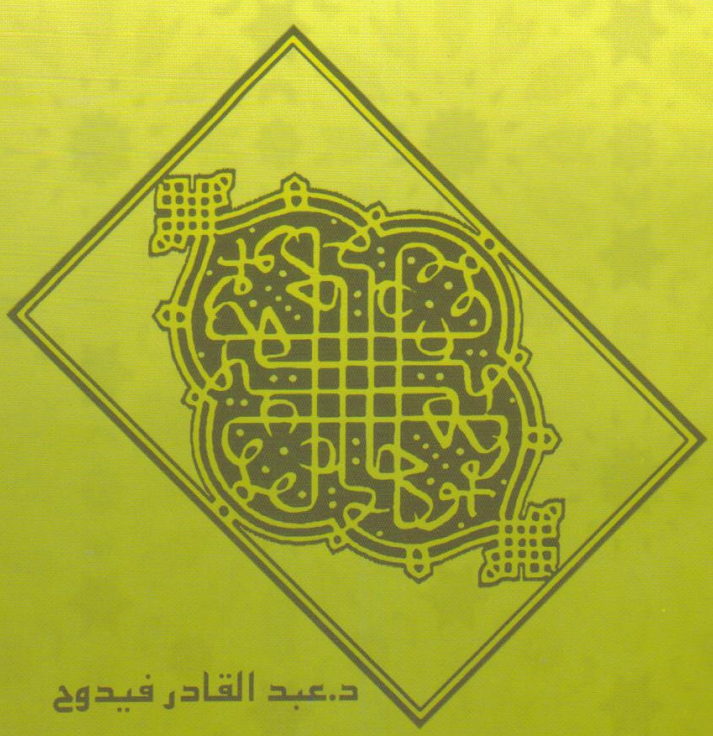
نظرية التأويل
في
الفلسفة العربية الإسلامية



د.عبد القادر فيدوح

دكتور / عبد القادر فيــْدوح

نظرية التأويل
في الفلسفة العربية الإسلامية

مشوار نجاح

كلنا نخطو على الدرب

نتعثّر أحيانا

ونسقط أحيانا

وخيرنا من يتعثّر ويسير

ويسقط فينهض

من يحوّل دموعه إلى شموع

وأحلامه إلى واقع

وعرقه إلى مشوار نجاح ... من نجد

إلى .. دلال

μ

هل استطاع العقل العربي في منظوره ــ الذي أسهمت الفلسفــة في تحريره ــ أن يقوم بالدور الفعال المستمر في معرفة الوجود بما هو موجود ؟ أم أن مفهومه لم يتجاوز العقل العملي المكتسب من وصايا الثوابت ؟ . وهل استطاعت الفلسفة العربية الاسلامية في نظرتها التأويلية أن تميز بين المعقول واللامعقول في تطوير الفكر الاسلامي تباعاً ؟. وقبل كل ذلك هل نستطيع الحديث عن الفلسفة العربية الإسلامية بمعزل عن العقيدة ؟. وإلى أي مدى استطاع هذا العقل أن يراهن على تحليل النص ؟ وأي نص ؟.

صحيح أن القدامى حاولوا في اجتهاداتهم استيضاح النص الشرعي واستنطاقه ، غير أن المسألة لم تكن بالأمر الهين في نظرهم بخاصة في حال تناول النـــص بما ليـــس في مقـــدور أحد أن يتنـــاوله إلا "**الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**" "**آل عمران: من الآية٧**"" ،على قدر ما تسعه العقول التي تستطيع تشخيص محتملات اللفظ بالدليل استنباطاً وبرهاناً .

إن النظر في النص بالدراية كان يتطلب وصفاً خاصاً لتعزيز فكرة الوعي في التعامل مع بيان حقيقة المراد الشرعي وتوضيح بيان دليله . من هنا كان السلف يجدون صعوبة في إشكالية التقابل بين العقل والقرآن، وإمكان ضرورة التأويل من جهة ثانية ، من حيث كيفية ارتباط المعنى الباطني بالمعنى الظاهري، والتميز بين عقل الرواية وعقل الدراية ، بين السماع والنظر ، وبيان المعنى الصريح من المعنى المشكل . وفي خضم ذلك كان الصراع عند القدامى ماثلاً في الأذهان النقدية المختلفة مما جعل تعدد هذه الذهنيات تتفاوت بين تعطيل الفهم وإنتاج المعنى ، لذلك كان سياق الفهم يحتوي في ظلاله على السؤال الملح والمؤدي إلى فاعلية التأويل الذي لا يخضع لمنهجية معينة صرفة ، ولكنه يرتبط أساساً بتتبع إجراءات ذات توجيه داخلي ، يكون النص فيها هو الموجه الأساس لعملية التأويل . هذه العملية التي تسعى إلى ترجيح المحتملات وبيان دليل الحقيقة الخفية ، تضع في الاعتبار ، أيضاً ، مهمة الفهم الداخلي للحقيقة المختلفة .

صحيح أن سوء الفهم ــ بقصد أو بغير قصد ــ سرّب الكثير من التشويش في موروثنا الثقافي ، فتحول تأويل النص في ممارساته التحليلية إلى بحث متعدد الجوانب في المقاييس والاصطلاحات ، بحسب الميول الذهنية ، والرغبة المعرفية ، على اعتبار أن المرتكز الثقافي هو الذي يتحكم في الموقف من النص ، وما أن تعددت الفرق والمذاهب حتى كثرت الاختلافات ، بخاصة في علم الفقه والمسائل السياسية . ولعل عامل السياسة أكثر العوامل تصدعاً لوحدة المسلمين مما نتج عن ذلك الجدل الحاد حول الإمامة بين السنة والشيعة . من هذا المنظور تشاكلت الرؤى ، وتعددت الاتجاهات ، فأهمل معظم القدامى الحقيقة التي لم يبلغوها في النص سوى ما نالوه من ظاهره ، فاتخذوا التأويل سبيلاً لهم على نحو من الأنحاء ذريعة لتسوغ مبادئهم ، ومن ثم أصبحت الأهداف التي كان الإسلام يسعى إلى تحقيقها صعبة المنال .في حين أن القرآن نفسه يدعو إلى أن الحقيقة هي مطلب شرعي تلزم معرفتها ، مع العلم أن حقيقة العقل في منظورها الإنساني لا تتعارض مع حقيقة الشرع .

لقد كان أهل الحديث في الحقب الأولى يعتمدون حقيقة واحدة هي حقيقة الوحي بالمأثور ، وكل من حاول تخطي ذلك في محاولة ترجيح العقل لفهم الشرع أدين واتهم في دينه ، ولم تدم الفترة طويلاً حتى دخل العرب الوعي المعرفي عبر مسار علم الكلام الذي فرق أكثر مما وحّــد، وأيقــظ الذهنيــات ــ سواء في اتجاهها الإيجابي أم السلبي ــ إلى المستجدات في مواجهة دور تعطيل العقل .

ومع ذلك ، فإن التأويل في موروثنا العربي لم يضف شيئاً يذكر بتكفل استمرارية التوحد ، إلا ما صار عليه المجتمع من مرجعية مشدودة بالنعرات الخلافية ، كما صار محكوماً بأفق المفاهيم الافتراضية المتعـــددة لـــدى الفقهـــاء و العلماء ، فتعزّز الجدل الكلامي ، مما أسهم في تنوير الذهن و مجال التصورات و المفاهيم على أساس الاعتراضات، كل يتخذ سلّمه لإثبات رأيه من النص فيما يتصوره ، ومن الصّعب أن نتوهم التلازم بين الرأيين ، فماذا لو كانت مجموعة آراء !.. من هنا يبدأ بحث التأويل لاستلزامه الترجيح بالبرهان الظني الداعي إلى الاستبصار بنور الشريعة .

و في هذا الاتجاه نجد موروثنا المعرفي يتوزع بين عدة اتجاهات مختلفة المفاهيم لمعرفة خصوصية ما يدعو إليه النص الشرعي ، فهناك المذاهب الدينية بتشعباتها الكثيرة ، و الفقهاء ، و علماء الكلام ، و الفلاسفة الذين استفادوا من ظاهرة التأويل ، وأفادوا الفلسفة في طرق معان جديدة مكّنت المؤول من أن ينفذ إلى هذه الدلالات بحرص ورويه ، تبعاً للاختلاف في المطروحات ، ضمن هذا الاتجاه أو ذاك ، لأن طبيعة التأويل تستوجب الدخول في اجتهادات متنوعة في العرض ، الأمر الذي يجعل من بعض الدارسين التعرض لانتقادات ، و يجتذب إليهم المغالطة، نتيجة ما تشابه عليهم من آيات الكتاب العزيز، فيحملون نص الآية على

ما هو غير مراد من غير قرينة دالة ، ولا يحفلون ببرهان قطعي الدلالة بغرض "**ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**" آل عمران: من الآية٧

لا خلاف في خصوصية الفهم الذي يدعو إلى طلب الحقيقة بالأدلة النقلية و العقلية ضمن سياق التأويل الصحيح . لكن الخلاف يكمن في ما تشابه على بعضهم ، فيحملون المحكم على المتشابه ، والمتشابه على المحكم ، بوجوه التأويلات الضالة . وعلى الرغم مما قد يتضح من هذه الوجوه المتباينة ، سواء بالميل إلى الحق أو الحيف عنه ، بين الفقهاء، و علماء الكلام، و الفلاسفة، إلا أن هناك تعاضدا ما يجمعهم ، فتقاسمهم موقع الوسطية في تناولهم أهم قضية في الفكر العربي الإسلامي ، وهي إمكانية الفهم التي تناولت النص بالتفسير والتأويل، ولعل هذا الطرح ما يبرر جهود الفلسفة الحديثة لإظهار أهمية التأويل عن طريق الفهم ، سواء من حيث "**كيفية فهم الشيء** " أم من حيث " **كيفية فهم الفهم** " ، أضف إلى ذلك توحّدهم في تناول قضية أصل العالم .

وإذا كان ذلك كذلك ، فقد أعطت حلولهم ، في خضم سياق آرائهم ، مفاهيم جديدة أثرت موروثنا الفكري ، وأعطته فكراً فلسفياً نابعاً من البيئة العربية الإسلامية ، بما يحمله هذا الفكر من مبررات عقلية وحجج فلسفية ، مستمدة من الشريعة الإسلامية أكثر مما هي مستمدة من التأثيرات الأجنبية .

وإذا كان التأويل في اصطلاحه التقليدي يهدف إلى فهم حقيقة النص ، فإنه يُعنى في الفلسفة الحديثة " **بما وراء المنتج النصي** " وهذا يعني أنه في التراث التوقيفي قائم على تعزيز مقولة " **لا اجتهاد مقابل النص** " باعتماد التفسير بالمأثور، في حين هو في الفكر الفلسفي يضع المعرفة في حقيقتها موضع السؤال المستمر، أو بمعنى آخر، إن الفارق بينهما يكمن في أن طروحات التأويل عند أهل الحديث وعلماء الكلام ترتكز على مفهوم الألوهية ، وما يتبعها من وجوب المعرفة بالأدلة الشرعية ، بينما تكمن مباحث النظر التأويلي عند الحديث في استقصاء العقل باستقراء النص . من هنا يكتسي السؤال عند الفلاسفة المحدثين أهمية قصوى ، تتمثل في طلب الفهم المؤدي إلى إشباع طريق النظر في التفكير، والاستنتاج ، إلى أن يصل إلى سبل الاقتناع بأسس الإثبات . وهكذا نجد أن المقوم الشرعي والترجيح العقلي هما الوسيلتان الضروريتان لحقيقة التأويل الفلسفي ، الأمر الذي سوغ لنا الخوض في هذه المغامرة ، لإمكان معرفة مساحة النص في حدود التأويل على ضوء ما رسمناه في هذا العنوان :

نظريـة الـتـأويـل

" في الفلسفة العربية الإسلامية"

ولعل معترضا يعترض على هذا العنوان الذي لا يعبر في نظرهم عن المستوى الرصين ، وبأننا أقحمنا الفكر العربي الإسلامي في هذا المستوى من الطرح المجحف من خلال إدراج مصطلح النظرية بمصطلح التأويل . غير أننا نعتقد ضمن سياق منظورنا أن مدلول النظرية هاهنا يعني ذلك المفهوم الذي توصل بأدواته المعرفية إلى البحث عن حقيقة النص وقيمته ، وفي هذه الحال يكون معناه بعد التنظير له معلوماً في مدلوله .

وإذا كانت النظرية هي التي تحصل بها معرفة الشيء على أتمه وكنهه بتوضيح رسم صورة المعلوم للمجهول ، فإنها، بالقياس إلى ذلك ، تأخذ مجرى التعامل مع النص على سبيل التوصيف بما يفيد البصيرة . والحاصل، أن ربط النظرية بالتأويل هو من قبيل رصد المفهوم التنظيري من مقولة الكيف ، بينما يكون حصول التصور بالتأويل من مقولة الإضافة ، لتتجسد الفاعلية بينهما في تجاوز حدود اليقين إلى المعنى الاجتماعي باستحضار تصور جديد يتلاءم مع التنظير له ، لما هو أبْين .

إن علة تناول ظاهرة التأويل في ضوء النظرية هو كون هذه الأخيرة ، في زعمنا ، فلسفة ظاهرية تبحث في مدلول الفهم بأوسع مجالاته ، بينما يكون التأويل فلسفة باطنية ، يدفع بنا إلى توظيف الفهم بتجاوز كل أشكال سوء الفهم في صورته الحاصلة من النص . أضف إلى ذلك إننا ننظر إلى التأويل من حيث مكامن القوة في باطنه ، ومواطن مجمل ما يشتمل الصريح المرجح ، قاطعين العزم من أجل كل هذا على إبراز أهمية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية بمختلف وجوهها و تجلياتها بدءاً من :

جذور فلسفة التأويل

في هذا العنوان ، الذي يشمل الفصل الأول من البحث ، نطل على أول تجربة في التأويل ، سواء من خلال جذوره التاريخية أم من حيث ارتباطه بالتفسير بالمأثور، الثابت عن الرسول ρ ، والمفضي إلى الفهم والإفهام بغرض الوصول إلى مقاصد الحقيقة الشرعية . و قد اختلط على أهل الحديث مصطلح التفسير بالتأويل ، واستعصى عليهم الفرق بينهما ، فما اهتـــدوا إليـــه بسهولـــه و يسر، ولكنهم اتفقوا في استعمالهما من حيث المعنى المؤدي إلى تفسير القـــرآن وبيان معناه ، سواء وافق ظاهره أو خالفه.

وقد نقلت لنا الدراسات قديمها و حديثها في هذا المجال نقولا كثيرة عن بيان معنى الفرق بينهما ، فتوسعوا في هذا الضرب بحسب الضوابط والأسانيد التي ذهبوا إليها ، و قد تجاوزا الاختلاف بين هذين المصطلحين إلى الاختلاف في المنهج المتبع ، فازدادت استفادة الناس من القرآن ، و إن تحول الخلاف إلى الميل النفسي ، و اتباع هوى المذاهب ، مما دفع بعض السلف إلى التحرج عن التفسير بالرأي ، لما في ذلك من خطر إسناد شيء إلى الله بغير إذنه ، ومن غير دليل ، والروايات الناهية عن التفسير بالرأي كثيرة ومعززة بالنصوص التي تخالف وجوه الإعجاز، ولا تستند إلى دليل نصي . وهذا ما يتعارض نسبياً مع من تولى النص من بطونه وأبعاده ، مستندين في ذلك إلى الأحرف والقراءات السبع . فما هي مساحة النص في ظل هذا المنظور؟. وما هي إمكانية الاجتهاد داخل النص ؟ والاجتهاد في مقابل النص ؟ وبأي معنى هو تأويل ؟ . هذه الأسئلة وغيرها كثير يبحث فيها الفصل الثاني :

التأويل في الفكر الشيعي

لقد كانت الشيعة – خلاف السنة – أول ممن تطرق إلى باب التكلم بالتأويل بالاستناد إلى التفكير العقلي المحض ، كما أجمعت الدراسات التاريخية ــ الحديثة بخاصة ــ على أن العقل الشيعي كان يقوم على الاستدلال ، خلافاً للسنة الذين كانوا يعتمدون الرواية ، ومن

هنا يمكن القول إن للشيعة الفضل في إثراء الأفكار العقلية للجانب الروحي في الإسلام . غير أن الحديث عن سياق التأويل في نظر الشيعة يقودنا إلى التباين الواضح والاختلاف في الرأي بين فرق الشيعة المتعددة . وقد حاولنا ما أمكن إنصاف الشيعة الإمامية الإثني عشرية لما لها من تقارب في الطرح مع المعتزلة والأشاعرة ، أما بقية الفرق الأخرى الغالية المنسوبة إلى الشيعة الإمامية ــ وهي منهم براء ــ بخاصة الإسماعيلية ، فإنها شطّت في آرائها بالمبالغة في التأويل بدون دلالة مطابقة ، وهو ما يفيد إسناد الرأي بلا دليل صحيح ، مما يعني أن التأويل الذي تتبناه الإسماعيلية هو التأويل المجازي في علاقته الملازمة مع التصور الذاتي ، على خلاف الحكم بالنص عند أهل الحديث ــ مثلاً ــ الذين توقفوا عند حدود الرواية على نحو ما ورد في الأثر، في ذلك عن الرسول ε أو الصحابة أو التابعين . أو بحكم دلالة العقل كما عند المعتزلة والأشاعرة ، أو بحكم العلة الموجبة لوجود الشيء كما عند البرهانيين .

أن حصر دلالة النص على معناه المجازي عند الشيعة المتطرفة ــ من غير الإمامية ــ أدخلهم بنزعتهم الباطنية إلى الغلو، نهجاً منهم لتغير الظاهر بغير برهان ، وسندهم الوحيد في ذلك الاستقراء بالظن والأوهام من غير أدلة شرعية، ولا عقلية . وقد امتدّ بهم هذا النوع من التأويل الغالي إلى العقائد والأصول الواجب اتباعها في نظرهم وهي:" **التوحيد** ، **العدل** ، **النبوة** ، **الإمامة** ، **المعاد** " ، كما كانوا يزعمون

بعصمة الإمام وألوهيته متسترين خلف أهل البيت بالعمل تحت اسمهم ، مما دفع الدكتور عبد الله سلوم السامرائي إلى القول بأنهم ذهبوا يفتشون في آراء العقيدة الشيعية عن مجالات يعملون تحتها كوسائل جديدة في نشاطهم المضاد ، فوجدوا في فكرة العصمة ، التقية والرجعة مجالاً لاستغلالها، والعمل خلفها من أجل الوصول إلى أغراضهم ، وأدركوا أن شرط ذلك يستلزم تحريف هذه الأفكار عن معانيها الحقيقية ، ليكون ذلك وسيلتهم لهدمها من ناحية، والوصول إلى أغراضهم الغالية من ناحية أخرى .

فإذا كانت الإسماعيلية عملت بخط يتعارض مع الإمامية الاثني عشرية فلأنها لا تُخضع تأويلاتها لضوابط معينة ، ولا تستند ــ في نظــر بعض الدراسات ــ إلا لمحذورين : إثبات وجود إمام ، وورود النص عليه . وإثبات انتقال العلم الإلهي إليه بالدليل والنص ، وأنه وارث العلم السماوي . وما ذلك في النظر السليم من شيء ، ولا نرى شكاً في أن هذه الآراء واضحة البطلان ، ثم كيف يجوز ذلك والنقل والعقل يبطله . وإذا اتضح أن تأويلات الشيعة الباطنية من سقط ما وقع فيه المفسرون والمؤولون فما التحديد الجوهري لحقيقة التأويل عند من اعتمد حجية العقل واستقلاليته ؟ وتجوز الاستدلال ؟ واستخدام المنطق في أصول الدين؟ وبماذا تميز الاتجاه الجديد الذي شق طريق الجدل الكلامي؟ وبأي وجه ينظر هذا الاتجاه إلى النص؟ هذا ما يستمده الفصل الثالث في مباحث:

التأويل في قرائنه الكلامية

والحاصل أن القاعدة الفكرية التي ينطلق منها التأويل في هذا المجال تملأ العقل قناعة عن طريق البحث والاستدلال باستخدام التفكير والنظر في أصول الدين . وقد جاء هذا الاتجاه في مقابل أهل الحديث الذين يغلبون النقل على العقل، ومنهم الأشاعرة الذين يقدمون الشرع على الإدراكات العقلية ، تأكيداً منهم على أن الشرع لا يكون بأي حال من الأحوال مخالفاً للعقل ، في حين رجّحت المعتزلة استقلالية العقل في الحكم ، لأن استعمال العقل للنظر في معرفة الله يكون قبل الواجب الشرعي في نظرهم ، وعلى هذا الرأي يقفون في مواجهة المعادي لحرية الفكر العقلي التي أدت بهم إلى الإيمان المطلق من خلال طرحهم الإرادة الحرة لدى الإنسان بخلق الأفعال منه ، من منظورها الطبيعي ، للوصول إلى القدرة التي للعبد ، ومن ثمة تعتبر حدوث المشيئة من ضروريات مذهبهم الذي يدعو إلى تفويض الأفعال إلى أصحابها ، لأن قدرة الفعل من الله لو كانـــت كذلـــك لكانـــت حادثـــة ، وهـــذا محال في نظرهم .

لقد كان التأويل في سياق المدارس الكلامية ينحصر في وجوب الاستدلال على الله جل شأنه بالنقل والعقل معاً ، على قدر من التفاوت بين من يجعل العقل ضرورة للتسليم إلى النص ، أو في استقلاليته المطلقة ، أومن اعتبر العدول من الحقيقة إلى التأويل ، من غير دليل صحيح وحجّة قطعية ، مجرد افتراء ، لأنه مدعاة للظن .

لكن سعة الإطلاع ، وغريزة الفحص في كل ما توصل إليه القدامى يحتاج في نظر المعرفة المتأخرة إلى ثبوت الحقيقة بطرق مصاديق البرهان في مقابل الحقيقة المدركة بالنص ، والمطابقة للعقل ، ومن هنا أصبح علم الكلام يطلب الجواب عن أسئلة متعلقة بالتأويل من الفلسفة .

فإذا كان علم الكلام يؤكد ، باستمرار ، على قيمة الإدراك العقلي ، لتفسير النص ، فكيف طرحت مسائل التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية ؟ ومن أي منبع يستمد مقوماته ؟ ألا يغنينا طرح التأويل في النص الشرعي عن محاولة البحث فيه في مجال الفلسفة ؟ وكيف يمكن أن يكون التأويل متضمناً التصديق في منظور مقاصد الشريعة ؟ وما هو دور العقل في مجال ظهور النسق التأويلي ؟ وما هي حدود التأويل ؟ هذه الأسئلة ، وغيرها كثير ، يحاول أن يجيب عنها الفصل الرابع :

التأويل و تحصيل البرهان

أن الطابع التبريري هو السمة الغالبة في هذا الفصل ، وبنظرة فاحصة على ظاهرة التأويل في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي يجعلنا في لجّة إشكالية التوفيق بين الشريعة والحكمة ، وهي الإشكالية التي

احتلت حيزاً معتبراً في موروثنا المعرفي ، وكان ابن رشد خير معبر عنها حين انتصر لمفهوم التأويل بالبرهان على حســـاب التأويل بالرواية.

ومن هنا أخذ الفلاسفة يعملون عقولهم في محاولة ربط الفكر الديني بالفكر الفلسفي ، بما تقوم به الأدلة على صحة هذا الربط الذي لا يكون إلا بالتأويل ، من حيث هو نظر في النص بالعقل ، سواء نظر إليه في اتجاهه الصحيح أو في اتجاه المغامرة بالظن ، وفي كلتا الحالتين يمكّن المؤول من شحذ ملكة العقل، وإعادة الاعتبار للاستنباط الذي أيقظ دعاة اليقين بالنقل ، إلى التفكير والتدبّر في الأمر ، وإثبات العلاقة بين العلة والمعلول بالبرهان . والسير في هذا الاتجاه من لوازم قبول التوفيق بين النقل والعقل ، وما نتج عنهما من تأويل بحسب مفهوم "**مقاصد الشريعة** " الذي طوره فقهاء المالكية ، وعلى رأسهم ابن رشد .

ولما كان التأويل حصيلة خالصة من قوة الحصيف ، فإنه لا مجال للشك في أن الدعائم التأويلية مقرونة بالعقائد الدينية ــ في نظر ابن رشد بخاصة ــ وليس التأويل الفلسفي إلا ثمرة من ثمار التأويل الديني ، وأن التأويل الصحيح ليس إلا اجتهاداً قائماً على استحكام العقل ، بتشخيص أحد محتملات اللفظ بالدليل استنباطاً، وهذا لن يتأتى في نظر ابن رشد ومن تبعه من الفلاسفة المسلمين إلا للعلماء الحقيقيين ، لأنهم أعرف الناس بمقاصد الشريعة ، وأقربهم وسيلة للإصلاح الديني ، وبيان حقيقة

المراد على ما يقتضي الحال ذكره بالنص والبرهان ، من حيث لا غنى لأحدهما عن الآخر ، لذا كان ضرورة الأخذ بالتأويل ، لدى الخاصة ، على قدر ما تسعه عقولهم ، في مقابل ما تناله جميع الأفهام التي تعتبر التأويل من قبيل المعاني المرادة باللفظ . أما واقع الأمر في المنظور الفكري فهو مما استأثر الفلاسفة بعلمهم لبيان المعنى المشكل بالاستنباط والنظر.

أما يقين المتصوفة ــ الشطر الآخر من الفلسفة الروحية ــ فإن لهم رأيا مغايرا للفلسفات الأخرى ، في سبيل معرفة الحقيقة ، وغاية الوجود ونهايته . من هنا ، كان سعينا حثيثا لمعرفة طريق المريد والمراد ، والوصول إلى معنى الكمال المطلق.

ولعلّ في في هذه الفرضية ما يسوّغ طرحنا ظاهرة :

المعراج الصوفي والتأويل الذوقي

وهو الفصل الخامس في هذا البحث الذي يسعى إلى المعرفة التأويلية التي تقوم على أساس من الذوق الروحي ، على اعتبار أن مركز المعرفة الصوفية نابع من فيض القلب ، لا ترجيح العقل .

وإذا كنا وضعنا هذا الفصل في خاتمة البحث ، فلأن المتصوفة ــ في منظورنا ــ نعتبرهم خارج طبقات الفكر الإسلامي بشأن التأويل الفكري ، فهم ينأون بأنفسهم عن العقل والنقل معا ، ويعتمدون رحلتهم المعرفية على البصيرة لا على الفهم ، منطلقين من أهمية **الإنسان الكامل** في الوجود ، بوصفه خليفة الله، وموضع نظر الحق .

ولعلّ في رحلتنا هذه ، مع من خاضوا تجربة سفر الاصطفاء ، ما يجعلنا نبعد فكرة الاستدلال لذات الحق بالعقل ، وإبعاد إعمال الفكر المنطقي.وهو الأمر الذي يدعونا إلى تتبع التأويل ــ في منظور المتصوفة ــ بالمعرفة الإشراقية ، بفعل مكابدة النفس ، في بحر الروح ، وتصفية الباطن ، بما يشرق على قلب الصوفي الذي يؤوّل الأشياء في إدراكها تأويلا ذوقيا ، قاصدا بذلك تصفية النفس ، وتحصيل المعرفة المؤدية الى الذات الإلهية .

أما وقد حاولنا ــ في بحثنا هذا ــ إظهار ما أوجبه المنهج الاستقرائي لتثبيت المنظور التأويلي في موروثنا المعرفي ، فإننا على اقتناع تام بإرشاد المتلقي إلى بعض المواضع المشكلة ، وإلى ما تيسر النظر من تقريب المعاني المجملة ، فكانت زبدة ذلك هذا البحث الذي صرفت فيه قوّتي بمقدار ما أوتيت من المقدور ، معرضاً عن الإسهاب في الجدل من ذوي المجادلين من أهل الكلام.

ولا أزعم أني قد بلغت الغاية فيما أوردته ، لأن البحث أوسع من أن يحيط بحد ، ولا ينحصر بحسب فهم كل ذي فهم.

وفق كل ذي علم عليم .

البحرين ٢٠٠٤/٣/٢٢

الفصل الأول

جذور فلسفة التأويل

- التأويل و حوار التراث
- التأويل بالمأثور
- التفسير بالرأي

المبحث الأول

التأويل و حوار التراث

- **أصول التأويل**
- **حمل النص على البيان**
- **وجوه النص**

اهتم العلماء من المفسرين و الفقهاء بدراسة علوم القرآن لما في ذلك من أهمية بالغة في ثقافتنا الإسلامية، فكانت الدراسات في هذا المجال وافية بأصول البحث،ووضوح العرض، و من هنا يكون عزمنا في طرق هذا الباب من قبيل الاستفتاح بالتأويل بما ناله من مكانة، حيث كان يتضمن في عصر ازدهار الإسلام لمعا من فوائد لا بد من التطرق إليها، فكان لزاما أن يحقق البحث في شأنها بما يمكن أن ينير السبيل للفصول اللاحقة بالوقوف على جملة آراء و مواقف لها علاقة ببحثنا،فما كان إلا أن اهتدى البحث إلى ظاهرة التأويل

في مهدها الأول، و هذا ليتابع القارئ في قراءته الحقيقة الجوهرية التي تستند إليها البيانات القرآنية من غير عناء، و بعد اطلاعه على المعرفة الصحيحة لمفهوم التأويل في الثقافة الإسلامية، فكان البحث أن وقف وقفة متأنية للنظر فيما أدلى به العلماء الأوائل من رأي و اجتهاد في علوم القرآن عبر آلية **التفسير/التأويل**.

قبل تفصيل الأمر في هذا الشأن يجدر بنا أن نقف وقفة قصيرة علـــى وجه الشبه بين مصطلحي[1] "**التفســير**" و"**التأويل**". و قد اجتمعت مباحث علوم القــرآن على أن التفــسيــر و التأويل واحد بحسب عرف الاستعمال، من منظور أن التأويل كلمة ظهرت إلى جانب التفسير في بحوث القرآن عند جميع المفسرين و اعتبروها متفقة بصورة جوهرية مع كلمة التفسير فــي المعنــى، و كأن الكلمتين معا تدلان على بيان معنى اللفظ و الكشف عنه. قال صاحب القاموس : أول الكلام تأويلا، دبره و قدره و فسره، و على الرغم من اختلاف العلماء في تحديد مدى التطابق الكلي بين

١- تجنبنا التعريف اللغوي، كما تجنبنا أوجه الاختلاف بين التفسير و التأويل، تفاديا للتكــرار – الذي تطرحه جل الدراسات– و الإسهاب في الموضوع، ذلك أن أقــوال المفســرين متعــددة و متنوعة، و الآراء متداخلة، وقد أوردت معظم كتب التفسير و علوم القرآن ذلك بتفصيل موضحة بيان علة الاختلاف بينهما بما فيه الكفاية، و بإمكان القارئ أن يتضح له ذلك جليا فــي مباحــث علوم القرآن ضمن كتب التفاسيــر
وعلوم القرآن و الحديث و العقيدة و الأصول وغيرها، موجودة في مواضعها، أضف إلى ذلــك أن كلمة التأويل يتسع ورودها في القرآن أكثر من كلمة التفسير حيث جاءت كلمة التأويل فــي سبع عشرة مرة في السور التالية : يوسف : ٦، ٢١، ٣٦–٣٧، ٤٤–٤٥، ١٠٠–١٠١، الكهف : ٧٨، ٨٢، النساء : ٥٩، الإسراء : ٣٥، آل عمران : ٧، الأعراف ٥٣، يــونس : ٣٩، بينمــا جاءت كلمة التفسير في القرآن مرة واحدة في سورة الفرقان: ٣٢–٣٣.

الكلمتين[1] فإنهم يكادون يجمعون على أنهما يردان من قبيل إظهار المعنى، و تبيان المفهوم الخافي الوارد في ظاهر الكلام إلا في بعض الفروع، من حيث إن التفسير يتعلق بالرواية في توضيح و كشف القناع عن اللفظ المشكل و المبهم سواء أكان متشابها أم لم يكن، بينما يتعلق التأويل بالدراية بإرجاع الكلام إلى أحد محتملاتـــه العقلانية، و لو كان في ظاهره واضح المدلول[1] و كلاهما يؤدي معنى الإبانة بما تقتضيه ثقافة العصر، و في هذا نجد كلمة التفسير في موارد استعمالاتها تؤدي الغرض نفسه الذي تؤديه كلمة التأويل، و ذلك لاشتراكهما في تبيان حال ما خفي من باطن النص، و بوصفهما أيضا يتضمنان مقولة الاستدلال و الاستنباط بغرض الوصول إلى التعيين الذي يحصل بالبراهين العقلية القطعية ، نظرا لتماثلهما في البحث ، وتوحدهما في الماهية ، وكما أضاف نطاق الاستدلال من كليهما اتسعت دائرة الظن، و الظن يلحق الشيء بالاحتمال، و الاحتمال التخميني مخالف للشرع و مبطل للاعتقادات على حد ما ورد في معنى الآية : "**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب و أخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه فيه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله**"[1]، و على ضوء ذلك يكون التأويل المراد هو : صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها

---

[1]- ينظر السيد محمد باقر الحكيم : علوم القرآن، مؤسسة الهادي قم ط ثانية، ١٤١٧، ص ٢٦٦.

[1]– محمد هادي :معرفة، تلخيص التمهيد، الجزء الأول، دار الميزان، بيروت، ط أولـــى، ١٩٩١، ص ٤٤٣.

[1]- آل عمران، ٧.

و ما بعدها، غير مخالف للكتاب و السنة من طريق الاستنـــباط و التفسير هو الكلام في أسباب نزول الآية و شأنها و قصتها[٢].

أ - أصول التأويل :

لقد كانت الثقافة العربية الإسلامية، على مر العصور بدءا من عصر الرسول صلى الله عليه و سلم، تهتم بمسائل كثيرة في أمور الدين و ما تكفل به القرآن في ترقية النفوس، و تربية العقول، و إصلاح الأعمال الظاهرة، و ما ظهر بها من حلول بحسب مختلف المذاهب التي بسطت آراءها ضمن سياق اجتهاداتها و تفقهها، فكان من شأن ذلك اختلاف أصحاب هذه المذاهب في ذكر الله الحكيم سواء ما تلقوه من أراء فلسفية أو من اعتماد بعضهم علـــى الفطنـــة و التفقه في مسائل الحياة و ربطها بالمراد المخصوص، أو بما ورد عنهم من طائفة أخرى لتبيين تفسير القرآن على الروايات الضعيفة، و تشعبت بذلك الاحتمالات الضعيفة التي مالت عن الصواب في بناء القاعدة السليمة التي يهتدى بها إلى فهم القرآن.

إن واقع الأمر في خلق الأصول المنهجية للدلائل المأخوذة مـــن القرآن و سداد الرأي يبين حقيقة المسار الفقهي الذي خالف في كثير من أصوله دعامة ما ذكره الله جل شأنه في كثير من آيه الحكيم مثل قوله تعالى :

---

[2]– البغوى ١٨/١ نقلا عن الدكتور عفت الشـــرقاوي ، قضـــايا إنســـانية فـــي أعمـــال المفسرين، دار النهضة، ط٢، ١٩٨، ص ٤٦.

"**ما فرطنا في الكتاب من شيء**"[*] 38/6 و غيرها من الآيات التي تصف القرآن الكريم بما هو قطعي الدلالة، و فاصل من الحكم، و هو ما أكده كذلك الرسول صلى الله عليه و سلم بقوله : "فيه خبر من قبلكم، و حكم ما بينكم، و نبأ ما بعدكم".

ب/ حمل النص على البيان :

على الرغم مما حظي به النهج الديني منذ عهد الرسول الأول، و على الرغم مما استنبط من صرح القرآن كاهتمام بعض المفسرين بعلوم القرآن وفق الحاجة الملحة، فإن نظرتهم في تدبر كتاب الله كانت منصبة في أول الأمر حول المسائل اللغوية البلاغية منها و النحوية بما في ذلك من أدلة عقلية و حجج دامغة، و من هنا كان مفهوم الإعجاز وفق ما استنبطته البلاغة العربية التي كرست جهدها لفهم النص القرآني مما أدى إلى التسليم بإعجازه، لذا كان حرص العرب على دراسة البلاغة في غاية الأهمية بغرض إمكانية توفير الإقناع، و بوصفها الأداة الإفهامية لمحاربة أهل البدعة و الباطل في فهم النص الشرعي و استخراج الاستنباطات السريعة الحكم، و في هذا جاء قول أبي هلال العسكري: إن أحق العلوم بالتعلم و أولاها بالتحفظ بعد المعرفة بالله جل ثناؤه علم البلاغة و معرفة الفصاحة الذي به يعرف إعجاز كتاب الله

[*]- و قوله جل شأنه أيضا : "و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء".

تعالى الناطق بالحق الهادي إلى سبيل الرشد والمدلول به على صدق الرسالة وصحة النبوة[1].

إن نصيب البلاغة من إدراك معاني الذكر الحكيم يضبط المعاني المختلفة المتعلقة بالجزئيات و الصور الغائبة، و المعاني اليسيرة في ذهن المتلقي من حيث دلالة النص المقدس على المعنى المراد، و هو ما سهل قابلية الفهم التي ساعدت على تأسيس ظاهرة الاستنباط، ضد إطار الوظيفة الفقهية، المستمدة من الوظيفة البيانية التي اعتنت بآلية ظاهرة تعدد الوجوه و استنباط المعاني لإيجاد التواصل، و ذلك من منظور أن ذكر الله الحكيم كتاب يتصرف على وجوه و قراءات غير قابلة للتناهي، و قد شاركه في ذلك -أصلا- النص اللغوي الذي يشمل النص الديني باعتبار ما النص الديني إلا نصا لغويا، وهذه الحقيقة التي فيها يشمل النص اللغوي النص الديني هي التي تجعل خصائص القرآن ينبغي أن تتجلى في النص اللغوي ، ذلك ،أن مبحث الوجوه هو مبحث لغوي"[2]"، و قد أشارت معظم الدراسات إلى أن السبب الأصلي في ذلك يرجع إلى أن آلية التفكير في بداية عهد الإسلام مبنية بناء مترابطا متكاملا مع آلية الإبداع الشعري من حيث كونه مظهرا من مظاهر البراعة، و مقياسا يهتدى به إلى جودة الكلام، و الوقوف على معرفة مدلول العبارات، و قد أدى ذلك إلى فهم القرآن فهما يسيرا من قبل بعض الصحابة مما يعني أن تعامل العرب مع الشعر بوصفه "ديوانا لهم"حتم الإقرار بتوافر جهاز من العلامات الدالة

[1]– ينظر حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب ص٤٤.
[2]– ينظر : الشيخ أحمد البحراني: التأويل ، ٣٢٧.

التي مكنتهم من فهم آلية النص الديني، و لا بد من أن تكون الفائدة أعم لما يدل عليه ارتباط النص الديني بالنص الشعري، و من ثمة ليس صحيحا مما بدا من بعض الدراسات من أن الرعيل الأول من العرب الأقحاح أبدوا في أكثر من مشهد شهدته عدسات التاريخ عجزا عن فهم القرآن، مستشهدين بذلك مما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عدم معرفته لفظة "**الأبَ**" الواردة في الآية الكريمة : "**فأنبتنا فيها حبا و عنبا و زيتونا و نخلا و حدائق و فاكهة و أبَا**" مبرزين قولهم : هذا كله قد عرفناه فما "**الأب**"؟ و بعد أن استعصى عليه الأمر في تفسير ذلك فيما يزعمون طلب من الناس أن يأخذوا بما يتبين لهم كي يعملوا به "و ما لم تعرفوه كلوه إلى ربه" و فـــي رواية أخرى : "نهينا عـــن التعـــمق و التكلف"[1]. و سواء أ صحت هذه الرواية أم لم تصح فإن معرفة العرب بالقرآن سليقة، أمر دعمته طبيعة الوجود بنزول القرآن باللغة الموروثة و التي كان على أساس من فصاحتها و إبداعها الشعري بحسب ما وصفه ابن عباس لإثبات العلاقة المرتبطة بين النص القرآني و النص البياني قوله : إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر فإن الشعر عربي و قوله "عربي" إلا بما يناسب النص الأول النص الثاني في الوظيفة المشتركة بين جميع العارفين باللغة آنذاك، و بهذا تحققت ملاءمة النصين في الأغراض و المقاصد، و لما كان الأمر كذلك دلت معاني الشعر على معاني القرآن و استمدت معاني القرآن من طاقات التعبير الكامنة في اللغة، فكانت معجزته من هذه الخاصية الكامنة وراء أسلوبه الفذ في التصوير و التعبير، لذا يعتبر الشعر على وجه الدقة، و الدراسات اللغوية على وجه

---

[1]- ينظر القصة كاملة عند "أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي : الموافقات مطبقة الدولة التونسية، ١٣٠٢ه، ج٢، ص ٥١."

العموم، من العوامل الرئيسة التي أسهمت بشكل واضح على انطلاق فهم القرآن. و من هنا اقتضى الحال مشاركة القرآن للشعر فيما جاء به الشعر و أخبر به عن أوضاع العرب بوصفه ديوانهم الذي يلجأون إليه في السراء والضراء.

من هذا المنظور كان الصحابة يذوقون أساليب القرآن دون عناء، يفهمون ما ينزل على رسولهم الكريم، و شيء طبيعي أن يكون الصحابة في مستوى هذا الموقف، يدققون بأنفسهم بكل ما يملكون من وسائل الترغيب في فهم ذكره الحكيم، و كان إذا أشكل عليهم فهم شيء تدبروا في أمر ذلك أو سألوا عنه الرسول صلى الله عليه و سلم امتثالا لقوله تعالى : "**أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها**"[1]، تأكيدا منه جل شأنه على إعطاء العناية والتدبر في فهمه، و نظير ذلك ما قاله الرسول الكريم في حديث عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال : "أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه"[2]،كما ورد في هذا الشأن عن أبي عبد الرحمن السلمي قوله : "حدثنا من كان يقرئنا من الصحابة أنهم كانوا يأخذون من رسول الله صلى الله عليه و سلم عشر آيات فلا يأخذون العشر الأخرى حتى يعلموا ما في هذه من العلم و العمل"[1]، و في هذا دليل على أن القرآن في هذه الحقبة ملك مشاعر الصحابة لما امتازوا به من حسن الاستنباط و سعة الثقافة بالدقة و الإحاطة

---

1 سورة محمد، ٢٤.

2 الشيخ محمد باقر المجلسي : بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربـــي، ١٩٨٣، ج٢، ص ١٠٦.

1 نفسه ص ١٠٧.

و الشمول، حتى أنهم في كثير من الأحيان كانوا يفسرون القرآن بالقرآن كلما ازداد وضوحهم لدلالات القرآن مما يعني اهتمام الصحابة بالقرآن و عنايتهم بمعانيه، لأن مقاصد القرآن حينئذ كانت شغلهم الشاغل، فكيف بهم يفوتون على أنفسهم ما تدل عليه عباراته، يسترشدون به في مسيرتهم حيث الاهتمام البالغ الذي منحهم القدرة على استيعاب الحياة في وجودها بفضل التفاعل الروحي مع القرآن الكريم، و ما كان ذلك كذلك لو لم تكن هناك آلية تفاعل مع الحياة الخاصة الأمر الذي كان له أثر كبير في استئثاره بهم، و لعله لهذا كان القرآن يهتم به لأنه جاء بلغتهم على اعتبار أن التفاعل الروحي و التفسير الكامل مع الهداية و النور و المفاهيم القرآنية إنما يتحقق إذا كان الكتاب بلغة القوم الذين يراد إيجاد التغيير الفعلي فيهم، لأن إثارة العواطف و الأحاسيس إنما تكون من خلال التخاطب باللغة نفسها و لعل هذا السبب يمثل خلفية السنة الإلهية في اختيار الأنبياء لكل قوم من أولئك الأفراد الذين يتكلمون بلغة القوم نفسها، حتى تكون الحجة بهؤلاء الرسل أبلغ على أقوامهم، و حتى تكون قدرتهم على التأثر أكثر : "**و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم بفضل الله من يشاء و يهدي من يشـــاء و هو العزيز الحكيم**" (آية 04 إبراهيم)، من هذا الاعتبار يمكن وصف إعجاز القرآن من حيث كونه كذلك ببيانه و أسلوبه ،إضافة إلى المضمون،و هذا الجانب من الإعجاز لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان بلغة القوم، لأن التحدي الذي هو محتوى الإعجاز إنما يكون مقبولا إذا كان باللغة التي يتكلم بها الناس و إلا فلا معنى لأن نتحدى من يتكلم بلغة أن يأتي بكتاب من لغة أخرى[1]، قال الله تعالى :

---

[1] ينظر ، السيد محمد باقر الحكيم : علوم القرآن، مؤسسة الهادي قـــم ٣٤/٣٣، ١٤١٧ هـــ.

1- "و إن كنتم في ريب مما نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة مـــن مثلـــه و ادعوا شهداءكم من دون الله، إن كنتم صادقين" (البقرة 23).

2- "أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين" (يونس 38).

و على الرغم من ذلك فقد تشعبت الآراء و تشذرت المسارات، فكثرت الملل، و تفككت الأمة –لاحقا– إلى أحزاب، فاختلفت الآراء إلى مذاهب شتى، و توزعت ردهة الفكر ،و حال دون توحيد الأمة الإسلامية باعث التحريف بسبب النظرات المذهبية و القبلية، فساد البحث عن بدائل للحقيقـــة المعرفيـــة و عقلانية الإسلام، و من ثمة ضاعت حقيقة الفقه في سياق ظاهرة تعدد الوجوه.

ج - وجوه النص:

بصرف النظر عن تداول عدد نسخ القرآن التي أصدر بشأنها الخليفة عثمان، رضي الله عنه، الأوامر الواضحة، و المشددة بالمنع، من تداول أي نسخة أخرى غير النسخة المتفق ِعليها، و تجاوزا لما حيك حول سلامة النص القرآني من تحريف، و تأكيدا من واقع الأمر أنه لم يكن من المعقول فرض هذه الشبهات نتيجة الغفلة أو الاشتباه أو عدم وصول بعض الآيات القرآنية في شكلها الصحيح.

و تفنيدا للمزاعم التاريخية المروية عن بعض أهل البيت و غيرهم من أنصار المذهب الشيعي التي تذكر وجود مصحف خاص لعلي بن أبي طالب عليه السلام يختلف عن المصحف الموجود المتداول بين المسلمين في الوقت الحاضر، و يشتمل هذا المصحف على زيادات و موضوعات ليست موجودة في المصحف المعروف.و تتحدث هذه النصوص عن مجيء علي بن أبي طالب عليه السلام بهذا المصحف إلى الخليفة الأول أبي بكر بقصد أن يأخذ المصحف المذكور مكانه من التنفيذ بين المسلمين، و لكن أبا بكر لم يقبل ذلك و رفض هذا المصحف[١] ،إلى جانب هذا كله هناك شبهات أخرى تنسب إلى بعض الغلاة المتطرفين و التي لا تمت بصلة إلى القرآن الكريم[٢]، لا سبيل إلى ذكرها هنا تجنبا لاتساع المقام و الخروج عن النهج المتبع في دراستنا التي تعتمد بالأساس الطرح الافتراضي لبعض الآيات من أوجه مختلفة.

و لما نسخ القرآن في عهد خلافة عثمان، رضي الله عنه، كانت هذه النسخ خالية من أي شكل أو تنقيط مما سهل اتخاذ قراءتها على أوجه مختلفة من القراءات، و لولا سليقة بعض الصحابة و النابغين الذين لم يكونوا بحاجة إلى هذه الحركات أو الإعجام بالنقط، لولا ذلك لاشتد الأمر أكثر صعوبة، و قد ظل الناس كمل يقول أبو أحمد العسكري (ت 382) يقرأون القرآن في مصحف عثمان بضعا و أربعين سنة من خلافة عبد الملك، و حينئذ كثرت

[1] ينظر : السيد محمد باقر الحكيم : علوم القرآن، ص ١٠٨-١١٦.
[2] تحريف بعض الآيات (صوب الشيعة الغلاة).

التصحيفـــات و انتشرت في العراق[٣]، و أكبر الظن أنه لا يراد بالتصحيفات في هذه العبارة إلا ما كان يقع فيه الناس من اللبس في قراءة بعض كلمات القرآن و حروفه بعد أن اختلطوا بغير العرب، و بدأت العجمة تمس سلامة لغتهم[1].

[3] ابن خلكان وفيات الأعيان، دار الثقافة بيروت ١-١٢٥.

[1] ينظر : أبو عمرو الداني : المحكم في نقط المصحف، تحقيق عزت حســن، وزارة الثقافــة و الإرشاد القومي، دمشق ١٩٦٠
و ينظر أيضا : صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين ١٩٦٨، ص ٩١.

المبحث الثاني

التأويل بالمأثور

- **التأويل بالنظائر**
- **التأويل بالحديث**
- **التأويل بالمقتضى**

أ - التأويل بالنظائر :

أجمع الباحثون في علوم القرآن على أن أفضل نهج لتفسير القرآن هو أن يفسر بعضه ببعض، ذلك أن القرآن الكريم شامل في أسلوبه، بين الحقيقة و المجاز، و التصريح، و الكناية، و الإيجاز، و الإطناب، فما أجمل في مكان فقد ُفصل في موضع آخر، و ما اختصر في مكان فإنه قد بسط في آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن وموضحة له[1]، و الأصل في ذلك أنه يشتمل على مدلولات و مقاصد لما يعني ذلك من ترابط بين مضامينه و وحدتها في الغاية التي تحدد الحقيقة و بهذا الاعتبار تكون دلالاته قائمة على أمور مختلفة و هو ما سهل اتجاه **التفسير/التأويل** نظرا لاعتباراته المتعددة التي تؤخذ مرة على أوجه الإجمال و أخرى على نظائر التفصيل، فما ترك في موضع ذكره في موضع آخر، و قد صرح القرآن بهذه الصفة التي فيه، في غير موضع، فهذا أصل راسخ. و لكن قل استعمال هذا الأصل، و ذلك بأن طرق الدلالة على المعاني غير محصورة، فربما تدل آية على معنى يكون دليلا على معنى في آية أخرى، و ربما يدل اقتران آيتين أو جملتين على معنى خفي بقصد الخفاء، فإن بينا طرق هذه الدلالات تيسر استعمال هذا الأصل[2].

لقد حاول علماء التفسير بعد النظر في وحدة القرآن البيانية، تبيان بعض المصطلحات الدالة على تفسير القرآن بعضه ببعض، مرجحين في ذلك حسن الاستنباط بمنطوق القرآن ومفهومه، و عامه و خاصه، و مطلقه و

---

[1] البرهان ١٧٦/٢ و الإتقان ١٧٤./٤

[2] ينظر : العلامة عبد الحميد الفراهي : التكميل في أصول التأويل، مطبعة الدائرة الحميدية، الهند، ط ٢، ١٤١٠ هـ.

مقيــده و مجمله و مفصله، و عرفت هذه المصطلحات و أمثالها و استعرضت الشواهد الكثيرة الدالة عليها و تباينت مناهج العلماء في دراستها، منهم من يبحثها على أساس تشريعي و هم الأصوليون و منهم من يبحثها على أساس منطقي و هم المتكلمون[1]، و لتعيين المعنى المقصود من الافتراضات التأويلية الناجمة عن هذه المصطلحات و غيرها أصول خاصة ليس باستطاعة أي واحد أن يجتهد في ذلك إلا من توافرت فيه شروط التبحر في علوم القرآن، و على هذا دعا به الرسول الكريم لابن عباس في قوله : "اللهم فقهه في الدين و علمه التأويــل". و قد أبدى المفسرون رأيهم في شأن معرفة شروط المفسر و آدابه حتى لا يخرج المفسر عن قواعد مكونات النص، على أن تكون عملية الاستنباط في الفتوى مرهونة بمعرفة المحكم و المتشابه، الناسخ و المنسوخ، مما يرجح ظاهرة الاستنتاج و الاستدلال بما يهدف إلى سلامــة التأويــل مــن التناقــض و التفاوت القسري الذي يتعارض كلية مع النتيجة المحصلة من أوجه النظر الأخرى، و هو ما يكفل النص أهمية إعجازه.

ب ـ التأويل بالحديث :

لقد مهد الرسول صلى الله عليه و سلم لتعليم الذكر الحكيم، تسهيلا لاستيعاب مدلولات ألفاظه و معانيه، لما فيه من الحقيقة و المجــاز، التصريح و الكناية، الإحكام و التشابه، الإجمال و التفصيل (الظاهر منه و الباطن). و

[1] نظر : صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن، دارالعلم للملايين ١٩٦٨، ص .٢٩٩

قد اعتنى المفسرون بإقرار ذلك في بيان معاضدة السنة للقرآن، و بذلك يكون تفسير الرسول الأعظم و تأويله للقرآن بمثابة المصدر الذي يرجع إليه الناس في فهمهم لكتاب الله بحيث إذا أشكلت على أي واحد منهم فهم آية رجع إلى رسوله الكريم لمساعدته على فهم معانيه، كل بقدر مستواه و بذل وسعه في حب المعرفة كما ورد في الآية : "**و أنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزّل إليهم و لعلهم يتفكرون**" النحل 44، و شيء طبيعي أن يكون الأمر كذلك ما دامت الناس حديثي عهد بالإسلام، فلم يكن كل الصحابة على بينة من معرفة ما ينزل من القرآن ،و إن تفاوتهم في فهمه –طلبا للتعيين– كان واضحا كل بحسب مقدرته العقلية.

لقد كانت الحكمة في نزول القرآن بلغة العرب : تسهيل وظيفة الإبلاغ التي ارتبطت بغائية فهم النص القرآني، لذلك اعتبر الدارسون اللغة التي نزل بها الوحي من أهم الوسائل المسهمة في معرفة إعجاز القرآن، و على الرغم من ذلك فقد كان فهم الصحابة –له– إجمالا دون التركيز على التفصيلات، على خلاف ما كان من الرسول الكريم الذي فهمه جملة وتفصيلا، مما اقتضى الأمر إلى أن يكون المرجع الأساس للعودة إليه بغرض الشرح و الاستنباط و التأويل، و من ثمة كانت أهم وظيفة بعد التبليغ مارسها الرسول هي تعليم الناس و محاولة تفقيههم على نحو ما ورد في الآية : "**كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا و يزكيكم و يعلمكم الكتاب و الحكمة، و يعلمكم ما لم تكونوا تعلمون**"، و قد أوضح ابن تيمية في كتاب ألفه في هذا النوع : يجب أن يعلم أن النبي صلى الله عليه و سلم بين لأصحابه معاني القرآن، كما

بين لهم ألفاظه، فقوله تعالى: " **لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون**"[1]، يتناول هـــــــذا و هذا و قد قال أبو عبد الرحمن السلمي : حدثنا الذين كانوا يقرأون القرآن كعثمان بن عفان و عبد الله بن مسعود و غريهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي صلى الله عليه و سلم عشر آيات لم يتجاوزوها، حتى يعلموا ما فيها من العلـــم و العمل، قالوا : فتعلمنا القرآن و العلم و العمل جميعا،و لهذا كانوا يبقون مدة في حفظ السورة[2].

و يبقى الإشكال مطروحا لدى بعض المفسرين في مدى إمكان ممارسة الرسول تفسير القرآن شموليا أو جزئيا، أم اقتصر فقط على ما استعصى على الصحابة في فهم بعض الآيات، هذا ما اختلف حوله العلماء و المفسرون، فهناك من يعتقد أن الرسول صلى الله عليه و سلم لم يفسر إلا بعض الآيات، و على رأس هؤلاء السيوطي، فمن تلك الروايات:

1- ما أخرجه البزار عن عائشة قالت : "ما كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يفسر شيئا من القرآن إلا أيا بعدد* علمه إياهن جبريل".

2- لم يكن الصحابة بحاجة إلى تفسير كل القرآن، لذا لم يرد تفسير الرسول صلى الله عليه و سلم إلا في آي قلائل، و العلم بالمراد يستنبط بأمارات و دلائل، و لم يأمر الله نبيه بالتنصيص على المراد في جميع آياته لأجل أن يتفكر عباده في كتابه.

---

[1] النحل .٤٤

[2] –السيوطي : الإتقان دار الثقافة ١٧٥/٤.

* و في رواية : ... إلا أيا تعد تفسير الطبري ٢١/١، و في ضحى الإسلام لأحمد أمين ١٣٨/٢ إلا آيات تعد

3- مما ينفي تفسير الرسول صلى الله عليه و سلم للقرآن كله كونه دعا لابن عباس بقوله : اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل. و لو كان الأمر على غير ذلك ما كان ليخصص ابن عباس بهذا الدعاء[1].

و أهم ما يعزز هذا القول هو طبيعة الأشياء و الواقع المشهود، لأن ندرة ما صح فسر للصحابة على وجه العموم آيات القرآن جميعا تفسيرا شاملا، و إلا لكثرت روايات الصحابة عنه بهذا الشأن، و لما وجدنا الكثرة الكاثرة منهم أو كبار رجالاتهم يتحيرون في معنى آية، أو كلمة من القرآن، و يغيب عنهم حتى المدلول اللفظي للنص[2]، و سواء أكان مقدار التغيير كله أو بعضه فإنه لا جدال في أن الرسول الكريم كان يعلم أصحابه مداليل القرآن بحسب ما تقتضيه طبيعة الأشياء، على نحو ما ورد في الآية الكريمة : "**هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم و يعلمهم الكتاب و الحكمة**"[3]، و ليست الحكمة هنا إلا مقدرة الرسول و تفرده في مهمته التوضيحية لمرامي آيات الذكر، فهي بمثابة الأسرار الخاصة برسوله الكريم لدينه و أحكام شريعته، لذلك جعل الله جل شأنه الحكمة مقرونة مع الكتاب، معطوفة عليه، و من ثمة فهي في معرض المنة من الله علينا بتعليمها، و ليس غريبا في ذلك أن يكون الرسول منبها لغريب معاني القرآن و ألفاظه، و هذا ما كان يطلبه الصحابة، حيث يجلس الرسول صلى الله عليه و سلم في المسجد ليعلم أصحابه تفسير القرآن و تأويله تحقيقا للتفقه فيه، و طلبا للتعيين، و حرصا لإزالة الارتياب، حيث كان السائل يأتيه فيسأله صلى الله عليه و سلم عن شيء مما في القرآن فأحيانا يجيبه فورا، و أحيانا يتوقف

---

[1]- ينظر : الذهبي : التفسير و المفسرون، ١/٥١-٥٣.

[2] ينظر : السيد محمد باقر الحكيم : علوم القرآن، ٢٥٢-٢٥٣.

[3] سورة الجمعة، آية ٢.

في الإجابة حتى يأتيه خبر السماء، و قد يأتي الوحي حالا، و قد يتأخر بأمر الحكيم العليم سبحانه، وقد يسألونه صلى الله عليه وسلم للاختبار وللتأكد من صدق رسالته[1] فيكون الرد أحيانا من الذكـــر الحكيم، و أحيانا من تفسيراته و تأويلاته كما ورد في قوله : "ألا إني أوتيت الكتاب و مثله معه[2]"و سواء أكان رده نابعا من الذكر الحكيم أم مما أثر عنه صلى الله عليه و سلم من استنباطاته الواردة في أقواله بخاصة، فإن الأمر سيان، لأن العلة جامعة بين القرآن و السنة، فهما معا يؤديـــان السبيـــل نفســـه،و كلاهما وحي، امتثالا لقوله تعالى : "**و ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى**"، من هنا فلا يختلف القصد و الهدف بين النصين، و ليست السنة إلا دليلا قطعيا لما تبينه من وجوب اتباع الوحـــي و تفسيـــره و تأويلـــه و الحاصل أن مقصدهما واحد، فكل من عند الله، رغم تباين كل منهما في السبك، و التركيب، والخصـــائص ،و إفادتهما أمورا شرعيـــــة وأحكامـــــا و توجيهات، و كل منهما منضبط بحده و تعريفاته التي وضعها الفقهاء لكل من القرآن و الحديث، إلا أن القصد و الهدف لكليهما، في قضيتنا هذه، واحد يؤكد كل منها الآخر و يعززه.

ج - التأويل بالمقتضى :

[1] تفسير النسائي : مقدمة المحقق، ص ١٠.

[2] رواه أحمد وأبو داود وهو صحيح

لقد كان الصحابة على درجات متفاوتة من العلم و المعرفة بعلوم القرآن على الرغم من مسايرتهم وقائع روح العصر الإسلامي، و مع ذلك كان يصعب على كثير من الصحابة استيعاب المعارف التفسيرية بوصفها نتاج عهدهم بالرسول صلى الله عليه و سلم حين كان يبين لهم ما نزل على قلبه، ومع ذلك فلم يكن يجرؤ معظمهم على الخوض في تأويل القرآن، ليس لأنهم كانوا علـــى قدر من البساطة المعرفية فقط، وإنما بدافع اعتمادهم المطلق على هدي الرسول و هو بين أظهرهم يؤدي دوره في التفسير و التأويل حق الأداء حتى إذا لحق عليه الصلاة و السلام بالرفيق الأعلى لم يكن بد للصحابة العلماء بكتاب الله الواقفين على أسراره المهتدين بهدي النبي صلى الله عليه وسلم من أن يقوموا بقسطهم في بيان ما علموه و توضيح ما فهموه"[1]، و هذا ما يؤكد أن الصحابة كانوا يستفيدون من أحكام الشرع و يتلقون التفسير والتأويل عن الرسول صلى الله عليه و سلم حيث كان رجوعهم إليه ضرورة يحتمها مقتضى الحال في نزول بعض الآيات مجملة غير مفصلة، أو مطلقة غير مقيدة، و قد استمر بهم الوضع على هذا النحو إلى أن لحق صلى الله عليه و سلم بالرفيق الأعلى.

لقد كان الرسول الكريم يرشد الصحابة بوجوب اتباع الاجتهاد بالاعتماد على التأويل، كما ورد عنه حين بعث معاذ بن جبل إلى اليمن فقال له : "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء"، قال : أقضي بكتاب الله. قال : "فإن لكم يكن في كتاب الله". قال : فسنة رسول الله. قال : "فإن لم يكن في سنة

---

[1]– ينظر ، د.صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن، ص ٢٨٩.

رسول الله". قال أجتهد رأيي و لا آلو، فضرب رسول الله صلى الله عليه و سلم علـــى صـــدره و قال : "الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله" و الواضح هنا أن الاجتهاد يعني التأويل لما فيه خير تبليغ الرسالة وهو ما كان يرشده الرسول إلى وجوب اتباع التدبر والتفكر على نحو ما كان يحث الصحابة و يلقيه عليهم من أسئلة بغرض الاستنتاج و الاستبيان على نحو ما أورده البخاري في صحيحه عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه و سلم قال : "إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها و إنها مثل المسلم، حدثوني ما هي ؟ فوقع الناس في شجر البوادي، قال عبد الله: فوقع في نفسي أنها النخلة، ثم قالوا: حدثنا يا رسول الله ما هي ؟ قال: هي النخلة و هذا معناه أن أهمية الرسول بإلقاء الأسئلة على الصحابة كان بدافع تشجيعهم على الاستنباط و النظر في مسائل الأمور المتعلقة بعلوم القرآن.

و معنى ذلك أن مثل هذه الأمور وغيرها كانت تلازم الصحابة الذين كان معظمهم أدرى بتأويل القرآن بما أوتوا من معرفة وعلم عن طريق الرأي والاجتهاد، و لما شاهدوه من القرائن و الأحوال في أثناء معاشرتهم الرسول صلى الله عليه و سلم الذي بين لأصحابه معاني القرآن، كما بين لهم ألفاظه ،امتثالا لقوله تعالى : "**لتبين للناس ما نزل إليهم**".

و قد أورد السيوطي قول عبد الرحمن السلمي يبين فيه أهمية تدبر فهم القرآن من الصحابة، قوله : "حدثنا الذين كانوا يقرأون القرآن كعثمان بن عفان و عبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي صلى

الله عليـــه و سلم عشر آيات لم يتجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم و العمل قالوا : فتعلمنا القرآن و العلم و العمل جميعا"[1].

إن نظرة في استقراء بعض المواقف بهذا الشكل تعطي دلالة راسخة لمدى تفوق الصحابة باهتمامهم بفهم القرآن، والتزامهم بما تتوجبه الوقائع من الدلالة و البيان في الذكر الحكيم.

أما أن يكون الصحابة قد زاولوا التفسير "في حدود المشكلـــة اللغويـــة و التاريخية" فهو رأي تفنده جميع الدلائل و الوقائع التاريخية من منظور "أن فقهاء الصحابة، بل عامتهم، كانوا أبصر وأعلم بالقرآن لوجوه كثيرة، و لم يكن لهم احتياج إلى أصول علم البيان و فروعه، ولا علم النظر والاستدلال فإن ذوقهم و سلامة عقولهم قد أغناهم عن ذلك"[1]، و الاستشهادات على ذلك كثيرة ندرج منها ما جاء على لسان ابن عباس في تفسيره سورة النصر حين اعتبرها رمزا و علامة لدنو أجل الرسول صلى الله عليه و سلم كما جاء في صحيح البخاري الذي أخرج عن طريق سعيد بن جبير، عن ابن عباس قال : كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر فكأن بعضهم وجد في نفسه فقال:لم يدخل هذا معنا، و إن لنا أبناء مثله؟! فقال عمر : إنه ممن علمتهم ودعا بهم ذات يوم، فأدخله معهم، فما رأيت أنه دعاني فيهم يومئذ إلا ليرهم فقال : ما تقولون في قوله تعالى : "إذا جاء نصر الله و الفتح"؟ فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله

---

[1] الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصـــرية، ١٩٨٨، ١٧٦/٤.

[1] عبد الحميد الفراهي : التكميل في أصول التأويل، ص ١٠.

و نستغفره إذا نصرنا و فتح علينا، وسكت بعضهم فلم يقل شيئا، فقال لي:أكذلك تقول يا بن عباس ؟ فقلت : لا، فقال : ما تقول؟، فقلت : هو أجل رسول الله صلى الله عليه و سلم أعلمه به، قال : إذا جاء نصر الله و الفتح فذلك علامة أجلك فسبح بحمد ربك و استغفره إنه كان توابا، فقال عمر : لا أعلم منها إلا ما تقول!"[1]، و لهذا

ليس غريبا أن يوصف ابن عباس بما قيل عنه من أنه "ترجمان القرآن" لما في كلمة ترجمان من تمحص في الرأي، وتدبر في الاجتهاد بمقدار ما تقتضيه الدعوة إلى تشريعات الرسالة.و هو الذي أثنى على تفسيره الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه بقوله : "كان ينظر إلى الغيب من ستر رقيق" و بالجملة فقد كانت حياة ابن عباس حياة علمية يتعلم و يعلم، ولم يشتغل بالأمارة إلا قليلا لما استعمله علي على البصرة، و الحق أن ابن عباس قد ظهر فيه النبوغ العربي بأكمل معانيه، علما و فصاحة، و سعة إطلاع في نواحي علمية مختلفة، لا سيما فهمه لكتاب الله تعالى، و خير ما يقال فيه ما قاله ابن عمر رضي الله عنه : "ابن عباس أعلم أمة محمد بما نزل على محمد"[2]، فإذا كان الأمر على هذا النحو مع بقية الصحابة على الرغم من تفاوتهم في الاستنباط و تباين المفاهيم والاستنباطات لديهم، فمن غريب الأمر أن نجد بعض الدارسين يشككون في مواقف بعض الصحابة في مثل هذه الشروح والتأويلات التي من شأنها أن توضح بعض جوانب القرآن، بوصفهم عاشروا الرسول حتى أنه كان محور حياتهم، يلازمونه في مجالسه ،و يسألونه في الأحكام الشرعية، كما أن زعم هؤلاء يتنافى مع معنى التدبر على نحو ما

---

[1] السيوطي : الإتقان ٢٠٦/٤.

[2] د.محمد حسين الذهبي : التفسير و المفسرون، مكتبة وهبة ١٩٨٥، ط٢، ص٦٨/١.

ورد في القرآن : "**كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته**"(ص٢٩) و قوله جل شأنه : "**أفلا يتدبرون القرآن**"(النساء٨٢) و تدبر النص بدون فهم معانيه لا يمكن، على حد قول السيوطي الذي اعتبر أن العادة تمنع أن يقرأ قوم كتابا في أي مجال من العلم كالطب و الحساب ولا يستشرحونه، فكيف بكلام الله الذي هو عصمتهم، و به نجاتهم، وسعادتهم و قيام دينهم و دنياهم ،و لهذا كان النزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليلا جدا"[1].

صحيح أن القرآن الكريم قد تضمن من الحكمة والمعارف ما لا يحيط به إلا الله تعالى، لكن حثه على التدبر سوغ للصحابة –ومن بعدهم– تقريب المعارف الغامضة التي تضمنتها بعض الآيات، وأن اختلافاتهم لم تتعد في تأويلاتهم ما أخذوه عن علم اللسان ، واقتصارهم على علمهم بنظائر الآيات و لذلك ترى أنهم يتقاربون في المآل، و بالجملة فإنهم لم يؤولوا القرآن بالرأي المذموم الذي لا مستند له في الكتاب والسنة ولسان العرب ... و إنما بما كان من علم والنظر الصحيح، فإن تصفحنا الأصول التي جروا عليها كانت لنا أسوة حسنة في تدبر كتاب الله، و قد جمع أهل التأويل نبذا من أقوالهم ولكنهم لم يجمعوا أصول تدبرهم والحاجة إلى ذلك شديدة"[2].

و قد أورد السيوطي في الإتقان طبقات المفسرين، وأن ممن اشتهر بالتفسير من الصحابة في نظره عشرة : الخلفاء الأربعة، و ابن مسعود ،و ابن عباس، و ابن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن الزبير، رضي الله عنهم. أما الخلفاء فأكثر من روي عنه فهم: على ابن أبي

---

[1] الإتقان ١٧٦/١.

[2] ينظر : عبد الحميد الفراهي : التكميل في أصول التأويل، ٨/٦٦٥.

طالب، و الرواية عن الثلاثة نزرة جدا ... و أما الإمام علي فروي عنه الكثير. و قد روى معمر بن وهب بن عبد الله عن أبي الطفيل قال: شهدت عليا يخطب و هو يقول : سلوني فوالله لا تسألونني عن شيء إلا أخبرتكم ،و سلوني عن كتاب الله فوالله ما من آية إلا و أنا اعلم : أبليل نزلت أم بنهار، أم في سهل أم في جبل، كما روي عنه أنه قال : و الله ما نزلت آية إلا وقد علمت فيماأنزلت؟ و أين أنزلت؟ إن ربي وهب لي قلبا عقولا و لسانا سئولا[1]، و إذا كـــــان السيوطي يركز على تفسير الصحابة من هؤلاء العشرة فإن هناك من تكلم عن التفسير و التأويل من غير هؤلاء[2].

و يجدر بنا هنا أن نقف وقفة قصيرة مع نموذج واحد في التفسير وهو ابن عباس بوصفه أفقه المفسرين، يعتمد على أصول راسخة لمعنى التأويـــل، وبوصفه أيضا ــ و هذا هو المهم ــ يلخص ما وصلت إليه تجربة الثقافة الإسلامية التي كان يتمتع بها المسلمون، و اهتمامهم بما كان ينزل من الوحي، وهو ما كان يتمتع به جل الصحابة، تفاوتا في التأويل، غير أن الامتزاج الروحي بالثقافة الإسلامية جعل الصحابة ينقلون للخلف ما يملأ صدورهم علما و حكمة، كل بمقار، فكثرت الرواية في التفسير عن عبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، و ابن أبي كعب ،لحاجة الناس إليهم، و لصفات عامة مكنت لهم و لعلي بن أبي طالب أيضا في التفسير هذه الصفات هي قوتهم في

---

[1] ينظر : مثل هذه الأخبار في الإتقان ٢٠٤/٤ و ما بعدها.

[2] مثل أنس بن مالك، أبو هريرة، عبد الله بن عمر، جابر بن عبد الله، و عبد الله بن عمـــر بن العاص، و عائشة و كان ما نقل عنهم من التفسير قليل جدا و لم يكن لهم من الشـــهرة بالقول من القرآن ما كان للعشرة المذكورين أعلاه ينظر : محمد حسين الذهبي : التفســير و المفسرون ٦٤/١.

اللغة العربية، و إحاطتهم بجناحيها و أساليبها، و عدم تحرجهم من الاجتهاد،وتقرير ما وصولوا إليه باجتهادهم ومن مخالطتهم للنبي صلى الله عليه و سلم مخالطة مكنتهم من معرفة الحوادث التي نزلت فيها آيات القرآن، نستثني من ذلك ابن عباس فإنه لم يلازم النبي عليه الصلاة و السلام في شبابه لوفاة النبي عليه الصلاة و السلام وهو في سن الثالثة عشرة أو قريب منها، لكنه استعاض عن ذلك بملازمة كبار الصحابة يأخذ عنهم و يروي لهم"[1]، فكان تأويله عن دراية و تدبر بغرض سد أبواب الاحتمالات الباطلة، و بفضل تمكنه من كل ما يستنبط من القرآن مبينا في كل تأويلاته أن القرآن قطعي في الدلالة، و من هذه الجهة كان يتسم بتقدير الرسول و الصحابة فكان أهم ما وصف به أنه ترجمان القرآن حين قال عنه الرسول صلى الله عليه و سلم "نعم ترجمان القرآن أنت" كما دعا له صلى الله عليه و سلم "اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل" و قال له أيضا : "اللهم آته الحكمة"... و أخرج عن طريق عبد الله بن دينار عن عمر أن رجلا أتاه يسأله عن : "**السماوات و الأرض كانتا رتقا ففتقناهما**" (الأنبياء ٣٠)،فقال : "اذهب إلى ابن عباس سله ثم تعال أخبرني، فسأله فقال : كانت السماوات رتقا لا تمطر، و كانت الأرض رتقا لا تنبت، ففتق هذه بالمطر وهذه بالنبات، فرجع إلى ابن عمر فأخبره، فقال : قد كنت أقول : ما يعجبني جراءة ابن عباس على تفسير القرآن، فالآن قد علمت أنه أوتي علما"[2].

---

[1] محمد حسين الذهبي : التفسير و المفسرون ٦٥/١.

[2] الإتقان، ٢٠٥-٥٠٦.

إن وصول عبد الله بن عباس إلى هذا المستوى من الدرجة العظمى من الاجتهاد ذو السعة في تأويل القرآن لكثرة علمه، يرجح زعمنا من أن ذلك نابع من المتطلبات الفكرية التي سادت الثقافة الإسلامية في عصر الوحي، و ليس أدل على ذلك من هذا الواقع الذي عكسه ابن عباس و غيره من الصحابة الذين بينوا الأهمية المنهجية السائدة لتأويل النص على أساس تبيان الحق من الباطل، مهتدين بما أوجبه الله جل شأنه من تفكر في كتابه العزيز كما حث الرسول صلى الله عليه و سلم على ذلك أيضا، فكانت ظاهرة التدبر سائدة بما هي قاعدة ينطلق منها كل من يرغب في فهم القرآن، كل بحسب المستوى الذي يمكنه من ذلك.

المبحث الثالث

التفسير بالرأي

مر بنا أن التفسير الصحيح هو ما كان من القرآن بنظائر الآيات بعضها ببعض أو من السنة، أو من أقوال الصحابة، الذي أطلق عليه "**التفسير**

بالتدبر." أما **التفسير بالرأي** فقد اختلف العلماء حول طبيعته، لما في ذلك من اعتماد على آراء المفسرين و أهوائهم الخاصة في مقابل الاعتماد على القرائن السابقة التي مرت بنا في أثناء حديثنا عن التأويل الصحيح، من أجل ذلك كان اختلاف العلماء في مدى صحة ظاهرة التفسير بالرأي لتعدد الأوجه، و تفاوت الآراء، فنجم عن ذلك لحن القول، إما لقلة الأدلة و البراهين، أو لجهل بالبيان و أصول الشرع، أو الميل إلى بعض الأهواء، افتراء و تهويلا بالاتهام ،لأسباب عصبية سياسية، من أجل ذلك جاء رأي علماء الأصول بالتحريم مستشهدين بنهي الرسول عن التفسير بالرأي في قوله صلى الله عليه و سلم : "من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار" و مسترشدين بتأويل ما جاء في بعض الآيات في مثل قوله تعالى : "**فأما الذين من قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة**"(آل عمران ٧).

و في سبيل ذلك يوضح الأصوليون أن ظهور الكلام يمكن أن يكون على نحوين :

أحدهما : "الظهور النوعي"، و هو أن يكون ظهور الكلام ظهورا قائما لدى العرف العام و يفهمه (نوع الناس) و عامة الناس.

و الآخر : "الظهور الشخصي" و هو الفهم الذي يهتم به شخص ما من الناس و الذي يعتمد عادة على الظروف الذهنية و النفسية و الذوقية لذاك الإنسان، حيث نجعله تحت تأثيرات معينة بحيث يفهم من الكلام معنى خاصا لا يفهمه غيره من الناس[١].

[1] ينظر ، السيد محمد باقر الحكيم : علوم القرآن، ص .٢٣٣

لقد شاع منهج التأويل، و التفسير بالرأي بين غالبية العلماء و الفقهاء لما في علوم القرآن من اعتبارات كثيرة تشترك في اتخاذها القرآن موضوعا للدراسة.و إذا كان التفسير بالرأي شائعا بين المفسرين، فإن تجوزه بالاتفاق كان قائما على الاجتهاد و الصحيح الذي من شأنه أن يعتمد على أصول الشريعة بحسب ما أورده الزركشي من توافر بعض الشروط لإباحة التفسير بالرأي مبينة في أربعة :

الأول : النقل عن الرسول صلى الله عليه و سلم مع الحذر من الضعيف منه والموضوع، فإنه كثير (لكونها لا تفيد علما يقينيا).

الثاني : الأخذ بقول الصحابي على اعتبار أن تفسير الصحابي عندهم بمنزلة المرفوع المطلق إلى النبي صلى الله عليه و سلم.

الثالث : الأخذ بمطلق اللغة مع الاحتراز عن صرف الآيات إلى ما لا يدل عليه الكثير من كلام العرب.

الرابع : الأخذ بما يقتضيه الكلام و يدل عليه قانون الشرع وهو ما كان قد دعا به الرسول صلى الله عليه و سلم لابن عباس في قوله "اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل".

لقد أظهرت الدراسات حول علوم القرآن أن هناك شبهات كثيرة حول بعض المفسرين لوقوعهم في اختلافات لا حصر لها، و لإبراز ذلك وتوضيح الحالات التي كانت وراء تأويل القرآن بحسب الأهواء و النزوات يجدر بنا أن نقف مع بعض التيارات والمذاهب التي تجاوزت حدود مجريات قوانين فصاحة العرب والمعرفة بأساليب اللغة العربية و فنونها، و خالفت الأدلة الشرعية بما كان سائدا في ثقافة وأفكار وعقيدة عصر ازدهار الإسلام.

إن التيارات والمذاهب الدينيـــة علـــى أســـاس ما تحتويه من تعصـــب و انغماسها في حمأة الكذب والتزوير كانت تشجع على تفسير القرآن بما تراه يتلاءم مع أغراضها و تأييد مذهبهم بتأويلات تعسفية، و قد ترك ذلك أثرا سيئا جر على الأمة الإسلامية كثيرا من البلاء، و هو ما كان قد نبه إليه عمر بن الخطاب برؤيته الاستشرافية حين قال: "إنما أخاف عليكم رجلين، رجل يتأول القرآن على غير تأويله، و رجل ينافس الملك على أخيه". و قوله أيضا : "ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهاه إيمانه ولا من فاسق بين فسقه، و لكني أخاف عليها رجلا قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه ثم تأوله على غير تأويله".

لقد كان للبواعث السياسية التي نشطت بعد خلافة عثمان رضي الله عنه دورها الفعال في اختلافات تأويل القرآن الذي تبطنت في شأنه إحدى فرق الشيعة في صيغها المتطرفة التي مكنتهم تحت غطاء التقية تمرير التأويلات الشيعية المغرضة، و تبرير التناقض بين هذه التأويلات التي كانت تنطلق سرا في مجالس الشيعة أو بين أقوال آل علي و مسلكياتهم الظاهرة

تحت بصر التيار الشيعي العام الذي لم يتخذ من آل علي موقفا عدائيا ظاهرا كذلك الذي اتخذه حيال التشيع ذاته[1]، من هنا كانت الحاجة ماسة ــ في نظرهم ــ إلى تأويل باطني.و مهما ورد من تأويلات فإن أصل النص "**القرآن الكريم**" بوصفه نظاما للكون يبقى محفوظا بذوقه العربي الخالص من رب العالمين "**إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون**" (الحجر ٩) فيه من توضيح ما يشكل على أمته من فهم وقت الحاجة.

لقد كان الرسول و الصحابة حريصون على تأويل القرآن بما تقتضيه المعرفة بالإسلام، و عندما انقضى العصر الذهبي لازدهار الإسلام في مهده الأول، و بعد انتشار الإسلام، و اتساع الأمصار، اختلف المفسرون في المقدار الذي بينه التفسير بالمأثور، فظهرت تفاسير شاملة و موسعة مما زاد الخلاف بين المسلمين في معاني القرآن، و كان أكثر من استعمل التفسير الفعلي أصحاب مدرسة الرأي التي تزعمها العراق على وجه الخصوص، و قد قال القرطبي في هذا الشأن : النهي عن التفسير بالرأي يحمل على أحد وجهين:

أحدهما: أن يكون له في الشيء رأي، و إليه ميل من طبعه و هواه لينجح على تصحيح غرضه، و لو لم يكن له ذلك الرأي و الهوى لكان لا يلوح له من القرآن ذلك المعنى.

أما الوجه **الثاني:** فإنه يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية من غير استظهار بالسماع والنقل فيما يتعلق بغرائب القرآن، وما فيه من الألفاظ

---

[1] عبد الجواد ياسين : السلطة في الإسلام (العقل الفقهي السلفي بين الــنص و التــاريخ)، المركز الثقافي العربي ١٩٩٨، ص ٢٢٠.

المبهمة ، و ما فيه من الاختصار والحذف والتقديم و التأخير، فمن لم يحكم بظاهر التفسير وبادر إلى استنباط بمجرد فهم العربية كثر غلطه، و دخل في زمرة من فسر القرآن بالرأي، و النقل و السماع لا بد منهما لمن أراد التفسير أولا ليتقي بهما مواضع الغلط ،ثم بعد ذلك ليتسع الفهم و الاستنباط[1].

نعتقد أن الخوض في مجال التفسير بالرأي على مختلف أشكاله يحقق الكيفية التي كانوا يتعاملون بها لتوضيح الأحكام الشرعية، سواء ما تعلق الأمر بعلم الشرائع و الأحكام، أم ما كان يتعلق بعلم التوحيد والصفات، على أن يكون ذلك بإيراد الحجج و دفع الشبه.

واعتماد التفسير بالرأي كان نتيجة تشعب المذاهب، بدءا من اختلاف المسلمين حول مسألة الإمامة، و هو ما جعلهم يستوحون من القرآن كثيرا من الأحكام و المفاهيم التي تلائم تياراتهم المذهبية مما شجع على نشوء فرق دينية متفاوتة في الرأي، و بهذا أصبح كل رأي يجتهد في إنارة السبيل، وتوضيح الرؤية ،و ذلك باختراع معان للآيات ،تنجم مع أهوائهم من دون أن يكون في ذلك قرائن تدل على تأويلاتهم، و هكذا كان ميلهم إلى خلق طرائق قائمة على اختلاف وجهات نظر في تفسير النص الديني، و على ذلك استند الصراع العقائدي سواء فيما بين المذاهب بعضها ببعض، أم بين بعض هذه المذاهـــب ، و العوامل الوافدة من الخارج نتيجة توسع الفتوحات، و الصراع الدائر بين الحضارة الإسلامية و الحضارات الأولى. و قد أخذ التأويل في

---

[1] الجامع لأحكام القرآن ١/٣٤.

خضم هذه الخلافات التحزبية دون تمييز بين محكم القرآن و متشابهه، والحالة هذه، كثيرا ما كان يقصده أهل الأهواء و الأطماع الفاسدة سعيا وراء المتشابهات ابتغاء تأويلها و انحرافها إلى ما يتلاءم و أهدافهم الباطلة، و قد جاء التصريح بذلك في نفس الآية : "**فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه فيه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله**" فلولا وجود علماء ربانيين في كل عصر و مصر ينفون عنه تأويل المبطلين لأصبح القرآن معرضا خصبا للشغب و الفساد في الدين. من هنا، اقتضت الحاجة أن يوجد علماء عارفين بتأويل المتشابهات على وجهها الصحيح ليقفوا سدا منيعا في وجه أهل الزيغ و الباطل دفاعا عن الدين و عن تشوه آي الذكر الحكيم[١].

إلى جانب هذا فقد اشتغل التفسير بالرأي في مسألة فهم المضامين القرآنية بترجيح الرأي المفضل بوصفه يشع ضوءا على الأحاسيس ويعطيها إشراقة حتى ولو كان هذا الرأي مزيفا للحقيقة، وذلك بتأويل بعض الآيات تماشيا مع ما يعتقده هذا المؤول أو ذاك، فاشتد الخلاف بين المفسرين في هذه العقائد. والحقيقة أن التأويل بهذه الطروحات مزاجي، و هو ما يتنافى مع طبيعة الحقائق الشرعية، لذلك شدد العلماء على طلب معرفة قواعد الدين وأسسها المكنية، و أصول مباني الشريعة الأصيلة، و اعتبروا ما لم يكن مطابقا للقواعد المهمة لاستنباط الأحكام الشرعية من باب وجهات نظر فاسدة لما تكنه من خفاء المراد المدسوس بالنظر إلى المعنى الحقيقي المقصود في الآية، و إذا لم يكن التطابق على نحو سمو معنى الآية، لم يكن تأويلا، لأن

[1] محمد هادي معرفة : تلخيص التمهيد، دار الميزان، بيروت، ١٩٩١، ٤٦٨.

التطابق شرط لتحقيق المحتملات العقلانية للآية، أما إذا كان الرأي مخالفا لذلك و كان لا يتعارض مع قول الله بوصفه مخالفا للحقيقة، فذلك مرفوض نظرا لوجوب وقوعه في المعلوم بحسب الأمزجة والمصالح المختلفة.

والتأويل في مقابل الحقيقة غير ممكن، وذلك لاقتضاء النص المؤول إلى التمييز بين حقيقة الأحكام و التشابه منه، بخلاف النص المستدعي لتأويل مقبول حيث يتعاطاه الراسخون في العلم الذين يستطيعون ملامسة النص من المتشابه، و وجه التشابه فيه أولا، ثم يتمكنون من الوصول إلى وجه تخريجه الصحيح في نهاية الأمر، ذلك أن أصحاب الرأي من العلماء الصادقين بما أنهم واقفون على قواعد الشريعة، و عارفون بموازين الشرع ومقاييسه الدقيقة، إذا ما عرضت عليهم متشابكات الأمور، هم قادرون على استنباط حقائقها، و على أوجه تخريجاتها الصحيحة[١].

وإذا كان الدين مقياسا للحقيقة وأن الرأي مسخر لإثبات هذه الحقيقـــة، إذا توصلنا إلى ذلك عرفنا حقيقة الإيمان التي تستنبطها نظرية المعرفة العقلية للأحكام الشرعية بما توضحه الرؤية الاستدلالية لتفسير النص في أبعاده التأويلية، لأن معرفة تأويل المتشابه في النص القرآني قائمة على أساس الموازنة بين ثبات العقيدة وطلب الحقيقة، و من هنا يكون قول "**الراسخين في العلم**" : "**آمنا به كل من عند ربنا**" مهتديا لهذه الغاية، غاية البحث عن طريق الاستنباط والتأويل. من هذا المنظور اعتبر الشيخ محمد عبده أن دلالة قول

---

[1] المرجع السابق .٤٨٠

الراسخين في العلم ــ بذلك ــ على التسليم المحض لا ينافي العلم، لأنهم إنما سلموا بالمتشابه في ظاهره أو بالنسبة إلى غيرهم، لعلمهم باتفاقه مع المحكم، فهم لرسوخهم في العلم ووقوعهم على حق اليقين لا يضطربون ولا يتزعزعون، بل يؤمنون بهذا وبذاك على حد سواء، لأن كلا منهما من عند الله ربنا، و لا غرو فالجاهل في اضطراب دائم، و الراسخ في ثبات لازم، و من اطلع على ينبوع الحقيقة لا تشتبه عليه المجاري، فهــو يعرف الحــق بذاتــه و يرجع كل قول إليه، قائلا : آمنا به كل من عند ربنا[1].

ومن هنا، فإن التأويل لا يكون إلا مع مطابقته للحقيقة الشرعية من أهل التمحيص واليقين المعرفي، وليس ممن يشتبه فيهم من ذوي النظر الضعيف بما تقتضيه الأمزجة أو بما يقتفونه لظاهر النص، ذلك أن المعنى الجامع للتأويل هو أن كل شيء فيه خاص بالمعنى الخفي عن ظاهر الكلام، و بحاجة إلى دلالة صريحة من خارج ذات اللفظ، على خلاف ما بينه ابن تيمية الذي زعم أن معرفة تأويل الشيء إنما هو بمعرفة وجوده العيني حين قال : فإن للشيء وجودا في الأعيان و وجودا في الأذهان، و الكلام لفظ لــه معنــى في القلــب و يكتب بالخط، فإذا عرف الكلام و تصور معناه في القلب و عبر عنه باللسان فهذا غير الحقيقة الموجودة في الخارج، مثال ذلك أن أهل الكتاب يعلمون ما في كتبهم من صفة محمد صلى الله عليه و سلم، و خبره و نعته،و هذا هو معرفة الكلام ومعناه وتفسيره وتأويله ذلك هو نفس محمد صلى الله عليه و سلم المبعوث فالمعرفة بعينه معرفة تأويل ذلك الكلام،

---

[1] ينظر : تفسير المنار، ٣٢/ص١٦٧ عن تلخيص التمهيد .٤٧٥

و كذلك إذا عرف الإنسان الحج و المشاعر و فهم معنى ذلك، و لا يعرف الأمكنة حتى يشاهدها فيكون تأويل ما عرفه أولا[1]، و لعل ما زعمه ابن تيمية ــ بحسب رأي محمد هــادي معرفة أنه ناجم عن خلط أمر المصداق بأمر التأويل، إذ لم يعهد إطلاق اسم "**التأويل**" على الوجود العيني، و إنما يطلق عليه اسم "**المصداق**" حسب مصطلح الفن، فإن كل لفظة لها مفهوم وهو ما يتصوره الذهن من دلالة ذلك اللفظ ولها مصداق هو ما ينطبق عليه ذلك المفهوم خارجا كالتفاحة لها مفهوم هو وجودها التصوري الذهني، و لها مصداق هو وجودها العينــي الخارجــي، ذو الآثــار و الخواص الطبيعية، و لم يعهد إطلاق اسم التأويل على هذا الوجود العيني للتفاحة أصلا[2].

[1] ينظر : تلخيص التمهيد ٤٦٥ و ما بعده.
[2] تلخيص التمهيد ٤٦٥.

الـفـصل الـثـانـي

الـتـأويـل في الـفـكـر الـشيـعـي

- المبحث الأول : النزعة الباطنية
- المبحث الثاني : التأويل بالدراية
- المبحث الثالث : نصب الإمام
- المبحث الرابع : ألوهية الإمام

المبحث الأول

النزعة الباطنية

قبل أن نوضح تعسف الباطنية في تأويل القرآن بغرض البحث عن بواطن الأشياء، و الكشف عن غوامض متعبداتها، لا بد أن نشير إلى أن أهم عوامل نشأة الخلاف حول تأويل النص الديني هو الخلاف السياسي الذي كان حول مسألة الإمامة، و منها تفرعت الخلافات حول مسائل كثيرة كان مجملها ينبعث من إمكان الوقوف عند ظاهر النص الديني أم بما يخالف ذلك إلى الباطن باستعمال التأويل، مما أدى إلى اختلاف وجهات النظر المتفاوتة، تبعا لما اقتضته المفارقات السياسية سواء المحلية منها أم الوافدة من الخارج، عبر الموالي التي أعانت على التزوير.

لذا، يمكن القول : إن علم التأويل نشأ نتيجة هذه الصراعات الحادة بين المسلمين في مسألة الإمامة، بالإضافة إلى الخلاف حول بعض النصوص الدينية، منها مثـــلا مشكلات: الذات والصفات/ الجبر و الاختيار/ السمع و العقل، و غيرها من المشكلات التي أسهمت في اختلاف وجهات النظر، تمركز أكثرها فـــي مسألة تفسير العقائد،و"الخوض في مشكلات نظرية لم يعرفها الجيل الأول من المسلمين، وكالخلاف السياسي الحاد حول مسألة الإمامة، و هو الخلاف الذي أدى إلى ظهور الفرق، وهو وإن كان سياسيا في منشئه، إلا أنه تطور فأصبح متعلقا بالعقائد، وهناك عوامل وافدة من الخارج إلى الجماعة الإسلامية أعانت على وجود علم الكلام وازدهاره"[1]، وعلى الرغم من ذلك فقد أسهمت هـــذه العوامـــل و غيرها كثير ــ ليس المجال للحديث عنها هنا ــ في خلق صراع فكري بين أنصار ظاهر اللفظ وأنصار جواز التأويل، و ما ترتب عن ذلك من صراع عقائدي فيما بين المسلمين، كان مبعثه الخلفية السياسية والمذهبية المتعصبة، مما اضطر بعض الباطنيين إلى التضليل بالتحريف والنقيصة اللذين أفادا دراسات علم الكلام و الجدل في الرأي، علـــى حساب معرفة حقيقة الشرع. و هذا يدلنا من غير شك على أن لكل ظاهرة أو مقولة قاعدة تنطلق منها، أو منبع باطني، "و أنه ليستحيل علينا تاريخيا أن نرجع إلى ما هو أقدم من تعاليم الأئمة للوصول إلى منابع الإسلام الباطني، ولذلك فإن الشيعة الحقيقيين هم أولئك الذين يحملون أسرار الأئمة، بل في مقابل ذلك أن الذين زعموا و يزعمون وقف تعاليم الأئمة على الظاهر، أي على بعض مسائل الفقه و الطقوس، يُعرضون عما هو جوهر التشيع و يتجاهلونه. إن التوكيد على الباطن لا يعني مطلقا النسخ الخالص

[1].أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : علم الكلام و بعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، ١٩٨٧، ص٦.

البسيط للشريعة و لحرفية النص و ظاهره، و إنما يعني أن الشريعة إذا تجردت من الحقيقة و من الباطن تصبح عبودية و كدارة، و لا يتبقى منها سوى جدول للمعتقدات و التعاليم بدل أن تظل منفتحة لنشأة المعاني الجديدة الطارئة"[1].

وإذا اتضح هذا تبين لنا كيف تدرجت قاعدة **التفسير/التأويل** إلى معالجة علوم القرآن على نحو يحقق لمجال الفكر الفلسفي في العلوم الشرعية فوائد عديدة تلخصها المقولة الشائعة في مباحث الفلسفة من أن "**الشيء ما لم يجب لم يوجد**" ذلك أن الممكن بين المؤول و النص لا يقتضي اللزوم، لأنه لا يكون تصور النص المؤول ملزما أو كافيا ما لم يعتمد على المعنى المطابق للنص الشرعي، و لأن البحث في حقيقة التأويل هو عن اللفظ الدال الذي يستلزم أن يكون ذلك المعنى مقصودا بذلك اللفظ، و لما كانت المذاهب و الآراء متعددة، فقد جنح التأويل إلى غير مراد، كون دلالته جاءت خارج المعنى، فالشروع في التأويل، بما من شأنه أن يضفي على الفلسفة الإسلامية، يكمن فيما ينتجه العقل من الفكر التأملي من الظاهر إلى الباطن، و أما الذي ينزاح عن مصدر الحقائق الشرعية باختراعه معان من دون أن تكون قرائن دالة على أجزاء المعنى فهو الذي تبناه المؤولة من الباطنيين الذين أفردنا لهم هذا الفصل محاولين تبيان طرائقهم تباعا.

---

[1] هونري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة و آخرون، دار عويدات، بيروت، ط ٢، ١٩٩٨، ص ٨٥.

إذا كان أهل السنة يجمعون على صيانة القرآن الكريم من التحريف و الزيادة و النقص، فذلك لأنه في حكمهم محفوظ بحفظ الله "**إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون**"، و لأنه أيضا يؤسس المعيار لصحة الأخبار، من هنا وجب في نظرهم ــ بتوجههم السليم ــ أن يكون سالما من التحريف و التغيير بوصفه حجة، وكل من اعتقد بغير ذلك يكون قد خرج من دين الإسلام على نحو ما أورده القاضي عياض (447 – 544 هـ). و قد أجمع المسلمون أن القرآن المتلو في جميع أقطار الأرض، المكتوب في المصحف بأيدي المسلمين مما جمعه الدفتان من أول "**الحمد لله رب العالمين**" إلى آخر "**قل أعوذ برب الناس**"، أنه كلام الله ووحيه المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه و سلم، و أن جميع ما فيه حق، و أن من نقص منه حرفا قاصدا لذلك، أو بدله بحرف آخر مكانه، أو زاد فيه حرفا مما لم يشتمل عليه المصحف الذي وقع الإجماع عليه، و أجمع على أنه ليس من القرآن عامدا لكل هذا أنه كافر"[1].

و في مقابل ذلك توجد في آراء أكثرية الشيعة المتطرفة ــ من الإسماعيليين ــ نصوص دالة على تحريف القرآن، و شواهدهم في هذا المجال عديدة يمكن الرجوع إليها في مواضعها، حتى لكأنه ضرورة من ضروريات مذهبهم على نحو ما ورد عند أبي الحسن العاملي عندما قال:"و عندي في وضوح صحة هذا القول تحريف القرآن و تغييره بعد تتبع الأخبار و تفحص الآثار، بحيث يمكن الحكم بكونه من ضروريات مذهب التشيع و أنه

[1] القاضي عياض : الشفاء، ١١٠٢-١١٠٣.

من أكبر مقاصد غضب الخلافة"[1]، و قد اعتقد الشيعة التحريف في القرآن لأسباب كثيرة أهمها :

ـ عدم ذكر الإمام في القرآن الكريم

ـــ التناقض بين منزلة الصحابة في القرآن الكريم و كتب الشيعة

ـــ عدم ذكر أسماء وصفات ومعجزات و فضائل زيارة قبور الأئمة في القرآن.

لذلك حاولوا التخلص من حقيقة ما في القرآن، فلم يجدوا أسهل من القول بتحريف القرآن و تبديله، فقالوا : إن القرآن الذي جمعه علي عليه السلام، و توارثه الأئمة من بعده، هو القرآن الصحيح الذي لم يتطرق إليه تحريف و لا تبديل، أما ما عداه فمحرف و مبدل، حذف منه كل ما ورد صريحا في فضائل آل البيت، و كل ما ورد في مثالب أعدائهم و مخالفيهم، و أخبار التحريف متواترة عند الشيعة، و لهم في ذلك روايات كثيرة يروونها عن آل البيت و هم منها براء، و في هذا الشأن يروي الكافي عـــن الصادق: أن القرآن الذي نزل به جبريل على محمد سبعة عشر ألـــف آيـــة، و التي بأيدينا منها ستة آلاف ومائتان وثلاثة وستون آية، والبواقي مخزونة عند أهل البيت فيما جمعه علي[1]، لذلك فإن تفسيرهم للقرآن بحسب أهوائهم المنتجة للنزعات و النعرات كانت حتمية في عقيدتهم تمت بموقف التعصب للتشيع مما جعل الأئمة – عند المتطرفة – هم البدائل عن الفقهاء و الحكام، و هذا ما

---

[1] ينظر : مقدمة البرهان في تفسير القرآن، إيران (د.ت).

[1] محمد حسين الذهبي : التفسير و المفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٢، ج٢، ص ٣٢

عزز الفصام بين الدين و السياسة، و أشاع الشك بين عامة الناس في أمور دينهم و دنياهم، و أضعف في كثير من المسلمين الثقة في دينهم الحنيف.

وقد اعتقد غلاة الشيعة التحريف في القرآن الكريم ليخلصوا من التناقص الذي وقعوا فيه في أثناء تأويلاتهم المغرضة لكثير من المواقف التي امتلأت بها كتبهم ظنا منهم "أن الذين جمعوا القرآن وقدموه لنا كما هو عبر الزمن قد أسقطوا سورة الولاية **(ولاية علي)** و لهذا يؤكدون أيضا أن الآية الكريمة :" **يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته**" يرون أنها هكذا " **يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك في أمر تولية علي بعدك** وإن **لم تفعل فما بلغت رسالته** " . وهناك نص آخر لهم يقول : وإن لم تفعل عذبتك عذابا أليما. كما يزعمون أن النص الكريم : "**فإذا فرغت فانصب والى ربك فارغب**" ليس متكاملا ، وصحته في زعمهم " فإذا فرغت من نبوتك فانصب عليا وصيا وإلى بك فارغب في ذلك ". ويزعم أحد مؤرخي الشيعة الكبار أن جبريل قد نزل بالآية الكريمة " يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خير لكم وان تكفروا فإن الله ما في السموات وما في الأرض "، هكذا في زعمه : يا أيها الناس قد جاءكم الرسول من ربكم في ولاية علي وإن تكفروا بولايته فإن الله ما في السموات وما في الأرض " [1].

[1] –ينظر ، عبد القادر محمود :الفكر الإسلامي والفلسفات المعاصرة ، دار المعارف ط٢ ١٩٨٦، ص ٣٤، ٣٥ .

من هنا يبدو تناقض المذهب الشيعي ــ لدى المتطرفة ــ في أفكاره،فشاع الكفر والتكفير فيما بينهم، و تضعضعت وحدة الرأي السديد الذي سنته الشريعة السمحاء، الأمر الذي أتيح للأفكار المذهبية أن تتغذى من التيارات الفكرية المغرضة والحركات الباطنية المتطرفة بمختلف أهوائها مما أوجد بذورا نكدة على وظيفة الشريعة الإسلامية السمحاء.

و هذا مما يبرهن على أن فقهاء الرأي المغرض – و أكثرهم من الشيعة الغلاة – كانوا يسعون إلى استشراء الخلاف بالتعبير عن طموحاتهم السياسية للوصول إلى الحكم، مستغلين تأويل النص المقدس، الأمر الذي سهل توسيع الخلاف، و هدد الأمة الإسلامية بتفتيت وحدتها إلى ملل متعددة المشارب، إذ ليس تعوزهم قوة الاستدلال ولا متانة الحجة مادام الأمر عندهم قائما على التقول غير المسؤول بغرض إظهار "**الرأي**" على حساب ذكر الله المحفوظ : "**إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون**"، و على الرغم من كل ذلك فإن هذه الآية لم تسلم هي الأخرى من التأويل المجحف، و اعتبروا صفة الحفظ "**إنا له لحافظون**" صفة خاصة بهم أي عند الأئمة. بمثل هذا التأويل يتخلصون من باقي النصوص المعارضة لهم[1].

لقد كـــــان نخر فكري منذ الجذور الأولى المؤسسة للفرق و المذاهب الدينية على هامش البناء الفكري الذي أسسه القرآن وشرعته السنة، ولأن "**الرسالة**" جامعة بينهما فقد وجب على المسلمين الامتثال لأمر الله بما أنزل الله و إتباع رسوله الكريم على نحو ما أرشد به الرسول صلى الله عليه و

---

[1] ينظر الذهبي : التفسير و المفسرون، ٣٣/٢.

سلم، إلى إتباع ما سنته الشريعة حيث بعث معاذ بن جبل إلى اليمن فقال له : كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بكتاب الله، قال : فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال : فسنة رسول الله، قال فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال : أجتهد رأيي و لا آلو، فضرب رسول الله صلى الله عليه و سلم على صدره و قال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله[٢]، و هكذا كان التأويل حكما شرعيا لا يختلف في ذلك عن القرآن و السنة بحسب ما أورده معاذ بن جبل الذي لم يجز لنفسه أن يخالف أمر الشرع إلا بما فهمه من القرآن الكريم، و توظيف القرنية الصحيحة المستمدة للشرع الإسلامي.

إلى هنا، يمكن القول إن المعالم الصحيحة لتراثنا الفكري نبعت أساسا من الفكر الديني الذي كان مصدره القرآن، و السنة، و التأويل بوصفه منهجا لتوضيح المصدرين السابقين،ذلك أن الرأي المشار إليه في الحديث والمتفق عليه من قبل المفسرين هو عبارة عن التأويل الذي يحتمله اللفظ القـــرآني، و يمكن أن يكون من مدلولاته، أما الباطن الذي يقول به الشيعة فشيء يتفق مع أذواقهم و مشاربهم، و ليس في اللفظ القرآني الكريم ما يدل عليه و لو بالإشارة[١].

---

[2]أخرجه أحمد و أبو داود و الترميذي و الدارمي و ابن سعد في الطبقات و ابـــن عبـــد البر في جامع بيان العلم و فضله

[1]الذهبي : التفسير و المفسرون، ٢٩/٢

المبحث الثاني

التأويل بالدراية

لقد كان الصراع حادا بين أهل التدبر و أهل الرأي ــ في مجال تأويل النص الديني ــ مما أوجد مجالا أوسع لتبني الكلام و المنطق، محاولة لتكريس عملية الإقناع بالحجة و البرهان العقلي. و قد استغل علماء مذهب الرأي الذين اعتمدوا الدراية منهجا لهم تزييف الواقع الفقهي من خلال إحلال

الرأي بديلا عن التأويل الصحيح بالتدبر، بعد أن سادت ثقافة الذاكرة، مما أدى إلى بروز الخلاف بين المذاهب، فاحتد النقاش واحتدم الجدل، وعم الشعور بضرورة تبني مناهج الرأي، نظرا للازدهار الذي شهدته مدرسة الرأي بخروجها من بدايتها الفطرية الساذجة، ثم بقيام الدويلات المذهبية التي اهتمت بالفكر والعلم وشجعت أهله، مما عزز وتـــيرة الحـــوار والتنافـــس والحرب الكلامية الدائرة بين المذاهب على اختلافها، والتي مثلت صراعا ضاريا. ففي القرن الرابع شهد لكل مذاهب المتكلمين دعاة وأنصارا وأتباعا يتجادلون ويتناظرون، وكان لهذا الصراع الفكري أبعد الأثر. فلم تبق دعوة إلا عرفت، و لا فكرة إلا استجليت و لا وسيلة دفاع أو هجوم إلا لقي بها في ميادين المساجلة و المناظرة، فكان لزاما على رجال كل مذهب أن ينشطوا للذود عنه وإعطائه صفة القدرة على البقاء[١].

صحيح أن وسائل دفاع الفرق الباطنية مع الشيعة مستمدة من كثير من التيارات الفكرية النابعة من المنطق والفلسفة، إلا أنها كانت في كل الحالات تخرج عن الصواب ، وذلك بالاعتماد على الرأي الشخصي الذي نهى عنه الرسول الكريم بقوله : من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار[١]، و في هذا أمر واضح بإمكان الافتراء على القرآن من خلال استعمال الرأي في مقابل الفهم المتعارف عليه من قبل التفسير بالمأثور، ذلك أن التفسير بالرأي

[1] ينظر أحمد البحراني : التأويل منهج الاستنباط في الإسلام (البحرين)، ٩٨، ص ٢٢٥.

[1] ورد الحديث في أمهات الكتب بألفاظ مختلفة.

في نظر الفقهاء و كثير من المفسرين ، قول على الله بغير علم، و القول على الله بغير علم منهي عنه امتثلا لقوله تعالى : "**ولا تقف ما ليس لك به علم**"[٢].

لقد أوضح العلماء الاختلاف بين **التفسير بالتدبر** (المأثور) و**التفسير بالرأي** (القياس) من خلال التعارض بينهما في أمرين، على نحو ما مر بنا في الفصل السابق من حيث إن:

* **أحدهما : الظهور النوعي**، و هو أن يكون ظهور الكلام ظهورا قائما لدى العرف العام و يفهمه (نوع الناس) و عامة الناس.

* **و الأمر الآخر : الظهور الشخصي** ،و هو الذي يختص به شخص ما من الناس والذي يعتمد عادة على الظروف الذهنية و النفسية و الذوقية لذاك الإنسان حيث تجعل تأثيرات معينة بحيث يفهم من الكلام معنى خاصا لا يفهمه غيره من الناس[٣]، و هذا النوع هو الذي شاع بين أوجه الاستنباط مصداقا لما ينطبق عليه المفهوم الخارجي من دلالة اللفظ المتصور ذهنيا ومن هنا بدأ الاختلاف في الفكر الديني والمعرفي يستشري بين فقهاء الرأي وعلماء التأويل مما مكن لأصحاب الرأي القول بباطن القرآن من أن يقولوا أن اللفظ الذي يراد به العموم ظاهرا، كثيرا ما يراد به الخصوص بحسب المعنى الباطن، فمثلا لفظ **الكافرين** الذي يراد به العموم يقولون هو في الباطن

---

[2] الإسراء، الآية ٣٦، و أنظر أيضا النجم ٢٨/الأعراف ٣٣، و في مواضع عديدة من القرآن الكريم تنهي عن التفسير بالرأي.

[3] السيد محمد باقر الحكيم، علوم القرآن، ٢٣٣.

مخصوص بمن كفر بولاية علي[1]، و في مثل هذا إشارة إلى أن مذهب الباطنية أسس أفكاره على الرأي المجتزأ الذي يغذي الانحرافات الخطيرة، هذه الانحرافات التي تؤدي بصاحبها إلى أخطاء كبيرة واستنتاجات خاطئة، فرضته غاية استهدافهم من أجل تزوير التراث الإسلامي بما يخدم مصالحهم، وبموجب افتراضاتهم المتعسفة، هكذا يكون بعد النظر الفكري عند كثير منهم قائما على بذل ما في وسعهم وقدرتهم بشأن الوصول إلى السلطة، مستغلين بذلك المتشابه من القرآن، بإخفاء الوجه المتصور وإظهار وجود المعنى العيني لأغراض سياسية بحتة لا يقصدها إلا أهل الأهواء والأطماع الفاسدة، سعيا وراء المتشابهات ابتغاء تأويلها وانحرافها إلى ما يلتئم و أهدافهم الباطلة كما جاء التصريح بذلك في الآية، "**فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله**"، فلولا وجود علماء ربانيين في كل عصر ومصر ينفون عنه تأويل المبطلين لأصبح القرآن معرضا خصبا للشغب والفساد في الدين. فيجب ــ بقاعدة اللطف ــ وجود علماء عارفين بتأويل المتشابهات على وجهها الصحيح ليقفوا سدا منيعا في وجه أهل الزيغ و الباطل دفاعا عن الدين وعن تشويه آي الذكر الحكيم[2]، و بيان التأويلات الصحيحة على ما يقتضيه السياق الذي ورد به القرآن الكريم، وأفاضوا في بيان الأدلة العقلية و النقلية على ما سموه تأويلا ليس هو بالتأويل الصحيح ولا بمراد الله ولا لرسول الله صلى الله عليه و سلم، و من تأول النص بمعانيه الظاهرة أو تبطن فيه

---

[1] ينظر الذهبي : التسيير و المفسرون، ٢٨/٢.

[2] محمد هادي معرفة: تلخيص التمهيد، دار الميزان، ١٩٩١، ج ١، ص ٤٦٨.

المجادلة ابتغاء الفتنة فذلك ليس أهلا لأن يوصف بالتأويل المراد وهو الأمر الذي شدد عليه رجال العلم من السنة ــ بخاصةــ وصرفوا أصحاب الأهواء والملل من تأويل المتشابه وزجرهم عن تفسيره مع التقرير البالغ، و التأكيد التام في بيان أنه ــ مثلا ــ فسره عن المعنى الظاهر الجسماني الذي يتبادر للعامة عادة خوفا من تسرع الجاهليين إلى اعتقاد ما يليق في حقه تعالى، مستدلين عليه بأن هذا هو تأويل الكتاب أو السنة.

لقد كان الصراع حادا بين المذاهب في مسألة التأويل حتى أن كثيرا من المفسرين غابت عنهم حقيقة المراد مما وصل بهم الأمر إلى إثبات الجسمية عن الله وهو ما نفاه المحققون من أهل السنة، ولذلك عد من قال في الله عز و جل بـــأنه فوق العرش فوقية جسمية، أو بأنه جالس عليه، أو أن له أجزاء، وجها، وعينا، ويدا، ورجلا، ونحوها، أو جوز عليه الانتقال بالنزول والصعود المتعارفين للأجسام وما شابه ذلك من لوازم الجسمية عد على أنه جاهل بعلم أصول الدين وظل حيثما لا يحسنه فقال ما لا يعلمه[1]، كما كان الشأن مع الشيعة الغلاة مستدرجين التأويل في دراسة النص بالعقيدة التي حفلت بها كتب التفسير إلى علم التأويلية الإلهية في أحكام ذات الواجب بإثبات وجود الحق تعالى و طرق معرفته، و هي مرحلة الشروع في علم الكلام الذي تعتبره بعض الدراسات جزءا متمما لمعرفة العقيدة الإسلامية، والذي يبحث فيه عن إثبات أصول الدين على ما تقتضيـــه الأدلـــة العقليـــة و النقلية الدالة على توحيد الله بوصفه "**الخالق البارئ المصور**"، أي الموجد للكائنات كلها

[1] ينظر سلامة القضاعي العزامي الشافعي: البراهين الســـاطعة فـــي رد بعـــض البـــدع الشائعة، مطبعة السعادة، ص ١٧٨ و ما بعدها.

على القدر الذي قدره لها بريئة من العيوب والمعطي لها ما يناسبها من الصور، و المتصف بهذا الوصف لا يكون ممكنا من الممكنات، فإن الممكن لا يملك وجود نفسه، فضلا عن أنه يفيضه على غيره، فيجب أن يكون واجب الوجود، وما وجب وجوده يجب له كمال الغنى، و كل مقدر بقدر صغر أو كبر فهو مفتقر إلى مقدره، فإذا كان جسما كان أشد فقرا، فواجب الوجود إذا يتعالى عن الصغر والكبر والتقدر بأي قدر كان[1]، وهو المتفق عليه لدى جميع الفقهاء والعلماء عدا بعض الفرق الضالة التي اعتبرت أن ذات الله متقدرة بقدر ومتركبة من أجزاء كما تبينه معتقدات بعض الشيعة ــ من غير الإمامية ــ الذين أنكروا للعقل قدرته على المعرفة الإلهية إلا عن طريق الإمام المعصوم.

لقد كان لتفشي الرأي بديلا عن التأويل الحقيقي دوره السلبي في تفتيت الأمة الإسلامية، ففي الوقت الذي كان فيه التأويل قائما على أساس الموازين الشرعية، يصون وحدة الأمة من أي مطية، جاء ما يسمى بفقهاء الرأي الذين تناقضوا في آرائهم، كما هو دأب من غلبه الهوى ولجّ من العناد، فعمّ الخلاف، و تشيّعت الناس إلى مذاهب يتفننون ويبينون ما هم عليه من زيغ، و قد ساعد على ذلك قلة تفقه الكثير من الناس.

وعلى الرغم من انقسام العلماء إلى فريقين، بين مؤيد ومعارض حول ظاهرة التأويل بالرأي، فإنهم متفقون جميعا على أنه ينبغي أن يكون قائما على

---

[1] المرجع السابق، ٢٢٢-٢٢٣.

الاجتهاد الصحيح المستند إلى الأصول الثابتة في الشريعة، وإلى فصاحة البلاغة العربية، وإذا كان هؤلاء العلماء قد سوغوا التأويل بالرأي في فروع الدين فإنهم لم يبيحوا لمن يصرف النص عن ظاهره لحاجة مغرضة، والخوض في أصول الدين، خوفا من أن تمسّه يد المتلاعبين، فيصاب بمثل ما أصيبت به الأديان السابقة حين ذهب أصل النص وحل محله نصوص أخرى مستمدة من عقائد المفسرين، حتى لكأن القرآن أصبح تابعا لهذه العقائد بدلا من أن يكون مصدرا لها، حاكما عليها ،على الرغم من أن هذا مرفوض قطعا لوعد الله بذلك : "**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**".

إن التأويل بالرأي في هذه الحال هو تجاوز حدود الاستدلال بالقرينة إلى الشرك، بخاصة من اتبع الترجيح الظني، والميل النفسي في أثناء تعرضه إلى أصول الدين، ومن هنا جاء التنويه بهذه المسألة لتفادي الانزلاق إلى مهواة الرأي حيث لا رابط ولا ضابط له، و بوصفه يشيع الترجيح الظني للنص المقدس الذي أصبح ــ تباعا ــ نصا مذهبيا، فهو إما "**قرآن اشعري**" أو "**قرآن إمامي**" أو "**قرآن باطني**" أو "**قرآن معتزلي**" كل بحسب المذهب والسياق الذي وظف من أجله والمعنى الذي ينصر مذهبه.

المبحث الثالث

نصب الإمام

تعتقد الشيعة ــ بخاصة الغلاة منهم ــ أن مسألة الإمامة منصوص عليها بالنص بوصفها، في نظرهم ،أصلا من أصول اعتقادهم، وركنا من أركان الدين عندهم ، يكفرون من ينكرها وهي عندهم بمثابة النبوة ، أو امتداد

لها ، أو قل في ذلك إنها منصب إلهي كالنبوة ، فكما أن الله سبحانـــه و تعالى يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة ، و يؤيده بالمعجزة التي هي كنص من الله...فكذلك يختار للإمامة من يشاء ، و يأمر نبيه بالنص عليه، وأن ينصبه إماما للناس من بعده، وتزداد المسألة تعقيدا في أثناء محاولتهم التفرقة بين الرسول والنبي والإمام لما رواه **الكليني*** حين سئل إمامهم الرضا عن الفرق بينهم فقال : إن الرسول الذي ينزل عليه جبرائيل فيراه و يسمع كلامه و ينزل عليه الوحي، و ربما رأى في منامه نحو رؤيا إبراهيم عليه السلام، و النبي ربما سمع الكلام وربما رأى الشخص ولم يسمع، والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص[1]، و معنى ذلك أن الوحي متحقق حصوله للثلاثة على اختلاف في الطريقة والوسيلة التي يصل بها الوحي، لكن كانت رواية الكليني هذه تقول أن الإمام يسمع الكلام ولا يرى الشخص "أي الملك" مع أن هنالك عدة روايات عندهم تؤكد تحقيق رؤية الإمام للملائكة حتى أن عالمهم "**المجلسي**"عقد في البحار بابا بعنوان : باب أن الملائكة تأتيهم وتطأ فرشهم و أنهم يرونهم، وذكر فيه أحاديث كثيرة منها ما ذكره عن الصادق قال : "إن الملائكة لتنزل علينـــا فـــي رحالنـــا،وتتقلب في فراشنا، و تحضر موائدنا، و تأتينا في وقت كل صلاة لتصليها معنا، وما من يوم يأتي ...إلا وأخبار أهل الأرض عندنا ومايحدث فيها "[1].

---

* الكليني (محمد بن يعقوب) : عند الشيعة هو بمثابة الإمام البخاري أو مسلم في المـــذهب السني.

[1] الكليني : الكافي، دار التعاريف، بيروت، ج ١، ص ٢٣٠.

[1] ينظر : البحار دار إحياء التراث العربي – بيروت– ٢٦ / ٣٥١ و الكافي ٤٥٨/١. أيضا

لقد تفرق الناس عندهم في مسألة الإمامة إلى شيع وأحزاب ، لكن غالبيتهم تعتبر عليا خليفة رسول الله في أمره ووارث حكمه وولي عهـــده ، وصاحب الأمر من بعده، مؤكدين على أن الإمامة والعصمة مختصان بعلي بالنص ، من ذلك أنه لما نزل قوله تعالى : "**وانذر عشيرتك الأقربين**"[٢]، أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا طالب أن يضع له طعاما وجمع بني عبد المطلب فقـــال لهـــم أيكـــم يوازرني ويعينني فيكون أخي و خليفتي من بعدي و وصيي، فقال علي عليه السلام : أنا أبايعك و أوزرك، فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم : هذا أخي ووصيي وخليفي من بعدي ووارثي فاسمعوا إليه و أطيعوا له، و لقوله صلى الله عليه و سلم، وقال له : أنت أخي ووصيي وخليفتي بعدي وقاضي ديني فاسمعوا له وأطيعوا فقام القوم يضحكون و يقولون لأبي طالب : قد أمرك أن تسمع لابنك و تطيع[3].

و إذا كانت الإمامة هي نيابة عن صاحب الشرع بحيث يجب اتباعه كما كانوا يتبعون رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذلك لأن عقيدتهم راسخة بأن عليا ولي عهد الرسول وخليفته من بعده حين آثره علـــى سائر القـــوم ـــ بخاصة أصحابه ـــ حتى أن روايات الشيعة تجمع على أن الإمامـــــــة أصل من أصول الاعتقاد، و أهل القداسة والعصمة لأنهم أهل بيت النبـــوة ، امتثالا لما ترويه قصصهم في كثير من الأحيان ، منها على سبيل المثال قصة خروج الرسول صلى الله عليه و سلم في غزوة تبوك بعد أن أبقى عليا

---

[2] سورة الشعراء، آية ٢١٤.

[3] ورد هذا النص بأوجه مختلفة، ينظر العاملي، المراجع ص ١٨٦، و كشف المراد في شـــرح تجريد الاعتقاد للطويسي، مؤسسة الأعلمي ٣٣٤.

دون السماح له بالخروج معه، فبكى حينها علي فقال له رسول الله : أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى ألا أنه ليس بعدي نبي. إنه لا ينبغي أن أذهب إلا وأنت خليفتي. من هذا المنظور تكون منزلة علي بمثابة منزلة هارون وموسى، ولم يستثن من جميع المنازل إلا النبوة ، و استثناؤها دليل على العموم، فهو إذن خليفته في قومه، ووزيره في أهله، وشريكه في أمره ــ عل سبيل الخلافة لا على سبيل النبوة ــ و أفضل أمته، وأولاهم به حيا و ميتا، وله عليهم من فرض الطاعة مثل الذي كان لهارون على أمة موسى زمن موسى[1]، و من شأن ذلك أن عليا، في منظور الشيعة، ولي كل مؤمن بعد الرسول صلى الله عليه وسلم بحكم النص كما أولوا ذلك في تفسير قوله تعالى : "**يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك و إن لم تفعل ما بلغت رسالته**"، و أدلتهم على ذلك كثيرة لا حصرلها ،يمكن الرجوع إليها في متون أمهات الكتب الشيعية التي تبرهن على أنه من ألم بالسيرة النبوية وجده صلى الله عليه و سلم يصور عليا وهارون كالفرقدين على غرار واحد لا يمتاز أحدهما عن الآخر في شيء، و هذا من القرائن الدالة على عموم المنزلة في الحديث، على أن عموم المنزلة هو المتبادر من لفظه بقطع النظر عن القرائن، من حيث إن كليهما لا يمتاز عن الآخر في أمته بشيء ما، و يسرف بعض الشيعة الغلاة في أمر تصوير علي وهارون كالفرقدين، من حيث إن عليا أبى أن تكون أسماء بنيه إلا كأسماء بني هارون، فسماهم حسنا وحسينا محسنا وقال إنما سميتهم بأسماء ولد هارون، شبر وشبير ومشبر،

---

[1] الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي العاملي : المراجعات، دار انشارات، أسوة، إيران، ١٤١٣، ص ١٩٧.

أراد بهذا تأكيد المشابهة بين الهارونين و تعميم الشبه بينهما في جميع المنازل و سائر الشؤون[١].

لقد استندت الشيعة إلى إمامة علي عليه السلام ومن تبعه من الأئمة الآخرين على ما ورد في حديث الغدير، وهو الحديث الذي اتخذه الشيعة سندا لأحقية إمامة علي بعد الرسول صلة الله عليه وسلم وقد كان ذلك يوم خرج الرسول صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة وفي الطريق نزل عليه الوحي في قوله تعالى : " **يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربــك و إن لم تفعل فما بلغت رسالته**"، وكان النبي عند غدير خم فجمع الناس في يوم قائظ شديد القيظ ودعا عليا إلى يمينه وخطب فقال : لقد دعيت إلى ربي وإني مغادركم من هذه الدنيا، وإني تارك فيكم كتاب الله وعترتي وأهل بيتي، ثم أخذ بيد علي ورفعها وقال : يا أيها الناس الست أولى منكم بأنفسكم؟ قالوا : بلى، قال : من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من ولاه، وعاد من عاداه، وأنصر من نصره، و أخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار[٢].

و من هنا قالت الشيعة بأحقية الإمامة وهو ما تبينه النصوص في تجسيدها للولاية نيابة عن الرسول حتى قالوا : الجاحد لولاية علي كعابد وثن، و من هنا أيضا كان تقدس الباطنية للإمام من حيث لا تقبل الأعمال إلا بالولاية، لأنها في رأيهم امتداد لباطن النبوة، معتبرين أن جزءا إلهيا حل في

---

[1] المرجع السابق، ٢١٢ و ما بعدها.

[2] الحديث متواتر في أمهات الكتب الدينية، بخاصة كتب الشيعة.

الإمام علي رضي الله عنه ، وحل من بعد في بقيـــة الأئمة المعصوميـــن . و النقل المتواتر دل على أنهم أحد عشر* بعد الإمام علي لوجوب العصمـــة و انتفائها عن غيرهم، ووجوب الكمالات فيهم، واستدل الشيعة على ذلك بوجوه ثلاث :

أ/ النقل المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف ، فإنه يدل على إمامة كل واحد من هؤلاء بالتنصيص ، و قد نقل المخالفون ذلك من طرق متعددة، تارة على الإجمال وأخرى على التفصيل كما روي عن الرسول صلى الله عليه و سلم أنه قال للحسين : هذا ابني إمام ،أخو إمام، ابن إمام، أبو أئمة تسعة تاسعهم قائمهم.

ب/ أن يكون الإمام معصوما.

ج/ أن الكمالات النفسانية و البدنية بأجمعها موجودة في كل واحد منهم كما هو كامل في نفسه كذا هو مكمل لغيره، و ذلك يدل على استحقاقه الرئاسة العامة لأنه الأفضل من غيره[1].

و من غريب الافتراضات التأويلية المتعسفة أن تكون الإمامة ركنا من أركان الدين ، على نحو ما رواه الكليني بسنده عن أبي جعفر قوله : بني

---

* تتسلسل الإمامة عند الشيعة الإمامية من إثني عشر إماما : ١-علي بن أبي طالب ٤٠ هـــ، ٢- الحسن بن علي ٥٠ هـــ، ٣- الحسين ٦١ هـــ، ٤- علي بن الحسين زين العابدين ٩٤ هـــ، ٥- محمد بن علي الباقر ١١٤ هـــ، ٦- جعفر بن محمد الصادق ١٤٨ هـــ، ٧- موســـى بـــن جعفر الكاظم ١٨٣ هـــ، ٨- علي بن موسى الرضا ٢٠٣ هـــ، ٩- محمد بن علي الجواد ٢٢٠ هـــ، ١٠- علي بن محمد الهادي ٢٥٤ هـــ، ١١- الحسن بن علي العسكري ٢٦٠ هـــــ، ١٢- محمد بن الحسين المهدي ٢٥٥ هـــ.

[1] ينظر كشف المراد، ٣٧٥.

الإسلام على خمس، على الصلاة، و الزكاة، و الصوم، و الحج، و **الولاية**، و لم يناد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع، و تركوا هذه، يعني الولاية[1]، فهم يعتقدون أنها محل الاهتمام والعناية، ولأنها لطف من الله يفيضها في أكمل عباده ، و بها يمتنع عن ارتكاب الموبقات والجرائم عمـــدا و سهوا[2].من أجل ذلك كانت الولاية عندهم أفضل[3] أركان الإسلام و من أنكرها فقد خرج عن ملتهم: ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولا يزكيـــهم ولهم عذاب أليم : من ادعى إمامة من الله ليست له، و من جحد إماما من الله، و من زعم أن لهما في الإسلام نصيبا[4].

ولكن ، لماذا لم تذكر الإمامة في القرآن؟

تكثر افتراضات الشيعة المتطرفة في هذا الشأن ــ التي يعجز عنها الحصرــ لذلك جاء تحريف القرآن وتأويله لإثبات شرعية تأويلاتهم وآرائهم في الإمامة، رغبة في التخلص من التناقض الذي وقعوا فيه، عندما أرادوا تقوية تأويلاتهم و تفاسيرهم التعسفية صرحوا بنقص القرآن وتحريفه من أصوله، فهم يرون أن الذين جمعوا القرآن و قدموه لنا كما هو عبر الزمن قد أسقطوا سورة الولاية "**ولاية علي**" ولهذا يؤكدون أيضا أن الآية الكريمة : "يا

---

[1]- الكافي : كتاب الإيمان و الكفر، باب دعائم الإسلام، ٢٢/٢.

[2] - ينظر الحسيني : سيرة الأئمة الإثني عشر، دار القلم، بيروت، ١٩٨١، ١٠./١

[3] - ينظر الكليني : الكافي، ٢٢/٢.

[4]- المرجع السابق ٤٣٤/١ و النصوص التي تكفر من أنكر ولاية أحد الأئمة كثيرة يمكن الرجوع إليها في مصادرها.

أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ...الآية" يرون أنها هكذا : يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك في أمر تولية علي بعدك وإن لم تفعل ما بلغت رسالته. و هناك نص آخر لهم يقول : وإن لم تفعل عذبتك عذابا أليما . كما يزعمون أن النص الكريم "**فإذا فرغت فانصب ، وإلى ربك فارغب**" (الشرح ٨،٧) ليس متكاملا و صحته في زعمهم ...فإذا فرغت من نبوتك فانصب عليا وصيا وإلى ربك فارغب في ذلك !.. ، و يزعم أحد مؤرخي الشيعة الكبار أن جبريل قد نزل بالآية الكريمة : "**يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرًا لكم ، وأن تَكفُروا فإن لله ما في السماوات وما في الأرض**"(النساء ١٧٠) أنها هكذا في زعمه : يا أيها الناس قد جاءكم الرسول من ربكم في ولاية علي و إن تكفروا بولايته فإن لله ما في السماوات وما في الأرض. ومن الواضح تعسف تأويلهم وشناعة تحريفهم[١] ، اعتقادا منهم أن القرآن منقوص ومغير فيه ، حرفه الصحابة وأكابر الأمة الإسلامية حقدا على الإمام علي ، و عنادا لأولاده، و تضييعا لتراث آل البيت ، أهل القداسة و العصمة، أصل منشأ العبادة. من هنا كان تعاملهم مع القرآن ينحو منحى باطنيا في سبيل مواجهة السائد الذي اعتبروه طفرة سياسية ينبغي محاربتها بكل السبل وبمجاهدات مختلفة . و في خضم ذلك نبعث ميتولوجية المذهب الشيعي ــ المتطرف منه ــ بكل ما يملك من قوى باطنية تأويلية رغبة في الحصول على الإمكان المستلب، هادفا إلى قلب التاريخ من خلال ما أنتجه من خطاب ميتولوجي كانت فيه صورة الذات **(الإمام المعصوم)** بإزاء صورة

---

[1] ينظر جهود الدكتور عبد القادر محمود في كتابه : الفكر الإسلامي و الفلسفات المعارضة، الهيئة العامة للكتاب، ط٢، ١٩٨٦، ص ٣٤، و ما بعدها، بما في ذلك الهوامش ضمن تعليقاته المهمة و المستندة إلى بعض مصادر كتب الشيعة المتطرفة.

الآخر **(مالك التاريخ)** وتخيّل وهو لا يملك في مظلوميته سوى حق الخيال، أنه مقبل على انقلاب تاريخي يقوده ثالوث حي معصوم : **الله ، النبي ، الإمام** ، يقوده طليع إمامي : **مهدوي/ نبوي/ إلهي**[1].

على الرغم من أن عليا لم يظهر منه ولو إشارة واحدة تبين استناده إلى القرآن في مسألة وراثة النبوة **(الأسرة المالكة)** إلا فيما ورد منه في مسعاه إلى وراثة النبي والفرق بين وراثة النبوة ووراثة النبي ، ولكن المسألة انقلبت في يد النظرية الشيعية المتطرفة من وراثة النبي إلى وراثة النبوة ، و مسؤولية علي على هذا الانقلاب هي مسؤولية صاحب الفكرة عن فكرته حين تخرج من يديه فلا يملك السيطرة عليها بفعل التداعي في الحوادث وفي المعاني على السواء...و من هنا كان عدم استناد الإمام إلى القرآن في إثبات الوصية له من الأمور التي ينبغي التمحص فيها بدقة، إلا أنه ربما أشار إلى هذه الوصية بوصفها رغبة من الرسول صلى الله عليـــه و سلم فيها وإرادته له دون أن يتجاوز الرغبة إلى مقام التكليف من النـــص وفي حيز هذه الرواية ما يوضح ذلك ، يقول ابن عباس : خرجت مع عمر إلى الشام في إحدى خرجاته، فانفرد يوما يسير على بعير فاتبعته فقال : يا ابن عباس أشكو إليك ابن عمك، سألته أن يخرج معي فلم يقبل ولم أزل أراه واجدا ، فيم تظن موجدته؟ إنه يزعم أن رسول الله أراد الأمرله، فقال ابن عباس : أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ماذا إذا لم يرد الله تعالى ذلك، إن رسول الله أراد ذلك وأراد الله غيره . فنفذ مراد الله تعالى و لم ينفذ مراد رسول الله ، أو

---

[1] - خليل أحمد خليل : العقل في الإسلام، دار الطليعة، ط٢، ١٩٩٣، ص ٢١٥.

كل ما أراد رسول الله كان ؟ إنه أراد إسلام عمه ولم يرد الله فلم يسلم، فنحن نفهم مع عمر أنه إذا كان ثمة بالفعل رغبة نبوية في تولية علي فهي من قبيل الإرادة الشخصية التي يمارسها النبي صلى الله عليه و سلم ، كإنسان فرد يرغب ويريد، وليس كرسول حاكم يكلف ويلزم، وقد أفصح عمر عن هذه التفرقة بمثال واضح هو رغبة النبي التي لم تتحقق في إسلام عمه أبي طالب[١].

و لتأكيد وجـــوب نصب الإمام ـــ سواء بوجوب الله أم بوجوب العقلاء ـــ راحت فرقة الباطنية تبني تعاليمها في هذا الشأن على الفيض الإلهي بمعرفة الأئمة و تعيينهم بالنص، وذلك أمر وارد ـــ في اعتقادهم ـــ لما في الإمام من لطف ، فاعتبروا نصبه واجب على الله تعالى تحصيلا للفرض، وإنما يكون كذلك إذا كان متصرفا بالأمر والنهي. ومن هنا راحوا يتأولون النصوص لإثبات وجوب النص على الإمام بما ورد في الآية : "**يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله و كونوا مع الصادقين**"(التوبة ١١٩)، وتبعا لذلك فالإمام أمر بالكون مع الصادقين ، أي المعلوم منهم الصدق، و لا يتحقق ذلك إلا في حق المعصوم ، إذ غيره لا يعلم صدقه، و في قوله تعالى : "**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم**" ظنا منهم أن ذلك أمر بالاتباع و الطاعة لأولي الأمر الذين هم الأئمة المعصومون ، إذ غيرهم لا يقتضي وجوب طاعتهم[٢].

---

[1] ينظر عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص و التاريخ، المركز الثقافي العربي ١٩٩٨، ص ٢٠٧، و ينظر أيضا ابن أبي الحديد، نهج البلاغة، ٣/.١١٤

[2] ينظر نصر الدين محمد بن الحسن الطوسي : كشف المراد في تجريـــد الاعتقـــاد، مؤسســـة الأعلمي، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٤٨، و ما بعدها.

و من يتتبع آراء الباطنية من المذهب الشيعي يجدهم يلحون على وجوبها على الله تعالى من منظور أن الإمام لطف، و من ثمة فإن كل لطف واجب على الله . أضف إلى ذلك أن كل ما دل على وجوب النبوة فهو دال على وجوب الإمامة، إذ الإمامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها، وكما أن تلك واجبة على الله تعالى في الحكمة فكذا هذه. كما أنهم يرون أن الإمامة في وظيفتها هي امتداد للنبوة، فكما كانت وظيفة النبي تتمثل في ممارسته للسلطتين الدينية والسياسية ، و أن السلطة السياسية هي من الدين وليست اجتهادا من النبي ــ والنبي في رأيهم ــ غير ممكن أن يرجع إلى اجتهاد، لأن الاجتهاد عرضة للخطأ ، ولأن نتائجه ظنية، والنبي معصو، والمعصوم لا يخطئ[1]. فإذا تعمقنا في استكناه افتراضاتهم يكون نهجهم في التأويل مثارا للجدل، يصعب التدليل على صحة نظره مما يستحيل على الفهم المنطقي أو الشرعي أن تقبلها إلا فيما تثيره من صراعات كلامية، على حد ما ورد في تأويلاتهم لمثل هذه الآيات* التي يعجز عنها الحصر، فمنها ما كان محرفا، ومنها ما جاء مؤولا، كما في قوله تعالى :

1- "لئلا يكون للناس [على الله] حُجّة إلا الذين ظلموا منهم" (البقرة١٥٠) أصبحت على هذا النحو : لئلا يكون للناس [عليكم] ...

2- "كنتم خير [أمة] أخرجت للناس"(آل عمران ١١٠). وردت عندهم : كنتم خير [أئمة]

---

[1] عبد الهادي الفضيلي، خلاصة علم الكلام، دار المعارف، ١٩٩٨، ص ٢٩٤.

*يصعب تحديد كل ما ورد عنهم في تأويلاتهم لآي الذكر الحكيم.

3- الذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنـــا قـــرة أعيـــن [و اجعلنا للمتقين إماما] (الفرقان ٧٤) وردت عندهم كما يلي ...[واجعل لنا من المتقين إماما].

4- له مُعقّبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونـــه [من] أمـــرالله . (الرعد١١) أوّلت عندهم على هذا النحو : له معقبات [من خلفه ورقيب من بين يديه يحفظونه بأمر الله].

لقد تعاطت الباطنية (الشيعية) ــ من غير الإمامية ــ مسألة الإمامة بالتأويل القسري إلى درجة تزويرها حقيقة الشرع بتحوير مضامينه وتفريغ محتواه، وهذا ما لا يمكن تبريره إلا بوقوعهم في كثير من الافتراضات المجحفة عبر آلية التأويل، من منظور أن حدود افتراضاته غير مضبوطة، مطاطة، ولا يمكن القبض عليها وهذا ما يشكل غياب المنهج المعبر عن دسائسهم المغرضة مما عزز وتيرة التنافس و الحرب الكلامية الدائرة بيـــن المذاهب على اختلافها والتي مثلت صراعا ضاريا من أجل البقاء ،لا يثبت فيه إلا الأقوى.

لهذا السبب كانت الحرب الدفاعية التي أقامتها الباطنية الشيعية متخذة من مدرسة الرأي التي حاولت تثبيت بعض الأفكار الغنوصية كالقول **بالوصية الصريحة للإمامة، وعصمة الأئمة، الغيبة، فكرة المهدي المنتظر**، وكلها تدخل ضمن دعوتهم إلى شرعية ظاهرة "**توريث النبوة**" المسكوت عنها في القرآن بعد أن صار النص ــ تباعاــ مستباحا للعبث بما تقتضيه قراءاتهم من القول بالتحريف . على الرغم من أن القرآن الكريم لم يتحدث لا من قريب

ولا من بعيد عن قضية السلطة التي أخذت أبعادا تأويلية بوجوب نصب الإمام، بوصفه وريثا شرعيا للرسول صل الله عليه وسلم بالنص على نحو ما رواه الكليني[1] عن جعفر أنه قال : إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده المتقين، وأهل البيت هم الذين أورثهم الله الأرض و هم المتقون ، وهو ما ترفضه السنة، من حيث إن مسألة توريث النبوة مسألة غير قائمة على سند حقيقي ، ولم يقل بها القرآن ولا السنة.

لقد اقتضت الحكمة من الله جل شأنه ألا يفصل في مسألة الخلافة من بعد رسول الكريم وتركها إلى جواز تصرفات المسلمين الممكنة بحسب حاجة المجتمع إلى من يظنون فيه استتباع مبادئ الشرع الإسلامي ، لذلك اقتضت حكمة الله أن تكون السلطة في أمر المسلمين لتعزيز التكامل الاجتماعي عن طريق ما يسمى بـــ "**الإباحة**" بين رجحان الفعل الإرشادي **[السلطة]** ورجحان "**الوجوب**" مصدر الطاعة والتطبيق العملي بواسطة قواه الفعالة. ومع إيماننا الراسخ بأن الله عادل، حكيم، فقد جاءت رسالته قائمة على أساس الحكمة منه والمصلحة البشرية، ومن هنا يكمن سر القدر الإلهي ، لأن معنى كون المصلحة تقتضي ترك الأمر شورى بين المسلمين، و ليس قوله تعالى : "**و خلق كل شيء فقدره تقديرا**"(الفرقان ٢)، " **الذي أحسن كل شيء خلقه**"(السجدة ٧)، ليس ذلك إلا من قبيل حسن التدبير للبشرية في وضع كل شيء موضعه بحسب المصلحة وهو المراد : "**أفحسبتم إنما خلقناكم عبثا**".(المؤمنون ١١٥)

---

[1] - الكافي، ٢٩٨.

لذلك كانت فكرة وراثة النبوة مستبعدة من قبل المذاهب إلا فيما أولت النظرية الامامية بخاصة منها الباطنية الشيعية التي كرست افتراضاتها المثيرة للجدل بكل آثارها السلبية، والتي أسفرت عن تطبع السلطة بهذا الطابع الثيوقراطي الفج ، إذ الحاكم في هذه النظرية ليس بشرا عاديا تختاره الجماعة المحكومة ، وإنما هو **إمام** مختار من قبل الله ، ورث علم النبوة كله، وهو بهذه المثابة موصول بالسماء على الدوام ، معصوم من الخطأ و الخطيئة، يقول الحق ولا ينطق عن الهوى، فالحاكم هنا لا يمارس سلطة زمانية وإنما يمارس سلطة "**النبوة**" ذاتها[1].

وقد بذل جماعة الباطنية المغالون كل ما في وسعهم لاستخراج ما يلائم أفكارهم من النصوص الشرعية رغبة في التدليل على مواقفهم، تبعا لما يتوهمونه، فكان نتيجة لذلك أن خرجوا عن الصواب باتخاذهم الأبعاد الرمزية لافتراضاتهم التي انبنت على تصورات غير يقينية، والابتعاد بها عن دلالتها الحقيقية، و لم يروا سوى الوجه العجيب من النص بحيث يبدو كل ظاهر باطنا، و الباطن بلا حدود تحده أبدا. ففي تأويلهم **(فاخلع نعليك)** (طه 12) تتحول المعاني إلى : (اخلع الدنيا و الآخرة من قلبك) أو إلى (تنق من نوعي أفعالك) وتتحول **(إلق عصاك)** (الأعراف١١٧) إلى : ولا يكون لك معتمد و مستند غيري، و كذلك تتحول **(ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يُذكَر فيها اسمُه و سعى في خرابها)** (البقرة 114) إلى : (إن الله نبه بذلك على أنه لا أظلم ممن خرب أركان الإيمان بالشهوات)، ومساجد الله هي إما أركان

---

[1] - عبد الجواد ياسين : السلطة في الإسلام، ٢٠٥.

الإيمان أو قلوب المؤمنين المعمرة بالمني والشهوات والتي شحنها الله بمحبة الدنيا وفرغها من محبة الله تعالى[1].

مجمل القول: إن آفة نهج التأويل لدى غلاة الشيعة تكمن في ابتعادهم عن الصواب ، بدخولهم في مبدأ خلق التوازن بين ما هو مقدس ومتفق عليه، وما هو مفترض، باستعمال كل أساليب الإقناع الممكنة، حتى ولو كانت عن طريق الخلق والتبدع بدون بينات متحدة من أوامر الشرع مما سهل عليهم تحويل النص من دلالته الشرعية (**المرجعية**) إلى دلالته الرمزية (**الإنتاجية**).

من خلال تحول النص من وظيفته الشرعية إلى وظيفته السياسية أو من رؤيته الإنسانية إلى رؤية مذهبية نفعية تكون طائفة غلاة الشيعة قد أفرطوا في تأويلاتهم ، لكن ، وبدون وعي منهم دفعوا بالخصوم ــ من المذاهب الأخرى ــ إلى استخراج تأويلاتهم كرد فعل للطرح الشيعي مما برهن على نمو الفكر، بخاصة في مجال التوحيد والإلهيات، فكان أن أفاد ذلك ــ وغيره ــ الفلسفة الإسلامية ، وعمق الجهد العقلي في الافتراض و الاستنتاج مما هيأ ــ لاحقا ــ الأرضية لنضج الفكر، كما كانت هذه الأفكار ــ على علاتها ــ مثيلا للفلسفة العربية الإسلامية.

---

[1] عبد الهادي عبد الرحمن:سلطة النص (قراءة في توظيف النص الديني)، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣، ص ٢٠٩.

لقد كان للمصادمات الكلامية فيما بين المذاهب أثرها الفعال في تنوير الفكر العربي مما فتح آفاقا متميزة لعلم الكلام، سواء ما كان نابعا من التيار السلفي ، أم العرفاني ، أم الصوفي، بخاصة في مسألة مجاهدة النفس بغرض التقرب إلى ذات الحق . أضف إلى ذلك أن في لجّة هذا الصراع ظهر نشوء العقائد المختلفة التي شكلت المحور الأساس للصراع الفكري ، وهو صراع ناجم عن الفتنة بين الشيعة والسنة ، هذا الصراع المرير على الخلافة الذي حول إسلام الروح والشعائر إلى إسلام السياسية والمصلحة حين كانت مشكلة الخلافة هي أول قضية طرحت نفسها على الفكر العربي الإسلامي حيث كانت آخر قضية حاول هذا الفكر تنظيرها ، مع العلم أن النقاش في هذه القضية قد بدأ في وقت مبكر وأنه كان المنطلق الذي قام عليه علم الكلام أكثر أنواع العلوم الإسلامية إيغالا في التجريد والتنظير...ذلك أن تنظير الخلافة و التشريع للحكم كان يتطلب وجود قواعد للتفكير تستطيع أن تبرر الواقع وتقننه بإضفاء الصبغة الشرعية عليه[1].

[1] - محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، ١٠٧.

المبحث الرابع

ألوهية الإمام

لقد كان لغريزة الشعور الديني دورها الفعال في تكوين النظر العقلي إلى معرفة مبدأ الكون ، ومعاده لما فيه من تساوق وتناسق في الوجود بما هو موجود ، وتشخيص خصوصيته عبر موازين العقل و الشرع، و إذا كان ذلك كذلك ، فإن الفلسفة تعين الشعور الديني عن طريق إثبات المعارف، اللازم حصولها بغرض الإسهام في اكتناه الحقائق الممكنة ، أو ما يمكن إدراجه ضمن معرفة بعض خواص الأشياء و لوازمها.

و على الرغم من المزايا التي تتميز بها القوة المتفكرة للإنسان فإنها تبقى في غاية الإحاطة ، ذلك أن مهمة هذه القوة المتفكرة هي تجريد الإدراكات الحسية ليس إلا، ومن ثمة تصبح قاصرة عن الإحاطة بأحدية الذات الإلهية **(قل هو الله أحد)** وبراءة الذات العلية و تقدسها عن الأجزاء **(ليس كمثله شيء)**.

و ليس لنصيب العقل في مقتضى الوجدان من تنزيه الذات الإلهية إلا ما يرى فيه الإنسان من صنعه تعالى، بوصف صناعته مرآة يرى الإنسان عبرها واجب الوجود من خلال قدرته العقلية ، وفي ذلك برهان على دلائل التوحيد ومعنى العبودية من حيث هو واحد في ألوهيته ، واحد في صفات كماله تعالى عن لوازم الإمكان ومستلزمات الحدوث ، وهو ما جاء في قوله تعالى توضيحا لمرحلة الرشد العقلي لخليل الرحمن إبراهيم عليه السلام : "**وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين، فلما جنى عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من**

القوم الضالين، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون، إني وجّهت وجهي للذي فطر السمواتِ والأرضَ حنيفا و ما أنا من المشركين"الأنعام(٧٥-٧٩).

لقد كان النظر الفلسفي في عالم الخلق وطرق معرفة وجود الله قائما على سبل عديدة لمصادر المعرفة اليقينية **(طريق الحق)**، يمكن النظر إليها عبر إحدى هذه الطرق، أو كلها، أو بعضها :

أ- الطريق المباشر و هو لون من الإدراكات الحسية الباطنية التي تحصل بنحو الشهود.

ب- طريق معرفته بالواسطة وذلك باتخاذ الآثار والمخلوقات التي يسميها القرآن الكريم "**الآيات**" واسطة في الإثبات.

ج- الطريق العقلي الفلسفي المحض، هو الطريق الذي يسلك بواسطة قراءة كلية الوجود، وفي هذا الطريق لون من الاستدلال[١].

إن الحديث عن معرفة الله ــ سواء من حيث كونه خالقا ، أي القائم بفعل الخلق و توابعه، أم بمعنى اللائق للعبادة ــ حديث متشعب. والبراهين الفلسفية نظير براهين علم التوحيد كلها تحاول إثبات الذات الإلهية المقدسة بالنظر العقلي لمفهوم واجب الوجود* عبر قياسات مختلفة ، ومراتب متميزة

[1] ينظر : مرتضى المطهري : شرح المنظومة، ترجمة عمار أبو رغيف، ط ١، ١٤١٧ هـــ، مؤسسة أم القرى، ص ٣٥٨.

*الذي يكون وجوده ضروريا و يرفض الزوال إطلاقا.

فمنها ما يوقع اليقين وهو البرهاني ، ومنها ما يوقع شبه اليقين، إما القياس الجدلي وإما القياس السوفسطائي، ومنها ما يقنع فيوقع ظنا غالبا وهو القياس الخطابي ، وأما القياس الشعري فلا يوقع تصديقا ، ولكن يوقع تخيلا محركا للنفس إلى انقباض وانبساط بالمحاكاة لأمور جميلة[1]، وليس أحد هذه البراهين متداخلا مع الآخر ولا مناقضا له ، بقدر ما هي مكملة بعضها لبعض كل بحسب ما تراه مناسبا لصفات الخلق التي لا تخلو من واجب وجود : "**ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت**" (سورة الملك ٣).

وعلى الرغم من ذلك ، فقد كان بيان علة الاختلاف في موضوع الألوهية واضحا لدى علماء الكلام ، بخاصة من أهل المذاهب، فتعددت أقوالهم و اضطربت آراؤهم ، وتوزعت أفكارهم سواء ما كان من المعتزلة **(اعتماد العقل و النقل معا)** ونظير ذلك عند الماتريدية حيث تكون معرفة العقل مدركة بالعقل ابتداء ، أو وجوب معرفة الله بالشرع كما هو الشأن عند المذهب الأشعري خلافا للمتصوفة ــ بمن فيهم العرفانيون ــ الذين اتخذوا الوجدان سبيلا لهم لمعرفة الذات الإلهية ، أما الإسماعيلية فقد انقسموا إلى فريقين في موضوع معرفة الله ، فرقة ترى أن العقل قاصر أصلا على معرفة الله ، و أخرى تراه ذا قدرة على ذلك ، و لكنه غير مستقل بهذه المعرفة ، بل لا بد من إمام يرشده إلى وجود الأدلة. فعقل الإمام بالنسبة إلى عقول الناس كالشمس بالنسبة إلى الأبصار، وأصحاب هذه الفرقة يرون أن الإنسان قادر على اكتساب المعرفة إذا طلبها ممن يمتلكها وهو الإمام المعصوم، المعلم،

[1] عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، ط ٦، ١٩٩٣، ص ٧١.

الوحيد القادر على إعطاء المعرفة طالبها، ومن عرف الإمام فقد عرف الله ، إذ إن معرفته تعالى لا تكون إلا عن طريق الإمام. قال المعز : "من عرفنا فقد عرف الله ، ومن جهلنا فقد جهله ، نحن الدالون بحكمته عليه"[١].

إن من يتتبع آراء الغلاة من الإسماعليين المتظاهرين بالإسلام ويمعن النظر في تفاصيلها يدرك مدى تقديسهم الإمام ،به يفض الحق ، و ذلك بعدما نسبوا أمير المؤمنين والأئمة من ذريتهم(عليهم السلام) إلى الألوهية و النبوة ، ووصفوهم من الفضل في الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحد ، وخرجوا عن القصد وهم ضلال كفار حكم فيهم أمير المؤمنين (ع) بالقتل والتحريق بالنار، وقضت الأئمة عليهم بالأكفار والخروج عن الإسلام[٢]. وبذلك يكون الإمام في نظر الغلاة أقرب المخلوقات إلى تقريبهم بالخالق ، وقد ذهبوا إلى أبعد من ذلك من حيث إن الأئمة هم السبب الأعظم في خلق العالم و إيجاده ، لأنهم أصل كل خير ومعدنه و أسسه، و ليس غريبا من الإسماعيلين أن يعتبروا الإمامة بمثابة المراد من إيجاد العالم، وأن الأئمة علة الموجودات وأقرب الخلق إلى ذي الجلال، وأنه تعالى أتاهم ما لم يؤت أحدا من العالمين ، وبذلك علت رتبهم إلى مرتبة النبوة ، وقد وردت عنهم روايات عديدة تبين منزلتهم عند الله سبحانه وتعالى وقربهم منه، وأعلى رتبة حتى من الملائكة ، ومعنى ذلك أن الإمام في منظورهم هو شبيه العقل الأول لأن المخلوقات بإسرها خلقت من فاضل أنوارهم ، لأنهم شمس الوجود،

---

[1] ينظر عبد المجيد بن حمدة : المدارس الكلامية بإفريقيا، مطبعة دار العرب، ط١، ١٩٨٦، ٢٢٧.

[2] ينظر، عبد الله سلوم السامرائي: الغلو و الفرق الغالية ، ص ،٧٣.

و إلى هذا أشار أحدهم في دعائه : اللهم شيعتنا منا خلقوا من فاضل طينتنا وعجنوا بماء ولايتنا"، كما ذُكر عنهم : خلقنا الله من نور عظمته، وخلق أرواح شيعتنا من أبداننا وأبدانهم من طينته مخزونه مكنونة. وآراؤهم في هذا الشأن كثيرة يعجز المرء حصرها، يمكن الرجوع إليها في متون أمهات الكتب الشيعية التي تثبت على أنهم علة غائية للموجودات.

لقد وجد الغلاة من الشيعة ــ الإسماعلية ــ في قضية الإمامة فرصة للتعبير عن مبادئهم الضالة للوقوف في وجه السلطة ، فاشتد بذلك الصراع ، واحتد النزاع ، بغرض تحقيق أهدافهم ، مستغلين آلية التأويل لمواجهة الحركة الإسلامية الجديدة ، فجاءت محاولتهم بوصفها أسلوبا معارضا، تركز على التفسير اللغوي بشكل يتعارض مع تأويل النص وبيان معناه، بصرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك على حد رأي ابن تيمية. وفي مقابل هذا كان التأويل المرجح بغير برهان قاطع، والذي غالبا ما يقع في تأويل الأصول والعقائد وتفسير آيات من القرآن الكريم، يخرجها من مدلولها اللغوي إلى تأييد العقيدة هي إحياء لتعاليم أديان قديمة عاشت على أرض العراق ، وقد صاغوها صياغة خاصة ، فكانت هذه الطائفة، من غلاة الشيعة، من أخطر الحركات التي شاهدها القرن الثاني[1]، فكان من شأن ذلك إرجاع النص المقدس وتفسيره بحسب الأهواء، و انقياده لآرائهم الضالة ، وصرفه عن ظاهره ، بدلا من أن يكون مصدرا لهذه العقائد ، حاكما عليها ، وهو ما لم يقره الشرع . من هنا جاء مصدر

[1] عبد الله سلّوم السامرائي : الغلو و الفرق الغالية، ١٤٨.

النزاع حين حاولت هذه الطائفة إخضاع النص القرآني للـــرؤى المذهبيـــة والمشاجرات الكلامية بخاصة في مسألة الإمامة التي كانت أكثر الأسباب اختلافا ، وأشدها انقساما ، كما أشار إلى ذلك الشهرستاني في أثناء حديثه عن المنازعات العميقة بين المذاهب في شأن الإمامة بقوله : "وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان"[١]، حيث وجدوا فيها مجالا واسعا لتحريف النص ومجافاتها لروح الإسلام ، حتى ذهب بهم الرأي إلى إسباغ الصفات على الأئمة ، لذلك اعتبرت الإمامة الدعامة الأولى للمذهب الشيعي و جوهر العقيدة عند طائفة الغلاة منهم ، وأساس عقيدتهم وعلى هذا تكون هذه الطائفة قد تجاوزت حدود العقل والإيمان في القول بألوهية الأئمـــة[٢]، ومن ثمة تكون عملية نقل الألوهية إلى الأئمة بهذه الصورة إنما هي خطة مرسومة لهدم مبدأ التوحيد ، الركن الأول والرئيس في العقيدة الإسلاميـــة، وأن هدمه يجر معه هدم بقية المبادئ الأخرى ، وفي هذا يقول النوبختي : "اتفقوا على نفي الربوبية عن الجليل الخالق تبارك وتعالى عن ذلك علوا كبيرا وإثباتها في بدن مخلوق ، ويذهبون إلى أن البدن مسكن لله ، وأن الله نور وروح ينتقل في هذه الأبدان"[٣]، و هو ما نفته عقائد الإمامة الإثني عشرية و حاربته بضراوة من حيث لا تجوز عبادة غير الله بوجـــه مـــــن

---

1 الملل و النحل، ١/٢١-٢٢.

2 ينظر : ابن خلدون، المقدمة، ١٩٨.

3 عبد الله سلوم السامرائي : الغلو و الفرق الغالية، ص ٧٦

الوجوه ، وكذا إشراكه في العبادة في أي نوع من أنواع العبادة ، واجبة أو غير واجبة ... ومن أشرك في العبادة غيره فهو مشرك كمن يرائي في عبادته و يتقرب إلى غير الله ، و حكمه حكم من يعبد الأصنام والأوثان لا فرق بينهما[١].

صحيح أن بعض الشيعة يعتبرون الأئمة علة الموجودات ، أول من يصل إليهم الفيض الإلهي . غير أن طائفة الإسماعيلية تذهب إلى أبعد من ذلك في كونهم العلة الفاعلة لهذه الموجودات ، حين أذن لهم العلي القدير ووكلهم ، بعدما أوجدهم و فوض إليهم الأمر، بمعنى أنه أعطاهم القوة وخلا سبيلهم ، وقال افعلوا ما شئتم ، مثل الوكيل من جانب الموكل ، أو جعلهم شركاء له في الخلق والرزق ، وفي ذلك قمة الكفر والإلحاد، وهو ما تعارضه عقائد الإمامية الإثني عشرية التي ترفض بعض هــذه المزاعــم، وتقر ببعضها الآخر ــ الأخف منه ــ نحو ما ورد عن الصادق قوله في الرد على زعم المتطرفين : لعن الله الغلاة ، فقد صغروا عظمة الله ، بل الذي نريد أنهم (يقصد الأئمة عليهم السلام) هم السبب الأعظم الذي تنتهي إليه الأسباب ، والله تعالى هو الذي جعلهم كذلك ، كما دلت عليه النصوص، لأنه سبحانه أبى أن يجري الأشياء إلا بأسبابها، وهم سبقوا كل المخلوقات لأنه تعالى بهم فتح الوجود[٢].

---

[1] السيد إبراهيم الموسوي الزنجاني : عقائد الإمامية الإثني عشرية، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط٣، ١٩٩٢، ج١٩٣،٣.

[2] ينظر الشيخ محمد الشيخ حسين، مفاتيح الأنوار، ص ٧٨.

و من أجل ذلك وجب على الله –في نظرهم– خلق الإمام و تمكينه التصرف حتى يكون وسيطا بين ذات الحق و ذات الخلق، و من هنا جاءت قداسة الأئمة في نظر الشيعة الغلاة حتى وصل بهم الأمر إلى القول بأنه بعدم الاعتقاد بالإمامة يخرج المرء عن كونه مسلما ، ومن ثمة كان نصبه واجبا على الله بالنص ، فاشتط بعض الفرق المتفرعة عن الشيعة في طريقة نصب الإمام ، فبينما ذهبت الإمامية ، خاصة ، إلى أن الإمام يجب أن يكون منصوصا عليه ، قالت العباسية أن الطريق إلى تعيين الإمام النص أو الميراث. وقالت الزيدية تعيين الإمام بالنص أو الدعوة إلى نفسه ، وتكاد بقية الفرق تتفق على أن تعيينه وارد بالنص من منظور أن الإمام يجب أن يكون معصوما ، والعصمة أمر خفي لا يعلمها إلا الله تعالى، لذلك يجب أن يكون نصبه من قبله تعالى ، لأنه العالم بالشرط دون غيره ،لأن الله أتاه ما لم يؤت أحدا من العالمين[1]، ومما يدل على مراتب الأئمة واتصافهم بصفات الكمال والقداسة ما ورد في إحدى رواياتهم وقصصهم من أحد متشيعيهم الغاليين قوله : ثم أعلم أني لما تتبعت الأخيار ظهر لي أنه سبحانه أول ما فتح الوجود بمحمد صلى الله عليه وسلم فهو السراج الوهاج ، ثم خلق من ذلك السراج نور علي عليه السلام ، ثم خلق الحسن والحسين ، ثم خلق من الحسين القائم، ثم الأئمة الثمانية خلقهم مـــن نوره ، ثم خلق فاطمة بعدهم ، وهؤلاء الأربعة عشر قصبة الياقوت ، وهم في هذا العالم كشخص واحد قلبه محمد ، وصدره علي ، ودماغه الأئمة ، وجده فاطمة وليس بينهم علية ولا معلولية بل ترتب

[1] ينظر : الخواجة (نصر الدين محمد بن الحسن الطوسي) كشف المراد، ص ٣٤٣.

موجود اللاحق مترتب على وجود السابق[٢]. لذلك يزعمون إن صلاتهم بذات الحق أقرب بحكم مكانها في مقام القطبية.

ولما كان الإمام عندهم بمنزلة النبوة وخلافة الله وخلافة الرسول، فقد أوجبوا فيه الاعتقاد بالتفويض* ، وهم في ذلك إنما يشركون الإمام مـــع الله ،ويجعلونه ندا له سبحانه وتعالى ،وهو ما خالفه الشرع في قوله تعالى : " **ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله** " (البقرة 165) وقد ورد عن الإمام علي عليه السلام ، من زعم أن الله فوض أمر الخلــق و الرزق إلى حُجَجِه فقد قال بالتفويض ، والقائل بالتفويض مشرك ، وقد نفت عقيدة الإمامية الاثني عشرية مثل هذه البدع والأهواء المضلة وأثبتوا أن لا فعل مع فعل الله ، ولا مؤثر في الوجود سواه ، ولعموم قدرته أما غير هذا فيستلزم الشرك بالله ، وهذا محال ، ومن هنا جاء شعار الإمامية أن "**لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين**" وفي هذا اعتقاد بتوحيد الله من جميع الجهات عند الإمامية الذين أنكروا على الغلاة من شيعتهم إشراك الله في العبادة ، كما أنكروا عليهم ما نسبوه إلى الإمام علي عليه السلام ، والأئمة من ذريته من الصفات الإلهية و النبوة كما ورد عن الشيخ المفيد : و يكفي في علامة الغلو

---

[2] الشيخ محمد الشيخ حسن : مفاتيح الأنوار، ٨٤.

* هو تفويض الله أمور العالم و تدبيرها (من الخلق) أي من ملائكته و صالحي عباده و قد يرد في أمرين :
أ/ تفويض الله تدبير العالم إلى خيار عباده من الملائكة و الأنبياء و الأولياء و يسمى بالتفويض التكويني.
ب/ تفويض الشؤون الإلهية إلى عباده كالتقنين و التشريع و المغفرة و الشفاعة مما يعد مــن شــؤونه سبـــحانه و يسمى بالتفويض التشريعي.أنظر جعفر السبحاني : معالم التوحيد في القرآن الكريم، دار الأضــواء، بيــروت، ط ٢، ١٩٨٤، ص ٤١٦.

نفي القائل به عن الأئمة : سمات الحدوث وحكمه لهم بالإلهية و القدم ، إذ قالوا بما يقتضي ذلك من خلق أعيان الأجسام واختراع الجواهر[١].

إن وضع الأئمة في غير مراتبهم الإنسانية من شيعة الباطنية يخرجها عن دائرة الإسلام ، حينما أصروا على جعل الإمام وسيطا للوصول إلى ذات الحق باستعمال ستار التأويل ، وعن طريق التأويل والاستفادة من نظرية الفيض الأفلاطونية قالوا بنظرية العقل الكلي ، وما يتفرع عنها من أفكار تؤدي إلى ما يؤدي إليه القول بالحلول من انتقال الألوهية إلى أكثر من واحد ، وبهذا الصدد يقول **جولد تسهير:** فوضعوا بذلك نظاما فلسفيا هو صورة تاريخية منعكسة لنظرية الفيض الكوني التي وضحتها هذه الفلسفة ... و كل مظهر من هذه المظاهر الدورية للعقل الكلي يبدو في وقته حتى يكمل إنجاز العمل الذي أداه المظهر السابق ، أي أن الوحي الإلهي لا ينقطع ولا ينتهي في فترة زمنية معينة من فترات الخليقة[١].

و لعل أخطر مبادئ الباطنية التي اعتمدتها وعملت في إظهارها بشكل علني هي:

أ ـ الحلول : *

[1]ينظر تصحيح الاعتقاد، ص٦٣-٦٦ عن جعفر السبحاني، معالم التوحيد في القرآن الكريم، ٤٢٢.

[1] ينظر جولد سهير: العقيدة و الشريعة، عن عبد الله سلوم السام رائي، الغلو و الفرق الغالية، ص ١٠٩..

* بمعنى حلول ذات الحق في ذات الخلق أي انتقال روح الله إلى غيره و في هذا قمة الكفر.

وقد جاءت فكرة الحلول لتدل على التجانس بين الوجود الإنساني **(الناسوت)** والوجود الإلهي **(اللاهوت)** ، وتؤكد الفرق الغالية انتقال الإلهية إلى الأنبياء والأئمة، كما قالت الإسماعيلية : "وكان روح الله في آدم ، ثم في شيت ، ثم في الأنبياء والأئمة حتى انتهت إلى علي وأولاده"[٢]، مستشهدين في ذلك بقوله تعالى : "**فإذا سوّيتُه ونفخت فيه من روحي**"(الحجر ٢٩). وذهبت فرقة الإسماعيلية إلى وقف الحلول على الأئمة باعتبارهم آلهة، فكانوا يدعون ألوهية الإمام بنوع من الحلول ، ومنهم من يقول أن كمال الإمام لا يكون لغيره ، فإذا مات انتقلت روحه إلى إمام آخر ليكون فيه ذلك الكمال[١].

ب ــ التناسخ * :

تعتبر الغلاة من الشيعة أن الأنفس تظل باقية غير فانية ، ولم يقف بهم الأمر عند هذا الحد ، بل ذهبوا إلى إنزال روح الله في صورة المخلوق، كما ورد عنهم من أن الله حل في خمسة أشخاص ، في النبي وفي علـــي ، وفي الحسن ، وفي الحسين ، وفي فاطمة ، فهؤلاء آلهة عندهم . "وقالوا لهذه الأشخاص الخمسة التي حل فيها الإله خمسة أضداد . فالأضـــداد أبو بكـــر وعمر، وعثمان ، ومعاوية ، وعمرو بن العاص"[٢]، وفي هذا قمة الإساءة إلى

---

[2] الشاطبي : الاعتصام، مكتبة الرياض الحديثة، ج ٣، ٦٦-٦٧.

[1] ابن خلدون : المقدمة، ١٣٩

[*] رد الروح إلى بدن غير البدن الأول.

[2] ينظر، الأشعر : مقالات الإسلاميين عن : عبد الله سلوم السامرائي : الغلو والفرق الغالية ، ١٣٣

الإسلام ، وهدم مبدأ عقيدة التوحيد بوصفه الركن الأساس للعقيدة الإسلامية . وقد وضح المجلسي خطورة الاعتقاد بالتناسخ وأهداف الضالين من الغلاة بالاستناد إلى هذا القول الزائف ، معتبرا أن أصحاب التناسخ قد خلوا وراءهم مناهج الدين وزينوا لأنفسهم الضلالات وأخرجوا أنفسهم من الشهوات وزعموا أن السماء خاوية ما فيها شيء مما يوصف ، وأن مدير هذا العالم في صورة المخلوقين ، بحجة من روى أن الله عز وجل خلق آدم
على صورته ، وأنه لا جنة ، ولا نار، ولا بعث ، ولا نشور، والقيامة عندهم خروج الروح من قالبه ، وولوجه في قالب آخر، إن كان محسنا في القالب الأول عيد في قالب أفضل منه حسنا في أعلى درجته ، وإن كان مسيئا أو في غير عارف صار في بعض الدواب المتعبة في الدنيا ، أو هوام مشوهة الخلقة ، وليس عليهم صوم ، ولا صلاة ، ولا شيء من العبادة[1].

ج ـ التشبيه :

لقد بينت صراحة الشريعة الإسلامية نفي معنى الجسمية ولوازمها عن الله عز و جل من حيث لا يشبه شيئا من المخلوقات، وأنه "**خالق كل شيء**"(الأنعام ١٠٢) والخلق هنا معناه إيجاد الأشياء على القدر الذي سبق به علمه ، واقتضته مشيئته في حجمها وشكلها وزمانها ومكانها. ففي ذلك أصرح البيان ، لأن كل مقدر مخلوق : فيتضح منه أتم اتضاح أن الخالق الذي ليس هو بمخلوق يتعالى في ذاته عن الحدود والمقادير وتجعل صفاته أن يكون

[1] محمد باقر المجلسي : بحار الأنوار، دار أحياء التراث العربي، ط ٣، ج ٢، ٢٣٥.

منها ما هو من سمات الحدوث ولوازم الإمكان[٢] ، ولأنه سبحانـــه وتعالى "**فاطر السموات و الأرض**"(الأنعام ١٤)، " **قد جعلى الله لكل شيء قدرا** " (الطلاق ٣) ، أمام كل هذا ، وغيره كثير من الآيات المبرهنة على عدم التشبه بالله ، نجد أقواما من المشبهة والمجسمة يشبهون ذات الحق بذوات المخلوقين ، وليس في هذا ما يوضح إلا كيد الإسلام . وليس في نظر أصحابها إلا ظلمات من الأوهام وهدم مبدأ الألوهية ، ذلك لأن عملية التشبيه تجعل المشبه و المشبه به على مستوى واحد أو على مستويـــات متقاربـــة ، ولما كانت ظاهرة التشبيه لا بد أن يكون أحد طرفيها المشبه والمشبه به هو الله جل وعلا، فإن في هذا وصفا لله في غير مكانه وجعله عرضة للتشكيل و التغير و التبعيض[١] . أضف إلى ذلك أن كل موجود ــ في نظرهم ــ لا بد له من جهة أخرى تؤكد وجوده . وتنزيه الله عن هذه الجهة الأخرى معناه الحكم بأنه معدوم لا موجود في نظرهم وهو ما يمثل قمة الكفر : "**قالت رسلهم أفي الله شك فاطِرِ السماواتِ والأرض**"(إبراهيم ١٠) . وعلى الرغم من ذلك فإن غلاة الشيعة يصورون الله في صورة المخلوقات ، ويشبهون معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعاض ، إما روحانية ، وإما جسمانية، و يجوز عليه الانتقال ، والنزول ، والصعـــود ، والاستقـــرار، والتمكـــن...وأجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا و الآخرة[٢].

---

[2] ينظر : البراهين الساطعة، ٢١٩.

[1] عبد الله سلوم السامرائي: الغلو و الفرق الغالية، ١٣٩.

[2] الشهرستاني : الملل و النحل ١٧٣-١٧٤.

لقد بالغ المتشبهة في نسبة صفات لا تليق به عز وجل من الجسمية و لوازمها، وهي بدع تعيدنا إلى عصور الوثنية التي تصور الإله في شتى الصور، وما ذلك في النظر السليم ، ولا في العقل السليم ، في ذات الحق، لأن ما كان صفة له عز وجل لا يكون إلا قديما بقدم ذاته العلية ، ومن هنا يكون كلام المشبهة مبطلا ، وقولهم زائفا، ووصفهم منكرا ، فيما لا يجوز عليه سبحانه وتعالى ما يستلزم الحدوث والإمكان كالصورة والأجزاء والجهة، والمكان ، والحركة ، والانتقال، وكذلك من ادعى حلول روح الإله في ذوات الخلق . كل ذلك اعتقاد فاسد يراد منه طمس معالم الحق وحجب أنوار الشرع.

ونظير ذلك آراء غلاة الشيعة لما لها من شغف عظيم بافتراء الأكاذيب والأقاويل الباطلة كما ذكر البغدادي : "وأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض و الغلاة"[1]، وهم الباطنية الذين يدعون أن في كتاب الله العزيز باطنا لا يفهمه إلا هم ، وقد ازداد غلوهم في حق الأئمة حتى قربوهم من الصفات الإلهية وأبعدوهم عن الصفات الخلقية ، لذلك نجد الفرق الغالية التي عملت في نطاق فرقة الشيعة عمدت إلى تشبيه الأئمة بالإله من أجل إسقاط مبدأ الإمامة الذي هو ركن مهم من أركان الشيعة الإمامية . فقد ادعت فرقة الخطابية الأئمة أنبياء ، بل الأئمة آلهة ، والحسنان ابنا الله ، وجعفر إله ، وقالت فرقة المنصورية على أساس التشبيه: أن عليا رضي الله عنه هو الكف الساقط من السماء ، وربما قال أبو نصر العجلي الكف

---

1 الفرق بين الفرق، ٢١٤.

الساقط من السماء هو الله تعالى ولم يقف العجلي عند هذا إنما صعد إلى السماء وصور الله سبحانه على الشكل الآتي : "وزغم ... أنه عرج به إلى السماء ورأى معبوده فمسح بيده رأسه . ففي تشبيه الإمام علي رضي الله عنه بالله إساءة له وهدم لإمامته وتصوير الله بأنه أب الحسنين نزولا به عن ألوهيته"[٢].

إذا كانت الأئمة عند غلاة الشيعة أقرب إلى الله من غيرهم فلأنهم ــفي نظرهم ــ شمس الوجود ، وكل شيء موجود في الكون هو من فيوضاتهم و نورهم ، وهو السر الذي من أجله أطلق عليهم بالألوهية ، على نحو ما أورده الشهرستاني عن هذه الفرقة الضالة ، إن الله ظهر بصورة أشخاص ، و لما لم يكن بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم شخص أفضل من علي رضي الله عنه وبعده أولاده المخصوصون وهم خير البرية فظهر الحق بصورتهم ، ونطق بلسانهم ، وأخذ بأيديهم ، معنى هذا أطلقنا الإلهية عليهم[١].

و لعل أغرب ما نختم به عن هذه الفرقة المشبهة من غلاة الشيعة قولهم "محمد وعلي أشبه من الغراب بالغراب فغلط جبريل من علي إلى محمد"[٢]، فتجاوزوا بذلك كل أنواع حدود فهم النص الشرعي ، بما في ذلك نفي وحدانيته تعالى ، وهو سبحانه الذي نفى الشريك عن نفسه "**فاعلم أنه لا إله إلا الله**" (محمد١٩) و "**قل هو الله أحد**" (الإخلاص١) ، إلى غير ذلك من آيات

---

[2] ينظر عبد الله سلوم السامرائي : الغلو والفرق الغالية، ١٤٠.وانظر، الشاطبي : الاعتصام، ٦٨/٣،وانظر الشهرستاني : الملل و النحل ٣٧٨.

[1] الملل و النحل، ٣٦٥-٣٦٦.

[2] الخوازجي : مفاتيح العلوم، ١٦٨-١٦٩.

التنزيه من حيث كونه ــ سبحانه و تعالى ــ واجب الوجود ، يثبت وحدانيته بالوحدة الحقة التي يستحيل معها فرض التعدد أو الشرك. أما كونه واجب الوجود تعالى المفيض لوجود ما سواه ــ مثل الأئمة على رأي المتطرفة من غلاة الشيعة بما نسبوه لأئمتهم بخاصة الإمام علي ــ فإن ذلك يعد من باب الافتراء والاعتقاد الباطل عملا بالتأويل البعيد عن الدراية بمنقول ، والفهم المعقول ، وهو السبب في زرع الشك واندلاع نار الفتن بين المسلمين بغلوهم في حــق الأئمة بعدمــا أخرجوهم من الصفــات الخلقيــة و أدرجوهم ضمن الصفات الإلهية ، وفي هذا التشويه لمقصود الشرع ، على الرغم من استنادهم إلى القرآن و السنة إلاّ أن تأويلاتهم لهذه النصوص جاءت من قبيل القول بالرأي الصادر عن الأهواء. فضلوا بذلك وأضلوا ببدعهم الزائفة في ما لا يجب لله تعالى ولا يجوز عليه ، منكرين أصول الدين من المنقول الصحيح والمعقول المستقيم ، وإدراك معنى التنزيه الذي أشار إليه الذكر الحكيم : "**سبحان ربك رب العزة عما يصفون**" (الصافات 180).

الـفـصل الـثـالـث

الـتـأويـل في قـرائـنـه الـكلامـيـة

- المبحث الأول : مذهب السلف / مرجعية النص

- المبحث الثاني : التأويل بين النقل والعقل
- المبحث الثالث : التأويل البياني والجدل الكلامي

المبحث الأول

مذهب السلف/ مرجعية النص

- الأصول /التأويل
- تفويض المتشابه

أ ـ **الأصول / التأويل** :

مر بنا فيما سبق ، أن التأويـــل الممـــدوح هو ما يراد به العلـــوم والدراية ، وتنزيه الله تعالى ، ودفع لشبهة التشبيه ، على خلاف التأويل المذموم الذي تبنته الباطنية عن غير علم ، وبقسط وفير مـــن التحـــريف والزيادة ، والذي لا يتفق مع ما اهتدى إليه الشرع . وقد كشفت آراؤهم على هذا النحو لأسباب مختلفة حتى تعددت الفرق الإسلامية وتوزعت بحسب الآراء والأهواء ، وبشكل منظم للعمل على تسرب مواقفهم من خلف ما

يزعمون ، وبغرض تحقيق الأهداف الطامعة من وراء التستر بهذه الفرق ، مستندين في ذلك إلى تأويل آيات من الذكر الحكيم للتبرير على أن ما خلق الله من ظاهر إلا وله باطن يدل عليه في مثل قوله تعالى : "**وذروا ظاهر الإثم وباطنه**" (الأنعام ١٢٠) ، وقوله : " قل **إنما حرّم ربّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن**" (الأعراف ٣٣).

لقد كانت هذه الفرق الغالية تبحث في القرآن لتجد ما يبرر مواقفها، حتى ولو اقتضى الأمر إلى التحريف بحمل كلام الله على أهوائهم . من هنا وجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع بحسب رأي الغزالي، و كذلك يجب تكفير من قال منهم : إن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه ، أو لا يعلم إلا الكليات ، فأما الأمور الجزئية المتعلقة بالأشخاص فلا يعلمها[1] ، ولعل في رأي الغزالي ما يشير إلى تكفير التأويل في الأصول كالوجود الإلهي والصفات الثبوتية ، ومسألة التشبيه والتنزيه ، لأن الخوض في أصول العقائد قد يوقع صاحبه في الخروج عن سنة الشرع ، ويدخله في شبهات المسائل ، ما لا تكاد تحصى. ومن هنا يكون التأويل الغالي "هو الذي يقع في تأويل الأصول والعقائد ، تأويلا يخرجها عن مدلولاتها الحقيقية ، وبعبارة أدق إنه التأويل الذي يقع في المبادئ الأساسية للعقيدة الإسلامية بشكل يبعدها عن حدودها ، كأن يحول مبدأ الألوهية ، ووحدانية

[1] ينظر : عبد الله سلوم السامرائي : الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية، دار واسط، ط ٣، ١٩٨٨، ص ١٥٠.

الإله إلى تفاسير تؤدي إلى تعدد الآلهة ، أو تأويلا لذات الله يجعله قابلا للصعود أو النزول والحدث و التغيير"[2].

أمام مثل هذه المجازفات جاء السلف * ، من تابعي الصحابة جيلا بعد جيل ، لمحاربة مزاعم الفرق الغالية ، والتصدي لكل من عارض الإسلام في مبادئه. وقد ظهر مصطلح السلف للإشارة إلى من يتبع الكتاب والسنة في ظاهرهما ، كما يستند السلفيون إلى آراء الصحابة والتابعين منهم ، ولا يبالون للجدل ، إيمانا منهم أن الإسلام في سيره ليس بحاجة إلى الجدل الحقيقي أو البرهان الفلسفي. وعلى الرغم من ذلك فقد حاولوا إيجاد نهج للمجادلات وإطار لأفكارهم ، لمقاومة الفرق الضالة . أضف إلى ذلك أنهم "محدثون وفقهاء أساسا ، اشتغلوا برواية الحديث واستنباط الأحكام من الكتاب والسنة، ولم يكن لهم اهتمام بإثارة المسائل العقائدية ، خلافا للشيعة ، والخوارج ، والمعتزلة ، الذين كان همهم الأكبر الخوض فيها ، والجدل بها، والسبب أن أهل السنة (من السلفيين) رووا نصوصا تنهى عن الخوض في القدر وعن الجدل في ذات الله وصفاته ، وعن البدعة على نحو ما روي عن أبي هريرة (ت 57 هـ) . أن الرسول صلى الله عليه وسلم خرج علينا ونحن نتنازع في القدر فغضب حتى احمّر وجهه، ثم قال : أ بهذا أمرتم ؟ أم بهذا أرسلت إليكم ؟، إنما أهلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا

---

2 المرجع نفسه، ص ١٥٠.

* تطلق على كل من يتبع الكتاب والسنة وآراء الصحابة . وقد خطأ السلفيون كل المذاهب الكلامية، واعتبرت آراءهم حائدة عن السنة ، واشتهر المصطلح تباعا بابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) ومن تبعه ممن أرادوا الرجوع بالإسلام إلى ما كان عليه قبل ظهور الأشعرية، وما زال أنصاره إلى يومنا هذا.

تنازعوا"[1]. وتأسيسا على هذه الحقيقة التي استشهد بها أبو هريرة ، فإن تقديم الشرع على العقل كان من المسلمات التي نهجها السلف ، وهو المنهج الـــذي ينتهي إلى التسليم بظاهر النص مخافة التأويل ، امتثالا لقولـــه تعـــالى : "**ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات**"(آل عمران١٠٥)،وهـــو ما يشير إلى إمكان تجنب المقاصد الشرعية بالنظر العقلي والاكتفاء ، في فهم النص، بالنظر البياني ، واعتماد الجزئيات على الكليات ، على اعتبار أن فقه النص مستمد من فقه اللغة ، وهو الشعور الفقهي السائد حينذاك ، من حيث إن اللغة تكفي لتبين النص ، وبيانه كما جاء على لسان ابن خلدون ، أن الســـلف كانوا في غنى عن التنظير للأصول كفن من الفنون المستحدثة ، لأن استفادة المعاني من الألفاظ لا تحتاج فيها إلى أزيد من الملكة اللسانية ، وهو الشعور الذي يتسق تماما مع رؤية النص كبناء من الألفاظ والجمل والتراكيب[1]، وهذا ما جعل النشاط الفكري ــ آنذاك ــ يتداخل بين عالم اللغة وعالم الفقه مـــن حيث التعامل مع ظاهر اللفظ ، حتى أصبح الفقيه بمثابة المرجـــع الأســـاس المتاخم للنص.

لقد ركزت جل الدراسات ــ متقدمها ومتأخرها ــ على أن التيار السلفي لم يستعمل التأويل باطنيا في تأييد طروحاته ، بقدر ما كان هذا الاستعمال حاصلا بالوضع عن طريق الاستدلال ، وبهذا كفّروا كل من

---

[1]–د.عبد المجيد بن حمدة : المدارس الكلامية بإفريقيا إلى ظهـــور الأشـــعرية، دار العـــرب، ١٩٨٦، ص ٢٤.

[1] – ينظر : عبد الجواد ياسين : السلطة في الإسلام، المركز الثقافي العربـــي، ط ١، ١٩٩٨، ص ٣٧ .
و انظر أيضا : مقدمة ابن خلدون، ص ٢٨٨.

تصور أمرا بغير قرينة نصية ، أو فسر آية إلى تصور آخر بالتأويل كما عند المتكلمين . ومن هنا نفهم أن تأويلاتهم كانت تتسم بالبساطة وتتصف بالثبات والمحدودية بغرض إعطاء إمكانية توافق النص مع الواقع ، وهي إمكانية تحيل المسلم إلى التصديق بأن النص لا يقول إلا حقا ، على أساس من التطابق بين التصديق والتسليم . ومن هنا ــ أيضا ــ وجه الخلاف بينهم وبين المتكلمين الذين يجوّزون التأويل بصرف اللفظ إلى معنى من المعاني ،مع زيادة ما يحتمله هذا المعنى من تأويل ، وهو ما يرفضه السلفيون ، من ذلك خالفوا أي لون من ألوان التدبر والتفكــر في النص ، وأن كل تأويل هو تقول على الله "**ولكم الويل مما تصفون**"(الأنبياء ١٨)، كما كفّروا كل من تعرض إلى أية مسألة من مسائل الدين سواء منها الأصول أم الفروع ، فاتخذوا نهج التسليم سبيلا لهم من حيث إن كل ما هو واضح من النص آمنوا به تصديقا ، وكل ما استعصى عليهم فهمه آمنوا به تسليما، لذلك تجنبوا عملية التعمق والاستدلال الخاضعة لقواعد التأويــل. وتفاديا لكل شبهة استدلوا بالآيات بعضها ببعض من خلال التناظر القائم بينها ، إيمانا منهم بأن القرآن جامع لما يحتاجه المسلم ــ في دينه و دنياه ــ من غير حوار ولا جدال ولا تفلسف .

لقد شكلت مدرسة السلف وعلى رأسهــا الشافعي "محمد بن إدريس (ت 204هــ") مرجعية نصية تعنى بالإخبار أكثر مما تعنى بالتدبر بالرأي من خلال تقنين "**الإجماع**" كمصدر تشريعي ، كان الشافعي يسجل وثيقة اعتماد شرعية لمرجعية التاريخ السابق أي لمرجعية "**الماضي**" من خلال "**القياس**" الذي جعل منه الشافعي الشكل المعتمد الوحيد للاجتهاد بالرأي . كان الشافعي يغلق على العقل المسلم آفاقا واسعة للحركة ، يمكن له من خلالها أن يتعامل

مع النص ، ومن خلال الإجماع و القياس كليهما، كانت دائرة المباح تتقلص باستمرار أمام دائرة الإلزام التي راحت تتضخم من تراكم الأحكام المستفادة من المصدرين[١].

و إذا كان الشافعي قد أخذ ينظر إلى النص بما ينقدح في ذهنه تحت ضوء القرآن والسنة فلأنه كان يعتمد "**التفسير الفقهي**" في مرجعيته الفرعية، على اعتبار أن مخالفة النص بالرأي قد يجر صاحبه إلى الانحراف عن تعاليم الشرع ، لذلك جاءت ردود الشافعي على أصحاب الرأي قوية بشأن ما يجب لله تعالى وما لا يجوز عليه بإقامة الحجج من المنقول على حد قوله : "لم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم نص قبله"[١]، وهنا يصبح الماضي بصريح لفظه ، على حسب أحد الدارسين المعاصرين*، جهة العلم الوحيدة في الإسلام ، فلا يحل لجيل أن يحكم أو يفتي أو يفكر لنفسه، إلا أن يكون مستندا إلى حكم فتوى أو فكر الأجيال السابقة عليه ، إنه تنصيب صريح للماضي على وجه الدوام ، يعود الشافعي إلى تأكيده في كتاب الأم بقوله : "لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكما أو مفتيا أن يحكم ، ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم"[٢] ، والخبر اللازم في مفهوم الشافعي هو نفسه الماضي.

---

1 عبد الجواد ياسين : السلطة في الإسلام، ص ٦١.

(1) الشافعي محمد بن ادريس : الرسالة تحقيق أجمد شاكر دار المكتبة العلمية بيروت ص ٤٧٧.

* عبد الجواد ياسين : السلطة في الإسلام.ص ٦١.

(2)- دار المعرفة، بيروت، المجلد الرابع، ج ٧، ص ٢٩٨.

لقد اتسعت شقة الخلاف بين الفرق والمذاهب ، و أخذ كل فريق يوافق معتقده ، في وقت كانت فيه العقول أكثر استعدادا "**للاستسلام**" لما لها من أفق ضيقة ، ومبادئ محدودة من العلوم ، حينئذ كرس عقل السلطة جهده لاستيعاب عقل التشريع خدمة لمصالحه ، وهو ما عبر عنه أحمد أمين بقوله : "كان للحكومات دخل كبير في نصرة أهل السنة ، والحكومات عادة إذا كانت قوية وأيدت مذهبا من المذاهب تبعها الناس بالتقليد ، وظل سائدا إلى أن تزول الدولة" [٣] ، كما كان الشأن بالنسبة لحكومة المتوكل العباسي حين حارب المعتزلة في سبيل نصرة السلفيين المتمسكين بظاهرالنص الذي كثيرا ما وظف لخدمة مآربها . من هنا كان **نقل النص وعقل السلطة** متلازمين لوجوب التزام **المشرع / الفقيه** للحاكم وارتباطه به ، أخذا بمبدأ طاعة أولي الأمر، امتثالا لقوله تعالى : "**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**" النساء (٥٩).

ولذلك ، فإن للطاعة ــ هذه التي لم تفهم على حقيقتهاــ أثرا كبيرا في تعطيل آلية الاجتهاد والأخذ بالرأي . ومن هنا تغلبت قوة العقيدة **(النقلية)** على قوة الاستدلال في سبيل تكريس الصياغة النقلية **(النصية)** على حساب الصياغة العقلية **(التأويلية)** وهو ما استوجب تكفير من يستعمل صياغة الحجج والبراهين وإقصاء "**الرأي**" مهما كانت قوته وإطاره الفكري دونما اهتمام بما ستسفر عنـــه نتائج التقبل تباعا ، ما دام الأمر يخدم مصلحة آنية ، ومهمة تأصيل الحكم بوصفه السلطة القادرة على فرض تعاليم الإسلام ، وكأن وجوب بما أنزل الله هو نفسه وجوب الحكم بما يفرضه الحاكم ، وأن الخروج

---

(3) ظهر الإسلام، ٩٦/٤.

عن نظام الحكم هو خروج عن تعاليم الشرع مما يؤدي إلى الكفر. لذلك فإن أي رأي فكري لا بد وأن يأخذ تسويغه من السلطة الحاكمة ، الأمر الذي استحال على رجال الدين أن يتجرأوا باتخاذ باب الاجتهاد أو التأويل سبيلا لهم مما أدى إلى الانفراد بالأحكام الواردة في ظاهر النص ، ومن ثمة فلا حاجة إلـــى النظر المتعمق فـــي معرفة العقائد فـــي الإسلام ، لأنـــه مثار للشبهات والشكوك والجدل ، ولأن أكثر أقيسته وطرقه لا تفيد اليقين الذي هو ركن أساسي في الاعتقاد ، فمن فتح قلبه للعقيدة ، مع صدق ورغبة في الحـــــــق هيأالله له اليقين بالعناية ، وأنار عقله بما يقوي إيمانه[1] ، كما قال عـــز وجل : "**والذين اهتدوا زادهم هدىً وأتاهم تقواهم**"(محمد ١٧).

إن لعامل الزمن أثرا كبيرا في تطور الحركة الفكرية ، فكلما تباعد الزمن عن مهد الإسلام كلما استعصى على أهل الشرع مواجهة طبائع الناس و أفكارهم "وكلما امتد الفتح أثارت شعوب جديدة مختلفة العناصر، لها نظمها وأحكامها الخاصة ، مسائل جديدة لم يرد في شأنها حكم صريح في القـــرآن ولا في التعاليم السمعية . فلم يكن بد من نصب المقارنات واللجوء إلى القياس والاجتهاد بالرأي ليُطبَع بطابع الإسلام كل حق كان ينبغي أن يطبّق الشرع الإسلامي عليه"[1]، فازدادت بذلك قوة العالم في الكلام بعد تأثر المسلمين بديانات وحضارات الأمم المفتوحة ، وهو ما عبر عنه المستشرق جولدزيهر قائلا : ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها ، بل كان للاختلاط بين المسلمين

---

(١) _التهامي نقرة : الاتجاهات السنية والمعتزلة في تأويل القرآن ، ١٣٢.

[1]- لويس غرديه (و آخر) : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام و المســـيحية، ترجمـــة صـــبحي الصالح (و آخر)، ج١، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٦٧، ص ٧٢.

وغيرهم من العناصر الأخرى ، كالمسيحيين ، دخل في هذا التأثير، ففي القرن السابع الميلادي حصل نقاش بين المسلمين وجدل عنيف حول القضـــاء و حرية الإرادة لتسرب مثل هذا النقاش إليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين بحكم الاختلاط الشخصي وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الإغريقية كأفكار أرسطو والأفلاطونية الحديثة ، تسرب إليهم بواسطة النقل الشفوي أكثر من الترجمة والنقل[٢]، وهذا ما أدى إلى النزاعات الشديدة بين السلف والوافدين من الموالي ، ومن تبنى أفكارهم ، فاشتد الصراع في المسائل الكلامية ، فما كان من علماء السلف إلا أن تصدوا لأصحاب الرأي، فضلا عن كونهم معتصمين بالورع والتقوى، وهو ما دفعهم إلى عدم السكوت عن بيان الحق الذي جاء الشرع الإسلامي في أصول فقهه*، ومن هنا كان اختلاف السلف مع أصحاب الرأي في علم الكلام دون تميز في ذلك بين المسائل الأصلية من المسائل الفرعية ، فما كان من السلف إلا أن حرموا كل رأي واعتبروه من البدع الضالة . ولعل رائدهم في ذلك ابن تيمية الذي أصدر فتوى بحرمة الكلام و المنطق ، لأن المتكلمين في نظره "أدخلوا في أصول الدين ما لم يأذن به الله العليم الحكيم ، وأوقعوا الناس في شبهات وضلالات جعلتهم ينحرفون عما جاء به كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه و سلم ، وهو يرى أن هؤلاء المغالطين (من الجهمية ، والمعتزلية ، والأشاعرة) قد أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية ، وصاروا

---

[2] محاضرات في الإسلام، طبع هيدليرج، ١٩٢٥، و أورده كذا باحث، ينظـــر، أبـــو الوفـــا الغنيمي التفتزاني : علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة، ١٩٨٧، ص ٢٠.

* هي : القرآن / السنة / الإجماع / القياس / الاستصحاب / المصالح المرسلة.

أحزابا يتكلمون في جنس النظر و جنس الدليل ، وجنس العلم بكلام اختلط فيه الحق بالباطل"[1].

ب ـ تفويض المتشابه :

لقد كان السلف ينهج طريق الاستدلال بالنص ، أي تأويل القرآن بالقرآن ، أو تأويل القرآن بالسنة ، و إلا كان ذلك التأويل عن طريق أقوال الصحابة أو التابعين ، ومن ثمة لم يحظ التأويل عندهم إلا بالقدر اليسير، يكاد يكون غير ذي بال خشية أن يقعوا في شبهة التجسيم والتشبيه من حيث لا يعلم تأويل المتشابه إلا الله ، مفوضين أمرهم إلى النص ، والتسليم بما فسره السلف الصالح من الصحابة ، وهو الذي رجحه الأئمة من التابعين الذين أرجعوا أمرهم إلى التفويض ، ورد الأخبار المتواترة إلى أصحابها بدون زيادة أو نقصان ، أو تحريف ، أو تأويل ، كما جاء على لسان السيوطي في الإتقان:[1]

"ومن المتشابه آيات الصفات ... وجمهور أهل السنة منهم السلف وأهل الحديث على الإيمان بها ، وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى ، ولا نفسرها مع تنزيهها له عن حقيقتها ". فمن هنا تعين على أهل السلف دحض من يوجب التأويل في المتشابه بحمل اللفظ على ظاهره ، على خلاف ما يستوجبه التأويل من صرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى معناه المجازي

---

[1] ينظر : عبد القادر محمود : الفكر الإسلامي و الفلسفات المعارضة في القديم و الحديث، ص ٣٤٨.

[1] الإتقان، ٦/٢.

لقرينة استدعت ذلك ، وهو المسلك المأمون عند السلف الذين تحاشوا تأويل الآيات المتشابهات التي خاض فيها المجسمة والحوشية على وجه الخصوص ممن يفسرون الآية ثم يفسرون نقيضها ، مما أنكره عليهم معظم الفرق الكلامية. فقد كان دأبهم أن جعلوا الآيات الظاهرة متشابهات إذا ظنوها على خلاف ما برهنوا عليه فكانت الآية الواحدة محكمة عند فرقة ، ومتشابهة عند أخرى ، وكان الإمام الرازي وصفهم في قوله : "اعلم أن هذا موضع عظيم فنقول : إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة ، و أن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة"[٢].

لقد كان الحديث عن علم الكلام عند السلفيين بمثابة الخروج عن التعاليم الإسلامية لما في الإسلام من معنى التسليم بما جاءت به الرسالة المحمدية ، مما جعلهم يتصدون لأصحاب النظر والاستدلال الذين ملأوا الدنيا بما لاكته ألسنتهم من الباطل ، معتبرين أن "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة ، وعليه (أي على المسلم) إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد القياسي[١] ، والحال هذه أن العقلية السلفية هي عقلية تفويضية ، وذلك بتجنبهم الخوض في القضايا العقائدية التي تناولها علم أصول الدين بالدراسة التي يمكن التوصل إليها عن طريق النقل لا عن طريق

---

[2] عبد الحميد الفراهي : التكميل في أصول التأويل، الدار الحميدية (الهند)، ١٩٩١، ص ٢٣.

[1] ينظر : الشافعي : الرسالة (مرجع سابق)، ٤٧٧، و أنظر أيضا عبد الجواد ياسين : السلطة في الإسلام، ٦٢.

النظر و الاستدلال ، كمن لجأ إلى الاتهام وكيل الإفك في مسألة اعتقاد التجسيم للبارئ تعالى ، فما كان منهم إلا أن دحضوا أباطيل القائلين في الله بالجسمية ولوازمها على نحو ما ورد في الذكر الحكيم "**ليس كمثله شيء**" (الشورى ١١) وقوله تعالى "**أفمن يخلُق كمن لا يخلُق**" (النحل ١٧) واعتبروا أن من وصف الله وشبه صفاته بصفات أحـــد مـــن خلقه فهـــو كافر بالله العظيـــم ، والحديث عن أسماء الله وصفاته يندرج عندهم في ثلاثة أصول:

1- الإيمان المطلق بالأسماء والصفات سواء منها التي أثبتها الله لنفسه ونفى كل ما نفاه عن نفسه ، أم ما أثبتها له ، أو نفاه عنه رسوله الأمين في إثبات وتأكيد أن لا أحد أعلم بالله من الله "**أأنتم أعلم أم الله**"(البقرة ١٤٠).

2- تنزيهه عن مشابهة صفاته بصفات خلقه "**ولم يكن له كفؤا أحدا**" (الإخلاص ٤).

٣ بطلان إمكان التطلع إلى معرفية "الكيفية" لصفاته تعالى، و ذلك غيب لا يعرفه إلا الله "**يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما**"طه١١٠.

ويجدر بنا أن نقف مع أحد رجالات السلف المعارضين للمتشبهة وهو شهاب الدين أحمد بن يحي الكلابي (ت 73هـ) بالرد على من تزعم القول بالجهة قوله : إن الذي دعا إلى تسطير هذه النبذة ما وقع في هذه المدة مما علقه بعضهم في إثبات الجهة واغتر بها من لم ترسخ في التعليم قدمه ولم يتعلق بأذيال المعرفة ، ولا كبحه لجام الفهم ، ولا استبصر بنور الحكمة ، فأحببت أن أذكر عقيدة أهل السنة والجماعة ثم أبين فساد ما ذكره (المتشبهة) ... وأن مذهب الحوشية في إثبات الجهة مذهب واه ساقط يظهر فساده من

مجرد تصوره ...ومذهب السلف إنما هو التوحيد والتنزيه ، دون التجسيم و التشبيه[1].

لقد كان معظم حديث السلفية في الرد على من أسموهم بأهل البدعة بدفع الشبه على من شبه وتمرد من المتكلمين ، فأجمعوا على تنزيه الله تعالى عن الجسمية و لوازمها، مستدلين على ذلك ببيان صراحة القرآن نحو قوله تعالى : "**الله خالق كل شيء**" (الرعد١٦) ، والخلق في هذه الآية معناه في نظرهم ــ على خلاف الشيعة ــ إيجاد الأشياء على القدر الذي سبق به علمه واقتضته مشيئته في حجمها ، وشكلها ، وزمانها ، ومكانها، وهذا الكلام العزيز في هذا الإيجاز الرفيع والإعجاز البديع هو صريح في أن كل ماله قدر فهو حادث بعد عدم ، ومخلوق بعد أن لم يكن ، فكونه على قدر مخصوص من صغر أو كبر، وشكل مخصوص في تدوير أو تربيع أو غيرها، وصفة مخصوصة من نحافة أو سمن أو طول أو قصر، ومكان مخصوص من علو أو سفل ، إلى ما يشبه ذلك ، فهو سمة من سمات حدوثه ، ولازم من لوازم كونه مخلوقا ، وبرهان من براهين كونه ممكنا ، لا واجبا ، وأن ذلك ظاهر للنظر بأدنى تأمل ، فلا بد له من خالق ، وأن خالقه هو الله الذي يتعالى عن سمات الحدوث لوازم الإمكان ، وحده لا شريك له ، أما قوله تعالى : "**وخلق كلّ شيءٍ فقدّره تقديرًا**" (الفرقان٢)، فإنها في نظرهم عطف على ما سبق ، من حيث هي أصرح البيان ، لأن كل مقدر مخلوق ، فيتضح منه أتم اتضاح أن الخالق هو ليس بمخلوق يتعالى في ذاته عن الحدود والمقادير، امتثالا لقوله تعالى: "**قد جعل الله لكل شيء قدرا**" (الطلاق٣)،أي أن

---

[1] - سلامة القضاعي : البراهين الساطعة (مرجع سابق)، ٢١٥-٢٢٢.

كل ذي قدر فهو مجعول ، وأن الله وحده هو الجاعل له ، ولقدره فمن جوّز عليه تعالى أن يكون جسما، والجسم لا محالة ذو قدر فقد جوّز عليه أن يكون مجعولا لامخلوقا . **تعالى عن ذلك علوا كبيرا.** ومن لوازم الجسمية التركيب والأجزاء على نحو ما وصف به الله تعالى الإنسان : "**في أي صورة ما شاء ركبك**" (الانفطار٨)، أي أن كل متركب لا بد له من مركب جعله كذلك ، أي أن كل ما هو جسم فهو حادث ، بل كل ما هو ذو قدر ولو في غاية الصغر فهو حادث، الله أحدثه[١].

لقد اختلفت جميع الفرق الكلامية في مسألة التجسيم ، وهي أهم ما وقع النزاع والاختلاف فيه ، وما بري قلم عند المتكلمين على النظر والاستدلال مثل ما بري على التجسيم ، وأفرط كل فريق منهم في كيل التهم بعضهم لبعض على جواز هذا التفسير دون الآخر، وبأشكال مختلفة ، غير أن أكثر التركيز كان على رأي هشام بن الحكم الذي التزم بهدي المذهب الشيعي ، واعتبر أن البارئ تعالى شأنه "جسم لا كالأجسام" حتى ألصقت به التهمة من معظم الفرق الكلامية على خلاف الشيعة التي برأته ، من حيث إن مقولته لا تدل على التجسيم المعنوي ، بقدر ما كان يريد من كلمة التجسيم معنى "الشيء" و "الموجود" ، ومن ثمة فهو في نظرهم لم يخالف في مقولته التوحيد. غير أن هذا الرأي تنفيه مزاعم هشام في مقولته في ضوء تأويلات الفرق الكلامية الأخرى، على نحو ما سيتضح في حينه تباعا.

---

[1]- المرجع السابق، ٢١٥-٢٢٢.

والسلف حتى وإن اعتمدوا التأويل نهجا لهم فإنهم لا يتعدون ما رسمه الشرع في المتشابه الذي استأثر به الله جل شأنه ، ومن ثمة لا يعلم تأويله إلا هو "**وما يعلم تأويله إلا الله** "(آل عمران٧) ، وهذا الرأي هو الذي استقر عليه السلف الصالح خلافا لما ذهب إليه الحوشية والشيعة المتطرفة ، من أن أهل السلف قالوا أيضا بالتجسيم ، وهو ما تنفيه الدراسات القديمة . غير أن بعض الدراسات الحديثة حمّلت السلفيين الخوض في الاعتقاد بالتشبيه ، وهذا لا يتناسب مع تبنيهم التفويض ، وإن اجتمع في بعض الأحيان مع التأويل الذي يعتمد المجاز اللغوي والتعابير البلاغية . أما عدا ذلك فهو تحريف للحقيقة بهدف تشويه وجه الحق ، وأكثر الاختلاف نابع من هذه الوجهة . لذلك رأى السلف أن ما في الكتاب والسنة مندوحة عما سواها ، لأن الحجة تمت بها، فامتنعوا عن الخوض فـــي المتشـــابه ، ليكـــف من لا يعرف قواعـــد التأويل وشروطه عن الخوض فيما لا يحسنه ، فإنه إذا سمع تأويلا لكلمة يحب صرفها عن ظاهرها سوغ لنفسه أن يقول في القرآن بغير علم فسَدّوا الذريعة، وأوصدوا الباب في وجه العوام ، حتى لا يتهجم أحد على حرمة الآيات الممنوعة على أمثاله ، لعدم أهليته التي تمكّنه من التفريق بين ما يجوز من التأويل وما لا يجوز، ولذلك كان بعضهم يقول : تفسيرها قراءتها. و يقول أمرُّوها جاءت من غير كيف ، وهم إذ ينهون عن التأويل لا يمنعون صرف الآية عن المعنى الظاهر، ولو منعوا صرفها عن ذلك كما يصرح به الحوشية من أدعياء السلفية لما نفوا الكيف[1]، و هو ما أوجبه السلف ببيان براءة الذات

[1] ينظر ، سلامة القضاعي : فرقان القرآن بين صفات الخالق وصـــفات الأكـــوان، بيـــروت ١٣٥٨ هـــ ، ص ٩٤ ، و أنظر أيضا التهامي نقرة : الاتجاهات السنية والمعتزلة في تأويـــل القرآن، ص ١٤١.

العليا ، وتقدسها عن الأجزاء والتمسك بأصول الكتاب والسنة ، والإيمان بصفات الله وأسمائه التي وصف بها نفسه ، ملتزمين في ذلك بهدى الصحابة الذين أجمعوا على تنزيه الله سبحانه عن مشابهة المخلوقات في ذاته وصفاته وأفعاله ، ومن ضرورة ذلك صرف الألفاظ المستعملة في الخلق عن معانيها المتعارفة بينها ، إلى معان تتسامى عنها نسبة تلك الألفاظ إلى الله سبحانه على مقتضى قوله تعالى : "**ليس كمثله شيء**"(الشور ١١) ، وهو تأويل إجمالي ، وأما تعيين تلك المعاني المتسامية فما يختلف مبلغ انتباه أهل العلم إليه على اختلاف ما أتاهم الله من الفهم ، وأما من رأى خلاف ذلك فقد جسم ، وخالف البرهان العقلي ، والدليل الشرعي ، وضرورة الحس[٢].

إن ظاهرة التأويل في نظر القدامى بخاصة عند علماء السلف يمكن إرجاعها إلى التفويض المستمد من عقل العبادات والاعتقادات التي أسستها التيارات المذهبية بفرقها المتشعبة في تعاملها مع المعرفة ــ على وجه العموم ــ بما هي أحكام نقلية ووقائع إخبارية ، الأمر الذي جرهم إلى تغليب عقل النقل على عقل التدبر والتفكر، فتعطلت قوة الإسلام في فهمه ، وتضاعفت قوة أدعياء المسلمين بفعل تعطيل الاجتهاد مما أثر على باقي النتاج المعرفي ، وابتعدت الهوة بين النص ــ أيا كان نوعه ــ وبين قارئه، فأصبحت العلاقة علاقة جوار ومساكنة مع المؤول الذي غالبا ما أصبح يجنح إلى التفويض ، بخاصة ، في كيفية الصفات لا في معانيها، وهو ما يوضحه الإمام مالك في جدال له حين سئل عن : "**الرحمن على العرش استوى**"(طه

[2] ينظر ، الكوثري : تكملة الرد على نونية ابن القيم .عن تصحيح المفاهيم العقدية في الصفات الإلهية للحميري، دار السلام، القاهرة، ط ١٩٩٨،ص ٨٨.

ه)، كيف استوى ؟ فأجاب : الاستواء معلوم والكيف مجهول ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ، وما أراك إلا مبتدعا ، ثم أمر به فأخرج من المسجـــد. وفي هذا ما يؤكد نهج علماء السلف في التأويل على بينات أهمها :

1- أن معاني صفات الله وأسماءه معلومة.

2- البحث في كيفية صفات الله باطل ، من منظور أن كيفية صفات الله مجهولة ليست من خصوصية البشر، لا ينبغي السؤال عنها.

3- الإيمان بصفات الله واجب شرعا.

المبحث الثاني

التأويل بين النقل والعقل

- العقل الوسط
- إثبات الوجود
- صفاته بلا كيف

أولا ـ العقل الوسط :

جاءت فرقة الأشعرية* نسبة إلى صاحبها أبي الحسن الأشعري (260 873هـ) في وقت اشتد فيه النشاط العلمي، و احتد الصراع الفكري بالمناظرات و المماحكات بخاصة في مسألة خلق القرآن التي تبناها المعتزلة، ونفرت كثيرا من أنصارها، و كان الأشعري سنيا على مذهب أهل الحديث، قبل أن يصبح معتزليا، منبحرا في علم الكلام من أستاذه الجبائي الذي تتلمذ عليه ، ثم ما لبث أن تفوق عليه في مناظرات كثيرة. و بعيدا عن المزايدات التي قيلت بشأن تحوله عن عقيدة الاعتزال تبعا للروايات المختلفة و الكثيرة سواء برغبة كراهية الشعب للمعتزلة بمناظراتهم المجحفة في كثير من الأحيان، واستغلال الأشعري هذه الكراهية أم بما حيك حوله من تعليلات لأغراض شخصية ، مفادها أن تحوله هذا ليس إخلاصا للشريعة بقدر ما كانت رغبته في لفت الأنظار إليه ، بعيدا عن كل ذلك فقد أجمعت الدراسات على أن الأشعري لو ظل معتزليا فإنه لن يحظى بمكانة متميزة ، بخاصة و أنه بدأ يتفوق على أستاذه ورفقائه ، فحول تيار حياته إلى الجهة

---

* إذا كنا قد قدمنا رأي الأشعري على الرأي المعتزلي فذلك بعد اعتزاله المعتزلة وإعلانه التوبة عنهم فاستعاد مرجعيته من مذهب أهل السنة ، وجعلنا التحاقه في العقائد بالإمام أحمد (السلف الصالح) ، محاولا تصحيح ما وقع فيه المعتزلة من تجاوز وتعديل وتهذيب ما انحرفوا عنه ، وما قام به من العملية العقلية، وإن أغضب ثلة من الحنابلة وأهل الحديث حتى أن كبير الحنابلة (البربهاري) في ذلك الوقت لم يقبل دفاع الشيخ الأشعري عن عقائد أهل السنة بالبرهنة والاستدلال ، ولكن النفوس المستعدة المتنورة تأثرت بمنهج الإمام الاشعري ، وزاد الإقبال عليه، وتوفر الثناء في فكره. ينظر جعفر السبحاني : في الملل والنحل (دراسة في موضوعيته مقارنة للمذاهب الإسلامية) ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، سنة 1414، جزء ١، ص ١١١.٣٢٥ .

التي يستطيع أن يظهر فيها[١]، أضف إلى ذلك أنه استطاع بفضل مكانته العلمية وذكائه الوقاد أن يستميل قلوب عامة الناس ، فضلا على أن غاية ما في الأمر أن الأشعري كان يهتم اهتماما شكليا بعض الشيء بأن يحسن التدبير حتى يمسي خصومه هم الذين يطرحون أسئلتهم عليه ، فيصبح هو كالمدافع عن ذاته . ولم يعرف في مقاومته هوادة . وهو الذي أعلن أيضا في مواقف عديدة انفصاله عن الذين كانوا بالأمس أصحابه فوقف يوما في الجمع المحتشد في جامع البصرة ونادى بأعلى صوته : " كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تــراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها ، وأنا تائب مقلع ، معتقد للرد على المعتزلة ، مخرج لفضائلهم ومعايبهم"[٢].

وحتى أوائل القرن الرابع الهجري لم يبرز ما يضاهي المعتزلة في أفكارهم و باستثناء ما يطلق عليهم بأهل الحديث و السنة فلم تكن هناك فرقة في مستوى حجم فرقة المعتزلة إلى أن نبغت شخصية أبي الحسن الأشعري فشكلت مذهبا فكريا يضاهي الفكر الاعتزالي بعد أن تمرد عليه ليعلن حجية العقل و استقلاليته من منظور استخدام المنطق في أصول الدين.

ومما شجع الناس على تبني الفكر الأشعري هو استعمال المعتزلة حق النفوذ في فرض عقيدتهم بقوة السلطان، بخاصة في واقعة "المحنة" التي راح ضحيتها جملة من الأبرياء بين قتيل وسجين وهومأأدى إلى نفور الناس منهم.

---

[1] محمد خليل الزين : تاريخ الفرق الإسلامية، مؤسسة الأعلمـــي، بيــروت، ط ٢، ١٩٨٥، ص ١٥٢.

[2] –لويس غردية (و آخر) : فلسفة الفكر الديني (مرجع سابق)، ص ٩٤–٩٥.

لقد جاءت آراء الأشعرية في بداية الأمر لفهم بيان أصول الدين بالمنطق والاستدلال مستمدين ذلك من الآراء الكلامية السابقة ، متخذين حلا وسطا بين أصحاب الحديث وأهل السنة من جهة ، ومذهب المعتزلة من جهة أخرى ، باستعمالهم العقل في دقة حججهم بالرد على المعتزلة الذين رجحوا مقولة "**النظر واجب بالعقل**" من حيث هو مصدر الإلزام لمعرفة الله ، وبالرد أيضا على أهل النص من السنة ، وأهل الحديث الذين يميلون إلى الإيمان بالشرع لا غير. ومن هنا كانت آراء الأشعرية الكلامية قائمة على الجمع بين العقل والإيمان "فشقت طريقا وسطا بين هذين الطريقتين ، جاهدة في تعيين الميدان الخاص بالعقل والميدان الخاص بالإيمان ، فإذا كان الصواب أن نقول بأن كل حقيقة روحية يمكن إدراكها عن طريق العقل كما يمكن ذلك عن طريق الإيمان ، فلا يجب أن يغرب عن بالنا أن لكل من هاتين الحالتين نوعا من الإدراك تختلف شروطه عن الآخر، بحيث إننا لا نستطيع أن نخلطهما معا، ولا أن نقيم واحدا منهما بدلا عن الآخر، ولا أن نثبت أحدهما وننفي صاحبه"[1]. وبذلك يكون الأشاعرة قد مزجوا ما بين الشرع والعقل في النظر إلى معرفة الله ، ولعل في هذا المزج ما سمح لخاصة الناس وعامتهم أن يلتفوا حول أفكاره حتى ظن كل نصير أنه يناصر مذهبه الذي كان عليه قبل اقتناعه بأفكار الأشعري ، فكان في نظر بعضهم سنيا مالكيا، بينما كان في نظر آخرين حنفيا ، أما الأغلبية فيطيب لهم أن يروه شافعيا.

---

1 هونري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٩٥.

وفي هذه الليونة ترجيح لميل أغلبية الناس حول أفكاره التي اتخذت شعاره : كل مجتهد مصيب، وكلهم على الحق ، لم يختلفوا في الأصول و إنما اختلفوا في الفروع ، فأدى اجتهاد كل منهم إلى شيء ، فهو مصيب وله الأجر والثواب على ذلك[1] . وعلى الرغم من كل هذا ، فإن الأشعري لم يضف جديدا ، إلا من حيث كونه ربط الموضوع المتناول من السنة و أهل الحديث والمعتزلة بآليات جديدة أكثر ما تعتمد على التعديل والليونة فيما بين الرأي في الكلام والأصل في الشرع.

لقد استطاع الأشعري بفضل نبوغه الفكري وإلمامه المعرفي الواسع أن يستثمر نقائص ــ هذه ــ الفرق متبعا نهج الاستدلال العقلي ، استهدف من خلاله إقناع الناس لمرونة أطروحته الفكرية ، ومن ثمة لا سبيل إلى تأويل النص في نظره ، إلا بحصول "**العقل الوسط**" الذي يستند إلى النص بالنظر التداولي المعتمد من السنة وأهل الحديث ، أو إلى إعلاء شأن العقل على حساب الشرع ، من منظور المعتزلة، وفي هذه الحال يكون الشرع متساوقا مع العقل عند الأشعري ، وما تحصيل ذلك سوى تمكنه من آراء المتكلميــن وقدرته على بلورتها ، ومن هنا استطاع أن يخلق لنفسه شيئا من التوازن الداعي إلى التسامح في التزاوج ما بين "**العقل و الشرع**"، هذا التسامح هو الذي سهل عليه جمع أهل السنة حول مذهبه ، بحيث ادعى أنصاره أنهم لا يشكلون فئة جديدة في الإسلام ، أو بدعة جاءت بعد غيرها من البدع ، بل يرون أنهم المسلمون حقا ، وأن تعليمهم هو مذهب السنة في الإسلام : فإن

---

[1] ينظر : لويس غردية : فلسفة الفكر الديني، ص ٩٧-٩٨

عددتم القول بالتنزيه وترك التشبيه تشعُّرا فالموحدون بأسرهـــم أشعـــرية[1] . وعلى الرغم من هذا التصريح الظاهري لكسب مشاعر أهل السنة إلا أنه يحمل في خلفيته ضرورة العقل في تقبل النص وتعزيزه العلاقة الجامعة ما بين العقل والنص ، وهي علاقة غالبا ما كان يبني عليها أحكامه عن طريق الاستدلال الاستنباطي بالتسليم للوصول إلى مقدمات المعرفة اليقينية ، غير أن هذه المعرفة في نظره ، تستمد صدقها من صدق البرهان الذي يرتكز في جذوره على العقل والنص الشرعي ، سواء في براهين وجود الله ، بإثبات ذاته تعالى ، وفي إثبات وحدانيته ، أم في صفات واجب الوجود . إلى غير ذلك من أركان أصول الدين المتعلقة بالتوحيد ، وهو مطلبنا في هذا المقام بغرض التعرف إلى كيفية استخدام البرهان في جعل النص الشرعي منسجما مع العقل بعد الإقرار بوجود لمحات اختلافية مع المعتزلة.

ثانيا ـ إثبات الوجود :

مر بنا أن الأشاعرة قد مزجوا النقل بالعقل في مسألة الإيمان على اعتبار أن للعقل الدور الأساس في التوصل إلى الحقائق ، ظنا منهم أن هذه المعرفة المتوصل إليها مصونة من كل خطأ، غير أن الأمر في مسألة بيان مراتب التوحيد لا يحتاج إلى دليل عقلي ، أكثر مما هي بحاجة إلى رؤية كونية دينية لا تحصل إلا بالقلب الذي من شأنه أن يوصلك إلى الاعتقاد بالدين، والإيمان برسالته ، لأن العقل مهما بلغ من درجة التفكر أقصر من أن يعلو إلى مرتبة ما وراء الكون ليثبت أو ينفي معرفة الله ، وهو ما يتعارض مع النظرة التي يتميز بها الدين الحنيف في خلقه ، من حيث إن هذه المعرفة

[1] المرجع السابق، ص ٩٨.

لا تحتاج إلى إثبات من الإنسان الذي خلق بفطرته على معرفة الله لقوله عــز وجل : "**فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله**"[1] . أضف إلى ذلك أن كل محاولة لمعرفة الله بالعقل فهي معرفة نظرية قد تجر صاحبها إلى افتراضات فلسفية لا توصله إلى المراد ، ومن ثمة يكون إثبات معرفة الله لا يحتاج إلى دليل ، و لا يمكن معرفته إلا بتعريف نفسه لنا بمخلوقاته ، " **سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحقّ أوَ لَمْ يكفِ بربك أنه على كل شيء شهيدُ ، ألا إنهم في مِرْيةٍ من لقاء ربّهم ألا إنه بكل شيء محيطُ** "[2] ، فإنه سبحانه وتعالى يدل على ذاته بذاته لذوات الخلق ، أو الاستدلال بالآثار على المؤثر، وفي ذلك أشار الأشعري في كتابه "**اللمع**" إلــى إثبات وجــود الله بالمدركات العقليــة ومصادر الدين المعتبرة حين رد على من يبحث في الاستدلال على كيفية صنع الخلق معتبرا "الدليل على ذلك أن الإنسان هو في غاية الكمال والتمام"، إذا فكر في خلقته من شيء ابتدأ ، وكيف دار في أطوار الخلقة كورا بعد كور، حتى وصل إلى كمال الخلقة وعرف يقينا أنه بذاته لم يكن ليدير خلقته، ويبلغه من درجة إلى درجة ، و يرقيه من نقص إلى كمال ، عرف بالضرورة أن له صانعا ، قادرا ، عالما ،مريدا ، إذ لا يتصور صدور هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيــار فــي النظــرة وتبين آثــار الأحكام والإتقان في الخلق فله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها ، وكما دلت الأفعال على كونه عالما ، قادرا ، مريدا ، دلت على العلم والقدرة والإرادة،

1_ الروم ، ٣٠.

2_ فصلت، ٥٣-٥٤.

لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهدا وغائبا[1] ، بمعـــنى أن الاستـــدلال بالنظـــر والتدبر والفكر يؤدي بصاحبه ــ حتما ــ إلى معرفة ذات الحق بموجب ما فيه من آيات كونية ، تدل على موجودها ، وإذا ثبت ذلك في ذهن المؤمن أمكن أن نسميه عبادة الله بطريق صيغة البرهان ــ العقلي و النقلي ــ المستمد من آيات الله وشواهده ودلائله المنظمة في أرجاء الكون ، التي تدل على قوة حكيمة أوجدتها وتتحكم في تسييرها ، ومما يدل على ذلك في نظر الأشعري هو نظام وجود الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام بوصفه آية ودليلا على نظام الكون الكبير الذي يدبره الإله بتدبيره الحكيم ، مبرهنا على أنـــه ــ أي إنسان ــ كان نطفة ، ثم علقة ، ثم مضغة ، ثم لحما، وعظما، ودمـــا. وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال لأنا نراه في حال كمـــال قوتـــه وتمام عقله ، لا بقدر أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا ، ولا أن يخلق لنفسه جارحة . يدل ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز، لأن ما قدر عليه في حال النقصان فهو في حال الكمال عليه أقدر، وما عجز عنه في حال الكمال فهو في حال النقصان عنه أعجز.ورأيناه طفلا، ثم شابا، ثم كهلا ، ثم شيخا . وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم ، لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب ، لم يمكنه ذلك ، فدل على ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال ، وأن له ناقلا نقله من حال إلى

---

[1]- الشهرستاني : الملل و النحل، ١/١٢٧، ١٢٨

حال ، ودبره على ما هو عليه ، لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر[1].

إن الأشعري في هذا الموقف يحاول أن يثبت أن ذات الحق متحققة في ذات الخلق ، وهو اعتقاد لا تميل إليه بعض الفرق الأخرى* لعـــدم اشتـــراك دلالة الصنع على صانعه . غير أن القصد عند الأشعرية هو استلزام بينونة ظهور الحق في صورة الخلق ، وفي هذا اشتراك مجازي ، وهو ما استوجبته الأدلة العقلية والنقلية لإثبات وجوده تعالى عن طريق التأمل في آيات الله وصنائعه التي يحتفل بها هذا الكون بكل ما يحمله من أسرار، امتثالا لقوله تعالى : "**ذلكم الله فأنّى تُؤفكُونَ** "(الأنعام٩٥) ، وفي هذا إشارة ، أيضا ، إلى تبيين أسرار الخلق ، يمكن الاستدلال بها عن وجود الله إما بمقتضيات الفطرة الإنسانية ، أم بالتأمل والتفكر، وبذلك فإن معرفة الله عند الأشعرية "بالعقل تحصل ، وبالسمع تجب " للبرهنة على أن ذاته مساوية لغيره من الذوات ، وقد خالفتهم الشيعة في ذلك من حيث إن الأشياء المتساوية يلزمها لازم واحد، لا يجوز اختلافها فيه ، فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات لساواها في اللوازم ، فيكون القدم ، و الحدوث ، والتجرد ، والمقارنة ، إلى غير ذلك من اللوازم مشتركا بينها وبين الله ، **تعالى عن ذلك علوا كبيرا**، ومعنى ذلك أنه تعالى مخالف لغيره بذاته[2] ، ولا يتصور وقوعه في أية مرتبة من

---

[1] من كتاب اللمع، نقلا عن عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، دار العلـــم، ط ٣، ١٩٨٣، ص ٥٣٥.

* الشيعة مثلا.

[2] ينظر : الحسن بن يوسف المطهر الحلي: نهج الحق و كشف الصدق، دار الهجرة، قم، إيران، ١٤٠٧ هـــ، ص ٥٤.

المراتب ، غير محتاج إلى علة ، وإنه هو العلة بوجود الممكنات التي تبرهن على إثبات الكمال المطلق للذات الإلهية ولا يحصل ذلك إلا بثبوت مقتضيات وجوده من خلال ما ورد عنه بالمقال ، أو بما ظهر منه بالحال ، وفي ذلك دليل على أن ذات الحق تتصف بمجموعة صفات مختصة به ، وتميزه عن مخلوقاته.

ثالثا ـ صفاته بلا كيف :

مّر بنا أن الأشاعرة ، على خلاف المعتزلة ، بينوا ذاته تعالى بالمدارك العقلية والنصوص الشرعية سواء في مسألة توحيد الذات ــ المتفق عليها من كل الفرق والمذاهب ــ أم في مسألة الصلاح والأصلح من خلال المناظرة التي جرت بين الأشعري وأستاذه الجبائي في أمر الإخوة الثلاثة* فنجم عن ذلك أن تعمق الفارق في النظر بين الصفاتية والمعطلة ، بخاصة الأشعرية والمعتزلة ، في بيان صفاته وما يجوز عليه ، وأن الوجود في الأعيان صفة للمظهر، على اعتبار أن ذاته تعالى ــ في نظرهم ــ ظاهرة في جميع أنحاء الظهور.

---

* سأل الأشعري أستاذه الجبائي عن ثلاثة أخوة كان أحدهم برا، تقيا، والثاني كان كافرا، فاسقا شقيا. والثالث كان صغيرا. فماتوا فكيف حالهم ؟ قال الجبائي : أما الزاهد ففي الدرجات ، وأما الكافر ففي الدركات ، وأما الصغير فمن أهل السلامة . قال الأشعري : إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له ؟ قال الجبائي : لا، لأنه يقال له : إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات . قال الأشعري : فإن قال ذلك الصغير : التقصير ليس مني فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة . قال الجبائي : يقول الباري جل وعلا : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، وصرت مستحقا للعذاب الأليم فراعيت مصلحتك . قال الأشعري : فلو قال الأخ الكافر : يا إله العالمين ، كما علمت حاله فقد علمت حالي ، فلم راعيت مصلحته دوني ؟ قال الجبائي : إنك مجنون.

أما السلف الصالح فقد تبرأ من كل تشبيه وتعطيل ، معتبرين أن الله تعالى واحد في ذاته وفي صفاته ، كما أثبتها الشرع لنفسه بالنص ، امتثالا لقوله تعالى : "**ولله الأسماءُ الحسنى فادعوهُ بها وذَروا الذين يُلحِدون في أسمائه سيُجْزَونَ ما كانوا يعملون**" (الأعراف ١٨٠) ، معنى ذلك أن مسألة "**الذات والصفات**" عندهم مما اختص الله به من غير تفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل ، والأصل في هذا أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات. ويحتذي في ذلك حذوه ومثاله ، فإذا كان معلوما أن إثبات رب العالمين ــ عز وجل ــ إنما هو إثبات وجود لاإثبات تحديد وتكييف ، فإذا قلنا لله يد، وسمع، وبصر، فإنما هو إثبات صفات أثبتها الله تعالى لنفسه ، ولا نقول : إن معنى اليد القدرة ، ولا أن معنى السمع والبصر العلم ، ولا نقول إنها جوارح ، ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات الفعل ، ونقول إنما ورد إثباتها لأن التوقيف ورد بها ووجب نفي التشبيه عنها[1] لقوله تبارك وتعالى : "**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**" (الشورى١١) وقوله عز وجل : "**ولم يكن له كفؤا أحد**" (الإخلاص ٤).

وإذا كان الأمر كذلك عند السلفيين ، فإن المعتزلة فلسفوا قضية الصفات الإلهية حتى أصبحت عندهم من أعقد المسائل الكلامية ، ويزداد الأمر صعوبة وتعقيدا عندما تطرح القضية للموازنة بين جميع الفرق الكلامية، وقد نجم عن ذلك نفيهم للصفات على نحو ما ورد عن النظام قوله :

---

1 - ابن قدامة المقدسي (الإمام موفق الدين) : ذم التأويل، تحقيق بدر الدين عبد الله البدر، الدار السلفية، الكويت، طبعة أولى، ١٩٨٦، ص ١٥.

إن صفات الله إنما هي صفات سلبية، لا تقتضي للذات شيئا زائدا عليها، فإذا قلت إنه عالم أثبت لله علماهو ذاته ، ونفيت عن ذاته الجهل ، ودللت على أن عن ذاته العجز، و دللت على أن هناك مقدورا له[1].

أما الأشعرية فكان من أهم ما ركزوا عليه هو مسألة إثبات صفات الله تعالى المختصة به ، التي تميزه عن مخلوقاته ، أو هي معان زائدة على الذات، لازمة لها ، ومعنى ذلك أنها قديمة بقدمها ، وهذا يختلف عن رأي المعتزلة الذي يرى نيابة الذات عن الصفات وهو محال في نظر الشيعة التي اعتبرت أن لازمة فقدان الذات للكمال وهي فياضة لكل كمال باطل في نظرهم، غير أن الأشاعرة يسلكون طريقا آخر لإثبات صفاته تعالى بوصفه العلة الموحدة للكون توجد فيه كل كمالات الخلقة ، ولتبيين ذلك هناك صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها ، وكما دلت الأفعال على كونه قادرا مريدا دلت على العلم والقدرة والإرادة لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهدا وغائبا[2].

وفي إثبات هذه الصفـــات ما يشير إلى تجاوزهـــم الإيمـــان المطلـــق واعتبار التأويل جزءا من إمكان معرفة الله بالعقل ، أملا في التوصل إلى حل مقنع يتماشى مع توحيد الذات وتوحيد الأفعال لذاته جل وعل ا، معتبرين أن صفاته مغايرة لذاته ، وأنها جميعا قديمة مثل ذاته العلية ، أي أن ما كان صفة

---

1 أحمد أمين : ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، ١٩٦٩/ جزء ٤ ، ص ٧٥.

2 الملل و النحل، ١٢٨.

له عز وجل لا يكون إلا قديما ، وكل من تجاوز هذا إلى تأويل آخر فهو **معطل** حيث أفرط جهم* في النفي حتى قال إن الله ليس بشيء ، أو "**مشبه**"** بحسب زعم "مقاتل" الذي أفرط في الإثبات حتى جعل الله تعالى مثل خلقه ، وهو ما تحاشته الأشاعرة فيما يجب له سبحانه وتعالى من الصفات التي أثبتها النقل والعقل ، من حيث إنه ليس في ذاته تعدد جهة ولا تغاير حيثية ، ولا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا ، وهو ما ذكره الأشعري في كتابه اللمع مستشهدا على ذلك بالبرهان العقلي وبالأدلة السمعية كما في قوله : لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها. ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات، أو من بعضها ، فإن أشبهها من جميع الجهات كان مُحْدَثا مثلها من جميع الجهات ، وإن أشبهها من بعضها كان مُحْدَثا من حيث أشبهها و يستحيل أن يكون المُحدَثُ لم يزل قديما[1]، امتثالا لقوله تعالى : "**ليس كمثله شيء**" وقوله جل و علا : "**لم يكن له كفؤا أحد**"، و ملزم هذا أنه لا شبيه له ولا ند ولا ينقسم في ذاته إلى أقسام ، ذلك أن أسماء صفاته وأفعاله صادقة على الله تعالى صدقا حقيقيا بوصفها أصلا في الذات ، من حيث إمكانية الكمالية وموجوداته الإرادية ، وكون وجوده تعالى في أشكال واعتبارات مختلفة هو مصداق للإبداع ، والخلق ، والصنع ، والرحمة.

---

* هو أبو محرز جهم بن صفوان الرمذي و كان ظهوره في أيام ظهور واصل بن عطاء، قال بالإرجاء في الإيمان و بالجبر في الأعمال، كما رأى أن الإنسان لا إرادة له و لا اختيار و لا استطاعة و إنما هو مجبور على أفعاله و كان يكفر أهل التشبيه تكفيرا صراحا و يقول بنفي التشبيه و يظهر القول بخلق القرآن و يكفر من خالفه في ذلك.

** هم الذين حملوا الصفات على مقتضى الحس الذي يوصف به الأجسام حتى قالوا إن لله تعالى بصرا كبصرنا و يدا كأيدينا و يشبهون صفات الله بصفات المخلوقين، و رووا عن رسول الله صلى الله عليه و سلم أنه قال : لقيني ربي فصا فحني و صافحته وكافحني وكافحته ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أناملة. وأمثال هذا كثير في كتب التراث، و قد دخل في جملة هذا الاتجاه بعض من الأشاعرة، ينظر : عبد الله سلوم السامرائي، الغلو و الفرق الغالية، ٢٦٧.

1- اللمع : ص ٧.عن عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٥٣٧.

إن البحث في الصفات الإلهية يعد من أصول العقائد ، لأنه يتعلق بما يجب لله عز وجل ، من حيث صدق الظواهر، دون الاستفسار عن كيفية هذا المصداق ، وهذا ما فسر قول الأشعري : "**باللاكيف**"، حفاظا في الآن نفسه على تنزيه الله وعلى ما ورد في القرآن نصا ، أما الجويني فإنه يجاوز ذلك : فهو يقسم الصفات إلى نفسية و معنوية ، كما ورد في قوله : "أما صفة النفس في حقيقتها ، فكل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة في الموصوف ، والصفات المعنوية هي الأحكام الثابتة للموصوف بها، وهي معللة بعلل قائمة بالموصوف" ، ثم يثبت الإمام صفات الله النفسية وهي وجوده ، وقدمه ، وقيامه بنفسه ، ومخالفته للحوادث وعدم قبوله للأعـــراض ولا سيما الإمتداد ، وذلك يؤدي إلى وجوب التأويل بالإشارية كل ما ورد في القرآن بمعنى الامتداد[1].

لقد عد الأشاعرة الصفات على ما ورد عنهم سبع : **الحياة / العلم / القدرة / السمع / البصر / الإرادة / الكلام**. وهي الصفات الثبوتية التي تعني كل مقتضيات وجود الكمال لله تعالى ، وبما هي كذلك ، فهي صفات وجودية من حيث كون الثبوت يعني الوجود ، وفي ذلك يقول الأشعري : الباري تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع

1- ينظر : لويس غردية : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام و المسيحية، ج ١، ص ١١٦-١١٧.

بسمع، بصير ببصر، وهذه صفات أزلية قائمة بذاته ، لا يقال : هي هو، ولا غيره ، ولا لا هو، ولا لا غيره[٢].

والحقيقة أن الله تعالى متصف بكل كمال إلهي ، ومتنزه عن كل نقصان ، إلا أن الاشاعرة وصفوا ذات الحق بشيء يجعله شبيها بخلقه. وهذا منافي لما ورد في القرآن الذي تبرأ من وصفه تعالى الله بالأبعاض والجوارح ، وأن كل ما يدخل في الأعيان من الحواس لا يمكن أن ندرجها ضمن سياق صفات الله ، و إلا كان ذلك تحت طائلة التشبيه ، أو ــ تحت ــ شيء من لوازمه ، **تعالى عن ذلك علوا كبيرا** ، فهو منزه عن الاتصاف بشيء منه ، أي أن جميع صفات الله قديمة خلافا لقوم ، فالله تعالى خالق قبل أن يخلق ، ورازق قبل أن يرزق ، فالصفة شيء وآثار الصفة شيء آخر، وقد خلّط من جعل فعل الصفة "أي أثرها" عين الصفة ، لأن فعل الصفة من الأحياء والإماتة والإيجاد وغير ذلك حادثة ، لها تعلق صلوحي قديم ، أي لها تعلق بالصفة القائمة بذات الله تعالى أزلا وجميع ما ورد من الأخبار الإضافية الموهمة للتشبيه تعود إلى الصفات القديمة المحكم معناها ، فاليد تعود إلى صفة القدرة ، والقدرة أصل لكثير من النعوت الإلهية كالإيجاد ، والنصرة والرزق والكرم ، فكلها بقدرة الله تعال ، والعين تعود إلى صفة العلم والبصر وهكذا...[١]، وهذه كلها في نظرهم صفات أزلية ينكرها عنهم المعتزلة، معتبرين أن لله صفاته هي عين ذاته، أي قادر بذاته ومتكلم بذاته خلافا

٢- الملل و النحل، ٩٥/١.

1 عيسى الحميري : تصحيح المفاهيم العقيدية في الصفات الإلهية، ٣٢/٣١.

للأشعرية الذين رأوا في هذه الصفات أنها تليق بذاته ولا تشبهه صفات الحوادث . وإذا كان الأشاعرة قد أفاضوا في الأدلة العقلية والنقلية الدالة على ما جوزوه تأويلا لبعض الصفات ، فإن ذلك في نظرهم لا يمكن حمله علىالحقيقة ، بقدر ما يؤول على المجاز، على نحو ما يتضح عندهم في هذه الصفات العينية الكمالية التي تليق بذات الله تعالى :

أ- الحياة / القدرة :

إذا كانت الحياة مرتبطة بطبيعة النمو، من منظور أن الشيء النامي هو بحاجة إلى كمال ، المنسوب إلى الأشياء والطبيعة باستلزامه الوجودي، فإن الحياة الإلهية صفة ثبوتية بمعناها اللازم لمبدأ الإدراك والفعل ، أي مبدأ العلم والقدرة ضمن مستلزمات الوجود المجرد الذي تتصف به الذات العليا من حيث كونها مجردة غير جسمانية ، وإذا كان ذلك كذلك فهو تعالى واجد بذاته للحياة ، بوصفه يفيض الوجود على مخلوقه بفعل القدرة ، لذلك اعتبر الأشعري أنه "لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من حي قادر، لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حي لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم ، و هم عجزة موتى ، فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله تعالى حي قادر"[1]، فهو قادر بنفس ذاته ، مختار في فعله بذاته.

بـ - الإرادة :

[1] – اللمع : ص ١٠-١١. عن مذاهب الإسلاميين (عبد الرحمن بدوي) ص ٥٤٠.

تعد مسألة الإرادة من أكثر الصفات ، تعقيدا عند المتكلمين ، التي تفرعت في أحكامها و لوازمها، ومع كل ذلك فإن هناك شبه إجماع على أنها صفة فعلية ، تتعلق من الله سبحانه وتعالى من جهة الكمال والخير في الأشياء، فإذا كان الأشاعرة يعتبرونها صفة زائدة على الذات ، فقد عدتها طائفة عين الذات ، في حين اعتبرتها طائفة أخرى أنها من عوارض الذات، إلى جانب بعض الاختلافات الأخرى ، من مثل : هل هي من الصفات الذاتية أم من الصفات الفعلية ؟ وهل هي إرادة واحدة أم متعددة ؟ حادثة أم قديمة ؟

و إذا كانوا قد اتفقوا حول إرادة الله ، فإنهم اختلفوا أيضا حول معناها مما نتج عن ذلك الجدل الحاد حول تأويل معناها بين الفرق الكلامية ، فإذا هي في نظر المعتزلة علمه تعالى بما في الشيء من المصلحة الداعية إلى الإيجاد ، فإن معناها في نظر الأشعرية صفة زائدة على العلم ، مغايرة للقدرة، قديمة مرجحة ، فهي بذلك معنى زائد على الذات ، وكما أنها تتعلق بالخير، تتعلق أيضا بغيره من ضرر، وفي ذلك معنى مشيئة الخلق على حسب قول الأشعري نفسه : "إن الحي إذا كان غير مريد لشيء أصلا وجب أن يكون موصوفا بضد من أضداد الإرادات من الآفات: كالسهو، والكراهة، و الإباء ، و سائر الآفات ، كما وجب أن يكون الحي إذا كان غير عالم بشيء أصلا موصوفا ــ بضد من أضداد العلوم من الآفات : كالجهل والسهو والغفلة أو الموت أو ما أشبه ذلك من الآفات ، فلما استحال أن يكون الباري تعالى لم يزل موصوفا بضد الإرادة ، لأن هذا يوجب أن لا يريد شيئا على وجه من الوجوه ، وذلك أن ضد الإرادة إذا كان الباري تعالى لم يزل موصوفا به يوجب قدمه ، محال عدم القديم ، كما هو محال حدوث القديم ، فإذا استحال عدمه ــ وجب ألا يريد الباري شيئا ويقصد فعله علـــى وجه مـــن الوجوه .

و ذلك فاسد ، وإذا فسد هذا صح وثبت أن الباري تعالـــى لم يزل مريدا "[1]

و قد أجمعت الدراسات على أن الله سبحانه و تعالى مريد لتخصيصه الممكنات بالإيجاد، و أنه يريد كل ما وقع في الوجود لما يختار لقوله تعالى : "**وربك يخلق ما يشاء ويختار**"(القصص ٦٨) ، وقوله أيضا:"**فعال لما يريد**"(البروج ١٦)، ومفاد ذلك أن وجوده متعين بكيفية خاصته ، وكل ما هو مخلوق فباختياره دون إكراه في ذلك . ومن هنا أول الأشعري إرادة الله ، وجعلها صالحة لكل شيء يجوز أن يراد ولم يحدها بحدود ولا ضوابط ، لأن الإرادة إذا كانت من صفات الذات فيجب أن تكون عامة في كل ما يراد على الحقيقة ، كما إذا كان العلم من صفات الذات وجـــب عمومه بكل ما يجوز أن يعلم على حقيقتـــه ، وأيضا فقد دلت الدلالة على أن الله تعالى خالق كل شيء ، حادث لا يجوز أن يخلق ما لا يريده ، لأنه لو كان في سلطان الله تعالى ما لا يريده لوجب أحد أمرين : إما إثبات سهو وغفلة ، أو إثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده ، فلما لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون في سلطانه ما لا يريده[1]، وفي هذا شواهد صدق عل ثبوت الإرادة المطلقة بلا كيف ،

من حيث هو يريد كل ما وقع في الوجود ، خلافا للمذاهب الأخرى ــ بخاصة الشيعة الإمامية ــ التي ارتأت أن الله يريد الطاعات ويكره المعاصي سواء وقعت أم لا، على عكس الأشعرية التي جوزت الإرادة في كل شيء ، سواء أكانت طاعة أو لا، معارضين المعتزلة في قولهم بوجوب فعل الأصلح على الله ، موضحين أن الله مطلق الحرية في مشيئته دون قيد ولا شرط ، فله أن

---

[1]- اللمع، ص ١٨، عن مذاهب الإسلاميين، ٥٤٠-٥٤١.

[1]- اللمع: ص٣٤، عن المرجع السابق، ٥٤١-٥٤٢.

يؤلم الأطفال في الآخرة ، ويعاقب على الجرم الصغير بعقوبة لا تتناهى، وله أن يخلق من يعلم أنهم سيكفرون ... وكل ذلك عدل منه إن فعله ، ... والدليل على أن كل ما فعله فله فعله ، أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ، ولا آمر، ولا زاجر، ولا حاظر، ولا من رسم له الرسوم ، وحد له الحدود[1].

وإذا كان متقدمو الأشعرية قد اعتبروا أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله من حيث هو يفعل كل شيء ، بما في ذلك القبائح التي هي ــ في نظرهم ــ من قضاء الله على العبد ، فقد ذهب الأشاعرة المتأخرون إلى أن كل ما خلقه الله لحكمة وغرض ، سواء أدركنا هذه الحكمة أم لم ندركها ، وأن عدم إدراكنا لها لا يوجب عدمها ، ولكنهم لم يذهبوا إلى مثل ما قاله المعتزلة في اللطف والأصلح ، لأنه لا يجب على الله شيء[2]، لذلك خالف الغزالي الأشاعرة الأوائل معتبرا أن وجوده تعالى واجد لكل كمال ، فكيف تكون بعض الصفات بما يرضي الله وهذا ما يجب بطلانه على حد قوله : "وقد غلط بعض الباطلين المغترين ، وزعم أن المعاصي والفجور والكفر من قضاء الله وقدره عز وجل فيجب الرضا به...وهذا جهل بالتأويل وغفلة عن أسرار الشرع"[3]، والغزالي في هذا يميل إلى نهج الجمع بين المعقول والمنقول ، ومنه لزم تصديق العقل للشرع في مسألة اتصاف الواجب تعالى بالإرادة من حيث هو مختار لما يفعل بمشيئته ، ومنه كانت إرادته لفعله من قبيل قوله تعالى : "**إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون**"(يس٨٢) ، وملزم هذا لا يكون شيء إلا

---

[1] – اللمع: ص ٧، عن التهامي نقرة : الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن، ٢٦٠.

[2] التهامي نقرة : الاتجاهات السنية و المعتزلة في تأويل القرآن، ٢٦١.

[3] إحياء علوم الدين، ٤/٣٥١-٣٥٢.

ما شاء الله وأراد ، كما ورد في الحديث القدسي: ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء ، بقولي أديت فرائضي ، وبنعمتي قويت على معصيتي ، جعلتك سميعا وبصيرا قويا ، ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك ، وذلك إنما بحسبانك أولى منك ، وأنت أولى بسيئاتك مني ، وذلك إني لا أسأل عما أفعل وهم يسألون[1]، وفي هذا تعدد معنى المشيئة والإرادة بما ينبغي أن يكون عليه نظام الكون من الكمال ، وفوق ذلك تكون إرادته بعلمه ، يكون الفعل خيرا ، ولما هو أصلح للممكن ببعض ما يجوز عليه تعالى ، وملزم هذا أن الكمال المطلق لا يتحقق إلا في صفاته ، نافذا الإرادة في جميع الممكنات ، لا يخرج ممكن من قبضته إلا بمشيئته ، وهو الذي أحسن كل شيء خلقه ، وما شاء منه كان ، وما لم يشأ لم يكن.

ج- الكلام الإلهي :

لقد أجمعت كل الفرق الإسلامية على أن كلام الله من الصفات ، غير أنهم اختلفوا في تأويل صفة الكلام وكيف تميزه عن مخلوقاته ، وهل هي عين الذات أو غيرها ، وبمعنى آخر هل هي من الصفات الذاتية على حد رأي الأشاعرة ، أم من الصفات الفعلية كما أقرت بذلك المعتزلة والشيعة ، وقد ازداد الخلاف على أشده في إمكان اعتبار كلامه تعالى قديم أم حادث ؟ وهل هو مخلوق أم غير مخلو؟ فاحتد الصراع ، ونشط كل فريق من المتكلمين

---

[1] - حسين العصفور البحراني : محاسن الاعتقاد في أصول الدين ، مجمع البحوث العلمية ، البحرين ، ١٤١٤ هـ ، ص ٣٤.

لتأكيد مزاعمه حتى كفر بعضهم بعضا ، وتراشقوا بالتهم المفتعلة ولا سيما بعد أن وجد المعتزلة من يناصرهم ويتبنى آراءهم من الحكام ... وحينما وجدوا أن المأمون العباسي متجه إليهم ومقتنع بمناهجهم ونزعاتهم الفكرية استغلوه لصالحهم ووجدوا من فكرة خلق القرآن ما يساعدهم على التنكيل بأخصامهم الذين رموهم بالزندقة والإلحاد ، واستطاعوا إقناعه بأن القول بعدم خلق القرآن يضاهي قول النصارى في المسيح ويؤدي إلى القول بتعدد القدماء[1]، وفي هذا مؤشر على تعميق الخلاف بين المتكلمين في ماهية حقيقة الكلام بعد أن أجمعوا على أنه جل شأنه متكلم غير أنه منزه عن الكلام على الحقيقة ، وأما قوله تعالى : "**و كلم الله موسى تكليما** "(النساء١٦٤) وقوله:" **و لما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربُّه**" (الأعراف١٤٣)" فإن كلامه هنا في رأي المعتزلة صفة فعل مخلوقة ، وأنه كلم موسى بكلام أحدثه في الشجرة. وقال أحمد ومن تبعه كلام الله هو علمه ، فحمل عليه بخلق القرآن ، وقالت الأشعرية : كلام الله صفة ذات لم يزل وهو ليس بمخلوق ، وهو غير علم الله، واعتبرت قوله تعالى :"و**كلم الله موسى تكليما**" أن الله تعالى هيأ سيدنا موسى عليه السلام في وقته وأسمعه كلامه بأن كشف له عن صفته القديمة القائمة بذاته فسمعه من كل الجهات بجميع مسامع ذرات جسده من غير صوت ولا حرف ولا كيف ولا واسطة ، فسيدنا موسى عليه السلام قد سمع كلام ربه الذي هو الخطاب النفسي المتوجه إلى جميع ذرات الوجود السفلي والعلوي ، وذلك بكشف الحجاب عن ذلك الخطاب ، لأن كل إنسان موجود هو في الحقيقة يسري عليه ذلك الخطاب إلا أن بينه و بين الخطاب حجاب لم

---

[1] - ينظر ، هاشم معروف الحسيني : الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، دار القلم، ط ١، ١٩٧٨، ص ١٦٠-١٦١.

يكشف كما كشف لسيدنا موسى عليه السلام[2]. فالكلام في هذه الحال عند الأشاعرة قائم بذاته ، فتكون الصفة هنا على أنه الأليق بكمال التوحيد ، في حين ذهب المعتزلة والشيعة الإمامية والحنابلة إلـــى أن كـــلام الله حروف وأصـــوات وردت في التوراة والإنجيل والقرآن ، وكونه تعالى متكلما ، أي أنه أوجد حروفا وألفاظا دالة على معان غير، أنه عند الأشاعرة يطلق على المعنى النفسي بوصفه الكلام الأزلي القديم الذي لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات[1]، فيكون بذلك مغايرا للحروف والأصوات الدالة عليه ، وهذا ما أنكرته الشيعة الإمامية من حيث إنه تعالى متكلم على معنى ، أنه أوجد حروفا وأصواتا مسموعة قائمة بالأجسام الجمادية ، كما كلم الله تعالى موسى من الشجرة فأوجد فيها الحروف و الأصوات[2].

وإذا نحن أمعنا النظر في هذه الأراء وجدنا الخلاف على أشده في إمكان معرفة معنى الكلام ، وهل هو في دلالة اللفظ المعبر على معنى ما أو على المعنى القائم في النفس ، والألفاظ التي يشير إليها الأشاعرة ليست كلاما منطوقا ، وإنما هي دوال على المعنى القائم في النفس ، مستشهدين في ذلك بالحديث الصحيح عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد سأله رجل فقال : إني لأحدث نفسي بالشيئ ، لو تكلمت به لأحبطت أجرى ! فقال صلى الله عليه و سلم : "لا يلقى ذلك الكلام إلا مؤمن..." فسمي حديث النفس كلاما[3]، كما استشهدوا بما قاله الأخطل:

---

[2] ينظر ، عيسى الحميري : تصحيح المفاهيم العقدية في الصفات الإلهية، ٢٦١-٢٦٢.

[1] ينظر : التهامي نقرة : الاتجاهات السنية و المعتزلية في تأويل القرآن، ٢٨٦.

[2] - ينظر : الحلي : نهج الحق (مرجع سابق)، ص ٦٠.

[3] - التهامي نقرة : الاتجاهات السنية (مرجع سابق)، ٢٨٦.

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وهذا خلافا لمعظم الفرق الإسلامية الأخرى التي ارتأت أن المقصود بالكلام هو الكلام اللفظي المألوف بين الناس ، والمتكون من الأصوات والحروف، إضافة إلى كونه قائما بغير الذات المقدسة فكان ردهم ــ بخاصة الشيعة الإمامية ــ على رأي الأشاعرة أنه لا يكون الكلام النفسي هذا معقولا ، لأن كونه تعالى متكلما ، فإنه بذلك يكون أوجد حروفا وأصواتا دالة على معـــان ، ويتوجه السامع لمعاني كلام المتكلم . أما احتجاج الأشاعرة على إثبات المعنى النفسي المقابل للفظي فإنه لا يخلو بحسب رأيهم أن يكون واحدا من الأمور التالية :

١ ــ أن يكون هذا الوجود الذهني من حيث إن الألفاظ تدل على المعنى الذهني ، أي الوجود في الذهن فاستبدلوا النفس بالذهن ، وهذا محال في رأي الشيعة الإمامية.

٢ ــ أن يكون شيئا آخر غير الوجود الذهني له سمته وطابعه الخاص به ، بناء على ما استشهدت به الأشاعرة كونه تعالى : "لا يشبه كلامه كلام غيره ، كما لا يشبه وجوده وجود غيره"، وهذا مما لا يتعقل ولا يتصور في نظر المذاهب الأخرى بخاصة الشيعة الإمامية والمعتزلة.

٣ ــ أن يكون مقصودهم من الكلام "**التكلم**" مما يعني أنه وصف. غير أن الكلام بما هو أثر لا يمكن الاتصاف به ، لذا يقال : "**الله المتكلم**" ولا

يقال "الله كلام" وهذا هو الأقرب في تحليل وبيان مراد الأشاعرة من الكلام النفسي[1].

والمتمعن في آراء الأشاعرة يدرك أن إصرارهم على الكلام النفسي إنما مرده إلى ما أوضحه الأشعري في قوله : إن كـــلام الله يتصف بالأمـــر والنهي والخبر منذ الأزل ، ولا يمنع من ذلك أن المخاطبين بالأمـــر والنهي والخبر غير موجودين قبل وجودهم ، لأن المعدوم مخاطب بالأوامـــر والنواهي والأخبار على تقدير وجوده ، أي أن الخطاب بذلك كائن أزليا، وهو موجه إلى من سيوجد ، وعند وجوده لا ينشأ خطاب جديد ، بل هو ذلك الخطاب نفسه الذي كان منذ الأزل مقدرا أن يتوجه إليه في الوقت الذي يوجد فيه ،وقد عبر الجويني "إمام الحرمين" وهو من زعماء الأشعرية(478هـ/ 1085م) عن رأي الأشاعرة بقوله : " إننا نجوّز كون المعدوم مأمورا على تقدير الوجود ، وإذا وجد تحقق كونه مأمورا"[1]، فيكون بذلك أن كلام الله هو الكلام النفسي القديم ، وحقيقته معنى قائم بالذات أو صفة من صفات ذاته ، وكل ما هو كذلك فهو قديم.

لقد خالفت الأشاعرة معظم الفرق الإسلامية من حيث جعلهم كلام الله تعالى أزليا ، بالإضافة إلى أنه لا يجوز أن نعتقد أن صفة الكلام منفصلة عن ذات الله ، ومن هنا كان الخلاف ــ عندهم ــ على اشده مع المعتزلة والشيعة

---

[1] - ينظر : عبد الهادي الفضلي : خلاصة علم الكلام، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٨، ص ١٢٠-١٢١.

[1] - ينظر : حسين مروة : النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، دار الفارابي، ط ٥، ١٩٨٥، جزء ١، ص ٦٩٣.

الإمامية ، وبعض التيارات الفكرية الأخرى التي تبين لها أن التكلم من صفات الله الفعلية الإضافية ، وأن كلامه جل شأنه حادث على ذات اللفظ الدال على معنى ، في حين هو عند الأشاعرة المعنى الأزلي المعبر عنه بالكلام النفسي، ومنه جاء إصرارهم بعدم خلق القرآن ، وهذا يعني أن كلام الله صفة ذاتية مردها في تأويلهم أن كلام الله غير مخلوق ، مستشهدين في ذلك بقوله تعالى: "**وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون**"(البقرة٧٥)، وقوله أيضا : "**وإن أحد من المشركين استجارك فأجِرْه حتى يسمع كلام الله**"(التوبة٦)، لذلك تجنب الأشاعرة تأويل الكلام النفسي بالكلام اللفظي ، لأنه لا يؤدي بهم إلى القول بحدوث القرآن وأنه مخلوق وهو ما يرفضونه ، على اعتبار أن كلام الله أزلي ، ومنه جاءت فكرة الكلام النفسي ليحافظوا على أزلية القرآن الكريم التي أصبحت معلمة كلامية عند الفرق الإسلامية شأنها في ذلك شأن معركة خلق القرآن.

لقد تجنبت الأشاعرة فكرة خلق القرآن لتفادي أن يكون كلامه تعالى محلا للحوادث ، وما دام الأمر كذلك فهو إذاً مكتوب في مصاحفنا ، محفوظ في قلوبنا ، مقروء في ألسنتنا ، مسموع بآذاننا ، غير حالّ* فيها[1]، وقد استشهدوا على ذلك بدلائل نقلية وعقلية. من الدليل النقلي :

---

* أي أن الكلام الدال غير الكلام المدلول عليه، لأن الأشاعرة يذهبون إلى أن العبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة ، والمدلول قديم أزلي . ينظر عبد الهادي الفضلي : خلاصة علم الكلام ص١٢٦.

1- ينظر : عمر بن محمد النسفي : العقائد النسفية عن خلاصة علم الكلام، ١٢٦.

أ/ كما في قوله تعالى : "**إنما قولنا لشيء إذا أردنا أن نقول له كن فيكون**" (النحل٤٠)، فلو كان القرآن مخلوقا لكان مخلوقا بكن ، ويستحيل أن يكون قوله تعالى لشيء بقول ، لأنه يوجب قولا ثانيا وثالثا، فيتسلسل وهو فاسد.

ب/ في قوله تعالى : "**الرحمن ، علم القرآن ، خلق الإنسان**"(الرحمن١-٣)، فخص القرآن بالتعليم لأنه كلامه وصفته ، وخص الإنسان بالتخليق لأنه خلقه و مصنوعه ، ولولا ذلك لقال : خلق القرآن والإنسان.

ج/ في قوله تعالى : "**وكلم الله موسى تكليما**"(النساء١٦٤) ، من حيث لا يجوز أن يكون كلام المتكلم قائما بغيره.

د/ في قوله تعالى : "**وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب**"(الشورى٥١)، على اعتبار أنه لوكان لا يوجد إلا مخلوقا في

شيء مخلوق ، لم يكن لاشتراط الوجوه المذكورة في الآية معنى ، لاستواء جميع الخلق في سماعه عن غير الله ، فبطل قول الجهمية أنه مخلوق في غير الله[1].

أما مجمل ما استدلوا عليه بالعقل فكان على النحو التالي :

أ/ أن الكلام من صفات الكمال فلو كان محدثا لكانت الذات الإلهية خالية من صفات الكمال قبل حدوثه ، والخالي من كمال ناقص ، وذلك على الله محال.

ب/ أن الكلام لو كان حادثا لكان :

[1] ينظر : الأشعري : لمع الأدلة، ص ١٠ وانظر أيضا عيسى الحميري : تصحيح المفاهيم العقدية في الصفات الإلهية، ٢٧٢-٢٧٣.

أولا : إما أن يقوم بذات الله ، ولو كان كذلك لزم كونه محلا للحوادث و هو محال.

ثانيا : أن يقوم بغير ذات الله ، وهو أيضا محال لأنه لو جاز أن يكون متكلما بكلام قائم بغيره لجاز أن يكون متحركا بحركة قائمة بغيره ، وساكنا بسكون قائم بغيره ، و هو محال

ثالثا : لا يقوم كلام الله بمحل ، أي أنه إن وجد ذلك الكلام لا في محل فهو باطل بالاتفاق[1].

مما تقدم يتبين لنا أنه تعالى لا يجب له من ذاته شيء مما هو عليه من وجود ، وقدر، وشكل ، وصفة، كما يتعالى جنابه عن الاتصاف بالصغر أو الكبر، أو الشكل ، أو اللون ، أو أي شيء من خواص هذه الماديات ، فهي منافية لوجوب الوجود ، وكلها نقائص ، يتعالى عن الاتصاف بها واجب الوجود ، والنقص عليه محال ... و منه وجب عليه الوحدانية بأسمى معانيها، وأعلى جلالها في ذاته العلية وصفاته المقدسة ، يتعالى في أن يحصره زمان، أو يحويه مكان ، أو يحل في شيء ، أو يحل فيه شيء ، أو يكون له شبيه في حقيقة من حقائق صفاته أو لازم من لوازمها ، ويتنزه عن أن يتحد بغيره ، أو يتحد به غيره ... وتوضيحه أن ما في الكائنات من الصفات على **قسمين** :

أحدهما ما ينافي وجوب الوجود ، كالحدوث والجسمية ولوازمها وسائر الصفات التي لا تكون إلا لما هو جسم أو جسماني ، والحق منزه عنه لا يتصف منه بشيء أصلا.

---

[1] ينظر : خلاصة علم الكلام، ١٢٦-١٢٧.

والثاني هو ما كان في ذاته ولا نقص فيه إلا من حيث نزوله من المرتبة العليا في كمالـــه **كالوجود ، والحياة ، والعلم ، والإرادة، والقدرة، والسمع، و البصر، و الكلام،** فهو للحق جل جلاله أصالة في أتم درجاته وأسمى معانيه وأبعدها عن النقص وما يستلزمه ، فهو في كل ذلك وغيره لا شريك له . ولا يستحق العبادة سواه[1].

[1] ينظر : أهمية هذه الآراء في كتاب : البراهين الساطعة (مرجع سابق) بخاصة خاتمة الكتاب، ٤٨٦، ٥٠١.

المبحث الثالث

التأويل البياني و الجدل الكلامي

- العقل مصدر اليقين
- الواجب العقلي
- تأويل الفاعلية

أ- العقل مصدر اليقين :

لقد ارتبط منهج اليقين بظهور طلائع الحضارة الإسلامية من خلال نشاط المعارف والحركات الفكرية في مجالات العلوم والفلسفة ، كما أن المقولات التي تتبني عليها العلاقات اليقينية مستمدة من مقولات البرهان الذي يستند إلى الاستيفاء ويقينية المبادئ في جذورها الفلسفية ، وفي ظل الجهود المضنية من المفكرين العرب والمسلمين ساد منهج اليقين بفضل ما وقف عليه القدامى من آراء في هذا المجال ، وسلك نهجه العميق جميع المفكرين ، سواء من الذين حكّموا العقل وأعطوا شرعية الاختيار عند الإنسان ، أو بين المشائيين الذين اعتمدوا البرهان والحس معاً في دراساتهم ، أو من قبل الإشراقيين الذين كانوا يعتمدون على تهذيب النفس وإعدادها لتلقى الحقائق من عالم الغيب ، والكل من أنصار اليقين وإن كانت دروبهم إلى المعرفة اليقينية مختلفة.

وليس هناك شئ أدل على تجوز الاستدلال بالنظر والسمع مما قاله جل شأنه: "والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون"(النحل ٧٨). فذكر السمع والأبصار كنموذج يعرفنا على موقف أدوات الحس ، كما أن ذكر الأفئدة يعرب عن مقام الفؤاد، وهو العقل في مجال المعرفة ، وفي هذا دليل على أن وجوب النظر والاستدلال بالعقل مصدره منهج القرآن الهادي إلى الحق ، ومن هنا تأتي ضرورة التسليم للحق ، وهو ما يجعل العلاقة وثيقة بين العقل واتباع سبله.

وإذا تأكد أن العلاقات اليقينية في المنظور المعرفي حاصلة في التصورات والتصديقات ، لزمنا القول أنه ليس بين السمع ما يعارض أحكام العقل ، وسداد الرأي ، امتثالا لقول صدر المتألهين في الجمع بين السمع والعقل، وأن كلا منهما يتمم الآخر يحسب رأيه : "فإن الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي ، تُعِدّ النفس للإطلاع على تلك الصور العقلية المجردة ، والاحساسات إنما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ، ودفع الشرور والمضار، والتصديقات الأولية، ثم يمتزج بعضها ببعض ، ويتحصل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لانهاية لها"[1].

إن الحديث عن إبراز قيمة العقل ومنزلته في استنتاج الأحكام مرتبط بوجوب النظر والاستدلال بمسألة التركيب العقلي في خطاب الفكر العربي لاستنباط

[1] جعفر السبحاني : نظرية المعرفة، الدار الإسلامية، ط١، ١٩٩٠، ص ٩١.

الأحكام والاهتداء إلى معرفة الله ، ويتضح هذا من خلال النظر الموصل إلى المعارف، بوصفه واجباً، والسبيل المفضل في حقل المعرفة، بغرض اهتداء الرأي ، و سبل تحصيله بما يملك الحجة على صحة قولنا، وفي ماله مساس بمسئوليتنا عن أفعالنا النابعة من صحة مداركنا من حيث هي واجبات ذات قيم مثلى ، وفي هذا اعتبار مستمد من استنباط الأحكام ، وإدراك المعارف في القرآن ، من خلال العقل الصحيح الراشد الذي يدعونا إلى تدبر الأمر بما يدعو إليه الحق الذي ثمنه الشرع ، "وليس المقصود بالعقل هنا تدبر القرآن أو تأويله وإنما المراد من العقل هنا اتخاذه مع النقل والسمع طريقا إلى المعرفـــة ، بل اتخاذه دون النقل والسمع المنهج الأول إلى ســـواء السبيل[1] وإذا كان ذلك كذلك فإن صحة معلوماتنا تعتمد على التسليم للعقل الذي من شأنه أن يهدينا إلى استنتاج حكم جزئي موضوعي نقوم بتشخيصه من حكم آخر يكون كليا ً، وهذه القضية يظهر صدقها بالبرهان ، أو كما أطلق عليه الفلاسفة : "**القياس البرهاني**" بوصفه المرجع الأساس للدلالة ، وبما أن الأحكام نابعة من الحجة والدلالة فإن عملية الاستنباط لا تتم إلا من خلال تقديم العقل على النص في نظر المعتزلة وهو ما اعتبروه قاعدة للفهم و التأويل ، على حد ما عبر عنه القاضي عبد الجبار : "متى ورد الخطاب وأمكن حمله على ظاهره وكان الخطاب ظاهراً في وقع اللغة أكان عاماً أو خاصا ً، فالواجب حمله على ما يقتضيه ولحق بالباب الذي يستقل بنفسه، ومتى امتنع حمله على ظاهره ، فالواجب النظر فيما يجب أن يحمل عليه، والنظر هو بأن تطلب القرائن ... فإن كان السامع قد تمهدت له الأحوال

[1] الهادي الجطلاوي : قضايا اللغة في كتب التفسير ، نشر كلية الآداب ، ط١ ، ١٩٩٨ ، ص ٢٢٨ .

وعرف العقليات وما يجوز فيها وما لا يجوز، وعلم ما يحسن التكليف فيه ولا يحسن ، وعلم من جمل اللغة ما يعرف به أقسام المجاز ومفارقتها للحقائق، حمله على ما أريد به في الحال ، وإلا احتاج إلى تكلف نظر عند سماعه ذلك، فإن تكاملت الآلات له أمكنه النظر في الحال ، و إلا احتاج إلـــى التشاغل بما في الأصول حتى تتكامل آلاته ويصير من أهل الاجتهاد فيمكنه أن يحمل الخطاب على حقه[1].

والعقل إنما يرى الأشياء في حقيقتها متى علمها في ذاته ، ثم بعد ذلك يستطيع أن يقيس معرفته بما يطلبه البشر بمساعدة أمور خارجية ، ولعل السبب الوحيد إلى معرفة العقل بذاته هو شدة إثارته حتى يتنبه إلى نفسه ويعي مكنونات ذاته بذاته ، وقد تبدو هذه الحقيقة مستعصية **لأمرين** :

أ ــ أن الإنسان تعود أن يعرف الأشياء بمعرفات خارجية عنها، كمعرفة اللون بالعين ، ومعرفة العين بالإحساس ، ومعرفة الإحساس بالعقل، أما معرفة الشيء بذاته فلم يتعودها البشر، فهي مستعصية عليه ، لعدم العادة فيه.

ب ــ إن جميع توجيهات البشر الفلسفية تقيس معرفة العقل بمعرفة أي شيء آخر، و تحاول الحصول عليها بمساعدة أمور خارجية ، ولذلك فإن طريقة القرآن جديدة عليها و مباينة من حيث الأساس مع الرواسب الفكرية

---

[1] ينظر، متشابه القرآن ٣٤ وما بعدها عن: محمد الحداد: تعقل العقل في التراث الإسلامي – مجلة دراسات عربية ع٦/٥ – ١٩٩٨ ص٥١.

لكل من له خبرة بالفلسفة البشرية أو نصيب من توجيهها[٢]، فالعقل البشري في مثل هذه العملية ينتقل من معرفة الشيء بذاته ، أي بحصول الصورة ووجودها في الذهن ، إلى معرفة الشيء الآخر بالمساعدة الخارجية من حيث إن لكل شيء علة تخرجه من العدم إلى الوجود ، ولن يتم هذا إلا بفضل ما حصله بالبرهان الذي يفيد علم الشيء على ما هو عليه في صورته المدركـــة بالعلاقة الاستيفائية . ومن هنا تكون العلاقة بين مكنونات العقل في ذاته ومكنونات العقل في ذات الآخر (أي شيء) علاقة مرتبة ترتيباً انصهارياً استدلالياً من حيث هي علاقة يقينية ، والترتيب هنا أثر فعال للعقل بواسطة الصورة ، أي بدلالة الأثر على المؤثر، كدلالة الدخان على النار، لوجود العلاقة و الملازمة الذاتية بين الدال و المدلول، و هذا من الواجبات التي يقضي العقل بموجبها استكشاف الأشياء من خلال ذاته، فيما تبقى ذات العقل دوماً في حاجة إلى المزيد من الاتكشاف ، و من هنا "يزداد وعي العقل لذاته ويقظته على مكنوناته ، وتشتد ثقته بقدراته ، ويقتدر على كشف حقائق جديدة... وهي الظاهرة التي فشلت في تفسيرها فلسفات البشر، فقال أرسطو : المعلومات تكشف عن مجهولات جديدة ، في الوقت الذي لا يمكن ــ إن نظرنا بدقة ــ أن تكون المعلومات التي كانت حتى قريب مجهولات وبحاجة إلى الكاشف ، تكون كاشفة لغيرها بل الممكن . والواقع هو أن المعلومات تزيد العقل قدرة على كشف حقائق جديدة ، فالعقل، لا المعلومات ، يكشف كل شيء، وإنما المعلومات تزيده قدرة ، وقال بعض الفلاسفة : إن **وعي أنا** شرط **لوعي سوى أنا**، وإنما العلم يبدأ من جمع أنا وما سوى أنا ، فمراحل العلم

---

[2] محمد تقي المدرسي : بحوث في القرآن الكريم . دار البيـــان العربـــي ، ط٣ ، ١٩٩٢م ، ص١٠٢ .

(أنا ــ غير أنا وأنا + غير أنا = العلم)، الذي هو حصول الصورة المطابقة لواقع الشيء من الصورة الحاصلة في العقل من حيث إن حصول الصورة بما هي واردة في الخارج ، لا يحصل إدراكها ما لم يبلورها العقل بما يقتضيه البرهان بالمطابقة.

و لما كانت الأشياء ــ في صورتها ــ تميل إلى التنظيم المحكم في طبيعة الحياة ، فقد وجب على العقل أن يهتم بقيمة التميز، يستطيع الإنسان من خلالها معرفة حقيقة الكون ، وتصور الخالق له ، وهنا يكون للعقل دوره في الحفاظ على صيرورة الحياة بالصورة التي يرتئيها كي يؤكد دوره فيها، سواء من حيث إعادة التركيب ، أو بما يمكن التكهن به ، بعد معالجة فهم طبيعة الحياة ، وربط الأشياء بعضها ببعض . أضف إلى ذلك أن العقل قادر على تحول هذه المدركات إلى حقائق بالاتجاه الذي تراه ملائماً ، وفي هذا اعتقاد من الفكر أن العقل الذي يفسح المجال للتحول هو عقل ــ بالضرورة ــ لا يستسلم للأشياء بما هي عليه تبعاً لقدرته التصورية اللامتناهية في التحليل والاستنباط ، ومن هنا كانت دعوة المفكرين ــ أو على الأقل أنصار الفكر الحر ــ إلى أن الإنسان حر في اختيار أفعاله ، واعتبروه مخلوقاً ، عاقلاً كيانيا ً، وفقاً لنظام الحرية الفردية ، في مقابل دعاة القول بنظرية الجبر، واعتماد القدر دليلاً لهم على أفعال العباد الاختيارية.

فالحياة لا يمكن إلا أن تكون ــ أولا ــ تجربة ذاتية يتفاعل معها المرء بكامل وعيه وحريته ، وبالقدر الذي تؤهله إرادته ، وإذا ما كان الأمر كذلك فقد كان للعقل دوره في توجيه هذا المسار صوب كشف حقائق جديدة

مستمدة من التحرر، من الرواسب والمخاوف ، التي من شأنها أن تحول دون سداد الفكر، والإرادة العقلية ، الخاضعة للمشيئة الإنسانية بما يهدي الحق.

والحديث هنا يقودنا إلى أصل معقولية هذه المشيئة ، أو لامعقولية حصولها ؟ أو بالأحرى : هل حصول المشيئة فعل في الإنسان ؟ أو فعل خارج عن إرادة الإنسان ؟ من هنا وقع الخلاف بين الكلاميين في تحقق معنى المشيئة المرتبطة بمسألة "**الجبر والاختيار**" في منظورها الكلامي ــ كما سيتضح ذلك لاحقاً بالتفصيل ــ عند المعتزلة الذين اعتمدوا اليقين الذاتي[1]، الذي يعني جزم الإنسان بقضية من القضايا بشكل لا يراوده أي شك أو احتمال للخلاف فيها ، أي التصديق بأعلى درجة ممكنة ، سواء أكان هناك مبررات موضوعية لهذه الدرجة أم لا. هذا في مقابل اليقين الموضوعي ــ عند الأشاعرة ــ الذي يعني التصديق بأعلى درجة ممكنة ، على أن تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية التي توصل صاحبها إلى الجزم .

ب ــ **الواجب العقلي :**

يعد البحث في تحديد المصادر اليقينية للمعرفة من الأمور التي سلط عليها الضوء مفكرونا القدامى ، بخاصة عند الغزالي في كتابيه "**معيارالعلم**"

---

[1] ينظر ، محمد باقر الصدر : الأسس المنطقية للاستقراء . دار التعــارف ، ط٤ ، ١٩٨٢م ، ص ٣٢٣ – ٣٢٥

و"**مقاصد الفلاسفة**" في أثناء تعرضه للتمييز بين المعرفة اليقينية والمعرفة غير اليقينية ، ولما كان التأويل وسيلة من وسائل التحليل المفضي إلى نمو المعرفة ، فإن العلاقة الجامعة بينهما هي علاقة البحث في الوجود بعلة معقولة ، وتبعاً لذلك يكون التأويل العقلي صورة من صور اليقين ، بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان المرتبط بالعقل ، على نحو ما ذهب إليه أبو الهذيل العلاف ــ مثلا ــ بأنه يجب معرفة الله تعالى بالدليل من غير خاطر "أي من غير تبليغ"... أو كما جاء في قول النظام : فإنه يجب عليه تحصيل معرفة الله تعالى بالنظر والاستدلال" ... وقال أيضا بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه الإنسان من أفعاله ، وأضاف إلى ذلك قوله : إنه لابد من وجود خاطر بين أحدهما يأمر بالإقدام ، والآخر بالكف ، وبذلك يصح الاختيار.

كما رأى بشر بن المعتمر في المسألة ذاتها أن القول في معرفة الله بالعقل واجب من حيث إن المفكر قبل ورود السمع يعلم الباري تعالى بالنظر والاستدلال[١]، والآراء التي ترجح تحسين العقل وتقبيحه بما يتصرف فيه الإنسان من أفعاله ، وبما تمليه عليه سلطة العقل المطلقة كثيرة يمكن الرجوع إليها في مضانها بخاصة ما ذكره الشهرستاني في الملل و النحل[٢].

---

1 ينظر ، أبو الوفا الغنيمي التفتازني : علم الكلام ، ص١٥٥ .

2 ج ١ ص ٥٢ وبعدهما .

إن الحديث عن إبراز قيمة العقل ومنزلته في استنباط الأحكام مرتبط بوجوب النظر والاستدلال في عقيدة علماء الكلام ، بما يدرك عقل ا، بغرض الاهتداء إلى معرفة الله ، ويتضح هذا من خلال النظر إلى المعارف ، بوصفه واجباً لإثبات حقيقة الوجود .إن هذا يفضي بنا إلى قيمة العقل في الإنسان من حيث هو مقياس للفكر السليم ، وبما هداه الله ، امتثالاً لقوله تعالى : "**فبشّر عبادي ، الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله، وأولئك هم أولوا الألباب**"(الزمر١٧-١٨)، وقوله : "**ووجدك ضالا فهدى**(الضحى٧)، ولن تتحقق الهداية هنا إلا بتحقق استجابة الإنسان إلى السبيل الذي تدعو إليه حكمة العقل الراجحة ، وفي هذه الحالة يأتي التأويل العقلي من منظور العلم بالشيء عن طريق العلة الموجبة لوجوده وليس لكونه أمراً عارضاً.

لقد انحصر الطريق إلى وجوب الاستدلال عليه تعالى بالعقل ، لدى المدارس الكلامية على الإطلاق ، ومن ثم كان الإطار العام لعقيدتهم هو أن أي رأي لا يمكن إرجاعه إلا إلى العقل ، على قدر من التفاوت في وظيفة هذا العقل وآلياته بين اتجاه وآخر، سواء ممن يستعمل العقل في إطاره المستقل ، أم ممن يجعل ضرورة للتسليم إلى النص ، وهو ما أسماه محمد أركون بـــ : "**العقل الديني**"[١] في اختلاف وظيفته عن العقل المستقل الذي يرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة المحددة سلفاً ، في حين يشتغل "**العقل السلفي**" استبدالاً بالعقل الديني ، داخل إطار المعرفة الجاهزة ، ويستخرج كل معارفه استنادا إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة ، وقد دار الخلاف على أشده

[1] محمد أركون : الإسلام والحداثة ، مجلة مواقف "لندن" ، ع٦٠/٥٩ – ١٩٨٩م ص ٢٦ .

بين أهل النقل وأهل العقل ، وما يزال قائما إلى يومنا هذا على نحو ما أورده محمد أركون.

ومن هنا يجدر بنا أن نقف عند ما ذكره النّسفي الذي قارن بين الحالتين على هذا النحو : والعلم (يقصد عند أهل السنة) أفضل من العقل، وعقل الأولياء لا يكون كعقل الأنبياء ، وعقل الأنبياء لا يكون كعقل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، بخلاف ما قالت المعتزلة : الناس في العقل كلهم سواء ، وكل عاقل بالغ يجب عليه بعقله أن يستدل بأن للعالم صانعاً ، كما استدل إبراهيم عليه السلام ، وأصحاب الكهف رضي الله عنهم حيث قالوا " ربنا رب السماوات والأرض لن ندعو من دونه إلها لقد قلنا إذا شططا"(الكهف١٤) أي قولا بعيدا عن الحق[١]. إن النص يشير إلى مسألة في غاية الأهمية وهي الخلاف الدائر بين أهل النقل وأهل العقل ، وليس بين العقل والنقل. والحقيقة أنه ليس بين القرآن الكريم أدنى ذرة من التعارض بينه و بين أحكام العقل الصريح الراشد، كذلك ليس ثمة أدنى ذرة من تعارض أو اختلاف بين السنة المحققة الصحيحة ، وبين أحكام هذا العقل ، وإذا بدا أي اختلاف أو تعارض بين نصوص الوحي وبين العقل ، فإنما يكون ذلك لأحد الأسباب الآتية :

* تفسير خاطئ للنص يؤدي إلى مفهوم غير صحي ينسب إليه.
* خطأ مقررات العقل التي يحاكم إليها المفهوم الصحيح للنص.
* مفهوم غير صحيح للنص يحاكم مقررات عقلية خاطئة.

---

[1] ينظر ، المرجع السابق ، ص١٥٧ .

أما إذا استقام مفهوم النص ، وسلمت مقررات العقل وأحكامه،فإنه يستحيل أن يند بينها أدنى تعارض أو اختلاف[٢].

إن الاختلاف في وظيفة العقل بين أهل النقل وأهل العقل أمر لا غرابة فيه ، وأكثر من ذلك ، فهو أمر كان لابد من وقوعه لإرساء منهج جديد قوامه تعميق فهم النص واتساع مداه ، بالإضافة إلى الدور الفعال الذي يقوم به هذا المنهج في استكشاف حقائق الكون وتنظيمه، بحسب ما تقتضيه الإرادة العقلية، وهي المنهجية العقلانية التي اتبعتها المعتزلة ، كان الغرض منها توحيد مباحث الوجود ، و حرصهم على مفهومي **العدل** و **التوحيد**.

لقد كان المعتزلة ينطلقون في تأسيس معتقداتهم بما يمليه مقتضى الحال ، وما يتفق و العقل ، على نحو ما ذهب إليه الزمخشري في الكشاف، أو ما كان يعتمده الجاحظ في كتاباته بخاصة كتابه : " الحيوان " في إقراره الدراية محل الرواية ، وكان سبيل ذلك ترجيح مقولة اللغة لما فيها من إشارات ورموز تقوم على التجوز، الذي يكون مداه العقل بقرائن دالة . ومن هنا كان الجاحظ ــ مثلا ــ يفضل مقولة الإعرابي على أراء الفلاسفة، لما تكشفه لغة هذا الإعرابي من دلالة قوامها العقل بوصفه مناط التكليف ، لذا كان اعتماد المعتزلة على العقل في إدراكه الحقائق من قبيل الحكم القطعي، وهو ما لم يكن موجوداً على هذا النحو قبل ظهور المعتزلة بحسب ما ذكره جولد تسيهر :" إن المعتزلة وسعوا معين المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها

---

[2] فاروق دسوقي : القضاء والقدر في الإسلام ، ج٢ ، دار الدعوة ، الإســكندرية ، ١٩٨٤م ، ص ٧٨- ٧٩ .

عنصرا مهماً أخر قيماً ، وهو العقل الذي كان حتى ذلك الحين مبعداً بشدة من هذه الناحية[1].

وإذا كانت جل الدراسات تؤكد على أن استعمال العقل للنظرفي معرفة الله قبل الواجب الشرعي ، هو من صميم ابتكار المعتزلة لأسباب تاريخية ومعرفية ــ كثيرة ليس المجال إلى ذكرها هنا ــ أهمها أن المبادرة جاءت لمعارضة الفكر الجبري الذي ينفي حرية الاختيار عن الإنسان ، إذا كان الأمر كذلك ، فقد تبين أيضاً أن لأصحاب التأويل العقلي ــ من غير انتماء إلى الفكر الاعتازلي ــ دوراً في إبراز قيمة العقل حين كانوا يعللون منهجهم بحشو بعض الأحاديث الموضوعة وهنا يكون ليس من الإنصاف إهمال من له دور في هذا المجال ، ونخص بالذكر هنا : الجهم بن صفوان تلميذ الجعد بن درهم الذي أخذ عنه التأويل العقلي ، مما نشأ في أحضان هذا المنهج عقيدة الجبر كمذهب لتفسير العلاقة بين الله والإنسان ، غير أن جهم بن صفان يغالي كثيراً في استعمال منهج التأويل العقلي المتعسف ، البعيد ، الذي أوصله في النهاية إلى ــ ما قرره من ــ أن المعارف واجبة بالعقل قبل ورود السمع، حيث يجوز أن يقرر بعقله مستقلاً عن النص ، أن هذا حسن ، وهذا قبيح ، وكان هذا أصلاً فيما بعد لما أسمته المعتزلة بالحسن والقبيح العقليين[1].

ومن ثمة تكون معرفة الباري تعالى ــ بحسب رأي جهم ــ واجبة بالعقل دون الشرع ، لأن العقل في نظره يورد ما في الأشياء من صلاح

---

[1] ينظر ، جعفر السبحاني : بحوث في الملل والنحل ، ج٣ ، الدار الإسلامية ، ١٩٩١م ، ص ١٦٩ .

[1] ينظر ، فاروق دسوقي : القضاء والقدر في الإسلام ، ٢ / ٨٠ – ٨١ .

وقبح، وحسن وفساد ، وهو وحده المؤهل للتميز بين الحسن والقبح ، وهذا اعتراض على حكم صادر مسبقاً ، مصدره الاختلاف في الرأي ، أدى به إلى الاعتقاد بأن الإنسان غير قادر على أي شئ ، مجبور بأفعاله ، ولا اختيار له في ذلك ، وأكثر من هذا فالأفعال تخلق في الإنسان ــ بحسب ظنه ــ كما تخلق في الجمادات ... إلى غير ذلك من الآراء التي أدخلت في المسلمين شكوكاً ، أثرت آثارا مشينة كان غرضها التأويل المؤدي إلى التعطيل.

لا أحد ينكر ــ بخاصة من أصحاب البراهين ــ الاختلاف في مسألة كشف الحقائق بفضل ما جهز به العقل من أدوات المعرفة ، وذلك تأكيداً مــن أن الوجود في عالم المدركات هو عينه حاصل في الذهن ، وفي مقابل هذا الافتراض يعتبر ما ينطوي عليه الدليل السمعي مضاداً في نهجه لما يرسمه العقل بوجوب النظر من حيث هو السبيل الوحيد إلى معرفة هذه الحقائق، ولأجل ذلك كان المعتزلة يهتمون بمنهج اليقين في ترجيح العقل على النقل، كما حكموا أركان هذا المنهج بالبحث في مسألتي **العدل** و**التوحيد** ، كما سيأتي الحديث مفصلاً تبعاً.

إن مرجع العقل عند المعتزلة هو الاعتقاد الثابت الذي يمثل طريق الحق عن طريق المعرفة اليقينية بالتأويل ، خلافاً للمعرفة غير اليقينية التي تمثل طريقاً ظاهرياً ظنياً ، والتي استند إليها الأشاعرة في تأويلاتهم . وليس ثمة ما يدعو إلى الحيرة ــ عند المعتزلةــ مادام العقل يربط الصلة بين الظواهر المختلفة،أو التوحيد بين الأشياء على حسب رأي برغسون (مؤخرا).

لقد خطأ كثير من المتكلمين والباحثين المعتزلة في اجتهاداتهم بالتأويل، نظراً لتباعدهم عن الخط السليم لأهل السلف ، واقترابهم من الفكر الحر، بوصفه مصدر الإلزام في وجوب النظر والاستدلال بالعقل المحض ، على نحو ما أورده أبو بكر بن العربي (الأشعري) في أثناء رده على من يزعم أن العقل قادر على التوصل إلى معرفة الله دون الشرع بقوله : " هذه طائفة لم تعلم العقل ولا عقلته ، وأفرادها مختلفون فيما بينهم حول معناه ... العقل في لسان العرب العلم ، لا فرق عندهم بين عقلت وعرفت وعلمت... والخلق كما قال الله عز وجل "**والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً** "(النحل ٧٨)، ثم يخلق لهم **العلم** ، **العقل** ، **المعرفة** ، **التمييز**، **الإدراك** ، **التفطن** ، **الذكر**، إلى آخر الخطط والأسماء ، رتبة بعد رتبة ، وشيئاً بعد شئ ، وليس فيه استعداد لذلك من عند الله فيه إلا ما ينشئه له كما ينشئه في الشجر والحجر وطرف الظفر والأنملة ، لا يختص ببنية ولا يلزم بحاله ، فإن جرى شئ من ذلك على صنعته فهي عادة لا عل، وحالته عارضة باتفاق من صنع الله ، وإرادته لا واجبة في مخلوقاته[1]، وابن العربي في هذا النص يقرن العلم بالعقل ــ وهو محال ــ ظنا منه أن الصورة الحاصلة في الذهن تقابل ابتغاء حصول الصورة عن طريق الاكتساب التي يراد بها العلم المتعلق بشيء موجود يجب الوصول إليه بالمدركات الحسية ، وإذا كان الأمر كذلك عند ابن العربي، ومن سار في فلكه من الأشاعرة ، فإن المعتزلة يفرقون بين العلم والعقل من حيث

[1] أبو بكر بن العربي : العواصم من القواصم ، تحقيق عمار طالبي ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ١٩٨١م ، ص٢١٥ – ٢٢٠ . وانظر أيضاً التعليقات على هذه الآراء عند محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ط ٣ ، ١٩٩٠م ، ص ٢١٣ – ٢١٤ .

إن العلم هو : اعتقاد الشيء على ما هو عليه مع سكون النفس إليه [٢] بينما يكون العقل مصدر الإلزام والوجوب في قضية النظر ... وبالعقل يتوصل إلى درك واجبات من جملتها النظر، فيعلم وجوبه عندهم عقلاً، وبذلك جعلوا حجة العقل قبل الكتاب والسنة والإجماع ، ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل كما قال القاضي عبد الجبار[٣].

وإذا كانت بعض الفرق الكلامية ، ومن ضمنها الأشاعرة ، يخطئون سند مذهب المعتزلة في ترجيح العقل على النقل ، من منظور تعسفهم في جلب النص وإخضاعه إلى العقل المطلق بالتأويل الخارج عن المدلول الصريح في نظر من سبقهم ، إذا كان الأمر كذلك، فإن المعتزلة لم يغفلوا النص الشرعي ــ جملة وتفصيلاً ــ في طرائق نقله ، بل حاولوا أن يجدوا في معالجتهم النصوص القرآنية و السنية سنداً و براهين منها، حتى وأن أخطئوا ــ في كثير من الأحيان ــ في تعسفاتهم التأويلية ، ومن هنا جاء رأي المتأخرين على لسان أحمد أمين قوله : وعندي أن الخطأ في القول بسلطان العقل وحرية الإرادة ، والغلو فيهما خير من الغلو في أضدادهما ، و في رأيي أنه لو سادت تعاليم المعتزلة إلى اليوم لكان للمسلمين موقف آخر في التأريخ ، غير موقفهم الحالي ، وقد أعجزهم التسليم وشملهم الجبر وقعد بهم التواكل[١]، كما أورد في حق أحد مؤسسي الفكر المعتزلي ، إبراهيم بن سيار (النظام) قوله : "

---

[2] ينظر، عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ٥ ، عن جعفر السبحاني : نظرية المعرفة ١٩ .

[3] ينظر ، عائشة يوسف المناعي : أصول العقيدة ، دار الثقافة، قطر ١٩٩٢م ، ص٧٤

[1] ضحى الإسلام . دار الكتاب العربي ، ٣ / ٧٠ .

أما ناحيته العقلية ففيها الركنان الأساسيان اللذان سببا النهضة الحديثة في (أوربا) وهما الشك والتجربة ، وأما الشك فقد كان يعتبره النظام أساساً للبحث فكان يقول : الشاك أقرب إليك من الجاحد ، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك ، وأما التجربة فقد استخدمها كما يستخدمها الطبيعي أو الكيماوي اليوم في معمله[٢].

إن مرجعية الدين في توصيله ، دوما، مرجعية نقلية ، في حين تكون مقروئيته حاملة الحجة العقلية والبراهين الملزمة لفهم مقاصد الشريعة ، وصحة ذلك مبني على التمكن من الاستنباط الذي يفضي إلى ترجيح العقل، من منظور " أن **الشرع لا يخالف العقل** "، وإذا كان ذلك كذلك في المنظور السليم ، فإن هيمنة العقل لدى المعتزلة تبدو واضحة في معالجة النص ، لأن في الأصل ــ عندهم ــ كل مؤول ومتبصر الحكمة والمعقول يكون مرجعه الأول هو النقل ، بينما يكون موقع العقل الذي أمرنا الله بإعماله هو التعمق في فهم مقاصد الشريعة ومراميها ، فكان التأويل دافعاً من دوافع ترجيح العقل المطلق ، في مقابل الذين يتعاملون مع النص الثابت دون سبر معانيه ، من حيث تغليب الرواية على الدراية ، وإزاء هذا التضاد تفجر الصراع بين دعاة الحرية التي أثارها المعتزلة ، وأنصار الحتمية الإلهية بإرجاع كل المتوالدات إلى الله سبحانه وتعالى ، في مقابل المعتزلة الذين ينسبون هذه المتواليات عن فعل الإنسان إلى تلك القدرة التي أحدثها الله فيه وهو ما يعني أن القدرة الإنسانية على الفعل والتأثير هي خاصية مفطورة في الإنسان بحكم الجبلّة وناموس الخلق ، وليس ذلك شيئاً آخر غير الطبع. وهو ما قرأناه صريحاً لدى

---

[2] نفسه ، ٣ / ١١٢ .

الجاحظ ، وثماتة بن الأشرس الذي يقول " بألا فعل للعباد إلا الإرادة ، وأن سائر الأفعال تنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعاً[1].

ولئن كان الأمر كذلك ، فإن كل مدرك للدين هو بالضرورة واثقاً بعقله، وكل واثق بعقله يجوزله ما لا يجوز لغيره في اقتران الأدلة السمعية بالأدلة العقلية ، ما لم تتعارض مع الشرع في الإثبات القطعي . فالعقل يحدد الممكن الذي تتقدم معرفته على العلم بكلام الله ، وهو يحدد الممكن أيضا الذي هو جائز ثبوته فيما غاب عنا ، وإذ ذاك فإن معرفته لا تتم إلا بطريق السمع ، وأما ما يدرك سمعا وعقل ، ومثاله جواز رؤية البشر الله ، وإثبات استبداد البارئ تعالى بالخلق والاختراع ، فإن طريق الثبوت في ذلك هو الوعد الصدق والقول الحق ، لا الاستدلال المنطقي والنظر العقلي[1].

لقد كانت فاعلية الفكر الاعتزالي قائمة على أن حكمة المعارف واجبة بالعقل المحض ، ماأدى بهم إلى الابتعاد عن حجة السمع في عملية الاستدلال بالعقل من حيث هو أول الواجبات الشرعية لمعرفة الله بالتفكر والنظر على خلاف من أثبتوا معرفة الله ضرورة وبالمشاهدة ، وإرجاع سلطة وجوب الواجب إلى السمع ، وإذا قيل ذلك ، دل على العلم المستند إلى الإدراك بالحواس ، وليس من الممكن ولا الجائز معرفة الله بالمشاهد الحسية ، فالله منزه عن الجسمانية ، وموضع هذا الاقتناع نفي الرؤية لدى المعتزلة ، ومن

---

[1] -ينظر ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، عن ،عبد الجواد ياسين :السلطة في الإسلام ص١١١ .

[1] عادل العوا: المعتزلة والفكر الحر،دار الأهالي ،١٩٨٧، ص٨٣

ثم تكون معرفة الله عن طريق الاكتساب بما يمليه علينا النظر والتفكير "وإذا كان كذلك فالنظر من فعلنا ، فيجب أن تكون المعرفة أيضاً من فعلنا، لأن فاعل السبب ينبغي أن يكون فاعل المسبب ، فإذا كان من فعلنا فلم يجز أن يكون ضرورياً ، لأن الضروري هو ما يحصل فينا من قبلنا[٢].

حقيقة إن المعتزلة حين يجهدون أنفسهم فحصاً وتدقيقاً فذلك لأنهم كانوا يرون الأمور الشرعية والدنيوية مبنية على التعسف في التفسير،واعتبارأي اجتهاد في الرأي واستعمال العقل هو اعتراض على إرادة الله ، وهو ما لم يشدد عليه الشرع كما جاء في قوله تعالى :

* "**كل نفس بما كسبت رهينة**". المدثر ٣٨.
* "**من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها**". فصلت ٤٦.
* "**هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت**". يونس ٣٠.
*"**وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**"الكهف ٢٩.
* "**قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها**". الأنعام ١٠٤.

وغير ذلك من هذه الآيات التي تؤكد أن سند نشر معتقداتهم التوحيد القائم على العقل قبل القرآن والسنة ، على خلاف ما تدعو إليه العقيدة الإسلامية في توحيدها باعتمادها القرآن والسنة الصحيحة ، "وهذه شهادة من معتزلي يرويها عنه معتزلي أيضاً: (قال الخياط سألت جعفر بن مبشر عن قوله تعالى: "**يضل من يشاء و يهدي من يشاء**"(النحل٩٣)، وعن الختم والطبع، فقال : أنا مبادر إلى حاجة ، ولكن ألقي عليك جملة ، تعمل عليها ، أعلم أنه

---

[2] المرجع السابق ٧٧

لا يجوز على أحكم الحاكمين أن يأمر بمكرمة ثم يحول دونها ، ولا أن ينهي من قاذورة ثم يدخل فيها ، وتأوّل الآيات بعد هذا كيف شئت[1] . وفي هذا أكبر دليل على مغالاة المعتزلة في تأويل القرآن بما يخدم عقيدتهم حتى ولو كان هذا التأويل على خطأ ، مع الإشارة هنا إلى أن موقف المعتزلة من الحديث هو نفسه موقفهم من القرآن في التأويل بمقررات عقلية سابقة ، مع فارق ، هو أن حريتهم في القرآن حرية تأويل عقليـــة ، بينما حريتـــهم فـــي الحديث مطلقة ، بين تأويلها أو ردها ، وأن الحديث في هذه الحال قابل عندهم إلى الصحة و الفساد ، غير مبالين بالسند الذي وثقه ، كما هو الشأن في هذه القصة : سأل البركاني أبا علي فقال: ماتقول في حديث أبي يزيد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم : "لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها" أخرجه البخاري، فقال أبو علي: هو صحيح ، فقال البركاني: بهذا الإسناد نفسه نقل حديث : "احتج آدم وموسىعند ربهما فقال موسى : أنت آدم الذي خلقك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه وأسجد لك ملائكته ، وأسكنك في جنته ، ثم أهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض ، فقال آدم : أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه ، وأعطاك الألواح فيها تبيان كل شئ ، وقربك نجيا ً! فبكم وجدت الله كتب التوراة قبل أن أخلق ، قال موسى بأربعين عاما ً، قال آدم : فهل وجدت فيها : "وعصى آدم ربه فغوى"؟ قال: نعم ، قال: أفتلومني على أن علمت عملا كتبه الله على أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين سنة ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فحجّ آدم وموسى (رواه الخمسة).

---

[1] فاروق دسوقي: القضاء والقدر في الإسلام ، ج ٢ ، ص ١٢٠-١٢١

فقال أبو علي : هذا الخبر باطل ، فأجابه البركاني : حديثان بإسناد واحد صححت أحدهما ، وأبطلت الآخر، فرد عليه أبو علي قائلاً : لأن القرآن يدل على بطلانه وإجماع المسلمين ودليل العقل... أليس إذا كان هذا عذراً لآدم يكون عذراً لكل كافر وعاص من ذريته وأن يكون من لامهم محجوجاً؟.

فانظر كيف أنه لم يلتفت إلى الحديث رغم أن سند الراوي موثوق عنده لأن متنه يصدم تبكرة المعتزلة في حرية الإرادة الإنسانية بصورة مطلقة ومتنه يدل على أن الإنسان مسير غير مخير[1] ، وعلى هذا الرأي يقف المعتزلة في مواجهة المعادي لحرية الفكر العقلي ، ولحرية الاجتهاد ، وإبداء الرأي ، في مقابل من يصدر أحكاماً جاهزة انطلاقاً من مسلمات لا تناقش ، وهو ما يسميه أصحاب المنطق : "**مصادرة على مطلوب**" من قبيل اعتبار المقدمة هي النتيجة . كما كانت إجابات البركاني في نظر أبي على الذي اعتبر أن فعل الإنسان في حرية إرداته هو نتيجة لاختياره الحر.

فإذا كان أهل النقل يطالبون العقل في تقديرهم له بالارتباط بمرجعية الأصول الإسلامية ــ دون سواها ــ فإن أهل العقل يقعون في الخطأ نفسه في مطالبتهم استعمال العقل المطلق ،ما أدى بهم ــ الأمر في كثير من الأحيان ــ إلى إلغاء سند القرآن والحديث ، كما هو الشأن عند العلاف عندما قاربه الموت قال : اللهم إنك تعلم إني لم أقصر في نصرة توحيدك ، ولم

---

[1] محمد الصاوي الجويني: مناهج التفسير، ١١٤– ١١٥. عن، التهامي نقــرة: الاتجاهــات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن ، ٣٣٣–٣٣٤

أعتنق مذهباً إلا سند التوحيد[٢] وهو بذلك يعطي أولوية لكمال الاعتقاد بالعقل دون سواه ، من دون أن يؤدي وظيفة يشتغل بها اتباعه ، إلا فيما يميله عليه العقل في معارفه النظرية الصرفة قد لا يعمل بها . ومن هنا يقع أهل العقل في خطأ انشغال العقلانية النظرية بوجودها في نفسها ، غير ناعتة أو مؤثرة في غيرها من العقول ، ولا تتفاعل بعقل كمال غيرها ، فمتى كان العقل الذي هو بغيره ، كان متخطي الوجود في ذاته ، ممكن الوجود في الآخر الذي قد يحمل معه معارف لا عقلانية ، مسموعة ، سواء من حيث الواجب الاعتقادي أم من حيث الواجب الاشتغالي ، أم مما هو حاصل من المعلوم الخارجي في العالم الحسي.

ومتى كان العقل كذلك كان "**عقلاً اعتبارياً**"، بحصوله على غاية التفاعل مع غيره من العقول ، لأن العقل إذا اقترن بالوظيفة التي يرمي إليها أفاد الآخر في التقرب إليه ، وعمل به ، وإلا كان عقلا نظريا صرفاً ، غير قائم بغيره ، وليس له مصداق خارج الحدود النظرية التي رسمها لنفسه ، والمعرفة المتعلقة بهذا العقل معرفة وهمية لا معرفة اعتبارية.

نقصد "**بالعقل الاعتباري**" : موعظة العبرة من خلال الرواية التي يمكن أن يفيد منها الآخر، وتحويلها من حيز الإمكان إلى حيز الحقيقة ، لتصبح يقيناً مكتسبا ً، من خلال التصور الذهني بوصفه طريقاً لاستكشاف العلاقة الملازمة بين الصورة ومدلولها بالقياس تأويلا ، وبحصول العقل الاعتباري يحصل منه الطريق السليم ، واعتماد هدي العبرة ، بما هي منهج

---

[2] فاروق دسوقي: القضاء والقدر في الإسلام ج٢/١٢٠

في كل مرفق من مرافق الحياة ــ على حسب ما يقتضيه الشرع ــ وبحصول ذلك تتضح الحقائق والأمور.

إن "**العقل الاعتباري**" في إسناده إلى التأويل يهدف إلى ما استنبطه التصور الذهني ، وهذا موقوف على العلاقة بين الشيء ومدلوله ، والملازمة الاعتبارية بينهما ، من حيث القرنية الجامعة التي تتعلق بانتقال المعنى من تصور أمر في ظاهره إلى تصور أمر آخر في باطنه ، يستلزم استنطاقه . ومن هنا استوجب اعتماد هدى القرآن ، وتدبر مدلول ذكره الحكيم ، على نحو ما قاله علي بي أبي طالب ــ رضي الله عنه ــ في إحدى خطبه: "ذلك القرآن فاستنطقوه ، ولن ينطق لكم ، ولكن أخبركم عنه : ألا إن فيه علمَ ما يأتي ، والحديثَ عن الماضي ، ودواءَ دائكم ، ونَظْمَ مابينكم"[1]، وأن هذا التدبر والاستنطاق لا يكون إلا من قبيل تجوز : "**ما يعلم بالعقل وما لا يعلم إلا بالشرع**" من خلال **العقل الاعتباري** ، لاستلزامه إفادة المعنى الوضعي من المعنى الحقيقي المستعمل مجازاً بقرينة الملازمة الذهنية التي تدل على المقصود بدلالة الكناية على المكنى عنه ، وبهذا يتبين أن الأخذ بالعقل الاعتباري يستدعي التبصر في ظاهر النص بباطنه للوصول إلى العبرة الكامنة وراء الظاهر، ولا يمكن أن يكون ذلك إلا بالنظر المستنير لتبرير أحكام الشريعة ، بما هو مطلوب في موضعه ، من خلال تدبر وتأمل قوى الإنسان العاقلة.

---

[1] نهج البلاغة خطبة ١٥٨

أما أن يحكم المعتزلة العقل تحكيماً مطلقاً في دعوتهم إلى النظر في طريق معرفة الله ، وأن ذلك هو أول الواجبات العقلية ، فهم بذلك قد بالغوا بالنظر العقلي المحض على أدلة الوجود الإلهي ، بتخريج براهين متعسفة ، قد لا تحتاج إلى كل هذه الصور الاستدلالية العقلية ما دام الأمر مرتبطاً بالمعتقدات والمقاصد ، كما "أن صحة الدليل المنطقي ليست ــ دوماً ــ شرطاً كافيا للبرهنة على وجود الله تعالى ، ذلك أنه قد يستقيم الدليل ولا يحصل الإثبات الوجودي ، والمثال على ذلك ، هذا البرهان الصحيح :

إما أن الكون غير موجود ، أو أن الله موجود

لكن الكون موجود

فإذن الله موجود

فهذا الدليل وإن صحت صورته لا يعد إثباتاً لوجود الله سبحانه وتعالى، ولا يقتنع به أحد ، لأن مقدمته الأولى أخفى من النتيجة ، وأحوج منها إلى التدليل[1]، والعقل في مثل هذه الحال غير كاف ــ لتقريب الإنسان من معتقداته ــ بحكم محدوديته ، "ومحدودة قوته مهما سمت ونمت بحدود لا تتعداها ، ولذلك كان محدود الإدراك ، ومن هنا كان لابد أن يقصر العقل دون إدراك ذات الله ، وأن يعجز عن إدراك حقيقته ، لأن الله وراء الكون والإنسان والحياة ، والعقل في الإنسان لا يدرك حقيقة ما في الإنسان ، ولذلك كان عاجزاً عن إدراك ذات الله"

---

[1] طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل. المركز الثقافي العربي ، ط ، ثانية، ١٩٩٧، ص٢٨- ٢٩.

إن كل تأويل عقلي يخالف مقاصد الشرع لا يمكن أن يصبح حجة للاستدلال به ما دام يتعارض مع وظيفة الشرع المستمدة من القدرة الإلهية ، ومن ثمة يكون تغليب المنهج العقلي المطلق مستحيلاً إلا بما يسوغ سمعاً، والعقل لا يمكن أن يدرك حقيقية ماوراءه إلا باستعانته بما يجوز إدراكه سمعاً و تبصيراً ، وهنا يكون الحكم عقليا بوصفه ممكنا ، وإلا كان حكماً عقلياً غير متحقق بوجود خواص الواقع ، وهو ما وقع فيه المعتزلة خطأ في تسليمهم بإثبات العقل المطلق في تأويلاتهم المغالية ، شأنهم في ذلك شأن الشيعة الإمامية ، على خلاف ما ذهب إليه الأشاعرة بتقديم الشرع على العقل.

من هذا المنظور يقدم المعتزلة أصولهم الخمسة التي تعتبر أول نسق فلسفي نابع من المعطيات الدينية والفكرية ، الخالصة من الآثار الأجنبيـــة ، ويعتمدون في أكثرها على العقل ، وهي من اعتقاداتهم الراسخة التي لا يصح لأحد صفة الاعتزال إلا إذا اعتقد بها ، فاشتهروا بها ، بوصفها مبادئ رئيسة، فإذا أكملت في أحدهم فهو معتزلي ، ومن خالفهم فيها فليس منهم ، وهي مرتبة بحسب أهميتها كما يلي : **التوحيد ، العدل ، الوعد ، الوعيد ، المنزلة بين المنزلتين ، الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر.**

والحديث عن هذه الأصول يقودنا إلى الحديث عن اتجاه المعتزلة العقائدي ، أضف إلى ذلك أن هذه الأصول الخمسة قد درست دراسات مسهبة، ضمن سياق عرض القضايا الكلامية التي بحثت في شأن التوحيد الإسلامي و تصور الألوهية.

من هذا المنظور سوف نعرض عن بعض هذه الأصول ، وبخاصة أننا لن نأتي في هذا بجديد مهم ، وحسبنا أن نتعرض إلى ما اهتدى إليه المنهج المتبع في هذا البحث الذي بين أيدينا ، وسنكتفي ــ هنا ــ بالتطرق إلى ماله علاقة بموضوعنا : "**التأويل البياني والجدل الكلامي**" وهو مسألة : "**العدل**" لما للعدل من أهمية في نظر المتكلمين الذين اعتبروه من الأصول الاعتقادية مع التوحيد . وعلى الرغم من ذلك ، فإن المنهجية تقتضي منا مناقشة "**العدل عند المعتزلة**" بما هو صفة للفعل الإلهي ، ولما كان الفعل الإلهي هو الكون بما فيه الإنسان ، اكتسبت صفة العدل تلك الأهمية من حيث ارتباطها بهذا الإنسان من جهة ما يراد به ، أوْ له ، من قبل الله سبحانه وتعالى . وما يراد به ، أوْ له ، من قبل الله يجب أن يظلله العدل من جانبه سبحانه[1].

وإذا كان أصل "**المنزلة بين المنزلتين**" يثبت بالنص فقط ، و"**الوعد والوعيد**" و"**النهي عن المنكر**" يثبتان بالنص والعقل فإن "**العدل**" شأنه في ذلك شأن "**التوحيد**" لا تنالهما إلا بالعقل الذي ندرك من خلاله صحة ما يمكن القيام به بالاستناد إلى الصفات القائمة بالأفعال، سواء في مجال قدرته وفاعليته تعالى ، أم في ما هو من قبيل الكيفيات الاختيارية الإنسانية ، ومثل هذا الأمر لا يمكن نسبته إلى الله جل وعلا ــ في نظر المعتزلة ــ لأن الذات الإلهية منزّهة ومبرّأة من فعل القبيح ، كما أن هذه الذات لا تخل بالواجب ، من منظور أن جميع أفعاله حكمة وصواب.

---

[1] محمد جعفر شمس الدين: دراسات في العقيدة الإسلامية – دار التعارف ، ط ثالثة، ١٩٨٦ – ص٢٠٣.

فكل إرادة لابد لها من قوة تلائم ما يمكن القيام به حتى يستطيع الفاعل مواجهة هذا الفعل ، والاندفاع نحوه بغاية يراها ملائمة . وفي هذا اختلاف مع إرادة الله التي هي عين علمه ، وأن علمه عين ذاته . لذا يستحيل أن تكون له غاية خارجة عن ذاته . وهنا يشير علماء الكلام إلى أن ذاته سبحانه وتعالى هي الفاعل والغاية في الوقت ذاته ، ولو كان العكس لاحتاج إلى غيره، وهذا محال ، وعلى هذا الأساس تكون ذات الله علة تامة لوجود الفعل، ولا غاية لفعله إلا علمه بما يراه مناسبا لنظام الكون من الكمال والتمام.

ج - تأويل الفاعلية:

اختلف علماء الكلام حول مسألة أفعال العباد ، والنظر في إمكان نسبتها إليهم ، أم نسبتها إلى مشيئة الله وإرادته ، من حيث لا مؤثر في الوجود إلا الله ، كما يقول الاشاعرة ، من أن الذات المقدسة هو الفاعل المحض ولا فاعل سواه قطعاً ، خلافاً للفاعل المحض الذي هو الإنسان في رأي المعتزلة في قولهم بالتفويض ، بينما جاءت الشيعة الإمامية فاعتبرت الفاعل أمراً بين أمرين ، بمعنى أن كلا من الذات المقدسة والإنسان فاعل بالقدر المناسب له من الفاعلية ، على أن يكون لإرادة الإنسان مقدمة إعدادية لصدور الفعل من الله ، وهذا ما ينم على أن الإنسان مريد لأفعاله ، فاعل لها بنفسه، وإذا كان المعتزلة والشيعة الإمامية اتفقوا على أن الأفعال منسوبة إلى العباد بحسب قصودهم ودواعيهم، فقد اختلفوا في مدى قوة تأثير فعل الإرادة، إذ قال المعتزلة : إن لا تأثير لله على أفعال العباد ، في حين رجح الشيعة

الإمامية تأثيرها من الله باعتبار أسبابها ، على اعتبار أن أفعالنا هي حقيقة منا تحت وقع العلة الطبيعية للكون ، وتحت تأثير قدرتنا واختيارنا ، لكنها مع ذلك فهي مقدورة لله ، وداخلة في سلطانه ، بوصفه مفوض الوجود ومعطيه، وتبقى القدرة والاختيار فيما نفعل ونقدم عليه بمشيئتنا.

والحديث عن إرادة الإنسان ، وكون الأفعال مستندة إليه يستلزم الحديث عن مسألة "**الجبر و الاختيار**" التي تعد من أهم بحوث علم الكلام ، وأقربها صلة بالعدل ، في محاولة إثبات صفة العدل لله ، ونفي الظلم عنه ، ومن هنا يكون موضوع الجبر والاختيار مصدرا للبحث ، بوصفه موضوعاً إلهياً ، وإنسانيا ، وطبيعيا ، " فإذا كان موضوع بحثنا الإنسان أهو مختار أم مجبور ؟ فذلك موضوع إنساني ، وإذا كان البحث منصبا على موضوع القضاء والقدر، وإرادة الله سبحانه وتعالى ، أهي قد تركت الإنسان حراً أم جعلته مجبوراً ؟ فتلك مسألة إلهية . وإذا كان البحث متجهاً إلى نظام العلة والمعلول والعوامل الطبيعية الأخرى ، أهي سلبت حرية الإنسان أم احترمت إرادته ؟ فتلك مسألة طبيعية[1].

من أجل هذا يكون الفعل الإرادي في نظر المعتزلة هو ذلك الفعل القائم على أساس فعله ، محدث له . ومن ثمة تعتبر حدوث المشيئة من ضروريات مذهبهم الذي يدعو إلى تفويض الأفعال إلى أصحابها ، إيمانا منهم أن قدرة الفعل من الله لو كانت كذلك لكانت حادثة ، وأن نسبة الأفعال إليه

---

[1] مرتضى المطهري: العدل الإلهي – الدار الإسلامية – ط ثانية، ١٩٨٥ ص٢٠.

تعالى تستلزم نسبة النقص إليه ، وهــذا محال . أضف إلى ذلك أن القــادر ــ في نظرهم ــ كما يقدر على الفعل فهو قادر على الترك ، فكيف إذن ننسب قدرة فعل الإنسان إلى الله ؟ على اعتبار أن أفعال العباد موصوفة بين حسن وقبيح.

وهذا ما يؤدي بنا الى البحث في مسألة العدل ، لما هناك من صلة بين الاختيار والعدل من جهة ، والجبر ونفي العدل من جهة أخرى" أي عندما يكون الإنسان مختارا فإنه يصبح للجزاء والمكافأة العادلة مفهوم و معنى ، أما الإنسان المسلوب الإرادة والمحروم من الحرية ، أو الذي يقابل الإرادة الإلهية أو العوامل الطبيعية مغلول اليدين مغمض العينين فإنه لا معنى للتكيف ولا للجزاء بالنسبة إليه[١]

وبإقرارهم العدل من هذه الجهة يكون المعتزلة بذلك قد خالفوا "**التوحيد الأفعالي**" الذي ينكر صدور الأفعال من الإنسان ويرجعها إلى الخالق، وأنه متفرد في إيجادها ، وأن كل شئ لا يتم إلا بتدبير منه ، والحاصل منه أن كل شئ دخل في حيز إلا مكان لابد له من فاعلية ، التي هي صفة من صفاته تعالى الفعلية ، المتوقفة وجودها عليه ، وهذا ما دعاهم إلى مخالفة "**التوحيد الأفعالي**" والأخذ بالحرية والاختيار في خلق فعل الإنسان، فدافعوا عنه بشدة ، خلافاً للأشاعرة الذين أنكروه.

---

[1] المرجع السابق ص٢١.

لقد عرض المعتزلة مسألة خلق الأفعال من منظورها الطبيعي للوصول إلى القدرة التي للعبد ، وإرادة مشيئته من خلال طروحاتهم الكثيرة سواء ما تعلق منها في الإلهيات من أغراض أفعال الله ، ومشيئته الإلهية ، وعدله ، أو ما تعلق منها في الطروحات الإنسانية المرتبطة بخلق الأفعال والعدل الإلهي من منظور حرية الإنسان واختياره أفعاله ، وامتلاكه القدرة والاستطاعة ، وغير ذلك من الطروحات التي تتوقف على مسائل عديدة تأتي في مقدمتها ما اهتدوا إليه في تأويل الإرادة إلى الإنسان.

لقد جاء الفكر الاعتزالي ليعارض الفكر الجبري كالجهمية الذين اتبعوا جهم بن صفوان الذي ينفي حرية الاختيار، حيث لا خالق إلا الله ، وأنه هو الفاعل ، وكل ما في الأمر أن أفعال العباد مخلوقة ، وأنها صادرة منهم على سبيل المجاز، مستندين على ذلك بقولة تعالى: "**هل من خالق غير الله**" (فاطر٣). وهذا مرده أن الخالق هو الذي يخلق الملكات الإنسانية بما فيها الأفعال.

ومن هنا كان رد فعل المعتزلة بإعطاء حرية الاختيار للعبد في مراد فعله على سبيل الاستقلال من دون سواه ، مبعدين من تفكيرهم المقولة الفلسفية الشائعة : " **إن الشيء ما لم يجب لم يوجد**" وكأنهم في ذلك ينفون وجود الصلة بين أفعال العبد والله سبحانه وتعالى ، أي إبعاد صلة الخالق بأفعال العباد ، من قِبل أنه إذا كان في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فإنه يستحيل عليه تعالى أن يصدر منه ذلك ، مما يرجح نفيهم الأفعال بأنها غير مخلوقة فيهم ، وإنما هم محدثون لها ، وإنها متعلقة بالإنسان ، غير مخلوقة لله، وأن من قال أن الله سبحانه وتعالى خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه بحسب

رأي القاضي عبد الجبار[1] لأنه يستحيل أن يكون فعل واحد مفعولاً لفعلين ومقدورا لقادريين ، وأثراً لمؤثرين ، وإذا وصف **الإنسان** بأنه "**فاعل**" لأفعاله فإنما يوصف بذلك على جهة الحقيقة لا على جهة المجاز، ذلك أن العقلاء كافة يعترفون بأن الفاعل المختار إنما تأتي أفعاله بحسب قصده ودواعيه ، كما أنها تنتفي بحسب الكراهة لها ، والصوارف عنها ، والموانع التي تمنع من مباشرتها، و إذا كان وقوعها مشروطاً بقصد الفاعل لها ودواعيه إليهاــ كما أن عدم وقوعها مشروط بكراهته لها، والصوارف والموانع التي تصرفه عنها وتحول بينه وبينها ــ كانت لا محالة فعله هو لا فعل غيره ، حتى ولو كان هذا الغير هو الله تعالى ، وبذلك تكون أفعال العباد مخلوقة خلق تكوين لا خلق تقدير، من حيث إن الإنسان متفرد في إيجادها باختياره ، ومن غير أمر، معتبرين أن الفعل الذي ينشأ من الإرادة حاله حال الأمر في مشيئة الله التي يوجد معها قدرة الإنسان ، مستدلين على ذلك بأنه تعالى حكيم ، لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب ، ولا يريد المعاصي لعباده ، لأن المعاصي قبيحة والإنسان مفطور على القبيح ، والله منزه عن صفات القبح ، لذلك لم يأمر بها، ولو أرادها لكان ذلك . في حين اعترض أهل السنة على هذه الإرادة من حيث كونها ليست قبيحة ، وإنما القبيح اكتساب القبائح والاتصاف بها.

تعتبر مسألتا "**الحسن والقبح**" باعتبارهما وصفين للفعل ، من الموضوعات التي شغلت بال الكلاميين لتنزيهه تعالى عن كل فعل يريد به الظلم لعباده ، أو يجوز في قضائه ، أو يخيف في حكمه ، فكان هذا من شأنه

---

[1] ينظر، المغني في أبواب التوحيد والعدل ج الثامن ص٣، ٤٣. عن ، المعتزلة والفكر الحر ص٨٦.

أن أسهم في تعزيز مقولة المعتزلة الداعية إلى عدله سبحانه وتعالى ــ وهو ما يدرك بنتائج حكم العقل في نظرهم ــ من حيث الحسن والقبح ، أو ما يتجنبه كقبح الكذب ، وإذا كان ذلك كذلك ، فإن اختيار الإنسان لأفعاله إنما توصف بالحسن على جهة الإباحة أو الندب أو الوجوب ، كما توصف بالقبح على جهة الكراهة أو التحريم ، أما أفعال الله تعالى فإنها لا توصف إلا بالحسن على جهة التفضل[١] ومتى علم الإنسان ذلك بعقله كان الفعل منه بالضرورة ، لكونه اختياراً من صاحبه ، وهذا من جملة ما يستحسنه العقل ويميزه في الإقبال على التحسين والتقبيح ، وهو ما عبر عنه الشهرستاني في قوله : "اتفق المعتزلة على أن الحسن والقبيح يجب معرفتها بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك"[١] لما هو سائد في هذا العالم من شرور وقبائح لا تليق إلا بفعل الإنسان ، وهذا النوع لا يقع في أفعاله تعالى مادام صاحبه يستحق الذم أو المدح ، فالقبح ما استحق المتصف به الذم ، والحسن بخلافه ، وهما عقليان ضرورة . خلافاً للأشاعرة الذين تجردوا عن لبس شعار العقل[٢]، لهذا السبب تبنى المعتزلة حرية الإنسان في اختياره أفعاله ضمن نطاق القدرة التي خلقها الله له على جهة التفضيل عن غيره من الكائنات ، فما كان منهم إلا أن رجحوا حكم العقل على حكم الشرع في جعل الواجب عندهم حكما عقليا بحتاً ، على نحو ما ورد عن القاضي عبد الجبار

---

1 ينظر، عائشة يوسف المناعي: أصول العقيدة ص٢٢٧.

1 الملل والنحل ، ص٥٩.

2 ينظر، حسن العصفور البحراني: محاسن الاعتقاد ، مجمع البحوث العلمية ، البحرين ١٤١٤هـ ، ص ٥٦،

قوله : إن العاقل يعلم الواجب واجباً ، وإن لم يعلم أن من لم يفعله يفعل تركا أو قبيحاً أو انصرافاً، أو أن هناك آمراً وناهيا ، أو أن فيه مصلحته في المستقبل[٣].

لذلك ربط المعتزلة حرية الإنسان بالعقل وضوابطه في استقلالية المبادرة ، واتخاذ القرار، من حيث إدراك حسن أو قبيح الأشياء ، وهذا يعني أن الإرادة موافقة للعقل ، وكلما وجد العقل وجدت معه الإرادة.

والإنسان عندما يريد فعل شيء ما يكون نتيجة تفكر وتدبر بمقدار ما في هذا الشيء من مصالح ومفاسد . أضف إلى ذلك أن فعل هذا الشيء قبل أن يصدر الله حكماً في شأنه له حسن أو قبح ذاتيين ، فالصدق ، والأمانة، والعفة ، والتقوى ، بحد ذاتها حسنة ، والكذب ، والخيانة ، والفحشاء ، سيئة ذاتيا، ومن هنا تكون الأفعال في ذاتها[١]، لذلك صح أن تكون في الأفعال المنسوبة إلى العباد فضائل كما تكون منهم قبائح ، وليس في ذلك أدنى شك بنسبة هذه القبائح إليه تعالى ، فهو منزه عن كل شيء ، عن الظلم ، وعن فعل كل ما هو قبيح ، وفي مقابل ذلك فهو حكيم ، فلابد أن يكون فعله متساوقاً مع مقتضى نظام مصلحته الإنسانية ، وأن الله تعالى ــ فيما اتفق عليه المعتزلة ــ لا يفعل إلا الصلاح والخير، لذلك يجب من حيث الحكمة

---

[3] ينظر، المغني، ٤٣/٦ عن محمد الحداد: تعقل العقل في التراث الإسلامي، مجلة دراسات عربية ع٥/٦/١٩٩٨-ص.٤٧

[1] ينظر، مرتضى المطهري: علم الكلام – دار المحجة البيضاء ، ص، ٢٩ .

رعاية مصالح العباد[٢] ، ولا يكلف عباده مالا يطيقون عليه . وقد ذهب القاضي عبد الجبار[٣] في الاستدلال على ما ذهبوا إليه ، ويعتبرونه من المحكم الذي ينبغي حمل ما خالفه في الظاهر عليه ، قوله تعالى، في إضافة الحسنة إلى نفسه لطفاً ، وإضافة السيئة إلى الإنسان عدلا : "**ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك**" (النساء٧٩) فكأنه قال : ما أصابك من الحسنات والسيئات فكله من عند أنفسكم ، وقوله تعالى في حرية اختيار الإنسان أفعاله : "**فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا ، وما تشاءون إلا أن يشاء الله**" (الإنسان٢٩-٣٠) ، ومعنى قوله تعالى كذلك ، أنه يشاء اتخاذ السبيل، وسلوك طريق الحق إلا أن يشاء الله ذلك بالتكليف والأمر والنهي.

والأدلة على ذلك عندهم كثيرة كقوله تعالى على سبيل المثال :

"**وما هو من عند الله**" (آل عمران ٧٨)

"**قل هو من عند أنفسكم**" (آل عمران ١٦٥)

"**قل كل يعمل على شاكلته**" (الإسراء ٨٤)

كما أضاف للعبد فعله بأقوى وجوه الإضافة كقوله: **تفعلون * تصنعون * تعملون * تكسبون ــ وتخلفون إفكاً** (العنكبوت ١٦).

غير أن المتعمق في تفسير هذه الآيات ــ وما دل عليها ــ وغيرها كثير، مما استشهدوا به ، يوضح مغالاة استنباط المعتزلة الخاطئ المتعمد بغرض تبرير قصودهم ، كون الإنسان ذا فعل بالاستقلال والانقطاع عن

---

2 ينظر، الشهرستاني: الملل والنحل ، ص،٥٩.

3 ينظر، متشابه القرآن، ١٩٩/١، ٦٧٢/٢. عن ، التهامي نقرة: الاتجاهات السنية والمعتزلة في تأويل القــرآن ص٢٥٤.

إرادة الله إلا فيما أودعه من قدرة على الفعل "ويمكن القول إن كل أدلة السمع التي أوردها القاضي عبد الجبار على لسان المعتزلة ، مبتورة لا تدل دلالة قطعية ، أو ظنية ، على أن العبد خالق لفعله ، بل بالعكس فإن هناك الآيات العديدة والمباشرة والصريحة التي تثبت عكس زعمه وتفرد الله سبحانه وتعالى بشكل قاطع بالخلق وحده لكل شيء في الوجود حتى الأفعال ، مثل قوله : **(خالق كل شيء)**، **(هل من خالق غير الله)**، **(والله خلقكم وما تعملون)**الصافات٩٦، إلى غير ذلك من أدلة السمع التي أوردها المعتزلة مبتورة، والتي حجبت عنا كثيراً من الحقائق[١].

لقد جاءت مزاعم المعتزلة ــ بشأن تحرير الإرادة الإنسانية ــ بعيدة عن صلتها بالقدر، بل على العكس من ذلك تجدهم يغالون في إخضاع الإرادة الإلهية لضرورة العلية الطبيعية بين الأشياء ، فيكون ــ جل شأنه ــ قد رفع قدرته وقضاءه عن هذه الإرادة ، اعتقادا منهم أن نسبتها إليه تعالى تستلزم نسبة النقص إليه وهو محال ، وأدلة الإثبات على هذا كثيرة في أراء المعتزلة والتي تبرهن على حدوث الفعل من الفاعل على وجه الحقيقة وليس على سبيل المجاز، كما يزعم المجبّرة ، فيرد عليهم القاضي عبد الجبار بأن الفعل ــ على حد قولهم ــ إذا كان واقعا بنا ومخلوقا لله وهو الذي يحدثه ، فهذا يعني أن تعلق الفعل بنا تعلق حلول ، كفعل اللون في الإنسان ، حيث الانسان ليس سوى المحل الذي يجري فيه اللون ، ويدحض ذلك بقوله : إن فعل غيرنا لا يحدث بنا ، كما أن فعلنا لا يحدث بغيرنا. وبذلك يكون الحدوث بنا، لا فينا، ولو طابق الفعل دواعي وقصود وأحوال الغير لكان فعله ولو كنا محلا لذلك

[1] ينظر، فاروق دسوقي: القضاء والقدر، ص ،٢٥٥ – ٢٦١.

الفعل ، ويؤكد ذلك التطابق بين الفعل وأحوال الفاعل في النفي والإثبات "حتى إذا كانت كان الفعل ، وإذا لم تكن لم يكن الفعل"[1]

لقد جاءت الدراسات ، في نظر أهل الحديث والأشاعرة بما فيهاالدراسات الحديثة ، علىأ نه تعالى الفاعل الحقيقي لأفعال المخلوقين التي نسبت إليهم على سبيل التجوز، و مرد ذلك أنه – جل شأنه — الفاعل المستقل في فعله على الإطلاق ، والقائم بذاته في إيجاده وعليته ، ولا خالق سواه ، كما أنه فيض المبدأ الأول ، ولا مؤثر في الوجود إلا هو، وفي مقابل ذلك أن الوجود ــ أيا كان ــ لا يستطيع أن يحل محل الخالق بوصفه العلة الأولى التي تنتهي إليها جميع العلل الأخرى العائدة إليه ، مسخرة له . وعلى أساس هذا التصور يكون الإنسان مؤتمراً بأمره ، منفذا لمشيئته تعالى طبقاً لمصالح العباد في نفس أفعالهم ، فما كان منهم صالحاً كان واجبا ، وما فيه المفسدة البالغة نهى عنه سبحانه و تعالى.

وفي ضوء ذلك يكون الإنسان منسلخاً عن فاعلية هذا الفعل بالمرة ، وإنما الإنسان مُحَلُ قابل ، من قبيل ما يفعله النجار في الخشب ، فإن الفعل فعل النجار، لا فعل الخشب ، بل الخشب هو مجرد قابل للفعل ، وهنا كذلك، فالإنسان مجرد قابل للفعل ، وإنما الفعل ، فعل الله سبحانه محضاً، وليس للإرادة ومبادئ الإرادة القائمة بالإنسان أي دخل فاعلي ، وأي تأثير في وجود هذا الفعل ، وإنما هي مجرد مصادفة تتكرر دائماً ، والإنسان مجرد مستودع

[1] ينظر، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٣٤٣ عن فاروق دسوقي: القضـــاء والقدر ٢/٢٢٤.

لفعل الله وإرادته وليس لإرادته أي تأثير في الفعل رأسا ، و لكن هذا الاقتران هو مجرد مصادفة في المقام دون علية أو سببية[1].

لعل الغرض من إفراط المعتزلة في مسألة "**الحرية والاختيار**" للعبد ماثل في حرصهم الشديد على إثبات العدل الإلهي ، لما له من صلة بين الاختيار والعدل من جهة ، والجبر ونفي العدل من جهة أخرى ، لهذا حافظوا على "**العدل**"، وباعتباره أيضا وصفا من أوصافه تعالى ، ومن هنا نفوا أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله ، أي أن الله أقدر عباده بخلق أفعالهم خلق تقدير لا خلق تكوين ، فهي منهم له سبحانه وتعالى ، والله أمدهم في إحداثها من غير إجبار، لأن الإجبار يتعارض مع عدله ، وحيث إن مبنى نفي العدل عنه ساقط فإنه كان عليهم التبرير لذلك من خلال الفاعلية البشرية على نحو ما يتفق ومبادئهم ، فما كان منهم إلا أن اهتدوا إلى التأويلات المسرفة باستعمال العقل للنظر في معرفة خلق الفعل الذي أرجعوه إلى الإنسان بتدبير منه بالاستطاعة التي جعلها الله في عباده وهو ما أظهر تأويلاتهم ضمن سياق نتائجهم العقلية مضطربة ، بخاصة عندما اصطدموا بطائفة من المفاهيم القرآنية كالثواب ، والعقاب ، والبر، والإثم ، التي تنطوي على مفهوم التبعية بوضوح والتي من شأنها أن تبطل مفهوم العدل الإلهي ، ولما اعترضهم ذلك راحوا يبحثون في صيغة عقلية لمشكلة الفعل البشري على وجه يتفق مع هذا المفهوم ، ولكي يحققوا هذا الغرض كان من الكافي أن يضيفوا أن الإنسان قادر على التقرير الحر، أي على الفعل في عالم الإرادة وحسب ، ولكنهم ما

---

[1] حسن عبد الستار: دليل المختار في الجبر والاختيار – مؤسسة العروة الوثقى ط الأولى ١٩٩٤ ص١٨.

إن تطرقوا إلى تعليل خروج الفعل إلى عالم الطبيعة ، حتى وجدوا أنفسهم أمام نظام من الجواهر والأعراض يستحيل إثبات الاستمرار الحق في إطاره بين الإرادة والفعل الخارجي[1].

ويبقى بعد هذا ، ماذا أضاف المعتزلة إلى **التفكير الديني/الفلسفي؟** بمثل هذا الطرح الاستفساري نستنتج أنهم حاولوا معالجة أصولهم ، التي بنوا عليها نظرياتهم الفكرية ، فاتسمت مواقفهم بدافع حرصهم الشديد على إثبات ما يلي:

* اهتمامهم بالعدل والتوحيد.
* اهتمامهم بالتفكير الخلقي الديني.
* قولهم بالتفويض، من أن الله فوض إلى الإنسان الاختيار، خلافا لمعنى الجبر عند المعتزلة.
* عدم وجود الصلة بين الإنسان ــ في أفعاله ــ والله سبحانه وتعالى.
* إثباتهم الوحدانية في وجه المانوية والصفاتية، وهو ما ألجأهم إلى التعطيل.
* تصورهم لمفهوم العلية في مجالهاالطبيعي.
* تنزيه الله عند إيجاد القبائح والشرور.

[1] ينظر، ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي – دار النهار ١٩٧٠ ص٧٩-٨٦.

وإذا كانوا قد اشتهروا بأهل التوحيد والعدل ، فلأنهم يعتقدون أنهم خرجوا من شرط التشبيه في مسألة التوحيد ، وإذا كان الأمر كذلك حقاً، فقد سقطوا عن حكم التنزيل ، لأن ظاهر التنزيل يدل على التشبيه والتمثيل، ولا يصح تحريف التوحيد إلا بالتأويل التعسفي ، ومن خرج عن حكم ظاهر التنزيل من غير معرفة التأويل ــ بالإخبار عن حقيقة المراد ــ دخل في التعطيل.

أما اهتمامهم بالعدل فإنه نابع من اعتقادهم الراسخ أنهم خرجوا من حدِّ الإجبار، والإجبار عندهم جور، فإن كان الإجبار عندهم جوراً، و كذلك القول بالقدر عند المجبرة جور وإن جاز لهم أن ينسبوا إلى العدل لخروجهم عن حد الإجبار فقد جاز للمجبرة أن ينسبوا إلى العدل لخروجهم عن حدِّ القدر، لأن القدر عندهم جور (كعمى العين) لأن كلا المقالتين عدل للأخرى ، و الطائفتان جميعاً عدلان متكافئان ، فهؤلاء هم أهل العَدل لا أهل العِدل، لأن الجور هو الميل إلى أحد الطرفين[1] . ومن هنا جاءت مقولة الشيعة الإمامية التي اعتبرت أن من قال بالإجبار فهو جائر ومن قال بالقدر فهو جائر، فصح بذلك في نظرهم أن يكون "**أمر بين أمرين ، لا جبر ولا تفويض**" من حيث إن أفعال العباد من جهة تحت قدرتهم واختيارهم، وهي من جهة ثانية مقدورة لله وداخلة في شأنه بوصفه مفوض الوجود ، وهو العدل الحقيقي في نظرهم.

لقد كانت تأويلات المعتزلة من خلال معظم سماتهم ــ التي مرت بنا ــ ضمن سياق نتائجهم العقلية مضطربة فما كان من استنباطاتهم ــ هذه ــ

[1] ينظر، عبد الله سلوم السامرّائي – الغلوم والفرق الغالية ، ص ٢٧٤، – ٢٧٥.

إلا إلى مزيد من الشك في الإيمان والتناقض في الأحكام التي وصلوا إليها ، ما أدى بهم إلى الانقسام ، من حيث إن أحكامهم نابعة من التحليل المنطقي بغرض تأكيد آرائهم ، وتأييد مزاعمهم لكسب ودّ السلطة ، والنخبة المثقفة، بخاصة في عصر المأمون الذي تبنى آراءهم وقربهم إلى مجالسه .

والحقيقة أنهم أبعدوا الفهم الحقيقي للشرع ، فابتعدوا بذلك عن روح المعالم الإسلامية التي لا تتجاوز كونها متممة لشريعة العقل ، وأكثر من ذلك فقد خالفوا تأويل الوحي بما يخدم مصالحهم النابعة من أحكامهم العقلية، المفرطة ، وهذا قمة الطغيان بآرائهم المتعسفة ، وإلا كيف تكون وظيفة النص المقدس موضحة استنتاجات العقل ؟ . من هنا حاولوا تأويل النص بما يخدم مصالحهم فضلوا و أضلوا أو كما قال عنهم ابن رشد أنهم "أوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق[١].

[1] فصل المقال – تقديم سميح دغيم – دار الفكر اللبناني ، ١٩٩٤ ص،٦٥.

الفصل الرابع
التأويل و تحصيل البرهان

- تجديد التأويل
- التأويل الفلسفي ومقاصد الشريعة
- التأويل البرهاني والنسق العقلي

المبحث الأول

تجديد التأويل

- جدل التأويل والفلسفة
- إنتاج النص بالبرهان

أ ــ جدل التأويل و الفلسفة :

مر بنا في الفصل السابق أن الإسلام وفر كافة الشروط الضرورية لقيام حركة فكرية ، قوامها رجاحة العقل ، وممارسة الوظائف العقلية ، وفي الشرع شواهد لا حصر لها توضح مدى اهتمام القرآن بالطاقة الفكرية ، ووضعها في مكانة لا حد لها ، إلا في حال إصدار أحكام في أمور لا علم للإنسان بها ، امتثالا لقوله تعالى : "**ولا تقف ما ليس لك به علم**"(الإسراء٣٦)،أما فيما عدا ذلك فالإنسان مدعو إلى الملاحظة والمشاهدة بوصفهما وسيلتين من وسائل التدبر والتفكير في حقائق المعرفة التي لا تتعارض مع الشرع.

وإذا كان علم الكلام هو المصدر الأساس ، والوجه الناصع للفلسفة الإسلامية ، فإن هذه الأخيرة تميزت عن علم الكلام في الطريقة والمنهج. ومن هنا جاء الأثر المهم في الحياة الفكرية ــ عند النخبة ــ في التحول من علم الكلام إلى مرحلة التفكير الفلسفي ، هذا التحول الذي أدى بدوره إلى توليد إنتاج معرفي فلسفي خاص بالبيئة الإسلامية من خلال التوفيق بين حقائق التفكير الفلسفي ، وحقائق الشريعة الإسلامية ، والدفاع عن كل شبهة تحوم حول العقيدة بالبراهين العقلية ، فإذا كان المتكلم يوجه العقل إلى مساندة الدين،

فقد أصبح الفيلسوف ــفي البيئة الإسلامية ــ يوجه الدين إلى عدم منافاة الفلسفة ، ومع ذلك فإن الوحي لا يخرج عن نطاق العقل عند كل من الطرفين[1].

إن أية محاولة حول مدى إمكانية الفصل بين علم الكلام والفلسفة الإسلامية ــ على وجه الخصوص ــ هي محاولة تغييب حقيقة مسار الفكر العربي ، ومن ثمة يكون الارتباط بينهما بمثابة ارتباط ثقافة العصر بالوجدان، لأن علم الكلام هو البذرة الأولى التي نقرأ بها الفلسفة العربية الإسلامية ، كما أن علم الكلام هو الذي حدد معالم التفكير التي أنتجتها الفلسفة لاحقا ضمن آليات مقروئية متعددة ، أعطت للقارئ مشروعية التأمل بما تستدعيه الافتراضات التأويلية ، وفق القرائن الدالة . ومن هنا يكون كل من علم الكلام والفلسفة قد أفضيا إلى تقدم المعارف وفق آلية الاجتهاد بالتأويل الذي حرك استقرار الذهنية حيث ارتقاء العقل مع الفلسفة "**الرشدية**" في قرائنها المغايرة، والتي جعلت من آلية التأويل صيغة مسخرة للفلسفة في قراءة النص الشرعي بروح التوفيق بن النقل والعقل.

و إذا كانت الفلسفة العربية الإسلامية تعنى بالبحث العقلي عن الحقائق، وكشف المراد عن الشيء ، كما في الفلسفات القديمة ، وباستكمال النفس الإنسانية بالتصديق للحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية ، كما عند الفلاسفة المسلمين ، فإن علم الكلام يستدل على صحة هذه الحقائق بالعقل من منظور أن الدين يثبت مالا ينكره العقل لمعرفة حقائق الموجودات التي يسعى إلى تحقيقها الإنسان بالبرهان ، بقدر وسع الإنسان في مدى نجاح

---

[1] ينظر : محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق، ٢٥-٢٦.

تأويلاته وافتراضاته ، ومدى اجتهاده بمقدار استعداده لبناء الأدلة المراد تحصيلها لمعرفة الصواب ، لأن في ذلك استدلالا على الشيء ، وكل استدلال نابع من اجتهاد ، بمقتضى دلالة النظر بالتأويل من غير أن يخل بنظام الشرع، بحثا عن النص الغائب من النص الحاضر.

إن مجهود الدارسين في مجال التأويل ــ سواء من علماء الكلام ، أم من الفلاسفةــ قد حظي برعاية فائقة التقدير لما أثاره من جدل ، مشجعا بذلك استقلالية التفكير الفلسفي ، ومنطلقه في التفكير الجدلي ، لما أملته ظروف الحياة ، وطبيعة الخلافات الطائفية ، فكان من شأن ذلك أن عمت مظاهر الاختلافات الفكرية ، مما سهل الاعتماد عل فعل العقل ، بوصفه مصدرا أساسيا من مصادر النشاط التأويلي . والذي درس الفلسفة الإسلامية يدرك إلى أي حد ينطبق هذا المنظور ــ ضمنيا ــ على مبادئها.

ومن هنا يكون التأويل ضرورة من ضرورات تفسير النص ــ بحسب رأي الفلاسفة أيضا ــ لتوضيح الشرع وتأييده ، من منظور أن التأويل المشروع هو الوسيلة الفعالة للتعليل المقنع ، ومن حيث كونه يعالج المستجدات والمستحدثات الناتجة عن تطور الزمن وتقدم الحياة . أضف إلى ذلك أن التأويل هو الوسيلة الناجعة لتقريب مفهوم التوحيد وإتاحة الفرصة لعامة الناس لتقبل الدلالة على الوجه المطلوب ضمن إطار بينة النص الشرعي ، النظيرة لبنية مستحدثات الأفعال ، وهو الأمر الذي يستهدفه كل الناس ، بغرض الكشف والتعرف على عمق الدلالة التي يتظاهر بها واقعهم.

ضمن هذا السياق ، كانت هناك مواقف هامة من الفلاسفة المسلمين تدعو إلى التأويل بالتأمل والتدبر، مقتدين في ذلك بما اشتمل عليه القرآن من أمور تدعو إلى التفكير والبحث ، وما إلى ذلك من دلالات تعبر عن وظائف العقل المختلفة للإسهام في نمو الفكر بما تستدعيه الضرورة الإنسانية. لذا استمد التأويل مبدأ شرعيته من مصدر الاجتهاد الذي يدعو ــ بدوره ــ إلى التفكر والاستنباط ، وهو ما يمكن أن نعتبره بداية النظر بالأدلة ، على كل افتراض يتوصل به الإنسان إلى حقائق الأشياء ، وهذا أول الواجبات في المقاصد الشرعية الداعية إلى التأمل والتفكر، مما " يعني أن نمو الثقافة الإسلامية كان يتم بتقديمها إمكانات جديدة للتأويل وبالتالي للفكر، كذلك تكشف هذه النظرة للتأويل بأنه ليس ثمة قراءة واحدة للعلوي والمفارق ، وليس ثمة نظرة وحيدة الجانب إلى الوحي ، ففي كل قراءة يتأول الحق من جديد"[1].

أضف إلى ذلك أن كل من تمسك بالتأويل إلا وله اهتمام بالغ بالجانب العقلي، وأنه لهذا كان كل من اعتمد التأويل سبيلا له في منهجه إلا وعززه في اتجاه التحليلي بأسانيد عقلية مبنية على القياس المنطقي ، على اعتبار أن "المنطق كان ضروريا في مجال مساعدة أهل الجدل من علماء في مناقشاتهم الدينية والرد على خصومهم ، سواء كان الخصوم من أتباع الفرق الإسلامية الأخرى التي تختلف معهم في الرأي ، أو كان الخصوم من الخارجين عن الدين كالذين يقولون بأن الله غير موجود ، أو يقولون بإلهين ، إله الخير (النور) وإله الشر (الظلام) ، بل إن البحوث المنطقية نجدها قد انتشرت في المراحل

---

[1] علي حرب : التأويل والحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، ط ١، ١٩٨٥، ص ، ٢٣٠.

المتأخرة في علم الكلام بحيث اختلطت المباحث الكلامية بالمباحث الفلسفية"[1].

لقد تنازع علماء الدين و الفلاسفة حول ظاهرة التأويل في كثير من الأمور، بخاصة في مسألة إمكان الوقوف عند ظاهر النص بما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة ،أو محاولة اعتماد التأويل الذي يُبينُ ولا يضمر، ويظهر ولا يحجب ، فتشعبت الآراء ــ على نحو ما مر بنا ــ بالاعتماد على وسائل كثيرة بحسب رأي المذاهب والملل والنحل ، بينما جاءت حركة الفكر الفلسفي التي استطاعت أن تعيد القول باستقصاء ما قيل من منظور تجديد الرؤية وإعادة الاكتشاف ، فضلا عن كون تجديد التأويل يضع حدا لنظرة سطحية وساذجة إلى الدين وإلى الحيّز المفارق جملة ، يؤمن خط الاستمرار مع الماضي في الوقت الذي يعمل فيه على إعادة عقل هذا الماضي ، ولن يكون ثمة تجديد ما دام الأمر مقتصرا على ترداد منطوق الآيات والأحاديث، وما نشأ حولها من شروحات وتفاسير من دون إعادة فهمها وتأويلها[2].

وإذا اتفقنا على أن التأويل هو محاولة اكتناه النص ، واستكشاف ما بداخله من إضمار، أو ما يسمى بإخراج الدلالة ، على رأي ابن رشد ، فإنه في هذه الحالة يكون ــ أيضا ــ صورة تجدد وتعدد بدلالاته الافتراضية من حيث ربط السبب بالمسبب . ومن هان اقترن فعل التأويل بالفلسفة ، من حيث كونهما يبحثان عن المغزى الدلالي واستكشافه بما يتلاءم مع المستحدثات التي

---

[1] عاطف العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل (روية عقلية نقديــة)، دار الرشــاد، ط ١، ١٩٩٨، ص ٣٢٩.

[2] علي حرب : التأويل والحقيقة ، ص ، ٢٣١-٢٣٢.

من شأنها أن تؤسس لرؤية جديدة . أضف إلى ذلك ، أن كلا من التأويل والفلسفة يستثير النص و يسائله ، وكلا منهما يبعد الشكوك التي كانت منطلقهما الأساس بغرض إنصاف النص ، وإظهار مكنونه ، بما يتناسب مع طباع الناس المتفاضلة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية ، تصديق صاحب البرهان بالبرهان ، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية[١].

ونظير ذلك نجده عند ابن تومرت الذي قسم الناس إلى طبقات ، فاعتبر أن السائلين ثلاثة : **مسترشد** ، و**مستفت** ، و**مناظر**، فالمرشد يسأل عن الحكم وعن الدليل ، والمستفتي هو الذي يسأل عن الحكم ، وأما المناظر فليس هذا زمانه[٢]، و هو تقسيم شبيه بتقسيم ابن رشد عبر عنه يحي هويدي في قوله : "إن **المناظر** هو ما يقابل عند ابن رشد **الجدليين** ، و**المسترشد** هو الذي يقابل **البرهانيين**، أما **المستفتي** فمن الممكن أن نقول إنه يقابل **الخطابيين** عند ابن رشد ، لكن من الجائز أيضا أن نقول إنه يمثل العوام في إيمانهم الأعمى"[3].

---

1 ابن رشد : فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٧، ص ٩٦.

2 ابن تومرت (محمد المهدي) / أعز ما يطلب، تح/ عمار طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦، ص ٢٠٥.

3 تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية(القسم الأول في شمال إفريقيا) مكتبة النهضة ١٩٦٥ ص ٢٦٧.

إن تحديد طباع الناس في نظر ابن رشد نابع من رؤيته الفلسفية العقلية التي تقوم على القياس العقلي ، وفي هذا أدلة كافية لتسويغ **نظرية** في التأويل من خلال ما جسده ابن رشد في دعوته إلى التأويل الظاهر، واللجوء إلى البرهان العقلي . ومن هنا يعتقد جازما : "أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولايرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول"[١].

وإذا تفحصنا هذه الظاهرة عند فيلسوف العرب ، الكندي (ولد185 هـ) وجدنا أنه انتهج سبيل التأويل الموصل إلى معرفة الله بوجوب النظر بالعقل بعد وجوب النظر بالشرع ، لكنه مع ذلك على اقتناع تام بأن بعض المبادئ كمبدأ خلق العالم من لا شيء ، وبعث الأجساد والنبوة ، لا يمكن للجدل العقلي أن يكون مصدرا لها ولا ضمانا كافيا ، لذلك يميز الكندي في كلامه عن المعرفة الغنوصية بين العلم الإنساني الذي يتضمن المنطق والمجموعة الرابعة (الحساب، الموسيقي، الهندسة، الفلك) والفلسفة ، وبين العلم الإلهي الذي لا يكشف عنه إلا الأنبياء وحدهم[٢].

---

1 فصل المقال، ص ، ٢٣٨.

2 هونري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ، ٢٣٨.

لقد تعددت مواقف علماء الكلام ، والفلاسفة وغيرهم إزاء ظاهرة التأويل التي احتلت مكانة مرموقة في الفكر العربي الإسلامي ، وعلة ذلك تكمن في أهمية التأويل وطبيعته من حيث إنه أمر ليس منه بد في تفسير النص وتحليله بحسب تعدد التيارات الفكرية ، ولابد من الإشارة هنا إلى أن مفاهيم النظرية التأويلية لم تكتمل إلا على يد الفلاسفة ، بوضع أسس وقوانين.كما وقع مع **الغزالي** الذي مثل تيار فكر علماء الكلام ، بوصفه **أشعريا** ، وتيار الفكر الفلسفي ، بوصفه **فيلسوفا.**

وإذا توقفنا مع **الغزالي** (45-501هـ) باعتباره شخصية من ألمع شخصيات الفكر الإسلامي ، الملقب **بحجة الإسلام** ، والذي أشعل فتيل المجادلات الكلامية بحملته على الفلاسفة . إذا توقفنا عند آرائه في مجال التأويل حيث خصه برسالة سميت بـــ : "**قانون التأويل**"، وفي رسالة أخرى سميت بـــ : "**إلجام العوام عن علم الكلام**" فإننا نجده يتخذ سبيل اليقين الفكري من خلال تجاربه ، ومعاناته ، وقراراته الحاسمة تجاه حياته الاجتماعية والفكرية التي مهدت له الطريق إلى الخوض في المعرفة الحقة ، على نحو ما جاء في قوله: "إن العلم اليقين هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين... وإن كل ما لا أتيقنه هذا النوع من اليقين هو علم لا ثقة به ولا أمال معه"[1].

[1] ينظر، المرجع السابق ، ص ٢٧٤.

والحقيقة أن المرء ليعجب من موقف الغزالي السلبي تجاه الفلسفة والفلاسفة ، ويزداد العجب أكثر حين يمارس تجربة الجدل الكلامي في مؤلفاته بثقته المفرطة التي يوليها للمنطق ، والجدل العقلي في سبيل الوصول إلى غاية محاجته ، في حين أنه هو نفسه لا يؤمن بجدوى المنطق والعقل لبلوغ الحقيقة[1].

لقد وقف الغزالي من التأويل موقف المتصوف ، غير المتكلم ، أو الفيلسوف ، من حيث كونه يجوّز التأويل عند وجود ما تقتضيه الضرورة الشرعية ، وبحسب ما يستوجبه النشاط الروحي ، فيتصرف بموجبه المؤول من الباطن. فهو عندما يقف عند الآيات التي توهم بظاهرها اشتراك صفات الذات الإلهية مع الذات الإنسانية ، في الأعضاء والحواس ، وأنه يتحرك وينتقل ، ويجلس على العرش ، فإنه في هذه الحالة يجوز تأويلها من أهل المعرفة ذوي المكابدة والمجاهدة من المتصوفة "أما موقف العامي منها فيكون التصديق بها مع الاعتراف بالعجز عن فهمها ، والتسليم فيها لأهل المعرفة القادرين على إدراك المراد منها"[2]، بتصور يتدفق من داخل الروح التواقة إلى رفعة جل شأنه. ولئن كان الأمر كذلك في منظور الغزالي فلأنه ينتصر للمتصوفة على حساب الفلاسفة الذين قلل من شأنهم ، وجعلهم في مرتبة العوام ، فكانت أرضيته الفكرية قائمة على نسف آراء المتكلمين والفلاسفة ، حتى أن كثيرا من الدراسات الحديثة رجحت كتابة "**تهافت الفلاسفة**" على أنه ترجمة لتدمير الفلاسفة بعضهم لبعض . وهنا ، وبشكل

---

1 ينظر، المرجع نفسه، ص، ٢٧٥.

2 ينظر ، الغزالي : إلجام العوام عن علم الكلام، ص ٥ . عن محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة، دار العصر الحديث، ط ٢، ١٩٨٨، ص ١٣٨.

خاص ، ينفجر تناقض الغزالي . فهو علىالرغم من اقتناعه بعدم أهلية العقل وكفاءته لبلوغ اليقين يجد نفسه ــ على الأقل ــ على يقين من تقويض يقين الفلسفة ، وذلك عن طريق الجدل العقلي نفسه.وهو ما تفطن له ابن رشد ، لما في ذلك من تناقض ، على اعتبار أننا إذا سلمنا بالعجز الكامل للعقل ، فإن هذا العجز يمتد إلى فعل النفي بحد ذاته ، ذلك النفي الذي ينفي به العقل ذاته . ومن هنا جاء رد ابن رشد على الغزالي بنفي النفي "عن التدمير الذاتي للتدمير الذاتي" في كتابه الشهير "**تهافت التهافت**"[1].

صحيح أن الغزالي يسهم بقسط وافر في مجال التأويل ، غير أن إسهامه يتحول من الاعتماد على العقل إلى الاعتماد على القلب ، فأناط وظيفة التأويل بنور اليقين الروحي ، وهذا مادفع به إلى عدم إظهار ما يراه المتصوف ، وما يؤوله ، لأن هؤلاء العوام متجردون لعلم السباحة في بحار المعرفة ، بحسب قوله ، ومن ثمة لا ينبغي إعلان أسرار المريدين إلا لمن هو في مستواه في الاستبصار، أو من هو مستعد للمعرفة وطالب لها، ومقبل عليها ، فيجعل لذلك قاعدة عامة بإجازته التأويل لأهله ، وإجازته إظهار التأويلات لمن هو أهل لمعرفتها[2].

لقد أثبت الغزالي عجز الفلاسفة عن معرفة الحقيقة ، ورضي عنها لدى المتصوفة ، بعدما تبين له أن البحث عن الحق ليس نمطا من الجدل . لهذا جاهد الفلاسفة ، وسفه آراءهم ، وأبعدهم عن دائرة التفكير السليم ، لأنهم

---

1 ينظر : هونري كوربان : الفلسفة الإسلامية، ص٢٧٧-٢٧٨.

2 ينظر ، محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة، ص ، ١٣٨-١٣٩.

خاضوا في الاحتمالات والظنون التي تؤدي إلى التأويل المفرط وعدم حسن استعمال الرأي الراجح ، وهو ما حق فيهم ــ بحسب رأيه ــ هدم صرحهم الفلسفي مهما كانت نتائجه . ونسي أنه بذلك يلغي وظيفة العقل من وراء إلغاء وظيفة الفلاسفة ، لأن من شأن عجز الفلاسفة عن إظهار الحقيقة أن يبرز عجز العقل عن أداء مهامه . وهذه إحدى كبواته التي أظهرت اضطرابه تجاه العقل الذي أسيء استعماله من طرف الفلاسفة الذين لم يقدروا (في الإلهيات) على الوفاء بالبراهين على ما اشترطوه في المنطق ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق وتعيين ، ويستدلون على علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية و المنطقية ، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية، وأن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان المنطقي من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس ... لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية[١].

وإبعاد الفلاسفة عن الخوض في مسألة التأويل ــ في منظورالغزالي ــ لا يعني إلغاء التأويل ، وإنما يحذر من الخوض فيه إلا من الراسخين في العلم بالنظر القلبي من المتصوفة الذين يعرفون حصر وجوه الاحتمالات.

وعلى الرغم من اقتراح الغزالي برهان العقل ، لما في العقل من قدرة على الاكتساب ، والتحليل ، وقوة التدبر، والتفكير، التي يستطيع الإنسان من

---

[1] محمد إبراهيم الفيومي : الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقــل ، دار الفكــر، ١٩٨٦، ص ١٣٥.

خلالها أن يستدل بالنظر الموصل إلى ثبوت الشرع . على الرغم من ذلك يوحي بالكشف عن التأويل عند تعارض الاحتمالات لكثرة ذلك في كلام العرب ، والتخمين والظن ــفي رأيه ــ جهل ، وإذا كان قد رخص به لضرورة العبادات ، والأعمال ، والتعبدات التي تدرك بالاجتهاد" فإنه لم يرخص به بالنسبة للعلوم المجردة والاعتقادات ــ إلا فيما يراه مناسبا لدى المتصوفة ــ وأكثر ما قيل في التأويلات ــ من غير هؤلاء ــ ظنون وتخمينات ، والعاقل كما يقول الغزالي:"بين أن يحكم بالظن ، وبين أن يقول: أعلم أن ظاهره غير وارد ، إذ فيه تكذيب للعقل ، وأما عين المراد فلا أدري ولا حاجة لي أن أدري ، إذ لا يتعلق به عمل ، ولا سبيل فيه إلى حقيقة الكشف واليقين"[١].

ب ــ إنتاج النص بالبرهان :

إذا كان الغزالي يقر بأحقية المتصوفة في ممارسة التأويل ، وأنهم أهل لمعرفة باطن النص المقدس دون سواهم ، فإن ابن رشد يرى غير ذلك ، من حيث كونه يجوز للفلاسفة التعامل مع قدرة العقل المؤدية إلى الكشف مع القطع بإثبات المعنى الخفي في النص عبر آلية التأويل. لذا، فلنعتبر جازمين، أن ابن رشد جاء ليضع حدا لانتهاكات الغزالي ، وغيره من فلاسفة الرفض ، فانطلق من تشخيص العقل لكي يبلور فلسفة البرهان ، فلسفة المستحدثات،

[1] ينظر، الغزالي: قانون التأويل، قراءة وتعليق محمود بيجو، طبعة تجارية، دمشق، ١٩٩٢، ص١٩-٢٤، وينظر أيضا سعيد زايد: مشكلة التأويل العقلي، حوليات كلية الآداب، الكويت، ١٩٨٥، ص٣٤.

دون أن يتجاوز المبادئ والمفاهيم الشرعية. وقد حظيت الفلسفة بهذا الرجل الفذ لكونه استطاع أن يمثل الإسلام بموقفه الأصيل تجاه النص المقدس ، كما أنه استطاع أن يكوّن لنفسه مكانة رفيعة في الفكر الفلسفي ، ومن هنا جمع بين مصدرين أساسيين هما الوحي والعقل لمعرفة الحقيقة.

لقد حدد ابن رشد معالم النزعة التنويرية التي أفضت بالتأويل من خلال تقسيمه الفكر، تحت سياق طرق التصديق عند الناس ، إلى ثلاث : **برهانية، جدلية، خطابية.**

١ ـ الدليل البرهاني :

وهوالذي يخص الفلاسفة ، ولعل إطلاعنا على هذا النوع من البرهان في مفاهيم ابن رشد يتبين لنا أنه العصب الجوهري لتنوير الفكر من خلال التعرض إلى الظاهرة بمبادئ بينـــة ، وهــو ما يمكن أن نطلق عليه بـــ : "**البرهان الكيفي**" خلافا لـــ "**برهان الماهية**" في تقصي الشيء والذي تطلعنا عليه الحدود والتعريفات.

٢ - الجدل الكلامي :

وهو من شأن المتكلمين الذين عاثوا في النص فسادا ــ بحسب رأي ابن رشد ــ مما أدى إلى الفتنة والشقاق في الإسلام ، لذلك لا تتوافر لديهم الشروط الكافية للخوض في مسألة التأويل ، بخروجهم عن دعائم الإيمان

الصحيح ، فمالوا عن جادة الصواب ، لما تركوه من آثار سلبية لأهدافهم التي مضوا إليها ، غالبا ما كانت تحاول هدم الإسلام ، وزرع الشك في نفوس المسلمين ، من منظور أن تأويلاتهم "**محدثة**" أو "**مبتدعة**" و ليس لها أساس في الكتاب والسنة كما يزعمون . أضف إلى ذلك أيضا أنها في نظرهم اعتقدت اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس ، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع وإذا تُؤُمّلت جميعها وتُؤُمّل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة[1].

٣ - النشاط الخطابي:

ترتكز مهمة الأساليب الخطابية في محاولة إقناع عامة الناس عن طريق تقريب المقاصد الشرعية التي تستعصي عليهم بحسب مطابقة الخطاب قدر طاقة الإفهام ، كما أن مهمة المشرع لا تميل إلى السهولة فحسب وإنما عليه أن يراعي في ذلك مقتضى حال السامع ، أما الخوض في مسألة الجدل الفلسفي فإنها تبعد الناس عن الفهم الصحيح من حيث يصعب عليهم التمييز بين الحق والباطل ، وإذا كان الناس أقل مرتبة من الفلاسفة ، فعلى المشرع أن يكلمهم بخطاب يجري في القلب كما يجري على اللسان ، تماشيا مع

---

[1] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربيـــة، ط ١، ١٩٩٨، ص ١٠٠.

المستوى العقلي الذي يقتضي عدم التكلف والتصنع ، والإيغال في الجدل الكلامي والفلسفي.

يظهر ابن رشد في هذا المجال أنه يتعين على الجمهور ألا يستعمل المقررات العقلية ، وألا نسهم في تعقيد الأمور في هدايتهم إلى الحق ، لأن ذلك سيؤدي حتما إلى التخبط في الأفكار المتزايدة والافتراضات التعسفية والمتناقضة ، لهذا أورد ــ ابن رشد ــ في غير ما موضع "**إن طباع الناس متفاضلة في التصديق**" ، ولما كان الشرع مقصده الأول العناية بالأكثر "**الجميع**" من غير إغفال تنبيه الخواص ، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطريق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق* ، من حيث عدم الإقبال على النص المقدس بالمقررات العقلية المسبقة لدى عامة الناس ، الذين ليس ينبغي أن يصرح لهم إلا بما هو أقرب إلى أذهانهم ، وبالسبيل الفكري المناسب لطباعهم ، لأن الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين مع ما في تعلم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعليمها ، وأما الجمهور الذين لا يقدرون على أكثر من الأقاويل الخطابية ففرضهم إمرارها على ظاهرها ، ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلا...ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات إلى من هو

---

* يميز المناطقة القدماء بين **التصور** ، وهو معرفة **تكتسب بالحد** "التعريف" مثل تصورنا ماهية الإنسان ، وبين **التصديق** وهو حكم **يكتسب بالقياس** أو ما يجري مجراه مثل تصديقنا ــ أو حكمنا ــ **أن لكل شيء مبدأ**. ومن هنا انقسم المنطق عند القدماء إلى مبحثين : **مبحث التصور** ويتناول الأسماء والألفاظ المعبّرة عن التصوّرات التي يستخلصها الإنسان من إدراكه الأشياء ، و**مبحث التصديق** : وموضوعه القياس ، وأشكاله وضروبه أي الطرق التي يستعملها العقل في الربط بين تصورين والحكم بأن هذا الشيء أو هذا الموضوع هو على هذه الحال أو تلك. ينظر فصل المقال، هامش ١١٦.

غير أهلها ، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرح به والمصرح له إلى الكفر، والسبب في ذلك أن التأويل يتضمن شيئا من إبطال الظاهر و إثبات المؤول عنده، فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة ، فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية[1]. ومن هنا تكون الأساليب الخطابية في أدائها المباشر صفة مائزة ــ في خطاب ابن رشد ــ لتقريب المعنى بغرض إقناع عامة الناس ، لأنهم لا يستطيعون إدراك المعاني الدلالية في بعدها **الكلامي / الفلسفي** ، من حيث التمايز في التحصيل المعرفي والتصور العقلي في مختلف استنتاجاته البرهانية التي يتميز بها الفلاسفة دون سواهم ــ بحسب رأي ابن رشد ــ وهو ما أشار إليه أيضا **الفارابي** حين تعرض إلى الفرق بين الملة الصحيحة والملة الفاسدة في : " **كتاب الحروف**" موضحا أن : "صناعة الكلام التابعة للملة لا تشعر بغير الأشياء المقنعة ، ولا تصحح شيئا منها إلا بطرق وأقاويل إقناعية ، ولا سيما إذا قصد إلى تصحيح مثالات الحق على أنها هي الحق . والإقناع إنما يكون بالمقدمات التي هي في بادئ الرأي مؤثرة ومشهورة ، وبالضمائر والتمثيلات ، وبالجملة بطرق خطبية ، كانت أقاويل أوكانت أمورا خارجة عنها"[2]. من هنا يجزم الفلاسفة أن النص الديني محكوم في تأويله بواقع النخبة ، مما يجعل تفسيره يتطلب مستوى من الإشارات والدلالات المعرفية في بعدها الفلسفي ، لا تتوافر عند عامة الناس.

---

1 فصل المقال، ١١٦-١١٩.

2 الفارابي : كتاب الحروف، تح/ محسن مهدي، دار المشرق، ١٩٦٩، ص ١٣٢.

والواقع إن إرجاع التأويل البرهاني إلى الخاصة إنما مرده في نظر الفلاسفة إلى غاية الفلسفة التي من شأنها وجوب رعاية التأويل ، والرغبة في معرفة الحقائق عن طريق الاستدلال ، وهو أمر لا يصلح إلا للنخبة المفكرة من الذين يعتمدون على العقل ، وتجريد الأشياء على نحو ما ورد عن **الفارابي** قوله : **طريق الفلسفة يقينية ، أما طريق الدين فإقناعي** ، ومن جهة أخرى تعطي الفلسفة حقائق الأشياء كما هي ولا يعطي الدين إلا تمثيلا لها وتخييلا[1].

لقد أكد الفلاسفة المسلمون على ربط النص بالتأويل ، ويعني ذلك إعطاء الأهمية المطلقة للعقل والتعليل البرهاني ، فعلى التأويل في هذه الحال أن يؤكد شرعية صحة فاعليته ، بخاصة حين يتعذر الحصول على نص صريح ، من هذا المنطلق كان لمبدأ التأويل الأثر الأهم في استيعاب النص وتقريبه ممن غمض عليهم فهمه ، ولعل في هذا اتساع تأثير الفكر في استنباط الأحكام الشرعية مما تطلب الحاجة إلى الرأي الذي كان بداية النظر العقلي بفضل استعمال التأويل.

لقد اقتضت الحاجة من الفلاسفة اللجوء إلى التأويل البرهاني بوصفه مبدأ الحركة ، لاتساع دائرة النص بما يقتضيه الشرع ، فأباحوا تبرير العقيدة بحجج العقل ، فكان من شأن ذلك الأثر العظيم إثراء الدراسات العقدية ، وإيجاد الحلول للمسائل التي لم يرد فيها نص صريح.

---

[1] ينظر ، مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط٣، مكتبة النهضة، ١٩٦٦، ص ٧٩.

و إذا كان العقل هو الطريق الأول في ثبوت وجوب النظر لمعرفة الحق ، فإنه بذلك يشكل الدعامة الأساس ــ بوقفته المتميزة هذه ــ التي بنى عليها العقل العربي حضارته بما شهدته من قوة فعالة ومسهمة في تطوير الحضارة الإنسانية.

المبحث الثاني

التأويل الفلسفي ومقاصد الشريعة.

- **إبطال الظاهر**

- **أوليات التفكير بالتأويل**

أ - إبطال الظاهر :

يكثر الجدل في الدراسات الحديثة حول ما إذا كان الإسلام بطروحاته العقلانية بحاجة إلى تأويل ؟ وهل بإمكان استنطاق القرآن في حوار العقل مع النص عبر آلية التأويل ؟ واعتبار التأويل العقلي أداة للنفقة في الدين ؟ . ولعل الاشكال نفسه يطرحه ابن رشد حيث استهل كتابه فصل المقال في الفقرة الأولى منه يطرح هذا السؤال : هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم مخطـــور، أم مأمور به إما على جبهة الندب أو على جبهة الوجوب ؟ .

إن الشروع في الإجابة على هذه الأسئلة يعيدنا إلى ما مر بنا في الفصول السابقة عن معنى التأويل عند المذاهب الدينية وعلماء الكلام ، من حيث اعتباره إظهار أو كشف المراد عند الشيء المشكل. وعلى هذا الدرب نهج من جاء بعدهم من الفلاسفة على قدر من الاختلاف في الوسيلة التي بعثت فيهم روح التساؤل: هل يبقى ظاهر السياق موجها لحركة التأويل في فهم النص ؟ وإلى أي مدى يبقى المعنى المجازي مشدودا إلى المعنى الوصفي للفظ ؟ وما هي امكانية تجاوز المعنى الوصفي للنص ؟ .

لقد كانت مثل هذه الأسئلة حاجزا للمتمسكين بالجانب العقلي باستخدام آلية التأويل سبيلا لهم لحمل النص على خلاف ظاهره ، وقد تعزز ذلك أكثر في الفكر الفلسفي الذي أتبث خلافا بينا ــ في هذه المسألة ــ بين الفقهاء وعلماء الكلام و الفلاسفة.

ولمزيد من التوضيح ارتأينا أن نعود إلى إشكالية ظاهر النص ضمن سياق أفق المفاهيم والتطورات المعرفية ، من منظور التوفيق بين الدين والفلسفة بما يقتضيه الدليل العقلي . ووثبا على منهيجة ظاهر النص القائمة على إحضار المعاني في الذهن بما هي حقائق ، لا يمكن الخروج عليها، على اعتبارأن كل ما هو مضاف إلى كلام غير محجوز بمثل ماأمر به الصنعاني* وابن تيمية** ، وغيرهما كثير، ومرورا بآراء المتكلمين في ترجيح كفة العقل والذي على أساسه يستطيع الإنسان أن يفكر تفكيرا سليما ، ، بالنظر إلى أن علم الكلام ترتكز فيه قوة المتكلم على الاستدلال حول المسائل الاعتقادية، مما أدى إلى النزعات الشديدة بين المسلمين ، الأمر الذي شتتهم وفرق ما بينهم ، فانتفت عنهم الوحدة في المنهج والأسلوب ، ووصولا إلى الفلاسفة الذين تميزوا بالمنهج التبريري في رؤيتهم للمفاهيم ، مرورا بكل هذه المراحل، استطاعت آلية التأويل ، بوصفها مادة التحرر العقلي في التشريع، التخلص من ظاهرة جمود النص ، محاولة بذلك متابعة المستجدات بما تستلزمه العلة في دورها التسلسلي ، بحيث يكون الشيء علة للآخر. وقد أكد لنا مصطفى عبد الرازق أن الرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما ثبت من النظر العقلي عند المسلمين ، نما وترعرع في ظل القرآن ، ونشأت فيه المذاهب الفقهية ، وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصـــول الفقـــه ، قـــبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين ، فيما وراء الطبيعة. والباحث في الفلسفة الإسلامية يجب عليه أن يدرس الاجتهاد بالرأي

---

* في كتابه: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان.

** بخاصة في كتابه: موافقة صريح العقول الصحيح المنقول.

منذ نشأته الساذجة الى أن صار نسقا من أساليب البحث العلمي له أصوله وقواعده [1]

ولعل من العوامل الرئيسة التي فرضت تبني ظاهر النص ، الصراع السياسي السائد، مما عزز وتيرة الاستتباب الفكري في أحدية المعنى،المستمدة بالأساس من أحدية التوجه السلطوي ، وهي علاقة تجمع بين القارئ وسلطة النص من جهة ، وعلاقة الفرد بالسلطة الدينية أو السياسية ، من جهة أخرى، لأن الأمر متعلق بحقوق الفرد وحريته ،وهذه الحرية تتراوح بين أن تكون معدومة وأن تكون مقيدة وأن تكون مطلقة . ولعل أسباب التمرد على النص والتحرر من ربقته ، أو الإستسلام له هي الأسباب ذاتها الداعية إلى التمرد على السلطة أو الخضوع لها ، وهي أسباب ،على اختلافها، لا تخرج عن أن تكون إلزامية في حالات الضعف وملازمة القانون ، أو إرادية إيديولوجية في حالات الانبهار بالمشروع و صاحبه ، أو رفضه ومعاداته. وبذلك يكون القول بأحدية المعنى أو بتعدده قولا متصلا بعلاقة القارئ بالنص أو بصاحب النص لا يعدو أن يكون عاكسا و مسايرا للقناعات الأيديولوجية و الأوضاع الثقافية و السياسية [٢]

لقد سادت فكرة التمسك بظاهر النص عند أهل الحديث ، بخاصة عند داود الظاهري* ، حيزا زمنيا معتبرا في تاريخ الفكر العربي للدلالة على

---

١ ينظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف – القاهرة ط١ ١٩٤٤ ص ١٢٣ –١٥٧.

2 الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتاب التفسير، تونس ط١ ١٩٦٨ ص٢٠٤

* داود بن خلف الأصفهاني ٢٠٢-٢٧٠ هـ كان أول من أظهر العمل بظاهر النص.

إبراز المعنى بما لا يدعو مجالا للخلاف ، وهو الصريح في حقيقته.وعلى ضوء ذلك فإن التأويل الذي يرتكز على حمل اللفظ ، على خلاف ظاهره، لا يمكن أن يكون مجاله النوع الثاني " أي النص الصريح " بل النوع الأول وهو "الظاهر "، ولكن الالتزام به يتوقف به **أولا** على أن يكون هناك دليل عقلي أو لفظي بصرف اللفظ عن ظاهره ، بحيث تكون إرادة المعنى الظاهر منه مستحيلة من الناحية العقلية أو غير واردة من الناحية اللغوية المعنوية ، و**ثانيا** أن يكون المعنى الجديد متناسبا مع المعنى الأصلي ، ومع سياق الكلام العام كما في مثل "**المجاز**" أو "**الاستعارة**" ، ففي هذا المجال لا بد من وجود علاقة ــ محددة أو مطلقة ــ بين المعنى الحقيقي والمجازي ، أو الكتابة التي لا بد فيها من وجود تلازم عرفي بين المعنى الأصيل والمعنى الذي يراد إفادته باللفظ على سبيل الكتابة "[1]

إن اتباع المنهج السليم الذي نحاه الفلاسفة في تبريراتهم خول لهم قراءة النص قراءة مغايرة كان يعتمد على العقل ، وقد ساعدهم على ذلك انتشار الوعي المعرفي ، والمؤهلات الثقافية التي كانت في مستوى استيعاب الفكر الجديد ، مما أسهم في تحول الفكر من الظاهر إلى الباطن ، إلى إنتاج المعرفة ، على خلاف ما كان سائدا عند أهل الحديث وبعض المتكلمين الذين كانوا يفتقدون إلى المنهج الذي من شأنه أن يوسع ظاهرة اهتمامهم وتصوراتهم ، الأمر الذي تداركه الفلاسفة عندما صبغوا آراءهم بالجدلية

[1] ينظر السيد محمد حسين فضل الله : النص والتأويل و آفاق حركة الاجتهاد ، مجلة المنطق عدد ١١٧-١٩٩٧ ص١١

والتبريرية ما مكنهم من إبطال الظاهر، وإكساب دافعية التأويل صفتها الفاعلية، بتقريب الفلسفة من العقيدة ، أو التوفيق بين الحكمة والشريعة.

لقد عزز الفلاسفة مقولة تقسيم النص إلى ظاهر وباطن ، وأن الظاهر ما عني بحقيقة الشيء من دون بحث واستقصاء في عملية التحليل ، وهو ما أطلق عليه بالمنهج التوفيقي في فهم النص. نتيجة لذلك تشعب احتدام الخلافات بين أهل الحديث وعلماء الكلام والفلاسفة ، فاتسع مجال الرأي ، وانتشر الاستنباط بخاصة عند الفلاسفة الذين أرجعوا النص إلى إعمال العقل وإظهاره بما يتلاءم مع أهل البرهان ، تفاديا للخلافات المفرطة التي من شأنها أن تمزق الوعي المعرفي نتيجة للتأويل الذي قد يعرض في غير موضعه. لذا يرى ابن رشد أنه ينبغي أن يُقَرَّ الشرعُ على ظاهره ، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة ، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم ، دون أن يكون عندهم برهان عليها ، وهذا لا يحل ولا يجوز، أعني: أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها ، لأنه لا يكون لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع ، فلحق من فعله هذا إخلال بالأمر جميعا، أعني بالحكمة وبالشرع عند أناس ، وحفظ الأمرين جميعا عند آخرين [1] .

و تقسيم ابن رشد الشرع إلى ظاهر و باطن مفاده قصور النظر لدى عامة الناس و جهله البرهان الذي هو أعرف عند الفلاسفة بما هو غاية

[1] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ص.١٥١

مقصودة توجب النظر الموصول إلى الحقيقة التي قد يستعصي فهمها عند عامة الناس الذين يفتقدون إلى العقلية النافدة .

وحتى لا يترك الأمر فوضى بين جميع الناس في الخوض في التـــأويل ، جعل ابن رشد ومن قبله الغزالي ، ضوابط صارمة يكون من شأنها تقنين مسألة التأويل. فإذا كان الغزالي يرى أن للراسخين في العلم معيارا في التأويل وهو: أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك . أضف إلى ذلك أنه قسم أصناف الناس في فهمهم للحقائق إلى عوام وخواص، وصنف للعوام مؤلفات تتناسب مع مداركهم التي لا تطيق ما يطيقه الخواص من تأويلات، و هو ما أشار إليه ابن رشد صراحة في كتابه مناهج الأدلة في أثناء حديثه عن مصنفات الناس معتمدا ما قاله الغزالي، ومعتبرا أن القانون في هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد في كتابه التفرقة ، وذلك بأن يعرف هذا الصنف أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس : الوجود الذي يسميه أبو حامد **الذاتي** و **الحسي** و **الخيالي** و**العقلي** و **الشبهي**[1]، وابن رشد عندما يشير إلى ذلك فإنه يعتقد جازما أن طباع الناس متفاضلة ومتفاوتة في المستوى ، وأن عامة الناس غير قادرة على معرفة حقائق باطن النص إلا من قبل ذوي العقول النيرة ، ولعل في عرض هذه الإشكالية ما يبين احتدام الصراع بين المؤيدين والمعارضين لمسألة الباطن والظاهر فكان من شأن ابن رشد " أن أبدع في تناوله التناقض بين الظاهر والباطن بطريقة ديالكتيكية ... تقوم في رفع التناقض ، وذلك

[1] ينظر محمود حمدي زقزوق: الدين والفلسفة والتنوير، سلسلة اقرأ ، دار المعارف ١٩٩٦ ص.٦٦

بالاتيان بتأليف جديد ، وهذا التأليف الجديد يكمن في تأويله المجازي الذي يحافظ على قداسة اللغة العربية مع إخضاعها في الوقت نفسه للقياس العقلي "[1] الذي لا يستطيع ــ أحد ــ من غير الراسخين في العلم تبنيه والخوض في مجاله ، لإدراكهم أن المعنى الذي صرح به في الشرع ليس هو المعنى الموجود ، بل أخذ بدله على جهة التمثيل ، وقد أدرجته بعض الدراسات[2] تحت **أربعة أصناف** على النحو التالي:

* أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة لا تقبلها إلا الفطر الفائقة.

* أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله لا يعلم منه بعلم قريب الأمران معا.

* أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء ، يعلم بعلم البعيد لماذا هو مثال.

* أن يكون المعنىالذي صرح الشرع بمثالهيعلم بعلم قريبلماذا هو مثال ، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال .

لقد بدا لنا عند تعرضنا الى مصنفات الدراسات القديمة أن لإشكالية "**الظاهر**" في تحليل النص مكانة متجذرة ، بخاصة ، عند أهل الحديث ، وحتى إن اختلف مدلولها فهي تتناول بدرجة متفاوتة من الوعي التي تسمح بتعدد المعنى بوصفها مسلكا حضاريا يتجدد بتلاقح الآراء بما تستدعيه ظاهرة

---

[1] مراد وهبة وآخرون ابن رشد والتنوير، ط ١، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٩٧، ص٨٩.

[2] ينظر محمد حمدي زقزوق: الدين والفلسفة والتنوير، ص٦٧-٦٨.

التواصل اللغوي فالاتجاه الظاهري رؤيا استناجية من المعنى المدرك ، لأن في نظر متتبعيه أنه قطعي الدلالة ، وما كان قاطعا في دلالته لا يقبل احتمال التأويل ، لذا ركزت معظم الدراسات السابقة على تعزيز المنهج الفلسفي من منظور الاستنتاج بالبرهان ، كما ركزت على ما كان يقبله النص قبولا مرجوحا في وضوح دلالته من حيث لا يقبل الاحتمال.

وإذا كان الأمر كذلك عند مدرسة أهل الحديث ، فإن الممارسة التأويلية في مثل هذه الحالة غائبة بالقدر الذي رجحته ــ نسبيا ــ مدرسة الرأي ، وبخاصة الفلسفة فيما بعد ، لذا لم يأخذ النص من ذي قبل نصيبه من الدلالة المستهدفة ، والنص أيا كان ، بما فيه النص القرآني ، برهاني الدلالة في مقارعة الحجة بالحجة ، وتفنيد اجتهاد الخصوم بما يملكه كل مشرع من وسائل إقناعية . وفي هذا دليل على اعتماد التأويل ، وأن العلم بهذا لا يكون إلا بفقه النص ، أي فهمه ، والعلم به ، لأن الفقه لا يتعلق بوضعية دلالية منعزلة أو متفرقة ، بقدر ما يصبو إلى وضع مجموعة القواعد المبينة لكيفة الاستدلال ومعرفة الطرق المؤدية إلى استنباط الحكم من الأدلة الشرعية[1] لذا استوجب الفلاسفة إخضاع الظاهر بالبرهان بتجنب أخذ النص على ظاهره والنيل إلى الدلالة المجازية . ومن هنا نجد الغزالي يركز في بعض مواقفه على أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس هي **الوجود الذاتي** في حقيقة حدوثه و**الوجود الحسي** من حيث لا يمكن أن يشارك آخر غيره فيما يحس، **والوجود الخيالي** في رسم الصور الذهنية ، و**الوجود العقلي** في أن يكون في

[1] ينظر السيد أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي عند الأصوليين ص١٣ عن الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير ، ص٢٠١-٢٠٢

الشيء روح وحقيقة ، و**الوجود الشبهي** بحيث يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه على اعتبار أن " أنواع الوجود ومراتبه و طبيعة كل وجود ، ووفقا لهذا يتحدد الموقف من التأويل ، فيدرك الإنسان أن منه ما لا يقبل التأويل ، ومنه ما يقبل التأويل فالوجود الثابت الحقيقي لا يقبل تأويلا ، أما ما ليس له وجود حقيقي ثابت كأن يكون وجودا حسيا في حس الفرد نفسه أو في خياله ، ومنه ما يدرك العقل معناه ، ومنه ما هو تشبيه لتقريب معناه وفهمه ، فإذا عرف الإنسان تلك الأنواع استطاع أن يفرق بين ما يقبل التأويل وما لا يقبل ، ثم استطاع أن يحدث درجات التأويل وفقا لتبين حقيقة كل نوع من الوجود ومراتبه "[1]

إن مسألة ظاهر النص في احتماله المرجوح لم تحقق للدراسات الفلسفية إلا اتجاها اتباعيا على نحو ما نهجه الغزالي ، فيما تميــز ابن رشد ــ ومن تبعه– بمحاولات جادة ، استطاعت أن تتجاوز الفكر السابق بالنقلة النوعية التي حولت معنى النص بحسب ما يلائم أصناف الناس ومراتبهم الفكرية ، فوضع للتأويل قواعد وفصولا تجاوز بها ظاهر النص لدى النخبة التي كان تبنيها لها يمثل إقداما لذروة النضج الفكري السائد في نقلته النوعية.

وإذا كان النظام السائد للوعي الفكري قد أسقط التفسير بالظاهر الذي هو مخول للعامة في قصورها ببعد النظر العقلي ، وتجنب الخوض في الاختلافات التي قد تؤدي بهم إلى التقليد الأعمى والتعصب المفرط لأي

---

[1] ينظر عاطف العراقي و آخرون: ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر ،١٩٩٣ ص.٢١٤

مذهب، إذا كان الأمر ذلك بالنسبة لعامة الناس ، فإن الخاصة منهم كانت تميل إلى التحليل الباطني من منظوره التأويلي ، نظرا لمطاردة الفلاسفة الذين كانوا يتهمون بالزندقة والكفر، وهذا ارتهان الفلاسفة للمستقبل يتبنى انتاج المعرفة عبر آلية التأويل التي توجب التصوير بحسب رتب الناس وتكوينهم الثقافي الملائم لهم . وطرق التحصيل متعددة فمنها الطريق **الخطابي** ، و**الجدلي** و**البرهاني** " فإذا كان من أهل البرهان فإنه يحصل منه التصديق عن طريق البرهان ، و إن كان من أهل الجدل فيحصل له التصديق عن طريق الجدل ، وإن كان من أهل الخطابيين ، وهم الجمهور الأعم ، فيحصل لهم التصديق عن طريق الموعظة الحسنة .[1]

لقد منحت الفلسفة للنص دورا متميزا فيما يستوجبه العقل ، فأخذ التأويل مكانة محترمة بين الدارسين بخاصـــة منهم الفلاسفـــة الذين نظروا إلى المؤول بأن **ينظر، ويتأمل ، ويستدل** ، ليهتدي إلى رد الشيء إلى نصابه ومعرفته المعرفة الحقيقية . وفي ذلك اتفاق نسبي مع ما ذهب إليه الأشاعرة، وبخاصة المعتزلة التي اعتبرت حجة العقل أولى خصائص مصدر الالتزام في مسألة النظر، ودرك الشيء قبل الكتاب والسنة والإجماع من حيث إن المعارف ، ومعرفة الله على وجه التحديد ، لا تنال إلا بحجة العقل.

وإذا كانت وظيفة التأويل على هذا النحو، فإن محاولة التقليل من شأنه، أو إقصائه عن أداء وظيفته يعد تعطيلا للاجتهاد ، وارتهان الأمة إلى الماضي. لذلك قرر ابن رشد أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في

---

[1] ينظر، فصل المقال: ١١٦ وما بعدها

الموجودات واعتبارها بحسب ما تقتضيه شرائط البرهان " ونحن نقطع قطعا 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 ما من منطوق به في الشرع خالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه ، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أو يشهد " [1-]

ب ـ أوليات التفكير بالتأويل :

لقد أفادت المفاهيم الفلسفية ، ومن جملتها الدراسات التأويلية من علم الكلام الذي يعتبر في طليعة المعارف التي كان لها شأن عظيم ، في بلورة طروحات الفلسفة الإلهية، بما في ذلك مدونات الدراسات القرآنية بالعقيدة ، وعلم التوحيد ، وسائر المعارف الأخرى التي أسهمت بدورها في تأصيل قواعد الفلسفة الإسلامية . وهذا ما اتفقت عليه الدراسات الحديثة على ما أمدت به الفلسفة بمدد غزير في تعزيز الفلسفة الإسلامية الأمر الذي شجع الفلاسفة على أن يستفيدوا من علم الكلام والخوض في مجالات جديدة لعلم الإلهيات على وجه الخصوص "و هبت رياح التردد على الافكار الفلسفية ، واصطدمت عقائد المتكلمين مع أراء الفلاسفة . وقد سعى الفلاسفة بما يملكون

[1-] فصل المقال ص ٩٨

من قوة العقل للخروج من ذلك الطريق المسدود ، فأوجد ذلك حركة خاصة مثمرة في إلهيات الفلسفة الإسلامية "[1] ، وعلة ذلك تكمن في أنه لن يتم أحدهما إلا بالآخر بما تفرضه الضرورة العقلية ، على اعتبار أنها رجاحة مؤيدة لحقائق الشرع ، كما أن النص الشرعي مدرك لضرورة العقل وأحكامه وفق مقتضيات القرائن الدالة .

من هذا المنظور يمكن اعتبار التأويل في سياقه الفلسفي محل خلاف بين الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة ، من حيث السياق الإجرائي، نظرًا لوجه الخلاف بين المعرفة الاعتقادية عن طريق القلب واللسان ، والمعرفة الكسبية التي يخوض فيها الإنسان بالعلم والعقل ، و قد وصل الخلاف بين القدامى إلى أشدّه ، فبينما وكلت المعتزلة سلطة التفكير إلى العقل المطلق ــ على نحو ما مر بنا ــ أرجعت الفرق الكلامية الأخرى أمر التدبر والتفكر إلى التوفيق بين النقل والعقل ، ولعل المستفيد من ذلك كله هو السبيل الإجرائي لمفهوم التأويل الذي منحته الفلسفة دورا نشطا ومكانة متميزة بين الفلاسفة تضاهي منزلة "**مفهوم النقل**" لدى أهل الحديث . وقد شجع على ذلك انتشار الفلسفة بخاصة إذا أخذنا في الاعتبار دور السلطة في تشجيع الترجمة والتباهي بنقل العلوم اليونانية ، قبل أن تفعل الفلسفة فعلها في تثوير العقل ، وتنشيط الوعي المعرفي لدى الخاصة إلىأن صار التأويل إجرائيا يتخذ سبيله ضد أساليب البحث الفلسفي.

---

[1] المطّهري : العدل الالهي ، ص ٣٥ .

لقد فرضت المعرفة المطلقة ــ في الفكر الإسلامي ــ نمطا فكريا أخذ على عاتقه تأصيل مهمة الواجب الشرعي ، والحقيقة الدينية بالنص دون سواه، واشتد الصراع بين التيار النصي والتيار الكلامي ، سواء منهم المعتزلة أم الأشاعرة ، بخاصة في مسألة التدليل على أهمية النظر في معرفة الله فيما إذا كانت واجبة بالشرع أم بالعقل ، واستمر الوضع على هذه الحال حيزا زمنيا معتبرا حتى أفول نجم علماء الكلام ، وبزوغ نجم الفلاسفة الذين رجحوا الحكم على الشيء بحسب مقتضى العقل والواقع ، وهو ما أدخلهم في صراع مع التيار النصي الذي يقف عند ظاهر النص من دون البحث في العلل ، فتحول الصراع من أهل الحديث وعلماء الكلام إلى أهل الحديث والفلاسفة ، وحاول كل تيار أن يقنع الآخر بما يعتقد من أدلة مقنعة ، إما بالنقل أو بالعقل إلى أن جاء ابن رشد وفصل في العلاقة بين الحكمة والشريعة معتبرا أن الغاية من الفلسفة هي الوصول إلى الحقيقة التي أكدتها الشريعة ، وهي حقيقة وجود خالق لهذا الكون ، لذا فإن النظر البرهاني ــ في نظر ابن رشد ــ "لايؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع : **فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له** " [1-]

والحاصل ضمن هذا السياق أن كلا من أراء أهل الحديث وعلماء الكلام ، والفلاسفة ــ كلها ــ تصب في منهج واحد هو كيفية قراءة النص في البحث عن الحقيقة في ضوء ترجيحات غير متباعدة النتائج ، يفرضها الواقع و يقويها العقل . وإذا كان هناك من تباين فإن ذلك من شأن طبيعة الموضوع من حيث كون اهتمام الفقه بالفروع ، في حين يهتم علماء الكلام بالنظر في

[1-] فصل المقال : ٩٦

الأصول ، بينما يتولى الفلاسفة ، بمنهجية علمية ، المسألة بما يستدعيه الحقل المعرفي بالنظر العقلي ، الأمر الذي زاوج بين وجود فقهاء فلاسفة ، وفلاسفة فقهاء ، في التحقيق بين العمل الفقهي والتوجه الفلسفي ، وهو ما أكد خلق التوازن بين النقل والعقل .

ضمن هذا المنظور استطاع الفلاسفة المسلمون أن يؤكدوا أن الفلسفة الإسلامية تجمع بين النقل والعقل ، وبين مباحث الإلهيات في التوحيد وقضايا الوجود من جهة ثانية .ومن هنا ، تجسد الاعتقاد في مبادئ الفلسفة الإسلامية بضرورة العلم بالتوحيد والأخذ بالتأويل ، بغرض التمكن من تقريب النص إلى حقيقته وحل الخلافات ، وتقديم الحلول المناسبة المأمور بها في الشريعة .

لذلك ، أصبح التأويل بين النقل والعقل ــفي نظر الفلاسفة ــ وسيلة لتحقيق صدق العقيدة ، وتوجيه الأراء التي تتميز بها الحقائق ، ولما كان الأمر كذلك ، كانت فلسفة التأويل تقوم على وجوب التصديق بالسمع والعقل،كما تقوم على الباطن الذي هو علم الحقيقة ، والظاهر الذي هو علم الشريعة.

إن الانتصار للتأويل والاهتمام به ، وسيلة يحقق جوهر البنية الفكرية للفلسفة الإسلامية ، في تلازمها مع الشريعة ، من منظور أن طريق التوحيد هو العقل بوصفه قوة عاقلة ، مستقلة ، متأملة ، ومتدبرة ، بالنظر في الأدلة التي يتوصل بها الإنسان إلى حقائق الاشياء ، وهو المقصود بالتأويل الراجح

والذي هو أول الواجبات في الفلسفة الإسلامية. أضف إلى ذلك أنه بالتأويل العقلي تقع مسؤولية الفلسفة الإسلامية والذي من خلاله يتمكن الإنسان من تنوير الهدف المنشود ، واستنباط الأحكام من ظاهر النصوص الشرعية ، وتوضيح معانيها بغرض تقريب مقاصد الشرع ، ومتى حصل ذلك من المؤول صح منه النظر والاستدلال بالتاويل الحقيقي .

وإذا كان علماء الكلام قد أفاضوا الحديث في مسألةالعلاقة بين الإيمان والعقل ــ كما مر بنا ــ فقد وجدت هذه الإشكالية مكانها بحيز أوفر لدى الفلاسفة المسلمين الذين اعتبروا أن كل حقيقة روحية يمكن إدراكها عن طريق العقل ، حتى صعب عليهم أن يرسموا الحدود الفاصلة بين الشريعة والفلسفة الإسلامية ، أو بين كلمة فلسفة واستعمال حكمة إلهية ، فتداخل مصطلح الفلسفة مع مصطلح الحكمة. و لعل خير من يمثل هذا التوفيق قبل ابن رشد هو "فيلسوف العرب " الكندي (١٨٥هـ-٢٦٠هـ) الذي كان مدفوعا في كتاباته بدافع التوفيق الأساسي بين البحث الفلسفي والوحي النبوي ، ومقصده هذا يتفق مع ما ذهبت إليه الفلسفة النبوية بوصفها التعبير الفلسفي الشرعي لعقيدة نبوية كالإسلام "[1]" .

و على الرغم مما صرح به حسين مروة من أن ثنائية العلاقة بين الشريعة و الفلسفة حق ــ على الأقل من منظور الفلسفة الأولى ــ من حيث طبيعة الموقف الازدواجي التداخلي الذي تعرض له الكندي ، كخطوة أولى ، وعاناه معاناة عقلية شاقة ، والتي فرضت عليه أن تكون العلاقة بين الحقيقتين

[1] ينظر هونري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٣٨ .

علاقة انسجام أو تطابق ، لا علاقة تعارض أو تناقض ، على الرغم من إقرار حسين مروة بهذا في حق التوافق بين النقل والعقل ، والمبررة منطقيا وتاريخيا في التداخل بينهما فإنه يعتقد جازما أن ذلك أوقع مؤرخي الفلسفة العربية والباحثين فيها بذلك الخطأ الشهير حين دعوها بالفلسفة التوفيقية ، قاصدين بذلك التوفيق بين الدين والفلسفة ، والحال أن المسألة في نظره لم تكن عملية التوفيق مقصودة ، وإنما هي في جوهرها حصيلة وضع تاريخي موضوعي . "[1] "

وأيا كان الأمر، فإن التزاوج بين النقل والعقل كان وسيظل مبعث نشاط فكري ساعد الحركة المعرفية على بلورة مداليل النص الظاهري من منظور ذوي الاتجاه التأويلي ، والذي غالبا ما كان يتضمن مرجعية خارجية للتعرف على عمق دلالة النص ، استنادا إلى ما رواه السيوطي ــ في الإتقان ــ عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) أنه قال في حق الفقيه : "لا يكون الرجل فقيها حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة " . ولهذا الغرض يتضح مسار فقه النص الذي يقوم على أساس تصريف الوجوه من خلال التأويل الذي يحدد قواعده وضوابطه بحسب ما تتبناه الشريعة .

ولهذا ، يدعونا الكندي ــ أول الفلاسفة المسلمين ــ إلى الأخذ بمعيار التوفيق بين الدين والفلسفة ، في أثناء تعرضه إلى علاقة الشيء بالحقيقة، ضمن رسالة يوجهها إلى المعتصم بالله يقول :"...لأن علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية و علم الوحدانية و علم الفضيلة ، و جملة علم كل نافع والسبيل

[1] ينظر حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ج٢ ، ص ٦١ –٦٢.

إليه ، والبعد عن كل ضار، والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جلّ شأنه ، فإن الرسل صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها وإيثارها ، فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة " **الفلسفة** "عند ذوي الحق ،وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا "[1]"،وهو في موقفه هذا بحكم تقربه من السلطة يوجه انتقاده إلى كل من حاول تغييب حقيقة الجمع بين الدين والفلسفة ، وأن كلا منهما يفضي إلى لآخر وفق آلية الاجتهاد للتأويل ، على اعتبار أن الدين يثبت ما لا ينكره العقل . والحاصل عنده أن صرف الناس عن التأويل مضرة ، ومن هذا يظهر لنا أهمية إعمال العقل وإحقاق الحق أنى كان في قوله : "ينبغي لنا أن لا نستحي من استحقاق الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاسية ، عنا والأمم المباينة لنا ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به "[2]"، معنى ذلك أن المستلزمات التأويلية، نابعة من إحقاق الحق في مطابقته لمقاصد لشرع وملازمته متعلقات التوحيد، وإن كان الأمر كذلك كان توجيها سليما بما يمكن إثباته في الجملة بالنقل والعقل معا .

ولا غرابة في هذا عند الكندي ما دامت الفلسفة في المشرق العربي في نشأتها سمة جوهرية من سمات إظهار النص "حيث الجدل الكلامي قائم بغرض الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجج العقلية وبإشكالياته الرئيسة:

---

[1] ينظر محمد عابد الجابري مقدمة فصل المقال ٣٣- ٣٤ عن رسائل الكندي الفلسفية ٣٢-٣٥ .

[2] الرجع نفسه ٣٣ .

التوفيق بين النقل والعقل . لقد انخرطت الفلسفة في هذا السياق نفسه منذ بداية ظهورها مع الكندي ، فكان عليها أن تدافع عن حقها في الوجود بإثبات أن لا تعارض بين ما تقرره وما جاء به الدين "[1]

إن ما جاء به الكندي لا يتفق مع ما ورد عن ابن باجه الذي لم يربط بين الدين والفلسفة "بل على العكس نجد له ميلا صريحا إلى الفصل بين الدين والفلسفة ،على أساس أن ميدان الدين ميدان مستقل بنفسه لا دخل للعقل فيه"[2]" فإذا كان الوحي قابلا للتأويل العقلي عند كثير من الفلاسفة فهو عند ابن باجة غير قابل لذلك ، من منظور أن التأويل العقلي موهبة إلهية وليس من صلاحية أي إنسان ان يخوض في هذه الظاهرة .

وقد استعرض الفارابي (المتوفى ٣٣٩ هـ) من الأحكام التي تعالج صلة علم الكلام بالفلسفة ، بخاصة في مسألة التأويل التي يستطيع المتكلم أو الفيلسوف أن يستنبط تقدير الأشياء دون الوقوع تحت تاثير الأحكام الجاهزة إلا بما جاء به النص على ما تقتضيه اللغة التي نزل بها القرآن ، من ذلك أن المتكلمين عنده "يدافعون عن الدين بأن يأخذوا أولا في تحديد دقيق تتناول الاعتقادات والتكاليف التي أتى بها الشرع.ثم يمعنون النظر في المحسوسات والمشهورات والمعقولات .فإذا ماعثروا فيها على ما يسندون إليه الاعتقادات استخدموه دليلا .أما إذا عثروا على أقوال تخالف العقائد ، فربما يحاولون تأويل هذه الأقوال بالمجاز، ولو توسعوا في المجاز .وإن عجز هذا التأويل

---

1 محمد عابد الجابري: مقدمة فصل المقال ص٤٣ .

2 تفسه ٤٥.

عن التوفيق بين الدعوى العقلية والعقيدة ، وجاز رد هذه الدعوى أو تأويلها على وجه التوفيق فعلوا ..."[1].

إن حاصل التفكير ، في هذا الشان عند الفارابي قائم على الجمع بين الحكمة والشريعة واتفاقهما من حيث المصدر والموضوع والغاية لما فيهما من خير لصالح البشرية . وكلتاهما تعطيان الهدف المنشود لمعنى الإنسانية وهي "السعادة القصوى" في نظره ، **وحتى وإن كان طريق الحكمة** (الفلسفة) **يقينية ، فإن طريق الدين إقناعية** . أضف إلى ذلك أن **الفلسفة تعطي حقائق الأشياء كما هي ، في حين يعطي الدين تمثيلا لهذه الحقائق وتخييلا لها** على نحو ما ورد عند الفرابي قوله : وتفهيم الشيء على **ضربين:** أحدهما أن تعقل ذاته . والثاني أن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه ، وإيقاع التصديق يكون بأحد الطريقين : إما بطريق البرهان اليقيني ، وإما بطريق الإقناع ، ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت ، فإن عقلت معانيها نفسها ، أو وقع التصديق بها على البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات "**فلسفة**" ، ومتى علمت بأن تخيّلت بمثالاتها التي تحاكيها وحصل التصديق بما خيّل عنها عن الطرق الإقناعية ... كان المشتمل على تلك المعلومات بتسمية القدماء : "**ملة**"، دينا "[1]"

وقد ذهب إخوان الصفا إلى التفرقة بين الدين والفلسفة مستشهدين في ذلك بالآية" **الذين أوتوا العلم والإيمان** " (الروم ٥٦) معتبرين في ذلك تقدم الإيمـــان على العقل، وإذا كان الإيمان يوجه العقل فإن وظيفة العقل تكمن في

---

1. لويس غاردي (وآخر) : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، ص ١٩٠

1 ينظر الفارابي : تحصيل السعادة ، ص٤١ .عن فؤاد معصوم : إخوان الصفا "فلسفتهم وغايتهم، دار المدى ، ط١، ١٩٩٨ .ص ١٢٤.

تفهم الشريعة وتوضيح سبيل " الحقائق الايمانية من ناحية وجوب الاعتقاد بها، أو عدم وجوبه. فمهمته قبل الإيمان هو الاستيثاق من تلك الشهادة ، فكان العقل هنا سابقا على الإيمان وممهدا له ، يقنع بوجوب الإيمان لا بموضوعه ، والإيمان يجب أن يكون متجها نحو العقل فلا يكون إيمانا ساذجا ، بل إيمانا عقليا . إذن كان للعقل مهمتان : المهمة الأولى التمهيد للإيمان ، والمهمة الثانية ــ بعد حصول الإيمان ــ تعقل موضوع الإيمان"[2]

وهكذا يكون التوفيق بين الدين والفلسفة في نظر إخوان الصفا قائما على تأكيد التعامل بينهما وإثبات وظيفة العقل من وراء تأكيد أهمية الشرع ، وما **الفلسفة** في نظرهم إلا تأكيد للعقيدة بل **هي** "**المنهج العقلي لفهم الدين**"[3]

---

[2] مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام ٣٦-٣٧ عن فؤاد معصوم : إخوان الصفا " فلسفتهم وغايتهم " ،ص ١٢٦.

[3] رسائل إخوان الصفا ، الرسالة ١٤-١ / ٤٢٧ . الرسالة ٤٧ -١٢٤/٤ .

المبحث الثالث

التأويل البرهاني والنسق العقلي

لم يقتصر انتقاد ابن رشد على آراء المتكلمين فيما وقعوا فيه من أخطاء باستخدامهم الجدل الكلامي ، بل تجاوز ذلك إلى انتقاده أيضا أهل الظاهر الذين نظر إليهم نظرة ازدراء ، لأنهم أخذوا الأحكام من ظاهر النص بحسب ما ورد في القرآن والسنة ، مبعدين في ذلك القياس والإجماع ، على اعتبار أنهما لا يفيدان اليقين بقدر ما يميلان الى الظن والتخمين ، وهذا محال في نظرهم .

كما ان عقلانية ابن رشد ، باستعماله التأويل أداة للتحليل ، ليست نفسها التي اتبعها ابن سينا الذي يعد أكثر حرفية في فلسفته التي قادته إلى المجهول ، ولا هي آلية ابن طفيل الذي انتهى به الأمر الى طلب الخلاص في المعرفة الصوفية بعدما نالت طموحاته في حي بن يقظان ردود فعل سلبية من عامة الناس الذين فضلوا التعامل مع حرفية الإيمان .كما أنه يختلف عن الغزالي الذي جوَز التأويل لأهل الجدل والخطابيين ، وسبب ذلك كما تشير الدراسات إلى إبطال الظاهر وإثبات المؤوَل ، وهذا ما قد يجر صاحبه إلى الكفر . فعلى العكس من ذلك إن ابن رشد استطاع التحكم في مقدرته الإبداعية من اتخاذ التأويل وسيلة " تطابق مع أوامر العقل من أجل فهم العالم الطبيعي . ومن ثم فإن التأويل السري للقرآن يفضي إلى الكشف عن رؤية كونية علمية استنادا إلى العلم الطبيعي ، والميتافيزيقا ، والفلسفة السياسية ، وهكذا يكون

(التأويل) عند ابن رشد مضادا لمعناه من سبقوه من الفلاسفة وعلى الأخص ابن سينا ."[1]"

إن رفض ابن رشد أحكام أهل الظاهر نابع من عدم استخدامهم القياس الشرعي والقياس العقلي ، وبما أنهما يقومان على العقل فالأجدر أن يأخذا حقهما من التأويل مع الأخذ في الاعتبار أن الشرع يدعو إلى التأمل والتدبر والتفكر ، غير أن " الطريقة التي يدعو ابن رشد الى اتباعها لرفع البدع هي الرجوع الى القرآن لالتقاط الاستدلالات الموجودة فيه ، والاجتهاد أولا في النظر الى ظاهرها ، ما أمكن ، من غير تأويل ، الاّ إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه ، ولا يجوز أن يخرج عن ظاهر ما كان منها على غير ظاهره الاّ ما كان من أهل البرهان"[2]" .

يذهب ابن رشد ، في أثناء تعرضه إلى موضوع التأويل ، في جميع كتبه إلى إمكان التوفيق بين الشريعة والحكمة من منظور تأويل ظاهر النص واعتماد القياس العقلى " وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم ، واستخراجه منه وهذا هو القياس ، أو بالقياس ، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي"[3]". وهذا ما اجتمعت عليه معظم

---

[1]- ينظر ، ألفريد إيفري (بالاشتراك) : ابن رشد والتنوير ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٩٧ ، ص ٦٦.

[2]- جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، الشركة العالمية للكتاب ، ١٩٨٩، ص ٤٦٩.

[3]- فصل المقال، ص٨٧.

الدراسات ، من حيث إن هناك توافقا بين الدين والفلسفة ، لما في ذلك من تحقيق الانسجام بين المعتقد الديني والنظر العقلي في فهم النص وتأويله. أضف إلى ذلك أن أصول الدين في نظر الفلاسفة قابلة للاستدلال الذي يفضي إلى التأويل العقلي والمقدمات البرهانية ، لذلك ارتأت الحكمة البرهانية والتي حمل لواءها ابن رشد على وجه الخصوص ، فجوَز التأويل بين الحكمة والشريعة ، عند وجود ما تقتضيه الضرورة الشرعية ، أي وجود القرينة الداعية إلى ذلك . وهذا يعني أن ابن رشد كان يسوي في طرائق صيغه الفكرية بين التأويل والبرهان ، وأنه كان لا يسمح بهما الا لأهلهما . وإذا كان التوحيد بين التاويل والبرهان قد فتح النص الشرعي أمام الإنسان ، فإن هذا الانفتاح لم يكن من حق أي انسان وبالنسبة لأي نص ، بل هو لا يسمح به الا للخاصة من الناس فقط ، وبالنسبة للنصوص المتشابهة ، لا النصوص الظاهرة التي لا لبس فيها. "[1]"

إن اعتماد ابن رشد النظر العقلي في الشريعة قائم على تعامله مع الواقع المعرفي ، والمحيط الاجتماعي ، بوصفه قاضيا ، وأستاذا ، ومفكرا ، الأمر الذي خول له التعامل مع الشرع على أنه قائم على التسامح وإعمال العقل الذي من شأنه أن يؤدي إلى استكشاف الحقيقة في الجمع بين القياس الظني والبرهان العقلي . من هنا كان عنده "أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك البرهان يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد

[1] - ينظر ، محمد المصباحي : الوجه الآخر لحداثة ابن رشد ، دار الطليعة ، ط ١ ، ١٩٩٨ ، ص ٣٠.

اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول !. بل نقول ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى اليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتُصُحِفَت سائر أجزائه ، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد "[1]" .

لقد أدرك ابن رشد أن الخوض في مسألة التأويل بمعزل عن الشرع مخاطرة أمام الخطاب الفقهي السائد ــ في قياسه الظني ــ الذي غالبا ما اعتبر الفكر الفلسفي بدعة يجب محاربتها ومحاربة كل من يتعاطاه ، فما كان من ابن رشد الا أن جوز مشروعية التأويل بتحقيق شرعية الدين ، قاصدا بذلك كسب العقل البياني والعقل البرهاني ، ووجوب استعمال القياس الشرعي والعقلي معا ، وليس كما هو الشأن عند ابن تيمية الذي اعتبر التأويل عملا باطنيا يخص به الراسخون في العلم ، وأن على المؤول أن يفسر القرآن بالقرآن ، وإذا تعذر فبالسنة بوصفها شارحة للقرآن ، وإذا لم يجد ما يعزز ذلك يعتمد أقوال الصحابة ، وهو في ذلك إنما يرجع النص ــ أيا كان ــ الى الحيز البياني الذي لا يتوقف على المحمول الدلالي ، وفهما لا يتوقف على التأويل ، فكان من شأن ذلك أن دحض حجج المخالفين للنص المقدس ، منطلقا من تعزيز الأدلة الشرعية على الأدلة العقلية في مقابل القياس البرهاني الذي اعتمده ابن رشد ، بإخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوَز من تسمية

---

[1] فصل المقال : ص ٩٨.

الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عدَدت في تعريف أصناف الكلام المجازي ."[٢]"

وإذا صح التأويل على هذا النحو في توجهات ابن رشد فإنه يميل الى استنباط اليقين من القياس الظني عبر آلية العقل ، ومعنى ذلك أنه يرجح المعيار الفلسفي الذي يستند الى العقل في تعاطي الشئ على المعيار الشرعي الظاهري الذي يستند الى الطريق الخطابي المقرون بالظن والذي غالبا ما يعتمده الفقيه في قياسه . وبما أن للشرع ظاهرا وباطنا، فقد استوجب التأويل ، من منظور أن العلم الحاصل عن طريق الفيلسوف لا يتعارض مع العلم الحاصل بطريق الوحي ." يمثل هذه المقاربة الحية للشريعة ولتأويلها عمل ابن رشد على إعادة فتح باب الاجتهاد أمام العلماء غير القادرين عليه خاصة من الفقهاء ... ويمثل هذه المقاربة كذلك رفض ابن رشد ضمنيا تلك الثنائية بين كل من الشريعة والحكمة ، وحين يصطدم ابن رشد في ذلك التأويل ببعض الجوانب من الشريعة التي يناهض ظاهرها العقل وأحكامه .. فإنه وهو العقلاني والمؤمن لا يطالب وكما يفعل البعض من العقلانيين بحسهما لصالح العقل وضد ذلك الظاهر الشرعي بل بتسليم العقل "[١]"، وبحسب ما تقتضيه قرائح المتلقين ومستوياتهم الفكرية ، على اعتبار أن التأويل عنده لا يدرك إلا بالبرهان بحسب طباع الناس المتفاوتة في التقدير ، وهذا استدلال لتجوز الفهم بين ما هو محتاج إلى إدراكه على الظاهر وما هو متشاكل لا يدرك إلا

---

[2] فصل المقال : ص ٩٧ .

[1] – بخاري حمانة : ماذا يمكن أن نستفيد من ابن رشد اليوم ، مجلة، ابن رشد،ع١ الجزائر ،١٩٩٨،ص ٢٧٤

بالبرهان فيستوجب تأويله بالنظر إلى الطرق المصرح بها وهي مستخلصة في نظر "جميل صليبا " بأربعة أصناف :

١ـ ما كان مشتملا على الأقاويل التي ليس لها تأويل ، لأن مقدماتها يقينية ، ونتائجها مدركة بنفسها لا بمثالاتها .

٢ ـ ما كان مشتملا على الأقاويل التي يتطرق التأويل الى نتائجها لا إلى مقدماتها ، ولا يتطرق إلى نتائجها ، لأن مقدماتها يقينية ونتائجها مثالات للأمور المقصود انتاجها .

٣ ـ ما كان مشتملا على الأقاويل التي يتطرق التأويل إلى مقدماتها ولا يتطرق إلى نتائجها ، لأن مقدماتها غير يقينية ، ونتائجها أمور مدركة بنفسها لا بمثالاتها .

٤ ـ ما كان مشتملا على الأقاويل التي يتطرق التأويل الى مقدماتها ونتائجها معا ، لأن مقدماتها غير يقينية ونتائجها مثالات لما قصد انتاجه"[1]" .

إن المتأمل في آراء ابن رشد يدرك أنه يدعونا إلى النظر في الموجودات بالتدبر الذي يقوم على أساس العقل ، وإذا كان هناك خلاف لمعرفة أسمى صور الحق أو بين المستند العقلي والمستند الظني فإن ذلك يجوز رده الى آلية التأويل للتفرقة بين معطيات العقل ومعطيات الوحي " باعتبار **الوحي مصدر الحقيقة الدينية ، والعقل مصدر الحقيقة الفلسفية** " ومعنى ذلك أن ابن رشد يرجح صدق المعارف الدينية بالبرهان العقلي ، ومن

[1]- جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٤٦٦

ثمة فإن **التأويل** عنده " **أقرب إلى الفلسفة السياسية منه الى الميتافيزيقا** " من حيث توجيه اللوم إلى أهل الظاهر الذين يتخوفون من التأويل . أضف إلـــــى ذلك اهتمامه بالطرق الثلاثة لدرجات الفهم في التصديقات : **الطريق الخطابي، والطريق الجدلي ، والطريق البرهاني** الذي يتأكد من معرفة كل موجود بما هو موجود ، وهذا ما يستعصي على عامة الناس ، سواء من أهل الخطبية أو الجدلية ، ولما " كان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع ، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور ، ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس ، أعني وقوع التصديق من قبلها وهي : الخطابية والجدلية ، والخطابية أعم من الجدلية ، ومنها ما هي خاصة بأقل الناس وهي البرهانية ، وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال تنبيه الخواص ، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطريق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق"[1]".

فاعتبار معرفة الحقيقة من جهة البرهان العقلي هو تدبر من المتلقي وبذل الجهد لما يمكن معرفته حتى يتسنى له معرفة الحقيقة ، وإلاّ استعصى عليه ذلك . ومن هنا يدعونا ابن رشد إلى استخدام الفضيلة العلمية في قوله : فإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي فبيَن أنه إن كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، وأنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به ، فإنه عسير أو غير ممكن أن

---

[1] – فصل المقال ص ١١٦-١١٧.

يقف واحد من الناس من تلقائه وابتدائه عل جميع ما يحتاج إليه من ذلك ، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة أنواع القياس الفقهي، بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك"[1]".

عندما يستعمل ابن رشد التأويل بالبرهان إنما هو في ذلك يقربه من القياس اليقيني الذي من شأنه أن يوضح الشيء بالعلة التي يتضح بها في وجوده ، وإذا كان الأمر كذلك فبيَّن أن يكون التأويل عنده علة للنتيجة المراد تصديقها . من هنا كانت محاولاته ، كلها ، تنحصر في الدفاع عن العالم الحقيقي من خلال المصدر الديني ، من أجل ذلك كان انتقاده للعقلانية الفلسفية المحض في رده على الغزالي من خلال " **تهافت التهافت** " ، وفي ظل ذلك مال إلى التأويل للبرهنة على ضرورة الفلسفة العقلية المكتسبة بالبرهان ، وهذه هي إحدى ثمرات الاجتهاد لديه والتي كانت سندا مهما لمسيرة الفلسفة في الاتجاه الغربي ، وتعزز هذا التأثير بما سمي بالرشدية اللاتينية .

إن أيسر طريق لفهم ظاهرة التأويل عند ابن رشد هو التسليم بأن الشريعة تجعل من باب الاجتهاد قاعدة ينطلق منها الباحث عن الحقيقة ، إلى مجموعة أهداف لا تتحقق الا عبر آلية التأويل ، من حيث إن غاية هذه الآلية تتمثل في بناء النص على المرجوح، وجعل الظاهر على نحو مخصوص ، لغير العامة من الناس ، أي بصرف اللفظ عن ظاهره ، بوجود القرينة الدالة

---

[1]_ نفسه ص ، ٩٠ .

بين الشريعة والحكمة ، بحسب اختلاف طباع الناس ومستويات الإدراك عندهم.

لقد كانت مهمة ابن رشد الأساسية هي ارتباط المنقول بالمعقول ، على خلاف ما تطرحه بعض الدراسات ، وعلى رأسها دراسة محمد عابد الجابري، الذي اعتبر أن تحقيق مصالحة عقلانية بين المعقول الديني والمعقول العقلي على الطريقة الرشدية التي تعتمد الفصل بين الدين والفلسفة هي مصالحة ضرورية لتحرير العقل العربي "[1]".

إن اعتقادنا بأن العقل هو المحور الأساس بين الشريعة والحكمة في الفكر الرشدي يعني إخضاع الفكر إلى عمليتي الفصل والوصل المعرفيين في مواجهة معلوم الكون ومجهوله ، أو على الأقل لمعرفة الشيء كما ينبغي له أن يكون ، لإثبات معقولية الموجودات ، وهو ما حاول تأكيده ابن رشد معتمدا في ذلك على صيغة التأويل البرهاني بوصفه المرجع الأساس الذي يمكّننا من تفاعل الشريعة والحكمة بوصفهما مترادفين في استعمال العقل ، كونه يطلب " **الحق الذي لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له** " .

انطلاقا من هذه الرؤية الرشدية التي وحدت المنظور التأويلي فيما هو متميز بين الحكمة والشريعة ، وإخضاع المعيار العقلي للجمع بينهما ، مع وجود جملة اختلافات تبعا لتفاوت النصين في الوظيفة والدلالة ، انطلاقا من ذلك نجد النظرية التأويلية في المعرفة الإسلامية متوقفة على محاولة فهم

---

[1] ينظر ، المعقول واللامعقول في الفكر العربي الإسلامي ، مجلة الفكر العربي المعاصر،ع،٢٢،٢١،٢٠_ .١٩٨٢.

النص على حقيقته ، حتى لكأنها تحتل موقع التفسير في كثير من الأحيان ، لذلك كان لابد من التكيَف مع الضوابط المفروضة على النص ، ومسايرة التفسير . أما فضاء المعرفة الغربية المستندة أساسا إلى المسيحية وبخاصة الكاثوليكية ، إضافة إلى التأثيرات الرومانية واليونانية ، فكان التأويل لا يمتلك قداسة اللفظ . فلا غرابة أن يكون أساس الفكر الغربي وبخاصة في الجانب الفلسفي أساسا تأويليا ، ولا غرابة أن يكون التراث التأويلي ضخما ، وأيضا أن يستمر التأويل حتى العصر الحديث ، حيث أتاحت الثورات الاجتماعية مساحة واسعة لتصارع الأفكار والفلسفات والتأويلات "[1]" المتعددة بتعدد أصحابها ، والتي تستحق أن تستقل ببحث خاص يتخذ منحى خاصا بالمقارنة، على الرغم مما يعتور المعرفتين ، المعرفة الرشدية الإسلامية ، والمعرفة الغربية ، من تفاوت بحكم تفاوت النصين فيهما ، وما يسود ذلك من مسافة فاصلة بين ما أراد ابن رشد قوله ، وما يريد الفلاسفة الغربيون قوله ، مما يعني أن **النظرية التأويلية** إزاء تباين النصين مختلفة قطعا ، فبينما تكون علامة التأويل في النص المقدس عند ابن رشد قائمة على الفهم الصحيح، تتحول العلامة نفسها في النص المعرفي إلى ممارسة افتراضية ، خاضعة لكل احتمال نقدي . وإذا كان التأويل على هذا النحو المتواري في الفكر الغربي فيصعب تحديد قيمته في التجربة الرشدية ، وهو ما قد يجد سبيله في الآفاق للبحث عن إمكانية التقارب بينهما .

---

[1] ينظر ، عبدالواحد علواني ، مجلة الفكر العربي ، ع ، ٧٦ ، ١٩٧٤ ، ص ، ١٨ .

الفصل الخامس

المعراج الصوفي و التأويل الذوقي

المبحث الأول : االتأويل والكشف الصوفي

المبحث الثاني : حقيقة الجمال ووحدة الوجود

المبحث الأول

التأويل والكشف الصوفي

- الكشف والمشاهد
- **رحلة الكشف**

أ ـ الكشف و المشاهدة

مر بنا في الفصول السابقة أن التأويل قائم إما على النقل أو على العقل ، كما مر بنا أن التأويل ــ بخاصة عند ا بن رشد ــ عملية ذهنية يسهم فيها المتلقي الذي له القدرة على النظر العقلي البرهاني بما في ذلك ذوي الاقتناع الخطابي والجدلي من المتكلمين .

غير ان التأويل في هذا الفصل ينحو منحى خاصا باعتماده المعرفة الذوقية سبيلا له . وسيكون حديثنا في هذا المجال عن المتصوفة مركزين على الفيض الكشفي بما هو رؤية جمالية تنطلق من الفعل الاعتقادي ، من منظور ان المتصوفة وظفوا أداة القلب في توصيل ممارستهم الكشفية وخطابهم المعرفي الذي يتعارض مع الخطاب العقلي والدليل البرهاني ، وبذلك يكون الذوق هو مصدر طاقة المتصوف من حيث هو ذوق كشفي إلهامي جمالي ، يأتيه عبر حالات ومقامات تمر بها النفس في وضع مخصوص ، يستطيع الصعود به الى ذات الحق عبر وسيلة الاتصال بالالهام والأحوال ، معتبرا ذلك موهبة الهية اختص الله بها صفوة المقربين الذين يتفانون في سبيل معرفة صفات التوحيد بقلوبهم بوصفها "معرفة مباشرة للذات الالهية ، وما لها من صفات الوحدة ، اذ هي لا تحصل عن طريق من طرق التعلم أو الاستدلال ، وانما هي إلهام أو نفث في الروح لا يدانيه أي ضرب من ضروب المعرفة الأخرى ، سواء في موضوعه أو منهجه"[1]

[1] ينظر أحمد عبد المهيمن: نظرية المعرفة بين ابن رشد و ابن عربي ، دار الوفاء ٢٠٠٠ص ١١٦

إن مسعى التأويل عند المتصوف هو المعرفة ، ويستمد رؤيته من الحضرة التي يدرك بها الأشياء ادراكا ذوقيا ، ويتجسد موضوعها في الوصول الى الله ، كما عير عن ذلك رويم(٣٠٢ هـ) من أن المعرفة للعارف مرآة إذا نظرا فيها تجلى له مولاه ([٢]) من خلال هذه الحضرة الربوبية على أساس من الذوق الروحي والكشف الالهي والحس الجمالي . أضف الى ذلك أن التأويل عندهم يتوزع بين إدراك العقل وإدراك القلب أو على نحو ما اصطلحوا عليه بالإدراك العلمي والإدراك المعرفي " والفرق الجوهري بين المعرفة والعلم ، أن المعرفة إدراك مباشر للشيء المعروف ، والعلم إدراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم . والمعرفة حال من أحوال النفس تتحد فيها الذات المدركة ، والموضوع المدرك والعلم حال من أحوال العقل، يدرك فيها العقل نسبة بين مدركين سلبا أو ايجابا ، أو يدرك العقل مجموعة متصلة من هذه النسب "[٣]"، وفي هذا النوع من الكشف الروحي تتسع رؤية الصوفي من خلال تأويله الشمولي للأشياء التي ترتفع في نظره من الاعتقاد الى التجربة الروحية بفنائه عن نفسه وعن الخلق ، فيتحد بالمحبة الالهية ، وكأن هذه المحبة هي خلاصه الوحيد وطريقه الأمثل للمعرفة اليقينية التي يستمدها الصوفي من تفسيراته وعباراته في التوحيد من خلال وحدة **الشهود/ الوجود.**

واذا كان التجلي الالهي هو هدف المتصوف لبلوغ المعرفة الحقة ، فإن حرصه على مراعاة جانبي الظاهر والباطن في معرفة النص قائم على دعامة

---

[2] ينظر المرجع السابق ص ١١٢

[3] نفسه ص ١١٤

القلب لا العقل ، مركزا على المسألة التي تعرضها الآية ، ببيان أثرها في القلب بما يسمونه الاشارة ، وقد أشار أبو العلا عفيفي الى أن ابن عربي " يبني تأويله لآيات العبادات على أساس أنه لا تعارض بين معناها الظاهر ومعناها الباطن ، وأن المؤول يرتفع بالمعنى الظاهر الى مستوى أعلى وأعمق روحانية ، لأن ذلك أشد اتصالا بنفس الانسان وقلبه ، والانسان مؤلف من نفس وبدن ، وكلاهما في نظر ابن عربي مخاطب بالتكليف "[1]" ، وهكذا تقوم المعرفة التأويلية ، من هذا المنظور، على أساس من الذوق الروحي، والكشف الالهي.

ب ـ رحلة الكشف

إن المتتبع للتجربة الصوفية يدرك أن النفاذ إلى جوهر الكون مفاده البحث في مظاهر الجمال الإلهي المطلق التي تعكسها صورة الجمال الحسي المخلوق في ظواهرها المتعددة ، وهي إحدى السمات التي من شأنها أن تحدد العلاقة الانطولوجية بين الذات الإلهية وصفات العالم ، لذلك نجد البحث الجمالي لدى المتصوفة ينتقل من النظر العقلي إلى المشاعر القبلية ، أو من تجاوز العالم المدرك اليقيني إلى احتضان عالم الحقيقة ، إلى التسامي عن هذا الدرأ لما يشوبه من شوائب شائنة ، وهذا يجعلنا ــ ونحن نقارب التفكير الصوفي ــ ننتقل من عقلانية التصور والمعرفة البرهانية إلى يقينية الإحساس بالمشاهدة ، أو ننتقل من الطريق النظري التجريدي إلى النظر القلبي .

[1] المرجع السابق ص ٣٣٩

وإذا كانت فلسفة الجمال تعنى بالأشياء في ذاتها، ومن حيث النظر إليها وفق منظور العلاقة الشكلية الناتجة عن الشعور بالانسجام فإن الفكر الجمالي لدى المتصوفة يعنى بالنظر المطلق المرتبط بفكرتي الفناء ووحدة الوجود ، فالرؤية الصوفية تنظر إلى الأشياء بإطلاق، متجاوزة بذلك فكرة التجريد .

هكذا ــ إذن ــ يبدو الجمال في نظرهم متجاوزا مظاهره الحسية مقابل النظر في الوجود على المستوى الانطولوجي الذي من شانه أن يعكس القيمة الجوهرية لتحقيق الجمالية ، وما تعكسه هذه الصورة من تطابق لآثار جمالها في الوجود .

وعلى الرغم من تعدد مظاهر الجمال الكوني إلا أن هذه المظاهر في تعدد رموزها وكثرة موجوداتها تبدو موحدة من منظور وحدة : **الوجود / الشهود** ، وهذه رؤية تتأسس على إثبات قيمة ارتباط الصوفي بحبه المتفاني وعشقه لذات : **الخلق / الحق** . ومن ثمة كان اكتشافهم العشق الإلهي طريقا إلى معرفة الأسرار .

لقد كانت الرؤية الصوفية نزوعا نحو معرفة إرادة الحق عبر رموز الموجودات ، ومالها من التجلي والقدرة الإبداعية من ذات الحق ، وهو ما برهن عليه المتصوفة من خلال تعلقهم بالباري جل اسمه ، وحبهم له حبا فاق النظر العقلي إلى الارتباط بالمشاهدة والفناء في ذاته ، وهذا ما تعبر عنه فكرة

الحلول (*) سواء بحلول ذات الحق في الوجود أم بحلول ذات الخلق بكليته في محبوبه ، وأن الخلق متحد بعين الحق صفة وليس حقيقة بحسب ما ورد في الحديث القدسي : " من آذى لي وليا فقد استحل محاربتي ، وما تقرب إلي عبدي بمثل أداء الفرائض ، وما يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت عينه التي يبصر بها ، وأذنه التي يسمع بها ، ويده التي يبسط بها ، ورجله التي يمشي بها ، وفؤاده الذي يعقل به ، ولسانه الذي يتكلم به ، إن دعاني أجبته ، وإن سألني أعطيته ، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن وفاته ، وذلك لمن يكره الموت وأنا أكره مساءته " ([1]) .

الحب غاية الغايات : انطلاقا من تجاوز ميدان العقل الذي تظهر فيه الأمور بالقوة ، إلى ميدان الوجدان المليء بالغرائز والشهوات حيث تظهر نزوع الذات الإنسانية إلى لذاتها ومشتهياتها ، وبينما يهيم الإنسان العادي في هذه الملذات الاستهلاكية البهيمية ليصل إلى نشوة الحياة والتمتع بها ، يتجاوز الصوفي ذلك بعد أن يتمكن من نور اليقين ، ويسمو باللذة من معناها "**الترابي**" إلى معناها " **السماوي** " إذ ليس فضل الإنسان بالاستمتاع بملاذ الحياة ولكن بأعلى قيم الوجدان في الحياة الروحية الخصبة .

ومن ثمة فإن الحب المتبادل بين الإنسان والله هو في أساســه حــب

---

* ما نقصده بالحلول ، هنا ــ وكما سيرد لاحقا ــ وهو : اتحاد ذات الخلق بذات الحق ، اتحاد معنويا لا اتحاد العين بالعين ، أو امتزاج الذات والذات .إنه نوع من التشابه والتماثل ، أو قل هو التفاني في محبة الفرد للآخر . ينظر د. حسن الفاتح قريب الله : فلسفة وحدة الوجود ،الدار المصرية اللبنانية ، ١٩٩٦ ص ، ١٩٠ ــ ١٩١ .

[1] ورد الحديث بصيغ مختلفة ــ ينظر جامع الأحاديث للسيوطي ٤ / ٧١١ .

روحي كما ورد في الآية الكريمة : " فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلّةٍ على المؤمنين أعزّةٍ على الكافرين " (المائدة٥٤) .

إن الحب صفة مائزة في كل المخلوقات ، وتجربة وجدانية معاشة يدفع إليها تحصيل الرغبة في إشباع الجسد ، نشوة اللذة ، وهو ما تظهره الغريزة الحيوية في المخلوقات ، والجبلة الطبيعية للإنسان ، على حد ما أظهرته الفلسفات منذ أفلاطون الذي أثبت طبيعة هذا الحب على أنها قائمة على الرغبة EROS بوصفها " أعظم قوى " بغرض تخليد الإنسان نوعه ، وتحقيق توحده في من يحب حتى يصل إلى أسمى فضائل الكون ، وهي الخبرة . لذلك ينبغي الابتعاد عن جمال الدنيا المشوب بالدرأ ، وهو ما تعرضت له الفلسفات القديمة ، متصورة الحب غريزة يصل بها المحب إلى الخير في حال التمسك بالنزعة الخلقية لهذه الفضيلة ، فضيلة الخير ، في حين يضل الصواب إن هو أهملها ، وذلك ما أورده أفلوطين حين قال : بعض الناس يؤثرون الجمال في هذه الدنيا ويقفون في حد التأمل فيه ، أما هؤلاء الذين يتذكرون الجمال الأول دون أن يحقروا الجمال في الدنيا ، فهم يعجبون بما يرون من جمال في هذه الحياة ، ولكنهم لا ينظرون إليه إلا على أنه صادر عن الجمال الخالد وأثر من أثاره ، وهؤلاء يحق لهم أن يحبوا الجمال دون أن يعتريهم قط خجل في حبهم . أما الأولون فقد يقعون أحيانا في الشر وهم المنشدون الخير . في الحق كثيرا ما تقود الرغبة في الخير إلى الوقوع في الشر ([1]) .

[1] محمد غنيمي هلال : الحياة العاطفية بين الغذرية والصوفية ، دار نهضة مصر ١٩٧٦ ، ص ٢٢٠ .

وإذا كان الأمر كذلك في نظر فلاسفة الإسكندرية الذين ولعوا بتمجيد هذا النوع من الحب الإلهي وبالدعوة إلى اتخاذه طريقا إلى الله في الحياة ، فإن المتصوفة يتميزون عن باقي المخلوقات ، هائمين بودهم الخالص ، وحرقة وجدهم في ذات الخالق ، فكأن الحب عندهم يسري ــ كما وصفه ابن عربي ــ سريان " اللون في المتلون " ([1]) ، فهم يتميزون باتخاذهم المشاعر العاطفية ــ في صفائها ــ طريقا إلى المشاعر الروحية ، وما يتخذه عامة الناس من تغليب النسبي المطلق ، والآني على الدائم الثابت ، لإشباع الذات التذاذها العاطفي المؤقت . فإن المتصوف الذي يتخذ المطلق مبدأه ومنتهاه يهمه الإشباع الروحي الدائم الذي هو خاصية من خصائص أهل التوحيد ، وفي هذا إضافة معنى جديد إلى معنى الحب بالمنظور التأويلي " وكان لذلك أثر كبير في الأدب عند شعرائهم الذين عبروا عن عواطفهم وأفكارهم فأضفوا على الجمال معنى جديدا ، وخلقوا بذلك في الأدب وسائل للتعبير عن المعاني الروحية وجمالها ، فكان للمعاني الغزلية في شعرهم روعة وجدة لم يكن إليها سبيل إلا بتجاوز حدود المادة في النظر إلى الجمال الحسي ([2]) .

ذلك ما خص به المتصوف ، وبه وصف في تعلقه بحبه إلى ربه ، فكان الحب متبادلا بين الله والإنسان (*) وبالحب يعتلي صهوة الرحلة ، الرحلة إلى الله ، بغرض الاتصال بالحقيقة ، حيث السفر إلى إرادة الحق

---

[1] الفتوحات المكية ، دار صادر بيروت ، ٢ / ١١١ .

[2] محمد غنيمي هلال : مرجع سابق ، ٢٢٢ .

* وفي ذلك آيات كثيرة من الذكر الحكيم منها قوله عز وجل : قل أن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الـــله (آل عمران٣١) فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه (المائدة ٥٤) يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله (البقرة ١٦٥).

والهيام به اشتياقا حتى تصير الخلة بينه وبين محبوبه ، وهذا ما تطرحه فكرة الاتحاد ([1]) بحسب مقولة البسطامي : ولقد نظرت إلى ربي بعين اليقين بعد أن صرفني عن غيره ، وأضاء في بنوره فأراني من عجائب سره ، وأراني هويته ، فنظرت بهويته إلى إنائيتي فزالت : نوري بنوره وعزتي بعزته ، وقدرتي بقدرته ، ورأيت إنائيتي بهويته ، وأعظامي بعظمته ، ورفعتي برفعته ، فنظرت إليه بعين الحق ، فقلت له ، من هذا ؟ فقال : هذا لا أنا ولا غيري .. فلما نظرت إلى الحق بالحق ، رأيت الحق بالحق ، فبقيت في الحق بالحق زمانا لا نفس لي ، ولا لسان ولا أذن لي ، ولا علم ، حتى أن الله أنشأ لي علما من علمه ولسانا من لطفه وعينا من نوره ([2]). كما عبر البسطامي بقوله أيضا : " إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدوني " . وقد روي عن ابن سبعين انتحاره لهذا الغرض ، ذلك لأن الموت في نظر الصوفي على وجه العموم فعل يجسد حقيقة الاتحاد المطلق بين ذات الحق وذات الخلق ، وبه تمحى الوصلة الفاصلة بين الحب والمحبوب .وقد لا نستغرب إذا سمعنا ذلك عند ابن سبعين الذي عجل بموته تقربا من الله واشتياقا إلى لقاء محبوبه والاتحاد به .

وفي هذا إشارة إلى حقيقة الفناء لدى الصوفي وغيبته بمحبوبه عن حبه حتى يظن أنه أتحد وامتزج فيه أو " **هو نفسه** ". وللحلاج وقفة متأنية في العلاقة المتبادلة بين الله والإنسان وهو ما أطلقت عليه الدراسات الحديثة

---

[1] الاتحاد عند بعض الصوفية : هو أن تبلغ الاتصال بالله حدا يتلاشى فيه الازدواج بين المحب والمحبوب إذ يصبحان شيئا واحدا في الجوهر والفعل .. وحينما يتحقق الاتحاد تختفي الإشارة إلى كل من (الصوفي والله).

[2] هونري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروه وحسن قبيسي ، منشورات عويدات ، ١٩٦٦ ، ص ٢٩٠.

نظرية الحلاج في الـــ" **هو هو** " استنادا إلى إحدى مناجاته : " **يا من هو أنا وأنا هو** " ، أو كما روي عن السقطي قوله : لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا ([1]) . فالتوحيد عند المتصوفة ــ في غالب الأحوال ــ هو امتزاج الروح والوعي بالجوهر المطلق ، حيث الحق ، وذلك بعد إسقاط العنصر الناسوتي في وجود العالم الصغير ، لينصهر في صفات الألوهية . وقد رأت بعض الدراسات ([2]) أن المقصود ــ هنا ــ ليس تماهيا من خلال توحد في الجوهر، بل تصعيد وفناء البشري بالرجوع إلى منبعه أو مصدره ، وربما كان هذا هو التصور المفهومي الذي يمكن للذات أن تمارسه في مناخ توحيدي خالص .

إن تعلق المتصوف وشغفه بربه ، ومحو ذاته من أجل إثبات ذات محبوبه ، يعد صفة مائزة وخاصية من خاصيات الإيمان والتدليه في المحبة الخالصة ، وهذا ما أشار إليه المتصوفة الأوائل في أثناء ذكرهم صفات المحبة ، وهو ما أورده القشيري عنهم من أن المحبة هي : " محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته " ([3]) . فالمكاشفة بمحبة الحق تعالى هي ذوبان الذات الناطقة ــ معنويا ــ في ذات الله ، عندئذ ترتفع مقامات المتصوفة إلى المقامات العلية انطلاقا من فنائهم في حبهم ، وهو ما علق عليه الهجويري

---

[1] اللمع ٤٦٣ .

[2] ينظر د. تراكي زناد بوشرارة : أمكنة الجسد في الإسلام ترجمة زينة نجار كفروني دار سعاد الصباح ١٩٩٦ ص ٥١ وما بعدها .

[3] كشف المحجوب ٥٥٤ عن : منصف عبد الحق : الكتابة والتجربة الصوفية ٣٧٠ .

بقوله ([4]) : إنه عندما يبقى المحبوب ينبغي أن يفنى المحب ، لأن غيرة المحبة يفني بقاء المحب لتصير لها الولاية المطلقة ، ولا يكون فناء صفة المحب إلا بإثبات ذات المحبوب ، ولا يجوز أن يكون المحبوب قائما بصفته لأنه لو كان قائما بصفته لكان غير محتاج إلى جمال المحبوب ، فعندما يعرف أن حياته لا تكتمل إلا بالمحبوب ، فإنه بالضرورة يطلب نفي أوصافه ، لأنه يعلم أنه مع بقاء صفته يكون محبوبا عند المحبوب فصار بمحبته للحبيب نفيا لنفسه .

هذا هو وضع الصوفي الفاني في طلبه الخلق الباقي بالحق ، ومن ذلك كانت صلته بمولاه أسمى من أية صلة حتى من صلته بنفسه ، كما عبر عن ذلك أحدهم ([1]) :

سلوا عن الشوق من أهوى فإنهم ... أدنى إلى النفس من وهمي ومن نفسي
مازلت مذ سكنوا قلبي أصون لهم ... لحظي وسمعي ونطقي إذ هم أنســى
فمن رسولي إلى قلبي ليسألهم ... عن مشكل من سؤال الصب ملتمــس
حلوا الفؤاد فما أندى ولو وطئوا ... صخرا لجاد بماء منه منبجـــــــس
وفي الحشا نزلوا والوهم يجرحهم ... فكيف قروا على أذكى من القبـــس
لأنهضن إلى حشري بحبهم ... لأ بارك الله فيمن خانهم فنســـــى

---

[4] نفسه ، ٥٥٤ .

[1] هو أبو العباس أحمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي (ت ٥٣٦ هـ) صاحب كتاب : محاسن المجالس . ويروي أن ابن عربي قد اعتمد عليه في تأصيله " وحدة الوجود " .

والصوفي في هذه الحال فان بكليته في ذات الحق ، باق في صفات الذات العلية ، بغرض الوصول إلى كينونة ثالثة ، وذلك عبر مقولة الحب الخالد بين المحب الذاكر والمحبوب المذكور من غير فلاح ولا كسب .

وإذا كانت المعرفة اليقينية مرتكزة على مقومات البرهان بوصفه خاصية في المذهب العقلي ، إذا كان الأمركذلك بحسب لسان الحال ، فإن المذهب الصوفي معني بمعرفة الحقيقة عن طريق الوجدان ، على اعتبار اليقين ،هنا، هو عين القلب، وفي ذلك ســرّ المحبة المتشوقة ، وهو ما أورده ــ على حد قول الغزالي ــ أرباب الأحوال ، في جميع مواقفهم ، من أن **المحبة هي أن تمنح كلك لمن أحببت حتى لا يبقى لك منك شيء.** وهو ما ذكره القشيري في أثناء حديثه عن **المحبة** بوصفها **محو المحب بصفاته، وإثبات المحبوب في ذاته** . أو ما عبر عنه البسطامي بقوله : **خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح مني في : يا مــن أنت أنا ، فقد تحققت بمقام الفناء في الله** [1] .

إن الحب الحقيقي عند المتصوفة هو الفناء في ذات الحق ، والاتحاد به، وهو ما تزخر به مشاعر الصوفية التي تجعل الحب بمثابة سر الوجود وعلته الأولى . قيم الحب والخير والجمال في العالم المرئي إنما هي فيض من الجمال الأزلي المطلق ، وفي ذلك يقول عبد الرحمن جامي : في الوحدة حيث الوجود الموحش ، وحيث العالم سر في باطن الحق محتجب بأستار العدم كان

---

[1] ــ تذكرة الأولياء ١/ ١٦٠ عن ، سالم جميش : في التصوف بين التجربة وإنتاج الجمال ، مجلة الوحدة ، ع ٢٤ / ١٩٨٦ ، ص ١٥٢ .

" الوجود المطلق " المنزه عن " **أنا**" و " **أنت** " وعن كل أثنينية ، لم يكن ذلك الجمال معروفا إلا لذاته ، متجليا إلا لنفسه في نفسه بنوره الأزلي، وفيه من القوى ما يبهر العقول جميعا .

ولكن الجمال يأبى البقاء محتجبا مختفيا، لا تراه عين ، ولا يسعد به قلب ، لذلك فك عقاله . وحطم أغلاله ، وتجلى في الكون بصورة كل جميل .

تلك طبيعة الجمال ، وذلك أصله الذي فاض على الوجود من عالم الطهر والصفاء ، فسطعت شمسه على الأكوان وملأت ما فيها من النفوس فكل ذرة في الوجود مرآة تعكس صورته : تتفتح عنه الأزهار وتشدو به الأطيار ، ويستمد النور من ناره الضوء الذي يخدع به الفراش فيجره إلى حتفه . حذار أن تقول " هو الجميل ونحن عشاقه " فلست إلا المرآة التي تنعكس عليها صورته ويرى فيها وجهه ، هو وحده الباطن وأنت الظاهر والحب المحض ــ كالجمال المحض ــ ليس إلا منه يتجلى لك منك فيك ، فإذا لم تستطع أن تنظر إلى المرآة فاعلم أنه هو المرآة أيضا ، هو الكنز وهو الخزانة أما "أنا" و " أنت " فلا محل لها هنالك ، تلك أوهام خادعة لا حظ لها من الوجود (١) . فما كان من هذا الجمال المطلق إلا أن تجلى في جميع صور الجمال لكي يعشق ، لأن طبيعته الأزلية قد اقتضت ذلك ، بل إن ما سمي بالحب الإنساني ليس على الحقيقة إلا حبا إلهيا ، وبرزخا موصلا إليه ، لذلك كانوا يرون في جمال العالم الكبير جمال الإله ، وفي الخير الذي يفيض به ،

---

[1] ينظر ، نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ترجمة أبو العلا عفيفي / القاهرة ١٩٦٩ ، ط ٩٣ــ ٩٤ .

الخير الرباني ، لذلك كان الدافع البشري هــو " **حب الاتصال بالمحبــوب** " ــ على رأي ابن عربي ــ بعد أن اشتاقت إلى الاتصال به والحنين إلى الرجوع إليه لأنها مجلى من مجاليه ، وهذا الشوق الذي يدفعها إلى الفناء عن ذاتها ويرمي بها في أحوال الجذب والوجد ، هو وحده السبيل إلى عودتها إلى وطنها القديم ([1]) .

إن تحقيق هذا المقام في نظر المتصوفة وهو المعبر عنه : بالحب لا يمكن أن يحل في وجدان كل مريد إلا إذا صفت نفسه من كل منقصة ومن كل شائبة ، لأن عناصر العالم الصغير مستمدة من الوجود المطلق المنبثق عن ذات الحق ، ولتأكيد اتحاد حقيقة الوجود أظهر الحق صفاته في سر الخلافة التي خص بها الإنسان : " **إني جاعل في الأرض خليفة** "(البقرة٣٠) ، لأنه إحدى آياته الدالة علة وحدانيته ومحبته ، لذلك حق للإنسان السعي وراء تحقيق غاية الاتحاد ، فكان من شأن ذلك أن كانت صفات الله الكمالية تظهر على سائر المخلوقات الدالة على ذاته ، فكان الحب ، وكان الاتحاد ، وهو ما عبر عنه جلال الدين الرومي : " ها هو ذا قد طلع ، لم تر السماء له نظيرا في يقظة أو حلم ، وحوله من النار الأبدية لا يقوى الطوفان على إخمادها . يارب لقد أسكرتني خمر حبك ، وتهدم كل شيء في بيت جسمي الطيني لما آنس صاحب الكرم قلبي الموحش ، أشعلت الخمر صدري وامتلأت بها عروقي . فلما شاهدته العين ، سمعت هاتفا يقول : أحسنت يا خمر الملوك يا كأسا عديمة المثال ! عمل الحب بيده القوية في هدم بيوت الظلام ، من سقفها إلى

---

[1] المرجع السابق ، ص ٩٢ .

أرضها ، فلا يتسرب إليها إلا بصيص من الأشعة الذهبية خلال شقوقها ، ولما لاحت لقلبي لجة الحب فجأة ألقى فيها بنفسه وقال " **لن تراني** " [2] **!..**

والنص فيما يشير إليه ، أو ما يفهم من دلالته دعوة إلى الارتباط بالمحبة الإلهية من خلال الصفات التي هي بمنزلة أشعة نور الحق وكمالاته التي انعكست على الموجودات . ومن هنا ، ارتبط حب الإنسانية بمحبة الألوهية . وبهذا المعنى ستصبح الأشياء في موجوداتها جزءا من الحب الإلهي . ومن هنا أيضا، فسر ابن عربي طريقة **الحب الصوفي** بنظرته الشمولية ،من أنه **كل الوجود وكله الوجود** ، وهي نظرة كونية يسعى بها المتصوف إلى الارتقاء نحو الكونية الخاصة بالجمال الإلهي " .. وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه ، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب ، وسعاد ، وهند ، وليلى ، والدنيا ، والدرهم ، والحياة ، وكل محبوب في العالم ، فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون ، والعارفون لم يسمعوا شعرا، ولا لغزا ، ولا مديحا، ولا تغزلا إلا فيه من خلف حجاب الصور ، وسبب ذلك الغيرة الإلهية أن يحب سواه ، فإن الحب سبيله الجمال ، وهو له ، لأن الجمال محبوب لذاته ، والله جميل يحب الجمال فيحب نفسه (..) فعلى كل وجه ما متعلق المحبة إلا الله [1] .

ولعل ما يلاحظ هنا هو أن ابن عربي بتعرضه إلى المحبة في نظرتها الشمولية ، إنما يريد بذلك إظهار حقيقة الإنسان الكامل عن " طريق محو

---

[2] ديوان شمس تبريز ٣٤٢ عن : في التصوف الإسلامي وتاريخه ٩٣ .

[1] الفتوحات المكية ٣٢٦/٢ .

المحب بصفاته ، وإثبات المحبوب بذاته " وفي الإنسان تتجلى جميع الصفات، وبهذا تصبح الوظيفة الدينية للإنسان الكامل من حيث هو واسطة بين الحق والخلق في مقابل وظيفته الميتافيزيقية ، من حيث هو مبدأ يجمع بين طرفي الحقيقة : **الحق والخلق** . فالحركة الصعودية للحق من عالم الظاهر إلى عالم الذات تتم في حالة الشعور بالاتحاد الذي يشعر به الصوفي ، وهذا إحلال للتصوف محل الميتافيزيقيا . ويذكر الجيلي في موازاة المراحل ، **مرحلة الوحدة ، ومرحلة الهوية ، ومرحلة الانية** ، ثلاث أحوال يشعر بها الصوفي: وهي **إشراق الأسماء الإلهية ، وإشراق الصفات، ثم إشراق الـــذات** () .

[1] في التصوف الإسلامي وتاريخه (مرجع سابق) ص ٨٧ .

المبحث الثاني

حقيقة الجمال ووحدة الوجود

- الجمال جوهر الألوهية
- الكمال كنه الكائن

أ ـ الجمال جوهر الألوهية

لقد تميزت حقيقة الخلق من إرادة الحق ، وظهرت صفات الله في صفات الوجود بالحب حيثما تجلى لنفسه في نفسه ، من منظور أن ذات الحق تجلت في ذات الخلق ، ولما علم الحق نفسه فعلم العالم من نفسه فأخرجه على صورته فكان له مرآة يرى صورته فيه ، فما أحب سوى نفسه .. لأنه لا يرى سوى نفسه [1] . فالذات الإلهية بهذا المنظور تعرض صفاتها في ذوات مدركة، تشكل مراتب الوجود متجليا في جميع أنواع المخلوقات ، أشرفها صفات الإنسان بوصفه مخلوقا أسمى يمثل العالم الأصغر ، ويحتوي على صورة المحاكاة ، ويكون بمقدور هذا الإنسان التمكن من تأكيد صفات الله بدءا من ذاته ، امتثالا لما قاله الرسول (ص) : " **من عرف نفسه عرف ربه** " وهي الصورة الأولى التي يقبض عليها الإنسان لمعرفة ذات الجلال في ذاته، صورة يمكن اعتبارها متراوحة بين التنزيه والتشبيه .

إن النفس الإنسانية في نظر المتصوفة جوهر روحاني ، مستمدة من نور واجب الوجود ، وهي سر حركة البدن في ظاهرها وباطنها ، لذلك كانت وظيفتها معرفية ، على ما جاء به الغزالي من أن : " **الحقيقة فقه السنة** " لما تقوم به (النفس) من دور في سبيل الوصول إلى المعرفة الكاملة والتي تليق بالإنسان بحكم خلقه على الصورة الإلهية ، وليس هذا فحسب ، وإنما الكمال الحقيقي في حصول المعرفة بحسب رأي الأمير عبد القادر الجزائري (أحد المتصوفة المتأخرين) ، هو الذي يتحقق باجتماع العقل والروح معا ، لأن

---

[1] الفتوحات المكية ٢/ ٣٢٦ .

العقل على ما يقول إذا امتزج بالروح امتزاجا معنويا ظهرت العلوم حينئذ في النفس [1] .

لقد أقر المتصوفة الجمال في ذواتهم التي تمثل أسمى المخلوقات، ــ وتنعكس عليها صفات الحق ــ معنى ذلك أن ما ينعكس عليه الجمال يتحول إلى جميل ، ففي نظرهم ، أن وجود معاني " **الخلق في صفاته** " تعكس صفات " ذات الحق " وبيان ذلك أن الوجود بعينه يعني وجود معاني الخلق في صفاته التي تعكس صفات ذات الحق والاتحاد ، على اعتبار أن الإنسان أسمى الخلق ، وأنه خليفة الله في الأرض ، ومن ثمة يكون كمال التوحد والاتحاد عبر الجهاد الروحي نفيا للصفات الناسوتية ، وتحقيقا للصفات الإلهية ، وهو ما عبر عنه الحلاج الذي تبيّن له أن كمال التوحد نابع من إثبات الصفات في ذات الحق بقوله :

* **أدنيتني منك حتى ظننت أنك أنى**
رغبت في الوجد حتى أفنيتني بك عني
مازجت روحك روحي في دنوي وبعادي
فأنا أنت كما أنك أنى ومرادي

* **روحه روحي وروحي روحه أن يشأ شئت وأن شئت يشأ**

* **فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتني**

---

[1] المواقف ج ٣ ، موقف ٣٣٨ ص ٤٩ ــ ٥٠ وانظر أيضا : د . أحمد محمد الجزار : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري ، مكتبة الأسرار ــ القاهرة ١٩٩٤ ، ص ٨٤ .

وفي هذا فعل الوجود الذي يعكس صورة الاتحاد والتمام والكمال بعيدا عن كل تجسيم وتحديد لصفات الحق ، وعلى الرغم من ذلك فإن مذهب الحلاج ــ ومن حذا حذوه ، بتناقضه الظاهري ــ في العلاقة المتبادلة بين الله والإنسان والعـــالم ، متسق في أعماقه . فالله هو الحقيقة المطلقة التي لا توصف ولا تحد ، ولا بداية أو نهاية لها ، والعالم بمظاهره المختلفة المتنوعة ليس إلا تجليات لهذه القوة .. (ومن ثمة) فإن منطق العلاقة بين الله والإنسان في الصوفية لا ينتهي بالضرورة إما إلى " **إنسانية** " الله أو " **ألوهية** " الإنسان، وكلا الأمرين مناقض لمفهوم التنزيه العام الذي تنص عليه الشريعة التي ترفض أية علاقة بين الله والبشر إلا عن طريق وحي الأنبياء ([1]) ، أو أيّ تشبيه أو تحيّز أو تعدد للذات المقدسة . ومن ثمة فإن هناك علاقة مباشرة بين الله وعباده جميعا، علوية وسفلية " **وما كان لبشر أن يكلمه الاّ وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا** " (الشورى٥١) ، " **ونحن أقرب إليه من حبل الوريد** " (ق١٦) ، " **وإذا سألك عبـــادي عني فإني قريـــب** " (البقرة١٨٦) .

إن للجمال في تأويل المتصوفة غاية أسمى ، وذلك بعد انتقالهم من تفانيهم في الهيام بحسن الخلق الذي يشكل المادة الحقيقية للوجود إلى عالم الأظلة ، حيث الحنين إلى الأصل ، وهذا ما يعكس انتقال حركة الكائن في الوجود إلى المكانة الأسمى باشتياق النفس إلى الفضائل في صفات الحب الإلهي ، ومن ثمة كانت الصفات الجمالية بمثابة وسيلة للتقرب بها الىحـــب

[1] ينظر . عبد اللطيف محرز : الإنسان في ظل القرآن ، اتحاد الكتاب العرب دمشق ، ١٩٩٦ ص ٢٤٩ــ ٢٥٢ .

الله لأنه أهل لأن يحب ، أولا لأنه مصدر النعم التي لاتنقطع ، فلاسبيل لأن ينقص حب المنعم بها ، وثانيا: لأن الله أهل لأن يحب " **لما هو أهل له من الحب لجماله وجلاله** "([1]).

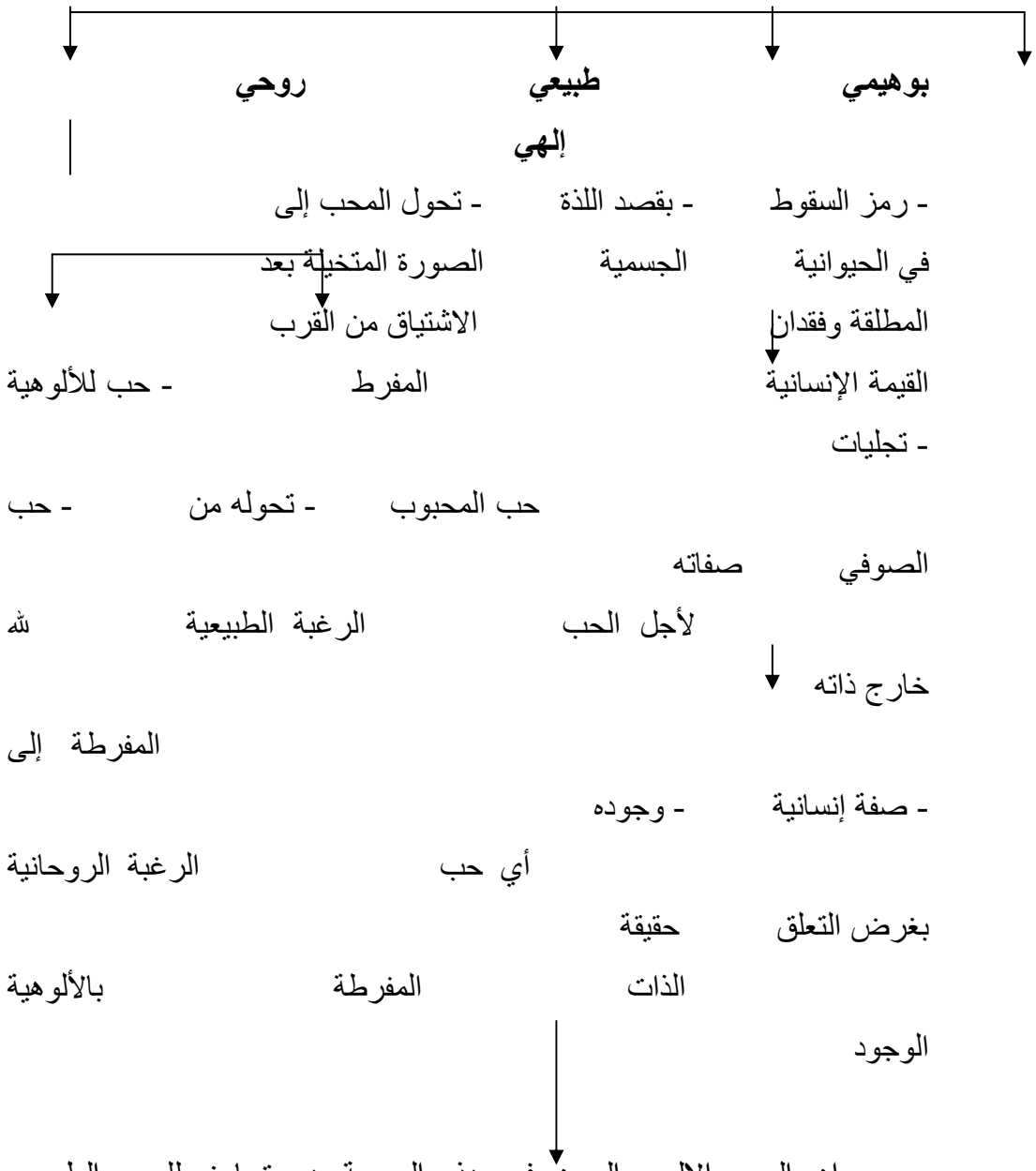
ولعل في هذا النزوع الجمالي مايمكن الفرد ــ في تأويلاتهم ــ من معرفة الجمال الالهي عبر التجليات المتعاقبة للعيان ، كما ورد ذلك عند **ابن عربي** في كتاب " **التجليات** " في اثناء تنوع الكشف بغية إمكان معرفة النفس ، منطلقا من إثبات تجليات الكمال في صفات الله ، وبيان ذلك أن ليس لأي معرفة أن تدرك الصواب بغير معرفة الحق عبر التجليات الجمالية للذات الالهية ، وهو مالايمكن ان يكون في مقدور الانسان ، مؤكدا أن المعرفة الحقة ثابتة في صفات الحق ، وذلك بقوله : " **أنا ألذ لك من كل ملـــذوذ ، أنا أشهى لك من كل مشتهى ، أنا أحسن لك من كل حسن ، أنا الجميل ، أنا المليح** " ([2]) . ولعل مرتبة الحب هنا أسمى من أي مرتبة أخرى ، بمعنى أنه عندما يتجلى المحبوب ينبغي أن يفنى المحب ، على غير عادة الحب الطبيعي ، والإنسان الصوفي لابد له من أوليات في الحب الطبيعي ، ثم يتدرج إلى المحبة التي تفنى في ذات الحق : ويمكن تصور ذلك في هذه الرسمة على هذا الشكل:

---

[1] ينظر . د. محمد عنيمي هلال : الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية ، ص ١٩٥

[2] كتاب التجليات . ضمن رسائل حيدر اباد ، دار احياء التراث العربي ، ص ٤٢

تحولات مراتب الحب



إن الحب الإلهي المبين في هذه الرسمة هو تجاوز للحب الطبيعي والروحاني ، وفي هذا يقول أبو الحسن الديلمي (ت ٣٧١هـ) في أثناء حديثة

عن رتب الحب : " واعلم أنا إنما بدأنا بذكر المحبة الطبيعية لأنه منها يرتقي أهل المقامات إلى ماهي أعلى منها حتى ينتهي إلى المحبة الإلهية . وقد وجدنا النفوس الحاملة لها إذا لم تتهيّأ لقبول المحبة الطبيعية لا تحمل المحبة الإلهية ، فإذا هيئت بلطف التركيب وصفاء الجوهر ورقة الطبيعة وأريحية النفس ونورانية الروح، قبلت المحبة الطبيعية ، ثم ارتقت وطلبت كمالها والوصول إلى غايتها والارتقاء إلى معدنها ، فنازعت أصحابها وهم المحبون . فأزعجتهم حتى ترتقي بهم إلى الإلهية درجة درجة ، كلما قربت درجة ازدادت شوقا إلى مافوقها حتى تصل بالغاية القصوى " ([1])

إن المتصوفة في هذه الحال يدركون أن التأمل في ذات الجلال يمنحنا القدرة على حب الجمال في كنفه ، على خلاف مايرتبط الجمال المادي بعامة القوم حينما يتعلقون بالجمال الدنيوي ، في حين يهيم الصوفي في حبه المتفاني للجمال الخالد المتعلق بجمال الروح ، المتوصل اليه بالكشف الباطني ، وليس عن طريق المعرفة الحسية التي تدعو اليها النظرية المادية ، ذلك أن السبل الصوفية تهتم بكشف الذات الإلهية في النفس من منظور النزوع والاشتياق ، وفي هذا الشأن يرى ابن عربي بأن الله أوجد العالم في غاية الجمال والكمال خلقا وإبداعا ، فإنه تعالى يحب الجمال ، وما ثم لاجميل إلا هو فأحب نفسه ، ثم أحب أن يرى نفسه في غيره ، فخلق العالم في صورة جماله ، ونظر إليه فأحبه حب من قيده النظر ، ثم جعل عز وجل في الجمال المطلق الساري في العالم جمالا عرضيا ، مقيدا يفضل آحاد العالم فيه بعضه على بعض بـــين

[1] ينظر ، الكتابة والتجربة الصوفية (مرجع سابق) ٥١٣

جميل وأجمل.([1])

إن صورة الموجودات في نظر وحدة الوجود عند ابن عربي هي عين الحقيقة الواحدة ، ومن ثمة فإن ما يبدو لحواسنا لايعدو كونه تجليات لصورة الحق ذي الجلال ، على اعتبار أن ما تستنتجه عقولنا من وجود خارجي لايمثل إلا صورة وجود الاتحاد بكشف أسرار الوجود ، وقد ميز الحق تجليه في صورة الخلق ، وأثبت ذاته في صفاته العيانية الماثلة في هيئة الإنسان بأسمى معاني الكمالات النفسية والخلقية ، ولأنه يتميز بخاصية العقل والقلب، لذلك نجد ابن عربي يركز على حقيقة وجود الإنسان بوصفه يجسد مكانة الكمال في الوجود المحدود بحقيقته الذاتية التي وصفها بوجود الإنسان الأصغر الذي يعكس صورة الإنسان الأكبر والذي يمثل خليفة الله في الكون بما له من أفضلية على سائر الموجودات بدءا بالملائكة ، وهو ما أشار إليه ابن عربي في أثناء حديثه عن إثبات عينه في إثبات الكون : " فاقتضي الأمر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة ، وروح تلك الصورة ..." وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في إصطلاح القوم بالإنسان الأكبر ([2]) بوصفه المرآة الصافية التي تعكس نتاج الشعور بالانسجام .

---

1 الفتوحات المكية ٤ / ٢٦٩

2 فصوص الحكم : فص حكمة إلهية في كلمة آدمية . عن النزعات المادية ٢ / ٢٧٦

ومن هنا يمكن أن نعتبر مواقف ابن عربي في تأكيده لوحدة الوجود، مواقف نابعة من القيمة الجمالية فيه (أي في الوجود) من حيث وحدة العلاقات بين الاشياء المتفاوتة في مراتب الكمال ، المرتبطة بإثبات مصدر الوجود كله في حقيقة الذات الإلهية ، وعلى هذا يمكن أن تتحقق الصورة الجمالية في حقيقة الوجود الإنساني ، من العالم الأصغر الذى هو الإنسان إلى العالم الأكبر الذي هو الوجود كله، أو ما وصفته الدراسات الصوفية من أن الإنسان هو الذي اختزن فيه الحق كامن أسراره .

لذلك نجد تعدد صفات الإنسان في الفهم الصوفي متجاوزة حدود الفهم العادي من حيث كونه يجتمع بين صفتي: "**إنسانية(الله)**"أو"**ألوهية (الانسان)** " لما في هذه الألوهية من أسماء عبر تفاوت في النوع الإنساني ضد مراتب الكمال ، فإن رتب هذا التفاوت ترقى حتى بلغ منزلة قريبة من منزلة الألوهية عند أصحاب الحلول والإنسان الكامل هو من يصل إلى هذه المنزلة ، وفي هذه الحال يتوقف الأمر على الجهة التي ينظر منها إلى الإنسان الكامل ، فهناك جهات ثلاث : الأولى النظر إلى الإنسان من جهة الكيان الوجودي بوصفه " الكلمة الفاصلة الجامعة " التي تجمع في " نشأته الانسانية " جميع ما في الصور الإلهية من الأسماء ، بهذا الاعتبار يكون الإنسان الكامل هو الجانب الإلهي الصرف من الإنسان، أو هو الجانب " الانساني" الوجودي من الله ، والجهة الثانية النظر إلى الإنسان من حهة كونه الصلة بين الله والعالم ، وهنا الانسان الكامل يعني الأنبياء ... والجهة الثالثة النظر إلى الإنسان على

اساس المعرفة ، وهنا يكون " **الإنسان الكامل**" هو المتمكن من إدراك إنسانيته الباطنة ، أي من حيث هي المظهر الوجودي لله ([1]).

ب ـ الجمال والتجلي الإلهي

لقد اهتم المتصوفة بالجمال بوصفه وسيلة لإبراز الحقيقة الوجودية معتمدين في ذلك على ذائقتهم التأويلية التي تلغي التعامل مع الحقيقة ، وتميل إلى التجاوب مع الإشارة أو ما أسموه بالتخريـــج ([*])، وليس التأويل الذوقي هنا كما تطرحه مدارك الحواس ، وإنما بما يشكله التصورمن بعد روحي استبطاني يقوم بترويض النفس ومجاهدتها ، وتمكنها من الارتفاع من العالم المجرد إلى مرآة النور المطلق في صفات الحق ذي الجلال .

ومن ثمة ، فإن النهج ــ التأويلي ــ الصوفي يسعى في اجتهاده الى أن يكون شاملا وجذريا ، وإذا يتجاوز الحدود المرسومة من قلب المذهب السني السائد فإنه لايدخل فـــي حـــيز" حقيقة" العصر حتى وإن كان يقول الحق([2]) ، والمتصوفة في هذا إنما يعتمدون على رؤية الجمال بعين اليقين ، متخذين من المظاهر الجمالية في الكون طريقا الى حق اليقين بموجب التفاني في معرفة الله عن طريق الكشف ، ومعنى ذلك أن الصفات الظاهرة للعين

---

[1] ينظر . النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، ٢٧٩ .

[*] التأويل الصوفي يلغي العمل بالإسناد الشائع في التفاسير السنية، ويحل محله ما اسماه بالتخريج، وهو عبارة عن تولد إسقاطي لمقولات، وسط فناء صاف من الأقوال المتوارثة فضاء حيث يتم كل تحديد مفهومي انطلاقا من المحدودية الجذرية للإنسان وحولها. ينظر ، سالم حميش في التصوف بين التجربة وانتاج الجمال ، مجلة الوحدة ع ٢٤ / ١٩٨٦ ص ١٤٦.

[2] سالم حميش : في التصوف بين التجربة وانتاج الجمال ، مجلة الوحدة ١٤٦.

هي وسيلة يتقرب بها المتصوفة إلى جمال الحق ، وفي هذا ماينم على تأثر الصوفية بالفلسفة الأفلاطونية التي اتخذت من الحب الجسدي طريقا إلى الحب الإلهي ، إذ الجمال في الخلقية مرآة جمال الله ، وهؤلاء يذهبون في شرحهم لخلق الكون إلى أن الأصل فيه الجمال الإلهي، وذلك أن الصفة الجوهرية في الجمال أنه بطبعه ميال إلى الظهور والإيحاء بنفسه ، وهذا هو الباعث لدى الجمال الأقدس أن يخلق ليعرف بهم ([1]) وعلى اعتبار أن الله هو الوجود الحق وأصل كل الموجودات ، أما الموجودات الظاهرية فهي واسطة لمعرفة جملة صفات الحق التي برزت في صفات الخلق .

من أجل ذلك تفاني المتصوفة في البحث عن سر الخليقة باعتمادهم هذا الحديث القدسي سندا لهم : " **كنت كنزا مخفيا فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف** " .([2])

والحب في المعرفة ــ التأويلية الصوفية ــ مبني من وجهة أن الحق أحب أن يعرف على الصفات الكمالية ، فظهر أو تجلى من كونه في صورة جمال الخلق ، وإذا اتحد الخلق بالحق بلغ مقام التوحيد بمعرفة الصفات الوحدانية ، وذلك بعد مشاهدتهم صورا بعلم اليقين ، فأرادوا أن يعودوا إلى أصلهم بعد أن تبين لهم بالبرهان أن العالم السفلى " **الحادث الزماني** " واقع

---

1 محمد غنيمي هلال : الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية ١٨٧

2 لقد اعتمد المتصوفة هذا الحديث وبنوا علية أصولهم إلا أن كثيرا من الفقهاء والمفسرين يشكّون في هذا الحديث ، ومنهم ابن تيمية بقوله: ليس هذا الحديث من كلام النبي ، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف . بينما يعتبره البعض الآخر صحيحا ، وأن معناه مستفاد من قوله تعالى: " وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون " أي ليعرفوني ، كما فسره ابن عباس . ينظر، محمد غنيمي هلال : الحياة العاطفية بين العذية والصوفية. ص ١٨٧ .

تحت الفساد مما يصعب ازالة شروره ، لذلك فضلوا العودة إلى الباري جل اسمه ، حيث المعرفة الحقة والوجود المطلق ، والخير الأعلى ، والنور الأتم. وهكذا ، نرى التحويل الذي سيمارسه الصوفية على مفهوم الألوهية، فهي ليست مبدأ خلق وإيجاد ، بل مبدأ حب ، وما الخلق والإيجاد إلا مظهران من مظاهر الحب . ومن ثمة فإن جوهر الألوهية هو الحب ، من هنا ــ مثلا ــ نرى الجيلي يبحث عن كل المبررات لإثبات ذلك بحثا في اشتقاق ذكــر اسم " **الله** " الذي أرجعه إلى أصل الفعل " **أله** " " **يأله** " بمعنى **عشق** ، **يعشق**،ولذلك كان حنين الصوفي للعودة إلى أصله الإلهي ميلا إلى الذوبان في" **الحب**" كحقيقة ، أو مبدأ كوني . إن حب الألوهية يخفي في ذاته حبا للحب مادام العمق الاصلي للألوهية هو الحب يقول ابن عربي :

ولما رأينا الحب يعظم قـــــدره ومالي به حتى الممات يــدان
تعشقت حب الحب دهري ولم أقل كفاني الذي قد نلت منه كفاني
فأبدى لي المحبوب شمس اتصاله أضاء بها كوني وعين جناني

ويضيف :

وعن الحب صدرنـــا وعلى الحب جبلنا
فلذا جئناه قصـــــدا ولهذا قد قبلنـــــا ([1])

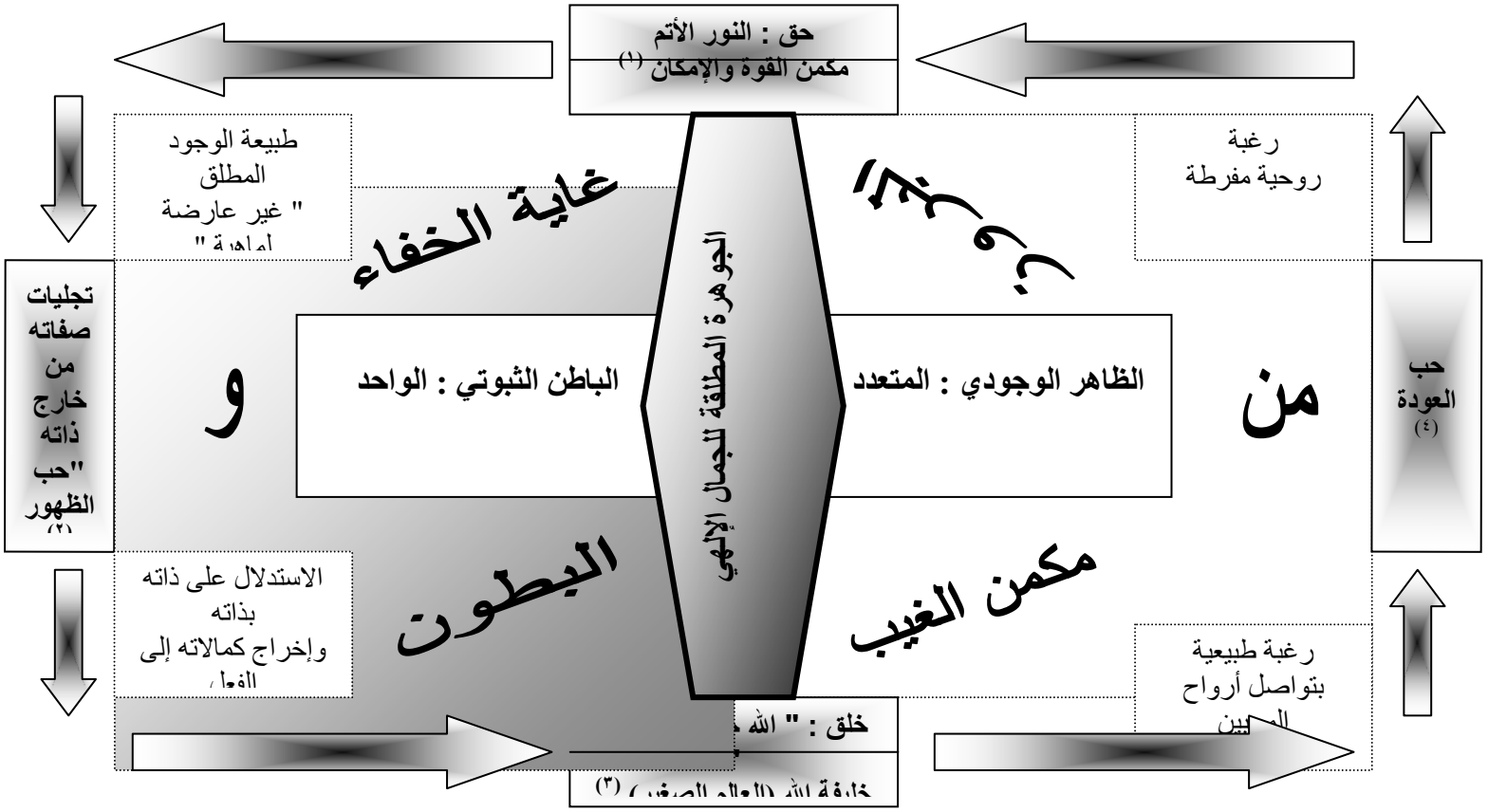
ويمكن إيجاز ما سبق في هذه الخطاطة التوضيحية، وذلك بغرض فهم حقيقة صفات الحق المجردة واثبات تعاليه ، بعيدا عن كل تحديد أو تجسيم :

---

[1] – ينظر منصف عبد الحق : الكتابة والتجربة الصوفية ٤٠٣ وانظر ايضا الفتوحات المكية ٢ / ٢٢٢ – ٢٢٣.

حركة الجمال والتجربة الصوفية

"من الباطن الثبوتي إلى الظاهر الوجودي"



(١) يقول تعالى : " وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو " (الأنعام/٥٩) . ويقول جمال الدين الرومي : - مكاني في اللا مكان - أنا من أهوى ومن أهوى أنا .

(٢) يقول تعالى : " الله خالق كل شيء " (الزمر/٦٢) . " ألا له الخلق والأمر " (الأعراف/٥٤) . " والله على كلّ شيء قدير " (آل عمران/٨٩) . " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق " (فصلت/٥٣). " أو لم يكف بربك أنه على كلّ شيء شهيد " (فصلت/٥٣) - وقس على ذلك آيات أخرى تثبت صفاته الكمالية - .

(٣) يقول تعالى : " ما خلق الله من شيء " (النحل/٤٨) . " إني جاعل في الأرض خليفة " (البقرة/٣٠) .

(٤) - " وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يُعيده " (الروم/٢٧) .

إن السر المطلق للجمال يكمن عند المتصوفة في اشتياقهم العودة إلى صورة الحق ، إلى حيث ماكانوا عليه في عالم الاظلة ، حيث شعر الإنسان بغربته وانفصامه عن أصله ، فكان من شأن ذلك أن أرادوا العودة إلى الأصل لمشاهدة الحق بقلوبهم .

فعن التجلى الأعظم في صفات الحق ظهر المظهر الأعظم في صفات ذات الخلق ، ومن هذا المظهر تكمن معرفة جماله وجلاله .

والحال هذه إن حب المعرفة ــ هنا ــ مرهون بالمستوى الخصوصي، وهو ما استلخصة ابن عربي في نوعين من الحب . الأول : إلهي أزلي ، والثاني : إنساني في توحده بالذات الإلهية ، وأن المبدأ الذي يحكم النوع الاول: هو " **الجمال الاقدس** " في صفته الجوهرية ، النابع من (صفة الجمال الإلهي الذي أشرق على الكائنات في حالة ثبوتها الأزلي ، فأخرجها من بطونها إلى ظهورها الوجودي ، وبذلك جاء وجودها مظهرا للجمال الإلهي الأزلي ، وسبب ذلك الظهور حب الله القديم في أن يعرف ، وكان تجليه في العالم لأجل هذه الغاية ، وأما الحب الإلهي ــ يقول ابن عربي ــ فمن اسمه الجميل ، والنور، فيتقدم النور إلى أعيان الممكنات ، فينفَر عنها ظلمة نظرها إلى نفسها وإمكانها فيحدث لها بصرا ... فيتجلى

لتلك العين الإسم الجميل فتتعشق به ، فيصير عين ذلك الممكن مظهورا له ([1]) .

جـ ــ الكمال كنه الكائن / كمال الكمال

مر بنا أن الجمال عند المتصوفة ليس هو الحقيقة المتحققة في الوجود بما هو غاية ، بقدر ما هو واسطة لظهور الوجود بين ذات الحق وفعل الوجود الذي يعكس صورة **التمام / الكمال** ، وبيان ذلك أن نور الحق يكون قد خرج في جميع كمالاته الى الوجود منبسطا على كل ماهو موجود ، وهو مع كونه مقدسا عن كل موجود فإن وجوده هو حقيقة الوجود ، وأن جميع صفاته الكمالية هي عبر ذاته . ومن هنا يرى ابن سبعين أن الكمال بالأصالة وهو الكل بالمطابقة ، وهو عين الكمال وغاية الجلال بالتضمن ، على عكس ما يراه في حق كمال الإنسان الذي هو النقص بالأصالة والجزء بالمطابقة، وفي ذلك تأكيد من ابن سبعين على الوحدة المطلقة في **الكمال الماهوي** (الماهية) أي كمال الحق في مطابقته ــ أيضا ــ للوجود كله مما يؤدي إلى أن يكون من حيث المعنى عين الكمال وسر الجمال وغاية الجلال ([1])

---

[1] الفتوحات المكية ٢ / ١١٢

[1] ينظر، رسائل ابن سبعين ، تحقيق : عبدالرحمن بدوي ١٤٤ . عن مفهوم الكمال في الفكر العربي الاسلامي : سعد الدين كليب ، مجلة المعرفة السورية .ع. ٣٧١/ ١٩٩٤ ص ،١٥ ١٦ .

كما اعتبر الملاصدرا ([2]) **الشيرازي** أن وجوده تعالى كله الوجود لكونه صرف حقيقة الوجود ، وجودا لجميع الموجودات " لايغادر صغيرة ولاكبيرة إلا أحصاها " فلا يخرج من كنه ذاته شيئ من الأشياء لأنه تمام كل شئ ومبدؤه وغايته ، وإنما يتعدد ويتكاثر وينفصل لأجل نقصاناتها وإمكانـــاتهـــا

وقصوراتها عند درجة التمام والكمال ، فهو الأصل والحقيقة في الوجودية، وماسواه شؤونه وحيثياته . وهو الذات، وماعداه أسماؤه وتجلياته . وهو النور، وماعداه ظلاله ولمعانه . وهو الحق ،وماخلا وجهه الكريم باطـــل " **كل شيئ هالك إلا وجهه**". القصص٨٨ ، "**ماخلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق** " الحجر٨٥.

ومن هنا يكون الحق قد أضهر فيه جميع كمالاته ، ولعل خير من يمثل صورة الكمال ــ هذه ــ هو الإنسان " **لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم** " التين٤ ، الذي هو مرآة الحق من باب التجلي بالمثال لتصبح العلاقة قائمة في إثبات مراتب الحق في صورة العالم ، وبيان أعيان صفات الخلق التي تعكس صفات الحق ، غير أن كمالاته لاترقى إلى الحدوث والقدم ، ومرد ذلك كله هو انعكاس فعل التجلى ضمن علاقة المرآة العاكسة ، إلا أن فضاء المرآة ــ هذا ــ ليس فضاء بسيطا يمكن اختزاله إلى مباشرته، وإنما هو خيال مكثف يفرض على العارف الذي يريد كشف أسراره،أن يحول

---

[2] صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي (الشهير بصدر المتألهين الملا صدرا) : أسرار الآيات . تقديم وتصحيح محمد خواوجي . دار الصفوة ، بيروت ، ص ٣٧ .

المعرفة إلى رؤيا،وأن يحول فضاء العالم من امتداد الاشياء إلى فضاء للحلم(1)

إن الحضور الجمالي ، هنا ،لايعني فعل الانعكاس الحرفي، بقدر مايعني الرؤية الكشفية ، وليس ذلك بمقدور كل إنسان بحسب رأي ابن عربي، إلا من حقق تمكنه ، لكونه يكاشف معاني صفات الحق الجمالية " حيث خلق الله الإنسان مختصرا شريفا فيه معاني العالم الكبير، وجعله نسخة جامعة لما في العالم الكبير، ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء ، (1) من منظور أن كمال الصورة الإنسانية هنا هو جوهري فيها ، مشتملة على جميع الصفات الكمالية لكون الحق تجلى بعبده في صفتي " **الحي القيوم** " كما ورد فـــي ذكره جل شأنه لانه يكون بذلك قد دل على " **وجوب الوجود وجوب الايجاد.** " ومن هنا تكون كمالات الوجود بالخلق نسبة إلى الكمالات بالحق ، وحينئذ يكاشف العالم الصغيرمعاني صفات الحق الجمالية . ومن هنا ــ أيضا ــ تكون كمالات العالم الصغير التي هي جزء من كمالات العالم الكبير أتم مرآة تعكس صورة كمالات الصفات الالهية .

ولعل الكمال ، هنا، كما يصفة الأميرعبد القادرالجزائري ، أحد المتصوفة المتأخرين ، لايعني المطابقة بين وجود الحق ووجود الخلق ،على الرغم من أن الانسان له من حيثية وجوده الأولية والأخرية ، تماما كما أن له الظهور والبطون ، وهو وإن كانت له هذه الصفات إلا أنها لاتطلق عليه إلا

---

1 منصف عبد الحق : الكتابة والتجربة الصوفية ، ص ٢٩٢

1 ينظر : ابن عربي : التميزات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية (ضمن كتاب إنشاء الدوائر) ص ١٠٨. عن ، مفهوم الكمال في الفكر العربي الاسلامي (مرجع سابق) . ص ٢٥

بالنسبة والإضافة ليظهر الفارق بين الحق والخلق ، ومن ثمة تقع المماثلة والمفارقة في آن واحد بين الوجود الإلهي والوجود الحق ، ومع ذلك فإن هذه المماثلة والمفارقة تظل خصيصة للإنسان بالذات أزلا وأبدا ولا تكون كذلك للعالم بكل مظاهره ، لأن العالم رغم أنه مخلوق أيضا على الصورة بوصفه تجليا للصفات الإلهية إلا أن الصورة في الآخرين دون كمالها في الأول ... وعلة الآمر أن الكمال الذي تحقق في العالم من جهة الصفات والأسماء، وإن كان هو عين الكمال في الإنسان ،إلا أن هذا الكمال كله هو عين الكمال الذي للذات الالهية من حيث إن لها كمالين أولهما هو كمال الذاتي الوجوبي ، وهذا لادخل فيه للعالم ولا للإنسان ، وثانيها الكمال الصفائي الأسمائي ، وهو الذي يكون للعالم والإنسان ، لكن الكمال الأسمائي وإن توقف ظهوره لا وجوده بالطبع على ظهور العالم بأجناسه والإنسان خاصة إلا أن العالم يظل بكل مافيه يفتقر إلى الله ، وبذلك فوجوده هو عين وجود العالم أو عين وجود الإنسان ([1]) .

وكما كان الجمال عند المتصوفة مرتبطا بالمحبة بوصفها طريقا لاتخاذ معنى جديد إلى محبة الله ، على اعتبار أن الجمال في الخليقة مظهر من مظاهر الجمال الالهي المطلق في كماله وتمامة ، فإذا كانت المحبة كذلك ، فإنها أيضا وثيقة الصلة بمستويات الكمال التي تحدد صفات كمال التوحيد عبر إثبات صفاته عن ذات البارى جل اسمه ، على اعتبار أن " الحق هو المطلوب والذي من أجله يسمى الكمال ، وبه كان ، وله أريد ، ومنه صدر،

---

[1] ينظر : المواقف الامير عبدالقادر الجزائري ٣ / ١٤٣ . وانظر ايضا : الله والانسان عند الامير عبدالقادر الجزائري (لأحمد محمد الجزار ، مكتبة الاسرار مصر ١٩٩٤ ص ٦٧ – ٦٨ .

وإليه يعود ، وفيه هو لافي غيره ، ومنه يطلب بنفسه لا لغيره ولا تغيره ولا من اجل غيره وبه تعلق الجميع ([2]) .

ومن ثمة يكون الكمال هنا في ثباته مع صفات الجمال بمثابة القيمة الجوهرية لمعني كمالات الوجود التي تعكس صفات ذات الحق ، ومن هنا أيضا، تكون العلاقة بين صفتي الجمال والكمال هي علاقة انصهار جامعة لكل مظاهر الألوهية ، والكونية ، والإنسانيه في ارتباط كلي بانعكـــــــــاس الصفات ، وذلك أن الكمال هو سر الجمال ، وفي هذا يؤكد أقطاب الفكر ([*]) أن الكمال هو مظهر الجلال والجمال ، أو هو مادتهما، أو إكسيرهما ، أو ماهيتهما ، وفي ذلك يقول الفارابي : الجمال واليها ، والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل ، ويحصل له كماله الأخير ([1]) ، و أن العظمة والجلالة والمجد في الشئ إنما يكون بحسب كماله ، يقول ابن سينا : لايمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة ، خيرة محضة، عرية عن كل واحد من أنحاء النقص ([2]) ، اذ " إن لذة كل قوة فحصول كمالها لها، "وأن جمال كل شئ هو أن يكون على ما يجب له ([3]) ، ويقول لسان الدين بن الخطيب " الكمال مظهر الجمال ومجلى له ، وهـــو المادة

---

[2] ابن سبعين : بدّ العارف ، تحقيق جورج كتورة ، دار الاندلس ، ١٩٧٨، ص ٣٥٣ .

[*] لقد استعنا في ذلك بما أورده سعد الدين كليب من نصوص في دراسته القيمة :" مفهوم الكمال في الفكر العربي الاسلامي". كما تبينه النصوص اللاحقة المستمدة من ،ص ١٠ – ١١ . (مرجع سابق)

[1] ينظر : أهل المدينه الفاضلة ، مطبعة التقدم ، القاهر ١٩٧٠، ص ٢٠ .

[2] المبدأ والمعاد ، باهتمام عبدالله الحوراني ، طهران ، ١٩٨٤، ص ١٧ – ١٨ .

[3] ابن سينا : النجاة ، ص ٢٤٥.

لصورتـــه .([4]) ويقول السهروردي " إن جمال كل شئ هـــو حصول كمالـــه اللائق بـــه. ([5]) وابن قضيب البان يرى أن الروح هو تلطف تولد الجمال والجلال عند امتزاجهما لظهور صورة الكمال ([6]) . أما أبو حامد الغزالي فيقول : كل شئ فجماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به ، الممكن له ، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو فـــي غاية الجمال ، وإن كان الحاضر بعضها فله من الحسن والجمال بقدر مـــا حضر ([7]) .

لا شك في أن صفات الكمال بمظاهرها الجمالية ينبغي أن تكون شاملة لنعوت ذات الحق ، ومعرفة جماله وجلاله ، وأن تكون مظهرا من مظاهر حقائق الممكنات على صفاتها لكونها علاقة للجمال والكمال في الظاهر والباطن ، وهو ما أشار إليه ابن الدباغ حين تعرضه لمعنى الجمال والكمال، مبرزا صفات الكمال بوصفه سر وجود الجمال بقوله : أما الكمال فمعناه حضور جميع الصفات المحمودة للشئ . وقد قسمه إلى ظاهر وباطن. وعنده أن الكمال الظاهر مظهر للجمال ، أو الجمال ذاته ، عبر ما تجلى فيه من حقائق صفاته ، ومن خلال العلاقة الحميمة التي تربط سلامة الإنسان بأحاسيسه وذوقه الرفيع لما هناك من تأثير الكمال الظاهر على النفس ، وهو ما أبرزه ابن الدباغ : " أما الظاهر فهو اجتماع محاسن صفات الأجسام اللائقة بها وهو يختلف باختلاف الذوات ، فكمال كل شئ بحسب مايليق به، فالذي يكمل به شئ غير الذي يكمل به شئ غيره ... ولذلك الذي يكمل جنسا من الأجناس غير الذي يكمل الجنس الآخر، حتى أن الذي

---

[4] روضة التعريف بالحب الشريف (تح) عبدالقادر عطا . دار الفكر العربي ، ص ٢٨٧ .

[5] اللمحات (تح) أمين معلوف ، دار النهار، ١٩٦٩ ، ص ١٣١ .

[6] المواقف الإلهية . في كتاب الانسان الكامل في الاسلام (تح) عبد الرحمن بدوي ، الكويت ١٩٧٦ ، ص ٢٠٨

[7] إحياء علوم الدين ، دار المعرفة ، ٤ / ٢٩٩

يكمل عضوا من أعضاء البدن غير الذي يكمل العضو الآخر ... فهذا هو الكمال الظاهر، والنفوس تتأثر به لأنه مظهر الجمال المحبوب بالطبع الروحاني والنفساني إذ الإنسان السليم من الآفات يحب الصورة الحسنة الخلق ، وينفر من الصورة المشوهة المنكوسة ،أو التي فيها نقص أوشين ..فالإنسان على هذا يجانس النبات بالنفس النباتية ،والحيوان بالنفس الحيوانية ،والملائكة بالنفس الإلهية ([١]).

ولعل في هذه الرسمة ما يوضح موقف ابن الدباغ من الجمال في الفكر الصوفي:

الرسمـــة

[1] محمد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري ، المعروف ، (بابن الدباغ): مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب. تحقيق ربيتر دار، صادر، ٣٩-٤٠.

ولعل علاقة سلامة الإنسان بالإحساس بالجمال يعد ضربامن الوعي المبكر في التفكير بالجمال عند الفلافسة والمتصوفة المسلمين على اعتبار أن الجمال ليس بالوسائط التي فصل فيها بن الدباغ مثل الأنغام والألحان والأرايح الطبية والأصوات الرخمة، وإنما هو ما ينجلى الجمال فيها وعبرها .

إن دراسة صفات الكمال تفضى بنا إلى ربط العلاقة بينها وبين صفتي الجمال والجلال ، لأن مقولة الوجود الأكمل نابعة من مقولة الجوهر الأتم في إرادته الإبداعية، كيف يشاء على الوجه الأتم من كمالات ذاته . ومن هنا كان الكمال لصفات الحق هو الجوهر في إثبات الوجود من حيث هو جوهر الأشياء ، وليس هو الأشياء ، وهو مانلمسه في حقيقة وجود الصوفي الذي يستدعي البحث عن الآخر في كشف حقائقه الصفاتية ومالها من التجلي والقدرة الإبداعية ، من ذات الحق ، وبيان ذلك أن ما تقتضيه الصفات الكمالية ضمن الصورة الانعكاسية التى تدل على ربط الصلة بين ذات الحق في الوجود " **الظاهر** " وذات الخلق بمحاولة انكشاف المحجوب "**الباطن** " يكون من شأنه أن الحق أحب الخلق فأخرج كمالاته إلى الفعل ، بينما اشتاق الخلق الظاهر في وجوده المتعدد إلى العودة عبر كشف صفات الجمال القدسي "**الباطن** " وليس فقط عبر وجود الظاهر في بديع أشكاله وتناسب مرئياته على اعتبار أن " كل جمال في العالم العلوي والسفـــلي (فمن الحق) ظهر، وبه وجد ، وعنه اشرق على سائر الذوات ، وما تفرق في جميع

ذوات الوجود، بالإضافة إلى جماله نقص محض ، إذ لا يعطي الجمال إلا من هم أجمل منه، بل هو القيوم الذي قام به سائر ذوات الموجودات ([1]) . لذا أقر المتصوفة الجمال في ذواتهم وما كان منهم إلا أن استدلوا على المحبة الإلهية التي تكسبهم القدرة على كشف جمال الحق عن طريق إدراك الوجود ، والترفع عنه إلى النظر في ذات الحق من خلال مقتضى الحال بالنظر المجرد من دعاهم أن يعتبروا كما ورد على لسان أحدهم مثلا :

وجودي أن أغيب عن الوجود بما يبدو علي من الشهود
ومالي في الوجود كثير حـــظ ولكن وجد موجد ذا الوجود

[1] ابن الدباغ : مشارق انوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب ص ٥٦

قـائـمـة المـصـادر

القرآن الكريم

أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي: الموافقات ، تونس ، ١٣٠٢ هـ.

أبو الحسن العاملي : مقدمة البرهان في تفسير القرآن ، إيران (د.ت).

أبو الوفا الغنيمي التفتزاني :علم الكلام وبعض مشكلاته، دارالثقافة،١٩٧٨.

أبو بكر بن العربي:العواصم من القواصم،تحقيق عمارطالبي،الجزائر١٩٨١

أبو عمران الداني : المحكم في نقط المصحف ، تحقيق عزت حسن ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، دمشق،١٩٦٠.

إخوان الصفا : الرسائل ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٨٢.

الإمام علي بن أبي طالب : نهج البلاغة ، ضبط : صبحي الصالح، دارالكتاب اللبناني ، ط ٢ ، ١٩٨٢.

ابن تومرت "محمد المهدي": أعزَ ما يطلب،تحقيق:عمارطالبي،الجزائر١٩٨٦

ابن خلدون : المقدمة ، دار الكتاب اللبناني ، ١٩٧٨.

ابن خلكان : وفيات الأعيان ، دار الثقافة ، بيروت .

ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٨.

ابن رشد : فصل المقال ، تقديم سميح غنيم ، دار الكتاب اللبناني١٩٩٤

ابن رشد : فصل المقال، تقديم محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

ابن سبعين: بدّ العارف ، تح، جورج كتورة ،دار الأندلس١٩٧٨.

ابن سينا : المبدأ والمعاد ،باهتمام عبد الله الحوراني طهران ١٩٨٤

ابن عربي" محي الدين": كتاب التّجليات (ضمن رسائل حيدر آباد) دارإحياء التراث العربي .

ابن عربي"محي الدين ": الفتوحات المكية ، دار صادر ، بيروت .

ابن عربي"محي الدين" :فصوص الحكم ،تح،أبوالعلا عفيفي،دارالكتاب العربي

ابن قدامة المقدسي : ذم التأويل ، تحقيق بدرالدين عبدالله البدر،الدارالسلفية الكويت، ١٩٨٦.

ابن قضيب البان : المواقف الإلهية "في كتاب الإنسان الكامل في الإسلام تح،عبد الرحمن بدوي ، الكويت ١٩٧٦

البغدادي : الفرق بين الفرق ، دار الكتاب العربي .

الحسن بن يوسف المطهر الحلي :

نهج الحق وكشف

الصدق ، دار

الهجرة

قم ،إيرا ن ١٤٠٧

.

حسين العصفور البحراني : محاسن الاعتقاد في أصول الدين ، مجمع البحوث العلمية ، البحرين ، ١٤١٤ هـ.

الخوازجي : مفاتيح العلوم ، دار الفكر العربي .

سلامة القضاعي الشافعي : البراهين الساطعة في رد بعض البد الشائعة، مطبعة السعادة .

سلامةالقضاعي الشافعي : فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان ، بيروت ، ١٣٥٨هـ.

السهروردي : اللمحات ، تح، أمين معلوف ، دار النهار.١٩٦٩

السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ، دار الثقافة .

الشاطبي : الاعتصام ، مكتبة الرياض الحديثة .

الشهرستاني : الملل والنحل ، دار المعرفة ،١٩٨٣.

صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن ، دار العلم للملايين ، ١٩٦٨.

صدر المتألهين"محمد بن إبرايهم الشيرازي": أسرار الآيات ، تقديم وتصحيح محمد خواجي ، دار الصفوة، بيروت ،.

الطبري : جامع البيان في تفسير القرآن، دار الحداثة ، ١٩٨٢.

عبد الحسين شرف الدين الموسوي العاملي : المراجعات ، إيران،١٤١٣.

عبدالحميد الفراهي : التكميل في أصول الدين ، الهند ،١٩٩١.

الفارابي " أبو نصر " : أهل المدينة الفاضلة ، مطبعة التقدم ،القاهرة،١٩٧٠.

الفارابي : كتاب الحروف ، تحقيق: محسن مهدي ، دار المشرق ١٩٦٩.

القاضي عياض : الشفاء بتعريف حقوق المصطفى ، القاهرة ، ١٩٥٦.

القرطبي :الجامع لأحكام القرآن ، دار الكتاب العربي ، ١٩٨٣.

الكليني محمد بن يعقوب: الكافي ، دار التعارف بيروت .

لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف،تح، عبدالقادر عطا

دار الفكر العربي .
محمد الشيخ حسين : مفاتيح الأنوار ، مطبعة الغدى (النجف) ١٩٥٦.
محمد باقر المجلسي : بحار الأنوار ، دار إحياء التراث العربي ،١٩٨٣.
نصر الدين محمد بن الحسن الطوسي :كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، مؤسسة الأعلمي ١٩٩٨.

قـــائـــمـــة المـــراجـع

أحمد أمين : ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربي ،١٩٦٨.
أحمد أمين : ظهر الإسلام ، دار الكتاب العربي ، ١٩٦٩.
أحمد البحراني : التأويل منهج الاستنباط في الإسلام ، البحرين (د.ت).
أحمد خليل : العقل في الإسلام ، دار الطليعة ، ط٢، ١٩٩٣.
أحمد عبد المهيمن: نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي ، دار الوفاء ٢٠٠٠
أحمد محمد الجزار: الله والإنسان عند الأمير عبد القادرالجزائري ،مكتبة الأسرار ، القاهرة ، ١٩٩٤.
ألفريد إيفري (وآخرون) : ابن رشد والتنوير"جمع مراد وهبة"دارالمعارف٩٧
تراكي زناد بوشرارة : أمكنة الجسد في الإسلام ، ترجمة:زينة نجار كفروني دار سعاد الصباح ، ١٩٩٦.
التهامي نقرة : الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن ، دار القلم تونس ، ١٩٨٢.

جعفر السبحاني : بحوث في الملل والنحل ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤١٤.

جعفر السبحاني : معالم التوحيد في القرآن الكريم ، دار الأضواء .

جعفر السبحاني : نظرية المعرفة ، الدار الإسلامية ، ١٩٩٠.

حسن الفاتح قريب الله : فلسفة وحدة الوجود،الدار المصرية اللبنانية،١٩٩٦.

حسن عبد الستار : دليل المختارفي الجبروالاختيار،مؤسسة العروة الوثقى.

حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، دار الفارابي، ١٩٨٥.

الحسيني : سيرة الأئمة الإثني عشر ، دار القلم ، ١٩٨١.

حمادي صمود : التفكير البلاغي عند العرب،منشورات الجامعة التونسية٨١

السيد أحمد عبد الغفار : التصوير اللغوي عند الأصوليين ،دار النهضة .

طه عبد الرحمن : العمل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧

عائشة يوسف المناعي : أصول العقيدة ، دار الثقافة ، قطر ،١٩٩٢.

عادل العوا : المعتزلة والفكر الحر ، دار الأهالي ، ١٩٨٧.

عاطف العراقي : ابن رشد مفكرا عربيا ورائد الاتجاه العقلي ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، ١٩٩٣.

عاطف العراقي : الفلسفة الغربية والطريق الى المستقبل ، دار الراشد .

عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف ١٩٩٣.

عبد الجواد ياسين : السلطة في الإسلام ، المركز الثقافي العربي ،١٩٩٨.

عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، دار العلم ، ١٩٩٨.

عبد اللطيف محرز : الإنسان في ظل القرآن ،اتحاد الكتاب العرب ١٩٩٦

عبدالقادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،ط٢، ١٩٨٦.

عبدالهادي الفضيلي : خلاصة علم الكلام ، دار التعارف ،١٩٩٨.

عبدالهادي عبدالرحمن : سلطة النص ، المركز الثقافي العربي١٩٩٣.

عفت الشرقاوي : قضايا إنسانية في أعمال المفسرين، دارالنهضة،١٩٨٢ .

علي حرب : التأويل والحقيقة ، دار التنوير ، ١٩٨٥.

عيسى الحميري : تصحيح المفاهيم العقدية في الصفات الإلهية ، دار السلام ، القاهرة ، ١٩٩٨.

فؤاد معصوم : إخوان الصفا " فلسفتهم وغايتهم " ، دار المدى ، ١٩٩٨.

فاروق دسوقي : القضاء والقدر في الإسلام ، دار الدعوة ، ١٩٨٤.

لويس غارديه(وآخر) : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، ترجمة صبحي الصالح ، دار العلم للملايين .

ماجد فخري : دراسات في الفكر العربي ، دار النهار ، ١٩٧٠.

محمد إبراهيم الفيومي : الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل،دارالفكر١٩٨٦

محمد باقر الصدر : الأسس المنطقية للاستقراء ، دار التعارف ١٩٨٢.

محمد تقي المدرسي: بحوث في القرآن الكريم ، دار البيان العربي١٩٩٢

محمد جعفر شمس الدين : دراسات في العقيدة الإسلامية ، دار التعارف.

محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الإسلامية ، مكتبة الهلال .

محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون ، مكتبة وهبة ، ط٣، ١٩٨٥.

محمد حمدي زقزوق : الدين والفلسفة والتنوير ، دار المعارف ، ١٩٦٦.

محمد خليل الزين : تاريخ الفرق الإسلامية ، مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٥.

محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي،مركز دراسات الوحدة العربية
محمد عابد الجابري:بنية العقل العربي ، مركز دراتسات الوحدة العربية.
محمد غنيمي هلال :الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية،دار نهضة مصر
محمد هادي معرفة : تلخيص التمهيد ، دار الميزان ، ط١ ، ١٩٩١.
محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، دار االعصر الحديث، ١٩٨٨.
محمدباقر الحكيم : علوم القرآن ، مؤسسة الهادي ، قم ، ط٢، ١٤١٧ هـ.
مرتضى المطهري : شرح المنظومة ، ترجمة : عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى ، ط١، ١٤١٧هـ .
مرتضى المطهري : علم الاكلام ، دار المحجة البيضاء .
مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية،مكتبة النهضة،١٩٦٦
منصف عبد الحق : الكتابة والتجربة الصوفية،مطبعة عكاظ ،المغرب ١٩٨٨
نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي القاهرة ، ١٩٩٦.
الهادي الجطلاوي : قضايا اللغة في كتب التفسير ، تونس ، ١٩٩٨.
هاشم معرف الحسني : الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، دار القلم،١٩٧٨
هونري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة : نصير مروة ،وحسن قبيسي ، دار عويدات ، بيروت ، ١٩٩٨.
يحي هويدي : تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفرقية،مكتبة النهضة،١٩٦٥.

قـــائـــمـــة الـــدوريـــات

سالم حميش :في التصوف بين التجربة وانتاج المعنى، الوحدة ع/٢٤/١٩٨٦

سعد الدين كليب :مفهوم الكمال في الفكر العربي الإسلامي،المعرفة "سورريا" عدد ،٣٧١ ، ١٩٩٤ .

سعيد زايد : مشكلة التأويل العقلي، حوليات كلية الآداب ، الكويت ، ١٩٨٥.

السيد محمد حسين فضل الله : النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد ، مجلة المنطق ،ع، ١١٧، ١٩٩٧.

محمد أركون : الإسلام والحداثة،مجلة مواقف ،لندن، ع، ٦٠/٥٩ ،١٩٨٩

محمد الحداد: تعقل العقل في التراث الإسلامي ، مجلة دراسات عربية ، ع، ٦/٥ ، ١٩٩٨.