddah: Dar al-Tafsir.
- Al-Thamer, Qaddour Ahmed. (2001). The Position of Theologians on Hermeneutics in Islamic Thought (in Arabic). (Phd dissertation). College of Arts, University of Baghdad.
- Al-Wahidi, Abu al-Hasan Ali bin Ahmad. (1995). Al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz (in Arabic). Edited by Safwat Adnan Dawoudi. Beirut: Dar al-Shamiyya; Damascus: Dar al-Qalam.
- Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Jar Allah Mahmoud bin Omar bin Ahmad. (1998). Asas al-Balaghah (in Arabic). Edited by Muhammad Basil Euyun al-Suwd. vol. 1. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.
- Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Jar Allah Mahmoud bin Omar bin Ahmad. (1998). Al-Kashshaf an Haqayiq Ghawamid al-Tanzil wa Euyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil (in Arabic). Edited by Adil Ahmad Abd al-Mawjud & Ali Muhammad Mu'awwad. Riyadh: Maktabat al-eabaikan.
- Bani Hamdan, Mahmoud Abdel Ghaffar. (2014). The interpretation in the extremist Islamic Sects: An Analytical Critical Study (in Arabic). (Phd dissertation). College of Graduate Studies, World Islamic Sciences and Education University.
- Bani Yassin, Derar. (2016). Hermeneutics according to Predicate Inference :A study in Averroes Hermeneutic Theory of Ibn Rushd (in Arabic). Journal of Social Sciences (CES & RJ-JSS). 5 (3).
- Boumeihdi, Zeinab. (2022). The Problem of Interpreting Religious Texts in Islamic Thought: The Mu'tazila as a Model (in Arabic). Al-Hikma Journal for Philosophical Studies. (1).

- Hodgson, Marshall. (2021). The venture of Islam: Conscience and History in a world Civilization. Translated by Osama Ghawji (in Arabic). vol. 1. Beirut: Arab Network for Research and Publishing.
- Ibn Abbad, Ismael. (1994). Al-Muhit fi al-Lughah (in Arabic). Edited by Muhammad Hasan Al Yasin. vol. 10. Beirut: Alam al-Kotob.
- Ibn Abi Ammu, Abu Muhammad al-Sayyid Ibrahim. (1990). Al-Sahih al-Musnad min al-Tafsir al-Nabawi le al-Qur'an al-Karim (in Arabic). Tanta: Dar al-Sahaba le al-Turath.
- Ibn Abi Hatim, Abd al-Rahman bin Muhammad bin Idris. (1997). Tafsir al-Qur'an al-Azim (in Arabic). Edited by As'ad Muhammad al-Tayyib. Mecca/Riyadh: Nizar Mustafa al-Baz Library.
- Ibn Abi Zamanin, Abu Abd Allah Muhammad bin Abd Allah. (2002). Tafsir al-Qur'an al-Aziz (in Arabic). Edited by Abu Abd Allah bin Okasha & Muhammad bin Mustafa al-Kanz. Cairo: Al-Farouk Modern Printing & Publishing.
- Ibn al-Mundhir al-Naysaburi, Abu Bakr Muhammad bin Ibrahim. (2002). Kitab Tafsir al-Qur'an (in Arabic). Edited by Sa'd bin Muhammad al-Sa'd. Medina: Dar al-Ma'athir.
- Ibn Atiyyah al-Andalusi, Abu Muhammad Abd al-Haqq. (2001). Tafsir Ibn Atiyyah: Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz (in Arabic). Edited by Abd al-Salam Abd al-Shafi' Muhammad. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.
- Ibn Faris, Ahmad bin Faris bin Zakariya Abu al-Hussein. (1979). Mu'jam Maqayis al-Lughah (in Arabic). Edited by Abd al-Salam Muhammad Harun. vol. 1. [n.p.]: Dar al-Fikr.
- Ibn Hayyun al-Tamimi, al-Nu'man. [n.d.]. Kitab Asas al-Ta'wil (in Arabic). Edited by Arif Tamer. Beirut: Dar al-Thaqafa Publications.
- Ibn Jinni, Abu al-Fath Othman. (1954). Al-Munsif: The Commentary of Imam Abu al-Fath Othman bin Jinni al-Nahwi on Kitab al-Tasrif by Imam Abu Othman al-Mazini al-Nahwi al-Basri (in Arabic). Edited by Ibrahim Mustafa & Abd Allah Amin. vol. 1, 1st ed. Ministry of Education and Science, Dar Ihya' al-Turath al-Qadim.
- Ibn Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din bin Mukarram. (2003). Lisan al-Arab (in Arabic). vol. 1. 2nd ed. Beirut: Dar Sader.
- Ibn Rushd, Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad. (1999). Fasl al-Maqal fima bayn al-Hikmah wa al-Shari'ah min al-Ittisal (in Arabic). Study and verification by Muhammad Amara. 3rd ed. Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Ibn Sallam, Yahya. (2004). Tafsir Yahya bin Sallam (in Arabic). Edited by Hind Shalabi, vol. 1. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.
- Ibn Sulayman, Muqatil. (2002). Tafsir Muqatil bin Sulayman (in Arabic). Edited by Abdullah Mahmoud Shahada. vol. 1. Beirut: al-Tarikh al-Arabi foundation.
- Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad bin Abd al-Halim. (1408 AH). Al-Tafsir al-Kabir (in Arabic). Edited by Abd al-Rahman Umayrah. vol. 2. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.
- Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad bin Abd al-Halim. (1972). Introduction to the Principles of Interpretation (in Arabic). Edited by Adnan Zarzur. Damascus: [n.p.].
- Khalifat, Sahban. (2004). The Logical and Linguistic Methodology in the Arab Islamic Thought (Theory and Application) (in Arabic). vol. 1. Amman: Publications of the University of Jordan - Deanship of Scientific Research.
- Mu'jam Alfaz al-Qur'an al-Karim (in Arabic). (1989). vol. 1. Egypt: The Arabic Language Academy – General Administration for Dictionaries and Heritage Revival.
- Qarfi, Ammar. (2014). Interpretation among the Ancient Commentators (in Arabic). Al-Tawasul Journal. (37).
- Ricoeur, Paul. What is a Text (in Arabic). (1990). Translated by Abdullah Azar. Al-Arab wa al-Fikr al-Alami Journal. (12).
- Rida, Muhammad Rashid. (1972). Tafsir al-Manar (in Arabic). vol. 3. Cairo: The Egyptian General Book Organization.
- Sarhan, Haitham Muhammad. (2002). Semantic Interpretation According to the Mu'tazila (in Arabic). (Master's Thesis). Faculty of Graduate Studies, University of Jordan.
- Shalabi, Muhammad. (2020). The Ostensible Meaning of the Holy Qur'an among the Audience of Islamic Interpreters and Western Interpreters: Theoretical and Practical study (in Arabic). Annals of the Faculty of Fundamentals of Religion and Islamic Da'wah in Tanta. (12).

- Shuqair, Muhammad. (2023). An Interpretation Theory: A New Reading in the Thought of Abu Hamid al-Ghazali (in Arabic). Doha/Beirut: The Arab Center for Research and Policy Studies.
- The Arabic Philosophical Encyclopedia (in Arabic). (1986). Ma'n Ziyadah (ed). vol. 1. [n.p.]: Arab Development Institute.
- Youssef, Abd al-Salam. (2020). The Science of Exegesis: Its History, Principles, and Methods (in Arabic). Istanbul: Sonkağ Publishing and Printing.
- Zaid bin Ali bin al-Hussein. (1376 AH). Tafsir Gharib al-Qur'an (in Arabic). Edited by Muhammad Jawad al-Husseini al-Jalali. Qom: Matba'at Maktab al-I'lam al-Islami.
- Zarroukhi, al-Daraji & Ahmad al-Zaidi. (2021). Dialectic and Logical Proof in the Holy Qur'an (in Arabic). Journal of Anthropology and Social Sciences. (9).

Genealogy of Interpretation among the Interpreters of the Qur'anic Text between the 1st and 7th Hijri Centuries

Mona Awadallah¹, Darrar Bani Yassin²

^{1,2} Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Jordan

Corresponding Author: mna9180456@ju.edu.jo

Received: 27/10/2025. Revised: 3/2/2026. Accepted: 11/6/2026. DIO:

Abstract

The study investigated the semantic meaning of the concept of *ta'wīl* (Interpretation) and the cognitive structure of the concept within the intellectual context of the Muslim thought with particular attention to the relevant developmental. The focus was on the Qur'anic interpretation as articulated by the Muslim interpreters between the 1st and 7th Hijri Centuries. The study proceeded by examining the semantic fields of the term as it appears in the Qur'anic text in seventeen occurrences, namely Verses: 7 of *Āl 'Imrān* (twice), 59 of *al-Nisā'*, 53 of *al-A'rāf* (twice), 78 and 82 of *al-Kahf*, 35 of *al-Isrā'*, 6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, and 101 of *Yūsuf*, and 39 of *Yūnus*. The study adopted a genealogical methodology, which used the semantic and cognitive frameworks.

Accordingly, the study was divided into three main sections: The first addressed the relationship between *ta'wīl* and *tafsīr*; the second traced of the concept of *ta'wīl* during the period covered by the study; the final section examined the referential frameworks upon which Qur'anic interpreters relied in their understanding of the semantic possibilities and interpretive horizons of the Qur'anic text.

Keywords: interpretation, interpreters, historical development.