



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية
كلية أصول الدين

أثر الاتجاه العقدي في التفسير

(دراسة نظرية ودراسة تطبيقية على الاتجاه الفلسفي)

(الجزء الأول)

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة والمذاهب المعاصرة

إعداد الطالب / ياسر بن ماطر بن علي المطرفي

إشراف / أ.د ناصر بن عبدالكريم العقل

الأستاذ بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين

العام الجامعي ١٤٣٠-١٤٣١ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا

كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ۚ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ۖ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ

ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾،

أما بعد؛

فإن الله سبحانه وتعالى قد أنعم على أمة الإسلام بهذا الدين الحنيف دين الإسلام، وشرفها برسالة خير الرسل محمد صلى الله عليه وسلم، فكانت رسالته نورا يستضاء به، وطريقا يسار عليه، ونهجاً يقتدى به.

فجاءت هذه الرسالة على أكمل صورة، وأتم وضوح، وأجمل بناء قال الله تعالى ﴿الْيَوْمَ

أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة- ٣].

ثم انقطع الوحي بموت صاحب الرسالة ﷺ، وترك لهم كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، للذين هما أصل العلم والهدى.

فحمل هذه الرسالة صحابة النبي ﷺ، وبنوا للناس دينهم على أحسن حال، فرضي الله عنهم وجزاهم عن أمة الإسلام خير الجزاء وأعظم الأجر، فأدى الصحابة هذه الرسالة إلى التابعين - الذين هم خير قرن بعد قرن الصحابة - وظهر في أواخر عهد الصحابة وأوائل عهد التابعين قوم حادوا عن جادة الصواب - وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا - وهم الخوارج فكفروا مرتكب الكبيرة، واستحلوا دماء المسلمين مستدلين بآيات من كتاب الله سبحانه على غير مرادها الصحيح، ومن هذا الوقت بدأت تخرج في لأمة مقالات ضالة بجانب الحق، وصار

أصحاب كل مقالة يسعون إلى أن يتقبلها الناس منهم، فكان أهم ما لجؤوا إليه كتاب الله سبحانه، فتجاسروا عليه حتى طوعوه على وفق باطلهم، حتى يكسبوا بذلك الموافقة والتأييد، وهكذا بدأت ظاهرة تفسير القرآن على وفق الاتجاه العقدي تزداد وتنتشر كلما تقدم الزمن. ولأجل ما يحمل هؤلاء من هذه الرواسب العقدية الضالة؛ انتدبت منهم طوائف لتكتب لها تفسيراً يوافق المعتقد، فحرفوا الكلم عن مواضعه، وألبسوا كتاب الله زوراً من القول، وبهتاناً من الحديث وهكذا كلما تقدم الزمن قليلاً ازدادت هذه الظاهرة كثيراً، فكثر الاختلاف في كتاب الله عز وجل، وتفاقم الشر وعظم.

لهذا كله كانت ظاهرة أثر الاتجاه العقدي على التفسير ظاهرة واضحة، توجب على أهل السنة والجماعة أن يدرسوا هذه الظاهرة، ويبينوا معالمها.

وبعد استخارة الله سبحانه، واستشارة أهل العلم والفضل من أهل الاختصاص، عزمت نفسي على أن تدخل غمار هذا الموضوع في أطروحة الماجستير لقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة الإمام محمد بن سعود، عسى الله أن يكتب فيه خيراً، وأن يوفقني للسداد في الرأي، والصواب في القصد.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

أهمية هذا الموضوع يمكن بيانها من جانبين:

الجانب الأول: القسم الأول من البحث وتبرز أهميته في أمور، أهمها ما يلي:

١_ أن علم التفسير من أهم ما يهتم به أصحاب أي اتجاه عقدي؛ ولذلك كان لابد أن يتخذوا موقفاً يتعاملون فيه مع القرآن، ويفسرونه تفسيراً لا يعارض تلك القواعد التي قعدوها، فكان لابد من النظر في هذا الموقف وما مدى تأثيره على التفسير.

٢_ أن كثرة التفاسير التي تخالف معتقد السلف الصحيح وانتشارها تجعل دراسة آثار معتقدات أصحابها على تفاسيرهم حاجة ملحة للغاية.

٣_ أن دراسة هذا الموضوع تكشف عن منهجية الاستدلال عند أهل الاتجاهات المخالفة لأهل السنة، فإن معرفة الأسس التي يسير عليها الاتجاه العقدي في التفسير من أهم ما يكون عند مناقشة الخصوم.

٤_ أن جماعة من المستشرقين قد تعرضوا لمنهج المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ومن

أمثلة ذلك: كتاب "المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن الكريم" للمستشرق جولد زيهر، فقد درس في هذا الكتاب ظاهرة الاتجاه المنحرف في التفسير، وعقد فصلاً سماه "التفسير في ضوء العقيدة"، درس كل ذلك دراسة مشوهة على عادة المستشرقين في كتاباتهم؛ لذلك كان على أهل المنهج الحق أن يدرسوا هذا الموضوع دراسة مفصلة.

٥_ أن الكتابة في موضوع الاتجاهات العقدية في التفسير تأثرت باتجاه الكاتب العقدي، فمثلاً حينما يُنظر في كتاب "التفسير والمفسرون" للدكتور محمد حسين الذهبي تجد الكاتب قد تعرض في كتابه لبعض كتب الاتجاهات العقدية، إلا أنه وقع في بعض الأخطاء، فتجده مثلاً يحشر التفسير الكبير للرازي وتفسير البيضاوي وأبي السعود والسيوطي وغيرهم ضمن تفاسير أهل السنة، وهم أصحاب اتجاه أشعري كما هو معلوم، وهذا يجعل دراسته على منهج أهل السنة والجماعة أمراً محتملاً.

القسم الثاني: القسم الخاص بالاتجاه الفلسفي وتبرز أهميته في عدة أمور:

١_ تأثير الاتجاه الفلسفي في بعض الفرق الإسلامية كالاتجاه الإمامي والاتجاه الصوفي وغيرها من الطوائف.

٢_ خطر الانحراف المنهجي عند الاتجاه الفلسفي؛ فهو يعد أشد الاتجاهات العقدية مجانبة للحق.

٣_ تعدد الاتجاهات الفلسفية، فهي ليست اتجاهًا واحدًا منتظمًا بل عدة اتجاهات، فمنها: الاتجاه الفلسفي المشائي، والاتجاه الفلسفي الإشراقي، والاتجاه الفلسفي المعاصر، وهذا التعدد يستوجب كشف الجوانب التأصيلية في كل اتجاه بحيث يتميز عن غيره.

٤_ أن موضوع هذا البحث يثري مادة طالب العلم في علم العقيدة وعلم التفسير على حد سواء، وهذا بحد ذاته فائدة كبيرة للباحث.

٥_ أن هذا الموضوع لم يدرس من الجوانب التي أريد البحث فيها في أي دراسة سابقة، كما سيظهر من خلال الحديث عن أهداف البحث، وعن الدراسات السابقة.

أهداف البحث:

إن هدف البحث دراسة موضوع أثر الاتجاه العقدي في علم التفسير من حيث نشأة هذه الظاهرة وتتبع تطوراتها من جهة المناهج والكتب، وأسبابها، ومظاهرها، ومنهجية دراستها

وآثارها.

فالبحت يدرس قضايا كثيرة لم أجد دراسة سابقة تعرضت لدراستها على سبيل البحث والتدقيق وهي:

دراسة نشأة ومراحل تأثير الاتجاه العقدي في التفسير من جهة مناهجه وكتبه.

دراسة أسباب تأثير الاتجاه العقدي في التفسير.

دراسة مظاهر وجوانب تأثير الاتجاه العقدي في التفسير.

دراسة آثار الاتجاه العقدي على منهجية دراسة التفسير.

دراسة الطريقة التي نميز بها الاتجاه العقدي في التفسير عند المذاهب، وعند المفسر على وجه الخصوص.

كل هذه القضايا من هدف البحث أن يدرسها.

وهو يدرس كذلك على وجه الخصوص والتفصيل منهجية الاتجاه الفلسفي من تلك الجوانب السابقة.

الدراسات السابقة:

يمكن أن تقسم هذه الدراسات إلى قسمين:

القسم الأول: الدراسات التي تعرضت لكتب الاتجاهات العقدية في التفسير على وجه العموم، وهي:

١- " التفسير والمفسرون " لمحمد حسين الذهبي، وقد ذكر ضمن مباحث كتابه تفاسير أهل الفرق الإسلامية، يذكر الاتجاه العقدي ثم يذكر أشهر كتبه.

وقد استل من كتابه هذا كتاب " الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن؛ دوافعها ودفعها"، وطبعه في رسالة صغيرة الحجم.

وهذا الكتاب يختلف عن الدراسة التي أتقدم بها من جهة أن دراستي تتعرض لدراسة ظاهرة أثر الاتجاه العقدي على التفسير درأئبةً فيها أسباب هذه الظاهرة، ونشأتها، ومظاهرها، ومنهجية دراستها، وبيان أثر الاتجاه العقدي على منهجية دراسة التفسير.

والكتاب لم يتعرض لهذا الجانب، إلا ما كان من إشارات مجملة ليست من مقاصد البحث.

كما أن دراسته للاتجاه الفلسفي كانت دراسة مختصرة مجملة، فهو لم يتجاوز عنده أربع أوراق.

ولم تأخذ قضية منهج الفلاسفة في التفسير إلا أسطراً قليلة لا تفي بمنهجه. وهو لم يتعرض إلا لثلاثة نماذج لأصحاب الاتجاه الفلسفي وهم: إخوان الصفا من خلال رسائلهم، وابن سينا من خلال رسالتين فقط من رسائله، والفارابي من خلال رسالة واحدة، وهذا يعني أن البحث سيكون محدود النتائج. وهو يعني كذلك إغفاله لشخصيات فلسفية كان لها أثرها البالغ في عملية التفسير كابن رشد مثلاً.

٢ _ " بدع التفسير في الماضي والحاضر " لرمزي نعناعة، وهذا البحث تتطابق مباحثه ومواضيعه مع كتاب " الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن " للذهبي، وبين المؤلفين نزاع في تأليفه، ذكر طرفاً من هذا النزاع الذهبي في نهاية كتابه السابق، والمقصود من ذلك أن هذا الكتاب لا يختلف عن كتاب الذهبي إلا اختلافاً يسيراً لا يذكر، فجميع مادته لا تخرج عن مادة كتاب "التفسير والمفسرون" للذهبي.

وهذا البحث يقال فيه ما يقال في بحث الدكتور الذهبي لأنه جزء منه.

٣ _ أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي " للدكتور مساعد عبدالله آل جعفر، وقد بحث فيه عدة مواضيع، والذي يتعلق ببحثي الباب الثالث والذي عقده عن العلوم العقلية وأثرها في التفسير، وقد جعل هذا الباب على أربعة فصول: الأول حديث عن العقائد الإسلامية، والثاني قسمه مبحثين: الأول عن الفلسفة، والثاني عن علم الكلام، والفصل الثالث تحدث فيه عن التصوف، والفصل الرابع تحدث فيه عن الشيعة.

وهذا البحث يختلف عن هذه الدراسة من حيث إنه لم يتعرض في بحثه لجميع القضايا التي سيتناولها البحث.

وأما تعرضه لمنهج الفلاسفة فقد كان بطريقة شبيهة بطريقة الذهبي السابقة.

٤ _ "المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات" للدكتور محمد بن عبد الرحمن المغراوي، وهي رسالة علمية قدمت إلى الجامعة الإسلامية.

وقد قدم بمقدمة عن الصفات وقواعد السلف فيها، ثم ذكر أصول المتكلمين في باب الصفات، ثم أورد المفسرين وبين موقف كل مفسر من هذه الصفات، ثم ختمها بالرد على

المتأولة في الصفات، واختار لذلك تفسير القرطبي. هذه جملة هذا البحث، ويمكن أن يقال: إن مقصود الباحث هو بيان موقف المفسرين من آيات الصفات والرد عليهم.

وبهذا العرض علم أن مقصوده يختلف تماماً عن مقصود بحثي وعن مباحثه.

كما أنه لم يتعرض لشيء من طريقة الفلاسفة في التفسير.

٥_ "اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر" للدكتور فهد الرومي، وقد بحث في كتابه موضوع الاتجاهات بإطاره العام، ومن الاتجاهات التي تعرض لها: اتجاه أهل السنة في التفسير، واتجاه الشيعة، واتجاه الإباضية، واتجاه الصوفية، وكانت دراسته لكل اتجاه تدور حول النقاط التالية: التعريف بالاتجاه، ونشأته، ومجمل عقائده، ومنهجه في التفسير، ونماذج من كتبه خلال القرن الرابع عشر، ثم يختتم برأيه في الاتجاه المدروس، كل هذا على جهة الإجمال والعموم. وبهذا العرض للمباحث المتعلقة بالاعتقاد يعلم أنه يختلف عن بحثي فلم يتعرض لجميع القضايا التي سيتناولها البحث.

كما أنه لم يتعرض لشيء من طريقة الفلاسفة في التفسير.

القسم الثاني: الدراسات التي تعرضت لاتجاه عقدي معين، وبينت منهجه في التفسير:

ومنها: رسالة "تفاسير الزيدية" للدكتور محمد المديفر، ورسالة "كشف الاتجاه الرافضي في تفسير الطبرسي" للباحث أحمد طاهر أويس، وكتاب "بين السنة والشيعة دراسة مقارنة في التفسير وأصوله" للدكتور علي السالوس، ورسالة "المدرسة العقلية الحديثة في التفسير" للدكتور فهد الرومي، ورسالة "الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن" للدكتور تهامي نقرة، ونحوها من الرسائل التي على نفس الطريقة.

وهذه الدراسات مقصودها بحث منهج اتجاه عقدي معين في التفسير، وهو مقصود يختلف عن مقصود بحثي الذي هو دراسة لظاهرة الاتجاهات العقدية على علم التفسير، وبيان أسبابها، ومظاهرها، ومنهجية دراسة التفسير، ودراسة الاتجاه الفلسفي على وجه الخصوص.

الإضافات العلمية لموضوع البحث:

هذا البحث الذي أتقدم به سيضيف إضافات عديدة، ومنها:

— بيان مراحل نشأة تأثير الاتجاه العقدي في التفسير، ومعالم كل مرحلة.

- __ بيان أسباب تأثير الاتجاه العقدي في التفسير.
- __ بيان مظاهر تأثير الاتجاه العقدي في التفسير.
- __ بيان منهجية دراسة الاتجاه العقدي عند المذاهب، وعند المفسر خصوصاً .
- __ بيان آثار الاتجاه العقدي على منهجية دراسة التفسير.
- __ دراسة الاتجاه الفلسفي من خلال القضايا السابقة، ومن خلال موقفه المنهجي من مسائل الاعتقاد، وكذلك أثر منهجه في التفسير على الاتجاهات العقدية الأخرى.

خطة البحث

وتشتمل على: مقدمة، وتمهيد، وقسمين، وخاتمة، وهي كالتالي:

المقدمة وتتضمن: أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهداف البحث، والدراسات

السابقة، وخطة البحث، ومنهج البحث.

التمهيد:

— مفهوم الاتجاه العقدي في هذا البحث.

— نبذة عن منهج أهل السنة والجماعة في التفسير.

القسم الأول: الدراسة النظرية: أثر الاتجاه العقدي في التفسير:

وفيه فصلان:

الفصل الأول: نشأة تأثير الاتجاه العقدي في التفسير، وأسبابه:

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نشأة تأثير الاتجاه العقدي في التفسير ومراحلها.

المبحث الثاني: أسباب تأثير الاتجاه العقدي في التفسير.

الفصل الثاني: مظاهر تأثير الاتجاه العقدي في التفسير ومنهج دارسته

وآثاره.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مظاهر تأثير الاتجاه العقدي في التفسير.

المبحث الثاني: منهج دراسة الاتجاه العقدي في التفسير.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: منهج دراسة الاتجاه العقدي في التفسير عند الطوائف.

المطلب الثاني: منهج دراسة الاتجاه العقدي في التفسير عند المفسر.

المبحث الثالث: آثار الاتجاه العقدي على منهجية دراسة التفسير.

القسم الثاني: الدراسة التطبيقية: على الاتجاه الفلسفي:

وفيه تمهيد، وثلاثة فصول:

التمهيد: تعريف الفلسفة، وأنواعها إجمالاً .

الفصل الأول: الاتجاه الفلسفي المشائي وأثره في التفسير:

المبحث الأول: تعريف الاتجاه المشائي، وأشهر رجاله، وكتبه.

- المبحث الثاني: نشأة تأثير الاتجاه المشائي في التفسير، وأسبابه، ومظاهره.
- المبحث الثالث: منهج الاتجاه المشائي في التفسير وأثره على دراسة التفسير.
- المبحث الرابع: موقف الاتجاه المشائي من أصول الاعتقاد وأثره على التفسير.
- المبحث الخامس: أثر الاتجاه المشائي في التفسير على الاتجاهات العقدية الأخرى.

الفصل الثاني: الاتجاه الفلسفي الإشرافي وأثره في التفسير:

- المبحث الأول: تعريف الاتجاه الإشرافي، وأشهر رجاله وكتبه.
- المبحث الثاني: نشأة تأثير الاتجاه الإشرافي في التفسير وأسبابه ومظاهره.
- المبحث الثالث: منهج الاتجاه الإشرافي في التفسير وأثره على دراسة التفسير.
- المبحث الرابع: موقف الاتجاه الإشرافي من أصول الاعتقاد وأثره على التفسير.
- المبحث الخامس: أثر الاتجاه الإشرافي في التفسير على الاتجاهات العقدية الأخرى.

الفصل الثالث: الاتجاه الفلسفي المعاصر وأثره في التفسير:

- المبحث الأول: تعريف الاتجاه الفلسفي المعاصر، وأشهر رجاله وكتبه.
- المبحث الثاني: نشأة تأثير الاتجاه الفلسفي المعاصر في التفسير، وأسبابه، ومظاهره.
- المبحث الثالث: منهج الاتجاه الفلسفي المعاصر في التفسير وأثره على دراسة التفسير.
- المبحث الرابع: موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من أصول الاعتقاد وأثره على التفسير.
- المبحث الخامس: أثر الاتجاه الفلسفي المعاصر في التفسير على الاتجاهات العقدية الأخرى.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج التي توصل إليها الباحث.

الفهارس العلمية: فهرس الآيات، والأحاديث، والأعلام، والفرق، والمصادر، والمصطلحات، والموضوعات.

منهج البحث

أولاً : جمع المادة العلمية:

مادة هذا البحث على قسمين:

القسم الأول: ما يتعلق بهذا القسم فتجمع المادة على النحو التالي:

أما مبحث نشأة تأثير الاتجاه العقدي في التفسير فتجمع مادته من خلال الرجوع إلى كتب الفرق نفسها والكتب التي تحدثت عن ظهور الفرق الإسلامية.

أما مبحث أسباب تأثير الاتجاه العقدي في التفسير ومظاهره وآثاره، فقد حددت لدراسته عدة تفاسير، فاخترت من الاتجاه السني: تفسير السمعاني، ومن الاتجاه الكلامي: تفسير ابن عطية، ومن الاتجاه الصوفي: تفسير القشيري، ومن الاتجاه الشيعي: تفسير الطبرسي، وقد حددتها بهذه الاتجاهات لأنها أصول الاتجاهات العامة، وغيرها من الاتجاهات الأخرى كالزيدية، أو الإباضية فإن أصول منهجيتهم في التفسير لا تخرج عن الاتجاهات السابقة، ولأن الاتجاهات التي حددتها أضافت مصادر جديدة في التفسير.

القسم الثاني: دراسة منهج الاتجاه الفلسفي في التفسير:

فسأرجع فيه إلى كتب الفلاسفة_سواء المشائي أو الإشراقي أو المعاصر_ وكتبهم يمكن أن تصنف إلى ثلاث مجموعات:

- ١_ الكتب التي تعرضت للتفسير بشكل مباشر.
 - ٢_ الكتب التي تعرضت لقضايا عقدية، وفي أثناءها فسروا بعض الآيات.
 - ٣_ الكتب التي ذكروا فيها نظريات عامة في التفسير.
- ثم إن بعض هذه الكتب قد يكون أصحابها من الفلاسفة، ويكون قد جمع مع الفلسفة اتجاهًا عقدياً آخر كالتشيع أو التصوف، فهذا يدخل ضمن شريحة البحث التي أبحث فيها ؛ لأن المقصود أن يكون المؤلف ممن تبنى المنهج الفلسفي.

ثانياً : دراسة المسائل وعرضها:

ستكون دراسة المسائل على قسمين:

القسم الأول: سأبحث فيه أثر الاتجاه العقدي في التفسير على وجه العموم من حيث النشأة والأسباب والمظاهر والآثار ومنهجية الدراسة:

فأما بحث نشأة تأثير الاتجاه العقدي في التفسير فستكون دراسة تاريخية مرتبطة بتاريخ ظهور المقالات عند الطوائف، والامتدادات التي تطورت فيها هذه النشأة. من حيث المناهج الجديدة في التفسير، أو الكتابة في التفسير.

وأما بحث أسباب ومظاهر وآثار تأثير الاتجاه العقدي في التفسير فسيكون البحث فيه

على وفق التطبيقات التي وقفت عليها خلال جمع مادة هذا البحث من خلال المراجع المحددة السابقة، مع الرجوع إلى كتب العقائد الخاصة بكل اتجاه إن تطلب البحث ذلك.

وأما بحث منهجية دراسة الاتجاه العقدي في التفسير فمنهج دراستي له هو تحديد منهجية عامة ينضبط بها دراسة هذا البحث، وضرب أمثلة لذلك توضح مقصود المبحث، فإذا ذكرت القضية النظرية أوردت بعدها من التطبيقات ما يوضح المقصود، وقد تتكرر بعض الأمثلة ولكن تكرارها لا يكون إلا لفائدة يقتضيها البحث.

القسم الثاني: دراسة الجانب الفلسفي _ سواء المشائي أو الإشراقي أو المعاصر _ فستكون هذه الدراسة على النحو التالي:

١ _ أقدم لكل اتجاه فلسفي _ من هذه الاتجاهات الثلاثة السابقة _ بمقدمة: أعرف به، وبأشهر رجاله وكتبه.

٢ _ أذكر متى نشأة تأثير كل اتجاه فلسفي في التفسير ؟ ثم أذكر لماذا أثر هذا الاتجاه في التفسير ؟ ومادواعي ذلك ؟ ثم أذكر الجوانب والمظاهر التي أثر فيها كل اتجاه من اتجاهات الفلاسفة على التفسير، وربط ذلك بالقسم الأول من جهة الاتفاق أو الاختلاف.

٣ _ أذكر بعد ذلك منهج كل اتجاه فلسفي منها في التفسير، وأثر هذا المنهج على دراسة التفسير على وفق المنهجية المرسومة في القسم الأول.

٤ _ أذكر أثر المنهج الفلسفي الذي اتبعه كل اتجاه في نظريته للأصول العقدية الكبرى، سواء من خلال تعرضهم لبعض آيات هذا الأصل على وجه الخصوص، أو من خلال نظرتهم لنصوص الأصل العقدي على وجه العموم.

٥ _ أذكر تأثير هذا الاتجاه على الاتجاهات الأخرى، وأذكر من الأمثلة ما يتضح به المقصود.

٦ _ دراسة الجوانب السابقة دراسة نقدية على ضوء منهج أهل السنة والجماعة مع بيان أوجه الانحراف في كل اتجاه عقدي عن منهج أهل السنة والجماعة.

ثالثاً: الحواشي والنقول:

١/ عزو الآيات الواردة في البحث بذكر السورة ورقم الآية.

٢/ تخريج الأحاديث الواردة في البحث من مصادرها، فإن كان في الصحيحين اكتفيت

بعزوه إليهما، وإن كان من غيرهما نقلت حكم أهل العلم عليه إن وجدت ذلك وإلا اجتهدت في تخريجه.

٣/لوثيق مقالات الطوائف وغيرها من مصادرها الأصلية ما أمكن، كما أُنِي قد أعيد الاستشهاد بالنقل الواحد في بعض المواطن، وذلك لتعدد فائدة بعض النقول المهمة في عدة قضايا علمية.

٤/التعريف بالأعلام غير المشهورين وأما الصحابة ورواة الأحاديث والمشهورين من العلماء كالإئمة الأربعة وابن تيمية وابن القيم فلا أترجم لهم، وكذلك المعاصرين فلا التزم بترجمتهم إلا من استطعت الحصول على ترجمتلائن كثيراً منهم لم يُترجم لهم، وقد حرصت على إتباع كل عالم بسنة وفاته عندما يتعلق بذكرها فائدة تساعد في توضيح المسألة المبحوثة.

٥/التعريف بالطوائف والفرق والمصطلحات العلمية.

٦/ التعليق على ما يحتاج إلى تعليق وتوضيح خلال البحث.

رابعاً : وضع الفهارس العلمية اللازمة.

وبعد:

فأتوجه بالشكر لله سبحانه وتعالى على تيسيره وتوفيقه لإتمام هذا البحث وإكماله، فاللهم لك الحمد، حمداً كثيراً كما تحب ربنا وترضى.

كما أتوجه بالشكر بعد شكر الله إلى كل من أعان على إنجاز هذا البحث، وفي مقدمتهم فضيلة شيخى الكريم الأستاذ الدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل الذى رعاى بعلمه وفضله وخلقه وصبره فى أثناء مسيرة هذا البحث، فجزاه الله خير الجزاء، وبارك له فى عمره وعلمه.

وأزجى شكرى إلهى الحبيبى اللذين رعاىانى بدعائهما وتربيتهما واهتمامهما.

كما أتقدم بشكرى البالغ إلى زوجتى الكريمة التى أعانت وصبرت وصابرت على إنجاز هذا العمل.

وأختتم بشكرى لكل من أعان فى مسيرة هذا البحث بفكرة ومشورة أو تصحيح وتصويب.

فإلى أولئك جميعاً دعائى الخالص لهم بالتوفيق والسداد فى الدنيا والآخرة.

وأسأل الله أن يتقبل هذا العمل فى الصالحات، ويرفع به الدرجات وأن ينفعنى وقارئه

بصوابه، ويلهمني الرجوع عن خطئه.
وصلى اللّٰه بآرك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً .

التمهيد

مفهوم الاتجاه العقدي

مفهوم الاتجاه العقدي مسألة منهجية عند بحث المناهج العقدية سواء في التفسير أو غيرها، وبسبب عدم تحريرها دخل الخطأ على بعض الباحثين حيث نسبوا لبعض الصحابة أو التابعين تأصيلهم لبعض المناهج المخالفة لمنهج أهل السنة والجماعة بمجرد وجود بعض الأمثلة المشتبهة في تطبيقاتهم على بعض الآيات أو مواقفهم من بعض المسائل، ولذلك من الضروري أن تحرر هذه المسألة، وهي: ما المقصود بالاتجاه العقدي ؟

هناك طريقتان لتحديد طائفة من الطوائف مخالفة لمنهج أهل السنة أو موافقة له:

الطريقة الأولى: النظر في مصادر التلقي ومنهج الاستدلال عند هذه الطائفة، فمن وافق مصادر التلقي ومنهج الاستدلال عند أهل السنة والجماعة فهو منهم، ومن خالف ذلك فليس منهم، وإلى هذه الطريقة ينحو شيخ الإسلام ابن تيمية فتراه يقول: «وأما الفرق الباقية فإنهم أهل الشذوذ ولتفرق والبدع والأهواء ولا تبلغ الفرقة من هؤلاء قريباً من مبلغ الفرقة الناجية فضلاً عن أن تكون بقدرها، بل قد تكون الفرقة منها في غاية القلة، وشعار هذه الفرق مفارقة الكتاب والسنة والإجماع، فمن قال بالكتاب والسنة والإجماع كان من أهل السنة»^(١). فابن تيمية جعل الاعتبار في دخول هذه الطوائف في مسمى أهل السنة هو الموافقة في هذه المصادر.

ومن أجل ذلك يقول ابن تيمية في حال أصحاب بدعة الإرجاء بأنهم: «ليسوا من هذه البدع المغلظة، بل دخل في قولهم طوائف من أهل الفقه والعملة كانوا يُعَدُّون إلا من أهل السنة، حتى تغلظ أمرهم بما زادوه من الأقوال المغلظة»^(٢).

فهو لم يخرج هؤلاء الأعلام الذين هم أهل الفقه والعبادة من دائرة أهل السنة بمجرد قولهم بمقالة الإرجاء.

وحاصل كلامه أن اعتبار المخالفات منهجاً يكون بأحد أمرين:

١_ أن تكون المخالفة صادرة عن خلل في مصادر التلقي: كأن يعتمد على القرآن وحده دون اعتبار للسنة كلياً أو جزئياً أو عدم اعتبار للصحابة، أو بسبب اعتماد مصدر آخر غير المصادر الشرعية الصحيحة، كاعتماد العقل أو الكشف أو أقوال الأئمة المعصومين عند الشيعة وغيرهم.

٢_ أن تكون المخالفة صادرة عن خلل في منهج الاستدلال: وهذا مأخوذ من اعتبار الإجماع، فإن اعتبار الإجماع يكون من وجهين:

أ_ اعتبار الإجماع حجة في المسائل.

ب_ اتباع إجماعهم في طريقة الاستدلال.

(١) مجموع الفتاوى (٣-٣٤٦).

(٢) المرجع السابق (٣-٣٥٧).

فمن خالف في اعتبار واحدة منهما فقد خالف أهل السنكأن يحْكَم في فهم النصوص: علم الكلام، أو أنتُفهم النصوص على غير مقتضى لسان العرب وإنما على طريقة الرمز والإشارات الصوفية.

والذي يكشف عن هذين الأمرين في دراسة هذه المخالفات النظر في حال قائلها، والمقالة، وآثارها، وأتباعها، فهذه الأمور كاشفةٌ للأمرين السابقين، وليست هي المعيار في الحكم في أصحابها.

الطريقة الثانية: اعتبار الحكم على الطوائف بالنظر في المقالات وذلك بأحد طريقين:

- ١_ أن تكون مخالفة الطائفة في معنى كلي في الدين وقاعدة من قواعده.
 - ٢_ أن تكثر المخالفة في الجزئيات بما يعود على كثير من الشريعة بالمعارضة.
- وهذه طريقة الشاطبي^(١) حيث يقول: «وذلك أن الفرق إنما تصير فرقاً بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين وقاعدة من قواعده، لا في جزئي من الجزئيات؛ إذ الجزئي والفرعي الشاذ لا ينشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرق شيعاً...»
- ويجري مجرى القاعدة الكلية كثرة الجزئيات؛ فإن المبتدع إذا كثر من إنشاء الفروع المخترعة عاد ذلك على كثير من الشريعة بالمعارضة؛ كما تصير القاعدة الكلية معارضة أيضاً، وأما الجزئي فبخلاف ذلك، بل يعد وقوع ذلك المبتدع له كالزلة والفلتة^(٢).
- وطريقة الشاطبي قد تعود في النهاية إلى طريقة شيخ الإسلام ابن تيمية؛ إذ إن المخالفة في الكليات في كثير من المسائل لا يكون إلا فرعاً عن مخالفة في مصادر التلقي أو منهج الاستدلال، وكذلك القول في الجزئيات الكثيرة، فإن من سار على طريقة أهل السنة والجماعة بعيد أن تتابع من المعين المخالفات الجزئية الكثيرة وهو متبع لمنهجهم وطريقتهم.
- وإن كانت طريقة الشاطبي قد يدخلها شيء من الإشكال من جهة ضابط الكلي الذي يراه مرجعاً في هذه المسألة، ولذلك فإنه عندما أراد أن يضرب مثلاً بالخطأ الكلي الذي يوجب

(١) هو: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي، أصولي حافظ، كان من أئمة المالكية، من مصنفاته: الموافقات، والاعتصام، وأصول النحو، مات سنة (٧٩٠هـ). ينظر: الأعلام (١/٧٥).

(٢) الاعتصام للشاطبي (٣-١٧٧).

تصنيف قائلها ضمن فرقة من الفرق ؛ ضرب مثلاً بمسألة التحسين والتقييح العقلي^(١)، وهي مسألة لم يحكم القول فيها بعض أئمة السنة^(٢)، ولو طردنا كلامه لاعتبرنا من أخطأ في هذه المسألة خارج دائرة أهل السنة.

ولذا فإنني في اعتبار الاتجاهات وتعددتها ودراستها في البحث اعتمدت على الطريقة الثانية، ووجدت أنها هي الطريقة الأضبط في تحديد الاتجاهات العقدية المخالفة لأهل السنة والجماعة من عدمها، وسيأتي في البحث ما يدل على ذلك.

والخلاصة من كل ذلك أن مفهوم الاتجاه العقدي: الطائفة التي اختصت بمنهج معين في مصادر التلقي ومنهج الاستدلال بهذه المصادر.

نبذة عن منهج أهل السنة والجماعة في التفسير

يتميز منهج أهل السنة في التفسير بمجموعة قواعد منهجية تراعى في عملية التفسير، ومجمل هذه القواعد يمكن أن ترجع إلى قاعدتين وهما:

القاعدة الأولى: اعتماد مقتضى اللسان العربي في التفسير.

وهذه القاعدة تعني عدم الخروج عن معهود العرب في الخطاب، وعدم الخروج عن ظاهر اللفظ

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) انظر مثلاً _ كلام اللالكائي في شرح اعتقاد أهل السنة عندما تحدث عن الكذب، وأنه ليس بقبيح في نفسه وإنما هو من جهة السمع قبيح (٥-٦: ١١٥٦) وتعليق المحقق عليه.

إلى معنى آخر إلا بدليل.

القاعدة الثانية: البحث عن مقصود الله بكلامه.

والوصول إلى مقصود الله بكلامه يكون من خلال ثلاثة أمور:

١. الرجوع إلى تفسير كلام الله لتفسير كلامه الآخر، وهو ما يسمى: (تفسير القرآن بالقرآن).

٢. الرجوع إلى كلام نبيه ﷺ في بيان كلام الله سبحانه، وهو ما يسمى: (تفسير القرآن بالسنة).

٣. الرجوع إلى كلام الصحابة رضي الله عنهم في بيان كلام الله سبحانه، وهو ما يسمى: (تفسير القرآن بكلام الصحابة).

كل قاعدة من هذه القواعد لها أدلتها وشواهدا من كلام أهل السنة والجماعة، وهذا ما سيكون تفصيله بإذن الله سبحانه في المبحث الأول من هذه الرسالة، عندما يأتي الحديث عن نشأة مناهج التفسير.

القسم الأول

الدراسة النظرية

أثر الاتجاه العقدي في التفسير

وفيه فصلان:

الفصل الأول: نشأة تأثير الاتجاه العقدي في التفسير، وأسبابه.

الفصل الثاني: مظاهر تأثير الاتجاه العقدي في التفسير ومنهج دراسته وآثاره.

الفصل الأول

نشأة تأثير الاتجاه العقدي في التفسير، وأسبابه

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نشأة تأثير الاتجاه العقدي في التفسير ومراحلها.

المبحث الثاني: أسباب تأثير الاتجاه العقدي في التفسير.

المبحث الأول

نشأة تأثير الاتجاه العقدي في التفسير ومراحلها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نشأة تأثير الاتجاه العقدي في مناهج التفسير ومراحلها.

المطلب الثاني: نشأة تأثير الاتجاه العقدي في كتابة التفسير ومراحلها.

المطلب الأول

نشأة تأثير الاتجاه العقدي في مناهج التفسير، ومراحلها

وفيه أربعة فروع:

- الفرع الأول: نشأة تأثير منهج أهل السنة والجماعة في التفسير.
- الفرع الثاني: نشأة تأثير منهج الغلو في الأخذ بالظاهر المتشابه في التفسير.
- الفرع الثالث: نشأة تأثير المنهج الباطني في التفسير.
- الفرع الرابع: نشأة تأثير المنهج الكلامي في التفسير.

الفرع الأول

نشأة تأثير منهج أهل السنة والجماعة في التفسير

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: نشأة منهج أهل السنة في التفسير، والأسس التي بني عليها منهجهم.

المسألة الثانية: أدلة تقديم منهج الصحابة في الفهم على غيره.

المسألة الثالثة: الاعتراضات الواردة على منهج أهل السنة في فهم النصوص والجواب عنها.

المسألة الأولى: نشأة منهج أهل السنة في التفسير، والأسس التي بني عليها منهجهم.

بُعِثَ النبي ﷺ إلى أمةٍ انتشر فيها الجهل والظلم والشرك، فبلغهم رسالة ربه سبحانه وتعالى، وأخرجهم بدعوته من ظلمات الشرك إلى نور الإسلام، وأخرجهم من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، فصَحَّحَ خلل هذا المجتمع، وأَنَارَ عقول أصحابه بنور الوحي الذي كان يتلقاه عن ربه سبحانه وتعالى، وعلمهم كذلك أن طريق الهداية مرهونٌ باتِّباعِ كلام ربهم وسنة نبيهم، فانحصرت في أذهانهم مصادر التلقي في هذين المصدرين: كتاب الله سبحانه، وسنة النبي ﷺ، وكانوا يعتمدون في طريق فهمهم للمصدر الأول إما على النقل أو على الاجتهاد: فأما النقل فكانوا يعتمدون فيه على عدة أمور^(١):

١_ بيان النبي ﷺ.

٢_ معرفتهم لأحوال من نزل فيهم الخطاب من العرب وأهل الكتاب.

٣_ معرفتهم باللسان العربي.

وأما الاجتهاد فهو إعمال أذهانهم في النص القرآني على وفق المصادر السابقة. وسار على هذا الطريق من جاء بعدهم من التابعين وتابعيهم ومن تابعهم من أهل السنة والجماعة، ورسموا منهجهم على النحو التالي:

١_ مصادر التلقي:

اعتمدوا في مصادر التلقي على مصدرين هما: القرآن والسنة.

٢_ منهج الاستدلال:

كانت طريقة فهمهم لهذه المصادر واستدلالهم بها هو اتباع منهج الصحابة في فهم النصوص.

وتفصيل ذلك على النحو التالي:

الأساس الأول: أن مصادر التلقي عند أهل السنة والجماعة هي: القرآن والسنة.

فهذا هو الطريق الذي ساروا عليه، يحكي شيخ الإسلام ابن تيمية منهج السلف في ذلك فيقول فكلان القرآن هو الإمام الذي يُقتدى به؛ ولهذا لا يُوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس، ولا بذوق ووجد ومكاشفة، ولا قال: قد تعارض فيها العقل والنقل، فضلاً عن أن يقول: فيجب تقديم العقل على النقل، يعني القرآن والحديث وأقوال

(١) انظر: التفسير اللغوي للدكتور مساعد الطيار (ص ٦١).

الصحابة والتابعين إما أن يفوض وإما أن يؤول... ولا فيهم من قال إن له ذوقاً أو وجداً ، أو مخاطبة أو مكاشفة تخالف القرآن والحديث»^(١).

ومن أقوالهم في ذلك ما قاله الإمام مالك: «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه»^(٢) فخذكم على كل ما وافق الكتاب والسنة بالأخذ، وكل ما لم يوافقهما بالرد.

وأما الشافعي فيقول: «استدل أنه لا تخالف له سنة أبداً كتاب الله، وأن سنته - وإن لم يكن فيها نص كتاب - لا زعمها وصفت من هذبع ما ذكرت سواه مما فرض الله من طاعة رسوله، ووجب عليه أن يعلم أن الله لم يجعل هذا لخلق غير رسوله، وأن يجعل قول كل أحد وفعله أبداً تبعاً لكتاب الله ثم سنة رسوله»^(٣).

ويقول أيضاً: «لم أسمع أحداً سنبه الناس أو نسب نفسه إلى علم يخالف في أن فرض الله عز وجل اتباع أمر رسول الله ﷺ والتسليم لحكمه بأن الله عز وجل لم يجعل لأحد بعده إلا اتباعه، وأنه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ وأن ما سواههما تبع لهما»^(٤).

ويقول الإمام أحمد: «أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ والاعتداء بهم...

والسنة عندنا آثار رسول الله ﷺ.

والسنة تفسر القرآن وهي دلائل القرآن.

وليس في السنة قياس ولا تضرب لها الأمثال ولا تدرك بالعقول والأهواء إنما هي الاتباع وترك الهوى»^(٥).

ويستدلون على هذه المصدرية وعلى الاقتصار عليها بقوله الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ

(١) مجموع الفتاوى (١٣ : ٢٩).

(٢) الإحكام لابن حزم (٢ : ٣٠٦)، و تاريخ الإسلام للذهبي (١١ : ٣٢٧).

(٣) الرسالة (ص ١٩٨).

(٤) جماع العلم (ص ٦-٧).

(٥) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (١ : ١٥٦).

ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ [النساء - ٥٩] «فلم يأمر عند التنازع إلا بالرد إلى الله والرسول دون الرد إلى أولي الأمر، ولهذا كان أولو الأمر إذا اجتمعوا لا يجتمعون على ضلالة، فإذا تنازعوا فالرد إلى كتاب الله وسنة رسوله لا إلى غير ذلك من عالم أو أمير ومن يدخل في ذلك من المشايخ والملوك وغيرهم، ولو كان غير الرسول معصوماً أو محفوظاً فيما يأمر به ويخبر به لكان ممن يُردُّ إليه مواقع النزاع»^(١).

وثبت عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: لقد جلست أنا وأخي مجلساً ما أحب أن لي به حمر النعم، أقبلت أنا وأخي، وإذا مشيخة من أصحاب رسول الله جلوس عند باب من أبوابهم أن نفرق بينهم فجلسنا حجرة، إذ ذكروا آية من القرآن فتماروا فيها حتى ارتفعت أصواتهم، فخرج رسول الله ﷺ قد أحمر وجهه يرميهم بالتراب، ويقول: ((مهلاً يا قوم! بهذا أهلك الأُمم من قلبكم، باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتب بعضها ببعض، إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضاً، بل يصدق بعضه بعضاً فما عرفتم منه فاعملوا به، وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه))^(٢).

ولما كانت مصادر الاستدلال عند أهل السنة محصورة في الكتاب والسنة: اقتضى ذلك عندهم أن الاختصار عليها كفيلاً أن يوصل صاحبه لليقين في باب العقائد، وبما أنها توصل ليقين فلا يُتصور أن يأتي فيها تعارض يستوجب التشكيك في دلالتها اليقينية على العقائد، وما جاء مما يُوهم التعارض إنما هو تعارض بالنسبة للناظر لا تعارض في حقيقة الأمر، يقول ابن تيمية: قد يشكّل على كثير من الناس نصوص لا يفهمونها فتكون مشكّلة بالنسبة إليهم لعجز فهمهم عن معانيها، ولا يجوز أن يكون في القرآن ما يخالف صريح العقل والحس إلا وفي القرآن بيان معناه، فإن القرآن جعله الله شفاء لما في الصدور، وبياناً للناس، فلا يجوز أن يكون بخلاف ذلك»^(٣).

فخطأ فيها مشكلاً على بعض الناس في طلب بيانه من القرآن نفسه، ومن سنة النبي

(١) جامع الرسائل، لابن تيمية (١: ٢٧٥).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٢: ١٨١) رقم (٦٧٠٢).

(٣) الفتاوى (١٧: ٣٠٧).

ﷺ، ولا يجوز أن يعود وجود الإشكال على أصل اعتمادنا عليها بالنقض، والخلل في ذلك جعل كثيراً من المتكلمين يعتبرون النصوص لا توصل لليقين في أبواب العقائد، يقول الرازي^(١): «هذا إنما يتم إذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض» وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس، اللهم إلا أن يقال إن أحدهما قاطع في دلالاته والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان، أو يقال: كل واحد منهما وإن كان راجحاً إلا أن أحدهما يكون أرجح، وحينئذ يحصل الرجحان إلا أنا نقول: أما الأول فباطل^٢، لأن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة ألبتة...

وأما الثاني وهو أن يقال: أحد الدليلين أقوى من الدليل الثاني— وإن كان أصل الاحتمال قائماً فيهما معاً — فهذا صحيح، ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره إلى المعنى المرجوح ظنياً، ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الأصولية، بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية، فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال^(٢).

وما قاله الرازي ممتنع عند أهل السنة والجماعة؛ وذلك أنه من الممتنع أن تنحصر مصادر الاستدلال بالكتاب والسنة — على التحديد — ومع ذلك لا توصل دلالتها إلى اليقين. ويبقى السؤال: ما طريق الوصول إلى اليقين في الدلالة؟ فالجواب هو في الأساس الثاني وهو معرفة منهج الاستدلال.

الأساس الثاني: منهج الاستدلال عند أهل السنة والجماعة هو: اتباع منهج الصحابة في فهم الكتاب والسنة:

(١) هو: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين القرشي الأشعري، أصولي ومفسر ومتكلم، وهو ممن خلط علم الكلام بالفلسفة في المذهب الأشعري، له المباحث المشرقية، والمطالب العالية، المحصول في علم الأصول، ومفاتيح الغيب في التفسير وغيرها، توفي سنة (٦٠٦). ينظر: سير أعلام النبلاء (٢١: ٥٠٠ - ٥٠١) وطبقات الشافعية للسبكي: (٥: ٣٣ - ٤٠).

(٢) تفسير الرازي (٧: ١٤٧، آل عمران: ٧).

يقول شيخ الإسلام ناقلاً أن منهج السلف تقديم الصحابة على غيرهم: «ولا تجد إماماً في العلم والدين... إلا وهم مصرحون بأن أفضل علمهم ما كانوا فيه مقتدين بعلم الصحابة، وأفضل عملهم ما كانوا فيه مقتدين بعمل الصحابة، وهم يرون أن الصحابة فوقهم في جميع أبواب الفضائل والمناقب»^(١).

ويقول أبو العالية الرياحي وهو أحد التابعين^(٢): «تعلموا الإسلام فإذا تعلمتم الإسلام فلا ترغبوا عنه يميناً ولا شمالاً وعليكم الصراط المستقيم، وعليكم بسنة نبيكم والذي كان عليه أصحابه، وإياكم وهذه الأهواء التي تلقي بين الناس العداوة والبغضاء»^(٣). ويقول مالك: «إياكم والبدع».

قيل: يا أبا عبد الله! وما البدع؟

قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان»^(٤).

ويقول أحمد: «أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ»^(٥).

ويقول الشافعي: «وقد أثنى الله تبارك وتعالى على أصحاب رسول الله ﷺ في القرآن والتوراة والإنجيل، وسبق لهم على لسان رسول الله ﷺ من الفضل ما ليس لأحد بعدهم، فرحمهم الله وهنأهم بما آتاهم من ذلك ببلوغ أعلى منازل الصديقين والشهداء والصالحين، هم أدوا إلينا سنن رسول الله ﷺ، وشاهدوه والوحي ينزل عليه، فعلموا ما أراد رسول الله ﷺ عاماً وخاصاً وعزماً وإرشاداً، وعرفوا من سنته ما عرفنا وجهلنا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل، وأمر استدرك به علم واستنبط به آراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من آرائنا لأنفسنا»^(٦).

(١) شرح الأصفهانية (ص ١٦٥).

(٢) هو: رفيع بن مهران، الإمام المقرئ الحافظ المفسر، أبو العالية الرياحي البصري أدرك زمان النبي صلى الله عليه وسلم وهو شاب، وأسلم في خلافة أبي بكر الصديق توفي سنة (٩٣). ينظر: سير إعلام النبلاء (٤: ٢٠٧) وشذرات الذهب (١: ١٠٢).

(٣) الشريعة للآجري (١: ٣٠٠).

(٤) الحجة في بيان المحجة للأصبهاني (١: ١١٤).

(٥) اعتقاد أهل السنة والجماعة للكائي (١: ١٥٦).

(٦) مناقب الشافعي للرازي (ص ٤٩).

وأما أدلتهم في ذلك فمنها: قوله الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء - ١١]. فالآية تدل على الوعيد الشديد لمن خالف سبيل المؤمنين وطريقهم، وأول الداخلين في المؤمنين هم الصحابة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فهكذا مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين، ومن شاقه فقد اتبع غير سبيلهم وهذا ظاهر، ومن اتبع غير سبيلهم فقد شاقه أيضاً، فإنه قد جعل له مدخلاً في الوعيد، فدل على أنه وصف مؤثر في الدم، فمن خرج عن إجماعهم، فقد اتبع غير سبيلهم قطعاً، والآية توجب ذم ذلك»^(١).

ويقول تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة - ١٠٠]. هذه الآية دلت على أن من جاء بعد المهاجرين والأنصار إنما يستحق الرضا والجنة والفوز لاتصافه بمتابعتهم ويدل على ذلك قول النبي ﷺ في حديث العرياض بن سارية: ((عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ))^(٢).

فحث النبي ﷺ على اتباع سنة الخلفاء الراشدين، وستهم تبع لسنة النبي ﷺ. ويقول ابن عباس رضي الله عنهما لما جاء الخوارج - مبيناً سبب تفضيل الصحابة عليهم في فهم القرآن -: «جئتم من عند أصحاب رسول الله، وليس فيكم منهم أحد ومن عند ابن عم رسول الله، وعليهم نزل القرآن وهم أعلم بتأويله»^(٣).

المسألة الثانية: أدلة تقديم منهج الصحابة في الفهم على غيره.

قد يقال: رَجَحَ فهم الصحابة على غيرهم مع اشتراك الناس في العقول والفهوم؟

(١) الفتاوى (١٩: ١٩٢ - ١٩٦).

(٢) أخرجه الترمذي، كتاب العلم عن رسول الله، باب ماجاء في اتباع السنة واجتناب البدعة (٥: ٤٤) رقم (٢٦٧٦)، وابن ماجه، المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين (١: ١٥) رقم (٤٢).

(٣) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، باب ماجاء في الحورية (١٠: ١٥٨) و النسائي في السنن الكبرى، كتاب الخصائص، ذكر مناظرة عبدالله بن عباس الحورية (٥: ١٦٦) رقم (٨٥٧٥) ..

فالجواب: أن الأمر ليس راجعاً إلى الاشتراك في أصل الفهم، مع أن فهمهم من أرجح الفهوم لأنه كان في وقت لم يظهر فيه ما يُكَدِّرُ صَفْوَهُ هذا الفهم من وجود المخالفين للمنهج الصحيح؛ وهو وقت رسول الله ﷺ، وإنما الموجب للرجوع إلى منهج الصحابة في فهم القرآن يرجع إلى أمرين اثنين:

الأول: سلامة مصادره في التلقي فهم يرجعون لفهم النصوص للقرآن والسنة.

ومن شواهد ذلك في كلامهم: يقول عمر رضي الله عنه: «ياكم وأصحاب الرأي أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي، فضلوا وأضلوا»^(١).
وعنه رضي الله عنه قال: «سيأتي أناس سيجادلونكم بشبهات القرآن، فخذوهم بالسنن: فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله»^(٢).

ويقول علي رضي الله عنه: «إذا حدثتم عن رسول الله ﷺ حديثاً؛ فظنوا به الذي هو أهيأه وأهداه وأتقاه»^(٣). أي: ظنوا به أحسن هيئة وأهدى طريق وأبعد عن الباطل.

ومن ذلك: أن سلاً بن عبد الله حدثه أنه سمع رجلاً من أهل الشام وهو يسأل عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما عن التمتع بالعمرة إلى الحج فقال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «هي حلال، فقال الشامي: إن أباك قد نهي عنها، فقال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: رأيت إن كان أبي نهي عنها وصنعها رسول الله ﷺ أمر أبي نتبع أم أمر رسول الله ﷺ؟ فقال الرجل: بل أمر رسول الله ﷺ فقال: لقد صنعها رسول الله ﷺ»^(٤).

فابن عمر رضي الله عنهما أرجع هذا الرجل إلى المحكم وهو أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يقال هنا كيف يخالف عمر رضي الله عنه في أمر المتعة؟ لأن عمر رضي الله عنه إنما كان يريد أن يبقى البيت معموراً طوال السنة ولا يصبح مهجوراً، فمن استطاع أن يأتي للحج في سفرة والعمر في سفرة فهذا أفضل له، هذا تأويل عمر رضي الله عنه في هذه المسألة.

وابن عباس رضي الله عنهما حدث الناس على التمتع فقالوا: إن أبا بكر وعمر ينهيان عنها! قال

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (١: ١٢٣).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) أخرجه الهروي في ذم الكلام وأهله (٢: ٧٦-٧٧).

(٤) أخرجه الترمذي، كتاب الحج، باب ما جاء في التمتع (٣: ١٨٦) رقم (٨٢٤).

عنهم: «أراهم سيهلكون أقول: قال النبي ﷺ ويقولون: نهي أبو بكر وعمر»^(١). وهذا يقال فيه ما يُقال في الذي قبله، يضاف إليه أنه لا يُقال: إن الصحابة اعتمدوا على أبي بكر وعمر وتركوا الكتاب والسنة،— هذا إن ثبت أن المخاطبين هم من الصحابة وإلا فالأظهر أنه يُحاطب التابعين وعلى أي الاحتمالين؛ فإن حال من خاطبهم ابن عباس رضي الله عنهما اعتمدوا على قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لكونهم أعلم وأعرف بسنة النبي ﷺ، فبين ابن عباس رضي الله عنه وهو المعظم لشأن هذين الرجلين كما سبق في كلامه— أنه إذا ظهرت لكم السنة واضحة بيّنة فلا تستدلوا بعدها بقول أحد.

وكان ﷺ إذا سئل عن الأمر فكان في القرآن أخبر عنه، وإن لم يكن في القرآن وكان عن رسول الله ﷺ أخبر عنه، فإن لم يكن فعن أبي بكر وعمر، فإن لم يكن قال فيه برأيه^(٢). و كان يقول: «يا معشر المسلمين كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء، وكتابكم الذي أنزل الله على نبيكم أحدث الأخبار مجملته لم يُشَبَّ»^(٣).

وأما ابن مسعود رضي الله عنه فجاءه رجل بكتاب من الشام، فحمله فدفعه إلى عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، فنظر فيه، فدعا بطست، ثم دعا بماء فمرسه فيه، وقال: «إنما أهلك من كان قبلكم باتباعهم الكتب وتركهم كتابهم»^(٤).

وجاءت امرأة فسألت عائشة رضي الله عنها: أتقضي الحائض الصلاة إذا طهرت؟ قالت: «أحرورية أنت؟! كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ ثم نطهر فيأمرنا بقضاء الصوم ولا يأمرنا بقضاء الصلاة»^(٥). فعائشة رضي الله عنها على المرأة تساؤلها الذي قد يُشعرُ بنوع من عدم التمثيل، تهـُـ بحال الخوارِج، حالتها إلى مجرّد أمر النبي ﷺ بذلك لا غير، وهذا فيه دليل على التسليم لأمر رسول الله ﷺ وعدم الاعتراض عليه.

(١) أخرجه أحمد (١: ٣٣٧)، والضياء في المختارة (١٠: ٣٣١) رقم (٣٥٧).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة، باب في الحكم يكون هواه لأحد الخصمين (٤: ٥٤٣ — ٥٤٤) رقم (٢٢٩٨٧).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الشهادات، باب لا يسأل أهل الشرك عن الشهادة وغيرها (٢: ٩٥٣) رقم (٢٥٣٩).

(٤) أخرجه الدارمي، المقدمة، باب من لم يترك كتابه الحديث (١: ١٣٤) رقم (٤٧٧).

(٥) أخرجه البخاري، كتاب الحيض، باب النوم مع الحائض في ثيابها، (١: ١٢٢) رقم (٣١٥)، ومسلم، كتاب الحيض،

باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، (١: ٢٦٥) رقم (٣٣٥).

ويقول جابر رضي الله عنه في صفة حج النبي ﷺ: «وعليه ينزل القرآن وهو يعرف تأويله»^(١). وقوله هذا جاء في سياق بيان متابعة الصحابة للرسول ﷺ في مناسك الحجين ﷺ جابر أن موجب هذه المتابعة أنه ينزل عليه القرآن من ربه وهو أعلم بتأويله. وبعد كل ذلك: قد يقال إن الذي ذكره مقدّمه رضي الله عنه ككثرتهم فيه غيرهم رضي الله عنه لم يعط كل من سلمت مصادره مثل ما أعطي الصحابة من ترجيح فهمهم على فهم غيرهم؟! قيل: الجواب: أنه اجتمع مع سلامة مصادره في التلقي اختصاصهم بأمر لم يجتمع لغيرهم أو جبت تقدم فهمهم، وهي الأمور المذكورة في الفقرة التالية:

الثاني: اختصاصهم بأمر لم يجتمع لغيرهم، وهذه الخصائص ترجع إلى أربعة أمور:

١ _ عدالة الصحابة:

عدالة الصحابة أمر مجمع عليه بين أهل السنة والجماعة، ونقل الإجماع على ذلك جمع من أهل العلم^(٢).

أثر عدالة الصحابة على تفسيرهم:

وهذه العدالة لها أثر في قبول تفسيرهم، فالصحابي الذي يتصدى لتفسير القرآن بين حالين من جهة علمه بالتفسير من عدمه:

الحالة الأولى: إما أن لا يعلم مراد الله من الآية، فعدالته وديانته _ التي وصفه الله بها _ تمنعه من أن يقول على الله بغير علم، وهذا الأمر شواهد كثيرة عند الصحابة، فعن أنس رضي الله عنه قال: «قرأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ [عبس - ١] فلما أتى على هذه الآية: ﴿وَفَكَهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس - ٣١] قال: عرفنا ما الفاكهة، فما الأب؟ فقال: لعمرك يا ابن الخطاب إن هذا هو التكلف»^(٣).

وقد قيل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه سئل عن آية لو سئل عنها بعضكم لقال فيها، فأبى أن

(١) أخرجه مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم (٢: ٨٨٧) رقم (١٢١٨).

(٢) انظر: التقييد والإيضاح للعراقي (٣٠٢)، تدريب الراوي للسيوطي (١: ٢١٤).

(٣) أخرجه الطبري في تفسيره (٢٤: ١٢٠)، عبس: (٣١-٤٢). وقال عنه ابن كثير: (إسناد صحيح) تفسير ابن كثير (

يقول فيها ^(١).

ويقول ابن عباس رضي الله عنهما أيضاً : « كنت لا أدري ما ﴿ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [فاطر-١]، حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتهما. يقول: أنا ابتدأتهما ^(٢). وكل ما سبق يدل على تورعهم من أن يقولوا على الله بغير علم، وهذا أثر من آثار العدالة والديانة.

الحالة الثانية: أن يكون حالهم العلم بتفسير الآية، فعدالتهم توجب عليهم التحري في البيان الصحيح في الآية.

وهذا ما توضحه الآثار التي تبين كيف كانت عناية الصحابة بتعلم القرآن، عنايةً عظيمة تدل على تعظيمهم للقرآن، ومن ذلك:

يقول أبو عبد الرحمن السلمي ^(٣): «حدثنا الذين كانوا يقرئونا: عثمان بن عفان وعبدالله بن مسعود وغيرهما، أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً ^(٤)».

ويقول ابن مسعود رضي الله عنه: «كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن ^(٥)».

ففي كلا الحالتين للعدالة أثر في تفسير الصحابة.

ومن الأوجه التي لها أثر في التفسير من جهة موافقة الحق فيه، أن ديانة الصحابة وقربهم من الله سبحانه لها أثر في أن يوفقهم الله للصواب أكثر من غيرهم، فكلما كان الإنسان أكثر تقوى وصلاح كان أقرب إلى إصابة الحق من غيره، والله يقول: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال- ٢٩]، ولا شك أن الصحابة أقرب عند الله من غيرهم، مما يجعل إصابتهم

(١) أخرجه الطبري في مقدمة تفسيره (١: ٨٠).

(٢) أخرجه الطبري (٩: ١٧٥، الأنعام: ١٣) وقال عنه ابن كثير: (إسناد جيد)، تفسير ابن كثير (١: ٤٣).

(٣) عبدالله بن حبيب بن ربيعة، أبو عبد الرحمن السلمي مقرئ الكوفة روى عن عمر وعثمان، أقرأ الناس دهرًا، مات ٧٣ تقريباً. ينظر: الكاشف للذهبي (١: ٥٤٤)، والمعين في طبقات المحدثين له (١: ٣٣).

(٤) أخرجه الطبري في تفسيره، المقدمة، (١: ٧٤).

(٥) المصادر السابق نفس الصفحة، وصححه الطبري في (١: ٨٣).

للحق أولى من غيرهم.

وخلاصة الأمر: أنه كلما كانت عدالة الشخص أكثر كان لذلك أثر في موافقته للحق أكثر من غيره، وهذا مما أوجب تقديم تفسير الصحابة على غيرهم، وبه اختصوا دون غيرهم من الأجيال.

٢_ سلامة الصحابة من الأهواء والبدع:

لما كان الصحابة رضوان الله عليهم هم حملة هذا الدين ومبلغيه عن رسوله، لم يكن فيهم من دخل في شيء من الأهواء التي دخلت في القرون بعدهم، وهذا من حفظ الله لدينه، وحفظه لحملته، ولما جاء ابن عباس رضي الله عنه إلى الخوارج لينازلهم كان مما قاله لهم: «جئتم من عند أصحاب رسول الله، وليس فيكم منهم أحد، ومن عند ابن عم رسول الله، وعليهم نزل القرآن، وهم أعلم بتأويله»^(١). وذكره لعدم وجود أحد من الصحابة تنبيه لهم على ضلالهم، وتركيزاً للصحابة من دخول البدعة والضلال فيهم.

ولذا تجد أن الصحابة لم يختلفوا في شيء من آيات الصفات؛ يقول ابن تيمية: «إن جميع ما في القرآن من آيات الصفات فليس عن الصحابة اختلاف في تأويلها»^(٢). ويقول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه مبيناً طريق الصحابة: «ن كان منكم متأسياً فليتأس بأصحاب محمد ﷺ، فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوباً وأعمقها علماً وأقلها تكلفاً وأقومها هدياً وأحسنها حالاً، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم في آثارهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم»^(٣).

أثر السلامة من الأهواء والبدع على تفسير الصحابة:

عندما يتشرب القلب البدع والأهواء سينعكس ذلك على نظره للنصوص، فيصرفها عن عمد أو غير عمد — إلى ما يوافق البدعة التي تشربها قلبه، وهذا ما سلم منه الصحابة، وسلامتهم من ذلك له أثره البالغ في سلامة تفسيرهم من أخطر وأشد الأمور التي أوجبت الخطأ في التفسير والانحراف فيه.

(١) سبق تخرجه (ص ٣٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٦: ٣٩٤).

(٣) أخرجه ابن عبد البر في جامع البر في جامع بيان العلم وفضله (٢: ٩٧).

وابن عباس رضي الله عنه _ كما في الأثر السابق رحمته بين عدم وجود أحد من الصحابة في معسكر الخوارج، وبين كونهم أعلم بتأويل القرآن، فهو رجع القضية لأساسها: لا كان سبب ضلال الخوارج الفهم الخاطئ لكتاب الله، فبين لهم ابن عباس رضي الله عنه أن عدم وجود أحد من الصحابة في معسكرهم دليل على أنهم خالفواكم في فهمكم للقرآن، وهم أعلم بتأويله، فيلزمكم الرجوع إليهم، والتسليم لهم.

وعليه فلما اختص الصحابة بعدم دخول واحدٍ منهم في أهل الأهواء والبدع كان تفسيرهم أقرب التفاسير إلى الحق وموافقة مراد الله سبحانه من تفاسير من بعدهم.

٣_ أنهم عاصروا التنزيل، فأوجب ذلك اختصاصهم بمعرفة أسباب النزول، واختصاصهم بمعرفة أحوال من نزل فيهم الخطاب:

معلوم أن سماع كلام المتكلم، والاطلاع المباشر على سبب كلامه في حادثة ما، ومشاهدة الحال الذي كان يعايشه المتكلم له الأثر الكبير في معرفة مراده ومقصوده من الكلام، هذا أمر معروف في حال الناس في كل زمان، فهم يلجؤون في فهم الكلام إلى من اختص بمزيد من الخصائص المؤثرة على فهم الخطاب دون غيره، ولذا لم يكن تصرف العلماء من تقديم فهم الصحابة للقرآن نشاطاً عن ذلك، بل كان جرياً على هذا الأصل المعروف عند الجميع، وهذه المعرفة والمعاصرة جعلت لهم اختصاصاً في فهم كثيرٍ من الآيات لا يشركهم فيها غيرهم، يقول ابن تيمية: «للصحابة فهم في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين، كما أن لهم معرفة بأمور من السنة وأحوال الرسول لا يعرفها أكثر المتأخرين، فإنهم شهدوا الرسول والتنزيل وعانوا الرسول، وعرفوا من أقواله وأفعاله وأحواله مما يستدلون به على مرادهم ما لم يعرفه أكثر المتأخرين الذين لم يعرفوا ذلك»^(١).

ومن شواهد معرفتهم بذلك: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه جاءه رجل من اليهود فقال له: «يا أمير المؤمنين، إكم تقرأون آية في كتابكم، لو علينا معشر اليهود نزلت لاتخذنا ذلك اليوم عيداً . قال: وأي آية؟ قال: قوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة- ٣] فقال عمر رضي الله عنه: والله إني لأعلم اليوم الذي نزلت

(١) مجموع الفتاوى (١٩: ٢٠٠).

فيه، والمكان التي نزلت فيها على رسول الله ﷺ، بِفَاتٍ في يوم الجمعة»^(١).

ومنها: ما قاله علي رضي الله عنه: «سلوني عن كتاب الله، فإنه ليس من آية إلا وقد عرفت بليلاً نزلت أم بنهار، في سهل أم في جبل»^(٢).

وقول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «والله الذي لا إله غيره، ما أنزلت سورة من كتاب الله، إلا وأنا أعلم أين أنزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيم أنزلت، ولو أعلم أحداً أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه»^(٣).

كل هذه الآثار وغيرها تدل على معرفتهم بأحوال نزول القرآن وأسبابه، وهذه المعرفة لها أثرها الكبير في مزيد اختصاصهم بمعرفة معاني ما أنزل الله في كتابه، اختصاصاً لا يعني حصر فهم القرآن فيهم وإنما يوجب تقدمهم فيه على غيرهم.

ولا يقال هنا: إن القاعدة تنص على: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهذا يُلغِي أثر معرفة السبب على فهم الخطاب، مما يستوجب إلغاء هذه الخصيصة عن الصحابة.

لأن القاعدة موضوعها: أثر السبب في الآية من جهة تعدية الحكم إلى غيره، وهذا بحث آخر غير البحث المقصود هنا وهو: أثر معرفة السبب في فهم الخطاب، وتوضيح ذلك: أن النظر في السبب يكون على مرحلتين، الأولى تسبق الثانية في البحث:

الجهة الأولى: أثره في فهم الخطاب.

والجهة الثانية: بعد بيان معنى الآية فهل يقتصر حكمها إن تضمنت حكماً — على السبب أم يتعدى إلى غيره.

فيبحث أولاً في أثر السبب في فهمها ثم يبحث ثانياً في تعدية هذا الحكم — الذي فهمناه بناء على سببها — إلى غيره.

فالكلام في اختصاص الصحابة هو في الجهة الأولى وليس الثانية.

ومن الشواهد التي تدل على أثر معرفة أحوال الخطاب في فهمه: ما رواه أسلم أبو عمران، وقال فيه: «خزونا المدينة — يريد القسطنطينية — على أهل مصر عتبة بن عامر، وعلى

(١) أخرجه مسلم، كتاب التفسير (٤: ٢٣١٣) رقم (٣٠١٧).

(٢) أخرجه ابن سعد في الطبقات (٢: ٣٣٨) وابن عساكر في تاريخ دمشق (٤٢: ٣٩٨).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي (٤: ١٩١٢) رقم (٤٧١٦)، ومسلم، كتاب الحدود، باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنى (٣: ١٣٢٨) رقم (١٧٠٢).

الجماعة عبد الرحمن بن خالد بن الوليد. قتلنا صفين لم أر صنفين قط أعرض ولا أطول منهما، والروم ملصقون ظهورهم بحائط المدينة، قال: فحمل رجل منا على العدو، فقال الناس: مَهْ! لا إله إلا الله، يلقي بيده إلى التهلكة! قال أبو أيوب الأنصاري: «تأوّلون هذه الآية هكذا، أن حمل رجل يقاتل يلتمس الشهادة، أو يبلي من نفسه! إنما نزلت هذه الآية فينا معشرنا لما لأنصار! الله نبيه وأظهر الإسلام، قلنا: بيننا معشر الأنصار خفيًا من رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنا قد كنا تركنا أهلنا وأموالنا أن نقيم فيها ونصلحها حتى نصر الله نبيه، هلم نقيم في أموالنا ونصلحها! أنزل الله الخبر من السماء: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِكُمُ إِلَى الْهَلَكَةِ﴾ [البقرة- ١٩٥] الآية، فالإلقاء بالأيدي إلى التهلكة: أن نقيم في أموالنا ونصلحها، وندع الجهاد. قال أبو عمر: «نزل أبو أيوب يجهل ما هد في سبيل الله حتى دُفن بالقسطنطينية»^(١).

فمعرفة أبي أيوب ومعاصرته لنزول الآية كانت سبباً في زيادة العلم بمعنى الآية، وتصحيح الفهم الخاطئ لها.

ومن ذلك قول عروة لعائشة رضي الله عنها: «أرأيت قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرَّةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ﴾ [البقرة- ١٥٨] قلت: فوالله ما على أحد جناح أن لا يطوف بهما؟ فقالت عائشة رضي الله عنها: «بئسما قلت يا ابن أخي إنما لو كانت على ما أوّلتها عليها كانت: فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما، ولكنها إنما أنزلت أن الألفاظ قبل أن يسلموا كانوا يجهلون لمناة الطاغية، التي كانوا يعبدونها عند المثلث. وكان من أهلها يتخرج أن يطوف بالصفاء والمرّة، فسألوا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: يا رسول الله، إنا كما نتخرج أن نطوف بالصفاء والمرّة في الجاهلية. فأنزل الله عز وجل: ﴿إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرَّةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ﴾ [البقرة- ١٥٨] قالت عائشة رضي الله عنها: «ثم قد سن رسول الله صلى الله عليه وسلم الطواف بهما، فليس

(١) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، جامع أبواب السير، باب جواز انفراد الرجل والرجال بالغزو في بلاد العدو (٩):

لأحد أن يدع الطواف بهما»^(١).

فمعرفة عائشة للحال الذي نزلت الآية فيه؛ جعل عندها من العلم ما تدفع به الإشكال
عن لم يشاركها في ذلك.

ومنها: أن مروان بن الحكم أشكل عليه قول الله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا
أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ
أَلِيمٌ﴾ [آل عمران - ١٨٨] فقال: «أذهب يا رافع سوابه - إلى ابن عباس رضي الله عنه، فقل: لئن كان
كل امرئ منا فرح بما أتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل بإلّا، لنضع لذين أجمعون؟ فقال ابن
عباس رضي الله عنه: وما لكم وهذه؟ إنما نزلت هذه في أهل الكتاب، ثم تلا ابن عباس رضي الله عنه: ﴿وَإِذْ
أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ، فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ
ظُهُورِهِمْ وَأَشْرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران - ١٨٧] وتلا ابن عباس
رضي الله عنه: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ [آل عمران -
١٨٨] الآية. وقال ابن عباس رضي الله عنه: سألهم النبي صلى الله عليه وسلم عن شيء، فكتموه وأخبروه بغيره، فخرجوا
قد أروا أنه أن قد أخبروه بما سألهم عنه، واستحمدوا بذلك إليه، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم ما
سألهم عنه»^(٢).

فالذي جعل ابن عباس رضي الله عنه يجد جواباً لهذا الاستشكال هو علمه بحال نزول الآية، وهذا ما
لا يمكن أن يعلمه مروان إلا عن طريق الصحابة.
ولست أقصد هنا أنه يلزم أن يكون لكل آية سبب يتعذر فهم القرآن إلا به، وإنما المراد
بيان وجه من الأوجه التي اختص بها الصحابة مما يوجب تقديم تفسيرهم على غيرهم.

٥- أنهم أهل اللسان العربي، وبلغتهم نزل القرآن:

(١) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب وجوب الصفا والمروة (٢: ٥٩٢) رقم (١٥٦١).
(٢) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب (لا تحسبن الذين يفرحون بما أوتوا) (٤: ١٦٦٤) رقم (٤٢٩١) وصحيح
مسلم كتاب صفات المنافقين (٤: ٢١٤٣) برقم (٢٧٧٨).

القرآن نزل بلسان عربي مبين، والصحابة رضي الله عنهم هم أهل هذا اللسان، ولم يدخل لسانهم عجمةٌ كما دخل غيرهم فكما أنه كلما كان المخاطب أعرف بلغة من يخاطبه كان فهمه لكلامه أقرب؛ فكذلك الحال عندما نقدم فهم الصحابة على غيرهم، لأنهم أعرف الناس باللغة التي نزل بها القرآن، يقول ابن عباس رضي الله عنه: «إذا خفي عليكم شيء في القرآن فابتغوه في الشعر فإنه ديوان العرب»^(١)، وقد ذكر رضي الله عنه في بيان أوجه القرآن أن منها ما علم بلغة العرب^(٢).
فإن قيل: فإنه خفي على الصحابة شيء من معاني ألفاظ القرآن كما سبق في أثر عمر رضي الله عنه و توقفه في معنى الأب^(٣):

فالجواب: أن هذا لا يفيد التقليل من اعتمادنا على تفسير الصحابة وتقديم غيرهم عليهم، لأنه لا يُتصور أن يخفى شيء من معاني ألفاظ القرآن عن الصحابة ويعلمه من بعدهم، ومع ذلك فإنه إن جهل واحدٌ من الصحابة معنى لفظ آية من الآيات، فلا يخفى ذلك على جميع الصحابة. وكما قال الشافعي عن لغة العرب: «ولسان العرب أوسع الألسنة ذهباً وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه، والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه لا نعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء»^(٣).

وبناء على هذا التقعيد؛ وهو أن الصحابة رضي الله عنهم هم أهل اللسان العربي فإن الصحابي عندما يفسر معنى لفظ تفسيراً لا يعرفه علماء اللغة فلا يجوز رده بموجب عدم معرفة علماء العربية له، لأن الصحابة هم أهل العربية وهم الذين يُرجع إليهم في معرفة ما يثبت وما لا يثبت من جهة اللغة، وعلى هذه الطريقة كان شيخ المفسرين الطبري يسير، فتراه مثلاً _ يقول في قوله تعالى:

﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ ﴾ [الإسراء - ٧٨]: «وقد ذكرت في الخبر الذي رويت عن عبد الله بن مسعود، أنه قال حين غربت الشمس: دلكت براح، يعني: براح مكانا، ولست أدري هذا التفسير، أعني قولك براح مكانا من كلام من هو ممن في الإسناد، أو من كلام عبد الله، فإن يكن من كلام عبد الله، فلا شك أنه كان أعلم بذلك من أهل الغريب الذين ذكرت

(١) أخرجه الحاكم، تفسير سورة ن والقلم (٢: ٥٤٢) رقم (٣٨٤٥) وقال: حديث صحيح الإسناد.

(٢) انظر الطبري، المقدمة (١: ٧٠).

(٣) الرسالة، للشافعي (٤٢).

قولهم، وأن الصواب في ذلك قوله، دون قولهم، وإن لم يكن من كلام عبد الله، فإن أهل العربية كانوا أعلم بذلك منه»^(١).

ويقول الشاطبي: «وما نقل من فهم السلف الصالح في القرآن فإنه كله جار على ما تقتضي به العربية، وما تدل عليه الأدلة الشرعية»^(٢).
ومما يدل على عظم علمهم بالقرآن:

● دعاء النبي ﷺ لبعضهم كابن عباس ؓ عندما قال: ((اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل))^(٣) وهو أكثر الصحابة رواية للتفسير.

● وثناء بعضهم على بعض كما يقول عبد الله بن مسعود ؓ عن ابن عباس ؓ: «نعم ترجمان القرآن ابن عباس»^(٤).

● وثناء التابعين عليهم: يقول مجاهد: «كان ابن عباس ؓ إذا فسر الشيء رأيت عليه نوراً»^(٥).

والنتيجة العامة بعد هذا التفصيل: أن كل منهج في الاستدلال خالف منهج الصحابة فهو منهج باطل ؛ لأن ترجيح منهج آخر على منهج الصحابة فيه إبطال لجميع النصوص التي تدل على فضلهم، إذ كيف يفضل قوم على غيرهم وهم لم يهتدوا للمنهج الصحيح في فهم الدين، ومن تأمل جميع الفضائل التي تذكر لهم يجد أنه لا معنى لها عندما يقدر في صحة منهجهم، لأنه يدل على عدم عنايتهم بفهم هذا الدين، ولأن في ذلك قدحاً في عدالتهم إذ كيف بينوا للناس، وصوبوا خطأهم، وهم على منهج غير صحيح في فهم الدين فأبي ديانة وأي عدالة تكون لمن هذه حاله؟!

ثم إن الرسول ﷺ إما أن يكون لم يبلغهم ويرشدهم لمعالم هذا المنهج، وهذا لا يمكن أن

(١) تفسير الطبري (١٥: ٢٨). وانظر التفسير اللغوي للطيار (٥٦٩)

(٢) الموافقات (٤: ٢٥٣).

(٣) أخرجه الحاكم كتاب معرفة الصحابة، ذكر عبدالله بن عباس (٣: ٣٦٥) رقم (٦٢٨٠)، وابن حبان، كتاب أخباره عن مناقب الصحابة، ذكر عبدالله بن عباس (١٥: ٥٣٢) رقم (٧٠٥٥).

(٤) أخرجه الحاكم، كتاب معرفة الصحابة، ذكر عبدالله بن عباس (٣: ٦١٨) رقم (٦٢٩١)، وتهذيب الآثار لابن جرير، مسند عبدالله بن عباس (١: ١٧٢) رقم (٢٦٨).

(٥) أخرجه عبدالله بن أحمد في زوائد الفضائل رقم (١٩٣٥).

يكون؛ لأنه اتهم بنقص هذا الدين، الذي يقول الله فيه: ﴿أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة- ٣] وأي نقص في الدين أعظم من نقص بيان المنهج الصحيح؟!

وإما أن يكون بلغهم ولكن الصحابة لم يفهموا ذلك، أو كتموه، وهذا انتقاص لقدر النبي ﷺ إذ كيف يأتمن قوماً على تبليغ هذا الدين لم يفهموا منهجه، أو ليسوا أمناء في نقله، ومع ذلك يقول لهم: ((ليلغ الشاهد منكم الغائب))^(١).

ولقد قيل لابن عمر رضي الله عنهما: «لو جلست في هذه الأيام فلم تأمر ولم تنه، فإن الله تعالى ذكره يقول: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا أُهْتَدَيْتُمْ﴾» [المائدة- ١٠٥] ؟ فقال ابن عمر رضي الله عنهما: إنها ليست لي ولا لأصحابي، لأن رسول الله ﷺ قال: ((ألا فليبلغ الشاهد الغائب، فكأننا نحن الشهود وأنتم الغائب، ولكن هذه الآية لأقوام يجيئون من بعدنا، إن قالوا لم يقبل منهم))^(٢).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولا يجوز لأحد أن يظن بالصحابة أنهم بعد رسول الله ﷺ أجمعوا على خلاف شريعته؛ بل هذا من أقوال أهل الإلحاد»^(٣).

والمقصود الحديث عن المنهج لا عن أقوال آحاد الصحابة، فالواحد من الصحابة قد يحصل منه الخطأ، لكن منهجهم لا يمكن أن يدخله الخطأ. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «أجمع جميع سلف المسلمين وأئمة الدين من جميع الطوائف أنه ليس بعد رسول الله ﷺ أحد معصوم ولا محفوظ لا من الذنوب ولا من الخطايا، بل من الناس من إذا أذنب استغفر وتاب، وإذا أخطأ تبين له الحق فرجع إليه وليس هذا واجباً لأحد بعد رسول الله ﷺ، بل يجوز أن يموت أفضل الناس بعد الأنبياء وله ذنب يغفره الله، وقد خفي عليه من دقيق العلم ما لم يعرفه، ولهذا اتفقوا على أنه ما من الناس أحد إلا يؤخذ من قوله ويترك، إلا رسول الله ﷺ»^(٤).

(١) أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب ليلغ العلم الشاهد الغائب (١ : ٥٢) رقم (١٠٤).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (٩ : ٤٤ ، المائدة: ١٠٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٣ : ٣٢).

(٤) جامع الرسائل (١ : ٢٦٦).

المسألة الثالثة: الاعتراضات الواردة على منهج أهل السنة في فهم النصوص والجواب عنها.

هذه المصادر في فهمهم للقرآن مصادر صحيحة لم يحصل بموجبها انحراف في التفسير ولذا كانت أصح التفاسير: تفاسير الصحابة رضوان الله عليهم هذا بين لا إشكال فيه، لكن قد أورد بعضهم إشكاليين على تفسير الصحابة قد يعكر على ما سبق من تقرير وهما:

الإشكال الأول: الأخذ عن بني إسرائيل:

فسر بعض المعاصرين رواية بعض الصحابة عن بني إسرائيل، بأنه بداية لتأثير الاتجاهات العقدية في تفسير القرآن^(١)، ويعنون بذلك تأثير المسيحية على تفسير القرآن، وهذا الفهم بعيد عن الحقيقة العلمية لهذا التصرف، فقبل إطلاق مثل هذا الحكم لابد من النظر في عدة أمور من شأنها أن توضح حقيقة رجوع الصحابة لهذه المرويات، وهي:

١_ أن الصحابة أنفسهم كانوا ينهون عن الأخذ عن بني إسرائيل، فهذا ابن عباس رضي الله عنه: «يا معشر المسلمين، كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء؟ وكتابكم الذي أنزل على نبيكم ﷺ أحدث الأخبار باللعنات لم يثبت، وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب بدلوا من كتب الله وغيروا، فكتبوا بأيديهم، قالوا هو من عند الله؛ ليشتروا به ثمنًا قليلًا؟ أو لا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم؟ فلا والله، ما رأينا رجلاً منهم يسألكم عن الذي أنزل إليكم»^(٢).

وجيء إلى ابن مسعود رضي الله عنه بكتاب من الثغلفظ فيه فدعا بطسّته، ثم دعا فملّوه سه فيه، وقال: إنما هلك من كان قبلكم باتباعهم الكتب وتركهم كتابهم»^(٣).

وأثار غير ذلك ينهى فيها الصحابة عن الأخذ عن بني إسرائيل، وهذا النهي لا مدّ موقفاً نظرياً يُعارَض بالمواقف التطبيقية التي يروون فيها عن بني إسرائيل، وبيان ذلك:

أن الذي نهى عنه الصحابة غير الذي رووه، فالنهي جاء على مورد غير المورد الذي نهوا

(١) انظر: كتاب التأثير المسيحي في تفسير القرآن لمصطفى بو هندي، وكتاب المواجهة بين القرآن والإسرائيليات، والبدايات الأولى للإسرائيليات في الإسلام كلاهما لحسن يوسف الأطير.

(٢) البخاري، كتاب الشهادات، باب لا يسأل أهل الشرك عن الشهادة (٢: ٩٥٣) رقم (٢٥٣٩).

(٣) أخرجه الدارمي، المقدمة، باب من لم ير كتابة الحديث (١: ١٣٤) رقم (٤٧٧).

عنه، وهذا جواب مجمل، تفصيله يتضح بعد إتمام المسائل المتبقية.

٢_رواية الصحابة عن بني إسرائيل كان مستندها الإذن النبوي في ذلك، فقد قال النبي ﷺ كما في حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه: ((لَا تُغَاوَا عَنِي وَلَوْ آيَةً، وَحَدَّثُوا عَن بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا وَمِنْ حَكِيمٍ عَلِيٍّ مَتَعَمِدًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ وَأَمَّ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ)) (١).

وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية ففسد روعها بالعربية لأهل الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: ((لا تصدقوا أهل الكتاب، ولا تكذبوهم، وقولوا ﴿ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [البقرة- ١٣٦ الآية])) (٢).

ومع هذا الإذن في الرواية عنهم و بيان منهج الحياد معها _عدم القبول أو الرفض_ فقد نهى النبي عن سؤالهم الذي يكون على جهة البحث عن الهداية؛ فقد روى جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: «نسخ عمر رضي الله عنه كتاباً من التوراة بالعربية، فجاء به إلى النبي ﷺ، فجعل يقرأ ووجه رسول الله ﷺ مغبراً، فقال رجل من الأنصار: ويحك يا بن الخطاب، ألا ترى وجه رسول الله ﷺ؟ فقال النبي ﷺ: لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء، فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا، وإنكم إما أن تكذبوا بحق، أو تصدقوا بباطل، والله لو كان موسى بين أظهركم ما حلَّ له إلا أن يتبعني» (٣).

٣_عند تتبع هذه المرويات التي رواها الصحابة رضي الله عنهم عن بني إسرائيل، يلاحظ رعاية الصحابة الرعاية التامة للتوجيهات النبوية في شأنها، ويظهر ذلك في عدة أمور: (٤)

أولاً: قلة هذه المرويات التي صحت عنهم بالأسانيد الصحيحة.

ثانياً: أنهم أخذوا ذلك عن مسلمة أهل الكتاب، مثل عبد الله بن سلام، وكعب الأحبار، لم يسموا الأصل فيهم أنهم يتحررون فلا يحسدون بما علموا كذبه، فهي ليست مثل الرواية عن الأحبار والرهبان الذين مازالوا على ديانتهم. ومع تحري مسلمة أهل الكتاب فقد كان الصحابة يدققون معهم في كل ما رووه، يقول معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه عن كعب الأحبار: «إن كان من

(١) أخرجه البخاري، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل (٣: ١٢٧٥) رقم (٣٢٧٤).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب قوله (وإذ يرفع إبراهيم القواعد) (٤: ١٦٣٠) رقم (٤٢١٥).

(٣) أخرجه أحمد (٣: ٣٣٨) رقم (١٤٦٧٢)، وأبو يعلى (٤: ١٠٢) رقم (٢١٣٥).

(٤) انظر حول هذه الملاحظات المقدمات الأساسية في علوم القرآن للجديع (٣٤٦).

أصدق هؤلاء المحدثين الذين يحدثون عن أهل الكتاب، وإن كُنَّا لنبلو عليه الكذب»^(١). ومعنى «إن كُنَّا لنبلو عليه الكذب» أن «بعض الذي يُخبر به كعب عن أهل الكتاب يكون كذباً، لا أنه يتعمد الكذب». والعرب تستعمل الكذب بمعنى الخطأ لأن كليهما إخبار بخلاف الواقع.^(٢)

ثالثاً: أن الصحابة مع نقلهم لها لم يكونوا يسلمون بها دون عرضها للفحص والنقد، فقد قيل لابن عباس رضي الله عنه: «إلا نوافاً البكالي»^(٣) يزعم أن موسى صاحب بني إسرائيل ليس هو موسى صاحب الخضر، فقال: كذب عدو الله، سمعت أبي بن كعب يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: قام موسى عليه السلام خطيباً في بني إسرائيل» الحديث.^(٤)

رابعاً: أن رجوع الصحابة وذكرهم لهذه المرويات لم يكن على سبيل الاعتماد عليها، بل كان ذلك على سبيل الاعتضاد، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «الإسرائيليات ليست من الأدلة الشرعية، والإسرائيليات يعتضد بها ولا يعتمد عليها»^(٥). ويؤكد هذا المعنى ما يأتي في الفقرة الخامسة.

خامساً: أن الصحابة لم يكونوا يرجعون لمرويات بني إسرائيل في كل المجالات بل لو نظرنا في واقع هذه المرويات لوجدناها تكاد تنحصر حول الحديث عن تفاصيل القصص القرآني — سواء قصص بدء الخلق أو قصص الأنبياء أو القصص الأخرى — وهذه التفاصيل إما تفصيل لبعض الأحداث، أو تحديد أسماء بعض الشخصيات، أو تحديد أنسابهم أو ما شابه ذلك مما لا أثر له كبير على التفسير.

وبناء على ذلك فمجالات هذه المرويات محدود؛ فهي لم تكن تتعرض للعقائد ولا للأحكام، وهذا يدل على أن هذه المرويات ليس لها أثر كبير سواء من جهة ذكرها أو

(١) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء (٦: ٢٦٧٩) رقم (٦٩٢٧).

(٢) انظر: عمدة القاري (٢٥: ٧٥).

(٣) هو: نوف البكالي ابن امرأة كعب ويقال: أبو رشيد وهو ابن فضالة، من التابعين، يقال: إنه كان أحد الحكماء.

ينظر: الجرح والتعديل (٨: ٥٠٥) و الأسماء المفردة للبرديجي (١: ٩٨).

(٤) أخرجه البخاري كتاب العلم، باب الانصات للعلماء (١: ٥٦) رقم (١٢٢)، ومسلم كتاب الفضائل، باب من فضائل زكريا عليه السلام (٤: ١٨٤٧) رقم (٣٢٨٠).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى (١: ٣٤٣).

عدمه^(١).

سادساً : مع كل ما سبقت الإشارة إليه في منهج الصحابة مع هذه المرويات، فقبول بعض هذه المرويات أو ردها أمر قد يدخله الاجتهاد، فقد يجتهد بعض المتأخرين في نقد رواية صحت عن بعض الصحابة أو التابعين ويزعم أنها مما لا يمكن قبوله، وهذه المعارضة هي عند التحقيق:

إما ناشئة عن عدم التحقيق في طبيعة هذه الرواية من جهة سبب روايتها أو نحو ذلك مما هو محتفٌ بالرواية.

تكوِّن عن تَوَهُُّمٍ فليس بمعارضٍ معارضاً، فقد يتوهم بعض الناظرين في ذلك أن هذه الرواية لا تليق بمقام النبوة مثلاً، وهي في حقيقة الأمر ليس فيها ما ينقص من قدر الأنبياء، ويتأكد هذا المعنى إذا استصحبنا أن أولى الناس بمعرفة ما يمكن قبوله أو رده هم صحابة رسول الله ﷺ. (٢)

الإشكال الثاني: خطأ بعض الصحابة في الفهم:

مع رجوع الصحابة لهذه المصادر الصحيحة؛ فقد يخطئ الواحد منهم في فهم آية من الآيات _ شأن الناس في اختلاف أفهامهم _ كما حصل في قصة عدي حينما فسر آية الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الليل^(٣)، وكما حصل من الصحابة حينما استشكلوا قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام- ٨٢]^(٤)، وفي كلتا الحالتين لم يمنع النبي ﷺ الصحابة ﷺ من أن يعملوا أذهانهم في تدبر كتاب الله سبحانه وفهمه، وإنما الذي وقع منه أن صحَّح لهم فهمهم ولم يتجاوز ذلك.

وهو مع ذلك حذرهم من أن يتبعوا المتشابه من القرآن كما في قوله ﷺ: ((إذا رأيتم الذين

(١) انظر: الإسرائيليات في تفسير الطبري لآمال ربيع (ص ٣٧٨) والتفسير اللغوي للدكتور مساعد الطيار (ص ٦١).

(٢) انظر: شرح مقدمة في أصول التفسير للدكتور مساعد الطيار (ص ١٧٤-١٧٥).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الصيام، باب ((كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود)) (٢: ٦٧٧) رقم (١٨١٧)، ومسلم، كتاب الصيام، باب أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، (٢: ٧٦٦) رقم (١٠٩٠).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب ظلم دون ظلم، (١: ٢١)، رقم (٣٢)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه، (١: ١١٤) رقم (١٢٤).

يتبعون المتشابه فأولئك الذين سَمَّى الله فاحذروهم ((^(١)).

وما سبق من خطأ في تأويل آية من الآيات لا يُعَلِّفُ الخُرافاً يُحْشَى منه؛ إذ ليس سببه منهجاً فاسداً لَمِنْ أَجْلِهِ الآيات، بل كان منشؤه قصوراً في إدراك معنى الخطاب، وهي سنة الله سبحانه في تفاوت العقول والأفهام.

ويمكن الخروج بنتيجة عامة مما تقدم وهي: أنه لم يكن في الصحابة رضي الله عنهم من انحراف في التفسير أو أسس منهجاً باطلاً فيه.

أما مسيرة التابعين في التفسير فقد كانوا يتلقون علمهم من الصحابة رضي الله عنهم، يتلقون منهم فهمهم لكتاب الله سبحانه، ونقلهم لسنة النبي صلى الله عليه وسلم، وفقههم لها، وهم مع ذلك يجتهدون في فهم كل ذلك حسب المنهج الصحيح الذي لا يتعارض مع هذه المصادر، وكانت مصادرهم هي ذات المصادر التي رجع إليها الصحابة.

فإن حصل أمر على خلاف ذلك؛ صححه الصحابة، ويؤمنوا فيه أمر الله وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم كما حصل من قصة صبيغ بن عسل التميمي: «فعن نافع مولى عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما أن صبيغاً العراقي جعل يسأل الناس عن أشياء من القرآن في أجناد المسلمين حتى قدم مصر، فبعث به عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب، فلما أتاه الرسول بالكتاب فقرأه فقال: أين الرجل؟ فقال: في الرحل. فقال عمر: أبصر أن يكون ذهب فتصيبك مني به العقوبة الموجهة، فأتاه به، فقال عمر: تسأل محدثة.. فأرسل عمر إلى رطائب من جريد فضربه بها حتى ترك ظهره وبرة، ثم تركه حتى برأ، ثم عاد له فتركه حتى برأ، فدعا به ليعود عليه، فقال صبيغ: إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلاً جميلاً، وإن كنت تريد أن تداويني فقد والله برئت، فأذن له عمر إلى أرضه، وكتب إلى أبي موسى الأشعري: أن لا يجالسه أحد من المسلمين، فاشتد ذلك على الرجل، فكتب أبو موسى إلى عمر: أن قد حسنت توبته. فكتب عمر أن يأذن للناس بمجالسته»^(٢). وهذا الصنيع من صبيغ وغيره إنما هي تصرفات فردية ولم تكن تمثل فكراً أو اتجاهات معيناً.

وكذا استمر الأمر حتى أواخر خلافة عثمان رضي الله عنه؛ ففي نهاية خلافته ظهرت بدايات

(١) أخرجه مسلم، كتاب العلم، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن، (٤: ٢٠٥٣) رقم (٢٦٦٥).

(٢) أخرجه الدرامي في سننه، المقدمة، باب من هاب الفتيا وكره التنطع والتبدع (١: ٦٧) رقم (١٤٨).

الفتنة، وإرهاصات الافتراق فظهرت عدة اتجاهات عقديّة منحرفة كان لها أثرٌ كبيرٌ في التفسير، وبظهورها بدأت مرحلةٌ جديدةٌ في التفسير، هي مرحلة الانحراف عن الهدي الأول، وهذا الانحراف اتخذ مناهج متعددة.

وسأعرض هنا لهذا الانحراف وبيان مراحله، و سيكون ذكر المناهج بحسب ظهورها التاريخي؛ لأنني أعطي تصوّراً محكّماً لتطوّر نشأة هذه المناهج وظروف نشأتها، وتأثير بعضها في بعض، وغير ذلك من القضايا المرتبطة بهذا المبحث.

وسأذكر في كل منهج خمس مسائل بها يكتمل تصور البحث فيها:

١_ التعريف بالمنهج حتى يتضح المراد منه قبل بحثه.

٢_ نشأة تأثيره وهو المقصود الأول من بحث هذا القسم.

٣_ أسس انحرافه عن منهج أهل السنة وسبب بحثه: لأن القول بأن المنهج الفلاني منهج مخالف لمنهج الصحابة رضي الله عنهم والذي هو منهج أهل السنة والجماعة سيقى ادعاءً حتى تُبين مخالفتهم لمنهج أهل السنة من أقوال أئمة المذهب نفسه، فيتضح الفرق ويظهر التباين.

٤_ امتداد المنهج، حتى لا يظن أني تركت منهجاً وهو في حقيقته داخل تحت المنهج الأصلي الذي ذكرت.

٥_ نسبة المنهج لأهل السنة ورد ذلك، وفيها رد على من نسب هذه المناهج للصحابة أو السلف.

الفرع الثاني

نشأة تأثير منهج الغلو في الظاهر المتشابه^(١) في التفسير

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: التعريف بهذا المنهج.

المسألة الثانية: نشأة الغلو في الأخذ بالظاهر المتشابه.

المسألة الثالثة: أسس انحراف الخوارج في التفسير.

المسألة الرابعة: نسبة هذا المنهج للصحابه، والجواب عنه.

المسألة الخامسة: امتداد منهج التفسير الغالي في الظاهر المتشابه.

المسألة الأولى: التعريف بهذا المنهج:

هذا المنهج بدأ من الخوارج^(٢)، ولم تصل إلينا أقوال تأصيلية مبكرة لأصحاب هذا المنهج، ولذا توجه النظر إلى ما وصلنا عنهم من مقالات واستدلالات لأصحابه حتى يمكن بمجموع هذين الأمرين الخروج بتوصيف يحدد لنا معالم هذا المنهج، وعند النظر فيما وصلنا من مقالات

(١) عبرت بهذا التعبير لأن الأخذ بالظاهر هو من منهج أهل السنة والجماعة، وإنما حصل الانحراف عند الخوارج بأن غلوا في بعض الظواهر التي اشتبهت عليهم دون ردها إلى الحكم من الآيات التي تبينها.

(٢) الخوارج: فرقة خرجت في عهد علي رضي الله عنه، وسموا بذلك لخروجهم عليه، ويسمون الحرورية، والشرية، ومن أشهر فرقهم: الأزارقة والنجدات والإباضية، ومن أشهر عقائدهم: كفر مرتكب الكبيرة، ينظر: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي، (٦٢-٦٩).

واستدلالات للخوارج الأوائل يتبين بمجموع ذلك منهجهم في التعامل مع النصوص وهو ما يمكن أن نعبر عنه بالآتي:

هو الأخذ بظواهر بعض النصوص المتشابهة (التشابه النسبي)^(١) والتي يتبادر منها حكم معين، واعتقاد ما في هذا الظاهر دون رده إلى النصوص الأخرى التي تبينه من كلام الله، أو كلام رسوله ﷺ، أو كلام الصحابة رضي الله عنهم.

وقد عبر عن هذا المنهج أحد الذين عاصروا ظهوره وهو سعيد بن جبير^(٢) حيث يقول: «المتشابهات آيات في القرآن يتشابهن على الناس إذا قرؤوهن، ومن أجل ذلك يضل من ضل، فكل فرقة يقرؤون آية من القرآن يزعمون أنها لهم، فمنها ما يتبع الحرورية من المتشابه قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة- ٤٤] ثم يقرؤون معها ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام- ١]، فإذا رأوا الحاكم يحكم بغير الحق قالوا: قد كفر، فمن كفر عدل بربه فقد أشرك به؛ فهذه الأئمة مشركون»^(٣).

وهذا المتشابه هو من قبيل المتشابه النسبي الذي ينغلق فهمه بالنسبة لبعض الناظرين لا أنه متشابه في نفس الأمر فلا بد أن يُدَّعى علمه إلى أهل العلم.

المسألة الثانية: نشأة الغلو في الأخذ بالظاهر المتشابه:

في نهاية خلافة عثمان ظهرت بدايات الفتنة وإرهاصات الافتراق، وما إن قتل عثمان رضي الله عنه حتى حصلت موقعة الجمل وصفين، وبعد هذه المعركة ظهرت فرقة الخوارج، وذلك في عام ٣٧ هـ، وقد خرجوا على علي رضي الله عنه وطعنوا فيه وفي غيره من الصحابة من أجل قضية التحكيم التي قالوا فيها: إن علياً «كَأَنَّ الرِّجَالَ فِي أَمْرِ اللَّهِ»^(٤)، فنزَعُوا إلى التكفير، وبهذا النزوع ظهرت

(١) التشابه النسبي هو الذي يخفى معناه على بعض الناس دون بعض لأن القرآن ليس فيه تشابه كلي من جهة المعنى لا يفهمه أحد على الإطلاق. ينظر: مجموع الفتاوى (٣: ٥٤-٦٧).

(٢) هو: سعيد بن جبير بن هشام الأسدي، بالولاء، أبو عبد الله الكوفي، الفقيه المقرئ من كبار أئمة التابعين، وكان يقال: جهيد العلماء، قتله الحجاج بواسط صبراً وظلماً في شعبان سنة ٩٥ هـ وعمره تسع وأربعون سنة. ينظر: وفيات الأعيان (٢: ٣٧١)، سير أعلام النبلاء (٤: ٣٢١).

(٣) أخرجه الآجري في الشريعة (١: ٣٤١).

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرک، كتاب قتال أهل البغي (٢: ١٦٤) رقم (٢٦٥٦)، والنسائي في الكبرى، كتاب

المقالة الأولى في الإسلام مقالة "تكفير مرتكب الكبيرة"، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولهذا كان أول من فارق جماعة المسلمين من أهل البدع الخوارج المارقون»^(١).

واستند الخوارج في هذه المقالة إلى مجملات من القرآن فهموها على غير مرادها وكان أكبر سبب لفهمهم الخاطئ أنهم اتبعوا ظواهر آيات اشتبهت عليهم ولم يردوها إلى الآيات المحكمات التي تبين المراد منها، وقد فهموا من هذه الآيات أن ظاهرها يؤيد مقالتهم، ولقد أشار إلى هذا ابن عمر رضي الله عنهما حين قال عنهم: «انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار فجعلوها في المؤمنين»^(٢). وما هذا التنزيل لهذه الآيات التي في الكفار على المسلمين إلا نوع من الغلو في الأخذ بالظاهر. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مبيناً سبب حصول هذا الانحراف عندهم: «وكانت البدع الأولى مثل بدعة الخوارج، إنما هي من سوء فهمهم للقرآن، ولم يقصدوا معارضته لكن فهموا منه ما لم يدل عليه، فظنوا أنه يوجب تكفير أرباب الذنوب»^(٣).

وكان من حصيلة هذا الغلو أن خرجوا بمقالة كفروا بها جماعة المسلمين وحصل في الأمة بسبب ذلك شرٌ عظيم.

وقد أشار النبي ﷺ إلى عدم فهم الخوارج للقرآن في غير ما حديث منها: حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يخرج فيكم قوم تحقرون صلاتكم إلى صلاتهم، وصيامكم إلى صيامهم، وعملكم إلى عملهم، ويقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية»^(٤).

ومما يدل على أخذهم بهذا المنهج:

١_ وصف جماعة من علماء الصحابة والتابعين لمنهجهم كما سبق في قول ابن عمر رضي الله عنهما

وقول سعيد بن جبير.

٢_ التطبيقات التي نُقِلَت عنهم في الاستدلال تدل على تبنيهم لهذا المنهج، ومنها:

الخصائص، باب ذكر مناظرة عبدالله بن عباس الحنظلي (٥: ١٦٦) رقم (٨٥٧٥).

(١) الفتاوى (١٣: ٣٢).

(٢) أخرجه ابن عبد البر في التمهيد (٢٣: ٣٣٥)، وأخرجه البخاري تعليقاً في كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم

(٦: ٢٥٣٩). وصحح إسناده ابن حجر في تغليق التعليق (٥: ٢٥٩).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٠: ١٣-٣١).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب إثم من رأى بقرأة القرآن (٤: ١٩٢٨) رقم (٤٧٧١).

— استدلال الخوارج بآية الحكم فقد قالوا في مناظرة ابن عباس لهم: ﴿إِنَّكُمْ رَجُلٌ فِي دِينِ اللَّهِ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام - ٥٧].

رفد عليهم ابن عباس رضي الله عنه وقال: أرأيتم إن قرأت عليكم من كتاب الله المحكم وحدثكم من سنة نبيكم ما لا تنكرون، أترجعون؟

قالوا: نعم.

قال: قلت: أما قولكم: إنه حكم الرجال في دين الله، فإنه يقول:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [المائدة - ٩٥] قال في المرأة وزوجها: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [النساء - ٣٥]، أنشدكم الله: أفحكم الرجال في حقن دمائهم وأنفسهم وصلاح ذات بينهم أحق أم أرنب ثمنها ربع درهم؟

قالوا: اللهم في حقن دمائهم وصلاح ذات بينهم.

قال: أخرجت من هذه. قالوا: اللهم نعم»^(١).

فهذا الاستدلال بهذه الآية يبين كيف كانوا يتعاملون مع النصوص، وأنهم عندما استدلوا بهذه الآية كانوا على جهل بغيرها من الآيات التي توضحها، وكذلك الأحاديث عن النبي ﷺ، حتى بين لهم ذلك ابن عباس رضي الله عنه.

ومنها: قول ابن عمر رضي الله عنهما للخوارج لما أتوه يناظرونه في مسائل نقوموها على بني أمية:

«فأخبروني عن عبدالله بن وهب الراسبي^(٢) حين خرج من البصرة هو وأصحابه، يريدون أصحابكم بالكوفة، فمروا بعبدالله بن خباب رضي الله عنه؛ فقتلوه وبقروا بطن جاريته، ثم عدوا على قوم من بني قتيبة؛ فقتلوا الرجال، وأخذوا الأموال، وغلوا الأطفال في المراحل وتآؤوا قول الله:

(١) سبق تخرجه ص (٥٢).

(٢) عبد الله بن وهب الراسبي رئيس الخوارج يوم النهروان وفيها قتل، وراسب وهو راسب بن الخزرج ابن جدّة بن جرم بن ريان. ينظر: الباب في تهذيب الأنساب (٢: ٧).

﴿ إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴾ [نوح - ٢٧] «^(١).

فهم استباحوا هذه الدماء بناء على ظاهر الآية السابقة وغيرها لأن في إبقائهم — كما يظنون — إبقاء للكفر وأهله.

وأمثلة ذلك عديدة ولمقصود الإشارة إلى ما يوضحُ المراد.

المسألة الثالثة: أسس انحراف الخوارج في التفسير:

الخوارج كانوا يعتبرون في مصادر الاستدلال ما اعتبره أهل السنة والجماعة، وهو الكتاب والسنة — في الجملة —، ولم يكن عندهم مصدر آخر يتلقون عنه عقائدهم، إلا ما دخل عليهم في وقت متأخر كما سيأتي بيانه.

ولكنهم خالفوا أهل السنة والجماعة في منهج الاستدلال بهذه المصادر، وهذه المخالفة تتضح في عدة أمور:

أولاً: عدم جمعهم بين الآيات التي يفسر بعضها بعضاً، وهو ما يسمى تفسير القرآن بالقرآن، يبين ذلك قول سعيد بن جبير عنهم في الأثر الذي سبق ذكره عن تأول الخوارج لقوله

تعالى: ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [المائدة - ٤٤].

فالخوارج هنا نزعوا إلى النصوص التي فيها تكفير الحاكم بغير ما أنزل الله، ولم ينظروا إلى النصوص التي تبينها وتفسرُ رها من القرآن نفسه.

ثانياً: عدم اعتمادهم على تفسير القرآن بالسنة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والخوارج لا يتمسكون من السنة إلا بما فسّر مجملها دون ما خالف ظاهر القرآن عندهم، فلا يرجعون الزاني، ولا يرون للسرقة نصاباً، وحينئذ فقد يقولون: ليس في القرآن قتل المرتد، فقد يكون المرتد عندهم على نوعين، وأقوال الخوارج إنما عرفناها من نقل الناس عنهم ولم نقف لهم على مصنف»^(٢).

ثالثاً: عدم اعتمادهم على تفسير الصحابة، وكيف يعتمدون عليهم وهو يكفروهم؟ ويدل لذلك قول ابن عباس رضي الله عنه لهم حينما جاء يناظرهم: «جئتمكم من عند أصحاب رسول

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٢ : ١٠٦).

(٢) الفتاوي (١٣ : ٤٨ - ٤٩).

ﷺ وليس فيكم منهم أحد، ومن عند ابن عم رسول الله، وعليهم نزل القرآن، وهم أعلم بتأويله»^(١).

هذه بعض مواطن الخلل في منهج الخوارج في التفسير وبها يُعلم أن هذا المنهج الذي طرأ على حركة التفسير ليس امتداداً صحيحاً لما كان عليه السلف من التفسير.

المسألة الرابعة: نسبة المنهج السابق للصحابة، والجواب عنه:

نسبةُ بداية هذا المنهج إلى الخوارج يُعترض عليها بأنه قد وقعت بعض التصرفات_ التي أخذ فيها بعض الصحابة أو التابعين ببعض الظواهر دون ردها إلى النصوص الأخرى التي تبينها، كما في قصة عبدالله بن عمرو رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ خرج على الصحابة وهم يتنازعون في القدر هذا ينزع آية وهذا ينزع آية، فكأنما فقي في وجهه حب الرمان فقال: بهذا أمرتم؟! أو لهذا خلقتم؟! تضربون بعضه ببعض، بهذا هلكت الأمم قبلكم"^(٢).

أو وقوع استشكال من بعض الصحابة رضي الله عنهم لبعض ظواهر الآيات كما في آية ﴿الَّذِينَ

ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام- ٨٢]

والجواب:

أنه لا يصح اعتبار كل مخالفة هي بالضرورة صادرة عن منهج سابق، فالذي كان من الصحابة لم يكن ناشئاً عن خللٍ في مصدر التلقي أو منهج الاستدلال، أما الخوارج فقد كان من أسباب خطئهم الخلل الواضح في منهج الاستدلال؛ وذلك من جهة عدم الأخذ بالسنة، أو أقوال الصحابة_ كما سبق_ وهوفرقت كبير وعظيم" بين الأمرين.

ويدل لصحة ذلك أمور:

- ١_ أنه كان تصرفاً فردياً، ولم يكن منهجاً جماعياً بخلاف حال الخوارج.
- ٢_ أنه لم يؤخذ من هذا التصرف مقالات يُفرَّق بها بين جماعة المسلمين بخلاف حال الخوارج.

٣_ أن ذلك انقطع بمجرد بيان النبي وتحذيره، فلم يظهر في الصحابة من انتهج مثل هذا

(١) سبق تخريجه (ص ٣٢).

(٢) أخرجه أحمد (٢ : ١٩٦) رقم (٦٨٤٦)، وأبو يعلى (٤ : ٤٢٩) رقم (٣١٢١).

الطريق، و المخالفات إنما تعتبر منهجاً بمصادر التلقي ومناهج الاستدلال وليس بالمسائل والمواقف الفردية

المسألة الخامسة: امتداد منهج التفسير الغالي في الظاهر المتشابه:

لقد ظهرت فرق كثيرة بعد الخوارج كالشيعة والمعتزلة وغيرهم، ولم تخل فرقةً من هذه الفرق من اتباع المتشابه، ويمكن تقسيم هذه الفرق على قسمين لاختلاف المنهج الذي سارت عليه:

١_ الشيعة^(١):

نسب بَت جماعة من الشيعة الأوائل إلى التشبيه، والذي هو نوع من الغلو في الأخذ بالظاهر المتشابه. نسب أهل المقالات هذا القول إلى هشام بن الحكم^(٢) وهو من الشيعة، وهي نسبة لم تتفرد بها كتب المقالات بل ذكرها بعض أئمة الشيعة، يقول المفيد^(٣): «فإني لا أزال أسمع المعتزلة يدعون على أسلافكم أنهم كانوا مشبهة، وأسمع المشبهة من العالم يقولون مثل ذلك، وأرى جماعة من أصحاب الحديث من الإمامية يطابقون على هذه الحكاية، ويقولون: إن نفي التشبيه إنما أخذناه من المعتزلة»^(٤) ثم أخذ في الرد على هذا التساؤل، والمقصود من هذا النص بيان وجود تيار من الشيعة يقول بالتشبيه.

٢_ الطوائف الأخرى:

جميع الطوائف المخالفة لأهل السنة والجماعة تستدل بجملة من النصوص على مذاهبها، وتقول: إنها استدلت بالحكم؛ و حقيقة الأمر: أنهم جعلوا ما هو من الحكم متشابهاً، وما هو

(١) الشيعة: هم الذين قالوا بأحقية علي بالإمامة، دون أبي بكر وعمر، وأن خلافته كانت نصاً ووصية، إما جلياً أو خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عنه وعن ولده، وإن خرجت فبظلم أو تقية منه أو من أولاده، وأن الأئمة معصومون، وهم فرق كثيرة جداً. انظر مقالات الإسلاميين (١: ٦٥)، الملل والنحل (١: ١٤٦).

(٢) هو: هشام بن الحكم الكوفي، أبو محمد من أوائل الشيعة المشبهة، يقال: إنه كان في أول أمره من أصحاب الجهم بن صفوان، ثم انتقل إلى القول بالإمامة، وكانت له مناظرات مع المعتزلة توفي سنة: (١٩٠). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٠: ٥٤٣)، ولسان الميزان (٦: ١٩٤).

(٣) هو: محمد بن محمد النعمان العكبري الملقب بالمفيد، له قريب من مائتي مصنف منها: أوائل المقالات، والتوحيد وغيرها، قال عنه الخطيب: كان أحد أئمة الضلال، هلك به خلق من الناس، توفي سنة (٤١٣). ينظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (٣: ٢٣١)، والمنتظم لابن الجوزي (٨: ١١).

(٤) أوائل المقالات للمفيد (٧٥).

من المتشابه محكماً ، والمعتمد في ذلك أن ما وافق الطريقة التي يسلكون _ ولو لم تكن موافقة حقيقة _ فهو المحكم، وما خالفها _ ولو كانت مخالفتها حقيقية _ فهو المتشابه، والمرجع في ذلك إلى العقل، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار (يُجنبُ أن يُرَكَبَ المحكم والمتشابه على أدلة العقول) «لذلك والطريقة حاصلة في كل ما استدلت به هذه الفرق على مقالاتهم المخالفة لمقالات السلف، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولهذا يجعل كل فريق المشكل من نصوصه غير ما يجعل الفريق الآخر مشكلاً ، فمنكر الصفات الخبرية الذي يقول: "إنها لا تعلم بالعقل" يقول: نصوصها مشكلة متشابهة، بخلاف من ينكر العلو والرؤية: نصوص هذه مشكلة، ومنكر الصفات مطلقاً يجعل ما يثبتها مشكلاً ، دون ما يثبت أسماءه الحسنی، ومنكر معاني الأسماء يجعل نصوصها مشكلة، ومنكر معاد الأبدان وما يصف به الجنة والنار يجعل ذلك مشكلاً أيضاً ، ومنكر القدر يجعل ما يثبت أن الله خالق كل شيء وما شاء كان مشكلاً ، دون آيات الأمر والنهي والوعد والوعيد، والخائض في القدر بالجبر يجعل نصوص الوعيد بل ونصوص الأمر والنهي مشكلة» (٣).

ثم إن هذا المنهج وإن كانت بدايته عند الخوارج فقد كان تأصيله وتقعيده عند المعتزلة، فهم يُعَوِّدُونَ أَوَّلَ مَنْ أَصَلَ وَقَعَّدَ لهذا المنهج، فمن أوائل من تكلم عن قضية المحكم والمتشابه وأصل لها: القاسم الرسي الزيدي المعتزلي (٤) (ت-٢٤٦) في كتابه "أصول العدل والتوحيد" ثم جاء القاضي عبد الجبار (ت-١٥٠هـ) في كتابه "متشابه القرآن"

وعندما يقال بوقوع هذا النهج في الفرق التي تلت الخوارج فلا يلزم منه أن تكون هذه الفرق تلقته وأخذته عنهم، بل قد يكون من باب التوافق في المناهج، والمقصود هو بيان تحديد بداية

(١) هو: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد أبو الحسن الهمداني الأسد أبادي القاضي المعتزلي، الأصولي المتكلم، إمام المعتزلة في زمانه، وكان ينتحل مذهب الإمام الشافعي في الفروع، ويطلق عليه المعتزلة: قاضي القضاة، ومن تصانيفه: "تنزيه الشريعة عن المطاعن"، "شرح الأصول الخمسة" وغير ذلك، توفي سنة (٤١٥). ينظر: تاريخ بغداد (١١: ١١٣)، وطبقات الشافعية الكبرى (٥: ٩٧).

(٢) متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار (ص ٧).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (١: ١٢).

(٤) هو: القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، إمام الزيدية، تبنى آراء المعتزلة، له الاحتجاج في الإمام والإمامة، والأصول الخمسة وأصول العدل والتوحيد توفي سنة (٢٤٦). ينظر: أعلام المؤلفين الزيدية (ص ٧٦٠).

هذا المنهج وامتداده.

الفرع الثالث

نشأة تأثير المنهج الباطني في التفسير

وفيه خمسة مسائل:

المسألة الأولى: التعريف بهذا المنهج.

المسألة الثانية: نشأة الغلو في الأخذ بالباطن.

المسألة الثالثة: أسس الانحراف في هذا الاتجاه عن منهج التفسير عند أهل السنة والجماعة.

المسألة الرابعة: نسبة التفسير الباطني إلى الصحابة وأنهم أول من ابتدأه.

المسألة الخامسة: امتداد المنهج الباطني.

المسألة الأولى: التعريف بهذا المنهج:

لم تنقل إلينا أقوالٌ صريحةٌ تأصيليةٌ للأئمة الشيعة الغلاة المتقدمين في تبني هذا المنهج، وهذا شأن شائعٌ في كثيرٍ من المقالات الأولى عند كثير من الطوائف، ولكن عند الجمع بين مقالاتهم التي أثرت عنهم مع نقل عنهم من تفسيراتٍ لبعض الآيات، يتضح بمجموع ذلك أنهم يعتبرون في منهج التفسير منهجاً يبتعد عن ظاهر اللفظ إلى معنى لا يتبادر إلى قارئ النص من خلال ظاهره، وهذا المنحى هو ما اصطلاح على تسميته فيما بعد بـ(التأويل الباطني)، ويمكن أن يعبر عنه بإخراج النص عن دلالة الظاهرية إلى دلالة باطنية بطريق التأويل، فالظاهر عندهم يعتبر صوراً وأمثالاً مضروبة لمعانٍ خفية باطنية لا تتجلى إلا لطائفة مخصوصة^(١).

(١) انظر: المعجم الفلسفي لصليبا (١: ٢٣٥).

وقد جاءت بعد المراحل الأولى من نشأة هذا الاتجاه أقوال واضحة في بيان هذا المنهج وتوضيح معالنه وهذه بعض أقوال أنصار هذا المنهج:

يقول ابن عربي الصوفي^(١) «فلما علمنا أن الله قد ربط بكل صورة حسية روحاً معنوياً بتوجه إلهي عن حكم اسم رباني لهذا اعتبرنا خطاب الشارع في الباطن على ما هو في الظاهر، قدماً بقدماً؛ لأن الظاهر منه هو صورته الحسية، والروح الإلهي المعنوي في تلك الصورة هو ما نسميه الاعتبار والباطن»^(٢).

ويعرّف المؤيد الإسماعيلي^(٣) هذه النظرية بأنها: «تفسير الأمور العقلية غير المحسوسة بما يقابلها من الأمور الجسمانية المحسوسة»^(٤).

ويبين^(٥) الكرمانى الإسماعيلي هذا المنهج بقوله: «سلك صلى الله عليه وعلى آله في التعليم والدلالة على الموجودات والهداية إلى اقتناء السعادات وتأليف الشرع وبسط السياسة الإلهية، مناهج التشابه بالصانع فيما صنعه ليكون شرعه، لكونه ميزاناً للمعالم الإلهية، وعلى صيغة موازنة مطابقة للخلق، فوضع بإزاء كل موجود سنة من السنن وأمرًا من الأمور ليكون قد دل على ما علا من الحدود في دين الله وكيفية أمرهم في وجودها بما دنا وحضر منهم، وتحصل بمعرفتهم الأشياء العالية وتصور مراتبها وجعل القائمين مقامه مهيمين على هذا العالم مختصين بفضيلته، تابعيهم المنتسبين إليهم بحسن طاعتهم وعبادتهم، ولما كان ذلك كذلك اعتمدنا في

(١) هو: محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي المرسى ولد في مدينة مرسية ونشأ في مدينة إشبيلية واستقر أمره في دمشق، وسلك طريق التصوف الفلسفي، وتبنى القول بوحدة الوجود، له الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، والتحليلات وغيرها، توفي سنة (٦٣٨). ينظر: سير إعلام النبلاء (٢٣: ٤٨) والبداية والنهاية (١٣: ١٥٦).

(٢) الفتوحات المكية لابن عربي (١: ٥٥٠).

(٣) هو: هبة الله بن موسى بن داود الشيرازي السليماني ولد في شيراز وتعلم الإسماعيلية على يدي أبويه، في بلاد فارس، أحد أئمة الإسماعيلية، له المجالس المؤيدية، وديوان المؤيد في الدين، وغيرها، توفي سنة (٤٧٠). ينظر: تاريخ الإسماعيلية مصطفى غالب (ص ٢٣٦-٢٣٨).

(٤) ديوان المؤيد في الدين للمؤيد الإسماعيلي (ص ١٠٦). نقلاً عن قضية التأويل لعبد المنعم عثمان (ص ١٢٣).

(٥) هو: أحمد حميد الدين بن عبد الله الكرمانى الإسماعيلي كان داعياً لإمامهم الحاكم، ولد في القاهرة ونشأ فيها ورحل في آخر عمره لبلاد فارس، له راحة العقل، والأقوال الذهبية، والرسالة المرضية وغيرها توفي سنة (٤١١). ينظر: تاريخ الإسماعيلية مصطفى غالب (ص ٢٢٧).

الاستشهاد على صحة ما تقدم الكلام عليه»^(١). ثم أخذ في شرح هذه النظرية وبيانها. وينقل القمي الإمامي^(٢) في تفسيرية النور روايةً تبين طريقة التأويل الباطني عند الشيعة الإمامية: «قال أبو عبد الله في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُورٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور: ٣٥] قال: الحسن، "الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ" الحسين، "الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ" فاطمة كوكب دريٌّ بين نساء أهل الجنة، "يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ" إبراهيم "زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ" لا يهودية ولا نصرانية، "يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ" يكاد العلم يتفجر منها، "وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ" إمام منها بعد إمام، "يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ" يهدي الله للأئمة من يشاء، "وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"»^(٣).

و مما سبق يتضح أن هذا المنهج مبني على عدة أسس:

١_ أن معاني القرآن مشتملة على ظاهر وباطن، ثم إن الظاهر إنما هو صور ورموز للدلالة على الباطن، فالظاهر هو طريق الوصول إلى الباطن، وهذا هو حقيقة اعتبارهم للظاهر، يقول إخوان الصفا^(٤): «من أقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان ذا جسم بغير روح، ناقص الآلة... ومن كان مقبلاً على العلوم الحقيقية والآراء العقلية وهو متغافل عن إقامة ظواهر الشريعة والسنن والتكاليف فهو ذو روح تعرت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لعورتها فيوشك أن تنكشف سواته»^(٥).

(١) راحة العقل للكرماني (ص ٢٣٦) .

(٢) هو: علي بن إبراهيم بن هاشم أبو الحسن القمي، من مفسري الشيعة المتقدمين، ليس هناك معلومات كثيرة عن حياته، ولا يعرف بالضبط سنة ولادته ووفاته إلا أنه كان حياً في سنة (٣٠٧)، له: كتاب التفسير، والأنبياء، والتوحيد والشرك وغيرها. ينظر: تفسير القمي، المقدمة (١: ٧٥).

(٣) تفسير القمي (١: ١٠٢ و ١٠٤).

(٤) إخوان الصفا: جماعة من الشيعة الباطنية عامة ومن الإسماعيلية خاصة ظهرت في العالم الإسلامي ولزمت الكتم من سنة ٣٣٤هـ، ألفوا كتباً في أنواع شتى، ورتبوا مقالات عدتها إحدى وخمسون مقالة، خمسون منها في خمسين نوعاً من الحكمة، ومقالة حادية وخمسون وهبها للناس. ينظر: أخبار الحكماء للقفطي (٥٨)، وإخوان الصفا عمر دسوقي.

(٥) رسائل إخوان الصفا (١: ٧٣٩).

وهذا الاعتبار للظاهر يختلف عن اعتبار أهل السنة له، وذلك أن الظاهر عند الباطنية: رموزٌ وصورٌ ومثالاتٌ^١ تدل على المعاني الباطنية، ولا يمكن الوصول إليها إلا به.

وبهذا التقرير يعرف معنى العبارات التي صرحوا فيها باعتبار الظاهر، وأنهم يقصرون به اعتباراً خاصاً لا يتوافق مع اعتبار أهل السنة له، وهي عبارات جعلت بعض الباحثين^(١) يذهبون إلى أن ادعاءهم اعتبار الظاهر هو نوع من الكذب والتمويه لإزالة تهمة إبطال الظواهر عنهم، والذي يظهر أنهم يعتبرون الظاهر لا من حيث الأخذ به وفهم الآية من خلال الاستعمال اللغوي المعهود في لغة العرب؛ بل من حيث إنه رمز للدلالة على الباطن، وهذا في حقيقته ليس اعتباراً صحيحاً للظاهر، فالنقاش معهم في طريقة الاعتبار وليس في أصله، المحصلة أنهم سواء صرحوا باعتباره أو لم يصرحوا فإن تطبيقاتهم هي إبطال للظاهر ولا شك.

٢_ أن علم المعنى الباطني علم اختص به أناس دون غيرهم، وهم:

إما الأئمة المعصومون، كما عند الشيعة الإمامية أو الإسماعيلية^(٢).

أو الأولياء الذين يفتح الله عليهم، ويكشف لهم هذه المعاني الباطنة _ كما عند الصوفية^(٣) _ فيما يسمونه بـ(الكشف)^(٤).

وَيَبْنُونَ عَلَى ذَلِكَ: وجوب الأخذ بقولهم، والتسليم لها، وعدم الاعتراض عليها، إما لأن قائلها من المعصومين، أو لأنها كشف من الله سبحانه لبعض أوليائه.

(١) انظر: قضية التأويل بين السنة والشيعة للدكتور عبد المنعم عثمان (ص ١١٤، ١١٩).

(٢) الإسماعيلية: إحدى فرق الشيعة الباطنية تنسب إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر وزعموا أن "السر المكتوم" آل إليه وزعموا أن الظاهر من نصوص الوحي قشور والتأويل هو اللب ولا يصل إلى اللب إلا الخواص دون العوام وأمرهم ينتهي إلى تعطيل الشريعة وسقوط التكليف، لهم كتب منها: الافتخار وتأويل الشريعة، والسر.. إلى غير ذلك من تأويلاتهم الباطلة، قالوا: البعث هو الانتباه من نومة الغفلة واليقظة من رقة الجهالة، والميزان هو ميزان الحكمة. ينظر: البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (ص ٨٣، ٨٥)، الملل والنحل (١: ٢٢٦).

(٣) الصوفية: التصوف لفظ يراد به التنسك والعبادة والزهد في الدنيا، والصوفية: هم المنتسبون لهذا الطريق، وهم طوائف شتى منهم العباد الصادقون، ومنهم الغلاة الملحدون، وقد اختلف في أصل التسمية، فذكر شيخ الإسلام: أن أصل كلمة التصوف من لبس الصوف لاختصاص أصحابه به عند أول ظهوره. ينظر: مجموع الفتاوى (١١: ٦)، شرح الطحاوية (٢: ٧٤٢).

(٤) الكشف في اصطلاح الصوفية: الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية. ينظر: المعجم الصوفي لسعاد الحكيم (١: ٦٦٤).

المسألة الثانية: نشأة تأثير الغلو في الأخذ بالباطن^(١) على التفسير:

في الوقت الذي ظهرت فيه الخوارج كانت بذور التشيع قد بدأت في الظهور، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأول بدعة حدثت في الإسلام بدعة الخوارج والشيعة حدثتا في أثناء خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام»^(٢).

وسبب ذلك ما حصل من نزاع في عهد الصحابة رضي الله عنهم، مما جعل بعض الناس يغالون في التعصب إلى علي عليه السلام، وهو ما أشار إليه بنفسه في قوله عليه السلام «بني قوم حتى يدخلوا فيّ، وليبغضني أقوام حتى يدخلوا النار في بغضي»^(٣). وهذا يدل على أنه سيغلو فيه أقوام، وكذلك وقع، فقد غلا فيه بعضهم حتى جعله إله، مما اضطره إلى إحراقهم، فعن عكرمة قال: أتى علي عليه السلام بزنادقة فأحرقهم فبلغ ذلك ابن عباس رضي الله عنه فقال: «لو كنت أنا لم أحرقهم» الحديث^(٤).

ولذا فجميع هذه الطوائف الشيعية التي ظهرت سواء كانت غالية أو غيرها يجمعها أن لها اعتقادات خاصة حول شخصية علي رضي الله عنه.

وقد كانت البذور الأولى لهذه البدعة نشأت على يد عبدالله بن سبأ في أثناء خلافة عثمان

رضي الله عنه.

يقول النوبختي^(٥): «إن ابن سبأ يُعتبر أول من قال بالغلو، وأظهر الطعن على أبي بكر وعمر وعثمان، وتبرأ من الصحابة»^(٦).

ويقول الشهرستاني^(٧): «إن عبد الله بن سبأ هو أول من أظهر القول بالنص بإمامة علي

(١) إنما عُبر بالغلو في الباطن، لأن أصل القول بالباطن مستعمل عند أهل السنة مثل الشافعي والطبري وابن تيمية وغيرهم، كما سيأتي الحديث عنه.

(٢) مجموع الفتاوى (٣: ٢٧٩).

(٣) أخرجه الآجري في الشريعة (٥: ٢٥٣٤) رقم (٢٠٣٥)، وابن أبي عاصم في السنة (٢: ٤٧٦) رقم (٩٨٣) وصحح إسناده محققه الشيخ الألباني.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله (٣: ١٠٩٨) رقم (٢٨٥٤)، والنسائي، كتاب تحريم الدماء، باب حكم المرتد (٧: ١٠٤) رقم (٤٠٦٠).

(٥) هو: الحسن بن موسى النوبختي أبو محمد، متكلم، فيلسوف، شيعي إمامي، له مصنفات منها: فرق الشيعة، والآراء والديانات، وغيرها توفي بعد الثلاثمائة. ينظر: سير أعلام النبلاء (١٥: ٣٢٨)، الأعلام (١: ٢٣٩).

(٦) فرق الشيعة للنوبختي (ص ٤٠).

(٧) هو: محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني أبو الفتح، الشهرستاني، الشافعي، الأشعري، كان مبرزاً فقيهاً متكلماً

ﷺ ومنه تشعبت أصناف الغلاة»^(١).

لكن ظهور الشيعة كفرقة لها أصول وأتباع إنما حصل بعد حركة التوابين التي ظهرت سنة ٦١ هـ، وانتهت بالفشل في عام ٦٤ هـ، وقد مهدت هذه الحركة لقيام أول فرقة من الشيعة وهي: المختارية^(٢)،
وظهر بعدها البيانية^(٣) والمغيرية^(٤)، ثم الخطابية^(٥) التي كان لها أثر في الإسماعيلية والنصيرية^(٦) بعد ذلك.

متكلماً أصولياً، ومن مصنفاته: "نهاية الأقدام في علم الكلام"، "الملل والنحل" وغيرها، توفي سنة (٥٤٨)، وقيل: (٥٤٩). ينظر: سير أعلام النبلاء (٢٠: ٢٨٦)، طبقات الشافعية الكبرى (٦: ١٢٨).

(١) الملل والنحل للشهرستاني (١: ١٧٤).

(٢) هم: أتباع المختار بن أبي عبيد الثقفي، الذي دعا الناس إلى إمامة محمد بن الحنفية؛ لأن ابن الحنفية حمل راية أبيه يوم البصرة دون أخويه فسموا بالكيسانية، وقد ورث المختار مقالات ابن سبأ، ودعا إليها وطوراً، فقد قال بالبداة، وقال بالرجعة، وبأن الدين طاعة رجل، حتى حملهم هذا على تأويل الشريعة، ولما مات ابن الحنفية ظهر أبو هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية (ت: ٩٧) زعيماً للشيعة الغلاة، فاعتبر العلوم السرية والباطنية هي جوهر الإمامة؛ لأن لكل ظاهر باطناً ولكل شخص روحاً بولكل تنزيل تأويلاً، ولكل مثال في العالم حقيقة. ينظر: الملل والنحل (١: ١٤٧).

(٣) هم: أتباع بيان بن سمعان الذي أعلن ألوهية علي ﷺ، وزعم أن هذا الجزء الإلهي الذي كان في علي انتقل إليه بنوع من التناسخ. ينظر: الملل والنحل (١: ١٥٢).

(٤) هم: أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي ادعى أن الإمامة بعد محمد بن علي بن الحسين في محمد النفس الزكية بن عبد الله بن الحسن بن الحسن الخارج بالمدينة وزعم أنه حي لم يمت، وبعد ذلك ادعى النبوة لنفسه واستحل المحارم وغلا في حق علي رضي الله عنه غلوا لا يعتقدونه عاقل وزاد على ذلك قوله بالتشبيه فقال: إن الله تعالى صورة وجسم ذو أعضاء على مثال حروف الهجاء وصورته صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور وله قلب تنبع منه الحكمة وزعم أن الله تعالى لما أراد خلق العالم تكلم بالاسم الأعظم فطار فوق علي رأسه تاجاً. ينظر الملل والنحل (١: ١٧٦-١٧٧).

(٥) هم: أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع مولى بني أسد وهو الذي عزا نفسه إلى أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه فلما وقف الصادق على غلوه الباطل في حقه تبرأ منه ولعنه وأمر أصحابه بالبراءة منه وشدد القول في ذلك وبالغ في التبري منه واللعن عليه فلما اعتزل عنه ادعى الإمامة لنفسه وكان من ضمن مقالاته الغالية: القول بالتناسخ، وزعموا أن من جحد وأنكر أمرهم تكون أرواحهم في الحيوانات، وفي الجمادات أو الحديد وتأولوا قوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ [الإسراء-٥٠]. ينظر: الملل والنحل (١: ١٧٩).

(٦) النصيرية: من طوائف الباطنية الغالية يقيم غالبية أفرادها في الشام بالجبال المعروفة باسمهم والواقعة شرقي اللاذقية، والممتدة من جبال طوروس شمالاً حتى سلسلة جبال لبنان، وسموا بالنصيرية نسبة إلى أبي شعيب محمد بن نصير البصري النيمري المتوفى سنة ٢٦٠ هـ والذي كان مولى للحسن العسكري الإمام الحادي عشر من أئمة الشيعة الإمامية الإثني عشرية ثم انشق عنها وكون هذه الطائفة التي تنسب إليه وقد ادعى النبوة، وأن الذي أرسله هو أبو الحسن وكان يقول بالتناسخ

والاعتقادات التي نقلت عنهم كانت اعتقادات غالية لا يمكن إثباتها من خلال ظاهر النصوص لظهور بطلانها، مما جعلهم يلجؤون لتأويل لآيات تأويلاً باطنياً حتى يستشهدوا بها على مقصودهم.

وقد نقلت عنهم مجموعة من التأويلات التي تدل على تبنيهم لهذا المنهج الباطني، ومنها:

١- تأويل البيانية لقوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾ [البقرة- ٢١٠] وأن المراد بهلي^(١) يأتي في ظلل والرعد صوته والبرق بسمه^(١).

٢- وتأويلهم لقوله تعالى: ﴿ هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران- ١٣٨] فقال زعيمهم: "أنا بيان وأنا الهدى والموعظة"^(٢).

٣- تأويل المغيرية لقوله تعالى: ﴿ سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ﴾ [الأعلى- ١] على أن الله تعالى لما أراد أن يخلق العالم تكلم باسمه الأعظم، فطار ذلك الاسم ووقع تاجاً على رأسه، فالاسم المقصود في الآية إنما هو ذلك التاج^(٣).

٤- زعم رأس المنصورية^(٤) أنه عرج به إلى السماء وجاء بالنبوة وأن الله مسح على رأسه وقال له: يا بني بلغ عني ثم أنزله إلى الأرض وأنه هو الكسف الساقط من السماء في قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ ﴾ [الطور- ٤٤]^(٥).

وغير ذلك كثير من التأويلات الباطنية الظاهرة البطلان التي تدل على تبنيهم للمنهج الباطني في تفسير القرآن.

وفي فترة متأخرة و بعد ظهور الباطنية الإسماعيلية بدأت تظهر أقوال تأصيلية^(٦) وتقعيدية^(٧) لهذا

والغلو في أبي الحسن. ينظر: الملل والنحل (١: ١٨٨، ١٨٩).

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١: ١٥٣).

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ٢٢٧).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٣٠).

(٤) هم: أتباع أبي منصور العجلي الذي زعم أن الإمامة دارت في أولاد علي حتى انتهت إلى أبي جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي المعروف بالباقر وادعى هذا العجلي أنه خليفة الباقر ثم ادعى النبوة. ينظر: الفرق بين الفرق (ص ٢٣٤).

(٥) المصدر السابق نفس الصفحة .

المنهج، حتى أطلق عليهم اسم الباطنية، وسبب هذه التسمية كما نقله كثير من أصحاب المقالات: زعمهم أن لكل ظاهرٍ باطناً ولكل تنزيل تأويلاً، وتأولوا لذلك الفرائض والواجبات، فالإسماعيلية هم أقدم من قعد وأصل هذا المنهج^(١).

المسألة الثالثة: أسس الانحراف في هذا الاتجاه عن منهج التفسير عند أهل السنة والجماعة:

أسس الانحراف في هذا الاتجاه تقوم على أساسين حصل بموجبهما الابتعاد عن منهج أهل السنة والجماعة في التفسير:

الأساس الأول: مصادر التلقي.

الأساس الثاني: منهج الاستدلال.

أما الأساس الأول: فمصادر التلقي:

الشيعية الغلاة الأوائل بالغوا في اعتقادهم في آل البيت حتى زعموا أن علياً عليه السلام هو الإله، فلهذا يَتَمَقَّى عنه الأمر والنهي، واعتقادهم هذا هو الذي جعل علياً عليه السلام يحرقهم بالنار، كما سبق في المسألة الأولى.

وأما الأساس الثاني: فمنهج الاستدلال:

فيظهر من خلال الأمثلة التي تناقلتها كتب الفرق، وسبق ذكر شيء منها أن منهجهم في التفسير يخالف منهج أهل السنة والجماعة في عدة أمور أهمها:

١_ عدم اعتبار المصادر الصحيحة في التفسير، فلا يوجد للتفسيرات التي يذكرون ما يسندها من كلام الله عز وجل، أو كلام رسوله ﷺ، أو كلام الصحابة رضي الله عنهم.

٢_ أن تأويلاتهم الباطنية للقرآن ليست جارية على المعهود من لسان العرب، ولذا فلا تجد في أكثر المواطن مناسبة بين ما يفسرون به الآيات وبين ما تدل عليه ألفاظها.

المسألة الرابعة: نسبة التفسير الباطني إلى الصحابة، وأنهم أول من ابتدأه:

رُثِّت عدة تفسيرات عن الصحابة فيها دلالة على استعمالهم للتفسير الإشاري أو الباطني،

(١) انظر: أصول الإسماعيلية للسلمي (٢: ٤٧٣).

وهذا ما جعل البعض ^(١) ينسب هذا التفسير الباطني إلى الصحابة، وأنه أسلوب صحيح في التفسير، ويذكر بعضهم أمثلة لذلك منها ما رواه ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: «كان عمر رضي الله عنه يدخلني مع أشياخ بدر، فكأن بعضهم وجد في نفسه فقال: لم تدخل هذا معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال عمر رضي الله عنه: إنه من حيث علمتم. فدعاه ذات يوم فأدخله معهم، فما رأيت أنه دعاني يومئذ إلا ليربهم، قال: ما تقولون في قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر - ١] فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً، فقال لي: أؤكدك تقول يا ابن عباس؟ فقلت: لا، قال: فما تقول؟ قلت: هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه له. قال: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر - ١] وذلك علامة أجلك، ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ [النصر - ٣] فقال عمر رضي الله عنه: ما أعلم منها إلا ما تقول» ^(٢).

وعند النظر في استنباط ابن عباس رضي الله عنه وفهمه للآية، لانجده مأخوذاً من معناها الظاهر، بل فهمٍ منها معنى آخر وراء الظاهر، ولكن الذي يلاحظ فيه أنه معنى لا يخالف الظاهر بل هو مستنبط منه، وبيانه: أنه إذا حصل لك يا محمد تمام النصر والفتح فقد تم لك النصر وبعدها ستستقبل الآخرة فأكثر من الاستغفار لربك.

وقد جاءت كذلك عدة تفسيرات عن بعض الصحابة جاريةً على هذا الطريق، وبهذه الأمثلة نوضحها قد يسئل على أن هذا المنهج ليس منهجاً متخذاً من قبل الشيعة بل هو منهج سار عليه الصحابة رضي الله عنهم.

ونقاش هذه المسألة في عدة نقاط:

أولاً: أن استعمال لفظة التفسير الإشاري أو التفسير الباطني فيها نوع من الإجمال، وهذا ما جعل الإطلاق في البحث يتجه نحو الوصف بالغلو في الأخذ بالباطن، وسبب ذلك: أن هذا اللفظ يتضمن حقاً وباطناً محضاً رُفِّعَ الاستعمال الصحيح لمثل هذا النوع من التفسير تبين وجه استعمال الصحابة، وخلاصة تحرير هذه المسألة فيما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية:

(١) سيأتي مناقشة كلام بعض الشيعة المعاصرين في نسبتهم هذا المنهج للصحابة رضي الله عنهم.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام (٣: ١٣٢٧) رقم (٣٤٢٨).

«وقد شاع في كلام كثير من الناس: "علم الظاهر، وعلم الباطن"، و"أهل الظاهر، وأهل الباطن" ودخل في هذه العبارات حق وباطل... وقول الرجل: "الباطن" إما أن يريد علم الأمور الباطنة مثل العلم بما في القلوب من المعارف والأحوال والعلم بالغيوب التي أخبرت بها الرسل، وإما أن يريد به العلم الباطن عن فهم أكثر الناس أو عن فهم من وقف مع الظاهر ونحو ذلك» ثم قال عن القسم الثاني_ الذي أريده في هذا المقام: «فهذا على نوعين: أحدهما: باطن يخالف العلم الظاهر.

والثاني: لا يخالفه.

فأما الأول فباطل فمن ادعى علماً باطناً أو علماً بباطن وذلك يخالف العلم الظاهر كان مخطئاً إما ملحداً زنديقاً وإما جاهلاً ضالاً.

وأما الثاني: فهو بمنزلة الكلام في العلم الظاهر قد يكون حقاً وقد يكون باطلاً فإن الباطن إذا لم يخالف الظاهر لم يعلم بطلانه من جهة مخالفته للظاهر المعلوم فإن علم أنه حق قبل، وإن علم أن باطل رُدَّ، وإلا أمسك عنه، وأما الباطن المخالف للظاهر المعلوم فمثل ما يدعيه الباطنية القرامطة من الإسماعيلية والنصيرية وأمثالهم، ممن وافقهم من الفلاسفة وغلاة المتصوفة والمتكلمين»^(١).

والمقصود من إيراد هذا النقل بيان جانب الحق والباطل في القول بالباطن. وعليه؛ فإن أريد أن الصحابة استعملوا ما هو حق من هذا النوع فلا إشكال فيه، وإنما الإشكال في النوع الآخر، وما أثر عن الصحابة إنما هو من النوع الأول لا الثاني، فليس فيه ما هو مخالف للظاهر بل الظاهر يؤيده، وهذا بخلاف التأويلات التي عند أهل المنهج الباطني سواء من الشيعة أو الإسماعيلية أو المتصوفة، وتوضيح ذلك بالنقطة الثاني.

ثانياً: أن هذا النوع من التفسير هو نوع من الاستنباط لا يقبل إلا بشروط ذكرها أهل السنة لا تجد تفاسير الصحابة خارجة عنها، وجماع هذه الشروط ما ذكره ابن القيم بقوله: «وتفسير على الإشارة والقياس وهو الذي ينحو إليه كثير من المتصوفة وغيرهم.

وهذا لا بأس به بأربعة شرائط:

أن لا يُناقض معنى الآية.

(١) مجموع الفتاوى (١٣: ٢٣٥-٢٣٧).

وأن يكون معنى صحيحاً في نفسه.
وأن يكون في اللفظ إشعاراً به.

وأن يكون بينه وبين معنى الآية ارتباط وتلازم.
فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استلزاماً حسناً^(١).

وعند التأمل في هذه الشروط لا تجد فيما نقل عن الصحابة ما يخالفها، ثم إذا طبقتها على التفسير الباطنية المنقولة عن الشيعة أو الإسماعيلية أو المتصوفة تجدها أبعد ما تكون عن تحقيق هذه الشروط.

المسألة الخامسة: امتداد منهج التفسير الباطني واستمراره:

امتدَّ المنهج الباطني في تفسير القرآن في عدة اتجاهات بعد بدايته في الشيعة الغلاة، وأبرز هذه الطوائف أربعة:

الشيعة الإمامية، والإسماعيلية، والصوفية، والفلاسفة الإشراقيون.
وسأذكر هنا ما يتعلق بهذه الطوائف الثلاثة الأولى، أما الاتجاه الفلسفي الإشراقي فسيكون محله في القسم الثاني من هذه الرسالة.

وقبل الدخول في تفاصيل ذلك ينبغي التنبيه إلى أمرين:

أولاً: اختلاف درجات تبني هذا المنهج من طائفة لأخرى، فلا شك أن تبني الإسماعيلية لهذا المنهج أشد من تبني الإمامية والمتصوفة.

ثانياً: أن الطائفة الواحدة قد تختلف درجة تبنيها لهذا المنهج، كما هو الحال عند الشيعة الإمامية، فإن الاتجاه الإخباري أكثر أخذاً بهذا المنهج من الاتجاه الأصولي _ كما سيأتي _، وكذلك الصوفية فالقشيري ليس مثل ابن عربي في اتباعه للتفسير الإشاري.

(١) التبيان في أيمان القرآن لابن القيم (ص ١٢٤)، وانظر: مفهوم التفسير للدكتور مساعد الطيار (ص ١٤٧، ١٧٦).

الاتجاه الأول

المنهج الباطني عند الشيعة الإمامية

تعدد الاتجاهات عند الشيعة الإمامية قد يسبب اضطراباً في تحديد المنهج الذي يتبناه الشيعة الإمامية في التفسير^(١) وما لم يتم تصور هذه المسألة تصوراً صحيحاً فإن البحث في تحديد المنهج الشيعي الإمامي سيكون محلّ جدلٍ وخلافٍ لا يؤدي إلى نتيجة واضحة المعالم، ولذا كان لابد من مقدمة تكون مدخلاً لتحديد المنهج الذي يتبناه الشيعة الإمامية بين الباطني والكلامي.

لقد انقسم الشيعة الإمامية _ من حيث المنهج الذي تتبناه _ إلى اتجاهين: الاتجاه الأخباري، والاتجاه الأصولي، والمقصود بهما:

الأخبارية هم: من يعتمد في استنباط الأحكام على الأخبار فقط، كما يعرفهم بذلك شيخ الإخباريين المتأخرين الإسترابادي^(٢). أي: أنه اتجه يعتمد على النقل فقط، ولا يرى للعقل

(١) انظر: دراسة عبدالمعزم عثمان قضية التأويل بين الشيعة والسنة، والسالوس في كتابه بين السنة والشيعة دراسة مقارنة في التفسير وأصوله، والقفاري في أصول مذهب الشيعة فإنهم لم يذكروا المنهج الكلامي عند الشيعة.

(٢) هو: محمد أمين الإسترابادي شيخ الاتجاه الأخباري، له: الفوائد المدنية في الرد على من قال بالاجتهاد والتقليد في الأحكام الإلهية، توفي سنة (١٠٣٦) ينظر: أمل الآمل للحر العاملي (٢: ٢٤٦).

(٣) انظر: الفوائد المدنية للإسترابادي (ص ٤٧ . ٤٨، ٩١)، الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة لفرج العمران (ص ١٨-١٩)، ونظرية السنة في الفكر الإمامي لحيدر حب الله (ص ٢١٦)، و مصادر التلقي والاستدلال العقدي عند الإمامية الاثني عشرية لإيمان العلواني (١: ٤٤) .

مكلاً واعتباراً .

وممن تبنى هذا المنهج^(١):

ابن بابويه القمي^(٢) وابنه الصدوق^(٣) والكليني^(٤).

يقول المفيد واصفاً شيخه الصدوق بأنه: «على مذهب أصحاب الحديث في العمل بظواهر الألفاظ، والعدول عن طريق الاعتبار، وهذا رأي يضر بصاحبه في دينه، ويمنعه المقام عليه عن الاستبصار»^(٥).

ويصف الإستربادي كلاً من الصدوق، ووالده، والكليني بأنهم من «قدماء أصحابنا الأخباريين»^(٦).

ومن أشهر أصحاب هذا الاتجاه من المتأخرين: الإستربادي — وهو من يصفه بعض الأصوليين بأنه المؤسس للاتجاه الأخباري —، والحر العاملي^(٧)، ونعمة الله الجزائري^(٨)، والفيض الكاشاني^(٩)، وحسين الكركي^(١)، والمجلسي^(٢)، و يوسف البحراني^(٣).

(١) انظر: المصادر السابقة.

(٢) هو: أبو الحسن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، شيخ الكليني، ويلقب بالصدوق الأول، له مصنفات في التفسير والفقه والإمامة، توفي سنة (٣٢٩). ينظر: رجال النجاشي (ص ٢٦٠).

(٣) هو: محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، أبو جعفر يعرف بالصدوق الثاني، له التوحيد، والغيبة، وعلل الشرائع، ومعاني الأخبار، توفي (٣٨١). ينظر: رجال النجاشي (ص ٣٨٩).

(٤) هو: محمد بن يعقوب بن إسحاق أبو جعفر الكليني الرازي، صاحب أشهر كتاب حديثي عند الشيعة وهو الكافي، توفي سنة (٣٢٩). رجال النجاشي (ص ٣٧٧ — ٣٧٨).

(٥) تصحيح اعتقادات الإمامية للمفيد (ص ١٣٨).

(٦) الفوائد المدنية للإستربادي (ص ٨٠).

(٧) هو: محمد بن الحسن بن علي الحر العاملي، أخباري، له وسائل الشيعة، والفصول المهمة في أصول الأئمة وأمل الآمل توفي سنة (١١٠٤). ينظر: الكنى والألقاب للقمي (١٧٦: ٢-٢٧٧). وروضات الجنات للخوانساري (٧: ٩٢ — ١٠١).

(٨) هو: نعمة الله بن عبد الله بن محمد الحسيني الموسوي الجزائري نسبة إلى منطقة بالعراق، تتلمذ على المجلسي، له: الأنوار العمانية، زهر الربيع، غاية المرام في تهذيب الأحكام وغيرها، توفي سنة (١١١٢) ينظر: طرائف المقال للبحراني: (١: ٦٦).

(٩) هو: محمد بن المرتضى، المدعو بمحسن المعروف بالفيض الكاشاني، أخباري، من أعلام القرن الحادي عشر، تتلمذ على يد صدر الدين الشيرازي، من مصنفاته: تفسير الأصفى، والصافي وغيرها، توفي سنة (١٩٠١). ينظر أمل الآمل للحر العاملي (٢: ٣٠٥).

والأصوليون هم: «الذين يلجؤون في مقام استنباط الأحكام إلى الأدلة الأربعة من الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل»^(٤).

وممن تبني هذا المنهج^(٥):

المفيد^(٦)، المرتضي^(٧)، والطوسي^(٨)، والطبرسي^(٩).

وقد ظهر التمايز بين هذين الاتجاهين مع بداية دخول علم الكلام على المذهب الشيعي، وأما حال الشيعة الإمامية قبل دخول المنهج الاعتزالي عليهم فقد كان يقترب من المنهج الأخباري، ويدل على ذلك أن جميع الكتب التي كتبت قبل هذا الزمن كانت تسير على المنهج الأخباري، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مبيناً تأخر هذا التأثير: «فإن جميع ما يذكره الإمامية المتأخرون في مسائل التوحيد والعدل... هو مأخوذ من كتب المعتزلة... لا ينقل عن قدماء الإمامية من هذا حرف واحد، لا في الأصول العقلية ولا في تفسير القرآن»^(٩). ولذا فإن الكتاب الأوائل للتراث الشيعي كانوا من الأخباريين فالكليني، والصدوق، والقمي يصفهم

(١) هو: حسين بن شهاب الدين بن حسين بن محمد البقاعي العاملي الكركي، سكن أصفهان وانتقل إلى حيد آباد من كتبه: شرح نهج البلاغة، وهداية الأبرار توفي سنة (١٠٧٦)، ينظر: أمل الآمل للحر العاملي (١: ٧٠)، الأعلام للزركلي (٢: ٢٣٥-٢٣٦).

(٢) هو: محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، له بحار الأنوار وهو شرح لكتاب الكافي، توفي سنة (١١١١). ينظر: أمل الآمل للحر العاملي (٢: ٢٤٨-٢٤٩).

(٣) هو: يوسف بن أحمد بن إبراهيم بن صالح بن أحمد بن عصفور البحراني، له الحقائق الناضرة والكشكول وغيرها، ممن حاول أن يخفف الحدة بين طريقة الأخباريين والأصوليين ووصف بأنه من معتدلي الإخبارية. توفي سنة (١١٨٦). ينظر: الفيض القدسي للمحدث النوري (ص ١٥) عن نظرية السنة في الفكر الإمامي لحيدر حب الله (٣٤٢).

(٤) انظر: الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة لفرج العمران (ص ١٨)، ومصادر التلقي والاستدلال العقديّة عند الإمامية الاثني عشرية للعلواني (١: ٤١).

(٥) انظر: المصادر السابقة نفس الصفحات.

(٦) هو: علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن جعفر المرتضى، أبو القاسم، له: الشافي في الإمامة وتنزيه الأنبياء والانتصار، توفي سنة (٤٣٣). ينظر: أمل الآمل للحر العاملي (٢: ١٨٢).

(٧) هو: محمد بن الحسن بن علي الطوسي، أبو جعفر، له الاستبصار، وتهذيب الأحكام، والبيان في أحكام القرآن، والفهرست، توفي سنة (٤٦٠). ينظر: رجال النجاشي (٤٠٣).

(٨) هو: الفضل بن الحسن أمين الدين أبو علي الطبرسي صاحب مجمع البيان في تفسير القرآن والوجيز والوسيط في التفسير، توفي (٥٢٣). ينظر: نقد الرجال للفتريشي (٤: ١٩).

(٩) منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية (٣: ٦٥).

الإسترابادي_ كما تقدم_ بأنهم من «قدماء أصحابنا الأخباريين»^(١).

ويدل على تبنيهم لهذا المنهج عدة أمور:

● أن كتب هؤلاء المتقدمين تعتمد على الرواية عن آل البيت ولا أثر للمنهج الكلامي فيها.

● أنهم ينصون على صحة جميع ما في هذه الكتب، بخلاف الأصوليين الذي جاؤوا بنقض هذه المسلمة الأخبارية.

● النقد الشديد الذي وجهه علماء الكلام من الشيعة، لأصحاب الحديث كالصدوق وغيره _ كما سيأتي_.

ومن أقدم النصوص التي تدل على وجود هذا الانقسام، مقاله المفيد مناقشاً شيخه الصدوق: «الذي ذكره الشيخ أبو جعفر رحمه الله في هذا الباب لا يتحصل، ومعانيه تختلف وتتناقض، والسبب في ذلك أنه عمل على ظواهر الأحاديث المختلفة، ولم يكن ممن يرى النظر، فيميز بين الحق منها والباطل، ويعمل على ما يوجب الحجة، ومن عوّل في مذهبه على الأقاويل المختلفة وتقليد الرواة كانت حاله في الضعف ما وصفناه»^(٢).

وله كتاب سماه: (مقابس الأنوار في الرد على أهل الأخبار)^(٣)، وهي تسمية صريحة تدل على وجود هذا التيار فيهم من زمن متقدم.

ويقول المرتضى ناقداً أصحاب الاتجاه الأخباري: «ودعنا من مصنفات أصحاب الحديث من أصحابنا، فما في أولئك محتج، ولا من يعرف الحجة، ولا كتبهم موضوعة للاحتجاجات»^(٤). ومن أصرح النصوص في ذكر هذا التقسيم وأقدمها، نص ابن المطهر الحلبي^(٥) (ت: ٧٢٦) حيث يقول: «أما الإمامية فالأخباريون منهم من أن كثرة الشيعة في قديم الزمان ما كانت إلا منهم لم يقولوا في أصول الدين إلا على أخبار الآحاد المروية عن الأئمة عليهم السلام،

(١) الفوائد المدنية للإسترابادي (ص ٨٠).

(٢) تصحيح اعتقادات الإمامية للمفيد (ص ٤٩).

(٣) رجال النجاشي (ص ٤٠١).

(٤) رسائل المرتضى (١: ٢٦ - ٢٧).

(٥) هو: الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي، جمال الدين، له: مختلف الشيعة، الأبحاث المفيدة في تحصيل العقيدة، نظم البراهين في أصول الدين. توفي سنة (٧٢٦). ينظر أمل الآمل للحر العاملي (٢: ٨١).

والأصوليون منهم كأبي جعفر الطوسي رحمه الله وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد، ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه»^(١).

وقد ذكر بعض أهل المقالات هذا التقسيم في المذهب الشيعي: كالشهرستاني (ت: ٥٤٨) وكلامه يُعتبر من أقدم النصوص في كتب المقالات التي تذكر أن الأخبارية فرقة قائمة ضمن الكيان الإمامي، يقول عنهم: «وكانوا في الأول على مذهب أئمتهم في الأصول ثم لما اختلفت الروايات عن أئمتهم وتمادى الزمان اختارت كل فرقة منهم طريقة فصارت الإمامية بعضها معتزلة إما وعيدية وإما تفضيلية وبعضها أخبارية إما مشبهة وإما سلفية ومن ضل الطريق وتاه لم يبال الله به في أي واد هلك»^(٢).

وذكرها كذلك الإيجي^(٣) وغيره^(٤).

وسأذكر أبرز مواطن الاختلاف بينهما، ثم أذكر بعد ذلك الشواهد من كلام أئمتهم.

يبرز الخلاف بين الاتجاهين في أمرين:

الأول: الخلاف في المصادر التلقي:

فالأخباريون: لا يعترفون بالعقل كدليل مستقل من الأدلة^(٥).

وفي السنة لا يفرقون بين الآحاد والمتواتر. ويذهبون إلى القطع بثبوت جميع ما في الكتب الأربعة وهي: كتاب الكافي للكليني، وكتاب (من لا يحضره الفقيه) للصدوق، وكتابي الطوسي (تهذيب الأحكام)، و(الاستبصار فيما اختلف من الأخبار)، وبعضهم زاد عليها غيرها^(٦).

(١) نهاية الوصول للحلي (ص ٢٩٦).

(٢) الملل والنحل للشهرستاني (١: ١٦٥).

(٣) هو: عبد الرحمن بن أحمد بن محمد بن عبد الغفار بن أحمد، المعروف بعرض الدين الإيجي، أبو الفضل، الفقيه الشافعي، القاضي الأصولي، المتكلم، الأشعري، من علماء العربية، مات سنة ٧٥٦هـ. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (١: ٤٦)، الدرر الكامنة لابن حجر (٢: ٣٢٢).

(٤) المواقف للإيجي (٣: ٦٩١).

(٥) وهذه النصوص تدل على تقدم وجود هذه الظاهرة بخلاف من زعم أن وجودها كان متأخراً على يد الاسترآبادي (ت: ١٠٣٦)، كمحمد تقي الأصفهاني و محمد باقر الصدر.

(٦) انظر: مصادر التلقي والاستدلال العقديّة عند الإمامية الإثني عشرية لإيمان العلواني (٢: ٧٥٦).

(٧) انظر: نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي لحيدر حب الله (ص ٢٣٨-٢٦٤).

أما الأصوليين فخالف أغلبهم في ذلك فاعتبروا العقل الكلامي دليلاً من الأدلة^(١)، وكذلك ذهبوا إلى عدم الاحتجاج بخبر الآحاد مطلقاً، وذهب بعضهم إلى التفريق بين العقائد وغيرها^(٢)، كما يذهب إليه جمهور المتكلمين من الأشاعرة وغيرهم.

الثاني: الخلاف في منهجية الاستدلال:

فالأخباريون يقولون يمكن أن يُحْتَجَّ بِظَوَاهِرِ الْكِتَابِ والسنة دون الرجوع إلى أقوال الأئمة^(٣)، وخالف في ذلك الأصوليون؛ فقالوا بإمكان الاحتجاج بالظواهر حتى لو لم نجد للأئمة فيها كلاماً^(٤).

وجعل الأصوليون الدليل العقلي الكلامي دليلاً يرجع إليه في تأويل النصوص عندما تخالف الأصول العقلية، وخالفهم في ذلك الأغلب من الأخباريين^(٥).

وبعد هذا البيان لهاتين المدرستين عند الشيعة، والتي ظهر من خلالها أن الاتجاه الأخباري يعتمد في تفسير ظواهر النصوص على أقوال الأئمة، أبدأ في الحديث عن المنهج الباطني عند الشيعة، وهو الذي برز وظهر عند الاتجاه الأخباري، بسبب تقييدهم ومنهجهم الذي سبق، ولم يسلم منه بعض الأصوليين في مواطن، أما الحديث عن منهج الاتجاه الأصولي فسيأتي ضمن المنهج الكلامي^(٦).

وبناء على ما تقدم فإن من تبنى هذا المنهج خالف منهج أهل السنة والجماعة في أساسين:

الأساس الأول: مخالفة أهل السنة والجماعة في مصادر التلقي:

فقد جعلوا قول الإمام حجة في الدين، وسبب ذلك أنه معصوم، وبنوا على ذلك مفهوم السنة الذي يعنون به: «كل بيان صادر من الرسول . صلى الله عليه وآله . أو أحد الأئمة

(١) انظر: مصادر التلقي والاستدلال العقدية عند الإمامية الاثني عشرية (٢: ٧٥٨).

(٢) انظر: نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي (ص ٧٣-٩٧).

(٣) انظر: المصدر السابق (ص ٣٠٦-٣٣٤).

(٤) انظر المصدر السابق (ص ٣٣٦ - ٣٥٩).

(٥) انظر: مصادر التلقي والاستدلال عند الإمامية الاثني عشرية للعلواني (٢: ٨١٧-٨٢٥).

(٦) انظر تفصيل القول في المنهج الكلامي من هذا البحث (ص ١٦٢).

المعصومين»^(١). فهم يعتمدون على أقوالهم فقط، ومن أجل ذلك عرفوا بـ (أصحاب الحديث)، والذين منهم الصدوق الذي يصفه تلميذه المفيد بأنه: «على مذهب أصحاب الحديث في العمل بظواهر الألفاظ، والعدل عن طريق الاعتبار»^(٢).

وهم يذهبون إلى يقينية الثبوت في كل ما صدر عن الأئمة في كتبهم المعتمدة. يقول حسين الكركي: «إننا لا ندعي صحة كل خبر في الدنيا، كما يتوهمه كثير ممن لا يفهم مقاصدنا، بل ندعي بأن الأخبار المنقولة في كتب أئمة الحديث الموجودة الآن، خصوصاً الكافي، ومن لا يحضره الفقيه، وما عمل به الشيخ (الطوسي) في كتبه كلها صحيحة، وما فيها من اختلاف فهو للتقية غالباً»^(٣).

ويستدلون على صحتها بأدلة أهمها:

١_ مقدمات هذه الكتب الأربعة: التي يذكر فيها مؤلفوها كلاماً يفيد اعتقادهم صحة ما أوردوه في كتبهم.

٢_ وكذلك مما يدل به الأخباريون صحة هذه الكتب ما قاله الإسترآبادي: «إننا نقطع قطعاً عادياً بأن جمعاً كثيراً من ثقات أصحاب أئمتنا... صرفوا أعمارهم في مدة تزيد على ثلاثمائة سنة في أخذ الأحكام عنهم عليهم السلام، وتأليف ما يسمعونهم منهم عليهم السلام، وعرض المؤلفات عليهم، ثم التابعون لهم في طريقتهم، واستمر هذا المعنى إلى زمن الأئمة الثلاثة»^(٤) أي: الكليني والصدوق والطوسي.

ويقول البحراني: «إن هذه الأحاديث التي بأيدينا، إنما وصلت إلينا بعد أن سهرت العيون في تصحيحها وذابت الأبدان في تنقيحها وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان... فإن المستفاد منها... أنه كان دأب قدماء أصحابنا المعاصرين لهم عليهم السلام إلى وقت المحمدين الثلاثة في مدة تزيد على ثلاثمائة سنة ضبط الأحاديث وتدوينها في مجالس الأئمة عليهم السلام، والمسارة إلى إثبات ما يسمعون خوفًا من تطرق السهو والنسيان، وعرض ذلك

(١) المعالم الجديدة في الأصول لمحمد باقر الصدر (ص ٣٢).

(٢) تصحيح اعتقادات الإمامية للمفيد (ص ١٣٨).

(٣) هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار للكركي (ص ١٧).

(٤) الفوائد المدنية للاسترآبادي (ص ٣٧١).

عليهم، وقد صنفوا تلك الأربعمئة المنقولة كلها من أجوبتهم عليهم السلام، وأنهم ما كانوا يستحلون رواية ما لم يجزموها بصحته»^(١).

وحينئذ فيلزم هذا الاتجاه عدة لوازم مخالفة لما عليه أهل السنة والجماعة في منهج التثبت في صحة الحديث^(٢):

١_ أنه لا حاجة لعلم الدراية:

يقول الكركي: «إن علم الدراية قليل الجدوى عندنا بعدما حققناه، وبطل التقسيم الجديد... واشتبه بعض المتأخرين بسبب مطالعته كتب العامة وما فيها من التدقيقات فأجروا بعض قواعد الدراية على أخبارنا، وغفلوا عن طريق القدماء»^(٣).

٢_ بطلان تقسيم الحديث إلى صحيح وضعيف وحسن:

يذهب الأخباريون إلى أن تقسيم الحديث إلى هذه الأقسام إنما هو تقسيم حادث دخل عليهم من أهل السنة، ولذا سعوا إلى إبطاله ورده، يقول في ذلك الحر العاملي: «إن هذه الأدلة تثبت ضعف الاصطلاح الجديد في تقسيم الحديث الذي تجدد في زمن العلامة^(٤)»^(٥). ويقول الكركي: «لا نفع لهذا الاصطلاح الجديد إلا الطعن في أئمة الحديث والتهمة لهم بعدم الضبط، بل والرد عليهم وتكذيبهم»^(٦).

٣_ لا حاجة للأسانيد:

ويذهب بعض الأخباريين إلى أن الأسانيد إلى الكتب الأربعة إنما هي للبركة، يقول في ذلك الإسترابادي: «إن ما في الكتب الأربعة مأخوذ من أصول قدمائنا، وإنما جعل السند للبركة،

(١) الحقائق الناضرة للبحراني (١: ٩ - ١٠).

(٢) انظر: نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي لحيدر حب الله (٢٦٦-٢٨٧).

(٣) هداية الأبرار للكركي (ص ٩٧).

(٤) يقصد جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر صاحب (تهذيب الأصول إلى علم الأصول) و(نخج الحق وكشف الصدق) وغيره.

(٥) وسائل الشيعة للحر العاملي (٣: ٢٥١).

(٦) هداية الأبرار للكركي (ص ٧٣ - ٧٤).

ومجارة للعامة بدل أن يقولوا: لا أسانيد لهم»^(١).

الأساس الثاني: مخالفة أهل السنة والجماعة في منهجية الاستدلال:

جعل بعض الأخباريين أن الرجوع إلى تفسير القرآن لا يمكن إلا بالرجوع إلى معصوم: يقول الصدوق: «كذلك لا يجوز أن نتعبد نحن به (أي: القرآن) إلا ومعه من يقوم فينا مقام النبي عليه الصلاة والسلام في قومه وأهل عصره في التبيين لناسخه ومنسوخه، وخاصه وعامه»^(٢).

ويقول شيخ الأخباريين المتأخرين الإسترابادي: «مذهب الأخباريين أن القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية، وكذلك كثير من السنن النبوية... وأنه لا سبيل إلا السماع من الصادقين عليهم السلام، وأنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله، ولا من ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحواله من جهة أهل الذكر عليهم السلام، بل يجب التوقف والاحتياط فيهما»^(٣).

و يقول الحر العاملي في وسائل الشيعة: «باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد معرفة تفسيرها من كلام الأئمة رضي الله عنهم فيه ثمانون حديثاً من أحاديثهم»^(٤).

ويقول هشام البحراني: «ولا ريب أن محل ذلك من كتاب الله جل جلاله يحتاج معرفته إلى العلم به من أهل التنزيل والتأويل — وهم أهل البيت — الذين علمهم الله سبحانه وتعالى، فلا ينبغي معرفة ذلك إلا منهم، ومن تعاطى معرفته من غيرهم ركب متن عمياء، وخبط خبط عشواء، فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون»^(٥).

ويقول أيضاً مبيناً عدم دخول العقل في مجال التفسير: «إن أسرار تأويله لا تهتدي إليها العقول، وأنوار حقائق خفياته لا تصل إليه قريحة المفضول، ولهذا اختلف في تأويله الناس وصاروا في تفسيره على أنفاس وانعكاس... فما جاء عنهم (ع) فهو النور والهدى، وما جاء

(١) الفوائد المدنية للإسترابادي (ص ١١٨، ٣٨٨)

(٢) معاني الأخبار للصدوق (ص ١٣٤ — ١٣٥).

(٣) الفوائد المدنية (ص ١٧) .

(٤) وسائل الشيعة للحر العاملي (١٨: ١٢٩ — ١٥٢).

(٥) البرهان في تفسير القرآن للبحراني (١: ٧ — ٨).

عن غيرهم فهو الظلمة والعمى»^(١).

وقد صرح بذلك الحسين بن شهاب الكركي في كتابه (هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار)^(٢)، والفيض الكاشاني (ت-١٠٩١) في كتابه (الصافي في تفسير القرآن)^(٣).

وقد كان هذا المنهج من أكبر الأسباب لدخول المنهج الباطني في تفسير القرآن، ولذلك فالكتب التي ظهر فيها المنهج الباطني ظهوراً بيناً هي من تأليف التيار الأخباري كتفسير القمي، والعياشي^(٤)، وسارت على هذا المنهج عدد من التفاسير والتي ألفت في القرنين الحادي عشر والثاني عشر وهي فترة نمو وقوة الاتجاه الأخباري عند الشيعة الإمامية^(٥).

ولكن ما توجيه الأخباريين لوجود تفاسير لبعض الأئمة الشيعة تفسر القرآن بدون التزام الرجوع إلى الأئمة؟

يذهب الإسترابادي في توجيه ذلك: إلى أنهم عملوا أيضاً في تفاسيرهم بما صح عندهم من كلام الأئمة عليهم السلام، وإذا ما فقدوا نصاً عنهم سردوا تفاسير أهل السنة دون ترجيح، مبينين اللغة والإعراب لا غير^(٦).

أما الكركي فقد ذكر أن العلماء غفلوا عن النصوص المانعة من التفسير قبل الرجوع إلى الأئمة^(٧).

وبسبب ذلك وُصِفَ بعض المفسرين الشيعة بالاعتدال لعدم ظهور هذا الاتجاه عندهم، وكان من أسباب ذلك أنهم ينتمون إلى الاتجاه الأصولي كالطبرسي وغيره.

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) هداية الإبرار للكركي (٥٤).

(٣) الصافي في تفسير القرآن (١: ٤٥)، وانظر: نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي لحيدر (٣١٤).

(٤) هو: محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي، يكنى بأبي النضر له تصانيف كثيرة توفي سنة (٣٢٠). ينظر: جامع الرواة لمحمد الأردبيلي (٢: ١٩٢)، وطرائف المقال للبروجردي (٢: ٦٥٤).

(٥) مثل: تفسير (البرهان) للسيد هاشم البحراني (ت-١١٠٧)، و(نور الثقلين) لعبد علي الحويزي (ت-١١١٢)، و(الصافي في تفسير القرآن) لمحسن الفيض الكاشاني (ت-١٠٩١)، و(كنز الدقائق) لميرزا محمد المشهدي القمي (ت-١١٢٥). انظر: التفسير بالمأثور وتطويره عند الشيعة الإمامية لإحسان الأمين (٣٨٨)، ونظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي لحيدر (ص ٣٣٤).

(٦) انظر: نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي لحيدر حب الله (٣١٤).

(٧) هداية الأبرار للكركي (ص ١٥٥-١٥٦).

أدلة تبني الشيعة الإمامية للمنهج الباطني:

نسبة هذا المنهج للشيعة اعترض عليها كثير^(١) من الشيعة، مما يتطلب الجواب عن هذه المعارضة، وقد جمع بعض الباحثين الشيعة أغلب الأدلة التي استدلو بها في نفي هذه النسبة^(٢)، ولذلك أوردت أدلته وناقشتها لأنها جامعة شاملة، وهذه الاعتراضات هي:

الاعتراض الأول: الاعتراض على نسبتهم للشيعة الغلاة، بدليل أن هناك روايات عن جمع من الأئمة فيها البراءة من عدد من أئمة الفرق الغلاة^(٣).

فالجواب عن ذلك:

١_ أنه لا يلزم عند نسبتهم إلى الشيعة الغلاة أن يكونوا قائلين بجميع مقولاتهم، فقد يخالفونهم في كثير من العقائد، كما هو الحال في امتدادات الفرق وتفرعها، فبعض الفرق بعد الامتداد والتفرق قدابتعدت كثيراً عن الفرقة الأم.

٢_ أن أقدم من نسب الشيعة الإمامية إلى الغلاة هو النوبختي الشيعي من أعلام القرن الثالث (ت-٣١٠) في كتابه "فرق الشيعة"، فهي نسبة لم تختص بأهل السنة.

٣_ أنه على القول بعدم علاقة الغلو الشيعي الأول بالإمامية، فإن هذا لا يلزم منه نفي التأويل الباطني الموجود في كتبهم، فإن مسألة العلاقة بينهم وبين الغلاة^(٤) مسألة تاريخية لا تقضي على المسألة العلمية بالنفي.

٤_ أن هناك توافقاً في بعض التفسيرات الباطنية بين ماكان عند الغلاة الأوائل وبين ماهو موجود في تفاسير الشيعة الإمامية: ومن أمثلة ذلك ما نقله علماء المقالات كالشهرستاني^(٥)

وغيره عن المغيرة بن سعيد _الذي تنسب إليه المغيرة_ أنه أوَّل الشيطان في قوله تعالى: ﴿

كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَنِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ﴾ [الحشر- ١٦]: بعمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(١) هذه الاعتراضات التي سيتناول البحث الجواب عنها أكثرها في كتاب: التفسير بالمأثور وتطويره عند الشيعة الإمامية

لإحسان الأمين (٢٥٠-٣٢٩).

(٢) انظر: المصدر السابق (ص ٢٥٠- ٢٧١).

(٣) الملل والنحل للشهرستاني (١: ١٧٧).

وهذا التفسير موجود في تفسير الصافي والكافي وبحار الأنوار وغيرها^(١).

الاعتراض الثاني: إنكار نسبة المنهج الباطني إليهم. ويستند هذا الإنكار على عدة

حجج:

١- إيراد أقوال أئمة الشيعة في إنكار هذا النوع من التفسير:

يحتج بعض الشيعة^(٢) بنفي بعض المفسرين الشيعة لهذا المنهج، ولكن الأقوال التي تذكر عن هؤلاء المفسرين يلاحظ أنها من أصحاب الاتجاه الأصولي كالطوسي، والطباطبائي^(٣)، ولا ينتمون إلى الاتجاه الأخباري وهو الاتجاه الذي تحذر فيه هذا المنهج، وعليه فإيراد أقوالهم في نفي المنهج الباطني لا تكفي لنفيه عن جميع الشيعة الإمامية، لأنه نفي من مدرسة واحدة، ومع هذا فقد صرح بعض مفسريهم بهذا المنهج، ومنهم: الفيض الكاشاني يقول في تفسيره: «وردت أخبار جمة عن أهل البيت في تأويل كثير من آيات القرآن بهم وبأوليائهم، وبأعدائهم حتى إن جماعة من أصحابنا صنفوا كتباً في تأويل القرآن على هذا النحو، جمعوا فيه ماورد عنهم في تأويل القرآن آية آية، إما بهم أو بشيعتهم، أو بعدوهم على ترتيب القرآن»^(٤). وهذا الذي ذكره الكاشاني هو المنهج الباطني، وسيأتي تصريح جماعة منهم بهذا المنهج، والخلاصة: أنه وإن صرح برده بعضهم، فقد صرح بتبنيه آخرون.

٢- نفي وجود التفسير الباطني في كتب التفسير المعتبرة:

يقول بعض المعتزدين الشيعة: «فإن هذه التأويلات غير المعقولة أو الباطلة لم يأخذ بها علماء الشيعة ومفسروهم المحققون المعتبرون، ولا نجد لها أثراً في كتب التفسير الأساسية عندهم، نعم؛ توجد هذه التأويلات في بعض المجاميع الحديثة التفسيرية التي غايتها جمع الروايات دون نظر أو تمحيص، وهي لا تمثل الخط العام للمفسرين الشيعة»^(٥).

ونقاش ذلك من وجهين:

١- أنه إن لم يكن العياشي والقمي من المفسرين المعتبرين عند الشيعة فمن المعتبر

(١) انظر إيراد هذه النصوص من هذه الكتب في أصول الشيعة للقفاري (١: ١٦٨).

(٢) التفسير بالمأثور عند الشيعة للأمين (ص ٣٠٠)

(٣) المصدر السابق (ص ٣٠١).

(٤) تفسير الصافي للكاشاني (١: ٢٤ - ٢٥)

(٥) التفسير بالمأثور عند الشيعة للأمين (ص ٣٢٥).

عندهم؟!

تفسير العياشي الذي امتلأ بالتفسير الباطني يقول عنه الطباطبائي **أحد** من **ذُكر** عنه الاعتراض على المنهج الباطني _ : «فهو لعمري أحسن كتاب ألف قديماً في بابه، وأوثق ما ورثناه من قدماء مشائخنا من كتب التفسير بالمأثور، وأما الكتاب فقد تلقاه علماء هذا الشأن منذ ألف إلى يومنا هذا ويقترب من أحد عشر قرناً _ بالقبول من غير أنْ ذكر بقدرح أو يغمض فيه بطرف»^(١).

وتفسير القمي: يصفه بعض علماء الشيعة في تصديهم لهذا الكتاب: بأنه تميّز بعدة خصائص منها:

«أن هذا التفسير أصل أصول للتفسير الكثيرة.

_ أن رواياته مروية عن الصادقين عليهما السلام مع قلة الوسائط والإسناد...

_ أنه متكفل لبيان كثير من الآيات القرآنية التي لم يفهم مرادها تماماً إلا بمعونة إرشاد أهل البيت التاليين للقرآن»^(٢).

ومع كونهما بهذه المكانة والمنزلة فهما من أكثر التفاسير التي اشتملت على التفسير الباطني، ومن أمثلة ذلك عندهما:

يذكر العياشي في مقدمة تفسيره باباً خاصاً في التأويلات الباطنية التي قصد بها الأئمة فيعقده بعنوان: «ماعني به الأئمة من القرآن»^(٣).

ويروي في تفسيره عن سلام بن أبي جعفر في قول الله تعالى: ﴿عَامِنَا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [البقرة- ١٣٦- ١٣٧] قال: إنما عني بذلك علياً والحسن والحسين وفاطمة، وجرت بعدهم في الأئمة، قال: ثم رجع القول من الله في الناس فقال: ﴿فَإِنْ عَامِنُوا﴾ يعني الناس ﴿بِمَثَلِ مَا عَامَنُوا بِهِ﴾ يعني علياً وفاطمة والحسن والحسين والأئمة من بعدهم ﴿فَقَدْ أَهْتَدُوا وَإِنْ

(١) مقدمة تفسير العياشي (١ : ٦).

(٢) مقدمة تفسير القمي (١ : ٢٠).

(٣) تفسير العياشي (١ : ٢٤).

تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ ﴿١﴾.

وأما القمي فينقل عن الصادق في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص- ٨٨] أنه قال: نحن وجه الله^(٢).

وكذلك روى عنه في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن- ٢٧] أنه قال: "نحن وجه الذي يؤتى الله منه"^(٣).

وفي قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الرعد- ٢٨] يقول القمي: الذين آمنوا: الشيعة، وذكر الله: أمير المؤمنين والأئمة^(٤).

ويروي القمي عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ﴾ [الجن- ١٧] أنه قال: «ذكر ربه ولاية علي بن أبي طالب»^(٥).

بل نجد في تفسير الصافي للفيض الكاشاني أن «لِلَّ الْقُرْآنِ إِنَّمَا نَزَلَ فِيهِمْ» (يعني في الأئمة الاثني عشر) وفي أوليائهم وأعدائهم^(٦).

ولقد بلغ الأمر أن ألف جماعة من الشيعة الإمامية بعض المؤلفات الخاصة في الآيات التي نزلت فيهم أو في أعدائهم^(٧).

(١) تفسير العياشي (١: ٦٢، البقرة: ١٣٦)، و (١: ٥٧، البقرة: ٣٣٠)، و (٢: ٣١، البقرة: ١٤٠)، و (٢: ٣١٥-٣١٧، الإسراء: ٨٢ و ٨٩)، و (٢: ٣٣١، ٣٢٦، الكهف: ٢، ٣٠، ١٣٥)، و (٢: ٢٢٣، القصص: ٨٥)، و (٢: ٢٦١، النحل: ٥١)، وتفسير القمي (٢: ١١٥، ٢٥٣، الفرقان: ٥٥).

(٢) تفسير القمي (٢: ١٤٧).

(٣) المصدر السابق (٢: ٣٤٥).

(٤) المصدر السابق (١: ٣٦٥).

(٥) المصدر السابق (٢: ٣٠٩).

(٦) تفسير الصافي (١: ٢٤).

(٧) منها:

— (مانزل من القرآن في علي) لمحمد بن أرومة أبي جعفر القمي (ق ٣).

— (مانزل من القرآن في علي) لإبراهيم بن محمد بن سعيد الثقفي الكوفي (ت-٢٨٠).

— تفسير الحبري لأبي عبد الله الحسين بن الحكم الحبري (ت-٢٨٦) وهو من أقدم التفاسير التي خصصت في هذا المجال، إلا أن مؤلفه اختلف في نسبته بين الإمامية أو الزيدية.

٢_ أنه مع القول بأن هذا التأويل الباطني يبرز في تأليف أصحاب الاتجاه الأخباري إلا أنه لم يسلم منه حتى بعض أصحاب الاتجاه الأصولي، فالباحث في تفسير الطبرسي _ الذي يصفه أحد الشيعة المعترضين على هذه النسبة بأنه: «ذو منهجية فريدة ورائعة في عصره، وحتى يومنا الحاضر، مما جعلت تفسيره من أحسن التفاسير، جمع فيه بين جمال التعبير، وحسن الأسلوب، مع دقة النظر، وعمق الفكر، لمت منه عَلماً شامخاً في سماء التفسير حتى مرور مئات السنين»^(١) _ يجد فيه كثيراً من هذا الذي نُفي عن المحققين، ولقد أحصيت فيه أكثر من مئة موضع هي من هذا النوع الذي يسمونه بـ(الجري والتطبيق) وقد ذُكر عدد منها خلال مناقشة هذا القول فكيف يصح بعد ذلك أن يُقال عن هذه التفاسير: (لا نجد لها أثراً في كتب التفسير الأساسية)؟!

٣_ تضعيف الروايات التي جاءت مخالفة للسياق، وأنه ليس كل رواية في ذلك صحيحة عندهم:

من حجج المعترضين الشيعة على نسبة المنهج الباطني إليهم: «أن الشيعة لا تسلم بوجود كتاب في الحديث صحيح كله بحيث تقبل رواياته دون فحص وتحقيق»^(٢).
ولمَّا أُكْرِفَ يُتَجَاهَلُ الاتجاه الكبير من الأخباريين القائلين بصحة الكتب الأربعة، فيذهب إلى القول بأن الشيعة _ هكذا بإطلاق _ لا تسلم بوجود كتاب صحيح كله.
والأمر عند بعضهم لم يكن مقتصرًا على تصحيح أسانيد كتب الحديث فقط، بل ذهب جمع منهم إلى تصحيح جميع ما ورد في بعض التفاسير المعتمدة، وعبارات الثناء التي سبق أن نقلتها عن بعض علمائهم تشير إلى اعتقاد صحة جميع ما فيها.
كما أن الخوئي^(٣)، والحر العاملي^(٢) يذهبان إلى توثيق جميع رواة تفسير القمي، ويذهب

_ كتاب تأويل منازل من القرآن الكريم في النبي وآله صلى الله عليه وسلم لابن الجُحام من علماء القرن الرابع. قد سار في هذا الكتاب على جميع القرآن، وذكر فيه ما يقصد به أهل البيت.
_ (كتاب اللوامع النورانية في أسماء علي وأهل بيته القرآنية) للبحراني، وقد زعم فيه أن علياً وحده ذكر في القرآن (١١٥٤) مرة.

(١) التفسير بالمأثور عند الشيعة الإمامية للأمين (ص ٤٢٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٣١٢).

(٣) هو: الخوئي بن علي أكبر بن المير الهاشم، أبو القاسم، له: البيان في تفسير القرآن، ومعجم رجال الحديث، توفي

الحر العاملي إلى أن كلام القمي يشير إلى ذلك حيث يقول: «ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم»^(٣).

الاعتراض الثالث: أن هذا التفسير هو من باب الجري والتطبيق ومصاديق الآيات وليس من باب التفسير الباطني:

يقول الطباطبائي في تفسيره: «الروايات في تطبيق الآيات القرآنية عليهم (عليهم السلام)، أو على أعدائهم— أعني روايات الجري— كثيرة في الأبواب المختلفة وربما تبلغ المائتين»^(٤).
ويذكر المعترضون لتبرير هذا النوع ثلاث دعاوى^(٥):

- خصوصية هذا التفسير الباطني بهذا النوع وهو (الجري والتطبيق).
- وجود هذا النوع في تفاسير أهل السنة.
- أن هذا التفسير هو من باب التمثيل لا من باب تخصيص الآية بمن ذكرت فيه.

الجواب عن الدعوى الأولى من وجهين:

الوجه الأول: عدم التسليم بحصر هذا النوع الباطني في هذا المجال، فقد تأولوا كثيراً من الآيات في عقائد أخرى كالرجعة والتقية وغيرها، وإن كان أكثر مآدٍ تفسيرهم الباطني هو في تنزيل الآيات على أهل البيت أو على أعدائهم.
ومن أمثلة ذلك:

● التأويل الباطني لعقيدة المهدي المنتظر:

يروى العياشي والبحراني في تفسيرهما: عن أبي جعفر في قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ﴾ [التوبة- ٣] قال: «خروج القائم وأذان دعوته إلى

سنة (١٤١٣). ينظر: مستدركات أعيان الشيعة لحسن الأمين (٧: ١٦).

(١) معجم رجال الشيعة للنجاشي (١: ٤٩).

(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي (٣٠: ٢٠٢).

(٣) تفسير القمي (١: ٤).

(٤) الميزان في التفسير لطباطبائي (١: ٤١).

(٥) انظر: التفسير بالمأثور عند الشيعة الإمامية للأمين (ص ٣٠٣).

نفسه»^(١).

وعن أبي عبد الله في قوله تعالى: ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود- ٨٠] قال: «قوة القائم والركن الشديد الثلاثمائة وثلاثة أصحابه»^(٢).

• التأويل الباطني لعقيدة التقية:

يروى العياشي عن الصادق في قوله تعالى: ﴿أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا﴾ [الكهف- ٩٥] قال: «التقية»^(٣).

وعنه قال: ﴿فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾ [الكهف- ٩٧] قال: «ها استطاعوا له نقباً إذا عمل بالتقية لم يقدروا في ذلك على حيلة وهو الحصن وصار بينك وبين أعداء الله سداً لا يستطيعون له نقباً»^(٤).

وقال عن قوله: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ﴾ [الكهف- ٩٨] قال: «رفع التقية عند الكشف فينتقم من أعداء الله»^(٥).

• التأويل الباطني لعقيدة الرجعة:

يروى العياشي في تفسيره في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَتْ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الإسراء- ٧٢] قالوا: «الرجعة»^(٦).

فهذه الأمثلة وغيرها تدل على أن التفسير الباطني لم يكن مقتصرًا على مجرد الجري والتطبيق، وهي تفاسير جارية على المنهج الباطني، فالسياق القرآني لا يدل ولا يساعد عليها.

الوجه الثاني: على التسليم بذلك؛ فإن هذا الأسلوب الذي يسمونه الجري هو دليل

(١) تفسير العياشي (٢: ٧٦)، تفسير البرهان للبحراني (٢: ١٠٢).

(٢) تفسير العياشي (٢: ١٥٧)، وتفسير البرهان (٢: ٢٣٠).

(٣) تفسير العياشي (٢: ٣٧٦).

(٤) المصدر السابق (٢: ٣٧٧).

(٥) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٦) المصدر السابق (٢: ٣٢٨).

كافٍ وواضحٍ على اتباع المنهج الباطني في التفسير، وذلك أنهم يطبقونه على آيات لا يصح في الخطاب العربي المعهود أن تُنَزَّلَ على أشخاص بأعيانهم، لأن سياقها لا يناسب هذا التنزيل، ومن أمثلة ذلك:

عن محمد بن فضيل قال: «قلت لأبي الحسن الرضا: أخبرني عن قول الله عز وجل:

﴿وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ﴾ إلى آخر السورة؟

فقال: ﴿وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ﴾ الحسن والحسين.

فقلت: ﴿وَطُورِ سِينِينَ﴾؟

قال: نعم هو أمير المؤمنين.

قلت: ﴿وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾؟

قال: هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، أمن الناس به من النار إذا أطاعوه»^(١).

وقال أبو عبد الله: في قوله تعالى: ﴿وَيَثُرُ مُعْطَلَةٌ وَقَصْرٌ مَشِيدٌ﴾ [الحج - ٤٥] قال: «أمير

المؤمنين القصر المشيد، ويثر المعطلة فاطمة وولديها معطلون من الملك»^(٢).

وقال أبو عبد الله في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ

فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور - ٣٥] قال: الحسن، "الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ" الحسين، "الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا

كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ" فاطمة كوكب دريٌّ بين نساء أهل الجنة، "يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ" إبراهيم

زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ" لا يهودية ولا نصرانية، "يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ" يكاد العلم يتفجّر

منها، "وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ" إمام منها بعد إمام، "يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ"

يهدي الله للأئمة من يشاء، "وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"^(٣).

ويلاحظ في هذه الأمثلة أن إقحام مسألة الولاية في الآيات هو إقحام لا يتناسب مع سياق

(١) تفسير القمي (٢: ٤٢٩).

(٢) المصدر السابق (٢: ٨٥ و ٨٧).

(٣) المصدر السابق (١: ١٠٢ و ١٠٤).

الآيات، بل هو تفسير باطني لا يمكن التوصل إليه من ظاهر الآية.

الجواب عن الدعوى الثانية: وهي وجود هذا النوع في تفاسير أهل السنة:

أهل السنة لا ينازعون في نزول بعض الآيات بشأن علي عليه السلام وغيره من آل البيت إذا ورد بذلك خبر صحيح، فهذا مقبول ولا نزاع فيه؛ مثله في ذلك مثل نزول بعض الآيات في بعض الصحابة ممن ليسوا من أهل البيت، ومن أمثلة ذلك:

يقول جابر رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ [آل عمران - ٦١]: «أنفسنا وأنفسكم: رسول الله وعلي، وأبنائنا: الحسن والحسين، ونساءنا: فاطمة»^(١)، وإنما قالوا ذلك لأن قصة الآية ونزولها كانت فيهم.

وأيضاً: ما جاء في تفسير قول تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب - ٣٣] فقد قال أبو سعيد الخدري رضي الله عنه في هذه الآية: «النبي صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام»^(٢) وهذا مثل الذي قبله لورود النص فيهم.

والفرق بين ما يذكره أهل السنة من تنزيل بعض الآيات على بعض الأعيان من أهل البيت وغيرهم وبين تنزيل الشيعة الإمامية من وجوه:

١_ اعتماد السياق، فلا تجد أن أهل السنة يوردون هذا النوع من التفسير إلا في سياق يحتمله. أما الشيعة الإمامية فأغلب هذا التفسير يورد في سياق لا يمكن في لغة العرب أن ينزل على أشخاص بأعيانهم.

٢_ أن إيراد أهل السنة لذلك له حالتان:

- أن يكون خبراً عن النبي صلى الله عليه وآله.
- أن يكون من باب التفسير على المثل أي: أن الآية تشمله وتشمل غيره في السياق الذي يحتمله.

(١) أخرجه الآجري في الشريعة (٥: ٢٢٠٠).

(٢) المصدر السابق (٥: ٢٢١٣).

ثم هللتنزيل أو التفسير بالمثال قليل^١ الورود في تفاسير أهل السنة لا يقارن بما عند الشيعة، والأهم من ذلك أنه لا يذكر إلا في سياق يحتمله.

أما ما يذكر عند الشيعة الإمامية فإنهم يعتمدون في بيان ذلك على قول المعصوم، أي: قول النبي وقول الأئمة، ولما كانت أقوال النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب قليلة جداً لا تكاد تذكر؛ جعلوا عمدة قولهم على الأئمة فأكثروا عنهم في بيان ذلك ونسبوا إليهم أقوالاً كثيرةً هي عند التحقيق لا تصح عنهم، بل جعلوا أن ربع القرآن أو ثلثه في هذا الشأن، يروي الكليني رواية تقول: «نزل القرآن أثلاثاً: ثلث فينا، وثلث في عدونا، وثلث سنن وأمثال، وثلث فرائض وأحكام»، وفي رواية أخرى: «نزل القرآن أربعة أرباع: ربع فينا، وربع في عدونا، وربع سنن وأمثال، وربع في فرائض وأحكام»^(١).

ولذلك لا تكاد تجد سورة من سور القرآن إلا واشتملت على كثيرٍ من هذا النوع من التأويل، ويكفي في ذلك النظر في الكتب المخصصة في الآيات التي أنزلت في آل البيت، أو النظر في تفسير القمي أو العياشي ففيهما الشيء الكثير من ذلك.

الجواب عن الدعوى الثالثة: أن هذا التفسير هو من باب التمثيل لا من باب تخصيص الآية بمن ذكرت فيه:

يقول المعارضون: إن «جميع الروايات الواردة عن الأئمة الهداة في بيان بعض المصاديق لها؛ فهو ليس من باب التخصيص، بل من باب تطبيق الكلّي على الفرد»^(٢). وهو ما يقرره الطباطبائي في مقدمة تفسيره كذلك^(٣).

وبناقش هذا القول من جهتين:

أولاً: أنه لو كان من باب المثال فإنه تمثيلٌ غير مقبول؛ لأنه تمثيل في سياق لا يحتمل التمثيل، وهذا مثله مثل التفسير الباطني عند الصوفية والذي يأتون فيه بمعنى صحيح لكن الربط بينه وبين الآية لا يصح لاختلاف سياقها عن سياق المعنى. ومن أمثلة ذلك:

(١) أصول الكافي للكليني (٢: ٦٢٧).

(٢) انظر: التفسير بالمأثور عند الشيعة الإمامية للأمين (٣٢٦).

(٣) تفسير الميزان للطباطبائي (١: ٤٤).

يروى العياشي عن أبي عبد الله في قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة- ٢٣٨] قال: «الصلاة رسول الله وأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين والوسطى أمير المؤمنين. ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ طائعين للأئمة»^(١).

ويروي عن أبي الحسن في قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فُضِّلَ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ [الحديد- ١١] قال: «هي صلة الإمام»^(٢).

ويروي عن أبي عبد الله في قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة- ٢٥٧] «النور هم آل محمد عليه السلام والظلمات عدوهم»^(٣).

ثانياً: أن هناك أمثلة صريحة دعى فيها تخصيص آل البيت بها دون غيرهم، فادعاء أن جميعها من باب التمثيل كما ذكر غير صحيح.

ومن أمثلة ذلك:

يروى العياشي عن يونس بن ظبيان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله يدفع بمن يصلي من شيعة عمن لا يصلي من شيعة... وهو قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة- ٢٥١] فولل الله نزلت إلا فيكم ولا عني بها غيركم»^(٤).

ويروي عن محمد بن علي عن أبي عبد الله قال سألته عن قوله تعالى: ﴿يَبْنِي إِسْرَءِيلَ﴾ [البقرة- ٤٧] قال: «هي خاصة بآل محمد عليهم السلام»^(٥).

ويروي في معنى قوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا﴾ قال: إنها عني - بذلك علياً والحسن والحسين وفاطمة، وجرت بعدهم في الأئمة قال: ثم يرجع القول من الله في الناس

(١) تفسير العياشي (١: ١٤٧).

(٢) المصدر السابق (١: ١٥١).

(٣) المصدر السابق (١: ١٥٩).

(٤) المصدر السابق (١: ١٥٥).

(٥) المصدر السابق (١: ٦٢).

فقال: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا﴾ يعني: الناس. ﴿بِمِثْلِ مَا ءَامَنُتُمْ بِهِ﴾ يعني: علياً والحسن والحسين وفاطمة، و الأئمة من بعدهم ﴿فَقَدْ أَهْتَدَوْا وَإِنْ نَوَلُّوا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ﴾ [البقرة- ١٣٦ - ١٣٧]»^(١).

يحسن التذكير في نهاية الكلام عن منهج الإمامية الباطني بأمرين:

- ١_ أن هذا المنهج في التفسير تختلف درجته بين الاتجاه الأخباري والأصولي_ كما سبق بيانه_، فوضوح هذا المنهج إنما هو في تفاسير الأخباريين، أما تفاسير الأصوليين كتفسير الطوسي أو الطبرسي فليس ذلك بنفس الدرجة التي عند الأخباريين.
- ٢_ أنهم في غير الموضوعات التي تختص الشيعة بإثباتها كالإمامة والرجعة والتقية ونحوها، نجدهم لا ينحون المنهج الباطني، وخاصة في التفاسير المتأخرة كما هو الحال عند الطوسي والطبرسي، بل هما _ فيما عدا ذلك _ متأثرون بالمنهج الكلامي في تفسير القرآن.

(١) المصدر السابق (١ : ٨١).

الاتجاه الثاني

المنهج الباطني عند الاتجاه الإسماعيلي

ولدت الإسماعيلية من رحم الشيعة الأوائل، فإن الشيعة بعد مقتل جعفر الصادق انقسموا إلى طائفتين: إسماعيلية واثنى عشرية، وعليه فليس غريباً أن يكونوا متأثرين بمنهج من سبقهم من الشيعة من جهة التأويل الباطني، ويدل على تنبي الإسماعيلية لهذا المنهج عدة أمور:

١- إطلاق اسم الباطنية عليهم من عُرِف بهذا الاسم، وسبب تسميتهم بذلك زعمهم أن لكل ظاهرٍ باطنًا ولكل تنزيلٍ تأويلًا وكذا تأويلهم لشعائر الإسلام الظاهرة كالصلاة والزكاة والصيام والحج^(١).

٢- ما تطفح به كتبهم من تأويلات باطنية، تشابه التأويلات الباطنية الأولى، وخير مثال على ذلك ما قاله أبو يعقوب السجستاني الإسماعيلي^(٢): «أعلم أن كلَّ ما ورد عليك في كتاب الله سبحانه من ذكر الجنَّات، والأنهار، والنَّخيل والأعْناقِ والْمَلَوِّ يَتُونِ والرُّمَّان، والتِّين، وجميع الشهوات، وما يشاكلها فهو دالٌّ على الأئمة عليهم السلام، وما ورد عليك من كتاب الله من الجِبِّ تِ، والطاغوت، وإبليس، وهاروت، وماروت، ويغوث، ويعوقنَّس، وروود ومِسْوَاع = فمثلهم وشكلهم على أهل الظاهر ورؤسُهم مثلهم بعد أئمتهم الجَوَرَّة المعاندين لأولياء الله»^(٣).

ويقول جعفر بن اليمن^(٤) في كتابه (الكشف) الذي جعله لتأويل القرآن تأويلات باطنية:

(١) انظر: أصول الإسماعيلية سليمان السلومي (١: ١٩٥).

(٢) هو: أبو يعقوب إسحاق السجستاني أبو يعقوب أو السجزي، أحد أئمة الإسماعيلية، لا يكاد يعرف عن حياته شيء، كان حياً في (٣٦٠) له تصانيف كثيرة منها: الافتخار، وأسس الدعوة، تحفة المستجيبين، وغيرها. ينظر: مذاهب الإسلاميين لبدوي (ص ٩٣٧-٩٤٠).

(٣) العلم المكنون والسر المخزون لأبي يعقوب السجستاني عن كتاب (بيان مذهب الباطنية وبطلانه) للدليمي (ص ٤٩).

(٤) هو: جعفر بن الحسن منصور اليمن، أحد أئمة الإسماعيلية، جعله المعز لدين الله باب أبوابه في مصر، وهي أعلى في الدعوة الإسماعيلية، من مصنفاته: سرائر النطقاء، والشواهد والبيان وغيرها، توفي (ت ٣٤٧). ينظر: مقدمة مصطفى غالب لكتاب الكشف (ص ١١-١٣).

«قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الحج-١٨] المساجد هم الأئمة والنطقاء صلوات الله عليهم الذين لا يجوز لأحد أن يدعي مقامهم، فأمر الله بإجابة دعوتهم وقبول أمرهم والتمسك بطاعتهم، وأن لا يدعى مع الله ضد ولا ند، لأنه لا يرضى بذلك، ولا يأمر به، وإنما دعوة النطقاء صلوات الله عليهم إلى الله جل وعلا»^(١).

٣ ومن دلائل أن هذا المنهج امتداد للشيعية الأوائل في المنهج الباطني: أنهم يجعلون علياً ﷺ هو: صاحب التأويل الباطني، وجعلوا رسول الله صاحب التأويل الظاهري، يقول أحد علماء الإسماعيلية عن علي ﷺ: «هو مثل الليل لكونه صاحب التأويل الباطن، ومنزلة الرسول النهار لأنه صاحب التنزيل الظاهر، ولما كان ظاهراً وباطناً قام النبي ﷺ بتبليغ الظاهر، وصرف إلى وصيه نصف الدين وهو الباطن»^(٢).

وأساس الانحراف في هذا الاتجاه أنه يقوم على أساسين حصل بموجبها الانحراف في التفسير:

الأساس الأول: مخالفة أهل السنة والجماعة في مصادر التلقي:

اختلاف الإسماعيلية عن أهل السنة والجماعة في المصادر يظهر في تبنيهم أقوال الأئمة مصدراً من مصادر التلقي:

يقول القاضي النعمان^(٣) في ذلك - نالاً كلام أحد أئمة الإسماعيلية - واصفاً له بأن فيه الحجة: «واقْتِدَاءُ بَكْتَابِ اللَّهِ فِيمَا أَمْرُ بِهِ، وَنَهْيُ عَنْهُ، وَأَحْلُهُ وَحَرْمُهُ، وَمَا لَمْ يَجِدْ فِيهِ حَكْمًا مَنصُوبًا، فَامْتَثَلَ سُنَّةَ مُحَمَّدٍ ﷺ، وَمَذَاهِبَ الْأُئِمَّةِ الْهَدَاةِ، أَهْلَ بَيْتِهِ»^(٤).

وهو هنا يجعل مذاهب أهل البيت على حد المساواة مع سنة النبي ﷺ، وهذا قيد فهم منه معاملتها كما يتعامل مع السنة النبوية من جميع الجهات، ومنها: النسخ، فأقوالهم قد تنسخ بعض الأحكام، وهذا ما صرح به أئمة الإسماعيلية، يقول أبو يعقوب السجستاني: «وأما القائم

(١) الكشف لجعفر بن اليمن (ص ٦٣).

(٢) انظر: مسائل مجموعة من الحقائق العالية (أربعة كتب إسماعيلية) ت: شتروطمان (ص ٢٩، ٣٠).

(٣) هو: القاضي النعمان بن أبي عبد الله محمد بن منصور بن حيون التميمي، أحد أشهر علماء الإسماعيلية، كان قاضي قضاة الإسماعيلية، من مصنفاة: دعائم الإسلام، تأويل دعائم الإسلام، اختلاف أصول المذاهب وغيرها، توفي سنة (٣٦٣). ينظر: تاريخ الإسماعيلية لمصطفى غالب (ص ١٩٨).

(٤) اختلاف أصول المذاهب للقاضي النعمان (ص ٥١).

عليه السلام فإنه يرفع الشرائع»^(١).

وهؤلاء الأئمة قد جمع الله فيهم كل ملجأ تاج إليه، فلا حاجة لمن بعدهم، يقول القاضي النعمان في وصفهم: «الذين جمع الله فيهم — كما بينا ذلك فيما تقدم — كل ما تحتاج إليه الأمة»^(٢).

وقد أبطل القاضي النعمان — في كتاب اختلاف أصول المذاهب — الإجماع، والقياس^(٣).

أما الأساس الثاني: مخالفة أهل السنة والجماعة في منهج الاستدلال:

عندما يرجع الإسماعيلية إلى الكتاب والسنة فإنهم يختلفون عن أهل السنة في منهج الاستدلال بها من جهة عدم اعتمادهم على المنهج الذي سلكه الصحابة رضي الله عنهم، ومن تبعهم بإحسان، وأهم الأمور التي حصلت فيها المخالفة:

١ — أن القرآن له باطن لا يمكن معرفته إلا عن طريق أقوال الأئمة من آل البيت.

يقول القاضي النعمان: «فجعل عز وجل ظاهر القرآن معجزة رسوله، وباطنه معجزة للأئمة من أهل بيته لا يوجد إلا عندهم، ولا يستطيع أحد أن يأتي بظاهر الكتاب غير محمد رسول الله ﷺ جدهم، ولا أن يأتي بباطنه غير الأئمة من ذريته وهو علم متوافر بينهم، مستودع فيهم، يخاطبون كل قوم منه بمقدار ما يفهمون، ويعطون كل أحد منه ما يستحقون، ويمنعون منه من يجب منعه، ويدفعون عنه من استحق دفعه لقول العزيز الوهاب: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ

أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [ص-٣٩]»^(٤).

ويؤصل الإسماعيلية اعتمادهم على قول الأئمة بالاستدلال بأحاديث ضعيفة لا تصح عن النبي صلى الله عليه وسلم، أو أنها لا تدل على مرادهم فيستدلون في تأصيل ذلك بأن النبي ﷺ قال: «ما نزلت علي من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن»^(٥).

(١) انظر: الرياض للكرماني (ص ٢٠١).

(٢) اختلاف أصول المذاهب للقاضي النعمان (ص ٧٢).

(٣) انظر في كتابه رده للإجماع (ص ٨١-١٣٦) وفي رده للقياس (ص ١٥٦-١٨٤) وفي رده للعقل (ص ١٣٨-١٥٤).

(٤) أساس التأويل للقاضي النعمان (ص ٣١) ضمن باب يدل مضمونه على هذا المعنى بعنوان: باب جوامع من القول في تثبيت التأويل وباطن ما جاء في الحديث والتنزيل.

(٥) المصدر السابق (٢٩-٣٠). وأخرج ابن حبان في صحيحه (١: ٢٧٦) من حديث عبد الله بن مسعود أن النبي

وبحديث ينسبونه للنبي ﷺ أنه قال: «أنا صاحب التنزيل، وعلي صاحب التأويل»^(١).
ويؤصلها القاضي النعمان من جانب آخر فيذكر أن كل الطوائف تستدل بالقرآن، وتزعم أنه يدل على قولها، فكيف يمكن أن نعرف الحق من بين كل هذه الدعاوى ؟
ثم يجيب عن ذلك بأن الطريق إلى ذلك هو: اعتماد أقوال الأئمة، يقول القاضي في ذلك: «ولو ذكرنا احتجاج المختلفين في الدين، وأهل الخصام في الأحكام، ووجوه الحلال والحرام، بالسنة والكتاب لطال الخطاب، إذ لم يخل أصل من أصولهم، وأكثر فروعهم من ذلك، وهو معروف لا ينكر، ومشهور لا يدفع، وكل فرقة وأهل نخلة تحتج به وتستدل بتأويل تأولته فيه ووجه، وقد صرفت القول فيه إليه، وكل فريق منهم يزعم أن من خالفهم غلط في الاستدلال، وأخطأ في تأويله، ولو اتبعوا الدليل لما ضلوا، ولو ردوه إلى أولي الأمر (= يقصد بهم الأئمة) كما أمرهم الله لما اختلفوا فيه فقد جعلكم الله أنتم أولى بهذا الاسم من غيركم»^(٢).
وقد أورد اعتراضاً على ذلك وأجاب عنه، فقال: «فإن قال قائل: أنتم تأخذون عن أئمتكم ما لا تجدون في كتاب الله (ع ج) نصه، ولا في سنة رسوله بيانه، وأخذكم عنهم تقليد منكم لهم، فلم تنكروا التقليد على غيركم؟ قلنا لهم: بعس ما تأولتم ومثلتهم تهمتهم؛ إنما لم نقلد أئمتنا من قبل أنفسنا، كما قلدتم أنتم من اتبعتموه... ولكن امثلنا في الرد إليهم فيما جهلنا ولم نعلمه لقول الله: ﴿ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل-٤٣]، وقوله تعالى: ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ [النساء-٥٩]، وقول رسول الله ﷺ: ((إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا))^(٣) وقد تقدم القول في هذا الكتاب بالبيان عن أولي الأمر، وعن أهل الذكر: أنهم الأئمة من أهل بيت رسول الله، وفساد ما تأولتموه أنهم غيرهم ممن اتبعتموه»^(٤).
وهذا التأصيل لاعتماد قول الأئمة في الاستدلال بالكتاب والسنة يلزم منه عدة أمور:

ﷺ قال: ((أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن)).

(١) انظر: الكشف لجعفر بن منصور اليمن (٧٣)، ولم أجد هذا الحديث في مدونات السنة .

(٢) اختلاف أصول المذاهب للقاضي النعمان (١٩٩).

(٣) أخرجه بنحوه ابن خزيمة في صحيحه (٤: ٦٢) رقم (٢٣٧٥) و الحاكم في المستدرک (٣: ١٦٠) رقم (٤٧١١).

(٤) اختلاف أصول المذاهب (ص ٧٠).

١_ عدم الاكتفاء بفهم القرآن بناء على ظاهره لأنه لا يمكن أن يُستدل بالقرآن ولا غيره إلا بالإمام المنصوب.

٢_ عدم الاكتفاء ببيان النبي ﷺ يعني أنه لم يكفُ لُ به البلاغ والبيان.

٣_ عدم اعتبار أقوال الصحابة رضي الله عنهم.

وهي لوازم تدل على بطلان تلك الاستدلالات السابقة، غير أنهم كذلك التزموا بها وصرح بها أثمتهم.

٢_ عدم الاعتبار الصحيح للظاهر:

عباراتهم التي ظهر منها تفضيل العلم بالباطن على الظاهر أوهمت أنهم لا يعتبرون الظاهر، مما دفعهم إلى التصريح باعتبار الظاهر وعدم إغائه، يقول القاضي النعمان: «كما أخبر الله سبحانه بذلك فيما تلوناه من كتابه وبيناه فيما تقدم من كتابنا هذا من وجوب إقامة الظاهر والباطن، وأنه لا يجزي إقامة أحدهما دون الآخر»^(١).

ويقول جعفر بن منصور اليماني: «من عمل بالباطن والظاهر فهو منا، ومن عمل بالظاهر دون الباطن فالكلب خير منه، وليس منا»^(٢).

لكن اعتبرا هم للظاهر إنما هو على جهة أنه طريق موصل للباطن، وذلك عن طريق قانون يسمونه (قانون المماثلة)، يقصدون به: أن ظاهر القرآن مثل، وباطنه ممثل، والظاهر هو هذه المعاني التي يعرفها العامة وينطق بها أهل السنة، والباطن هو هذه المعاني التي يستخلصها الوصي والأئمة من أهل البيت دون من سواهم من سائر المسلمين^(٣).

ويبين الكرمانى هذا المنهج بقوله: «سلك صلى الله عليه وعلى آله في التعليم والدلالة على الموجودات والهداية إلى اقتناء السعادات وتأليف الشرع وبسط السياسة الإلهية، مناهج التشابه بالصانع فيما صنعه ليكون شرعه، لكونه ميزاناً للمعالم الإلهية، وعلى صيغة موازنة مطابقة للخلق، فوضع بإزاء كل موجود سنة من السنن وأمرًا من الأمور ليكون قد دل على ما علا من

(١) تأويل الدعائم للقاضي النعمان (٣: ٢٧١).

(٢) الكشف لجعفر بن اليماني (ص ٦٨).

(٣) انظر: قضية التأويل بين الشيعة والسنة لعبد المنعم عثمان (ص ١٢٣-١٢٨).

الحدود في دين الله وكيفية أمرهم في وجودها بما دنا وحضر منهم»^(١). ثم أخذ في شرح هذه النظرية وبيانها.

وقد جعل الكرمانى هذا المنهج هو ميلن الحق الذي يُرجع إليه فقال: «لما كان لأهل كل مطلوب ومرغوب فيه قوانين يرجعون إليها في معرفته، وهي تجري منهم مجرى الميزان الذي به تعرف صحته في كونه مناسباً لنظام الحق، مثل أهل اللغة الذين قانونهم في المعرفة بها وميزانهم في علم الخطأ والصواب فيها هو النحو... كان لأهل الديانة والعبادة التابعين للذرية الطيبة موالينا أهل البيت صلوات الله عليهم ميزان به يعلمون ما يتعلق بأمر أديانهم حقيقة»^(٢).

ثم ذكر أن هذا القانون من جهته يعرف الحق فقال: «ومن جهته يعرفون صحة ما جاء به أنبياء الله ودعوا في عبادة الله معالم التوحيد ومعرفة مقامات الحدود، بكونه على صيغة تشهد لما يوافقها بكونه حقاً بما يخالفها بكونه باطلاً»^(٣).

وخلص بعد ذلك إلى نتيجة عامة وقاعدة كلية وهي أن: «ما وافق خلق الله تعالى وطابقه من الأوامر والشرائع أخذوا به بأنه صحيح، وما نافاه وخالفه اطرحوه عالمين أنه سقيم، وما غاب عن الحواس أخذوه على صيغته واعتقدوه على مثاله من قانون الشريعة وأصل الخلق»^(٤).

وقد ذكروا أن الأدلة قد دلت على هذا القانون، وذكروا منها:

١_ أن القرآن قد استخدم هذه الطريقة، يقول القاضي النعمان مبيناً استناده على القرآن في ذلك: «وفي آيات كثيرة من كتابه ذكر للأمثال والباطن والتأويل». ثم ساق آيات في ذلك كقوله تعالى: ﴿وَسَكَنْتُمْ فِي مَسْكِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ﴾ [إبراهيم-٤٥] وقوله: ﴿وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ وَكُلًّا تَبَرَّأْنَا تَنْبِيْرًا﴾ [الفرقان-٣٩] وغيرها من الآيات^(٥).

(١) راحة العقل للكرمانى (ص ٢٣٦).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة .

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٥) أساس التأويل للقاضي النعمان (ص ٣١).

والجواب أن هذه الأدلة القرآنية إنما تتحدث عن ضرب الأمثال على معهود العرب في ضربها، وليست على هذه الطريقة الإسماعيلية.

٢_أنها طريقة سلكها النبي ﷺ في تعليم أصحابه ﷺ: يقول الكرمانى: «ولما كان النبي صلى الله عليه وآله قد أقامه الله تعالى هادياً لعباده إلى ما فيه صلاحه من العبادة بالعلم والعمل... سلك صلى الله عليه وآله في التعليم والدلالة على الموجودات والهداية إلى اقتناء السعادات وتأليف الشرع وبسط السياسة الإلهية، مناهج التشابه بالصانع فيما صنعه ليكون شرعه، لكونه ميزاناً للمعالم الإلهية، وعلى صيغة موازنة مطابقة للخلق»^(١).

والجواب أن نسبة هذا المنهج للنبي ﷺ هي مجرد دعوى لا دليل عليها، بل الدليل يدل على بطلانها.

٣_أن هذه الطريقة هي طريقة أهل البيت، يقول الكرمانى: «كان لأهل الديانة والعبادة التابعين للذرية الطيبة موالينا أهل البيت صلوات الله عليهم ميزان به يعلمون ما يتعلق بأمر أديانهم حقيقة» ثم ذكر هذا الميزان^(٢).

ويقال في هذا الدليل ما قيل في الدليل الذي قبله.

٤_أن هذه الطريقة جارية على طريقة العرب، يقول القاضي النعمان واصفاً هذا المنهج بأنه: «معروف في لسان العرب الذي نزل به القرآن وخاطبهم بلسانهم فيه»^(٣).

وكل الذي ذكره ليس هو معتمد منهجهم عند التحقيق، بل هو مجرد تسويغ شرعي لهذا القانون الأجنبي الدخيل على المنهج الإسلامي، وإلا فأين هو عن اللغة العربية التي يزعم أنه منهج جارٍ على أساس لغة العرب؟!^(٤)

الاتجاه الثالث

المنهج الباطني عند الصوفية في التفسير

يقسم بعض الباحثين منهج الصوفية في التفسير إلى قسمين:

(١) راحة العقل للكرمانى (ص ٢٣٦).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٣٦).

(٣) أساس التأويل للقاضي النعمان (٣١).

(٤) انظر: قضية التأويل بين الشيعة والسنة للدكتور عبدالمنعم (١٥٦).

الأول: التفسير الصوفي المتأثر بالفلسفة: ويمثل هذا الاتجاه ابن عربي، وابن سبعين^(١)، ونحوهم.

الثاني: التفسير الصوفي الذي لم يتأثر بها: ويمثل هذا الاتجاه التستري^(٢)، والسلمي^(٣)، والقشيري^(٤)، ونحوهم.

وهذا التقسيم صحيح من جهة المذاهب التي دخلت على المتصوفة، لكن محل التنبيه الذي أريد هو أنه من خلال البحث لم أجد لهذا التقسيم أثراً في منهجية التفسير عند كلا القسمين، فقواعد التفسير التي يسير عليها كلا القسمين قواعد واحدة، وإن كانت المسائل التي تذكر في تفاسيرهم تختلف ولا شك، فمن تأثر بالفلسفة تجد في تفاسيرهم مسائل فلسفية لا تجدها في الكتب الأخرى وهذا واضح من خلال نقل النصوص التي ستأتي لكلا الاتجاهين مما يدل على التطابق في منهج التفسير.

ولما كان الأمر كذلك فلست بحاجة إلى التفريق بينهما بل جعلت البحث متضمناً لأقوالهم دون تفريق، وهذا بخلاف طريقة البحث مع الشيعة الإمامية، لأن اختلاف الشيعة مبني على اختلاف في بعض مصادر المنهج بين الاتجاه الإخباري والأصولي ولذلك أفرد كل اتجاه على حدة^(٥).

(١) هو: عبدالحق بن إبراهيم بن محمد ابن سبعين، صوفي، له فلسفة صوفية خاصة، من مصنفاته: بد المعارف، والمسائل الصقلية، والإحاطة وغيرها، توفي بمكة سنة (٦٥٢). ينظر: البداية والنهاية (١٣: ٢٦١)، والوافي بالوفيات (١٨: ٣٧).

(٢) هو: سهل بن عبدالله بن يونس التستري، من كبار الصوفية، وهو من أقران الجنيد، من مصنفاته: تفسير القرآن، ورفائق المحبين، توفي سنة (٢٨٣). ينظر: طبقات الصوفية للسلمي (ص ٣٠٦)، والرسالة القشيرية (ص ٦٥).

(٣) هو: محمد بن الحسين بن محمد السلمي، من أكبر من نقل أقوال الصوفية وجمع كلامهم، أخذ التصوف عن الطوسي صاحب اللمع وغيره، من مصنفاته: طبقات الصوفية، حقائق التفسير، توفي سنة (٤١٢). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٧: ٢٤٧)، البداية والنهاية (١٢: ١٢).

(٤) هو: عبدالكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، صوفي أشعري، صاحب كتاب الرسالة القشيرية، أخذ التصوف عن الدقاق، من مصنفاته: الرسالة، ولطائف الإشارات وغيرها، توفي سنة (٤٦٥). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٨: ٢٢٧)، البداية والنهاية (١٢: ١٠٧).

(٥) لم أجعل التصوف المتأثر بالفلسفة ضمن القسم الخاص بالاتجاه الفلسفي، اتباعاً للطريقة المشهورة في تقسيم الاتجاهات الفلسفية وهي: الاتجاه المشائي، والاتجاه الإشراقي، والاتجاه المعاصري^١ ذكر فيها المتصوفة المتأثرين بالفلاسفة، وليس معنى ذلك خلوه من الأثر الفلسفي، ولذلك كثيراً ما يجعلهم ابن تيمية في سياق المتأثرين بالفلاسفة،

ولقد تأثر الصوفية بالتأويل الباطني الذي ابتدأه الشيعة^١ وُستدل على هذا التأثير بأمرين:
أولاً: أن الصوفية قد تأثروا في كثيرٍ من الأبواب العقديّة بالتشيع، وهذا واضح من العقائد التي تأثرت بها المتصوفة من الشيعة، كالولاية، والعصمة، وغيرها^(١).
ومن المسائل التي تأثروا بها ولها علاقة بالمنهج الباطني: مسألة الشريعة والحقيقة، يقول أبو العلا العفيفي: «وترجع المقابلة بين الشريعة والحقيقة في أصل نشأتها إلى المقابلة بين ظاهر القرآن وباطنهم يكن المسلمون في أول عهدهم بالإسلام ليُقرُّوا هذه التفرقة أو يكفروا بها، ولكنها بدأت بالشيعة الذين قالوا أن لكل شيء ظاهراً وباطناً، ونأ للقرآن ظاهراً وباطناً، بل لكل آية فيه وكل كلمة ظاهر وباطن، وينكشف الباطن للخواص من عباد الله الذين اختصهم بهذا الفضل وكشف لهم أسرار القرآن... وقد اتبع الصوفية طريقة التأويل هذه واستعملوا فيها أساليب ومصطلحات الشيعة إلى حدٍ كبير، ومما سبق تدرك مبلغ الصلة الوثيقة بين التصوف والتشيع الباطني»^(٢).

ثانياً: ومما يشهد لمثل هذا التأثير^٣ م على أن أهل البيت لهم ميزة على غيرهم في هذه الطريقة وفي التفسير وغيرها.

فالجنيد^(٣) يرى أن علياً عليه السلام أوتي العلم اللدني فيقول: «رضوان الله على أمير المؤمنين علي عليه السلام لولا أنه اشتغل بالحروب لأفادنا من علمنا هذا معاني كثيرة، ولك أمرؤٌ أعطي علم اللدني،

وكذلك الأمر مع الإسماعيلية، فنظريتها في المثل هي نظرية فلسفية، وكان التصوف الفلسفي ممهداً لخروج الاتجاه الإشراقي، بل حتى المنهج الكلامي مآل كثير من مقالاته مأخوذ عن الفلاسفة، وسيتضح ذلك عند الكلام عن الاتجاه الإشراقي.
(١) تأثر الصوفية بالشيعة مسألة لها أدلتها وشواهدا التي ليس من مقصود البحث، ومن أهم الدراسات حول هذا كتاب "الصلة بين التصوف والتشيع" لكامل مصطفى الشبيبي، فقد ذكر المجالات التي تأثر الصوفية فيها بالشيعة سواء في التفسير أو غيره. وانظر في بيان علاقة التفسير الصوفي بالتفسير الشيعي: تاريخ الفلسفة الإسلامية هنري كوريان (ص ٤٧)، والتصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة أبو العلا عفيفي (ص ٧٦)، والتصوف الثورة الروحية في الإسلام لأبي العلا عفيفي (ص ١١٥).

(٢) التصوف والثورة الروحية في الإسلام لأبي العلا العفيفي (ص ١١٥)، وانظر كتاب الصلة بين التشيع والتصوف للشبيبي (ص ٤٠٧-٤٢٥).

(٣) هو: الجنيد بن محمد بن الجنيد، أبو القاسم الخزاز، صوفي، يلقب عندهم بـ(سيد الطائفة)، أخذ التصوف عن خاله السري السقطي، توفي سنة (٢٩٧). ينظر: طبقات الصوفية للسلمي (ص ١٥٥)، وسير أعلام النبلاء (١٤: ٦٦).

والعلم اللدني هو العلم الذي خص به الخضر عليه السلام»^(١).

ويقول: «علي شيخنا في الأصول والبلاء» قال الهجويري^(٢): «أي: أنه شيخنا في الصوفية نظرياً وعملياً ، إذ إن الصوفية يطلقون على المبادئ النظرية لهذا الطريق: أصولاً»^(٣).

والطوسي الصوفي^(٤) يجعل لعلّي ﷺ خصوصية ليست لغيره فيقول: «إن لأمير المؤمنين ﷺ من بين جميع أصحاب رسول الله ﷺ خصوصية بمعان جلية، وإشارات لطيفة، وألفاظ مفردة، وعبرة وبيان للتوحيد والمعرفة والإيمان، وغير ذلك، وخصال شريفة تعلّق وتلحق به أهل الحقائق من الصوفية»^(٥).

والهجويري بين شأن علي ﷺ في طريقتهم فيقول: «إن شهرته ومقامه في الطريق الصوفية في غاية العلو، فقد شرح أصول الحقيقة الإلهية بدقة عالية... ويعتبر الإمام علي نموذجاً يحتذيه الصوفية في تعبيره الظاهر، ودقة معانيه الباطنة»^(٦).

وابن الفارض^(٧) يجعل علياً ﷺ صاحب التأويل الباطني فيقول:

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً علي بعلم ناله بالوصية^(٨)

وادعؤهم في علي ﷺ بأنه أعلم الناس بالباطن مخالف لما أجمع عليه أهل السنة والجماعة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد اتفق أهل السنة والجماعة على أن أبا بكر أعلم الأمة

(١) انظر: اللمع للطوسي (ص ١٧٩).

(٢) هو: علي بن عثمان بن أبي علي ، أبو الحسن، الجلابي الهجويري، صوفي، من مصنفاته: كشف المحجوب، والديوان، وغيرها، توفي سنة (٤٦٥). ينظر: معجم المؤلفين (٧: ١٤٨)، ومقدمة المحقق لكتاب الكشف لإبراهيم دسوقي.

(٣) كشف المحجوب للهجويري (ص ٨٩-٩٠).

(٤) هو: عبدالله بن علي السراج الطوسي، من مشايخ الصوفية، أخذ التصوف عن جعفر الخلدي ومحمد الدقي، اشتهر بكتابه اللمع، توفي سنة (٣٧٨). ينظر: الأعلام للزركلي (٤: ١٠٤) ومقدمة تحقيق اللمع لعبد الحليم محمود (ص ١٢).

(٥) اللمع (ص ١٧٩).

(٦) كشف المحجوب (ص ٨٩-٩٠).

(٧) هو: عمر بن علي بن مرشد الحموي، المعروف بابن الفارض، صوفي، من دعاة وحدة الوجود، اشتهر بديوانه الذي لم يؤلف غيره، توفي سنة (٦٣٢). ينظر: سير أعلام النبلاء (٢٢: ٣٦٨)، والبداية والنهاية (١٣: ١٤٣).

(٨) ديوان ابن الفارض (ص ٦٠).

بالباطن والظاهر، وحكى الإجماع على ذلك غير واحد»^(١).

ومن شواهد تأثرهم بمنهج الشيعة الباطني: تنزيلهم بعض الآيات في بعض أهل البيت تنزيلاً يشبه تماماً طريقة الشيعة في ذلك، ففي التفسير المنسوب لابن عربي يقول عند قول الله سبحانه ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ (١) عَنْ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ ﴿[النبا: ١ - ٢]: «هو يوم القيامة الكبرى، ولذلك قيل في أمير المؤمنين علي عليه السلام: (هو النبا العظيم، وفلك نوح) أي: الجمع والتفصيل» باعتبار الحقيقة والشرعية لكونه جامعاً لهما»^(٢).

ومن شواهد ذلك: ما ينقله السلمي في كتابه حقائق التفسير عن جعفر الصادق من تفاسير باطنية، فقد أكثر جداً من النقل عنه، وهي عند التحقيق لا تصح إليه. ثم أنهم يتطابقون في تأصيلهم الشرعي لمسألة الظاهر والباطن فينقلونه عن النبي ﷺ أو عن علي عليه السلام^(٣).

ثالثاً: التطبيقات التي جاءت في تفاسيرهم مطابقة تماماً للمنهج الباطني الذي سبق بيان أهم ملامحه، وأمثلة ذلك كثيرة ومتوافرة، ويكفي في ذلك الاطلاع على واحدٍ من تفاسير الصوفية، ومن أمثلة ذلك:

١- يقول التستري في تفسيره في تفسير البسملة قال: «الباء: بهاء الله عز وجل، والسين سناء الله عز وجل، والميم مجد الله عز وجل، والله: هو الاسم الأعظم، الذي حوى الأسماء كلها، وبين الألف واللام منه حرف مكنى، غيب من غيب إلى غيب، وسر من سر إلى سر، وحقيقة من حقيقة إلى حقيقة لا ينال فهمه إلا الطاهر من الأدناس، الآخذ من الحلال، قواماً ضرورة الإيمان، والرحمن: اسم فيه خاصية من الحرف المكنى بين الألف واللام. والرحيم: هو العاطف على عباده بالرزق في الفرع، والابتداء في الأصل، رحمة لسابق علمه القديم»^(٤).

٢- ينقل أبو عبد الرحمن السلمي في تفسيره حقائق التفسير في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ

الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَواسِيَ﴾ [الرعد-٣] «قال بعضهم: هو الذي بسط الأرض

(١) مجموع الفتاوى (١٣: ٢٣٧).

(٢) تفسير ابن عربي (٢: ٧٥٥).

(٣) انظر: الصلة بين التصوف والتشيع لكمال الشيباني (ص ٤١٥-٤٢٥).

(٤) تفسير القرآن التستري (ص ٩-١٠).

وجعل فيها أوتاداً من أوليائه، وسادة من عبيده، فيأليهم الملجأ، وبهم النجاة، فمن ضرب في الأرض يقصدهم فاز ونجا، ومن كان بغيته لغيرهم خاب وخسر»^(١).

٣_ يقول القشيري في تفسيره _لطائف الإشارات_ في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة-٤٣]: «احفظوا آداب الحضرة؛ فحفظ الآداب أتم في الخدمة من الخدمة للإشارة في إيتاء الزكاة إلى زكاة الله م كما تؤدي زكاة مملوكم،... واركعوا مع الراكعين» تقتدي بآثار السلف في الأحوال وتجنب سنن الانفراد فإن الكون في غمار الجمع أسلم من الامتياز من الكافة»^(٢).

فهذه الأمثلة قد خرجت بالآية خروجاً بعيداً عن مقصوده لوهي تبين بشكل واضح طريقتهم الباطنية في التفسير، والتي تسمى عد كثير منهم بـ (التفسير الإشاري). وهذا التطابق هو الذي جعل شيخ الإسلام ابن تيمية يصفهم بقوله: «وهؤلاء هم في الحقيقة من جنس الباطنية الإسماعيلية»^(٣).

أساس الانحراف في التفسير في هذا الاتجاه يقوم على أساسين:

الأساس الأول: مصادر التلقي.

الأساس الثاني: منهج الاستدلال.

أما الأساس الأول: مخالفتهم لأهل السنة والجماعة في مصادر التلقي:

اختلاف الصوفية عن أهل السنة يظهر في اتخاذهم الكشف مصدراً من مصادر

التلقي:

ينص كثير من علماء الصوفية على أن طريقتهم قائمة على الكتاب والسنة، كما يقول الجنيد: «علمنا هذا (أي: التصوف) مقيد بالكتاب والسنة»^(٤).

ويقول الجيلي^(٥): «إني ما وضعت شيئاً في هذا الكتاب إلا وهو مؤيد بكتاب الله أو سنة

(١) حقائق التفسير للسلمي (١ :).

(٢) لطائف الإشارات للقشيري (١ : ٦٨).

(٣) النبوات (١ : ٤٥).

(٤) الرسالة القشيرية (١ : ٧٩).

(٥) هو: عبدالكريم بن إبراهيم بن عبدالكريم الجيلي، نسبة إلى جيلان في فارس، صوفي، أخذ التصوف عن شيخ صوفية

رسوله ﷺ»^(١).

ويقول القشيري في طريقتهم: «ثم إن بناء أمرهم مستند إلى سنة الرسول ﷺ، وكل ما لا يكون فيه اقتداء بالرسول عليه السلام فهو عليه رد وصاحبه على لا شيء»^(٢).

وقال ابن عربي: «اعلم وفقك الله أن الشريعة هي المحجة البيضاء، ومحجة السعداء، وطريق السعداء، من مشى عليها نجا، ومن تركها هلك»^(٣).

غير أن الأقوال الأخرى لهؤلاء الأئمة – أنفسهم – وغيرهم تبين أن طريقتهم هذه لم تكن خالصة من دخول مصادري تعكّ هذا الاعتماد وتُقيّد مساره، وقد كان من أهم تلك المصادر التي دخلت على المتصوفة هو اعتماد الكشف، فالجيلي يقول: «وكنّت أسست الكتاب على الكشف الصريح، وأيدت مسائله بالخبر الصحيح»^(٤).

ويجعل القشيري الوصول إلى طريق الكشف قد يغني عن الاستدلال فيقول: «قد درج أشياخ الطريق كلهم على أن أحداً منهم لم يتصور قط الطريق، إلا بعد تبحره في علوم الشريعة ووصوله إلى مقام الكشف، الذي يستغني به عن الاستدلال... فإن حجج القوم أظهر من حجج غيرهم لتأييدها بالكشف»^(٥).

ويصل الأمر عند ابن عربي بالكشف إلى أن يجعله مقبلاً للقبول والرد للحديث فيقول: «ورب حديث يكون صحيحاً من طرق رواته يحصل لهذا المكاشف الذي عاين هذا المظهر فيسأل النبي ﷺ عن هذا الحديث الصحيح فأنكره وقال له: لم أقله ولا حكمت به، فيعلم ضعفه، فيترك العمل به عن بينة من ربه، وإن كان قد عمل به أهل النقل لصحة طريقه وهو في نفس الأمر ليس كذلك»^(٦).

اليمّن إسماعيل الجبرتي، من مصنفاته: الإنسان الكامل، والمناظر الإلهية، والقاموس الأعظم، وغيرها. توفي سنة (٨٢٦).

ينظر: الأعلام (٤: ٥٠)، والفكر الصوفي عند الجيلي ليوسف جيلان.

(١) الإنسان الكامل للجيلي (١: ١٤).

(٢) لطائف الإشارات للقشيري (١: ١١٧، البقرة: ١٤٣).

(٣) الفتوحات لابن عربي (٢: ٦٩).

(٤) الإنسان الكامل للجيلي (١: ٩).

(٥) الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية للشعراني (١: ٦٣).

(٦) الفتوحات المكية لابن عربي (١: ١٥٠).

بل إن ابن عربي يقول: «إن الرجل لا يكمل عندنا في مقام العلم، حتى يكون علمه عن الله بلا واسطة من نقل أو شيخ»^(١).

ويقول في ذلك علي الخواص^(٢): «لا يُسمى عالماً عندنا إلا من كان علمه غير مستفاد من نقل أو صدر»^(٣).

ويفضل أبو يزيد البسطامي^(٤) طريقة وصوله للعلم على طريقة الوصول إليها عند أهل السنة السنة فيقول: «أخذتم علمكم من علماء الرسوم؛ ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت»^(٥).

وفي نفس هذا المعنى يقول داود بن ماخلا^(٦): «لا تقنع قط بسمعت ورويت، بل شهدت شهدت ورأيت»^(٧).

وأما ابن عجيبة^(٨) فيصف طريق العرفان بقوله: «ثبوس العرفان لا تُدرك بعقل ولا حدس ولا برهان»^(٩).

(١) انظر: الطبقات الكبرى للشعراني (١: ١٤).

(٢) هو: علي الخواص، من مشايخ الصوفية في القرن العاشر الهجري، كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، كان يبيع الصابون ثم صار يضفر الخوص إلى أن مات، وقد ذكر تلميذه الشعراني في ترجمته كثيراً من عجائب الصوفية. ينظر: الطبقات الكبرى للشعراني (٢: ٢٦٦).

(٣) انظر: الطبقات الكبرى للشعراني (٢: ٢٦٩).

(٤) هو: طيفور بن عيسى بن سروشان أبو يزيد البسطامي، من مشايخ الصوفية، أخذ عقيدة وحدة الوجود عن رجل هندي اسمه أبو علي السندي، كان حديث عهد بالإسلام، توفي سنة (٢٦١). ينظر: وطبقات الصوفية للسلمي (٦٧)، و سير إعلام النبلاء (١٣: ٨٦).

(٥) انظر: الطبقات الكبرى للشعراني (١: ١٤).

(٦) هو: داود بن عمر بن إبراهيم بن ماخلا السكندري، شيخ الشاذلية في وقته، كان لا يقرأ ولا يكتب، وهو معتمد الكلام عند الصوفية، له من المصنفات التي أملاها: عيون الحقائق، وشرح حزب البر للشاذلي، وغيرها. ينظر: الطبقات الكبرى للشعراني (٢: ٣٣٠) ومعجم المؤلفين (٤: ١٤٠).

(٧) انظر: الطبقات الكبرى للشعراني (١: ١٩٩).

(٨) هو: أحمد بن محمد بن المهدي، ابن عجيبة الأنجري، من مشايخ الطريقة الشاذلية، أخذ الشاذلية عن محمد البوزيدي، له من المؤلفات: الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، وإيقاظ الهمم في شرح الحكم، مات بالطاعون سنة (١٢٢٤). ينظر: الأعلام للزركلي (١: ٢٤٥).

(٩) الفتوحات الإلهية لابن عجيبة (ص ٦٧).

وسبب كل هذا التعظيم أن حقيقة الكشف عندهم كما يبينها الهجويري: «معراج الأولياء من وجه الهمة والأسرار... ويكون ذلك بأن يجعل الولي مغلوباً في حالته السُّكْرِ، وعندئذ يغيب عنه سرُّه في الدرجات ويزين بقرب الحق، وعندما يعود إلى حالة الصحو تكون تلك البراهين كلها قد ارتسمت في قلبه ويحصل له علمها»^(١).

وكذلك ابن عربي يقول في بيان حقيقة الكشف: «وذلك بأن نفرغ قلوبنا من النظر الفكري، ونجلس مع الحق تعالى بالذكر على بساط الأدب والمراقبة والحضور والتهيه لقبول ما يرد علينا منه تعالى حتى يكون الحق تعالى يتولى تعليمنا على الكشف والتحقيق»^(٢). ويختصر الطوسي كل ذلك بأن الكشف هو: «بيان ما يستتر عن الفهم فيكشف عنه للبعد، وكأنه رأي العين»^(٣).

هذه حقيقة هذا المصدر وأهميته عند الصوفية، والأساس الثاني سيبين ذلك بصورة أكثر وضوحاً.

الأساس الثاني: مخالفتهم لأهل السنة والجماعة في منهج الاستدلال بالكتاب والسنة:

حقيقة تفسير النصوص عند الصوفية: أنها إسقاط للمعاني الصوفية المسبقة على ألفاظ القرآن.

والتفسير الباطني عندهم هو أعلى مرتبة من التفسير الظاهري تفسير أهل السنة والجماعة، وقد صرح بهذا المعنى جماعة من الصوفية، يقول ابن عربي مبيناً أن تفسيرهم هو حقيقة التفسير، وأن تسميته إشارة نوع من التعمية على أهل الظاهر: «فكلامهم... إشارة، وإن كان ذلك حقيقةً وتفسيراً لمعانيه النافعة... وإن فيسمون ما يرونه في نفوسهم: إشارة؛ ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك: إنه تفسير؛ وقاية لشهرهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه»^(٤).

(١) كشف المحجوب للهجويري (ص ٤٧٦)، وانظر في شرح ذلك أيضاً كلام ابن عربي في الفتوحات (١: ١٥٠).

(٢) الفتوحات المكية لابن عربي (١: ٨٩).

(٣) اللمع للطوسي (ص ٢٤٩).

(٤) الفتوحات المكية (١: ٢٧٩).

ويصرح الشعراي^(١) بأن تفسيرهم بالكشف أعلى من تفسير جمهور المفسرين فيقول: «مما أنعم الله تبارك وتعالى علي تسليمي للعارفين فيما يفسرون به القرآن من طريق كشفهم، ولا أقول: هذا مخالف لما عليه جمهور المفسرين؛ فإن تفسير أهل الكشف أعلى من تفسير غيرهم؛ لأن الكشف إخبار بالأمر على ما هي عليه في نفسها، لا يتغير دنيا ولا أخرى، بخلاف تفسير أهل الفكر والفهم»^(٢).

ويجعل الطوسي استنباطات أهل التصوف أحسن من استنباطات غيرهم من علماء الأمصار وفقهائها ومن المتكلمين أيضاً فيقول: «وأحسن من ذلك مستنباطات أهل العلم بالعلم والتحقيق والإخلاص في العمل من المجاهدات والرياضات والمعاملات، والمتقربين إلى الله تعالى بأنواع الطاعات، وأهل الحقائق»^(٣).

وأما إبراهيم الدسوقي^(٤) فينص على أن: «جميع المعبرين والمؤولين والمتكلمين في علم التوحيد والتفسير لم يصلوا إلى عشر معشار معرفة كنه إدراك معنى حرف واحد من حروف القرآن العظيم»^(٥).

ويجعل أبو طالب المكي^(٦) علم الباطن حاكماً على علم الظاهر فيقول: «أهل الظاهر: هم أهل الخير واللسان، وعلماء الباطن: هم أرباب القلوب والعيان... وعلم الظاهر حكم، وعلم الباطن حاكم، والحكم موقوف حتى يأتي الحاكم بحكم فيه»^(٧).

(١) هو: عبد الوهاب بن أحمد بن علي الشعراي، أخذ التصوف عن علي الخواص، وأسس له زاوية، له مؤلفات كثيرة منها: الكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر، والطبقات الكبرى، وغيرهما. توفي في القاهرة سنة (٩٧٣هـ). ينظر: الأعلام للزركلي (٤: ١٨٠)، ومعجم المؤلفين (٦: ٢١٨).

(٢) لطائف المنن والأخلاق للشعراي (ص ٤٧٠).

(٣) اللمع للطوسي (ص ١٤٩).

(٤) هو: إبراهيم بن عبدالعزيز بن قريش الدسوقي، شيخ الطريقة الدسوقية، بلغ غاية التصوف بدون شيخ، وهذا من علامات الخواص، له كتاب الجواهر، توفي سنة (٦٧٦هـ). ينظر: الطبقات الكبرى للشعراي (١: ٢٩٤)، والأعلام للزركلي (١: ٥٩).

(٥) انظر: الطبقات الكبرى للشعراي (١: ٢٩٧).

(٦) هو: محمد بن علي بن عطية أبو طالب المكي، كان على مذهب السالمية، من أشهر مصنفاته: قوت القلوب، وله أربعون حديثاً أخرجها لنفسه، توفي سنة (٣٨٠هـ). ينظر: ميزان الاعتدال (٦: ٢٦٦)، ولسان الميزان (٥: ٣٠٠).

(٧) قوت القلوب لأبي طالب المكي (١: ١٥٨).

وينقل ابن عطاء السكندري^(١) في لطائفه عن بعض مشائخه أنه فسر الآية قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧]: «بقرة كل إنسان نفسه هـ، والله أمرك بذبحها، وكما سيأتي إن شاء الله في تفسير الأحاديث، فذلك ليس إحالة للظاهر عن ظاهره، ولكن ظاهر الآية مفهوم منه جلبت له الآية، ودلت عليه في عرف اللسان، وثم أفهام باطنه تفهم عند الآية والحديث، لمن فتح الله قلبه»^(٢).

كل ذلك يبين أن العلم بالتفسير الباطني _عندهم_ هو الذي ينبغي العناية والاهتمام به، ثم أنه العلم به يقوم على عدة أسس:

١_ أن معرفة الباطن لا تتحصل إلا بالكشف:

يحدد ابن عربي طريق العلم الصحيح فيقول: «إن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر ولا ما قررته العقلاء من حيث أفكارهم، وإن العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نور إلهي يختص الله به من يشاء من عباده من ملك ورسول ونبي وولي ومؤمن. ومن لا كشف له لا علم له»^(٣).

ومن أجل ذلك فإنه عند إرادة تحصيل المعرفة بالباطن فلن يكون طريقه إلا الكشف، يقول الجيلي في ذلك: «والعلم الذي أخذ عليه في كتبه (أي: النبي) فإنه مودع في القرآن بطريق التأويل لغموض الكتم، فلا يعلم ذلك إلا من أشرف على نفس العلم أولاً، وبطريق الكشف، ثم سمع القرآن بعد ذلك، فإنه يعلم المحل الذي أودع الله فيه شيئاً من العلم المأخوذ على النبي ﷺ في كتبه»^(٤).

ويقول علي الخواص: «العارفون ليس لهم آلة إلى فهم كلام ربهم أو غيره إلا بالكشف والذوق لا الفهم والفكر»^(٥).

(١) هو: أحمد بن محمد عبد الكريم، ابن عطاء السكندري، أخذ التصوف عن أبي العباس المرسى، له من المؤلفات: الحكم العطائية، والتنوير في إسقاط التدبير، وغيرهما، توفي سنة (٧٠٩). ينظر: الدرر الكامنة لابن حجر (١: ٢٧٣)، والإعلام للزركلي (١: ٢٢١).

(٢) لطائف المنن لابن عطاء الإسكندري (ص ١٣٧).

(٣) الفتوحات المكية لابن عربي (١: ٢١٨).

(٤) الإنسان الكامل للجيلي (١: ١١٧).

(٥) درر الغواص على فتاوى سيدي علي الخواص للشعراني (ص ٨).

وإذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني اختصاص أهل التصوف بعلم الباطن وهذا هو الأمر الثاني:

٢_ أن معرفة الباطن خاص بالمتصوفة:

يقول ابن عربي في تأصيل هذه القضية: «وإذا كان الأصل المتكلم فيه من عند الله، لا من فكر الإنسان ورؤيته، وعلماء الرسوم يعلمون ذلك، فينبغي أن يكون أهل الله العاملون به أحق بشرحه وبيان ما أنزل الله فيه من علماء الرسوم، فيكون شرحه أيضاً تنزيلاً من عند الله على قلوب أهل الله كما الأصل»^(١).

ويقول أيضاً _ في اختصاص العارفين بهذه المعرفة: «ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمة العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذي منحهم أسرارهم في خلقه، وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسول»^(٢).

ويجعل الطوسي علم الباطن هو علم الصوفية فيقول: «والصوفية مخصوصون من أولي العلم القائمين بالقسط بحل هذه العقدة، والوقوف على المشكل من ذلك»^(٣).

ولا يختلف الأمر عند ولي الله الدهلوي^(٤) حيث يقول: «إن التفسير تفسيران: تفسير هو حظ أهل الظاهر، وتفسير هو حظ الحكماء الربانيين»^(٥).

٣_ عند التعارض بين الكشف وظاهر السمع يقدم الكشف:

عندما يتعارض الفهم الذي يُفهم من ظاهر اللفظ وبين الفهم المتلقى من الكشف الإلهي فكيف يعمل أصحاب المنهج الصوفي؟ يذكر الغزالي^(٦) قاعدة التعامل في ذلك فيقول: «وحد

(١) الفتوحات المكية لابن عربي (١: ٢٧٩).

(٢) الفتوحات المكية لابن عربي (١: ٢٧٩).

(٣) اللمع للطوسي (ص ٤٣).

(٤) هو: أحمد شاه ولي الله بن عبدالرحيم بن وجيه الدين الدهلوي النقشبندي، من علماء الحديث والتصوف، أخذ عن علماء الحرمين، صاحب الكتاب المشهور: حجة الله البالغة، وله أيضاً المسوى شرح الموطأ وغيرها، توفي سنة (١١٧٦).

ينظر: الأعلام (١: ١٤٩)، ومعجم المؤلفين (١: ٢٧٢).

(٥) الخير الكثير لولي الله الدهلوي (ص ١٤٦).

(٦) هو: محمد بن محمد بن أحمد، أبو حامد الغزالي، الطوسي، الفقيه، الشافعي، الأشعري، الأصولي، المتصوف، ومن مصنفاته: إحياء علوم الدين، والاقتصاد والمستصفى وغيرها، توفي سنة (٥٠٥). ينظر: وفيات الأعيان (٤: ٢١٦)، طبقات الشافعية الكبرى (٦: ١٩١).

الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسماع، ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه، فأما من يأخذ معرفة هذه من السمع المجرد فلا يستقر له قدم، ولا يتعين له موقف»^(١).

والجيلي له تفصيل في موضوع الكشف يوجب فيه قبوله وعدم الإنكار عليه عندما لا يتبين لك موافقته للكتاب والسنة، فيقول في العلم الذي يأتي عن طريق المكاملة (=المكاشفة): «فإن مكالمات الحق لعباده وإخباراته مقبولة بالخاصية لا يمكن لمخلوق دفعها أبداً... وأما الإلهام الإلهي فإن طريق المبتدئ في العمل به أن يعرضه على الكتاب والسنة، فإن وجد شواهد منهما فهو إلهام إلهي، وإن لم يجد شاهداً فليتوقف عن العمل به مع عدم الإنكا»^(٢) ويعلل ذلك بقوله: «فقد يكون العلم في نفسه مؤيداً بالكتاب والسنة ولكن قلة استعدادك منعتك من فهمه، فلن تستطيع أن تتناوله بهمتكم من محله فتظن أنه غير مؤيد بالكتاب والسنة، فالطريق في هذا التسليم وعدم العمل به من غير إنكار، إلى أن يأخذ الله بيدك إليه»^(٣).

وقد خالفه أبو الحسن الشاذلي^(٤) فقال: «إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف، وقل لنفسك: إن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة، ولم يضمنها في جانب الكشف والإلهام، ولا المشاهدة»^(٥).

يقول الشعراني: «إذ الكشف الصحيح لا يجيء قط إلا مؤيداً للثلاثة بـ ل من صاحبها عن قدر مخالفته لها»^(٦).

والذي يظهر أن الواقع العملي لتأويلات الصوفية موافق لكلام الغزالي، فإن أغلب

(١) إحياء علوم الدين للغزالي (١: ١٠٤).

(٢) الإنسان الكامل للجيلي (١: ١٥).

(٣) المصدر السابق (١: ١٥).

(٤) هو: أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار أبو الحسن الشاذلي المغربي، صاحب الطريقة الشاذلية، أخذ علوم التصوف عن عبد السلام بن مشيش، أقام بشاذلة في تونس ولقي إنكاراً شديداً من علمائها، فهاجر إلى مصر وتوفي فيها سنة (٦٥٦هـ). ينظر: الأعلام للزركلي (٤: ٣٠٥)، ومعجم المؤلفين (٧: ١٣٧).

(٥) انظر: الطبقات الكبرى للشعراني (٢: ٩).

(٦) الكبريت الأحمر للشعراني (٢: ٢٠٣).

التأويلات التي يذكرونها مخالفة لظاهر النص ومع ذلك يعتمدونها.

الفرع الرابع

نشأة تأثير المنهج الكلامي في التفسير

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: التعريف بالمنهج.

المسألة الثانية: نشأة الأخذ بالمنهج الكلامي عند الجهمية^(١) والمعتزلة^(٢).

المسألة الثالثة: أسس الانحراف في الاتجاه الكلامي.

المسألة الرابعة: نسبة التفسير الكلامي إلى الصحابة.

المسألة الخامسة: امتداد المنهج الكلامي في الاتجاهات الأخرى.

المسألة الأولى: التعريف بالمنهج:

المقصود بهذا المنهج **حَكْمُ الْعَقْلِ** حَكَاً في تفسير ظاهر القرآن فما وافق العقل قُبل، وما خالفه — وهو المتشابه عندهم **وَلِ الْعَلَى وَجْهٍ مَحْمَلٍ** في لغة العرب، حتى يتوافق مع العقل.

يقول ابن قتيبة^(٣) في وصف هذا المنهج: «إن المتكلمين يعتنقون الآراء التي يذهبون إليها بعقولهم، ثم ينظرون في كتاب الله، فإذا وجوه ينقض ما قاسوا، ويبتطل ما أسسوا، طلبوا له التأويلات»^(٤).

(١) الجهمية: أتباع جهم بن صفوان وقد صار لقباً على معطلة الصفات عموماً، ومن ضلالات الجهمية: القول بأن العبد مجبور على فعله، ولا قدرة له ولا اختيار، وأن الجنة والنار تبيدان، وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به فقط، ومنها إنكار الصفات. ينظر: الملل والنحل (١: ٨٦)، الفرق بين الفرق (ص ٢١١)، مقالات الإسلاميين (١: ٣٣٨).

(٢) المعتزلة: فرقة كلامية يتسمون أصحاب العدل والتوحيد، ظهرت في أول القرن الثاني الهجري وبلغت شأوها في العصر العباسي الأول، سُمُّوا بذلك لاعتزال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مجلس الحسن البصري، لقولهما بأن الفاسق (مرتكب الكبيرة) لا مؤمن ولا كافر، ويسمون أيضاً القدرية والعدلية، وتصل فرقهم إلى عشرين فرقة، ولهم أصول خمسة يدور عليها مذهبهم هي: العدل، والتوحيد والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولهم في هذه الأصول معان خالفوا فيها موجب الشريعة وجمهور المسلمين. ينظر: الملل والنحل (١: ٤٣)، الفرق بين الفرق (ص ٢٠)، مقالات الإسلاميين (١: ٣٣٥).

(٣) هو: أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، الأديب واللغوي، من مصنفاته: تأويل مختلف الحديث، والشعر والشعراء، توفي سنة (٢٧٦). ينظر: تاريخ بغداد (١٠: ١٧٠)، وسير أعلام النبلاء (١٣: ٢٩٦).

(٤) الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (ص ١٢).

ويقول القاضي عبد الجبار المعتزلي في بيان هذا المنهج: «إن السامع للقرآن والقارئ له إذا رأى المحكم والمتشابه كالمتناقض في الظاهر، لم يكن بأن يتبع أحدهما أولى من الآخر فيما يرجع إلى اللغة، فيلجئة ذلك— إذا كان ممن يطلب الدين والبصيرة— إلى الرجوع إلى أدلة العقول لينكشف له بها الحق من الباطل»^(١).

ويقول الخياط المعتزلي^(٢) «مبيناً أن تأويلاته معتمدة على لغة العرب: «فهذه تأويلات المعتزلة تأتلا من الآي كلها واضح "قريب" غير خارج عن اللغة ولا مستتركة المعنى»^(٣). ومن خلال هذه النصوص وغيرها مما سيأتي ذكره— يتضح أن هذا الاتجاه يقوم على عدة أسس:

أولاً: فرض التعارض بين العقل وبين ظاهر القرآن.

ثانياً: أن الجمع بين هذا التعارض يكون بتأويل القرآن حتى يتوافق مع العقل الكلامي.

ثالثاً: أن لغة العرب هي الأداة التي يُتوصل بها لتأييد هذه التأويلات.

المسألة الثانية: نشأة المنهج الكلامي في التفسير:

ظهر الجهم بن صفوان^(٤) (ت-١٢٨)، وواصل بن عطاء^(٥) (ت-١٣١) في زمن واحد، وخرجوا بمقالات خالفوا فيها السلف، فتبنى الجهم بن صفوان القول بنفي الصفات^(٦)، وغير ذلك من المقالات الغالية، وتبنى واصل بن عطاء القول في مرتكب الكبيرة، وأنه في منزلة بين

(١) متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار (ص ٢٥).

(٢) هو: عبد الرحيم بن محمد بن عثمان أبو الحسين الخياط، شيخ المعتزلة ببغداد، وإليه تنسب فرقة منهم تسمى الخياطية، من كتبه "الانتصار في الرد على الراوندي"، توفي سنة (٣٠٠). ينظر: تاريخ بغداد (١١: ٨٧)، لسان الميزان (٤: ٨).

(٣) الانتصار للخياط (ص ١٢٢).

(٤) هو: أبو محرز، جهم بن صفوان الراسبي، مولاهم، السمرقندي، رأس الجهمية، أثرت مقالاته في كثير من أصحاب الفرق الكلامية، قتله سلم بن أحوز سنة (١٢٨). ينظر: سير أعلام النبلاء (٦: ٢٦).

(٥) هو: واصل بن عطاء أبو حذيفة المخزومي مولاهم البصري الغزال، وقيل: ولاؤه لبنى ضبة، إمام المعتزلة، مولده سنة ثمانين بالمدينة، وهو وعمرو بن عبيد رأسا الاعتزال، وله مؤلف في التوحيد، وكتاب "المنزلة بين المنزلتين"، مات سنة إحدى وثلاثين ومائة. ينظر: وفيات الأعيان (٦: ٧)، سير أعلام النبلاء (٥: ٤٦٤).

(٦) انظر: مقالات الجهم بن صفوان وأثرها في الفرق الإسلامية، لياسر قاضي (١: ٧٦-٩٤).

المنزلتين، وغير ذلك من المقالات التي تنسب إليه^(١).

وهذه المقالات التي تحصلت لهم كانت بسبب تبنيهم لمنهج مخالف لما كان عليه السلف، وهو ما اصطلاح عليه بعد زمن من نشأته بـ (علم الكلام)، فقد نشأ هذا العلم على يد الجهمية والمعتزلة، وكان للمعتزلة الدور الأكبر في نشأة هذا العلم وتطويره ونشوطه لذلك وُصف المعتزلة بأنهم: أرباب النظر دون جميع الناس، وإن الكلام لهم دون من سواهم. كما يقول ذلك الخياط^(٣).

يقول طاش زادة^(٤): «إن مبدأ شيوع الكلام كان على يد المعتزلة والقدرية في حدود المائة من الهجرة»^(٥).

ومن سأس هذا المنهج الكلامي الذي أظهره المعتزلة: تعظيم جانب النظر العقلي على النظر الشرعي، وفي بيان ذلك يقول التفتازاني^(٦) عن المعتزلة في سياق حديثه عن علم الكلام: «أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم في باب العقائد»^(٧).

وهذا الوصف الذي اتصف به المعتزلة وهو (إقامة البراهين العقلية) التي هي علم الكلام قد أثر في نظرتهم للنصوص، بل إن بعض العلماء جعل من أسباب نشأة علم الكلام: الاختلاف في تفسير النصوص المتشابهة، يقول ابن خلدون^(٨): «إنه عرض خلاف في

(١) انظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها لعواد العتيق (ص ٢٧).

(٢) انظر في تفاصيل علم الكلام ونشأته في كتاب: علم الكلام ومشكلاته لأبي الوفاء التفتازاني.

(٣) انظر: الانتصار للخياط (ص ٧٢).

(٤) هو: أحمد بن مصطفى بن خليل، عصام الدين طاش كبري زاده، مؤرخ، تركي الأصل، مستعرب، ولي القضاء، وله عدة مصنفات منها: مفتاح السعادة، ونوادر الأخبار وغيرهما، توفي سنة (٩٦٨). ينظر: الأعلام للزركلي (١: ٢٥٧).

(٥) مفتاح السعادة لطاش كبري زاده (٢: ١٦٦).

(٦) هو: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، حنفي، ماتريدي، من مصنفاته: مقاصد الطالبين في علم أصول الدين، الدين، وشرح العقائد النسفية توفي (٧٩٢). ينظر: الدرر الكامنة (٤: ٣٥٠)، أنباء الغمر (٢: ٣٧٨).

(٧) شرح العقائد النسفية (ص ١٧). وإلى نفس هذا المعنى أشار الملطي في كلامه في النبیه والرد (ص ٤٠).

(٨) هو: عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، أبو زيد، ولي الدين، أشعري، مؤرخ مشهور صاحب كتاب مقدمة ابن خلدون، له من المصنفات غير المقدمة: العبر، المحصول في أصول الدين وغيرهما. توفي سنة (٨٠٨). ينظر: التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا لابن خلدون، والضوء اللامع (٤: ١٤٥).

تفاصيل العقائد، وأكثر مثارها في الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل، وزيادة إلى النقل، فحدث بذلك علم الكلام»^(١).

والمقصود بيان نشأة هذا المنهج الجديد في التعامل مع التفسير، وضرب أمثلة تدل على أن هذا المنهج حصل بموجبه تأثير في التفسير.

وقد نقل العسكري^(٢) على لسان الجاحظ بأن واصلًا أول من قال: «الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه، وحجة عقل، وإجماع»^(٣). وذكر القاضي عبد الجبار أن من جملة الأقوال التي ذكرت عنه قوله: «الحق لا يعرف إلا بكتاب الله تعالى، الذي لا يحتمل التأويل، وبخبر جاء مجيء الحجة وب عقل سليم»^(٤) وسواء ثبت عنه هذا النقل أم لم يثبت، فإنه عند الجمع بين مقالتهما التي خرجوا بها عن منهج السلف - كالقول بالمنزلة بين المنزلتين أو القول في الصفات - مع ما جاء من مرويات تبين اعتناء بعضهم بالنصوص في الرد على المخالفين، يتبين بمجموع ذلك أثر منهجهم على التفسير، ومن شواهد تلك العناية بالرد على الخصوم: أن زوجة واصل بن عطاء لله^٥ ثملت عنه قالت: «كان واصل إذا جنَّه الليل صف قدميه يصلي ولوح^٦ ودواة^٧ موضعان بجانبه، فإذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته»^(٥).

وهذه الآيات التي يرد بها على الخصوم إنما انتزعها بعد أن تبني مقالته، وهذا من قبيل من اعتقد ثم استدل.

ويوضح ذلك مناظرة بين عمرو بن عبيد^(٦) وواصل بن عطاء في مسألة مرتكب الكبيرة عندما قال واصل: «يا أبا عثمان^٨ استحق مرتكب الكبيرة اسم النفاق؟

(١) مقدمة ابن خلدون (١: ٩٧٢).

(٢) هو: الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد العسكري، أبو هلال، اللغوي، المفسر، من مصنفاته: التلخيص في اللغة، ومعاني الأدب، والأوائل، توفي سنة (٣٩٥). ينظر: معجم الأدباء (٢: ٩١٨) والأعلام (٢: ١٩٦).

(٣) كتاب الأوائل للعسكري (ص ٣٧٤، ٣٩٥).

(٤) فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (ص ٢٣٤).

(٥) فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (ص ٢٣٦).

(٦) هو: عمرو بن عبيد بن باب، أبو عثمان، من أهل البصرة، كان متكلمًا زاهدًا مشهورًا، وكان شيخ المعتزلة في وقته مع واصل بن عطاء، توفي سنة (١٤٤)، وهو راجع إلى مكة. ينظر: وفيات الأعيان (٣: ٤٦٠)، سير أعلام النبلاء (٦: ١٠٤).

قال (أي: عمرو): لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور-٤] فكان كل فاسق منافقاً ، إذ كان الألف واللام موجودين في باب الفسق.

فقال واصل: أليس الله قال: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة-٤٥] عرّف بالألف واللام؟ وقد قال تعالى: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة-٢٥٤] عرّف بالألف واللام كما في القاذف.

فسكت عمرو» إلى آخر المناظرة بينهما في مسألة المنزلة بين المنزلتين^(١).
ويلاحظ في هذه المناظرة كيف استطاع واصل باستخدام لغة العرب أن يستشهد بهذه الآيات في تأييد أصل من أصول المعتزلة وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين.
ثم ظهرت كتب للمعتزلة متعلقة بتفسير القرآن وظهر فيها أثر النظرة الاعتزالية الكلامية على التفسير، ومن أقدم ما وصلنا من تراثهم _ مما ظهر فيه ذلك _ كتاب معاني القرآن للأخفش^(٢) يقول في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ [البقرة-٢١٠]: «يعني أمره؛ لأن الله تبارك وتعالى لا يزول، كما يقول: قد خشنا أن تأتينا بنو أمية؛ وإنما يعني: حكمهم»^(٣).
والأخفش أوّل هذه الآية على وفق تقرير المعتزلة، وكان سبب تفسيره الإتيان بإتيان الأمر؛ ما تقرر في معتقده من نفي الصفات عن الله، ثم أيّد هذا التفسير بالاستشهاد عليه من استعمال العرب.

وأما التصريح باعتماد هذا المنهج في التفسير فقد جاء مصرحاً به في نصوص علمائهم المتأخرين عن الطبقة المؤسسة للاعتزال، كالقاضي عبد الجبار، وقد سبق ذكر كلامه في المسألة الأولى.

(١) انظر: المنية والأمل (ص ٣٦-٣٩).

(٢) هو: سعيد بن مسعدة أبو الحسن الأخفش، لغوي، معتزلي، أخذ عن الخليل وسيبويه وغيرهم، من مصنفاته: معاني القرآن، توفي سنة (٢١٥). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٠: ٢٠٦)، ووفيات الأعيان (٢: ٣٠٨).

(٣) معاني القرآن للأخفش (١: ١٨٣).

المسألة الثالثة: أسس الانحراف في منهج التفسير الكلامي:

أساس الانحراف في هذا الاتجاه أنه يقوم على أساسين حصل بموجبهما الابتعاد عن منهج أهل السنة والجماعة في التفسير:

الأساس الأول: مصادر التلقي.

الأساس الثاني: منهج الاستدلال.

وبيان ذلك كالتالي:

الأساس الأول: مخالفة منهج أهل السنة في مصادر التلقي:

اختلاف المعتزلة عن أهل السنة والجماعة في مصادر التلقي من جهتين:

١_ اعتبار العقل الكلامي المصدر الذي يحتكم إليه في مصادر التلقي:

المعتزلة _ مع اعتبارهم للقرآن والمتواتر من السنة _ في الجملة _، فهم من أوائل من أدخل علم الكلام في الأمة، وأضافوه مصدراً من مصادر التلقي وسموه (العقل)، وإن كانت التسمية الصحيحة له أن يُسمى (العقل الكلامي)، وليس مطلق العقل، لأن العقل الصحيح لا يمكن أن يعارض النقل الصحيح الصريح.

يقول الجاحظ^(١): «ما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل»^(٢).

ويقول أبو الحسين البصري^(٣): «أما التوحيد فالمرجع فيه إلى أدلة العقول»^(٤).

ويقول القاضي عبد الجبار في بيان مصادر التلقي: «فاعلم: أن الدلالة أربعة: حجة

العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل»^(٥).

ويبين سبب تقديمه للعقل على غيره فيقول: «أولها العقل لأن به يُزَيَّبُ بين الحسن والقبح،

(١) هو: عمرو بن بحر بن محبوب أبو عثمان الجاحظ، لغوي وأديب مشهور، معتزلي، كثير التصانيف، من كتبه: البيان والتبيين، والحيوان، وغيرهما، توفي سنة (٢٥٥). ينظر: سير أعلام النبلاء (١١: ٥٢٦) وطبقات المعتزلة (ص ٦٧).

(٢) رسالة التبريع والتدوير ضمن رسائل الجاحظ (١: ٥٨).

(٣) هو: محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف الكلامية، كان يقرر الاعتزال ببغداد، من مصنفاته: "المعتمد في أصول الفقه" و"غرر الأدلة" و"شرح الأصول الخمسة"، مات ببغداد سنة (٤٣٦).

ينظر: سير أعلام النبلاء (١٧: ٥٨٧)، شذرات الذهب (٣: ٢٥٩).

(٤) المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (٢: ٦٠٠).

(٥) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ٨٨).

ولأن به يُعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع. تَعَجَّبَ من هذا الترتيب بعضهم فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع، أو يظن أن العقل يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقول، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب»^(١).

ومما يؤكد هذا المعنى أن تلميذ القاضي— الذي كتب عنه شرح الأصول الخمسة—ين أن سبب استدلال القاضي بأدلة الكتاب، ليس الاعتماد عليها والاحتجاج بها؛ لأن الحجة في ذلك لأدلة العقول، يقول في ذلك: «فوضح بهذه الجملة أنه رحمه الله تعالى لم يورد هذه الآيات على وجه الاستدلال والاحتجاج؛ وإنما أوردتها على أن أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل، ومقررة له»^(٢).

٢- من جهة عدم الاعتماد على السنة في العقائد:

بين القاضي عبد الجبار قاعدة التعامل مع السنة بقوله: «ما سبيله من الأخبار فإنه يجب أن ينظر فيه، فإن كان مما طريقه العمل عمل به إذا أورد بشرائطه؛ وإن كان مما طريقه الاعتقادات يُنظر فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل واعتقد موجهه، لا لمكانه بل للحجة العقلية؛ وإن لم يكن موافقاً لها، فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقله، وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف. فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول»^(٣).

ويقول أيضاً: «إن جميع ما روه وذكره أخبار آحاد، ولا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم؛ لأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر به، ويصح كونه كاذباً فيه، ولا يجوز أن ندين ونقطع على الشيء من وجه يجوز الغلط فيه، لأننا لا نأمن بالإقدام على اعتقاده من أن يكون جهلاً، ولا نأمن من أن تكون أخبارنا عنه كذباً، وإنما يعمل بأخبار الآحاد في فروع الدين»^(٤).

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (ص ١٣٩).

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٥٥).

(٣) المصدر السابق (ص ٧٧٠).

(٤) المغني للقاضي عبد الجبار (٤: ٢٢٥).

ويقول أبو الحسين البصري: «ومن رام التوحيد أمكنه ذلك بالاستدلال بأدلتة العقلية، وليس طريقه الأخبار»^(١).

الأساس الثاني: مخالفة منهج أهل السنة والجماعة في منهج الاستدلال:

الكتاب والسنة لا يكون فهمها _ عند المعتزلة _ إلّالَى وَفَقِ حجة العقل، وما خالف قَلِيلًا أَنْ يَرُدَّ أَوْ يُؤَوَّلَ.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «قد نُقِلَ عن بعض رؤوسهم _ إما بشر المريسي أو غيره _ أنه قال: ليس أنقض لقولنا من القرآن، فأقروا به في الظاهر ثم صرَّ فوه بالتأويل»^(٢). وهذا القول وإن لم يعرف ناقله فإن حقيقة منهجهم يدل على صدقه.

وطريقتهم في التأويل هي استغلال سعة اللغة حتى تخدمهم في تأويل النصوص، يقول القاضي عبد الجبار: «وهكذا طريقتنا في سائر المتشابهة: لا بدَّ من أن يكون له تأويل "صحيح" يُخَرِّجُ عَلَى مذهب العرب من غير تكلفٍ وتعسفٍ»^(٣).

وبناء على اعتماد العقل الكلامي في فهم النصوص فليس لمنهج الصحابة في التلقي والاستدلال مكان عندهم؛ لأنهم خالفوا في الأصل وسيخالفون فيما ينبي عليه. والمقصود _ هنا _ الكشف عن أساس الانحراف عند هذا الاتجاه، وأما القول المفصَّل في بطلان هذا الأصل فهو مشهور^(٤) في كتب أهل السنة والجماعة، ومن أعظم من أبطل هذا الأصل شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه (درء تعارض العقل والنقل).

المسألة الرابعة: نسبة ظهور تأثير الجانب الكلامي في تفسير السلف:

نسب المستشرق جولد تسيهر^(٤) في كتابه (مذاهب التفسير الإسلامي) بداية هذا الاتجاه

(١) المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (٢: ٦٠٠).

(٢) درء التعارض (٥: ٢١٧).

(٣) المغني للقاضي عبد الجبار (١٦: ٣٨٠).

(٤) هو: أجنسس جولد تسيهر، مستشرق، ولد بمدينة اشتولفيسنبرج في بلاد المجر من أسرة يهودية، حصل على الدكتوراة في الدراسات الشرقية، رحل إلى الشرق سنة ١٨٧٣ م، فأقام في القاهرة مدة حضر فيها بعض دروس الأزهر، ثم ذهب لسوريا وفلسطين، من مؤلفاته: الظاهرية مذهبهم وتاريخهم، اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين وغيرهما، توفي سنة (١٩٢١) م. ينظر: موسوعة المستشرقين لعبد الرحمن بدوي (١٩٧).

إلى طبقة متقدمة من السلف حيث يقول: «بيد أننا على كل حال نستطيع أن نقرر أن المعتزلة لم يكونوا هم الذين شقوا الطريق إلى التفسير المجازي للعبارات الدالة على التشبيه؛ بل لقد وجدوا بين ممثلي الحديث وعلمائه الرفيعي المقام رواداً وطلائع لهم في نقاط متفرقة من المسائل، دون اتصال باتجاهاتهم ومقاصدهم»^(١).

ثم يجعل مجاهد بن جبر^(٢) متقدماً في هذا الاتجاه على المعتزلة فيقول: «وقد ذهب مجاهد أبعد مما اجتراً عليه من بعد علماء المعتزلة... وهذه النزعة إلى التفسير العقلي عند مجاهد يمكن الركون إليها بحرية أوسع في تفسير الأخبار الدينية غير القرآنية»^(٣).

وقد اعتمد في هذه النسبة على عدة أقوال روية عنه، خالف فيها ما هو معروف من تفسير بعض الآي عند المفسرين من الصحابة وغيرهم، ومنها:

١- في قول الله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة-٦٥] قال: «لم يمسحوا إنما هو مثل ضرب الله لهمل ما ضرب الحمار يحمل أسفاراً»^(٤).

٢- في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة-٢٣] قال: «تنتظر الثواب من ربها لا يراه من خلقه شيء»^(٥).

٣- في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ [القارعة-٦] قال: «ليس ميزان، إنما هو مثل ضرب رب»^(٦).

ومع ثبوت هذه الروايات عنه فإنه لا يصح اعتبار الإمام مجاهد بن جبر مؤسساً لهذا المنهج لعدة أمور:

أولاً: أن ما حصل من مجاهد لم يكن ناشئاً عن اتخاذ منهجاً في الاستدلال أو اعتماده

(١) مذاهب التفسير لجولد زيهير (ص ١٣٣).

(٢) هو: مجاهد بن جبر المكي الأسود، أخذ عن ابن عباس علم التفسير، يقول: عرضت القرآن على ابن عباس ثلاثين عرضة، توفي سنة (١٠٤) ينظر: الطبقات الكبرى لابن سعد (٥: ٤٦٦)، سير أعلام النبلاء (٤: ٤٤٩).

(٣) مذاهب التفسير لجولد زيهير (ص ١٣٠).

(٤) تفسير الطبري (٢: ٦٥).

(٥) تفسير الطبري (٢٣: ٥٠٩).

(٦) تفسير الطبري (٢٤: ٥٩٥).

على مصادر في التلقي غير ما كان عليه السلف، وحال مجاهد، وحال أقواله خير شاهد على ذلك.

ثانياً: أن هذه المخالفات من مجاهد لم تكن منهجاً له في التفسير حتى يوصف به، بل هي آراء قليلة لا تساوي شيئاً في جنب ما روي عنه من أقوال في التفسير.

ثالثاً: ثناء العلماء على مجاهد وعلى تفسيره بالخصوص؛ يدل على أنهم لم يعتبروا مجاهداً خارجاً عن طريقة تفسيرهم، ولو خرج بمنهج مخالف لتفسيرهم لبيّنوا ذلك، والنظر في عموم أقواله يصدق ذلك.

والموقف من هذه الأقوال التي قالها مجاهد مخالفاً بها تفسير غيره من الصحابة والتابعين، أنها اجتهد أخطأ فليلاً، يمكن أن تُفسّر على غير هذا الوجه، للاعتبارات السابقة.

ويذهب بعض الباحثين المعاصرين^(١)، إلى نسبة ظهور هذا الاتجاه إلى الحسن البصري^(٢) وهذا مبني على ادعاء أن الحسن البصري هو من أسس الاعتقاد بنسب إليه القول بالقدر وهي نسبة عند التحقيق غير صحيحة، ويدل على عدم صحة نسبتها إليه عدة أمور:

١_ أن أقوال الحسن في تفسير آيات القدر المنقولة في كتب العقائد والتفسير كثيرة مشهورة وليس فيها ما يدل على أنه يقول بالقدر، وقد ذكر طرفاً كبيراً منها الإمام لآجري في كتابه الشريعة^(٣) وبرأه منها كثير من التابعين، يقول أحد تلامذته: «قرأت القرآن كله على الحسن ففسره لي أجمع على الإثبات».

ويقول آخر: «سألنا الحسن عن ما بين " الحمد لله رب العالمين " إلى قول " قل أعوذ برب الناس " ففسره على الإثبات»^(٤).

(١) انظر: الاتجاه العقلي لنصر حامد أبو زيد (ص ١٤٧ - ١٤٨)، وكتاب التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة (ص ٢٢٢، ٢٢٤).

(٢) هو: الحسن بن يسار البصري أبو سعيد، إمام أهل البصرة، الفقيه الحافظ للحديث من سادات التابعين وفضلائهم، أحد الفصحاء والشجعان والنسك، ولد بالمدينة سنة ٢١هـ، وروى الحديث عن عدد من الصحابة، ومات بالبصرة سنة ١١٠هـ. ينظر: وفيات الأعيان (٢: ٦٩)، سير أعلام النبلاء (٤: ٥٦٣).

(٣) الشريعة لآجري (٢: ٧٢١).

(٤) السابق نفس الصفحة.

٢_ أقوال الحسن نفسه في نفي التهمة عن نفسه فإنه لما عوتب في شيء من القدر قال «كانت موعظة فجعلوها ديناً»^(١).

وقال في مرض موته: «من كذب بالقدر فقد كذب بالقرآن»^(٢).

٣_ نفي العلماء لهذه التهمة، ومنهم ابن عون^(٣) لما قيل له: ما هذا الذي يذكرون عن الحسن؟ قال: «إنهم يكذبون على الحسن كثيراً»^(٤).

ويقول ابن سيرين^(٥): «كانوا يأتون الشيخ بكلام مجمل لو فسره لهم لساءهم»^(٦). ومما يدل على كذبهم على الحسن ما نقل عن عمرو بن عبيد فإنه كان إذا سئل عن شيء قال: «هذا من قول الحسن». فيوهمهم أنه من قول الحسن البصري^(٧).

٤_ أن سبب نسبة القول بالقدر للحسن: أن الحسن ممن اشتهر بالوعظ، وقد تميز تفسيره بهذا الجانب^(٨)، وعادة الواعظ في أحيان كثيرة أنه لا يراعي الدقة في إطلاق العبارات مما قد يورث الخلل في فهمها، يؤن ذلك قول الحسن الذي سبق ذكره أنه لما عوتب في القدر قال: كانت موعظة فجعلوها ديناً^(٩).

ويؤكد هذا المعنى شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «ولهذا اتهم بمذهب القدر غير واحد ولم يكونوا قدرية، بل كانوا لا يقبلون الاحتجاج على المعاصي بالقدر، وكما قيل للإمام أحمد: كان

(١) انظر: الإبانة لابن بطة (٢: ٢٦٧).

(٢) انظر: شرح اعتقاد أهل السنة للالكائي (٢: ٦٨٢) والإبانة لابن بطة (٢: ٢٧٦).

(٣) هو: عبد الله بن عون بن أرطبان المزني أبو عون البصري، أحد الأعلام المحدثين، قال هشام بن حسان: لم تر عينا مثله ابن عون، وقال قرّة بن خالد: كنا نعجب من ورع ابن سيرين فأنساناه ابن عون، توفي سنة (١٠٥). ينظر: طبقات الحفاظ (١: ٧٦).

(٤) انظر: سنن أبي داود، كتاب السنة، باب لزوم السنة، (٤: ٢٠٥) رقم (٤٦٢١).

(٥) هو: هو محمد بن سيرين، البصري، الأنصاري بالولاء أبو بكر التابعي الإمام في التفسير والحديث والفقه وتعبير الرؤيا، ولد لستين بقيتا من خلافة عثمان رضي الله عنه، توفي بالبصرة سنة عشر ومائة، وهو ابن سبع وسبعين سنة. ينظر: وفيات الأعيان (٤: ١٨١)، سير أعلام النبلاء (٤: ٦٠٦).

(٦) انظر: المعرفة والتاريخ للفسوي (٢: ٢٩).

(٧) انظر: تهذيب التهذيب (٨: ٦٤).

(٨) انظر: تفسير التابعين للدكتور محمد الخضير (٢: ٢٠٩ و ٢٣٧).

(٩) انظر: الإبانة لابن بطة (٢: ٢٦٧).

ابن أبي ذئب^(١) قديراً . فقال: الناس كلُّ من شدد عليهم المعاصي قالوا: هذا قديري.
وقد قيل: إنه بسبب هذا نسب إلى الحسن القدر، لكونه كان شديداً الإنكار للمعاصي
ناهياً عنها^(٢).

المسألة الخامسة: امتداد منهج التفسير الكلامي واستمراره:

المنهج الكلامي هو من أكثر المناهج انتشاراً وتأثيراً في طوائف المسلمين، وقد امتد أثره في
عدة طوائف أذكرها مستشهداً على تبنيهم لهذا المنهج بأقوالٍ صريحةٍ لأئمة كل اتجاه.
ويمكن تقسيم هذه الطوائف إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: من كان لهم منهج سابق، فدخل عليهم المنهج الكلامي، ودخل هذا
المنهج عليهم لا يلزم منه تخليهم عن منهجهم السابق، وقد كان ذلك في طائفتين:

١_ الخوارج:

تأثرت الخوارج بالمنهج الكلامي عن طريق المعتزلة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن
تأخر دخول مقالة الصفات على الخوارج: «وإنما يكون ذلك عن متأخرة الخوارج الموجودين بعد
حدوث هذه المقالات التي صنفها المعتزلة والشيعة.. أما قدماء الخوارج الذين كانوا على عهد
الصحابه والتابعين فماتوا قبل حدوث هذه الأقوال المضافة إلى المعتزلة والجهمية»^(٣).
وهو تأثيرٌ "ظهر مبكراً"، وقد بقي هذا التأثير جلياً في الإباضية^(٤)، وهي الفرقة التي بقيت من
من فرق الخوارج^(٥) ولذا سيكون الحديث مقتصراً عليهم.
ومخالفة الإباضية لمنهج أهل السنة والجماعة في التفسير كانت في أساسين:

(١) هو: محمد بن عبدالرحمن بن المغيرة بن أبي ذئب القرشي، من علماء المدينة، اتهم بالقول بالقدر، توفي سنة (١٨٥)
ينظر: ميزان الاعتدال (٦: ٢٢٩)، الأعلام (٧: ٦١).

(٢) منهاج السنة لابن تيمية (٣: ٢٤-٢٥).

(٣) بيان تلبس الجهمية (٢: ٥٨٤).

(٤) الإباضية: من فرق الخوارج تنسب إلى عبدالله بن أباض، كان مذهبه أن مخالفه من أهل القبلة كفار غير مشركين
ومنكحتهم جائزة وموارثتهم حلال والغنيمة منهم حلال، وسمى دار مخالفه دار التوحيد، إلا معسكر السلطان فإنه دار
بغى ومرتكب الكبيرة موحد لا مؤمن، خالدٌ في النار إن لم يتب موافق للمعتزلة في باب الأسماء والصفات. ينظر: الملل
والنحل (١٣٤).

(٥) انظر في بيان ذلك: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣١٦).

الأساس الأول: مخالفتهم لمنهج أهل السنة في مصادر التلقي:

يختلف الإباضية عن أهل السنة في مصادر التلقي من جهتين:

١_ اعتبار العقل الكلامي المصدر الذي يحتكم إليه في مصادر التلقي:

بعد أن دخل المنهج الكلامي عند الإباضية أصبح العقل الكلامي واحداً من مصادر التلقي عندهم، يقول في ذلك أبو يعقوب الوارجلاني^(١): «واعلم أن الحجة والبرهان أربعة أوجه: الكتاب والسنة والإجماع والعقل»^(٢).

٢_ عدم الاعتماد على خبر الواحد في العقائد:

يجيب السالمي^(٣) عن حديث إثبات الشفاعة، فيقول: «جواب عنه هو جوه: أحدها: أنه خبر واحد لا يعارض القطعي»^(٤).

ولكن الحديث الآحاد عندما يمكن تأويله غتأويلهم، قد يُرَجَّحُ على رده، وإن كان رده طريقاً صحيحاً، يقول السالمي: «واستدلوا على ثبوت الجسرية بالأحاديث المروية، وأجيب أنها أحاديث أحادية لا توجب الأمور الاعتقادية، والذي يظهر لي إبقاء الأحاديث على أصلها من غير قطع بكفر من خالفه فيها فقد أحسن ظنه بالراوي، ولا بأس عليه إن شاء الله»^(٥).
أما ما في كتابهم كتاب (الجامع الصحيح مسند الربيع بن حبيب)، فكله صحيح مقبول، ولا يتعامل معه هذا التعامل، يقول عبد الله السالمي عن هذا الكتاب: «اعلم أن هذا المسند الشريف أصح كتب الحديث رواية وأعلها سنداً وجميع رجاله مشهورون بالعلم والورع والضبط والأمانة والعدالة والصيانة كلهم أئمة في الدين وقادة للمهتدين... فجميع ما تضمنه الكتاب

(١) هو: يوسف بن إبراهيم بن مناد السدراقي الوارجلاني، أبو يعقوب، من علماء الإباضية في المغرب، له أثر كبير في المذهب الإباضي، من مصنفاته: الدليل والبرهان لأهل العقول، العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف، وغيرهما، توفي سنة (٥٧٠). ينظر: معجم أعلام الإباضية_قسم المغرب الإسلامي_ (٢: ٤٨١).

(٢) الدليل والبرهان للوارجلاني (٢: ٣٧).

(٣) هو: عبدالله بن حميد بن سلوم بن عبيد السالمي، من علماء الإباضية المشاركة، كان ممن له حركة اجتماعية كبيرة في المذهب الإباضي، من مصنفاته: شرح الجامع الصحيح مسند الربيع، مشارق الأنوار في علم الكلام، توفي سنة (١٣٣٢). ينظر: أعلام الإباضية قسم المشرق (ص ٢٧١).

(٤) مشارق الأنوار للسالمي (ص ٣٧٦).

(٥) المصدر السابق (ص ٣٧٣).

صحيح باتفاق أهل الدعوة، وهو أصح كتاب من بعد القرآن العزيز، ويليه في الرتبة الصحاح من كتب الحديث»^(١).

الأساس الثاني: مخالفة أهل السنة والجماعة في منهج الاستدلال:

لقد ورثت الإباضية ذات المنهج الذي تبنته المعتزلة في الاستدلال بالكتاب والسنة، وهو تسليط العقل الكلامي على النصف ما وافقه قبل وما خالفه أوّل حتى يتوافق مع العقل. يقول أحد الباحثين الإباضيين عن الإباضية: «وهي تتفق مع المعتزلة في تأويل المتشابهات عامة، واعتماد المجاز»^(٢).

ويقول عن اعتماد الإباضية في تأويلها لآيات الرؤية على تفسير الرمحشري: «والإباضية في هذه المرحلة التي تهمنا خاصة اعتمدوا اعتماداً كلياً في باب الرؤية على تحليلاته من الإحالة على تفسيره بصراحة»^(٣).

يقول الوارجلاني في ذلك: «فلما أخبرنا الله تعالى عن نفسه بهذه الأمور أثبتناها له صفة ذاتية، إذ هي بظاهر لغة العرب لنا صفة نفسانية، ولسنا ننصرف عن الظاهر إلى الباطن إلا بدليل عقلي أو بدليل شرعي، وليس في العقليات ما يطله، ولا في الشرع ما يمعنه»^(٤)، ومعنى هذا أنه لو كان العقل الكلامي يطله لكان هذا مسوغاً لصرف اللفظ عن ظاهره.

ويقول عبد العزيز الثميني المصعبي^(٥): «اعلم أن ما يجوزه العقل، إذا أخبر الشرع بوقوعه يجب أن نؤمن به على ظاهره، ونُدع تأويله، إذ هو مع ذلك بدعة، وأما ما أخبر به وكان ظاهره مستحيلاً في العقل بأن نصرفه عن ظاهره ممتنع، لأننا نعلم أن الشرع لا يخبر بما لم يمكن وقوعه، فلو كذبنا العقل وعملنا بظاهر النقل المستحيل لأدّى ذلك إلى انهدام النقل أيضاً، لأن العقل أصل لثبوت النبويات التي يتفرع عنها صحة النقل، فيلزم إذا تكذيب النقل، ثم من بعد صرف

(١) مسند الربيع (ص ١٩).

(٢) البعد الحضاري للعقيدة الإباضية للجعبري (ص ٢٨٤).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٤٢).

(٤) الدليل والبرهان (٣: ٢٣).

(٥) هو: عبدالعزيز بن إبراهيم بن عبدالله الثميني، الملقب بـ(ضياء الدين)، من علماء الإباضية المغاربة، له كتب كثيرة منها: مختصر حواشي ترتيب مسند الربيع، معالم الدين في علم الكلام، وغيرهما، توفي سنة (١٢٢٣). ينظر: أعلام الإباضية، قسم المغرب (٢: ٢٥٥).

اللفظ عن ظاهره الممتنع، إن لم يكن له بعد ذلك إلا تأويل واحد صحيح تعين الحمل عليه»^(١).

ويقول الخليلي^(٢): «والصواب الذي نراه من هذا الخلاف في منهج البحث لإدراك مفاهيم العقيدة: أن العقيدة الإسلامية تقوم على النص الصحيح المفهوم بالعقل السليم، لأن النص لا بد لفهمه من استخدام العقل، وكما أنني أعارض طريقة الذين يعتمدون الجدل أو المنهج الجدلي في علم الكلام، وأعارض كذلك الذين يصكون آذانهم كي لا تسمع صوت العقل، ويأخذون بظواهر النصوص، لأننا لو أخذنا بظواهر النصوص وقعنا في مشكلة كبرى وهي: وقوع التناقض في القرآن الكريم»^(٣).

٢_ الشيعة الإمامية:

تأثر الشيعة _ كذلك _ بمنهج المعتزلة الكلامي، ولم يكن هذا التأثير في متقدميهم، بل جاء في فترة متأخرة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مبيناً تأخر هذا التأثير: «فإن جميع ما يذكره الإمامية المتأخرون في مسائل التوحيد والعدل... هو مأخوذ من كتب المعتزلة بل كثير منه منقول نقل المسطرة، وبعضه قد تصرفوا فيه، كذلك ما يذكرونه من تفسير القرآن في آيات الصفات والقدر ونحو ذلك، هو منقول من تفاسير المعتزلة... لا ينقل عن قدماء الإمامية من هذا حرف واحد، لا في الأصول العقلية ولا في تفسير القرآن»^(٤). ويقول الذهبي^(٥) محدداً وقت وقت هذا الالتقاء: «ومن حدود سبعين وثلاثمائة إلى زماننا هذا تصادق الرفض والاعتزال

(١) معالم الدين للمصعبي (٢: ١٩٣) عن تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة عبداللطيف الحفظي (ص ٣٤٢).

(٢) هو: أحمد بن حمد الخليلي، إباضي معاصر، مفتي الإباضية في عمان، من مصنفاته: تنزيه الله سبحانه، جواهر التفسير وغيرهما. انظر: مقدمة تفسيره جواهر التفسير.

(٣) انظر: المدخل العام إلى دراسة العقيدة الإسلامية للخليلي (ص ٢٦)، وانظر له في هذه القاعدة الآيات المتشابهات في القرآن الكريم (ص ٢٤).

(٤) منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية (٣: ٦٥).

(٥) هو: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، أبو عبدالله الذهبي، شمس الدين الدمشقي الحافظ للحديث، المحقق، مؤرخ مؤرخ الإسلام والمسلمين، كان أكثر أهل عصره تصنيفاً، ومن مصنفاته: "تاريخ الإسلام الكبير"، "سير أعلام النبلاء"، "تذكرة الحفاظ" وغيرها، توفي سنة (٧٤٨هـ). ينظر: الدرر الكامنة لابن حجر (٣: ٣٣٦)، والبدر الطالع للشوكاني (٢: ١١٠).

وتواخيا»^(١)، وهذا التاريخ الذي ذكره يتفق مع الحقائق العلمية، فإن المفيد (ت: ٤٣١) الذي كان من أوائل من أدخل علم الكلام في المذهب الشيعي— قد عاش في هذا الزمن، وتلمذ على يد بعض المعتزلة علي بن عيسى الرماني^(٢) (ت: ٣٨٤) وأبي عبد الله الحسين بن علي البصري^(٣) (ت: ٣٦٩)^(٤).

وكذلك الشيخ الشريف المرتضي^(٥) (ت: ٤٣٦)، قد تلمذ على القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥). وقد خالف الشيعة منهج أهل السنة والجماعة في التفسير في أساسين:

الأساس الأول: مخالفة منهج أهل السنة والجماعة في مصادر التلقي:

الشيعة الإمامية يذكرون من مصادرهم الكتاب، والسنة وهم يخالفون أهل السنة والجماعة في قواعد اعتبار السنة وقبولها— وهذا قد سبق ذكر تفاصيله في المنهج الباطني^(٦)— يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «عمدتهم في الشرعيات ما نُقل عن بعض أهل البيت، وذلك النقل منه ما هو صدق ومنه ما هو كذب عمدًا أو خطأ، وليسوا أهل معرفة بصحيح المنقول وضعيفه كأهل المعرفة بالحديث»^(٧).

ومع مخالفتهم لأهل السنة من تفصيل الاعتماد على السنة، إلا أن مخالفتهم لم تقتصر على ذلك بل خالفوهم في اعتبار مصدرين آخرين، وهما:

(١) ميزان الاعتدال للذهبي (٥: ١٨٠).

(٢) هو: علي بن عيسى بن عبد الله الرماني، المعتزلي، النحوي، يميل إلى التشيع، من مصنفاته: الجامع في علوم القرآن، والأسماء والصفات وغيرها، توفي (٣٨٤). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٦: ٥٣٣)، وطبقات المفسرين للسيوطي (ص ٦٨).

(٣) أبو عبد الله الحسين بن علي البصري، أخذ عن أبي هاشم، ولازم الحسن الكرخي، من علماء الكلام البصريين، ومن علماء أصول الفقه، كان كثير الأمالي، قليل التدريس. ينظر: طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (ص ٣٢٥).

(٤) أول المدارس الشيعية التي يظهر فيها التشابه بأفكار المعتزلة هي مدرسة بني نوبخت، التي على رأسها أبو سهل إسماعيل النوبختي (ت: ٣١١)، والحسن بن موسى (ت: ٣١)، ولم يحفظ من أقوالهم إلا الشيء القليل المنقول في كتب الشيخ المفيد. انظر: أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة، عائشة المناعي (ص ٤٤٧)، وتأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٧٤).

(٥) هو: علي بن الحسين العلوي الشريف المرتضى، شيعي إمامي، معتزلي، له عدة مصنفات، منها: الانتصار، والذخيرة في علم الكلام، والذريعة إلى أصول الشريعة وغيرها. توفي سنة (٤٣٦). ينظر: ميزان الاعتدال (٣: ١٢٤).

(٦) انظر من هذا البحث (ص ٧١).

(٧) مناهج السنة لابن تيمية (١: ٦٩).

المصدر الأول: اعتمادهم على قول المعصوم، وهذا ملا يُخْتَلَف فيه بين الشيعة الإمامية، وإن كانوا يختلفون في طريق إثباته هل بالتواتر أو الآحاد؟ وهذا المصدر سبق الكلام فيه وفي شواهد عند الحديث عن المنهج الباطني^(١).

المصدر الثاني: اعتبارهم العقل الكلامي المصدر الذي يحتكم إليه في مصادر التلقي، وهذا المصدر لم يكن عند الإمامية الأوائل، وإنما دخل عليهم في فترة متأخرة، وهو كذلك ليس أمراً متفقاً عليه بينهم، ولا زال أصحاب الاتجاه الأخباري يخالفون في اعتبار العقل مصدراً من المصادر^(٢).

الأساس الثاني: مخالفة منهج أهل السنة والجماعة في منهج الاستدلال:

لقد كان للمصدرين السابقين دور في منهج الاستدلال بالكتاب والسنة. ولقد كان منهجية من يتبنى مصدريّة العقل الكلامي من الشيعة الإمامية، هي ذاتها منهجية المعتزلة، فعنهم نُذِتَ بوعن طريقهم نفَذِتَ إليهم.

ومن الشواهد على تأثر الشيعة الإمامية بالمنهج الكلامي في المصادر ومنهج الاستدلال ما يلي^(٣):

يقول البحراني وهو يحكي مذهب الأصوليين: «قد اشتهر بين أكثر أصحابنا رضوان الله عليهم الاعتماد على الأدلة العقلية في الأصول والفروع، وترجيحها على الأدلة النقلية»^(٤).

ويقول الشريف المرتضي: «إذا ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات: أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام، صرفنا كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك في كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة ويوافقها، كما نفعل ذلك فيما يرد ظاهره مخالفاً لما تدل عليه العقول من صفاته تعالى، وما يجوز عليه، وما لا يجوز»^(٥).

ويقول: «إنما يعلم كذب بعض الأخبار المروية عنه صلى الله عليه وسلم على سبيل

(١) انظر من هذا البحث (ص ٧١-٨٧).

(٢) انظر: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، للحفظي (ص ٤٦١)، مصادر التلقي و أصول الاستدلال العقديّة عند الإمامية الاثني عشرية لإيمان العلواني (٢: ٧٥٦).

(٣) انظر: مصادر التلقي والاستدلال عند الإمامية للعلواني (٢: ٨٢٣-٨٢٦).

(٤) الحدائق الناضرة للبحراني (١: ١٤٩).

(٥) أمالي الشريف المرتضى (١: ٤٧٧).

الوصف دون تعيين، فنقول: كل خبر دل ظاهره على إجبار أو تشبيه أو ما جرى مجرى ذلك مما علمنا استحالة، من غير قرينة، ولا على وجه الحكاية، وكان احتمالاً للصواب بعيداً متعسفاً، وجب الحكم ببطلانه، لأن الحكمة والدين يمنعان من الخطاب بما يحتاج إلى تكلف وتعسف وتكلف شديد حتى يحتمل الصواب»^(١).
وعند المقارنة بين هذا الكلام وكلام القاضي الذي سبق ذكره يُعرف مدى التطابق بين المنهجين.

المجموعة الثانية التي لم تكن متبينةً لمنهج آخر. ١_ الزيدية^(٢):

الزيدية فرقة من الشيعة، ولكن لم يظهر في الجملة تأثرهم بالمنهج الباطني^(٣)، ومن أسباب ذلك أن المقالات التي استقر عليها المذهب الزيدي والتي فارقت فيها أهل السنة قبل دخول الاعتزال فيهم ليست مقالات غالية تستوجب النزوع إلى المنهج الباطني، وإنما مخالفتهم واقعة في بعض المسائل التي من أبرزها: مسألة التفضيل بين الصحابة، وهي مسألة جاءت بها السنة ولم تذكر في القرآن على وجه التفصيل حتى يحتاج إلى تأويلها، ومع بعدهم عن المنهج الباطني في الجملة إلا أنه دخل عليهم المنهج الكلامي عن طريق المعتزلة، يقول الشهرستاني: «أما في الأصول فيرون رأي المعتزلة حذو القذة بالقذة»^(٤)، و يقول

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة للمرتضى (٣٩-٤٠).

(٢) الزيدية: إحدى فرق العدلية القدريّة، يميلون للمعتزلة أو يوافقونهم، تقول بالعدل إذ تنفي خلق الله لأفعال العباد بزعم نفي الجبر كما تعطل آيات الصفات بدعوى التوحيد وتعد أقرب فرق الشيعة إلى أهل السنة، وهي تنسب إلى مؤسسها زيد بن علي زين العابدين ولم يقل أحد منهم بتكفير أحد من الصحابة إلا أن فرق الزيدية انحرفت ما عدا الهاديّة عن مبادئ زيد هذه ورفضوا خلافة الشيخين وتبرؤوا من عثمان وقد افترقوا فيما بينهم إلى فرق الجارودية والسليمانية. وقد يقال الجريّة أيضاً. والبتريّة والصالحية، وقيل أكثر من ذلك، ويجمعهم القول بإمامة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب في أيام خروجه، وكان ذلك زمن هشام بن عبد الملك، كما أجمعوا على تفضيل علي بن أبي سائر الصحابة وعلى الخروج على أئمة الجور، وعلى عدم الصلاة خلف الفاجر. ينظر: الملل والنحل (١: ١٥٤)، الفرق بين الفرق (٢٢)، مقالات الإسلاميين (١: ١٣٦).

(٣) انظر: قضية التأويل بين الشيعة وأهل السنة للدكتور عبد المنعم عثمان (ص ٧٠).

(٤) الملل والنحل للشهرستاني (١: ١٦٢).

المقبلي^(١): «هم معتزلة في كل الموارد إلا في شيء من مسائل الإمامة»^(٢)، وبدخول هذا المنهج عليهم حصلت المخالفة منهم في مصادر التلقي ومنهج الاستدلال.

وقد خالف الزيدية منهج أهل السنة والجماعة في التفسير في أساسين:

الأساس الأول: مخالفة منهج أهل السنة والجماعة في مصادر التلقي:

بعد دخول المنهج الكلامي على الزيدية، فقد خالفوا أهل السنة والجماعة في المصادر التي تمثل امتداداً للمنهج الكلامي من جهتين:

١- اعتبار العقل الكلامي المصدر الذي يحتكم إليه في مصادر التلقي:

من أوائل الزيدية الذين تبنا منهج المعتزلة الكلامي: القاسم بن إبراهيم الرسي الزيدي (ت: ٢٤٦)، يقول في ذلك: «فهذه ثلاث عبادات من ثلاث حجج، احتج بها المعبود على العباد؛ وهي العقل، والكتاب، والرسول، فجاءت حجة العقل بمعرفة المعبود، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة المتعبّد، وجاءت حجة الرسول بمعرفة العبادة، والعقل أصل للحجتين الأخيرتين؛ لأنهما عرفاً به، ولم يعرف بهما، فافهم ذلك»^(٣).

ويقول الهادي يحيى بن الحسين^(٤): «فيقال له: خبرنا عن حجج الله سبحانه على عباده ما هي؟ وكم هي؟ فلا يجد بداً أن يقول: هي كتاب الله، والمرسلون، والعقول، والأئمة الهادون»^(٥).

وينقل القاسم بن علي العياني^(٦) عن أئمة الزيدية المصادر التي يعتمدونها فيقول: «وهذا

(١) هو: صالح بن مهدي بن علي بن عبد الله المقبلي، من علماء اليمن، كثير الرد على المعتزلة والأشاعرة والصوفية، له من المصنفات: العلم الشامخ، والإتحاف على الكشاف وغيرهما، توفي سنة (١١٠٨). ينظر: أعلام المؤلفين الزيدية (ص ٤٩١).

(٢) العلم الشامخ للمقبلي (ص ١١).

(٣) انظر: أصول العدل والتوحيد للقاسم الرسي (ص ٩٦، ٩٧).

(٤) هو: يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم الرسي، زيدي معتزلي، عُمد الرجل الثاني في تأسيس المذهب الزيدي في اليمن، من مصنفاته: إثبات النبوة، أصول الدين، تثبيت الإمامة وغيرها، توفي سنة (٢٩٨). ينظر: أعلام المؤلفين الزيدية (ص ١١٠٣).

(٥) رسالة: (الرد على من زعم أن القرآن قد ذهب بعضه) ضمن مجموع رسائل الهادي (ص ٤٦١).

(٦) هو: القاسم بن علي العياني بن عبد الله بن محمد بن الإمام القاسم الرسي، المعروف بالعياني، زيدي معتزلي، من مصنفاته: التوحيد ونفي التحديد، الرد على الرافضة، ذم الأهواء، وغيرها. توفي سنة (٣٩٣). ينظر: أعلام المؤلفين الزيدية

القاسم عليه السلام وبنوه أجمعون متفقون فيما أصلوا من الأصول وشرحوا من الحق، يزعمون أن للحق وجوهاً أربعة:

منها: كتاب الله جل اسمه.

ومنها: ذرية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، المترجمة عن الكتاب والسنة.

ومنها: حجة العقل، وهي أوكدها.

ومنها: سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المجمع عليها^(١).

٢_ عدم الاعتداد بخبر الواحد في العقائد:

موقف الزيدية من السنة يختلف عن موقف أهل السنة والجماعة في عدة مسائل، وتتبع تفاصيلها يخرج عن المقصود وهو بيان امتداد الأثر الكلامي على مصدر السنة عند الزيدية، ومن أبرز مظاهر هذا الامتداد: موقفهم من خبر الآحاد، وموقفهم منه يكتنفه شيء من الغموض في بعض جوانبه، إلا أن المحكم منه هو أنهم لا يعتمدون عليه في العقائد، ومن شواهد كلامهم:

يقول القاسم بن محمد^(٢): «وإننا لا نعلم صدق الحديث عنه صلى الله عليه وسلم إلا إذا جاء متواتراً _ أو تلقته الأمة بالقبول _ أو وافق كتاب الله، وما عدا ذلك فإننا لا نأمن أن يكون كذباً على النبي صلى الله عليه وآله وسلم إما عمداً وإما خطأ»^(٣).

ويقول عبد الله بن حمزة^(٤): «خبر الواحد إذا ورد أصول الدين ولم يحصل معه العلم لم يجب العمل به، ووجب رده خلافاً للإمامية وأصحاب الحديث»^(٥).

(ص ٧٧٣).

(١) كتاب التنبيه والدلائل ضمن مجموع الإمام القاسم العياني (ص ٩١ - ٩٢).

(٢) هو: القاسم بن محمد بن علي، زيدي معتزلي، له مصنفات كثيرة منها: الأساس لعقائد الأكياس في معرفة رب العالمين، الاعتصام بجبل الله المتين، الجواب المختار عن مسائل عبد الجبار وغيرها، توفي سنة (١٠٢٩). ينظر: أعلام المؤلفين الزيدية (ص ٧٧٧).

(٣) الاعتصام بجبل الله المتين للقاسم (١: ٢٣ - ٢٤) نقلاً عن علوم الحديث عند الزيدية لعبد الله العزي (ص ٤٤).

(٤) هو: عبد الله بن حمزة الحسيني اليمني، زيدي معتزلي، من مصنفاته: رد اعتراض الشيعة، زيادة الأدلة العقلية وغيرها. توفي سنة (٦١٤). ينظر: أعلام المؤلفين الزيدية (ص ٥٧٨).

(٥) صفوة الاختيار لعبد الله بن حمزة (ص ٢٠٣).

ويقول محمد بن يحيى بهران ^(١) عن خبر الآحاد: «ولا يفيد إلا الظن ويجب العمل به في مسائل الفروع... ولا يؤخذ بأخبار الآحاد في الأصول» ^(٢).

هذان الوجهان: هما أهم الوجوه التي خالفوا فيها أهل السنة والجماعة في مصادر التلقي مما كان أثراً من أثر علم الكلام، لم أتعرض هنا لاعتبارهم قول أئمة آل البيت حجة من الحجج، وقد سبق في قول الهادي يحيى بن محمد وقول القاسم بن علي العياني ما يدل على اعتبار ذلك؛ لأن هذه المخالفة دخلت على الزيدية من المذهب الشيعي، وليست من المنهج الكلامي.

الأساس الثاني: مخالفة منهج أهل السنة في منهج الاستدلال:

لقد اتبع الزيدية طريقة المعتزلة في المنهج الكلامي لتأويل النصوص والاستدلال بها، ومن شواهد ذلك: يقول أحمد بن محمد الشرفي ^(٣) ناقلاً الإجماع على المنهج الكلامي في التأويل: «واعلم أنا لو قدرنا قيام الدليل العقلي على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل النقلي، فلا خلاف بين أهل التحقيق: أنه يجب تأويل الدليل النقلي، وتنزيله على مقتضى العقل» ^(٤).

وأما تقديم فهم الأئمة للقرآن على غيرهم: فكما يقول الهادي يحيى: «وأنه ليس أحد من المخلوقين أولى بفهم أحكام رب العالمين، ممن اختاره الله واصطفاه وانتجبه وارتضاه... فهم صفوة الله من خلقه وخيرته من بريته، وخلفاؤه في أرضه، الأئمة الهادون والقادة المرشدون، من أهل بيت محمد المصطفى... فكان علمهم... علماً جليلاً وكان قياسهم قياساً صحيحاً ثابتاً أصيلاً، إذ هم وأبوهم صلى الله عليه تفرعت عنهم العلوم المعلومة، وثبتت أصول الأحكام المفهومة، ومنه ومن ذريته نيلت العلوم الفاضلة... فهم أصل الدين، وشرائع الحق المستبين» ^(٥).

(١) هو: محمد بن يحيى بن محمد بن أحمد بهران، زيدي معتزلي، له من المصنفات: أبيات في إثبات الصانع، الكشف والبيان في الرد على المبتدعة من صوفية الزمان، وغيرهما، توفي سنة (٩٥٧). ينظر: أعلام المؤلفين الزيدية (ص ١٠١٩).

(٢) الكاشف لمحمد بن يحيى (ص ٨٨ - ٩٠)، وانظر الجواب المختار ضمن مجموع كتب ورسائل القاسم بن محمد بن علي (ص ٣٧).

(٣) هو: أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي، من مصنفاته: شفاء صدور الناس في معاني الأساس، شرح المطالب السنية الاعتقادات الإلهية، وغيرهما، توفي سنة: (١٠٥٥). ينظر: أعلام المؤلفين الزيدية (ص ١٧١).

(٤) شفاء صدور الناس بشرح الأساس (١: ٢٣٥) عن تأثير المعتزلة في الشيعة والخوارج، عبد اللطيف الحفظي (ص ٤٢٣).

المستبين»^(١). فهو أثر من آثار التشيع وليس فرعاً عن تلقي الكلام^(٢).

٤_ الأشاعرة^(٣):

المنهج الأشعري يختلف درجات تبنيه للمنهج الكلامي بين طبقة وأخرى من طبقات رجاله، والذي لحظته عند كثير من الباحثين في بحث الاختلاف بين الأشعري وأصحابه هو التركيز على اختلافهم في باب المسئلة^(٤)، سَلَطَ الضوء بما يكفي على اختلافهم في المنهج، وهو جانب حري^(٥) بالبحث والمناقشة؛ فإن إمام المذهب أبا الحسن الأشعري^(٦) يختلف منهجه عما استقر عليه المذهب الأشعري بعد ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن ذكر طرفاً من كلام الأشعري في بداية كتابه الإبانة، وذكر اعتصامه بالكتاب والسنة والإجماع: «فهذا الكلام وأمثاله في كتبه وكتب أئمة أصحابه: يبينون أنهم يعتصمون في مسائل الأصول التي تنازع فيها الناس بالكتاب والسنة والإجماع، وأن دينهم التمسك بالكتاب والسنة، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ثم خصوا الإمام أحمد بالاتباع والموافقة، لما أظهره من السنة بسبب ما وقع له من المحنة.

فأين هذا من قول من لا يجعل الكتاب والسنة والإجماع طريقاً إلى معرفة صفات الله، وأمثال ذلك من مسائل الأصول فضلاً عما ن يدعي تقديم عقله ورأيه على مدلول الكتاب والسنة، وما كان عليه سلف الأمة، ويقول: إذا تعارض القرآن وعقولنا قدمنا عقولنا على القرآن»^(٧) ثم بين بعد ذلك أن الأشعري مع تقريره لذلك قد بقيت عنده بقايا من التحجيم والاعتزال وبموجبها نفوا الصفات الاختيارية.

وحتى تتضح هذه المسألة حرصت على إيراد بعض نصوص الأشعري التي تدل على

(١) كتاب القياس، ضمن مجموع الرسائل للهادي (ص ٤٩٥ - ٤٩٦).

(٢) انظر: مجموع رسائل الإمام المنصور بالله (ص ١٢٦، ٣٨٠).

(٣) الأشعرية: هم المنتسبون إلى أبي الحسن الأشعري في مذهبه الثاني بعد رجوعه عن الاعتزال وجمهورهم يشبّهون سبع صفات فقط، وينفون عن الله علو الذات، ويقولون: إن الإيمان هو التصديق، كما هو ظاهر من كتبهم كالأربعين للرازي، والمواقف للأبيجي، وغيرها. ينظر: الملل والنحل (١: ٩٤)، مذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوي (ص ٤٨٧).

(٤) هو: علي بن إسماعيل بن أبي بشر، أبو الحسن الأشعري، المتكلم المعروف، إليه تنسب الطائفة الأشعرية، وانتسب لطريقة الإمام أحمد، وإن كان غلط في أصول كثيرة، ومن مصنفاته: كتاب "الإبانة"، "مقالات الإسلاميين"، و"اللمع" وغيرها. توفي ببغداد سنة (٣٢٤). ينظر: وفيات الأعيان (٣: ٢٨٤)، طبقات الشافعية الكبرى (٣: ٣٤٧).

(٥) درء التعارض (٧: ١٠٤).

الاختلاف بينه وبين من جاء بعده، ثم أتبعها بذكر أقوال أئمة المذهب الأشعري حتى يتبين أن التطور الذي حصل في المذهب الأشعري ليس مقتصرًا على المسائل، وعلاقة هذا بالبحث هو أن القول في منهج الأشاعرة في التفسير لا بد أن يسبقه بحث في مصادر التلقي ومنهج الاستدلال لقيام منهج التفسير على هذين الأمرين، ولما كان الأشاعرة يختلفون في ذلك لزم بيان هذا الاختلاف الذي بينهم وبيان تفاوتهم فيه، وبيان ذلك كالتالي:

الاختلاف بين الأشعري وأصحابه في مصادر التلقي:

أولاً_ مصادر التلقي عند الأشعري:

ذكر الأشعري في كتبه جملة أمور تتعلق بمصادر التلقي، أذكر أهمها:

أ_ ما يتعلق بذكر مصادره في الاعتقاد فقد ذكر عدة أمور، منها:

١_ حصر مصادر التلقي في الكتاب والسنة، بفهم السلف الصالح:

يقول في كتابه الإبانة في بيان المصادر التي يعتمدونها: «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وبسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وماروى عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل _ نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته _ قائلون، ولما خالف قوله مخالفون»^(١).

٢_ أن هذه المصادر فيها غنية عما سواها:

يقول الأشعري _ يعد أن ذكر تأييد الله لنيبيه بالمعجزات مبيناً أنا لا نحتاج في الاعتقاد إلى أدلة أخرى غير ما أرشدنا إليه النبي ﷺ _: «من غير أن يحتاج _ أرشدكم الله _ في المعرفة لسائر ما دعينا إلى اعتقاده إلى استئناف أدلة غير الأدلة التي نبه النبي ﷺ، ودعا سائر أمته إلى تأملها، إذ كان من المستحيل أن يأتي بعد ذلك أحد بأهدى مما أتى، أو يصلوا من ذلك إلى ما بعد عنه _ عليه السلام»^(٢).

ويقول: «فأخلد سلفنا رضي الله عنهم _ ومن اتبعهم من الخلف الصالح بعد ما عرفوه

(١) الإبانة للأشعري (ص ٢٠).

(٢) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري (ص ١٨٢).

من صدق النبي ﷺ فيما دعاهم إليه من العلم بحدثهم ووجود المحدث لهم بما نبههم عليه من الأدلة_ إلى التمسك بالكتاب والسنة وطلب الحق في سائر ما دعوا إلى معرفته منها، والعدول عن كل ما خالفها لثبوت نبوته عليه السلام عندهم»^(١).

وقال أيضاً : «وأكمل الله عز وجل لجميعهم طرق الدين، وأغناهم عن التطلع إلى غيرها من البراهين، ودل على ذلك قوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة-٣]، وليس يجوز أن يخبر الله عز وجل عن إكماله الدين من الحاجة إلى غير ما أكمل لهم الدين... فلو كنا محتاجين مع ما كان منه عليه السلام في معرفة ما دعانا إليه أهل البدع من طرق الاستدلال لما كان مبلغاً؛ إذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا إليه إلى علم ما لم يبينه لنا من هذه الطرق التي ذكروها»^(٢).

٣_ أن طرق المتكلمين في الاستدلال طرق متكلفة غامضة:

يقول الأشعري: «وكان ما يستدل به من أخباره_ عليه السلام_ على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل_ عليهم السلام_»^(٣).
وقال واصفاً السلف الصالح: «وأعرضوا عما صارت إليه الفلاسفة ومن اتبعهم من القدرية وغيرهم من أهل البدع من الاستدلال بذلك على ما كلفوا معرفته لاستغنائهم بالأدلة الواضحة في ذلك عنه»^(٤).

ب_ أما ما يتعلق بالسنة فذكر عدة أمور، منها:

١_ الاحتياط في نقل السنة والتثبت فيها، يقول: «فلما كان واجباً كما ذكرناه عند سلف الأمة والخلف رحمة الله عليهم كان اجتهاد الخلف في طلب أخبار النبي والاحتياط في عدالة الرواة واجباً عندهم، ليكونوا فيما يعتقدونه من ذلك على يقين»^(٥).

(١) المصدر السابق (ص ١٩٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٠٠).

(٣) المصدر السابق (ص ١٨٥).

(٤) المصدر السابق (ص ١٩١).

(٥) المصدر السابق (ص ١٩٢ _ ١٩٣).

وقال لما ذكر جملة من أدلة اليوم الآخر: «وغير ذلك مما نقله إلينا الثقات عن رسول الله ﷺ وعرفونا صحته»^(١).

٢_ عدم تفرقه بين الأحاد والمتواتر:

يقول في ذلك: «وجملة قولنا: أنا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ لا نردُّ من ذلك شيئاً»^(٢).

يقول أيضاً: «وأجمعوا على التصديق بجميع ما جاء به رسول الله ﷺ في كتاب الله، وما ثبت النقل من سائر سنته»^(٣).

ثانياً: منهجه في الاستدلال:

١_ الإيمان بالظاهر وعدم تجويز الخروج عنه إلا بدليل: يقول في ذلك: «القرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أن نزله عن ظاهره إلا بحجة؛ وإلا فهو على ظاهره»^(٤)، وكان استعماله لهذه القاعدة في معرض الرد على تأويلات المعتزلة لآيات الصفات، وقد كرر هذه القاعدة في عدة مواطن^(٥).

ووجب الإيمان بالمحكم وأما ما تشابه علينا في ردِّ علمه إلى الله قرَّر ذلك بقوله: «وأجمعوا على التصديق بجميع ما جاء به رسول الله ﷺ في كتاب الله وما ثبت النقل من سائر سنته، ووجب العمل بمحكمه والإقرار بنص مشكله ومتشابهه، ورد كل ما لم يحط به علماً بتفسيره إلى الله مع الإيمان بنصه، وأن ذلك لا يكون إلا فيما كلفوا الإيمان بجملته دون تفصيله»^(٦).

٣_ عدم جواز الخروج عن فهم السلف الصالح: يقول نقلاً إجماع العلماء على ذلك: «وعلى أنه لا يجوز لأحد أن يخرج عن أقاويل السلف فيما أجمعوا عليه، وعما اختلفوا

(١) المصدر السابق (ص ٢٩٢).

(٢) الإبانة (ص ٢٠).

(٣) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٢٩٢ - ٢٩٣).

(٤) الإبانة (٤٠).

(٥) اللمع للأشعري (٦٥)، وانظر الإبانة: (٦٣، ١٣٨، ١٣٩).

(٦) رسالة إلى أهل الثغر (٢٩٢ - ٢٩٣).

فيه، أو في تأويله، لأن الحق لا يجوز أن يخرج عن أقاويلهم»^(١).

٤- يُحْتَجُّ بكلام أهل اللغة إذا عارضه كلام الصحابة والتابعين: يقول في رده على تأويل المعتزلة: «قيل لهم: التأويل الذي تأولناه هو تأويل بعض المتقدمين، وليس النحويون حجة على الصحابة والتابعين»^(٢).

٥- عدم تحكيم العقل في دلالة التفسير:

قال في معرض مناقشته للمعتزلة: «ويقال لأهل البدع: ولم زعمتم أن معنى قوله تعالى: (بيدي) بنعمتي؟

أزعمتم ذلك إجماعاً أو لغة؟
ولا يجدون ذلك إجماعاً ولا لغة.
وإن قالوا: قلنا ذلك قياساً.

قيل لهم: ومن أين وجدتم في القياس أن قوله تعالى: (بيدي) لا يكون معناه إلا بنعمتي؟
ومن أين يمكن أن يعلم بالعقل أن تفسير: كذا وكذا مع أنا رأينا الله عز وجل قد قال

في كتابه العزيز الناطق، على لسان نبيه الصادق: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم-٤] وقال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلُفْقَرَّانَ﴾ [النساء-٨٢] ولو كان القرآن بلسان غير العرب لما أمكن أن نتدبره، ولا أن نعرف معانيه»^(٣).

الأشعري في هذا النص يقرر للخصم أولاً أن تأويله لا بد أن يكون معتمداً إما على اللغة أو الإجماع، وأما أن يعتمد على مجرد العقل الكلامي في الترجيح فهذا لا يصح.

٦- القرآن إنما يفهم على مقتضى اللغة العربية:

يقول: «والله تعالى إنما خاطب العرب بلغتها، وما نجد مفهوماً في كلامها، ومعقولاً في خطابها»^(٤).

(١) المصدر السابق (ص ٣٠٧).

(٢) اللمع (١٠٣).

(٣) الإبانة (١٢٨ - ١٢٩).

(٤) المصدر السابق (٤٥).

ومع هذا النقل عن الأشعري إلا أنني أنبه إلى أن الأشعري عند التطبيق قد وقع في شيء من التأويل الذي يتعارض مع التقرير السابق، لكنه _ ومع ذلك _ لا يقارن بمن بعده من الأشاعرة الذين ابتعدوا عنه من جهة التقرير ومن جهة التطبيق، وليس المقصود تحرير القول في معتقد أبي الحسن، وإنما قصدت من تتبع كلام الأشعري مقارنته بمن جاء بعده من أئمة المذهب الأشعري حتى يتضح الفرق الكبير بين المنهج الذي تبناه الأشعري، ومنهج من بعده.

وأما منهج من بعد الأشعري فهو يخالف أهل السنة في أساسين:
الأساس الأول: مخالفة منهج أهل السنة والجماعة في مصادر التلقي.
أما مصادر التلقي فقد خالفوا فيها أهل السنة والجماعة من جهتين:
١ _ جعلهم العقل الكلامي هو المصدر المعتمد في باب العقائد:

ومن أقدم من ذكر الدليل العقلي ضمن أدلة الاعتقاد من الأشاعرة: الباقلاني^(١)، حيث يقولون: «يُعَلِّم: أن طرق المباين^(٢) عن الأدلة التي يدرك بها الحق والباطل خمسة أوجه: كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وإجماع الأمة، و ما استخرج من هذه النصوص وبني عليها بطريق القياس والاجتهاد، وحجج العقول»^(٣).
ويقول كذلك بعد أن ذكر الاستدلال بالكتاب والسنة والإجماع والقياس: «فكل هذه الأدلة السمعية جارية في الكشف عن صحة القياس مجرى ما قدمنا ذكره من الأحكام العقلية، وإن كانت فروعاً لأدلة العقول وقضاياها»^(٤).

(١) هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر البصري، أبو بكر الباقلاني، القاضي الأصولي الفقيه، المتكلم، المناظر، وهو من كبار علماء الكلام على طريقة الأشعري، ولد في البصرة سنة ٣٣٨هـ، له تصانيف منها: "شرح اللمع"، "كشف أسرار الباطنية"، "التمهيد"، "الإنصاف"، توفي سنة ٤٠٣هـ. ينظر: وفيات الأعيان (٤: ٢٦٩)، سير أعلام النبلاء (١٧: ١٩٠).

(٢) لعلها: البيان.

(٣) الإنصاف للباقلاني (ص ١٩).

(٤) التمهيد للباقلاني (ص ٣٩).

ثم ظهر التصريح بتقديم العقل على النقل في الاستدلال في كلام الجويني^(١) حيث يقول: «على كل معتنٍ بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها؛ فما هذه سبيله فلا وجه إلا القطع به، وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلاً في العقل، وثبتت أصولها قطعاً، ولكن طريق التأويل يجوز فيها؛ فلا سبيل إلى القطع»^(٢).

ويقول الرازي^(٣): «الأدلة اللفظية غير يقينية... فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها»^(٤). يقول الآمدي^(٥): «وعلى الجملة فلسنا نعلم في هذه المسألة على غير المسلك العقلي الذي أوضحناه إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية والاستبصارات العقلية، وهي ما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين؛ فلا يذكر إلا على سبيل التقريب، واستدراج قانع بها إلى الاعتقاد الحقيقي»^(٦).

٢_ عدم اعتماد خبر الآحاد في باب العقائد:

يقول الجويني: «وأما الصفات التي يتمسكون بها فأحاد لا تفضي إلى العلم، ولو ضربنا عن جميعها صفحاً لكننا نؤمى إلى تأويل ما دون منها في الصحاح»^(٧).

(١) هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن محمد الجويني، أبو المعالي المعروف بإمام الحرمين، الفقيه الشافعي، الأشعري، الأصولي المتكلم، وله تصانيف منها: "الإرشاد في علم الكلام"، "الورقات" في أصول الفقه، "الكافية في الجدل" وغيرها، توفي بنيسابور سنة (٤٧٨). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (٥: ١٦٥)، سير أعلام النبلاء (١٨: ٤٦٨).

(٢) الإرشاد للجويني (ص ٣٠٢).

(٣) هو: محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، التيمي البكري، أبو عبد الله فخر الدين الرازي المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعي، الأصولي المتكلم، وتوفي سنة (٦٠٦) في هراة، ومن مصنفاته: "المطالب العالية"، "الأربعون في أصول الدين"، وغير ذلك. ينظر: سير أعلام النبلاء (٥٠٠: ٢١)، طبقات الشافعية الكبرى (٨: ٨١).

(٤) محصل أفكار المتقدمين للرازي (ص ٤٥).

(٥) هو: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي سيف الدين الآمدي الأشعري، بدأ حنبلياً ثم تحول إلى الشافعية، واشتغل بالفقه والأصول والكلام والفلسفة والمنطق، ومن تصانيفه: (الإحكام في أصول الأحكام)، و(أبكار الأفكار في أصول الدين)، و(غاية المرام في علم الكلام) توفي سنة (٦٣١). ينظر: طبقات الشافعية (٢: ٧٩)، سير أعلام النبلاء (٢٢: ٣٦٤).

(٦) غاية المرام للآمدي (ص ١٢٣).

(٧) الشامل للجويني (ص ٥٦١).

ويقول الرازي: «أما التمسك بخبر الواحد في معرفة الله فغير جائز»^(١).

ويقول الآمدي: «لما تخيّل بعض الأصحاب ما في طي هذه المسالك من الزيف، واستبان ما في ضمنها من الحيف، جعل مستنده في ذلك جملاً من الأحاديث الواردة من السنة، وأقاويل الأمة، وهي ما تقاصرهما عن ذروة اليقين، وانحطاطها إلى درجة الظن والتخمين من جهة المتن والسند، فاحتجاج بها إنما هو فرع إثبات الكلام»^(٢).

هذا هو موقفهم من خبر الواحد، وليس هناك خلاف بين هذا التقرير الصريح في رد خبر الواحد وبين بعض تطبيقاتهم العملية والتي يتأولون فيها أحاديث الآحاد الواردة في الصفات بدون ردها كما هو ظاهر أقوالهم السابقة، لأن هذا التأويل ليس فرعاً عن اعتقاد حجيتها في العقائد بل هو نوع من التسامح، وذلك عندما يمكن تأويلها على معنى صحيح في لغة العرب، يقول في ذلك الجويني: «ما يصح من الصحاح من الآحاد لا يلزم تأويله إلا أن نخوض فيه مساحين، فإنه إنما يجب تأويل ما لو كان نصاً لوجب العلم»^(٣). ولذا لم يجد الجويني جواباً واضحاً عن حديث النزول رده^(٤).

وهي طريقة ابن فورك^(٥) في كتابه مشكل الحديث، فقد أورد في أواخر كتابه الإشكال الذي ذكرته، وأجاب عنه، فقال: «فإن قيل: إنكم لا توجبون العلم والقطع بأمثال هذه الأخبار لأنها آحاد وما في معانيها فكيف تجمعون بينها وبين ما في الكتاب؟ قيل: طريق الجمع بينهما من وجه آخر وهو: أنه مما أطلق في وصف الله عز وجل وله معنى صحيح معقول، وإذا كان أحدهما مقطوعاً به والآخر مجزئاً وليس لاختلافهما في طريقتهما ما يوجب اختلاف حكمهما في جواز الإطلاق حمل معانيها على معنى صحيح»^(٦).

(١) أساس التقديس للرازي (ص ١٢٧).

(٢) غاية المرام للآمدي (ص ٩٠ - ٩١).

(٣) الشامل (ص ٥٦١).

(٤) المصدر السابق (ص ٥٥٧).

(٥) هو: محمد بن الحسن بن فورك، أبو بكر الأصبهاني الأنصاري، الفقيه الشافعي الأشعري الأصولي المتكلم، الأديب النحوي، توفي مسموماً سنة ٤٠٦ هـ، من تصانيفه: "مشكل الحديث وغيره" وغير ذلك. ينظر: وفيات الأعيان (٤):

(٢٧٢)، طبقات الشافعية الكبرى (٤: ١٢٧).

(٦) مشكل الحديث لابن فورك (ص ٢٦٩).

الأساس الثاني مخالفة أهل السنة والجماعة في منهج الاستدلال:

الاستدلال بالأدلة النقلية_عند أصحاب المنهج الكلامي_ مشروط بأن يوافق العقل فما خالفه أوّل أو فوّض معناه، وهذا المنهج مخالف لمنهج الصحابة في فهم النصوص.

يقول الباقلاني في سبب قبول السمعيات: «كل ماورد به الشرع من عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، ورد الروح إلى الميت عند السؤال، ونصب الصراط، والميزان، والحوض، والشفاعة للعصاة من المؤمنين، كل ذلك حق وصدق ويجب الإيمان به والقطع به؛ لأن ذلك غير مستحيل في العقل»^(١). فقد جعل الباقلاني عدم المعارض العقلي مقدمة لصحة الاستدلال بالنصوص في أمور المعاد.

ويقول الغزالي: «وأما ما قضى العقل باستحالة: فيجب فيه تأويله ما ورد السمع به ولا يُتصور أن يشل السمع على قاطع مخالف للمعقول»^(٢).

ويقول الرازي: «إن آيات التشبيه كثيرة، ولكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية لا جرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها»^(٣).

غير أن مما يحتاج إلى بيان أن الأشاعرة ينتقدون تفاسير المعتزلة كما هو الحال عند أبي الحسن الأشعري، فقصّر ح في بداية تفسيره أنه إنما ألّفه من أجل الرد على المعتزلة يقول في ذلك: «أما بعفّين أهل الزيغ والتضليل تأوّلوا القرآن على آرائهم وفسّروه على أهوائهم تفسيراً لم ينزل الله به سلطاناً، ولا أوضح به برهاناً، ولا روه عن رسول رب العالمين... وإنما أخذوا تفسيرهم عن أبي الهذيل يباع العلف ومتبعيه، وعن إبراهيم نظام الخرز ومقلديه... فإنهم قادة المعتزلة الجهال. ووآيت الجبائي ألّف في تفسير القرآن كتاباً أوّل له على خلاف ما أنزل الله عز وجل... ولولا أنه استغوى بكتابه كثيراً من العوام واستنزل به عن الحق كثيراً من الطعام؛ لم يكن لتشاغلي به وجه»^(٤).

وقد صرّح الأشعري بانتقاد تفسير المعتزلة بكلام يقترب من حيث مضمونه بالكلام الذي

(١) الإنصاف للباقلاني (ص ٧٨).

(٢) الاقتصاد للغزالي (ص ١٣٣).

(٣) المطالب العالية للرازي (١: ٣٣٧).

(٤) انظر: تبين كذب المفتري لابن عساكر (ص ١١٢).

نقل عن تفسيره، يقول في بداية الإبانة: «فإن كثيراً من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلاً لم ينزل به الله سلطاناً ولا أوضح به برهاناً، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين، ولا عن السلف المتقدمين»^(١).

وكذلك فعل جمعٌ من الأشاعرة في ردهم على تفسير الكشاف الزمخشري^(٢)؛ كما فعل ابن المنذير^(٣) والسكوني^(٤) وغيرهما.

وهذا النوع من الانتقاد والرد لا يعني أن منهج الأشاعرة يختلف عن منهج المعتزلة من جهة الأصل الكلي الذي ذكر فيما سبق؛ فإن كبار علماء الأشاعرة كانوا يصرون بتقديم الدليل العقلي على الدليل النقل، وتأويل النقل من أجل موافقة العقل، وسبق النقل عن أئمتهم، لكن الفرق بينهما هو في تفاوت درجة اعتبار الدليل العقلي فالمعتزلة أكثر غلواً من الأشاعرة والماتريدية في ذلك، فالفرق بينهم في التطبيق لا في المنهج، ولذلك تجد ردهم على بعضهم ينحصر في تفسير الآيات، والمسائل، وليس على القانون العام للتأويل.

٤_ الماتريدية^(٥):

الماتريدية مثلهم مثل الأشاعرة في ذلك، سواء في اتباعهم للمنهج الكلامي الذي ابتدأه

(١) الإبانة (ص ١٣).

(٢) هو: محمود بن عمر بن محمد الزمخشري بن عمر أبو القاسم الخوارزمي الزمخشري، المفسر اللغوي المعتزلي، وكان حنفي المذهب في الفقه، توفي سنة (٥٣٨). ينظر: وفيات الأعيان (٥: ١٦٨)، سير أعلام النبلاء (١٥١: ٢٠٠).

(٣) هو: أحمد بن محمد بن منصور بن أبي القاسم، ناصر الدين بن المنير، لغوي أشعري، من مصنفاته: البحر الكبير في نخب التفسير، الانتصاف من الكشاف، وغيرها، توفي سنة (٦٨٣). ينظر: شذرات الذهب (٥: ٣٨١)، الأعلام (١: ٢٢٠).

(٤) هو: عمر بن محمد بن محمد أحمد بن خليل السكوني، أشعري مغربي، له من المصنفات: التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسيره للكتاب العزيز، ولحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام وغيرهما، توفي سنة (٧١٧). ينظر: الإعلام للرزكلي (٥: ٢٢٤)، ومقدمة كتاب التمييز (١: ٧).

(٥) الماتريدية: فرقة تنتسب إلى أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي المتوفى ٣٣٣هـ كان صاحب جدل لا صاحب أثر، تابع ابن كلاب في عدة مسائل من الصفات كالكلام النفسي ونفي إثبات الصفات الخيرية الذاتية منها والفعلية على حقيقتها، يتوافق معتقد الماتريدية في الصفات مع معتقد متأخري الأشعرية، لم يكن له أتباع كثيرون على عهده. ينظر: الماتريدية للحري.

المعتزلة، أو في الرد على المعتزلة في تفاسيرهم، فقد كان إمام الماتريدية أبو منصور الماتريدي^(١) كثير الرد على المعتزلة في تفسيره.

وقد خالف الماتريدية منهج أهل السنة والجماعة في التفسير في أساسين:

الأساس الأول مخالفة أهل السنة والجماعة في مصادر التلقي:

ومخالفتهم في المصادر من وجهين:

١_ جعلهم العقل الكلامي هو المصدر المعتمد في باب العقائد:

يقول الماتريدي في بداية كتابه التوحيد: «إنا وجدنا الناس مختلفي المذاهب في النحل في الدين، متفقين _ على اختلافهم في الدين _ على كلمة واحدة: أن الذي هو عليه حق، والذي عليه غيره باطل، على اتفاق جملتهم من أن كلاً منهم له سلف يقلد، فثبت أن التقليد ليس مما يعذر صاحبه، لأصابة مثله ضده، على أنه ليس فيه سوى كثرة العدد، اللهم إلا أن يكون لأحد ممن ينتهي القول إليه **حجة العقل** يعلم بها صدقه فيما يدعي، وبرهان يقهر المنصفين على إصابته الحق، فمن إليه [أي: إلى العقل] مرجعه في الدين بما يوجب تحقيقه عنه فهو المحق»^(٢).

ويقول أيضاً: «ثم أصل ما يعرف به الدين _ إذ لا بد لهذا الخلق من دين يلزمهم الاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع إليه _ وجهان: أحدهما السمع، والآخر العقل ثم بينَّ أن السمع يستدل به كل أحد، وهذا إشعار منه إلى أن دلالاته ليست قاطعة يقينية فقال: «وأما السمع فما لا يخلو بشر من انتحاله مذهباً يعتمد عليه ويدعو إليه حتى شاركهم في ذلك أصحاب الشكوك والتجاهل فضلاً عن الذي يقر بوجود الأشياء وتحقيقها ثم ذكر دليل العقل وبينَّ أنه هو المتعمد فقال: «وأما العقل... وأخيلينَّ دلالاته حتى قال _ فيكون في ذلك ما بيننا من صدق من ينتهي قوله إلى قول من دل عليه بأمر العالم أنه هو الذي جعله المفزع لهم والمعتمد»^(٣).

(١) هو: محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، الحنفي، الأصولي المفسر، صاحب المذهب الماتريدي المنسوب إليه في العقيدة والكلام، من تصانيفه: بيان أوهام المعتزلة، الرد على القرامطة، توفي بسمرقند سنة (٣٣٣). ينظر: الفوائد البهية (ص ١٩٥)، الجواهر المضية (٢: ١٣٠).

(٢) التوحيد للماتريدي (ص ٣).

(٣) المصدر السابق (ص ٤ - ٥).

٢_ عدم اعتماد خبر الواحد في أبواب العقائد:

ذكر الماتريدي أن خبر الآحاد لا يوجب العلم بل يوجب العمل فقال: «وخبر آخر أي: ما دون المتواتر لا يبلغ هذا القدر في إيجاب العلم والشهادة بأنه حق عن نبي الرحمة، فيجب العمل به والترك بالاجتهاد»، وجاء في هامش النص الأصلي تعليقاً على قوله: «والترك بالاجتهاد»: «أي: ينظر في ظاهر ما يثبت قطعاً: نحو الكتاب المشهود، هل يوافقه خبر الواحد، فإن وافق أخذ به، وإن خالف ترك»^(١).

يقول الناصري^(٢) في النور اللامع: «ولا تبنى العقائد على أخبار الآحاد لأنها لا توجب العلم يقيناً»^(٣).

الأساس الثاني: مخالفة أهل السنة والجماعة في منهج الاستدلال:

يشترط الماتريدية في الاستدلال بالنصوص عدم المعارض العقلي الكلامي، يقول التفتازاني^(٤) عن بعض آيات الصفات: «والجواب أنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية، فيقطع بأنها ليست على ظاهرها، ويفوز العلم بمعانيها إلى الله مع اعتقاد حقيقتها جرياً على الطريق الأسلم... وإما أن تؤول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الأدلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير، وشروح الأحاديث، سلوكاً للطريق الأحكم»^(٥). وكذلك يقول الزبيدي^(٦): «كل لفظ يرد في الشرع مما يستند إلى الذات المقدسة بأن

(١) المصدر السابق (ص ٩).

(٢) بكبرس أو منكوبرس بن يلنقلج التركي الناصري، نجم الدين، ماتريدي، له من المصنفات: النور اللامع والبرهان السامع شرح العقيدة الطحاوية. توفي سنة (٦٥٢). ينظر: الجواهر المضية (١: ٤٦٢)، والفوائد البهية (ص ٥٦).

(٣) النور اللامع (ل ١٤) عن الماتريدية للحري (ص ١٧٨).

(٤) هو: مسعود بن عمر بن عبد الله، الملقب بسعد الدين التفتازاني، الأصولي المفسر، الشافعي، الملقب بأبي حنيفة الثاني، ممن أدخل الفلسفة في علم الكلام، توفي سنة (٧٩٣)، من مصنفاته: تهذيب المنطق، و شرح العقائد النسفية. ينظر: البدر الطالع (٢: ٣٠٣) والماتريدية لشمس الدين الأفغاني (١: ٢٩٣).

(٥) شرح المقاصد للتفتازاني (٢: ٥٠). وانظر: الماتريدية للأفغاني (١: ٥٤١)، وأصول الدين عند أبي حنيفة للخميس (ص ٥٧٨).

(٦) هو: محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، أبو الفيض، الشهير بمرتضى، علامة باللغة والأنساب، أصله من (واسط) بالعراق، من مصنفاته: تاج العروس في شرح القاموس، وإتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، وأسانيد الكتب الستة توفي سنة (١٢٠٥). ينظر: الأعلام (٧: ٧٠).

يطلق اسماً ، أو صفة لها، وهو مخالف للعقل، ويسمى متشابه، ولا يخلو إما أن يتواتر، أو ينقل
أحاداً ، والآحاد إن كان نصاً لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله، أو سهوه، أو غلظه، وإن
كان ظاهراً فظاهره غير مراد، وإن كان متواتراً فلا يتصور أن يكون نصاً لا يحتمل التأويل، بل
لابد وأن يكون ظاهراً ، وحينئذ الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مراداً منه»^(١).

٥_ الاتجاه العقلاني المعاصر^(٢):

لقد تأثر أصحاب الاتجاه العقلاني المعاصر بالمنهج الكلامي وساروا عليه، ولعل من أبرز
من تبنى وطبق هذا المنهج هو الأستاذ محمد عبده^(٣) فهو يقول: «الأصل الثاني للإسلام تقديم
العقل على ظاهر الشرع عند التعارض... اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه،
على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دلَّ عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق
التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه،
والطريق الثانية تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل»^(٤).

ولقد سار في تفسيره على هذا المنهج وتأول كثيراً من الآيات لأن ظاهرها يخالف العقل
كما يقول، ومن أمثلة ذلك: قوله في تفسير سورة الفيل: «فيحوز لك أن تعتقد أن هذا الطير
من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن تكون هذه الحجرة من
الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل الحيوانات، فإذا اتصل بجسد دخل في
مسامه فأثار فيه تلك القروح التي تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه، وأن كثيراً من هذه

(١) شرح الإحياء (٢: ١٠٥ - ١٠٦).

(٢) هي: المدرسة التي تقوم على تفسير الإسلام تفسيراً عقلانياً مادياً دون اعتبار لدلالات اللغة وأصول الدين، وتذهب
إلى تفسير الوحي والغيبيات وغيرها على مقتضيات الكشوفات الحديثة والنظريات الغربية، وتدعو إلى تحديد النظر إلى
الإسلام ليساير الفكر الغربي. ينظر في تفصيل ذلك: الاتجاهات العقلانية المعاصرة لشيخنا الدكتور ناصر العقل
(ص ١٨-٢٢).

(٣) هو: محمد بن عبده بن حسن بن خير الله، نشأ بمصر، وتلمذ على يد جمال الدين الأفغاني، وتأثر بأطروحاته، له
كثير من الأطروحات الفكرية المتأثرة بضغط الفكر الغربي، وأثر في كثير من المفكرين المعاصرين، من كتبه: رسالة في
التوحيد، والإسلام والنصرانية، وشرح البصائر النصيرية في المنطق وغيرها، توفي سنة (١٣٢٣). ينظر: تاريخ الأستاذ الإمام
لرشيد رضا، ومنهج المدرسة العقلية في التفسير لمحمد الرومي (ص ١٢٤).

(٤) الإسلام والنصرانية لمحمد عبده (ص ٥٤-٥٥).

الطيور الضعيفة يعد من أعظم جنود الله في إهلاك من يريد إهلاكه من البشر، وأن هذا الحيوان الصغير الذي يسمونه الآن بالمكروب لا يخرج عنها، وهو فرق جماعات لا يحصى عددها إلا بارؤها»^(١).

ولقد تأثر بمنهجه الأستاذ محمد رشيد رضا^(٢) يقول في تقرير هذا الأصل الكلامي: «وذكرنا غير مرة أن الذي عليه المسلمون من أهل السنة وغيرهم من الفرق المعتد بإسلامها: أن الدليل العقلي القطعي إذا ما جازي ظاهر الشرع ما يخالفه فالعمل بالدليل العقلي متعين، ولنا في النقل التأويل أو التفويض»^(٣).

وقد بدا تأثره واضحاً في تفسيره المنار فتراه عندما يبين معنى الجن فيقول: «وقد قلنا في المنار غير مرة: إنه يصح أن يقال إن الأجسام الحية الخفية التي عرفت في هذا العصر بواسطة النظارات المكبرة وتسمى بالميكروبات يصح أن تكون نوعاً من الجن»^(٤).

(١) انظر تفسير جزء عم (ص ١٥٦).

(٢) هو: محمد رشيد بن علي بن رضا البغدادي، نشأ بالشام، وانتقل على مصر عام ١٣١٥هـ، صاحب مجلة المنار، تأثر بأطروحات أستاذه محمد عبده، وتغيرت آراؤه بعد وفاة أستاذه، وتحمس لنشر كتب شيخ الإسلام وأئمة الدعوة النجدية، له مصنفات كثيرة منها: تاريخ الأستاذ الإمام، تفسير المنار، شبهات النصارى وحجج الإسلام وغيرها. توفي (١٣٥٤). ينظر: منهج المدرسة العقلية في التفسير للرومي (ص ١٧٠-١٨٢).

(٣) شبهات النصارى وحجج الإسلام لمحمد رشيد رضا (ص ٧١-٧٢).

(٤) تفسير المنار (٣: ٩٦).

المطلب الثاني

نشأة تأثير الاتجاه العقدي على كتابة التفسير، ومراحلها

وفيه ثلاثة فروع:

- الفرع الأول: نشأة تأثير الاتجاه السني في كتابة التفسير ومراحلها.
- الفرع الثاني: نشأة تأثير الاتجاه الباطني في كتابة التفسير ومراحلها.
- الفرع الثالث: نشأة تأثير الاتجاه الكلامي في كتابة التفسير ومراحلها.

الفرع الأول

نشأة تأثير الاتجاه السني في كتابة التفسير ومراحلها

البحث في كتب التفسير عند أهل السنة في عدة أمور:

- أولاً: لم يكن في عصر النبي ﷺ مدونات في التفسير.
- ثانياً لم يكتب أحدٌ من الصحابة كتاباً في التفسير، ما نُسب لابن عباس فلا تصح نسبته إليه كما سيأتي.
- ثالثاً: بدأت كتابة التفسير على يد التابعين من أهل السنة، وهم قد سبقوا في ذلك جميع الطوائف، وكان أوّل من كتب التفسير منهم هما ^(١):

(١) انظر: لحات عن المدونات الأولى في التفسير خلال النصف الثاني من القرن الأول، د. عبدالرزاق هرماس، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية عدد (٢٧).

— سعيد بن جبیر (ت: ٩٥)

— مجاهد بن جبر (ت: ١٠٤)

وأقدم ما وصل من كتبهم: هو كتاب تفسير مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠)^(١)، وهو أول كتاب يصل إلينا في تفسير القرآن كاملاً^(٢).
وأما الأثر العقدي الذي يكون فرعاً عن وجود مخالفة المخالفين، فإن ظهوره في كتب التفسير الأولى مرّ بمرحلتين:

المرحلة الأولى: ما قبل تفسير ابن جرير:

وقد كان ظهور أثر الاعتقاد في جانب واحد، وهو: اختيار المرويات، والسبب أن هذا النوع من التصنيف هو مجرد نقلٍ ليس لمؤلفه رأي يظهر اعتقاده فيه.

ومن أمثلة ذلك: ما نقله عبدالرزاق في تفسيره _عند قوله تعالى: ﴿فَقَنِلُوا أَيِّمَةً الْكُفْرِ﴾ [التوبة-١٢] عن قتادة قوله: «أبو سفيان بن حرب، وأمّية بن خلف، وعتبة بن ربيعة... وليس والله كما تأول أهل الشبهات والبدع والفرى على الله وكتابه»^(٣).

وينقل ابن أبي حاتم في تفسيره _في قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة-٢٦] عن سعد بن أبي وقاص: «أن المراد بهم الخوارج»^(٤).

(١) هو: مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي، من أعلام المفسرين، يقول الشافعي: (الناس كلهم عيال ثلاثة: مقاتل في التفسير...)، من مصنفاته: الوجوه والنظائر، وتفسير القرآن الكريم، توفي سنة (١٥٠). ينظر: طبقات ابن سعد (٧: ٣٧٣)، وسير أعلام النبلاء (٧: ٢٠١).

(٢) فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم (١: ٥٣٤).

وأما التفسير المطبوع باسم (تفسير مجاهد) فلا يصح اعتباره أقدم ما وصل إلينا من كتب التفسير، وسبب ذلك: أنه تفسير لآدم بن أبي إياس (ت: ٢٢٠)، لأن غالبه يدور حول إسناده فيما يرويّه عن مجاهد وغيره. كما بين ذلك محققه. وكذلك الصحيفة المطبوعة باسم: صحفية علي بن أبي طلحة (ت: ١٤٣) فلا يصح ذكرها كذلك لأنها مستخرجه وليست عن أصل خطي كتبه عنه.

(٣) تفسير عبدالرزاق (٢: ٢٦٨).

(٤) تفسير ابن أبي حاتم (١: ٧٠).

المرحلة الثانية: مرحلة تفسير ابن جرير وما بعدها:

تفسير ابن جرير (ت: ١٠٠هـ) أوّل كتابٍ طبوعٍ لأهل السنة في التفسير ظهر أثر اعتقاد مؤلفه فيه من جهة التقرير والرد والمناقشة؛ وذكر أمثلة ذلك من كتابه أمر يطول، لكنني أذكر بعض أقواله التي تدل على ذلك:

يذكر ابن جرير قولاً جامعاً يبين فيه منهجه في ذكر الرد على أهل الفرق الأخرى خلال تفسيره، فيقول بعد أن ردّ على المعتزلة في مسألة الرؤية: «ولأهل هذه المقالة مسائل فيها تلبس، كرهنا ذكرها وإطالة الكتاب بها والجواب عنها، إذ لم يكن قصدنا في كتابنا هذا الكشف عن تمويهاتهم، بل قصدنا فيه البيان عن تأويل أي الفرقان، ولكننا ذكرنا القدر الذي ذكرنا، ليعلم الناظر في كتابنا هذا أنهم لا يرجعون من قولهم إلا إلى ما لبس عليهم الشيطان، مما يسهّل على أهل الحق البيان عن فسادهم، وأنهم لا يرجعون من قولهم إلى آية من التنزيل محكمة، ولا رواية عن رسول الله ﷺ صحيحة ولا سقيمة، فهم في الظلمات يبطون، وفي العمياء يترددون، نعوذ بالله من الحيرة والضلالة»^(١).

ويقول في رده على المخالفين عند قول الله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة-

٦٤]: «واختلف أهل الجدل في تأويل قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾... قالوا: ففي قول الله تعالى: بل يدها مبسوطتان مع إعلامه عباده أن نعمه لا تحصى، مع ما وصفنا من أنه غير معقول في كلام العرب أن اثنين يؤديان عن الجميع ما يُنبئ عن خطأ قول من قال: معنى "اليد" في هذا الموضع النعمة، وصحة قول من قال: إن يد الله هي لله صفة، وبذلك تظاهرت الأخبار عن رسول الله ﷺ وقال به العلماء وأهل التأويل»^(٢).

ويقول: «وقال بعض أهل العربية من أهل البصرة ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ

الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر-٦٧] يقول: في قدرته نحو ﴿وَمَا

مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء-٣٦] أي: وما كانت لكم عليه قدرة، وليس الملك لليمين دون

(١) تفسير الطبري (٩: ٤٦٨).

(٢) المصدر السابق (٨: ٥٥٥).

سائر الجسد. قال: وقوله: (قبضته) نحو قولك للرجل: هذا في يدك وفي قبضتك، والأخبار التي ذكرنا عن رسول الله وعن أصحابه وغيرهم تشهد على بطلان هذا القول»^(١).

رابعاً : الكتب التي لها علاقة بالتفسير كانت كتابة أهل السنة والجماعة فيها على النحو التالي:

أ_ كتب متشابه القرآن^(٢) فماؤ ل ما ألف في ذلك: كتاب متشابه القرآن لمقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠) ^(٣)، وهو أقدم كتاب في هذا النوع من الكتب ولا يُعرف عن وجوده شيء، وأما أقدم ما وصلنا عن أهل السنة في ذلك فهو كتاب الإمام أحمد: الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وبعده كتاب تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (ت: ٢٧٦) ^(٤).

وقد ظهر الأثر العقدي في كتب متشابه القرآن من جهتين:

١_ من جهة كون العقيدة دافعاً وسبباً للتصنيف في هذا النوع من الكتب: وسبب ذلك أن موضوع هذه الكتب مرتبط بمسألة الدفاع عن القرآن ضد الطاعنين فيه، فكتاب الإمام أحمد: الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكوا فيه من متشابه القرآن، ويتضح من عنوانه الدافع الذي دعاه لتأليفه.

وكذلك كتاب تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، فإن سبب كتابته: الدفاع عن القرآن، يقول في مقدمة كتابه: وقد اعترض كتاب الله بالطعن مٌلحدوولغوا فيه وهجوٌ. وا، وأتبعوا ما تشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله بأفهام كليلة وبصائر علينظفم مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوه عن سبيله، ثم قضوا عليه بالتناقض»^(٥).

٢_ من جهة الموضوعات التي تتعرض لها كتب متشابه القرآن، فما أن موضوعها الدفاع

(١) المصدر السابق (٢٠: ٢٥٣).

(٢) علم المتشابه في علوم القرآن مصطلح يطلق على عدة علوم، والمقصود في هذا البحث: هو المتشابه الذي يقابل المحكم، وهو ما يقع لبعض الطوائف والفرق أو غيرهم من عدم فهم لبعض معاني الآيات، ويكون غيره علماً به، فيكون متشابهاً على من وقع له ذلك، ومحكما عند غيره، ويطلق عليه أيضاً: مشكل القرآن. ينظر: أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن، للدكتور مساعد الطيار (ص ٩٢).

(٣) انظر: فهرست مصنفات القرآن الكريم (٣: ١١٤٤).

(٤) انظر: مناهج اللغويين للدكتور محمد الشيخ (ص ٢٧٤).

(٥) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (ص ٢٢).

عن القرآن، فالتطبيقات لاشك أنها ستتأثر بهذا الموضوع.

ب_كتب معاني القرآن^(١):

من أقدم الكتب المذكورة لأهل السنة في ذلك كتاب: معاني القرآن^(٢) للكسائي^(٣) (ت: ١٧٩)، وكتاب معاني القرآن ليونس بن حبيب^(٤) (ت: ١٨٢)^(٥) ولا يُعرف عن هذين الكتابين شيء.

وأقدم كتاب مطبوع لهم في ذلك هو كتاب معاني القرآن^(٦) للنحاس (ت: ٣٣٨)^(٧). وقد وقد ظهر فيه الأثر العقدي، ومن أمثلة ذلك: يقول في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف-٥٤]: «ففرق بين الشيء المخلوق، وبين الأمر، وهو كلامه، فدل على أن كلامه غير مخلوق، وهو قوله: كن»^(٨).

أما كتاب معاني القرآن^(٩) للزجاج (ت: ٣١١)^(١٠)، فقد اختلف في نسبته، وسيأتي تفصيل

-
- (١) علم معاني القرآن هو العلم الذي يعتني بالبيان اللغوي لألفاظ وأساليب العربية الواردة في القرآن فجُمل مباحثه مرتبطة ببيان هذا الجانب، وسبب ذلك أن جُمل من كتب فيه لغويون. ينظر: أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن (ص ٧٥).
- (٢) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٣: ١٢٢٥)، ومناهج اللغويين (ص ١٩٠).
- (٣) هو: علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي، من علماء القراءات والنحو، تتلمذ على يد الخليل وغيره، له قراءة خاصة به عرفت بقراءة الكسائي، توفي سنة (١٨٩). ينظر: سير أعلام النبلاء (٩: ١٣١). وطبقات المفسرين (١: ٤٠٤).
- (٤) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٣: ١٢٢٧)، ومناهج اللغويين (ص ١٨١).
- (٥) هو: يونس بن حبيب بن عبد الرحمن أبو عبد الرحمن الضبي، من علماء العربية والنحو، أخذ النحو عن سيبويه والكسائي وغيرهما، له من المصنفات معاني القرآن، توفي سنة (١٨٢). ينظر: سير أعلام النبلاء (٨: ١٩١)، ومعجم الأدباء (٦: ٢٨٥٠).
- (٦) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٣: ١٢٢٦)، ومناهج اللغويين (ص ٣٦٩).
- (٧) هو: أحمد بن محمد النحاس بن إسماعيل المرادي، أبو جعفر النحاس، من علماء العربية والتفسير، أخذ عن نفطويه والزجاج وغيرهما، له من المصنفات: معاني القرآن، توفي سنة (٣٣٨). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٥: ٢٣٦)، وطبقات المفسرين (١: ٦٨).
- (٨) معاني القرآن للنحاس (٣: ٤٢).
- (٩) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٣: ١٢٢٢)، ومناهج اللغويين (ص ٦٩٩).
- (١٠) هو: إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق الزجاج، من علماء العربية، أخذ عن ثعلب اللغة، له من المصنفات: معاني القرآن وإعرابه، وتفسير أسماء الله الحسنى، وغيرهما، توفي سنة (٣١١). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٣: ٣٦٠)، ومعجم الأدباء (١: ١٣٠).

ذلك في الكلام عن كتب التفسير عند الأشاعرة^(١).

جـ- كتب غريب القرآن^(٢):

من أقدم الكتب التي ذكرت لأهل السنة في غريب القرآن: كتاب غريب القرآن^(٣)، لعطاء بن أبي رباح (ت: ١١٤)^(٤)، وكتاب غريب القرآن للإمام مالك بن أنس (ت: ١٧٩) ولا يعرف عنهما شيء^(٥).

وأول كتاب مطبوع لأهل السنة والجماعة في هذا الفن هو كتاب تفسير غريب القرآن لابن قتيبة (ت: ٢٧٦). وقد ظهر أثر الاعتقاد فيه، ومن أمثلة ذلك قوله: «ومن صفاته المؤمن. وأصل الإيمان: التصديق، قال: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف - ١٧]، أي: وما أنت بمصدق ولو كنا صادقين. ويقال في الكلام: ما أومن بشيء مما تقول؛ أي: ما أصدق بذلك.

فإيمان العبد بالله تصديقه قولاً وعملاً وعقداً.. وهذه الصفة من صفات الله جلّ وعزّ لا تتصرف تصرف غيرها، لا يقال: آمن الله؛ كما يقال: تقدّس الله، ولا يقال: يؤمن الله؛ كما يقال: يتقدّس الله... وإنما تنتهي في صفاته إلى حيث انتهى، فإن كان قد جاء من هذا شيء عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله، أو عن الأئمة، أن يُطلق كما أُطلقَ غيره^(٦). وقد ذكرت عدة كتب في هذا الفن لبعض أهل السنة لكن ذكرها في هذا المقام فيه نظر، ومنها:

١ _ غريب القرآن، لابن عباس (ت: ٦٨)، نسبه إليه بعض الباحثين، وهو مخطوط من

(١) انظر من هذا البحث (ص ١٩٣).

(٢) غريب القرآن هو نوع من أنواع علوم القرآن، ويعتني بتفسير مفردات القرآن عموماً، أي: بدلالة الألفاظ، دون غيرها من المباحث بالتفسير أو المعاني وهو جزء من علم معاني القرآن. ينظر: أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن للدكتور مساعد الطيار (ص ٨١).

(٣) عطاء بن أبي رباح هو: اسمه أسلم القرشي مولاهم، أبو محمد المكي، أحد علماء التابعين وأشهر علماء المناسك، توفي سنة (١١٤). ينظر: تهذيب التهذيب (٧: ١٧٩).

(٤) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٢: ١٠٠٣).

(٥) المصدر السابق (٢: ١٠٠٠).

(٦) تفسير غريب القرآن لابن قتيبة (ص ٩ - ١٠).

كتابة عطاء بن أبي رباح (ت: ١١٤) عنه^(١).

٢_ غريب القرآن، لعلي بن أبي طلحة (ت: ١٤٣)^(٢) وهي روايته المعروفة، وروايته أشمل من موضوع الغريب، وتسميتها بهذا الاسم تصرف من المحقق^(٣).

الفرع الثاني

نشأة تأثير الاتجاه الباطني في كتابة التفسير ومراحلها

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: نشأة تأثير الاتجاه الشيعي الإمامي في كتابة التفسير ومراحلها^(٤).

(١) انظر: التفسير اللغوي للدكتور مساعد الطيار (ص ٣٢٩).

(٢) هو: علي بن أبي طلحة، واسمه: سالم بن المخارق الهاشمي، يكنى أبا الحسن، له رواية مشهورة عن ابن عباس، توفي سنة (١٤٣). ينظر: تهذيب التهذيب (٧: ٢٩٨).

(٣) انظر: التفسير اللغوي (ص ٣٣١).

(٤) قد جعلت الاتجاه الشيعي ضمن الاتجاه الباطني مع أن كتبه متأثرة بالمنهج الباطني والمنهج الكلامي، حتى لا يتشعب يتشعب الموضوع ويجمع في مكان واحد.

المسألة الثانية: نشأة تأثير الاتجاه الإسماعيلي في كتابة التفسير ومراحلها.
المسألة الثالثة: نشأة تأثير الاتجاه الصوفي في كتابة التفسير ومراحلها.

المسألة الأولى: نشأة تأثير الاتجاه الشيعي الإمامي في كتابة التفسير ومراحلها

البحث في كتابة التفسير عند الشيعة الإمامية في عدة أمور:

أولاً : نشأة الكتابة في التفسير عند الشيعة الإمامية مع بداية نشأة الاتجاه، وكان من أقدم من ذكر له كتاب في التفسير جابر الجعفي (ت: ١٢٧)^(١)، ويرى بعض الباحثين أن كتابه أول كتاب وضع الأساس في التأويلات الباطنية لمعاني القرآن^(٢)، والكتاب في عداد المفقود، ولكن الشيعة الإمامية نسبت إليه كثيراً من المرويات في التفسير وغيرها^(٣).
وكذلك كتاب التفسير لمحمد الكلبي (ت: ١٤٦)^(٤) وقد نُسب للسبئية الغلاة، وكتابته في

(١) هو: جابر بن يزيد الجعفي، كوفي رافضي، قال ابن حبان: كان من أصحاب عبدالله بن سبأ، وكان يقول: إن علياً يرجع إلى الدنيا، ضعفه عامة علماء الجرح والتعديل، توفي سنة (١٢٧). ينظر: المحروحين (١: ٢٠٨)، والكمال في الضعفاء (٢: ١١٣).

(٢) انظر: الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (١: ٦٠٣).

(٣) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٤٠٥).

(٤) هو: محمد بن السائب بن بشر الكلبي، قال ابن حبان: كان الكلبي سبئياً من أصحاب عبدالله بن سبأ من أولئك الذين يقولون: إن علياً لم يمت، وإنه يرجع إلى الدنيا، توفي سنة (١٤٦). ينظر: المحروحين (٢: ٢٥٣) وتهذيب التهذيب (٩: ١٥٧).

عداد المفقود^(١).

وقد نُسب إلى الشيعة: السدي الكبير إسماعيل بن عبد الرحمن (ت: ١٢٨) ^(٢) وله كتاب في التفسير مفقود، والتحقيق عدم صحة نسبته إلى التشيع^(٣).

ومن أقدم ما وصلنا من التفاسير المنسوبة إلى الشيعة الإمامية تفسير جعفر الصادق (ت: ١٤٨) ^(٤) وقوله ذكر ر في فهرست مصنفات تفسير القرآن أنه مطبوع ضمن مجلة جامعة القديس يوسف المجلد (٤٣) عام (١٩٦٨ م) (٣: ١٧٩ - ٢٣٠) ^(٥)، ولم أتمكن من الوقوف عليه، ونسبته إلى الشيعة الإمامية نسبة لا تصح^(٦)، وقد وضعوا عليه أشياء باطلة لا تصح نسبتها إليه.

وكذلك القول في عبد الرزاق الصنعاني (ت: ٢١٦)، وهو ممن اتهم بالتشيع ولا تصح نسبته لهم^(٧).

أما الحسن العسكري (ت: ٢٦٠) ^(٨) فقلنسُ ب إليه كتاب في التفسير، وهو مطبوع ونسبته ونسبته إليه محل اختلاف بين الشيعة أنفسهم^(٩)، والمترجح أن هذا الكتاب لا تصح نسبته

(١) انظر: الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (١: ٢٠٩١).

(٢) هو: إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة، صاحب التفسير والمغازي والسير، رمي بالتشيع، وأول من ذكر ذلك عنه الذهبي وابن حجر بصيغة التمریض، وليس هناك ما يثبت هذه التهمة، توفي (١٢٨). ينظر: سير أعلام النبلاء (٥: ٢٦٤)، وتهذيب التهذيب (١: ١٣١).

(٣) انظر في البحث حول تشييعه: الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (١: ٤٩٨).

(٤) هو: جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين، أحد علماء آل البيت، نسبت إليه الشيعة كثيراً من الأباطيل، وهو بريء من ذلك، وتنتحله الشيعة الإمامية وتجعله أحد الأئمة الاثني عشر، توفي سنة (١٤٨). ينظر: الكامل (٥: ٥٨٩)، وسير أعلام النبلاء (٦: ٢٥٥).

(٥) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٤٠٤).

(٦) انظر في نفي نسبته إلى التشيع: الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (١: ٦١٨).

(٧) انظر: موسوعة تراجم أئمة التفسير واللغة (٢: ١٢١٨).

(٨) هو: الحسن بن علي الهادي بن محمد الجواد بن علي الرضا، نسبته إلى الحسين بن علي بن أبي طالب، وهو من يزعم الشيعة الإمامية أنه الإمام الحادي عشر، والد الإمام المنتظر عندهم. توفي سنة (٢٦٠). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٢: ٢٦٥)، وشذرات الذهب (٧: ٣٧٧).

(٩) فمن الشيعة من نفى نسبة هذا الكتاب إليه، ومنهم: الغضائري، والبلاغي والسيد الخوئي، ومنهم من صحح نسبته إليه، ومنهم: الصدوق، والطبرسي أصحاب الاحتجاج، والكركي، والمجلسي، والحر العاملي. انظر: نقد منهج التفسير

إليه، وفيه من الروايات الباطلة عن آل البيت الشيء الكثير، كما أنه ظهر في بعض تفسيراته الأثر الكلامي الاعتزالي^(١)، وهذا مما يدل على عدم صحة نسبة الكتاب إليه، لأن دخول آراء المعتزلة على الشيعة الإمامية جاء في وقت متأخر عن هذا الوقت.

أما من تحققت نسبته إلى التشيع فإن أقدم ما وصلنا من تفاسيرهم، يختلف بحسب اتجاهاته التي انقسم إليها — كما سبق — وهما:

الاتجاه الأخباري: وأقدم ما وصل من كتبه: كتاب تفسير العياشي (ت: ٣٠٢)، يقول عنه الطباطبائي في وصفه: «أحسن كتاب ألف قديماً في بابهِ وأوثق ما ورثناه من قدماء مشايخنا في التفسير من كتب التفسير بالمأثور»^(٢). وهو كتاب رواية وليس لمؤلفه رأي يبينه فيه.

وقد ظهر فيه الأثر العقدي من جانب انتقاء الروايات، إذ ليس لمؤلفه رأي في التفسير في الغالب، لأن منهجه يعتمد على الرواية فحسب، ومن شواهد ذلك عنده: أنه نقل عن أبي عبدالله في قوله: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة- ٢٣٨] قال: «للصلوات: رسول الله، وأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين والوسطى أمير المؤمنين (وقوموا لله قانتين) طائعين للأئمة»^(٣).

الاتجاه الأصولي: وأقدم ما وصل من كتبه: هو (التبيان في تفسير القرآن) للطوسي (ت: ٤١٣)^(٤).

وقد كان تأليفه بدافع عقائفي أراد أن يُؤكِّف لأصحابه الشيعة يسدُّ به الخلل الذي في مذهبه، حيث يقول في ذلك: «إلا أن أصحابنا رضي الله عنهم لم يدونوا في ذلك غير مختصرات نقلوا فيها ما وصل إليهم في ذلك من الأخبار، ولم يعنوا ببسط المعاني وكشف الأسرار»^(٥).

والمفسرون المقارن لسالم الصفار (ص ٣٣٠).

(١) انظر: الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (١: ٦٨٧).

(٢) انظر: التفسير بالمأثور عند الشيعة (ص: ٣٩٧)، وانظر: نقد منهج التفسير للصفار (ص ٣٧٢)، فهرست مصنفات التفسير (١: ٤٩٠).

(٣) تفسير العياشي (١: ١٤٧).

(٤) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ١٤٥).

(٥) المصدر السابق (٢: ٧٣٤).

وقد كان هذا الأثر من جهات أهمها جهتان، هما:

● **التفسير:** ومن أمثلته: يقول في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة - ٦٤]:

«تكذيب منه تعالى لما قالوا وإخبار أن يديه مبسوطتان أي: نعمه مبسوبة»^(١).

وتأويل اليمين بالنعمة، هو تأويل مخالف لظاهر الآية.

● **الاستنباط:** ومن أمثلته أنه يقول مستنبطاً من قوله: ﴿فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ

مَا جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَاَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة - ٢٠٩]: «وفي

الآية دلالة على بطلان مذهب المجبرة: أن الله يريد القبيح، لأنه لو أراد ما صح

وصفه بأنه حكيم»^(٢).

وهذا القول منه بناء على أنه لم يفرق بين الإرادة والمحبة، وأهل السنة يفرقون بينهما ولا يلزم

من إرادة الله الشيء محبته له.

ثانياً: أما الكتب التي لها علاقة بالتفسير فمن أقدم ما نسب للشيعة في ذلك كان من

تأليف أبان بن تغلب (ت: ١٤١)^(٣)، والشيعة تعظمه وتعدّه مؤسس علوم القرآن فهو عندهم أول

من صنف في معاني القرآن وأول من صنف في غريب القرآن، ولم يصلنا شيء من تراثه^(٤).

وكذلك كتاب غريب القرآن^(٥) لابن سكين (ت: ٢٤٤)^(٦).

(١) تفسير البيان للطوسي (٣: ٥٨١)، وانظر مثلاً آخر في الدافع العقدي للتأليف عند الأصوليين: تفسير الطبرسي

(١: ٢٠).

(٢) المصدر السابق (٢: ١٨٧).

(٣) هو: أبان بن تغلب بن رباح الحريري، مقرر ومفسر ولغوي كان شيعياً إمامياً، له من المصنفات: الفضائل، وكتاب

غريب القرآن وغيرهما، توفي سنة (١٤١). ينظر: سير أعلام النبلاء (٦: ٣٠٨)، وطبقات المفسرين (١: ٣).

(٤) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٤٠٤)، (٢: ١٠٠١)، (٣: ١٢٢١) ولم ينقل تأليف أبان لكتاب

غريب القرآن إلا عن أبي جعفر الطوسي. انظر في نقد نسبته إليه: التفسير اللغوي للدكتور الطيار (ص ١٢٣ و ٣٣٢)،

ومناهج اللغويين في تقرير العقيدة للدكتور الشيخ (ص ٧٩١).

(٥) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٢: ١٠٠٤)، وانظر: مناهج اللغويين (ص ٨١٩).

(٦) هو: يعقوب بن إسحاق أبو يوسف السكيت، أخذ العربية عن الأصمعي وابن الأعرابي والفراء، كان مؤدباً لعدد من

من أمراء بني العباس، له من المصنفات: إصلاح المنطق، والأضداد وغيرهما، غضب عليه المتوكل لتشييعه فأمر الأتراك بقتله

عام (٢٤٤). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٢: ١٦)، بغية الوعاة (٢: ٣٤٩).

ومن أقدم ما وصلنا مطبوعاً مما يتعلق بهذا الجانب: كتاب (حقائق التأويل في متشابه القرآن) ^(١) للشريف الرضي (ت: ٤٠٦)، وهو مطبوع، ولم أجد غير هذا الكتاب في هذا الباب عند الطبقات الأولى من الشيعة الإمامية.

ويتبين من عنوان الكتاب الدافع العقدي الذي كان وراء تأليفه، وهو الدفاع عن القرآن. ومن شواهد ظهور الأثر العقدي فيه قوله في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء - ٤٨]: «إنه لا حجة للقائلين بالإرجاء في هذه الآية، لأن الأمر لو كان على ما ظنوه من الغفران لأهل الكبائر الذين يموتون غير مقلعين، ولا نادمين بل مصرين متتابعين، لكان وجه القول أن يكون: (ويغفر ما دون ذلك إن شاء)، فأما وهو تعالى يقول: (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)، فقد وجب أنه تعالى يغفر لبعضهم وهم الذين يشاء أن يغفر لهم ودل ذلك على أن ممن يرتكب ما دون الشرك من لا يشاء أن يغفر له» ^(٢).

وهذا الذي ذكره في الآية غير لازم، بل لا فائدة للتفريق بين الشرك وغيره في الآية إلا أن الشرك لا يدخل في المغفرة وأما غيره فداخل تحتها.

رابعاً: بدأيات القرن الخامس مرحلة جديدة في مسيرة التفسير عند الشيعة الإمامية، ويمكن تقسيم مراحل التفسير عند الشيعة الإمامية إلى مرحلتين أساسيتين:

١- كتابة أصحاب الاتجاه الأخباري في التفسير:

كان هذا التيار هو المؤثر في كتب التفسير إلى ما قبل القرن الخامس، وتتميز هذه المرحلة بأن جميع التفاسير التي وجدت للشيعة الإمامية هي من الكتب التي اقتضت على الجانب الروائي، ولم يكن لمؤلفيها آراء في تفاسيرهم، وهذا المنهج هو الذي سلكه الأخباريون. ومن الكتب التي وصلتنا مما يمثل هذه المرحلة:

— تفسير العياشي (ت: ٣٠٢) ^(٣).

— تفسير القمي (ت: ٣٠٧) ^(١).

(١) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٢: ٧٣٤).

(٢) حقائق التأويل للشريف الرضي (ص ٣٦٢).

(٣) انظر: التفسير بالمأثور وتطويره عند الشيعة للأمين (ص ٣٩٦).

ولم يتوقف التأليف على هذا المنهج بل استمر إلى العصور المتأخرة^(٢).

٢_ كتابة أصحاب الاتجاه الشيعي الكلامي في التفسير^(٣):

تميّز القرن الخامس بظهور الاتجاه الكلامي في الشيعة الإمامية، وأثر ذلك بدوره في كتابة التفسير، فأصبح لعدد من المفسرين آراؤهم واجتهاداتهم التفسيريّة بـ أئمة هذا الاتجاه في التفسير، ومن تلك الكتب:

١_ البيان في تأويل القرآن لأبي عبد الله محمد الشيخ المفيد (ت: ٤٠٥)،^(٤).

٢_ التبيان في التفسير القرآن للطوسي (ت: ٤١٣) وهو مطبوع.

وله المسائل الرجبية في تفسير آي من القرآن^(٥).

٣_ غرر الفوائد ودرر القلائد في آي القرآن للشريف المرتضى (ت: ٤٣٦)، وهو مطبوع. وله

أيضاً تفسير سورة الإنسان، و تفسير سورة البقرة، و تفسير سورة الفاتحة.^(٦)

٤_ مجمع البيان في تفسير القرآن لأبي علي الفضل الطبرسي (ت: ٥٤٨)، وهو مطبوع^(٧).

وله أيضاً (جوامع الجامع)، وهو مطبوع، وقيل: إن اسمه: الكاف الشاف من كتاب الكشاف^(٨).

(١) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٤٩١)، و نقد منهج التفسير والمفسرون للصفار (ص ٣٧٢)، و التفسير

بالمأثور عند الشيعة (ص ٣٨٥ و ٤٠٤).

(٢) ومن التفاسير التي سارت على نفس هذا المنهج: تفسير البرهان للسيد هاشم البحراني (ت: ١١٠٧)، و تفسير الصافي

للفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١)، تفسير نور الثقلين لعبد علي الحويزي (ت: ١١١٢)، و تفسير كنز الدقائق للمشهدي

(١١٢٥). انظر: التفسير بالمأثور وتطويره عند الشيعة الإمامية للأمين (ص ٣٨٨).

(٣) انظر المصدر السابق (ص ٣٨٤).

(٤) فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ١٢٥).

(٥) المصدر السابق (١: ١٤٥)، (٣: ١١٩١).

(٦) المصدر السابق (٢: ٩٩٨)، (١: ٢٨١، ٣١٠، ٢٨٦).

(٧) المصدر السابق (٣: ١١٥٤).

(٨) المصدر السابق (٢: ٥٩٨، ١٠٨٢).

واستمرت الكتابة على هذا المنهج حتى العصور المتأخرة ^(١). ^(٢)

المسألة الثانية: نشأة تأثير الاتجاه الإسماعيلي كتابة التفسير ومراحلها:

البحث في كتب التفسير عندهم في عدة أمور:

كتابة الإسماعيلية في التفسير جاءت متأخرة عن نشأتها فمن أقدم الكتب التي ذكرت لهم: كتاب الإصلاح في التأويل لأبي حاتم الرازي الإسماعيلي (ت بعد ٣٢٢) ^(٣).
ولأبي حنيفة القاضي النعمان (ت: ٣٦٣) كتاب اسمه: حدود المعرفة في تفسير القرآن والتنبيه على التأويل ^(٤).

وقد ذكر محمد حسين الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون تفسير الإسماعيلية فقال: (لم نقف لهم على كتب مستقلة في تفسير القرآن) ^(٥).
وهو يحكي الأمر حسب ما توصل له وإلا فقد طبعت بعض تفاسيرهم لكنها تفاسير ليست شاملة بل هي مقتصرة على تفسير آيات منتخبة، ومن أقدم تلك الكتب:
_ كتاب الكشف لجعفر بن منصور اليماني (ت: ٣٤٧) ^(٦).

_ كتاب مزاج التسليم لإسماعيل بن هبة الله الإسماعيلي (ق: ٥) ^(٧).
وقد نشرهما شتروطمان، وكلاهما تعرضا لمجموعة من الآيات ولم يتعرضا لتفسير كامل

(١) ومن هذه الكتب التي سارت عليه: تفسير البهبهاني لعلي بن قطب الدين البهبهاني، تفسير شبر لمحمد رضا بن محمد بن حسين (ت: ١٢٣٠). انظر: التفسير بالمأثور وتطويره عند الشيعة الإمامية (ص ٣٨٨).

(٢) إضافة إلى هذين الاتجاهين فقد برزت في التيار الشيعي كتابات أخرى لبعض الشيعة الذين انتموا إلى التيار الصوفي، ومن أشهرها: تفسير المحيط الأعظم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم حيدر الأملي (حدود ٧٨٢)، وهو مخطوط، و التفسير العرفاني للخواجه الأنصاري. وكذلك برزت كتابة بعض الشيعة الذين تبنوا الاتجاه الفلسفي ومن أشهرها: تفسير صدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠)، وهو مطبوع. وتفسير الميزان للطباطبائي (١٤٠٠) وهو مطبوع. انظر: العرفان الشيعي دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الأملي لخنجر علي حمية (ص ٤٤، ٤٥-٧٩، ١٢٤) و نقد منهج التفسير والمفسرون المقارن لسالم لصفار (ص ٤٠٦).

(٣) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٥٦).

(٤) انظر: مذاهب الإسلاميين (ص ٩٤٨).

(٥) التفسير والمفسرون (٢: ٢٦٠).

(٦) انظر: مذاهب الإسلاميين لبدوي (ص ٩٥٥).

(٧) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم (٣: ١١٩٠).

القرآن.

وللنصيرية كتاب بعنوان: التأويل في مشكل التنزيل لأبي شعيب محمد بن نصير النميري البصري (ت حدود: ٢٧٠) ^(١). وهم قد يدخلون في الإسماعيلية في بعض الموارد كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عنهم: «ولهم ألقاب معروفة عند المسلمين: تارة يسمون الملاحدة، وتارة يسمون الإسماعيلية، وتارة يسمون القرامطة، وتارة يسمون الباطنية... وهذه الأسماء منها ما يعمهم ومنها ما يخص بعض أصنافهم» ^(٢).

ومن خلال هذا العرض لكتبهم في التفسير يتبين قلة إنتاجهم في التفسير، ولعل مرجع هذه القلة لعدة أسباب:

- ١_ قلة علماء الإسماعيلية سيؤدي بالضرورة إلى قلة إنتاجهم.
- ٢_ لم يكن لهذه الطائفة وما جانسها من طوائف الباطنية قبول بين المسلمين، وهذا سيؤدي إلى ضعف انتشارهم وتمددهم بين الناس.
- ٣_ لم يكن لهذه الطوائف اهتمامهم بالتأليف في علوم الشريعة عموماً _ والتفسير من ضمنها _، وهذا واضح لمن عاين مجموع مؤلفاتهم، فلا غرابة أن يكون التفسير من ضمن هذه المؤلفات، بل كانت عنايتهم في أكثر الأحيان هي في تقرير عقائدهم الخاصة دون غيرها من العلوم.
- ٤_ أن اعتماد هذه الفرق الباطنية في الشرائع والعقائد لم يكن على القرآن، ولذلك لا يحتاجون إلى تفسيره والرجوع إليه في حقيقة مذهبهم، ولذا فبعض هذه الطوائف الباطنية كالدروز والبهاية لها كتب يزعمون أنها كتب مقدسة مما يُبين أنها هي محل الاعتماد، بخلاف الطوائف الأخرى التي تنتسب إلى الإسلام.
- ٥_ يذهب محمد حسين الذهبي إلى أن عقائدهم الغالية لا يمكن أن تطابق معاني القرآن التي إن استطاعوا تأويل بعضها فلن يتمكنوا من تأويل الآخر، فيقول: «ولعل السر في ذلك: أنهم لم يستطيعوا أن يتماشوا بعقائدهم مع القرآن آية آية، ولو حالوا ذلك لاصطدموا بعقبات

(١) انظر: مذاهب الإسلاميين لبدوي (١١٧٣).

(٢) المصدر السابق (ص ١١٧٣).

وصعاب لا يستطيعون تذليلها، ولا يقدرّون على التخلص منها»^(١). وهذا سبب صحيح ولكن لا يمكن أن يعتمد عليه على أنه السبب الوحيد الذي يفسر هذه الظاهرة، لأن الصوفية استطاعوا تأويل جميع القرآن تأويلاً إشارياً بعيداً عن معناه الظاهر، كما حصل في تفسير ابن عربي والقشيري، وتجاوزا جميع تلك العقبات.

المسألة الثالثة: نشأة تأثير الاتجاه الصوفي في كتابة التفسير ومراحلها:

يتقدم البحث في نشأة تأليف الصوفية في التفسير بحث عن نشأة التصوف نفسه، وهي قضية محل نقاش قديمة بين الدارسين للتصوف، ومن أسباب هذا النقاش: أن التصوف لم يرتبط بمؤسس واحد كما هو الحال في كثيرٍ من الاتجاهات العقدية الأخرى، بل هو اتجاه نمت حركته نمواً تدريجياً حتى تكونت فكرته واتضحت معالمه، والذي يرجحه المحققون: أن التصوف نشأ في أوائل القرن الثاني، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في ذلك: «نشأة التصوف كانت في أوائل القرن الثاني الهجري وأنه لم يشتهر إلا بعد القرن الثالث»^(٢).

وقد كانت بدايات التصوف ميولاً إلى التعبد والتزهد، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «في أثناء المائة الثانية صاروا يعبرون عن ذلك -أي: الزهد - بلفظ التصوف لأن لبس الصوف يكثر في الزهاد»^(٣).

وقال: «وأما لفظ الصوفية فإنه لم يكن مشتهراً في القرون الثلاثة وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك»^(٤).

وفي هذه المرحلة كان التصوف عبارة عن زيادة في التعبد الذي يخرج عن الحد الشرعي. ولم يظهر في هذا العصر من الكتب المنسوبة للصوفية شيء في التفسير، ومن أسباب ذلك:

(١) انظر: التفسير والمفسرون (٢: ٢٦٠).

(٢) مجموع الفتاوى (١١: ٥-٧).

(٣) المصدر السابق (١١: ٢٩).

(٤) المصدر السابق (١١: ٥).

أن التصوف في هذه المرحلة كان فيه انشغال بالتعبّد عن العلم الشرعي .
مع بداية القرن الثالث وما بعده بدأ التصوف يأخذ مرحلةً جديدةً ، وهي الكلام في النفس
وكشف أسرارها والكلام عن معانٍ لم تكن معروفة من قبل مثل: المقامات والأحوال والعشق
والفناء وغيرها .

وفيه ظهرت بعض المؤلفات للصوفية في التفسير .

ويمكن إجمال البحث في كتب التفسير عند الصوفية في عدة أمور:

أولاً : بداية التصنيف في التفسير _ عند الصوفية _ وبيان كالتالي:

- ١_ كتب التفسير: من أقدم من ذكر لهم كتاب في التفسير: التستري (ت: ٢٠٠)،
والحلاج (ت: ٣٠٩)^(١)، وقد طبع كتابان لهما يحملان عنوان التفسير، والذي يترجح أنهما ليسا
من تأليفهما بل هما تفسيران مجموعان عنهما، وبيان ذلك:
● **تفسير التستري:** وقد طبع هذا التفسير وهو تفسير لم يكتمل، وقد استظهر محققه أنه
ليس من تأليف سهل بل هو مجموع من أقواله^(٢)، والأمر كذلك، ويدل على ذلك:
_ أن جامعه يورد في أثناءه مجموعة الأسئلة التي سألها سهل^(٣).
_ كما أنه يورد في أثناءه أخباراً عن سهل وعن حياته^(٤).
_ ويورد في أثناءه أحداثاً وقعت بعد وفاة سهل بسنين^(٥).
_ وكذلك فيشرح^{*} لبعض أقواله^(٦).
● **تفسير الحلاج:** والذي يتضح من خلال استقراء الكتاب المطبوع أنه ليس من تأليفه إنما
هو مجموع من أقواله، ويدل على ذلك:

(١) هو: الحسين بن منصور بن محمي، الحلاج الفارسي، صاحب سهل التستري وأخذ عنه، أحد دعاة وحدة الوجود،
وهو من المعظمين عند الصوفية، من مصنفاته: الطواسين، وديوان الشعر، وغيرهما، قتل بسبب زندقته في عام (٣٠٩).
ينظر: سير أعلام النبلاء (١٤: ٣١٣)، وطبقات الصوفية (٣٠٦)، وفهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٨٢٦).

(٢) انظر: الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (٢: ١٠١٧).

(٣) تفسير التستري (ص ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣١).

(٤) المصدر السابق (ص ٨٨، ١٦٢، ١٧٠، ٢١٢).

(٥) المصدر السابق (ص ٥٩).

(٦) المصدر السابق (ص ١٦).

— أنه ورد في أثنائه عند بعض الآيات أنه سئل عن كذا فأجاب، مما يدل على أنه ليس تأليفاً وإنما جمع^(١).

— وكذلك فيه إيراد لبعض أخبار الحلاج^(٢).

إلا أن كون هذا الكتاب ليس من تأليفه لا يلزم منه أن الحلاج لم يكتب في التفسير، فقد ذكر له في كتب التراجم تأليف في التفسير، وذكر له تفسير سورة الخلاص، وتفسير الذاريات، وتفسير النجم^(٣).

وأقدم تفسير طبع للصوفية: (الحقائق في التفسير) لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي (ت: ٤١٢).

ثم ظهر كتاب القشيري (ت: ٤٦٥) (لطائف الإشارات).

وقد ظهر في هذين التفسيرين الدافع العقدي وراء تأليفهما، فالسلمي يقول في مقدمة تفسيره مبيناً سبب تأليفه: «ولما رأيت المتوسمين بالعلوم الظواهر، وصنفوا في أنواع فرائد القرآن، من قراءات وتفسير ومشكلات وأحكام وإعراب ولغة ومجمل ومفسر وناسخ ومنسوخ ولم يشغل أحدٌ منهم بجمع فهم خطابه على لسان الحقيقة... وكنت قد سمعت منهم في ذلك حروفاً استحسنتها، أحببت أن أضم ذلك إلى مقالاتهم، وأضم أقوال المشايخ أهل الحقيقة إلى ذلك»^(٤).

فهو يذكر أن سبب تأليفه لهذا التفسير، هو انشغال جمع من المفسرين بعلوم الظاهر على حساب الحقائق، فدفعته هذه النصرة العقدية لعلوم أهل الحقائق إلى جمع كلامهم وجعلها في تفسير واحد.

والقشيري بين^٥ في مقدمة تفسيره (لطائف الإشارات) أنه قصّد من تأليفه: «ذكر طرف من إشارات القرآن على لسان أهل المعرفة»^(٥).

وأما ظهور الأثر العقدي أثناء معالجة التفسير فقد ظهر في هذين الكتابين من عدة

(١) تفسير الحلاج (ص ٣٧، ٥٥، ٥٨).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٨، ٥٤).

(٣) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن: (١: ٣٢٨) (٢: ١٠٨٧، ١٠٩٧).

(٤) حقائق التفسير (١: ١٩ — ٢٠).

(٥) تفسير القشيري (١: هـ المقدمة).

جهات:

- أثره في اختيار المرويات: وهذا ظاهر في اختيار السلمي للمرويات التي ذكرها في تفسيره، فأغلب هذه المرويات هي ممن ينسبهم — هو — إلى الطريقة الصوفية، ومن أمثلة ذلك:

نقله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ﴾ [مريم - ٣١]: «قال ابن عطاء: نفعا للناس كافاً للأذى.

قال الجنيد بن كاسم على من صبحني وتبعني أن أوليّه على الإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة.

قال سهل: أمر بالمعروف ونهى عن المنكر، وأرشد الضال، ونصر المظلوم، وأغاث الملهوف»^(١).

وهذه النقول كلها عن مشايخ الصوفية عنده، وهكذا طريقته في غالب تفسيره.

- أثره في تفسير الآيات على الطريقة الإشارية: ويظهر ذلك في عموم تناولهم للتفسير، ومن أمثلة ذلك:

يقول القشيري في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ [المائدة - ٨٩]: للإشارة منه إلى وقت يغلب على بقلك التعطش إلى شيء من إقباله أو فصائه، ثم عليه بجماله أو جلاله أن يرزقك شظية من إقباله، فكذلك في شريعة الرضا نوع من اليمين، فيعفو عنك رحمة عليك لضعف حاله. من اللغو في اليمين - عندهم - ما يجري على لسانهم في حال غلبات الوجد من تجريد العهد وتأکید العقول كما أن الكفارة الشرعية إمّا عتق أو إطعام وإما كسوة فإن لم تستطع فصيام ثلاثة أيام: فكفارتهم - على موجب الإشارة لهم - بذل الروح بحكم الوجاد، أو بذل القلب بصحة القصد، أو بذل النفس بدوام الجهد، فإن عجزت فإمساك وصيام عن المناهي والزواجر»^(٢).

لكن هناك نوع من المؤلفات كان الصوفية هم أقدم من اعتنى بالكتابة فيه: وهو أمثال

(١) حقائق التفسير (١: ٢٥٠).

(٢) تفسير القشيري (١: ١٣١).

القرآن، وهذا مناسب لطريقتهم، التي تعني بالإشارة والزمر، والتي من أساليبها ضرب الأمثال. ومن أقدم من ذكر له تأليف فيه الجنيـد (ت: ٢٩٨) له أمثال القرآن^(١). وأقدم ما طبع لهم في ذلك كتاب: الأمثال في الكتاب والسنة للحكيم الترمذي (ت: ٣٢٠)^(٢). والتأليف في أمثال القرآن ليس مقتصرًا على الصوفية، فقد ألف فيه غيرهم، لكن المقصود هنا أن ابتداء عنايتهم به أحد أسبابه أنه أقرب لطريقتهم ومنهج تفسيرهم.

٢_ الكتب المتعلقة بكتب التفسير:

من أقدم الكتب التي ذُكرَ رَ تَ لهم في متشابه القرآن ومشكله: كتاب (مشكل القرآن) الحكيم الترمذي (ت: ٢٨٥)، وقد نقل عنه القرطبي في تفسيره^(٣) ولا يعرف عنه شيء^(٤). أما ما يتعلق بكتب معاني القرآن وكتب غريب القرآن فلم أجد لهم شيئاً في ذلك. ثانياً: الصوفية تعددت اتجاهاتها فقد دخل التصوف في كثير من الاتجاهات العقدية، وقد كتب جماعة من هؤلاء في التفسير، وبيان ذلك كالتالي:

١_ كتابة الصوفية المتأثرين بالفلاسفة في التفسير:

مع أن التصوف الفلسفي لم يظهر إلا في فترة متأخرة كما يقول ابن تيمية عن الصوفية المتقدمين: «ولم يكن فيهم أحد على مذهب الفلاسفة، وإنما ظهر التفلسف في المتصوفة المتأخرين»^(٥) إلا أن أول كتب ذُكرَ رَ تَ في التفسير هي للصوفية المتأثرين بالفلاسفة، ومن الكتب التي كتبها أصحاب هذا الاتجاه: تفسير الحلاج (ت: ٣٠٩)، وقد سبق ذكره. ثم توالى بعد ذلك كتب الصوفية المتأثرين بالفلاسفة، كتفسير نجم الدين الكبري الصوفي (ت: ٦١٨)^(٦)، وقد ذكر الذهبي أن «في كلامه شيء من تصوف الحكماء»^(٧)، وقد نقل

(١) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٧٥)، والموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (١: ٦٣٢).

(٢) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٧٥).

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٥: ٤٣، يس: ٥٥).

(٤) انظر: مشكل القرآن لعبدالله المنصور (ص ٢٩).

(٥) الصفدية (ص ٢٦٧).

(٦) هو: أحمد بن عمر بن محمد الزاهد، صوفي شافعي، شيخ خوارزم، صاحب حديث ومعرفة بالسنة، توفي سنة (ت: ٦١٨).

(٧) ينظر: سير أعلام النبلاء (٢٢: ١١١)، وطبقات المفسرين للداودي (١: ٥٩).

(٧) سير أعلام النبلاء (٢٢: ١١٣).

الصفدي عن أحد مشايخه عليه رأى له كلاماً فيه شيئاً من لوازم الاتحاد» ثم أعقب ذلك بقوله: «وهو إن شاء الله سالم من ذلك»^(١).

وكتب ابن عربي (ت: ٦٣٨) كتاب الجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل عليه ذكر أنه في أربعة وستين مجلداً وصل فيه إلى آية (٦٥) من سورة الكهف ولا يُعرف عن وجوده شيء، أما التفسير المطبوع المنسوب لابن عربي فليس من تأليفه^(٢).

وله (تفسير إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن) عليه ذكر في وصفه أنه سار على التفسير بالظاهر^(٣).

وكتاب تفسير التأويلات النجمية^(٤) لنجم الدين داية (ت: ٦٥٤)^(٥).

وكتاب عرائس البيان في حقائق القرآن^(٦) لأبي محمد الشيرازي (ت: ٦٠٦)^(٧)، وهو مطبوع، مطبوع، وهو حاشية على تفسير ابن عربي.

وكتاب فتح المنان في تفسير القرآن لمحمود بن مسعود الشيرازي (ت: ٧١٠)^(٨)، وله أيضاً مشكلات التفاسير، وهو متأثر بابن عربي، وله شرح على كتاب الكليات لابن سينا.

٢_ كتابة صوفية أهل الكلام في التفسير:

المتصوفة المتكلمون الذين كتبوا في التفسير يمكن ذكرهم على حسب التدرج

(١) الوافي بالوفيات للصفدي (٧: ٢٦٣).

(٢) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٤٨٨) (٢: ٦٠٧).

(٣) المصدر السابق (١: ٩٨)، وانظر: المفسرون في المغرب للدكتور محمد طرهوني (٢: ٨٥٨)، وهو مخطوط منه نسخة في الجامعة الإسلامية.

(٤) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ١٠٥، ١٤٠)، والتفسير والمفسرون للذهبي (٢: ٢٧٦).

(٥) عبدالله بن محمد نجم الدين داية، من علماء الصوفية، له من المصنفات: بحر الحقائق في التفسير، توفي سنة (٦٥٤). (٦٥٤). ينظر: طبقات التفسير للأدوني (ص ٢٣٨)، الأعلام (٤: ١٢٥).

(٦) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٣: ١١٢٩).

(٧) هو: روزبهان بقلي الفسوي، أبو محمد، من فسا، صوفي متفلسف، من مصنفاته: كتاب الأنوار في كشف الأسرار، وعرائس البيان وغيرها. ينظر: طبقات المفسرين للأدوني (ص ٢١٥)، والأعلام (٣: ٣٥).

(٨) هو: محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي، صوفي متأثر بالفلسفة، وهو أحد تلاميذ نصير الدين الطوسي، وقد كان كان معظماً عند ملوك التتر، توفي سنة (٧١٠). ينظر: طبقات الشافعية للإسنوي (٢: ١٢٠) والأعلام للزركلي (٧: ١٨٧)، وانظر: الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (٣: ٢٦٣٤).

التاريخي:

أ_ السالمية: وهم أتباع الحسن بن سالم صاحب سهل التستري، يقول عنهم ابن تيمية: «أبو طالب رحمه الله هو وأصحابه السالمية أتباع الشيخ أبي الحسن بن سالم صاحب سهل بن عبد الله التستري لهم من المعرفة والعبادة والزهد واتباع السنة والجماعة في عامة المسائل المشهورة لأهل السنة ما هم معروفون به، وهم منتسبون إلى إمامين عظيمين في السنة: الإمام أحمد بن حنبل وسهل بن عبد الله التستري ومنهم من تفقه على مذهب مالك بن أنس كبيت الشيخ أبي محمد وغيرهم، وفيهم من هو على مذهب الشافعي، فالذين ينتسبون إليهم أو يعظمونهم ويقصدون متابعتهم أئمة هدى رضوان الله عليهم أجمعين وهم في ذلك كأمثالهم من أهل السنة والجماعة.

وقل طائفة من المتأخرين إلا وقع في كلامها نوع غلط لكثرة ما وقع من شبه أهل البدع... وهؤلاء وقع في كلامهم أشياء أنكروا بعض ما وقع من كلام أبي طالب في الصفات من نحو الحلول وغيره أنكروا عليهم أئمة العلم والدين ونسبوه إلى الحلول من أجلها»^(١). كما أن منهم من تابع ابن كلاب في الصفات^(٢).

ومن أقدم من ذكر له تفسير ممن انتسب إليهم: أبو طالب المكي (ت: ٣٨٦) وهو من أعلام السالمية، له تفسير اسمه: (شفاء القلوب تفسير القرآن العظيم)^(٣).

ب_ الأشاعرة:

متصوفة الأشاعرة هم من أوائل الاتجاهات العقدية الكلامية التي أدخلت الآراء الصوفية في كتب تفسير المتكلمين، وهذا ناشئ من كون الأشاعرة هم من أوائل الاتجاهات التي مزجت بين التصوف والكلام، ولم يكن التصوف قد دخل على متقدمي الأشاعرة، وإنما دخل في الطبقات المتأخرة، ومن أقدم من أدخل الكلام عليهم: القشيري.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكذلك عامة المشايخ الذين سمّاهم أبو القاسم في رسالته لا يُعرف عن شيخ منهم أنه كان ينصر طريقة الكلاية والأشعرية، التي نصرها أبو القاسم

(١) مجموع الفتاوى (٥: ٤٨٣).

(٢) انظر المصدر السابق (٥: ٤٨٤)، (٦: ٢٦٨)، (١٢: ٣٦٧).

(٣) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٢: ٩٦٠).

بل المحفوظ عنهم خلافها»^(١)، ويقول: «والمشايع لا يشيرون إلى الطريق التي سلكها المتكلمون من الاستدلال بالأجسام والأعراض وما يدخل في ذلك، بل هم منكرون لذلك كما ذكره أبو عبدالرحمن السلمي»^(٢).

ومن هذا النقل يُعرف أن تفسير أبي عبدالرحمن السلمي لم يدخل عليه الأثر الكلامي، وإنما حصل ذلك عند القشيري في تفسيره كما سيأتي قريباً.

ويمكن تصنيف كتب تفسير الأشاعرة التي تأثرت بالتصوف إلى صنفين:

الأول: من انتهج الطريقة الصوفية وتضمن تفسيره آراء كلامية:

من أقدم ما طبع من هذه الكتب: (لطائف الإشارات) لأبي القاسم عبدالكريم بن هوازن الشافعي القشيري (ت: ٤٦٥هـ)^(٣) وقد ذكر له تفسير آخر اسمه: (التيسير في التفسير) ولا يُعرف عنه شيء^(٤).

وقد ظهر الأثر الكلامي في تفسيره في تأويل بعض الصفات وغيرها، ومن أمثلة ذلك:

يقول في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة - ٦٤]: «أي: بل قدرته بالغة ومشيتته نافذة، ونعمته سابعة، وإرادته ماضية»^(٥).

وتأويله اليد بالقدرة جارٍ على تفسير الأشاعرة، وهو تفسير ناقشه ورده أهل السنة والجماعة، وبينوا أن نسبة اليد إلى الله سبحانه لا يلزم منها أن تكون مثل يد المخلوق، فإن الاشتراك في الاسم المطلق لا يلزم منه الاشتراك عند الإضافة والتخصيص.

ومن الكتب التي ألفت في تفسير بعض الآيات كتاب: أسرار الأنوار الإلهية بالآيات المتلوة للغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، وله السر المصون المستنبط من القرآن الكريم، وكذلك مشكاة الأنوار^(٦).

الثاني: من أدخل آراء الصوفي في تفسيره من دون أن يأخذ كتابه طابعاً صوفياً :

(١) الاستقامة (١: ٨٤).

(٢) المصدر السابق (١: ٩٤).

(٣) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٣: ١١٢٨).

(٤) انظر المصدر السابق (١: ٥٨٨).

(٥) تفسير القشيري (١: ١٢٣).

(٦) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٤٨)، (٢: ٩٢٥).

فمن أقدم ما طبع من هذه الكتب: الكشف والبيان عن تفسير القرآن^(١) لأبي إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري (ت: ٤٢٧) ^(٢) وقد بينَّ في مقدمة تفسيره أنه قرأ كتاب حقائق التفسير على مؤلفه، يقول: «وكتاب حقائق التفسير على لسان أهل الإشارة، قرأته على مصنفه أبي عبد الرحمن محمد بن الحسن السلمي فأقرَّ لي به»^(٣)، ولما ذكر العلوم التي سيتضمنها كتابه كان منها: «الحكم و الإشارات»^(٤).

ومن الكتب التي سارت على هذه الطريقة: تفسير الجواهر الحسان للثعالبي (ت: ٨٧٥)^(٥).

جـ. الماتريدية:

من أقدم من نسب له تفسير من الصوفية ممن انتسب إلى الماتريدية أكمل الدين البابر تي (ت: ٧٨٦) ^(٦) له كتاب (تفسير القرآن)

و حاشية على الكشف^(٧) للشريف علي بن محمد الجرجاني (ت: ٨١٦) مطبوع بهامش الكشف وهو متأثر في الفلسفة والتصوف بآبَن عربي.

تعليقات على خمسة أجزاء من الكشف^(٨) لمحمد بن يوسف الدهلوي (ت: ٨٢٥)، وله

(١) انظر المصدر السابق (٣ : ١١١٠)، والموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (١ : ٣٠٢).

(٢) هو: أحمد بن محمد بن إبراهيم أبو إسحق النيسابوري الثعلبي، وقيل الثعالبي، من علماء التفسير، من مصنفاته: التفسير الكبير، والعرائس في قصص القرآن وغيرهما، توفي سنة (٤٢٧). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٧ : ٤٣٥)، وطبقات المفسرين للدواودي (١ : ٦٦).

(٣) تفسير الثعلبي (١ : ٨٣).

(٤) المصدر السابق (١ : ٧٥).

(٥) هو: عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي الجزائري، مفسر مشهور، من مؤلفاته: الجواهر الحسان في تفسير القرآن، القرآن، والذهب الإبريز في غريب القرآن العزيز، توفي سنة (٨٧٥)، ينظر: الأعلام للزركلي (٣ : ٣٣١)، ومعجم المؤلفين (٢ : ١٢٢). وينظر حول عقيدته ومنهجه في التفسير: التفسير و المفسرون من غرب أفريقيا للدكتور محمد طرهوني (٢ : ٧٠٤) والموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير واللغة (٢ : ١١٩٦).

(٦) هو: أكمل الدين محمود بن محمد البابر تي، ماتريدي حنفي، شيخ الصوفية في المدرسة الحنفية بالشيخونية، له من المصنفات: العقيدة في التوحيد، وشرح تجريد العقائد، وتفسير القرآن، توفي سنة (٧٨٦). ينظر: الفوائد البهية (ص ٢٠٢)، وطبقات المفسرين للدواودي (١ : ٢٩٩)، و الماتريدية وموقفهم من الصفات للأفغاني (١ : ٢١٢)، والموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير و اللغة (٣ : ٢٣٩٥).

(٧) ينظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٢ : ٧١٧)، والماتريدية للأفغاني (١ : ٢٩٧).

(٨) ينظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١ : ١٩٢، ٤١٧)، و الماتريدية للأفغاني (١ : ٢٩٧). ومثال لتفسير آخر:

تفسير آخر على لسان أهل التصوف.

٣_ كتابة صوفية الشيعة في التفسير:

ألف صوفية الشيعة في التفسير، ومن أقدم هذه الكتب: المحيط الأعظم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم لحيدر الآملي (حدود ٧٨٢) ^(١)، وهو مخطوط. بقي اتجاهان لم أجد أن التصوف دخل عليهم وأثر في كتابتهم للتفسير، وهما: المعتزلة والزيدية: فلم أجد لهم كتباً في التفسير تأثرت بالتصوف.

آخر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٢: ٦٧٤، ٧٠٧) و الماتريدية للأفغاني (١: ٣٠٦).

(١) انظر (العرفان الشيعي دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الآملي) خنجر علي حمية (ص ٤٤، ٤٥-٧٩،

الفرع الثالث

نشأة تأثير الاتجاه الكلامي في كتابة التفسير ومراحلها

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: نشأة تأثير الخوارج في كتابة التفسير ومراحلها.

المسألة الثانية: نشأة تأثير الزيدية في كتابة التفسير ومراحلها.

المسألة الثالثة: نشأة تأثير المعتزلة في كتابة التفسير ومراحلها.

المسألة الرابعة: نشأة تأثير الأشاعرة في كتابة التفسير ومراحلها.

المسألة الخامسة: نشأة تأثير الماتريدية في كتابة التفسير ومراحلها.

المسألة الأولى: نشأة تأثير الخوارج في كتابة التفسير ومراحلها:

البحث في كتب التفسير عند الخوارج في عدة أمور:

أولاً : تأويل الخوارج للنصوص كان في بداية أمره في صورة أقوال يتناقلها أصحابها، ولم يكن لهم كُتب يدونون فيه تأويلاتهم للنصوص إلا ما ذكر في بعض كتب التواريخ من رسائل مختصرة كانوا يتبادلونها فيما بينهم، منها:

— رسالة ابن أباض^(١) إلى أحد ملوك بني أمية، وهي رسالة فيها استدلالات كثيرة بالقرآن على ما يعتقد من التكفير وغيره من المسائل، وظهر فيها تأويل الآيات على غير مرادها، وهي رسالة مشكوك في نسبتها إليه^(٢).

— والمراسلات التي ذكرت بين نافع بن الأزرق^(٣) ونجدة^(٤)، ولم تثبت عنهم بسند صحيح^(٥).

هذه حال ما ذكر من تدوينات أولى للخوارج تعرضوا فيها لتفسير بعض الآيات، ومع مجيء بعض الروايات التي قد تُشير إلى شيء من عناية بعض أئمتهم بالتفسير كما ذكر عن نافع ابن الأزرق في حضوره لمجالس ابن عباس، ونُسبت إليه أسئلة مشهورة سألها لابن عباس في

(١) هو: عبدالله بن أباض بن عمرو بن بني مرة بن عبيد، عاصر فتنة الصحابة في صفين، وإليه تنسب الإباضية، توفي في أواخر أيام عبدالملك. ينظر: معجم أعلام الإباضية (٢: ٢٦٣).

(٢) انظر: قراءة في رسالة ابن أباض للدكتورة لطيفة البكاي (ص ٥٠).

(٣) هو: نافع بن الأزرق، من رؤوس الخوارج، إليه تنسب فرقة الأزارقة من الخوارج، خرج في أواخر عهد يزيد بن معاوية. ينظر: لسان الميزان (٦: ١٤٤).

(٤) هو: نجدة بن عامر الحروري، من رؤوس الخوارج، خرج عقب موت يزيد بن معاوية، قتل في سنة سبعين، ينظر: لسان الميزان (٥: ١٤٨).

(٥) ذكرها ابن المبرد في العقد الفريد (٢: ٢٢٣)، و ابن أبي حديد في شرح نهج البلاغة (١: ٣٨٢)، ولم أقف لها على إسناد يصح.

التفسير^(١)، إلا أن تدوين الخوارج لكتب التفسير قد جاء في فترة متأخرة.

ثانياً : ما وصلنا من كتب التفسير للخوارج إنما هو من تراث الإباضية، ولذا فإن البحث في تفاسير الخوارج هو في الحقيقة بحث في تفاسير الإباضية _ خاصة _ ؛ لأنها الفرقة الباقية من فرق الخوارج.

وقد نُسبت بداية تفسير الإباضية إلى جابر بن زيد^(٢)، وهي نسبة لا تصح إليه فقد سُمِّل عن انتحال الإباضية له فقال: أبرأ إلى الله من ذلك^(٣).

وقد أثنى عليه ابن عباس فقال: «لو أن أهل البصرة نزلوا عند قول جابر بن زيد لأوسعهم علماً عما في كتاب الله». وأثنى عليه جماعة من علماء التابعين ولم ينسبوه إلى مذهب الإباضية^(٤).

كما أنه لم يؤلف في التفسير، إنما ذكر تمكنه في الفقه.

والمحقق أن بداية حركة التفسير عند الإباضية بدأت مع أقدم تفسير ذكرَ للإباضية وهو تفسير عبدالرحمن بن رستم (ت: ١٧١)^(٥) ولا يُعرف عنه شيء^(٦).

وأقدم تفسير مطبوع وصلنا من تفاسير الإباضية: كتاب التفسير لهود بن محكم الهواري^(٧) (ت: ق ٣ بعد ٢٥٠)، وليس هناك ما يشير إلى أن تأليف هذا الكتاب كان بسبب دافع عقدي، لكن الأثر العقدي ظهر فيه من خلال تفسيره لبعض الآيات على حسب معتقد الإباضية،

(١) انظر: التفسير اللغوي للدكتور مساعد الطيار (ص ٣٣٠) ففيه حديث حول أسانيد هذه الأسئلة.

(٢) هو: جابر بن زيد الأزدي اليمامي، مولاهم البصري، روى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما، من فقهاء التابعين، تنسبه الإباضية إليهم كمؤسس لهذا المذهب، وهي نسبة لا تصح إليه، توفي سنة (٩٣). ينظر: سير أعلام النبلاء (٤: ٤٨١)، وشذرات الذهب (١: ٣٦٥).

(٣) انظر: الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير واللغة (١: ٥٩٦).

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٥) هو: عبدالرحمن بن رستم بن بهرام بن كسرى، من علماء الإباضية في المغرب، مؤسس دولة الإباضية بالمغرب، له كتاب في التفسير، توفي سنة (١٧١). ينظر: معجم أعلام الإباضية (٢: ٢٤٦)، والموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة، إصدار دار الحكمة (٢: ١١٥٦).

(٦) انظر: معجم أعلام الإباضية (٢: ٢٤٨)، وجواهر التفسير للخليلي (١: ٣٥).

(٧) هو: هود بن محكم الهواري، اشتهر بمؤلفه تفسير القرآن العزيز، وليس هناك معلومات كثيرة حول حياته، توفي في القرن الثالث. ينظر: معجم أعلام الإباضية (٢: ٤٤٣).

ومن الأمثلة التي تدل على ذلك: قوله في قول الله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة- ٢٣]: «أي: تنتظر الثواب وهي وجوه المؤمنين»^(١).

والتأويل الذي ذكره قاده إليه نفيه لمروية تبعاً للمعتزلة، والنصوص في إثباتها بلغت مبلغ التواتر.

ويقول في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه- ٥]: «استوى أمره في بريته فعلاهم فليس يخلو منه مكان»^(٢).

وهذا الذي ذكر خلاف لظاهر الآية بدون دليل، قادهم إليه نفيهم للصفات عن الله سبحانه حسب التقرير الكلامي.

أما الكتب التي تتعلق بالتفسير: فلم أجد لهم في القرون الأولى كتاباً في متشابه القرآن، أو معاني القرآن، والذي وجدته لمن انتسب للخوارج هو كتاب: (مجاز القرآن) لأبي عبيدة معمر بن المثنى البصري (ت: ٢١٠)^(٣)، وكتابه في غريب القرآن^(٤)، وقد نُسب أبو عبيدة إلى الاعتزال، وهي نسبة لا تصح عنه^(٥)، والنسبة التي تحققت فيه هي نسبته إلى الخوارج^(٦)، وقد نسبته إلى ذلك جماعة، منهم: الجاحظ، وابن قتيبة، والأشعري، وغيرهم^(٧).

(١) تفسير القرآن العزيز لهود (٤: ٤٤٤).

(٢) تفسير هود (٣: ٣٣) وانظر: (٤: ٤٦).

(٣) هو: معمر بن المثنى، أبو عبيدة التيمي، عالم باللغة والغريب، أخذ عن أبي عمرو بن العلاء ويونس بن حبيب وغيرهم، من أشهر مصنفاته: مجاز القرآن، توفي سنة (٢١٠). ينظر: سير أعلام النبلاء (٩: ٤٤٥)، معجم الأدباء (٦: ٢٧٠٤).

(٤) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٢: ١٠٠٦)، (٣: ١٢٢٤، ١١٤٦).

(٥) انظر: مناهج اللغويين للدكتور محمد الشيخ (ص ٨٠٧)، والتفسير اللغوي للدكتور مساعد الطيار (ص ٣٦٢).

(٦) انظر في تحقيق القول في هذه النسبة المصدرين السابقين: مناهج اللغويين (ص ٨١١)، والتفسير اللغوي (ص ٣٣٤)، (٣٥٨).

(٧) انظر: البيان والتبيين (١: ٣٤٧)، المعارف لابن قتيبة (ص ٥٤٣)، ومقالات الإسلاميين (١: ١٩٨)، ومعجم الأدباء (٦: ٢٧٠٤)، وقد ذكرت أقوالهم في ذلك مع تفصيل القول في ذلك في كتاب مناهج اللغويين (ص ٨١١).

وإن كانت الفرقة التي نُسب إليها من الخوارج لم تنضبط على وجه قاطع، فمن العلماء من جعله من الصفرية: كالجاحظ والأشعري، ومنهم من نسبته إلى الإباضية: كأبي الطيب اللغوي، وياقوت، السيوطي، والداودي. انظر أقوالهم في المرجع السابق.

وليس في كتبه ما يشير إلى معتقده الخارجي، ولعل من أسباب ذلك أنه كان يكتفم ذلك كما حُكي عنه^(١). وقد ظهر الأثر العقدي في كتاب أبي عبيدة (مجاز القرآن) من جهة تأويله لبعض الصفات على غير معتقد السلف، ومن أمثلة ذلك^(٢):
تأويله للوجه: بالذات^(٣)، وتأويله العين: بالإرادة والمحبة^(٤)، وتأويله للمكر: بالإهلاك^(٥).
بالإهلاك^(٥).

رابعاً : تأثر تفاسير الإباضية بآراء المعتزلة:

أول المصنفات التي وصلتنا للإباضية كان فيها أثر لآراء المعتزلة الكلامية.
وفي الأمثلة التي سبق ذكرها من تفسير هود بن محكم ما يدل على وجود الأثر الكلامي ودخوله في تفاسير الإباضية.
ومما يُستغرب أن بعض الإباضية ينسبون إلى جابر بن زيد عدة تأويلات لبعض الصفات على غير ما هو معروف عن التابعين كما في مسند الربيع بن حبيب، وهي أقوال ليس لها إسناد صحيح يثبت نسبتها إليه^(٦).

(١) انظر: التفسير اللغوي (ص ٣٥٨).

(٢) انظر: مناهج اللغويين (ص ٨٠٨).

(٣) مجاز القرآن لأبي عبيد (٢: ١١٢).

(٤) المصدر السابق (٢: ١٩).

(٥) المصدر السابق (١: ٩٥).

(٦) انظر: دراسات عن الإباضية لعمرو خليفة الناجي (ص ١٦٣).

المسألة الثانية: نشأة تأثير الزيدية في كتابة التفسير ومراحلها:

البحث في كتب التفسير عند الزيدية في عدة أمور:

أولاً : يذكر الزيدية أن بداية حركة التأليف في التفسير عندهم كانت بتأليف إمامهم زيد بن علي (ت: ١٢٢) لكتاب (غريب القرآن) ^(١).

وهذه النسبة محل مناقشة من جهتين:

الأولى: أن زيد بن علي كان على معتقد أهل السنة والجماعة ويكفي دليلاً على ذلك أنه لم يثبت عنه مخالفة لاعتقاد أهل السنة، ولم يثبت كذلك أنه تتلمذ على واصل بن عطاء ^(٢). يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن ذرية فاطمة: «بل منهم البر والفاجر، والرافضة تشهد على كثير منهم بالكفر والفسق، وهم أهل السنة منهم المولون لأبي بكر وعمر كزيد ابن علي بن الحسين وأمثاله من ذرية فاطمة» ^(٣).

الثانية: أن نسبة كتاب (غريب القرآن) لزيد بن علي لا تصح، ويدل على ذلك:

- أن الكتاب يرويه أبو خالد عمرو بن خالد الواسطي، قال عنه أحمد: «متروك الحديث ليس يسوى شيئاً»، وقال ابن معين: «كذاب، غير ثقة ولا مأمون» ^(٤).

(١) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٣٧١) والموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير (١: ٩٢٦). وقد ذكر له تفسير لسورة الفاتحة نظر: مؤلفات الزيدية (١: ٣٠٧)، وكتاب في تفسير القرآن الكريم، السابق (١: ٣٠٨).

(٢) تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٠١).

(٣) منهاج السنة (٤: ٦٤). وانظر: الإمام زيد بن علي المقتدى عليه لشريف الخطيب، والزيدية بين النظرية والتطبيق لعلي شرف الدين، وتأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٠١).

(٤) الجرح والتعديل (٦: ٢٣٠)، والضعفاء الكبير للعقيلي (٣: ٢٦٨).

● أن كتابه فيه بعض التأويلات التي لم تظهر في ذلك الوقت، مما يدل على عدم صحة نسبتها إلى زيد بن علي، ومنها: «قال زيد بن علي عليه السلام: إنما قوله (ناظرة): إلى أمر ربها، ناظرة من النعيم والثواب»^(١).

وقد نُسب للزيدية أيضاً مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠) وقد طبع تفسيره كاملاً، وقد نسبته إلى ذلك بعض علماء المقالات^(٢)، وهي نسبة ليس لها دليل يدل على صحتها.

وأقدم ما نُسب لبداية حركة التفسير عند الزيدية: كتاب (تفسير القرآن)^(٣) لأبي جارود زياد بن المنذر (ت: ١٥٠)^(٤)، رأس الفرقة الجارودية، وهي فرقة من فرق الزيدية^(٥) ولا يُعرف عن هذا الكتاب شيء.

وأقدم تفسير تحققت نسبته للزيدية، ووصلنا شيء منه: كتاب التفسير للقاسم بن إبراهيم الرسي (ت: ٢٤٦)، واضع أسس المدرسة الزيدية في اليمن، وقد طبعت قطعة منه في مجموع مؤلفاته ورسائله، وتشتمل هذه القطعة على تفسير لقصار المفصل من الشمس إلى الناس، مع سورة النازعات والفاحة^(٦).

ونُسب إليه مسائل من تفسير القرآن مما سأله ابنه محمد القاسم (ت: ٢٤٦)^(٧).

وقد ظهر في تفسير القاسم الأثر الكلامي المعتزلي، ومنها قوله في قول الله تعالى: ﴿يَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ [العلق - ١٤]: «تأويل رؤية الله فهو علم الله بنهي من ينهى عبداً إذا

(١) غريب القرآن المنسوب لزيد بن علي (ص ٤٤٦).

(٢) الملل والنحل للشهرستاني (١: ١٦٢) وانظر: الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير (٣: ٢٦٧٧). والتفسير بالمأثور عند الشيعة (ص ٣٨٠)، وقد ذكره صاحب كتاب أعلام المؤلفين الزيدية من ضمن الزيدية (ص ١٠٤٦).

(٣) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٤٠١).

(٤) زياد بن المنذر: هو زياد بن المنذر الهمداني، ويقال: الثقفي، أبو الجارود الأعمى، إليه تنسب الجارودية الزيدية، قال عنه ابن عبد البر: اتفقوا على أنه ضعيف الحديث، توفي سنة (١٥٠). ينظر: تهذيب التهذيب (٣: ٣٣٣)، أعلام المؤلفين الزيدية (ص ٤٣٦).

(٥) انظر: الملل والنحل (١: ١٥٧).

(٦) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٤٢١)، والحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير لعبدان زرزور (ص ١٢٥).

(٧) فهرست مصنفات تفسير القرآن (٣: ١١٩٣).

صلى»^(١)، فهو هنا يتأول رؤية الله لعباده بعلمه، وهذا تأويل واضح البطلان، موجه أن لا يوصف الله بالصفات التي تدل على فعل متعلق بالله سبحانه.

ويقول في قوله تعالى: ﴿إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [النازعات - ١٦]: «فكذلك يقول الله ناداه، وأنه أوجد كلاماً به خاطبه وناجاه»^(٢). وهذا فيه نفي صفة الكلام عن الله سبحانه، وهو مذهب المعتزلة في ذلك، مخالفين فيه لأهل السنة والجماعة القائلين بإثبات كلام الله سبحانه بناء على ما توجه به هذه الآية وغيرها.

ثانياً: على كثرة التفسيرات التي ذكرت للزيدية، إلا أن أغلبها مخطوط، وما طبع منها ليس فيه تفسير كامل شامل لجميع آي القرآن؛ بل متفرقات من التفسير، ومنها:

١- تفسير فرات بن إبراهيم الكوفي (ت: ٣٠٠) ^(٣)، وهو مطبوع، وأغلبه يدور حول ما نزل في أهل البيت من الآيات. ومؤلفه مختلف في نسبته بين الزيدية والإمامية، ويرجح بعض الباحثين من خلال مروياته التي يرويها أنه من الزيدية^(٤).

وقد كثر الاعتقاد دافعاً من دوافع التصنيف لهذا التفسير، حيث خصصه تقريباً في الآيات التي نزلت في آل البيت، فهو يشتمل على ما يقارب (٧٧٧) رواية أكثرها تتناول الآيات الواردة في فضائل علي والأئمة من أهل البيت^(٥).

٢- تفسير لمحمد بن القاسم الرسي الزيدي (ت: ٢٨٤) ^(٦)، وقد طبع قطعة من تفسيره لبعض الآيات من عدة سور في مجموع كتبه ورسائله^(٧).

(١) تفسير القرآن للرسي ضمن مجموع كتب ورسائل القاسم بن إبراهيم الرسي (٢: ١٠٧).

(٢) المصدر السابق (٢: ١٢٦).

(٣) هو: فرات بن إبراهيم الكوفي بن فرات الكوفي، أبو القاسم، زيدي المذهب، وقيل: اثنا عشري، له: تفسير. توفي في القرن الثالث. ينظر: أعلام المؤلفين الزيدية (ص ٧٥١).

(٤) انظر: مقدمة تفسير الفرات (ص ١١)، وانظر: التفسير بالمأثور عن الشيعة (ص ٤١٠)، وفهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٤٦٤).

(٥) انظر: مقدمة تفسيره (ص ١٣).

(٦) هو: محمد بن القاسم بن إبراهيم، عم الهادي يحيى بن الحسين، زيدي، كان من أتباع الهادي، من مصنفاته: تفسير القرآن، والشرح والتبيين في أصول الدين، وغيرها. توفي سنة (٢٨٤). ينظر: أعلام المؤلفين الزيدية (٩٧٨).

(٧) انظر: الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير لعبدنان زرزور (ص ١٢٦).

٣_ تفسير الهادي يحيى بن الحسين، وقد طبع في مجموع رسائله تفسير آية الكرسي، ويظهر فيما نُقل من مقدمة تفسيره أن الدافع العقدي كان أحد أسباب تأليفه لهذا التفسير حيث يقول: «فرأينا عندما خصنا الله به وأعطانا، وفضلنا على أهل دهرنا وأولانا: أن نشرح فضائل الحكمة التي أوليناها، وأن نبين علامات الإمامة التي أعطاناها الله إياها لنخلع حجته من رقابنا، ونثبتها لله على غيرنا، كما ظهر مما أمرنا الله بإظهاره من شرح غامض الكتاب، وتبيين تفسيره في كل الأسباب، حتى نبين بذلك الحق المبين، ونثبت فيه الصدق واليقين، وننفي عنه تأويل الفاسقين، ونميط عنه تفسير الجاهلين»^(١).

وبهذا يظهر أن الاعتقاد كان أحد دوافع التصنيف عند الزيدية من وقت مبكر من نشأة الكتابة فيه.

٤_ تفسير المنصور القاسم بن علي العياني (ت: ٣٩٣) طبع في مجموع رسائله تفسير سورة الفيل والمنافقون.

ولم أجد للزيدية تفسيراً مطبوعاً شاملاً لجميع القرآن يمكن أن يُعتبر عمدة لهم في التفسير، وثمة تفسير مخطوط للحاكم الجشمي ولو طبع هذا الكتاب لكان من أهم تفاسير الزيدية، يظهر ذلك من خلال الدراسة التي كتبها عنه عدنان زرزور في كتابه الحاكم ومنهجه في تفسير القرآن.

أما الكتب التي لها علاقة بالتفسير وهي كتب غريب القرآن ومعاني القرآن ومتشابه القرآن فليس حالها ببعيد عن حال كتب التفسير، فلم أجد لأئمتهم كتاباً مطبوعاً في ذلك.

(١) نقلها عدنان زرزور في كتابه الحاكم الجشمي (ص ١٢٨-١٣٠) عن مجموع مخطوط قام بجمعه أبو العباس منصور بن موسى الخطاب من مجموع تفاسير الأئمة من الزيدية.

المسألة الثالثة: نشأة تأثير المعتزلة في كتابة التفسير ومراحلها:

البحث في كتب التفسير عند المعتزلة في عدة أمور:

أولاً: نشأة التأليف في التفسير عند المعتزلة بدأت مع إمام المذهب واصل بن عطاء (ت: ١٣١) في كتابه (معاني القرآن)، وهو كتاب لا يعرف عنه شيء^(١).

ولعمرو بن عبيد (ت: ١٤٣) كتاب في التفسير^(٢)، وله أيضاً كتاب في التفسير عن الحسن البصري وهو متهم في روايته عن الحسن^(٣).

وقد تتابعت وتكاثرت تأليف المعتزلة في التفسير وما يتعلق به، ومع هذه الكثرة في التأليف إلا أن أوّل ما وصلنا من كتبهم:

— معاني القرآن للأخفش (ت: ٢١٥)^(٤).

— تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥)^(٥)، وكتاب متشابه القرآن للقاضي أيضاً^(٦).

— تفسير الكشاف للزمخشري (ت: ٥٣٨)^(٧).

(١) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٣: ١٢٢٧).

(٢) انظر: المصدر السابق (١: ٤٥٠).

(٣) انظر: رواية عنه في جزء فيه تفسير القرآن من طريق يحيى بن اليمان الاثر رقم (١١٧). وانظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٣٩٢).

(٤) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٣: ١٢١٩).

(٥) انظر: المصدر السابق (١: ٥٧٦).

(٦) انظر: المصدر السابق (٣: ١١٤٣).

(٧) انظر: المصدر السابق (٢: ١٠٩٩)، وله الكشاف القديم انظر: (٢: ١٠٩٩).

ثانياً : مع كثرة التأليف للمعتزلة في التفسير وما يتعلق به فقد تأخر وصول كتبهم، ولم يصل منها إلا الشيء اليسير ؛ بل لم يصلنا من تفاسيرهم تفسير كامل غير تفسير الزمخشري في القرن السادس، ولعل من أسباب ذلك فيما يظهر: أن المعتزلة لم يكن لهم قبولٌ عند عامة الاتجاهات العقدية، وخاصة في التفسير، ويشهد لذلك أن نشأة الكتابة في التفسير عند الأشاعرة والماتريدية كان من أهم بواعثها الرد المعتزلة.

فالأشعري إنما ألف كتابه التفسير ليرد به على أبي علي الجبائي^(١) — وسيأتي نقل كلامه عند الكلام عن تفاسير الأشاعرة—.

والماتريدي وإن لم يصرح بأنه ألفه من أجل الرد على المعتزلة لكن المتأمل في كتابه يجد أن من أهم مقاصد كتابه: الرد على المعتزلة، وبيان تأويلات أهل السنة (ويقصد بهم الماتريدية). ولقد كان الدافع العقدي واحداً من أسباب تأليف المعتزلة للتفسير، ويظهر ذلك في أوائل الكتب التي وصلت إلينا من كتبهم في التفسير ككتاب الزمخشري، فقد ذكر في مقدمة تفسيره أن تأليفه كان بطلب من بعض المعتزلة أن يكتب للعدلية تفسيراً ، يقول في ذلك: «وقد رأيت إخواننا في الدين من أفاضل الفئة الناجية العدلية الجامعين بين علم العربية والأصول الدينية كلما رجعوا إلي في تفسير آية فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب أفاضوا في الاستحسان والتعجب واستطووا شوقاً إلى مصنف يضم أطرافاً من ذلك حتى اجتمعوا إلي مقترحين أن أُملي عليهم الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»^(٢).

وإضافة إلى السبب العقدي في تأليف الزمخشري لتفسيره فقد ظهرت آثار العقيدة المعتزلية في أثناء تفسيره من جهتين:

- **من جهة التفسير:** كما في تفسيره قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام - ١٨] قال: «فوق عبادتصوير للقهر والعلو بالغبلة والقدرة»^(٣).

(١) هو: محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد، أبو علي الجبائي، من أئمة المعتزلة، وتنسب إليه طائفة "الجبائية" في الاعتزال، له مصنفات كثيرة منها: "تفسير القرآن"، ورد عليه أبو الحسن الأشعري، وتوفي بجي سنة (٣٠٣). ينظر: وفيات الأعيان (٤: ٢٦٧)، سير أعلام النبلاء (١٨٣: ١٤).

(٢) الكشف للزمخشري (١: ٤٣).

(٣) المصدر السابق (٢: ١٢).

فالزمنخشري يؤول الفوقية بالقهر والقوة حتى لا يلزمه إثبات علو الله سبحانه وهو ما ينكره المعتزلة، والأدلة على إثبات علو الله سبحانه متكاثرة متواترة، ومنها هذه الآية.

• ومن جهة الاستنباط يقول مستنبطاً دليلاً من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ

مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء- ٩٣]: «فإن

قلت: هل فيها دليل على خلود من لم يتب من أهل الكبائر؟ قلت: ما أبين الدليل فيها وهو تناول قولهم ﴿لَقَدْ تَلَّ﴾ أي قاتل كان، من مسلم أو كافر، تائب أو غير تائب، إلا أن التائب أخرجه الدليل، فمن ادعى إخراج المسلم غير التائب فليأت بدليل مثله»^(١).

والدليل الذي يطلبه الزمنخشري ويبين خطأه هو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ

بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء- ٤٨]، والقتل لا شك أنه دون الشرك فهو داخل تحت المشيئة.

٢_ كتب متشابه القرآن:

لقد اعتنى المعتزلة عناية ظاهرة بالتأليف في متشابه القرآن منذ بداية الاعتزال، فقد كتب في ذلك قطرب (ت: ٢٠٦)^(٢) في كتابه: الرد على الملحدين في متشابه القرآن ومشكل القرآن^(٣).

وكتب كذلك بشر بن المعتمر (ت: ٢١٠)^(٤) في متشابه القرآن^(٥).

وكذلك أبو الهذيل العلاف (ت: ٢٣٥)^(٦) وغيره^(١)، وقد كان المعتزلة من أكثر الاتجاهات

(١) المصدر السابق (١: ٥٨٤)، وانظر: متشابه القرآن (ص ٢٣٠).

(٢) هو: محمد بن المستنير، المعروف بقطرب، النحوي اللغوي المعتزلي، أخذ عن سيبويه وغيره، له من المصنفات: الرد على الملحدين في متشابه القرآن، والمثلث، توفي سنة (٢٠٦). ينظر: تاريخ بغداد (٣: ٢٨٥)، وشذرات الذهب (٣: ٣٣).

(٣) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٢: ٧٧٩)، (٣: ١١٤٣، ١٢٠٣).

(٤) هو: بشر بن المعتمر الكوفي ثم البغدادي، من كبار المعتزلة، له من المصنفات: متشابه القرآن، والحجة في إثبات النبوة وغيرهما، توفي سنة (٢١٠). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٠: ٢٠٣)، طبقات المفسرين للداودي (١: ١١٧).

(٥) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٣: ١١٤١).

(٦) أبو الهذيل العلاف هو: محمد بن الهذيل البصري، المعروف بالعلاف، مولى عبد القيس، أحد رؤوس المعتزلة وشيوخهم، وهو من متقدمي المعتزلة وغلاتهم، له من المصنفات متشابه القرآن، توفي سنة (٢٢٦)، وقيل: ٢٣٥ هـ. ينظر:

عناية بهذا النوع من الكتب إن لم يكن أكثرها، ولم يطبع منها إلا كاتبان للقاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥) وهما: كتاب متشابه القرآن، وكتاب تنزيه القرآن عن المطاعن.

ولتأليف هذه الكتب دافع عقدي واضح من خلال معرفة موضوعها، ومضمونها.

وأما الجانب التطبيقي فقد ظهر فيه الأثر العقدي الاعتزالي من جهتين هما:

١_ **المنهج:** فقد ذكر في هذا الكتاب بعض قواعد المعتزلة في الاستدلال والنظر، ومنها: قوله: «إن السامع للقرآن والقارئ له إذا رأى المحكم والمتشابهة كالمتناقض في الظاهر، لم يكن بأن يتبع أحدهما أولى من الآخر فيما يرجع إلى اللغة، فيلجئة ذلك_ إذا كان ممن يطلب الدين والبصيرة _ إلى الرجوع إلى أدلة العقول لينكشف له بها الحق من الباطل»^(٢).

٢_ **التطبيق:** قد قرّر وفسر عدداً من الآيات على حسب المعتقد المعتزلي، وجعلها من ضمن الآيات المتشابهات وهي ليست كذلك، ومنها:

يقول: «ثم ذكر الله تعالى بعده ما يدل على أنه جسم، وأن له يدين فقال: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴿١٥٤﴾» [المائدة - ٦]: والجواب عن ذلك: أن ظاهره يقتضي إثبات يدين له تعالى خارجتين عن الوجه الذي نعتله.... والمراد بذلك: أن نعمتيه مبسوطتان على العباد، وأراد به نعمة الدين والدنيا، والنعمة الظاهرة والباطنة، وقد يعبر باليد عن النعمة، فيقال: لفلان عندي يد وأياد ويد جسيمة»^(٣).

٣_ كتب معاني القرآن:

كَتَبَ الْمُعْتَزَلَةُ كُتُبٌ فِي مَعَانِي الْقُرْآنِ، ومنها ما مرَّ في بداية الكلام من تأليف واصل بن عطاء لكتاب في ذلك، وكتب معاني القرآن هي من أوائل الكتب التي وصلتنا عن المعتزلة، ومن أقدمها: كتاب معاني القرآن للأخفش، وقد ظهرت فيها آثار العقيدة الاعتزالية، ومن أمثلة ذلك: قوله في قول الله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ

تاريخ بغداد (٣: ٣٦٦)، سير أعلام النبلاء (١٠: ٥٤٢).

(١) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٣: ١١٤٢).

(٢) متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار (ص ٢٥).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٣٠).

وَالْمَلَكَةُ ﴿البقرة-٢١٠﴾: «يعني أمره؛ لأن الله تبارك وتعالى لا يزول»^(١).

وهو يفسر الإتيان بإتيان أمره على خلاف ظاهر الآية التي تدل على أنه إتيان حقيقي الله أعلم بكيفيته.

رابعاً: يُعد ظهور تفسير الزمخشري تحولاً كبيراً في مسيرة التفسير عند المعتزلة، وبظهوره يمكن أن تقسم مراحل التفسير عند المعتزلة إلى مرحلتين:

● مرحلة ما قبل الزمخشري:

وصِفَت كثير من تفاسير المعتزلة بأنها عظيمة وجليلة القدر، ولكن في الفترة التي سبقت الزمخشري لم يصل من تلك التفاسير شيء يمكن من خلاله تصنيفه وتقييمه، حتى ظهر تفسير الزمخشري وبظهوره بدأت مرحلة جديدة في التفسير عند المعتزلة.

● مرحلة الزمخشري وما بعده:

ظهور تفسير الزمخشري يُعدُّ مرحلة جديدة لعدة أسباب:

- ١_ أنه أول تفسير كامل وصلنا من كتب المعتزلة في التفسير.
- ٢_ اكتمال مظاهر التأثير بالاعتقاد في أكثر جوانبه التي سبقت في الفقرة الثانية.
- ٣_ اهتمام الاتجاهات الأخرى بهذا التفسير بخلاف تفاسير المعتزلة الأخرى، فقد كثرت مختصراته وحواشيه من مختلف الاتجاهات العقدية الأخرى كالأشاعرة^(٢) والماتريدية^(٣) والزيدية^(٤) والشيعة^(٥).

المسألة الرابعة: نشأة تأثير الأشاعرة في كتابة التفسير ومراحلها:

البحث في كتب التفسير عند الأشاعرة في عدة أمور:

-
- (١) معاني القرآن للأخفش (١: ١٨٣).
 - (٢) انظر فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٨٥، ٨٩، ٤٤٦)، وانظر في الكتب التي نقاشته (١: ٨٣، ٨٥، ٨٦).
 - (٣) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن: (١: ٧٤٢، ١٩٢)، (٢: ٦٢٠، ٧١٣، ٧٤١)، وفي الكتب التي ردت عليه ونقاشته: (٣: ١١٦١، ١١٦٢).
 - (٤) انظر المصدر السابق: (١: ٣٠٦، ٣٢٣، ٤١٠، ٤١١، ٥٨٩).
 - (٥) انظر المصدر السابق: (٢: ٥٩٨، ٦٠٤، ٧١٥، ٧٢١، ٧٢٣) وفي الرد عليه ومناقشته (١: ٨٦).

أولاً : نشأة الكتابة في التفسير عند الأشاعرة مع إمام المذهب أبي الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤)، في كتاب اسمه: (تفسير القرآن والرد على من خالف البيان من أهل الإفك والبهتان ونقد ما حرفة الجبائي والبلخي في تأليفهما) (١).

وسمي هذا التفسير بـ(المختزن) ذكر أنه في خمسمائة مجلد (٢)، ولم يصل إلينا شيء منه، وقد نقل عنه ابن فورك في تفسيره المخطوط (٣)، وقد كان للاتجاه العقدي أثر في سبب نشأة التفسير عند الاتجاه الأشعري، فإن سبب تأليف الأشعري لكتابه هو الرد على المعتزلة، حيث يقول في مقدمة تفسيره: «أما بعد فإن أهل الزيغ والتضليل تأوّلوا القرآن على آرائهم وفسّروه على أهوائهم تفسيراً لم ينزل الله به سلطاناً، ولا أوضح به برهاناً، ولا روه عن رسول رب العالمين... وإنما أخذوا تفسيرهم عن أبي الهذيل بياع العلف ومتبعيه، وعن إبراهيم نظام الخرز ومقلديه... فإنهم قادة المعتزلة الجهال... ورأيت جلّائي ألف في تفسير القرآن كتاباً أوّله على خلاف ما أنزل الله عز وجل... ولولا أنه استغوى بكتابه كثيراً من العوام واستنزل به عن الحق كثيراً من الطغام؛ لم يكن لتشاغلي به وجه» (٤).

ومن هذا الكلام للأشعري يتبين أن نشأة التفسير عند الأشاعرة كان سببها الرد على المعتزلة.

كما أن هذا الكتاب قد وصله لكان ظهور أثر الاعتقاد فيه أمراً لا شك فيه سواء من جهة التقرير، أو من جهة الرد على المعتزلة كما هو واضح من سبب تأليفه. ومن أقدم ما وصلنا للأشاعرة مما يمكن دراسة الأثر العقدي فيه: كتاب الكشف والبيان عن تفسير القرآن (٥) لأبي إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري (ت: ٤٢٧).

وهو من تلاميذ ابن فورك، وقد تلقى عنه تفسيره، كما صرح بذلك في مقدمة تفسيره (٦)، وهو مع أشعريته كان متأثراً بالتصوف، ويذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أنه قد ذكر

(١) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٥١١).

(٢) المصدر السابق (٣: ١١٦٥).

(٣) انظر: مقدمة الدكتور محمد السليماني لكتاب الحدود لابن فورك (ص ٢٧).

(٤) انظر: تبين كذب المفتري لابن عساكر (ص ١١٢).

(٥) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٣: ١١١٠)، الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (١: ٣٠٢).

(٦) انظر: تفسير الثعلبي (١: ٨٣)، و فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٤٥٦).

فيه بعض آراء أهل البدع، حيث يقول في سياق كلامه عن تفسير البغوي «ذَكَرَ تفاسير أهل البدع التي ذكرها الثعلبي، مع أن الثعلبي فيه خير ودين، لكنه لا خبرة له بالصحيح والسقيم من الأحاديث، ولا يميز بين السنة والبدعة في كثير من الأقوال»^(١).

وقد بين ابن تيمية أن سبب دخول آراء أهل البدع عليه هو التقليد لغيره، يقول بعد ذكره لتفسير الواحدي: «لكن الثعلبي فيه سلامة من البدع وإن ذكرها تقليداً لغيره»^(٢). وقد ظهر أثر الاتجاه العقدي فيه من عدة جهات:

• من خلال مقدمته:

فقد انتقد المعتزلة في مقدمة تفسيره فقد بين^٣ أصناف الذين ألفوا في التفسير فقال: «فألفيت المصنفين في هذا الباب فرقاً على طرق: فرقة منهم أهل البدع والأهواء وفرقة المسالك والآراء مثل البلخي والجبائي والأصفهاني والرماني وقد أمرنا بمجانبتهم وترك مخالطتهم ونهينا عن الاقتداء بأقوالهم وأفعالهم، فاختاروا ممن تأخذون دينكم، وفرقة ألفوا وقد أحسنوا غير أنهم خلطوا بأباطيل المبتدعين بأقاويل السلف الصالحين... مثل أبي بكر القفال وأبي حامد المقرئ وهما من الفقهاء الكبار والعلماء الخيار ولكن لم يكن التفسير حرفتهم ولا علم التأويل صنعتهم ولكل عمل رجال ولكل مقام مقال»^(٣).

• من خلال التفسير للآيات:

من شواهد ذلك في تفسيره: قوله في قول الله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [

النحل - ٥٠]: «يعني يخافون قدرة ربهم أن يأتيهم بالعذاب من فوقهم ويدل عليه»، قوله: ﴿

وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل - ٥٠] «ما يؤمرون يعني: الملائكة، وقيل معناه: يخافون ربهم

الذي فوقهم بالقول والقدرة فلا يعجزه شيء ولا يغلبه أحد»^(٤).

وهو هنا قد تأول الفوقية على غير مرادها بناء على عدم إثباته للعلو، والآية يدل ظاهرها على خلاف هذا التأويل، كما أن غيرها من الآيات يؤيد هذا الظاهر.

(١) منهاج السنة (٧: ١٢).

(٢) الفتاوى الكبرى (١٣: ٣٨٦).

(٣) تفسير الثعلبي (١: ٧٤).

(٤) المصدر السابق (٦: ٢١).

• من خلال الرد على المخالفين: ومن شواهد ذلك في تفسيره: قوله في قول الله تعالى:

﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [آل عمران - ٨]: «تعطي، وفي الآية رد على القدرية»^(١).

ثانياً : اعتنى الأشاعرة بالتأليف في ما يتعلق بالتفسير، وبيان ذلك:

١_ كتب متشابه القرآن: ابتدأت العناية بمتشابه القرآن عند الأشاعرة من إمام المذهب أبي الحسن الأشعري في كتابه (متشابه القرآن جمع فيه بين المعتزلة والملحدين الذين يطعنون في متشابه الحديث)^(٢)، وهذا يدل على أن هذا النوع من العلم دخل في حيز اهتمام الاتجاه الأشعري من أول نشأته، ولم يصلنا شيء من هذا الكتاب، والأثر العقدي واضح في سبب تأليف الأشعري لكتابه ومن خلال حديث العلماء عنه يظهر أنه ألفه للرد على المعتزلة وغيرهم.

ومن أقدم ما طبع من كتب الأشاعرة في ذلك كتاب: إزالة الشبهات عن الآيات والأحاديث المتشابهات^(٣) لابن اللبان (ت: ٧٤٩)^(٤)، وسمي: رد معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات.

٢_ كتب معاني القرآن: عناية الأشاعرة بمعاني القرآن كانت مبكرة، فمن أقدم الكتب التي طُبعت لمن نُسب إلى الأشاعرة: كتاب معاني القرآن للزجاج (ت: ٣١١)^(٥)، وتحديد اتجاه الزجاج العقدي محل اختلاف بين الباحثين، فمنهم من نسبته إلى المعتزلة^(٦)، ومنهم من نسبته إلى أهل السنة^(٧)، ومنهم إلى الأشاعرة^(٨)، والذي يظهر من حاله التفصيل:

(١) المصدر السابق (٣: ٧١).

(٢) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٣: ١١٤٠).

(٣) انظر المصدر السابق (٢: ٧٨٠).

(٤) هو: شمس الدين أبو عبد الله بن أحمد عبد المؤمن الأسعدي ابن اللبان الشافعي، أشعري صوفي، من مصنفاته: مختصر النحو، مختصر كتاب روضة الطالبين، توفي سنة (٧٤٩). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (٩: ٩٤)، وطبقات المفسرين للداودي (٢: ٨٠).

(٥) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٣: ١٢٢٢).

(٦) نسبته لذلك أبو حيان في البحر المحيط (٥: ٤٦٣).

(٧) انظر: التفسير اللغوي للدكتور الطيار (ص ٣٢٣)، ومناهج اللغويين للدكتور محمد الشيخ (٦٩٩).

(٨) انظر: المفسرون بين التأويل والإثبات للدكتور المغراوي (٤: ١٥٢٥).

أ_من حيث الانتساب فهو ينتسب إلى مذهب أحمد في الاعتقاد أي مذهب أهل السنة والجماعة، فقد ذكر عنه أنه قال في آخر حياته: «اللهم احشرنى على مذهب الإمام أحمد بن حنبل»^(١).

ب_أما من حيث التطبيق فهو مضطرب الحال، ولم يثبت له قدمارة^١ يثبت الصفات على مذهب أهل السنة وتارة يؤولها بما يوافق فيه الأشاعرة^(٢).

وقد عاش الزجاج في زمن الأشعري وعاشا وتوفيا في بلدة بغلاديه^٢ مد أنه قد تأثر به، وقد ظهر هذا التأثير في كتابه (معاني القرآن)، ومن أمثلة ذلك عنده: قوله في قول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران - ٣١]: «والحبة من الله لخلقه: عفوه عنهم وإنعامه عليهم برحمته ومغفرته وحسن الثناء عليهم»^(٣).

وهذا التفسير مخالف لما عليه أهل السنة والجماعة، من أنها حبة تليق بالله سبحانه لا تماثل حبة المخلوقين، لا كما توهمه من تأول الآية وأن ظاهرها يدل على المماثلة ومن ثم اضطر إلى مثل هذا التأويل.

٣_كتب غريب القرآن: من أقدم ما ذكر للأشاعرة في ذلك كتاب (غريب القرآن) لابن فورك (ت: ٤٠٦) ^(٤).

وأما ما طبع منها فمن أقدمها: كتاب (مفردات القرآن) للراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢) ^(٥) وقد نسب إلى الاعتزال والتشيع، ولا تصح هذه النسبة عنه^(٦).

ومن أمثلة وقوعه في التأويل: قوله في قول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ

(١) انظر: إنباه الرواة (١: ١٥٩)، ومعجم الأدباء (١: ١٣٠).

(٢) انظر أمثلة ذلك في كل من: رسالة أسماء الله الحسنى للدكتور عبد الله الغصن (ص ١٩٧)، ومناهج اللغويين (٦٩٩)، (٦٩٩)، والتفسير اللغوي (ص ٣٢٣)، والموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (١: ٨٢).

(٣) معاني القرآن وإعرابه (١: ٣٩٧)، وانظر: (١: ٤٥٥) و (٥: ٢٥).

(٤) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٢: ١٠٠٧).

(٥) هو: حسين بن محمد بن الفضل الأصفهاني، المعروف بالراغب، أشعري، له من المصنفات: مفردات ألفاظ القرآن، القرآن، مقدمة جامع التفاسير مع تفسير سورة الفاتحة، وغيرهما، اختلف في سنة وفاته اختلافاً كبيراً، ورجح بعض الدراسين لحياته أنه توفي في سنة (٥٠٢). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٨: ١٢٠)، معجم الأدباء (٣: ١١٥٦).

(٦) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٣: ١٢٤٤)، الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (١: ٧٩٣).

وَيُحِبُّونَهُ ﴿[المائدة - ٥٤]: «فمحببة الله تعالى للعبد إنعامه عليه»^(١).

وتأويله للمحبة بالإنعام تأويل على خلاف الظاهر كما سبق بيانه في المثال الذي قبله.

رابعاً: الاتجاه الأشعري من أكثر الاتجاهات تبايناً في منهج التفسير، ومن أسبابه أن المذهب الأشعري حصل فيه تطورٌ كبير، ولم يكن ثابتاً على منهج واحد، والمقصود الإشارة إلى ذلك فيما يتعلق بالتفسير، وإليك أمثلة لهذا التباين:

١_ دخول آراء الصوفية في كتب التفسير عند الأشاعرة: وقد بينا ذلك في الحديث عن تفاسير الصوفية^(٢).

٢_ دخول آراء المعتزلة في كتب التفسير عند الأشاعرة: وقد كان دخولها على عدة وجوه:

أ_ دخولها على جهة النقل دون المناقشة:

من التفاسير التي سارت على هذه الطريقة: (النكت والعيون) لأبي الحسن الماوردي (ت: ٤٥٠هـ)^(٣). فقد كان يورد أقوال المعتزلة نقاشاً أو ردّاً، يقول بعد إيراد بعض الأقوال التي أنكرها، مبيناً أن تفسيره جامع للأقوال التي قيلت في التفسير حتى لو لم يرضها: «ولو أن هذا من الاستنباط يحكى عمن يُقتدى به في علم التفسير لرغب عن ذكره... لكن قاله متبوع، فذكرته مع بُعد هذه حاكياً، لا محققاً، ليكون الكتاب جامعاً لما قيل»^(٤).

وقد كانت هذه الطريقة سبباً من أسباب اتهام بعضهم له بالاعتزال.

ب_ دخولها على جهة الرد والمناقشة، وكان منهج التأليف في ذلك على طريقتين:

أ_ يُؤلّف كتاب في التفسير ويضمّن الرد على المعتزلة:

بدأ الاعتناء بالرد على آراء المعتزلة في التفسير مع إمام المذهب الأشعري _ كما سبق في

(١) المفردات في غريب القرآن (١: ١٠٥).

(٢) انظر من هذا البحث (ص ١٦٥).

(٣) هو: علي بن محمد بن حبيب، أبو الحسن الماوردي البصري الشافعي، الفقيه المفسر، اتهم بالاعتزال ولا يصح ذلك عنه، له من المصنفات: تفسير القرآن الكريم، وأدب الدنيا والدين، والأحكام السلطانية، توفي سنة (٤٥٠هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٨: ٦٤)، وطبقات المفسرين للداودي (١: ٤٢٧).

(٤) النكت والعيون للماوردي (١: ٥٠).

بيان سبب تأليفه له_ لكنه لم يصل إلينا، ومن أقدم ما وصلنا من كتبهم ممن قصد تتبع الرد عليهم: كتاب (المحرر الوجيز) لابن عطية، أما الكتب التي قبله فقد كانت تناقش بعض أقوالهم، ولم تكن تقصد تتبع الرد والمناقشة لها كما هو حال ابن عطية.

١٠ يُؤَلَّفُ كتاب خاص في الرد على تأويلات المعتزلة دون التعرض لباقي الآيات:

بدأت هذه الطريقة بعد تأليف تفسير الكشاف للزنجشري، ومن أقدم من ألف في ذلك عند الأشاعرة: أحمد بن محمد ابن المنير المالكي (ت: ٦٨٣) في كتابه: (الانتصاف من الكشاف)، وقد طبع باسم (الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال). ومن بعده جاء كتاب أبي علي السكوني المالكي (ت: ٧١٧)، (التمييز لما أودعه الزنجشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز) وقد طبع بهذا الاسم.

٣_ دخول آراء الفلاسفة في تفسير الأشاعرة:

من تفاسير الأشاعرة التي دخلتها آراء الفلاسفة:

— مفاتيح الأسرار ومصايح الأبرار للشهرستاني (ت: ٥٤٨)، وقد طبع جزء منه.

— التفسير الكبير للرازي (ت: ٦٠٦)، وهو مطبوع.

المسألة الخامسة: نشأة تأثير الماتريدية في كتابة التفسير ومراحلها:

البحث في كتب التفسير عند الماتريدية في عدة أمور:

أولاً: نشأة الكتابة في التفسير عند الماتريدية مع إمام المذهب أبي منصور محمد بن محمد

الماتريدي (ت: ٣٣٣) فقد كتب تفسيراً كاملاً للقرآن وسماه: (تأويلات أهل السنة)، وهو مطبوع

كاملاً، وهذه النشأة جعلت المذهب الماتريدي يختلف عن باقي الاتجاهات الأخرى بأمرين:

١- وجود كتاب كامل في التفسير لإمام المذهب، وهذا ما لم يتحقق في أي اتجاه من

الاتجاهات العقيدة الأخرى، فالأشعري وإن ذكر له كتاب في التفسير؛ إلا أن تفسيره لم يصل إلينا.

٢_ مع كتابة إمام المذهب الماتريدي في التفسير إلا أنها لم تكن كتابةً يكتنفها نوع من النقص كما هو شأن البدايات بل كان ظهور كتاب التفسير لإمام المذهب يعد ظهوراً متكاملًا، وهذا أمر يخالف فيه في أغلب الاتجاهات العقيدة الأخرى، وهذا أمر جعل الماتريدية يعظمون هذا الكتاب أشد تعظيم، يقول صاحب الجواهر المضية عن هذا الكتاب: «كتاب لا يوازيه في فنه كتاب، بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبق في ذلك الفن»^(١).

ثانياً: مع هذين الأمرين اللذين خالف فيهما المذهب الماتريدي باقي الاتجاهات الأخرى إلا أنه ثمة أمورٌ جدية بالتأمل، وهي:

١_ أن تفلسفيلهم لم يحض بعناية من قبل أتباعه _ سواء من جهة التعليق عليه، أو الاختصار، أو غير ذلك _ مما يفعله الأتباع _ عادة _ بمصنفات أئمتهم، إلا كتاباً واحداً لأحد الماتريدية في القرن السادس باسم شرح تأويلات القرآن للماتريدي^(٢).

٢_ أن كتب طبقات المفسرين لم تذكر ضمن طبقاتها شيخ المذهب الماتريدي أبا منصور الماتريدي، مع أنها تذكر كتب الأشاعرة والمعتزلة وأهل السنة. إلا أن هذا الأمر لم يكن خاصاً بكتب طبقات المفسرين بل هو كذلك في كثير من كتب التراجم الأخرى التي لم تكن تذكر الماتريدي في كتبها.

٣_ التفاوت الكبير بين أسلوب الماتريدي في كتابه التفسير وأسلوبه في كتابه التوحيد، فأسلوب الماتريدي في كتاب التوحيد أسلوب معقد مغلق لدرجة كبيرة، كما يقول البزدوي: «وكتاب التوحيد الذي صنّفه الشيخ أبو منصور قليل انغلاق وتطويل وفي ترتيبه نوع تعسير»، وهذا ما جعل علماء الماتريدية أنفسهم يجعلون أبا المعين النسفي هو من يسر فهم المذهب الماتريدي في كتابه تبصرة الأدلة، ولو قارنا ذلك بكتابه التفسير لظهر فرق كبير، وربما يكون أحد أسباب ذلك طبيعة الموضوع المبحوث في كلا الكتابين.

(١) انظر: الجواهر المضية (٣: ٣٦٠).

(٢) مؤلفه: أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي (ت: ٥٤٠)، انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٢: ٩٤٥).

ثالثاً : ظهور الأثر العقدي في كتابة الماتريدي في التفسير :

في تسمية الماتريدي لتفسيره باسم: (تأويلات أهل السنة) شُرِّعَ رُ أَنَّهُ أَلْفَهُ لِدَافِعِ عَقْدِي، وَهُوَ بَيَانُ التَّأْوِيلَاتِ الْخَاصَةِ بِأَهْلِ السَّنَةِ وَالَّذِي يَقْصِدُ بِهِمُ الْمَاتَرِيدِيَّةَ، فِي مُقَابِلِ تَأْوِيلَاتِ الْمُعْتَزَلَةِ الَّذِينَ تَقْصِدُ الرَّدَّ عَلَيْهِمْ أَنَّهُ لَمْ يُصْرَحْ فِي مُقَدِّمَتِهِ بِسَبَبٍ خَاصٍ لِتَأْلِيفِهِ. وَقَدْ ظَهَرَ الْأَثَرُ الْعَقْدِي فِي تَفْسِيرِهِ مِنْ جِهَاتٍ أَهْمُهَا:

١_ **ظهر الأثر على التسمية**، فالاسم الذي وضعه الماتريدي واضح فيه الأثر العقدي، فهو يستخدم مصطلحين لهما دلالتهم الشهيرة في باب الاعتقاد، وهما: مصطلح (التأويل)، وهو مصطلح قد تَشَكَّلَتْ دلالته في هذا الزمن على مصطلح التأويل المتأخر، ومصطلح (أهل السنة)، ويقصد بهم الماتريديَّة.

٢_ **من جهة المنهج**: يذكر الماتريدي في بداية كتابه التفسير تفريقاً بين التفسير والتأويل يقرر فيه فرقاً منهجياً بينهما، مستهلاً هذا التفريق بقوله: «التفسير للصحابة، والتأويل للفقهاء».

ثُمَّ يُبَيِّنُ الْأَثَرُ الْعَمَلِيَّ لِهَذَا التَّفْسِيرِ بِذِكْرِ أَنَّ التَّفْسِيرَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ فِيهِ بِالرَّأْيِ؛ لِأَنَّهُ كَمَا يَقُولُ: «حَقِيقَةُ الْمُرَادِ وَهُوَ كَالْمُشَاهَدَةِ، لَا تَسْمَحُ إِلَّا لِمَنْ عِلْمٌ، وَمِنْهُ قِيلَ: مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعْهُ مِنْ النَّارِ؛ لِأَنَّهُ فِيمَا يَفْسِرُ يَشْهَدُ عَلَى اللَّهِ بِهِ».

أَمَّا التَّأْوِيلُ فَيَقُولُ فِيهِ: «فَهُوَ بَيَانُ مُنْتَهَى الْأَمْرِ... فَهُوَ تَوْجِيهِ الْكَلَامِ إِلَى مَا يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ، وَلَا يَقَعُ التَّشْدِيدُ فِي هَذَا مِثْلَ مَا يَقَعُ فِي التَّفْسِيرِ، إِذْ لَيْسَ فِيهِ شَهَادَةُ عَلَى اللَّهِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَخْبِرُ عَنِ الْمُرَادِ، وَلَا يَقُولُ: أَرَادَ اللَّهُ بِهِ كَذَا، أَوْ عَنِ كَذَا، وَلَكِنْ يَقُولُ: يَتَوَجَّهُ هَذَا إِلَى كَذَا وَكَذَا مِنْ الْوُجُوهِ، هَذَا مِمَّا تَكَلَّمَ بِهِ الْبَشَرُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ مَا صَحَّتْهُ مِنَ الْحِكْمَةِ»^(١).

وهذا التفريق الذي ذكره ينبي عليه أثر عملي خطير في باب التفسير، وهو أن التأويل الأصل فيه أن يقال فيه بالرأي، ولا يلزم في ذلك الأثر؛ لأنه ليس لإخباراً عن مراد الله، بخلاف التفسير، وهذا ما ظهر أثره في تفسيره.

٣_ **من جهة التفسير للآيات**: فهو يقع فيه على وجهين:

(١) تأويلات أهل السنة للماتريدي (١: ٣٤٩).

● **وجه التقرير:** كثيراً من يقرر الماتريدي الآيات على حسب معتقده: ومن أمثلة ذلك

قوله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا﴾ [البقرة: ١٣]: «والإيمان عندنا هو التصديق بالقلب»^(١).

وتفسيره للإيمان بالتصديق هو تقرير المرجئة، والماتريدي يرى رأيهم في هذه المسألة.

● **وجه الرد على المخالفين:** كتاب الماتريدي أقدم ما وصلنا من كتب التفسير التي ظهرت فيه المناقشات العقدية والردود، على جهة القصد والتتبع، وقد سبق أن كتاب ابن جرير أسبق الكتب إلى إيراد الرد على الطوائف في التفسير؛ لكن ذلك لم يكن منه على سبيل القصد — كما صرح بذلك، وسبق ذكر كلامه —، أما كتاب الماتريدي فواضح^{*} من خلال تتبع كتابه أنه قصد تتبع الرد على المعتزلة في آرائهم، وتفاسيرهم.

ثالثاً : عادة ما يحصل لمسار التفسير عند الطوائف تطور من جهة المنهج الذي تنتهجه في التفسير^٢، لم ير النور من كتب الماتريدية إلا القليل — الذي لا يمكن معه الجزم بمعرفة مظاهر هذا التطور في الأثر العقدي —، فسيتجه التصنيف فيما لم يصلنا من كتب على وصف مؤلفيها، وليس على وصف الكتب لأنها ليست موجودة:

١_ ظهور الأثر الكلامي الماتريدي مع قصد الرد على المخالفين في التفسير:

ظهر ذلك في كتاب إمام المذهب أبي منصور الماتريدي (تأويلات أهل السنة). وقد امتدت هذه الطريقة عبر القرون.

٢_ ظهور الأثر الأثري والوعظي في كتب التفسير عند الماتريدية:

مع القرب الزمني بين أبي الليث السمرقندي (ت: ٣٧٣)^(٢) وأبي منصور الماتريدي إلا أن تفسيره أخذ يقترب من الاتجاه الأثري، ويتعد عن الصبغة الكلامية التي كانت ظاهرة في كتاب

(١) المصدر السابق (١ : ٣٨٥).

(٢) هو: نصر بن محمد السمرقندي المعروف بإمام الهدى، ماتريدي فقيه مفسر، له من المصنفات: بحر العلوم في تفسير القرآن، وتنبيه الغافلين، بستان العارفين، توفي سنة (٣٧٣). ينظر: طبقات الحنفية (٢: ٢٦٤)، وطبقات المفسرين للداودي (١: ٩١) و الماتريدية للأفغاني (١: ٢٨٢)، وانظر في الكلام حول تسمية الكتاب: مقدمات التفاسير (١: ٣٠٢)، وفهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٤٢٩).

إمامه؛ فتراه يورد بعض الأحاديث بالأسانيد، ويكثر من إيراد أقوال السلف، وهذا ما جعل بعضهم يَعمُدُه من أصحاب الاتجاه الأثري^(١)، وليس الأمر كذلك بإطلاق، فليس تفسيره مختصاً بالآثار، ثم هو ممن لا يميز بين الصحيح والسقيم^(٢).

وقد كان مما يميز تفسير السمرقندي ميله إلى الجانب الوعظي، وهل هذا نوع من التأثير بالتصوف؟ هذا أمر يحتاج إلى استقراء كامل لكتابه، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية تفسيره في سياق يُشعرُ بتقاربهم في الطريقة، يقول بعد بيانه لما في كتاب الثعلبي من الضعيف: «فكيف بغيره كتفسير القشيري وأبي الليث السمرقندي، وحقائق التفسير لأبي عبد الرحمن السلمي»^(٣)، وهي مسألة تحتاج إلى مزيد بحث.

٣_ كتابة المتأثرين بالتصوف من الماتريدية في التفسير:

وقد سبق الحديث عن ذلك في بحث تفاسير الصوفية^(٤).

٤_ كتابة المتأثرين بالفلسفة من الماتريدية في التفسير:

من أقدم الماتريدية المتأثرين بالفلسفة الذين كتبوا في التفسير:

— مسعود بن عمر التفتازاني (ت: ٧٩٢)^(٥)، وقد أطلق عليه بعض الباحثين بأنه فيلسوف الماتريدية، وكتابه شرح المقاصد يشهد بصدق هذا الوصف عليه، له حاشية على الكشف.

— الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت: ٨١٦)^(٦)، له حاشية على الكشف مطبوع بهامش الكشف، أيضاً: حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي^(٧).

ويقال في الجرجاني ما قيل في التفتازاني، وكتابه شرح المواقف خير شاهد على ذلك.

(١) التفسير والمفسرون للذهبي (١: ٢٣٥)، وتاريخ الحضارة في القرن الرابع لآدم ميتز (١: ٣٦٤). وانظر: بستان

العارفين لأبي الليث في كلامه عن التفسير عن حكم التفسير بالرأي (ص ٣٠).

(٢) انظر: علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير للدكتور محمد حقي (١: ٣٠٢).

(٣) الرد على البكري (١: ٥٩).

(٤) انظر من هذا المبحث (ص ١٦٥).

(٥) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٢: ٧٢٢)، والماتريدية للأفغاني (١: ٢٩٣).

(٦) هو: السيد الشريف علي بن محمد المعروف بالسيد سند الجرجاني، ماتريدي صوفي نقشبدي، من أتباع ابن عربي في وحدة الوجود، له من المصنفات: شرح المواقف، شرح العقائد العضدية وغيرها، توفي سنة (٨١٦). ينظر: الضوء اللمع (٥: ٣٢٨)، والفوائد البهية (١٢٥، ١٣١).

(٧) انظر: فهرست مصنفات التفسير (٢: ٦٣٥، ٧١٧)، والماتريدية للأفغاني (١: ٢٩٧).

رابعاً : ألف الماتريدية عدداً من التفاسير على مر القرون ولم يخرج منها للنور إلا عددٌ قليلٌ ، وأشهرها مما طبع:

- __ تأويلات أهل السنة: كتاب إمام المذهب أبي منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣).
- __ بحر العلوم لأبي ليث السمرقندي (ت: ٣٧٣).
- __ مدارك التنزيل وحقائق التأويل لعبدالله بن أحمد النسفي (ت: ٧١٠) ^(١).
- __ حاشية على الكشاف للشريف علي بن محمد الجرجاني (ت: ٨١٦)، مطبوع بهامش الكشاف.

خامساً : لم أجد للماتريدية كتباً في متشابه القرآن، أو معاني القرآن، والذي وجدته لهم كتب في غريب القرآن وهي:

- __ (تفسير غريب القرآن) ^(٢) لمحمد بن أبي بكر الرازي الحنفي صاحب مختار الصحاح ^(٣) (بعد ٦٦٦) وهو مطبوع.
- __ (بهجة الأكمل في بيان ما في كتاب الله العزيز من الغريب) ^(٤) لابن التركماني (ت: ٧٥٠) (ت: ٧٥٠) وهو مطبوع ^(٥).

(١) هو: عبدالله بن أحمد النسفي، أبو البركات، من كبار علماء الماتريدية، من مصنفاته: مدارك التنزيل في التفسير، والكنز في الفقه، والمنار في الأصول، توفي سنة (٧١٠). ينظر: الجواهر المضية (٢: ٢٤٩)، والفوائد البهية (ص ١٠١)، وانظر: الماتريدية للأفغاني (١: ٢٩٠)، فهرست مصنفات التفسير (١: ١٣٩)، (٣: ١١٧٩).

(٢) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ٣٧١)، الماتريدية للأفغاني (١: ٢٨٩).

وهناك كتاب في غريب القرآن اسمه (الموضح في التفسير) لأحمد بن محمد السمرقندي (ت: بعد ٤٠٠) وهو شيخ القراء في سمرقند، وسمرقند بلد الماتريدية، وليس في كتابه ما يدل على اتجاهه العقدي، وقد نقل عن ابن قتيبة (١١٤) في قوله تعالى: (يوم يكشف عن ساق): (يكشف عن شدة من الأمر) غير أن هذا التفسير نقل عن ابن عباس وغيره، ولا يلزم منه أن يكون فرعاً عن اعتقاد تأويل الصفات، إلا أنه في كتابه المدخل لتفسير القرآن (ص ٧٧) يقول في قوله تعالى: (وجاء ربك): (أي: وجاء أمر ربك). وهذا لا يكفي في تحديد اتجاهه العقدي إلا أن المثال السابق يشعر أنه يميل إلى تأويل الصفات.

(٣) هو: محمد بن أبي بكر الرازي، شمس الدين أبو عمر، صاحب كتاب مختار الصحاح، ماتريدي، لغوي، له من المصنفات: هداية الاعتقاد في شرح بدء الأمالي، أنموذج جليل في أسئلة وأجوبة من غرائب آي التنزيل، توفي (بعد ٦٦٦). ينظر: الأعلام للزركلي (٥: ١٥٢)، ومعجم المؤلفين (٨: ٧٣).

(٤) انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (١: ١٢٣) والماتريدية للأفغاني (١: ٢٩١).

(٥) هو: علي بن عثمان المارديني، أبو الحسن، المعروف بابن التركماني، ماتريدي حنفي، له من المصنفات: الجواهر النقي،

—(غريب القرآن) ^(١) لابن قطلوبغا (ت: ٨٧٩) ^(٢).

النقي، ومختصر المحصل، توفي سنة (٧٤٥) ينظر: الجواهر المضوية (٢: ٥٨١)، الفوائد البهية (ص ١٢٣).
(١) مُتَقَّق في رسالة في جامعة الإمام محمد بن سعود. انظر: فهرست مصنفات تفسير القرآن (٢: ١٠٠٨). الماتريدي
للأفغاني (١: ٣٠٤).
(٢) هو: قاسم بن قطلوبغا بن عبدالله، أبو العدل زين الدين، ماتريدي صوفي حنفي، له من المصنفات: شرح المسامرة،
وغريب القرآن وغيرهما، توفي سنة (٨٧٩). ينظر: الضوء اللامع (٦: ١٨٤)، الأعلام (٥: ١٨٠).

المبحث الثاني

أسباب تأثير الاتجاه العقدي في التفسير

وفيه تمهيد و ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الأسباب التي تتعلق بتقرير المفسر لمعقده.

المطلب الثاني: الأسباب التي تتعلق بنقاش المفسر للمخالفين.

المطلب الثالث: أسباب علمية أخرى.

تمهيد

العقيدة عندما يتشربها القلب لا يمكن لصحابها الانفكاك من تأثيرها أثناء معالجة العلوم الشرعية، سيما ما كان من هذه العلوم وثيق الصلة بها، كعلم التفسير المرتبط بالقرآن الذي يقصده الفرق الإسلامية لكونه مصدراً لا يمكن تجاهله، وإن اختلفوا عند التطبيق في درجة اعتمادهم عليه واحتجاجهم به، ولقد كان لهذا العلم الحظ الأوفر من تأثيرات العقائد فيه،

وهذا ما يقتضي البحث وراء تلك الأسباب التي تدعو المفسر لاستحضار هذا الإرث العقدي عندما يباشر تفسير آية من الآيات.

المبحث هذا محاولة للبحث في تلك الأسباب، وهي أسباب يمكن جعلها على ثلاث مجموعات:

- ١_أسباب تتعلق بتقرير المفسر لمعتقده.
- ٢_أسباب تتعلق بنقاش المفسر للمخالفين له في المعتقد.
- ٣_أسباب علمية ليس لها علاقة بما سبق.

المطلب الأول

الأسباب المتعلقة بتقرير المفسر لمعتقده

وفيه سبيان:

السبب الأول: تطبيق المعتقد:

ثمة علاقة بين بعض الألفاظ والسياقات وبين الموقف العقدي منها، فقد تأتي في الآية لفظة أو سياق _إن_ باشر المفسر تفسيرها _ فلا بد أن يتطابق فيها التفسير بالمعتقد ؛ وذلك للارتباط الوثيق بين اللفظة أو السياق بالاعتقاد، إلا إذا تجاوز المفسر تفسيرها إلى معنى آخر كاللطائف ونحوها مما لا علاقة له بالتفسير فهنا قد لا يكون لمعتقده أثر في تفسيرها، هذه العلاقة بين اللفظ والموقف العقدي منه هي أحد أسباب حضور معتقد المفسر وتأثيره في تفسير تلك الآيات.

أمثلة تطبيقية لهذا السبب:

١ _ قوله ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة- ٦٤]، هذه الآية عندما يباشر المفسر تفسيرها لا يمكن أن ينفك تفسيره عن اعتقاده، ما سيلاحظ فيما سأنقل من كلام المفسرين حولها:

• يقول القشيري في تفسير اليمين فيها: «ثم أثنى على نفسه فقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ

مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة- ٦٤] أي: بل قدرته بالغة، ومشيتته نافذة، ونعمته سابعة، وإرادته ماضية.

ويقال ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة- ٦٤] أي: يرفع ويضع، وينفع ويدفع، ولا يخلو أحدٌ عن نِعَمِ النفع وإن خلا عن نِعَمِ الدفع»^(١).

(١) تفسير القشيري (١: ٢: ١٢٣).

● ويفسرها ابن عطية بنفس التفسير فيقول: «والظاهر أن قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ﴾

مَبْسُوطَتَانِ ﴿المائدة- ٦٤﴾ عبارة عن إنعامه على الجملة وعبر عنه بيدين جرياً على

طريقة العرب في قولهم: فلان ينفق بكلتا يديه ومنه قول الشاعر وهو الأعشى:

يداك يدا مجد فكفٌ مفيدة.. وكفٌ إذا ما ضنَّ بالمال تنفق

ويؤيد أن اليدين هنا بمعنى الإنعام قرينة الإنفاق»^(١).

● وكذلك يقول الطبرسي: «﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة- ٦٤] أي: ليس الأمر

على ما وصفوه بل هو جواد فليس لذكر اليد هنا معنى غير إفادة معنى الجود، وإنما

قال: يده على التشية مبالغة في معنى الجود والإنعام لأن ذلك أبلغ فيه من أن

يقول: بل يده مبسوطة، ويمكن أن يكون المراد ياليد النعمة ويكون الوجه في تشية

النعمة أنه أراد نعم الدنيا ونعم الآخرة، لأن الكل وإن كانت نعم الله فمن حيث

اختص كل منهما بصفة تخالف صفة الأخرى كأنما جنسان، ويمكن أن يكون تشية

النعمة أنه أريد النعم الظاهرة والباطنة... وقيل: إن المراد باليدين القوة والقدرة عن

الحسن ومعناه قوته بالثواب والعقاب مبسوطتان»^(٢).

وهذه الأقوال الثلاثة كلها تدور حول تأويل اليد: بالنعمة أو القدرة، وهو تأويل مخالف

لما عليه السلف، وتفصيل ذلك معروف في كتب العقائد، والتفسير الذي عليه السلف هو

ما ذكره السمعاني بقوله: «وأما اليد صفة لله بلا كيف وله يدان، وقد صح عن النبي صلى الله

عليه وسلم أنه قال "كلتا يديه يمين". والله أعلم بكيفية مراده»^(٣).

٢ _ قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل- ٥٠]

● يقول القشيري في تفسير الفوقية في الآية يخافون الله أن يُنزلَ عليهم عذاباً من

فوق رؤوسهم»^(٤).

(١) تفسير ابن عطية (٤ : ٥١٠).

(٢) تفسير الطبرسي (٢ : ٦ : ١٤٧).

(٣) تفسير السمعاني (٢ : ٥١).

(٤) تفسير القشيري (٣ : ٣١١).

● ويقول ابن عطية فيها: «وقوله: { من فوقهم } يحتمل معنيين:

أحدهما: الفوقية التي يوصف بها الله تعالى فهي فوقية القدر والعظمة والقهر والسلطان.
والآخر: أن يتعلق قوله: { من فوقهم } بقوله: { يخافون }، أي: يخافون عذاب ربهم من فوقهم، وذلك أن عادة عذاب الأمم إنما أتى من جهة فوق»^(١).

● ولا يتعد عنهما الطبرسي حيث يقول: «وإنما قال: { من فوقهم } لوجهين:

أحدهما: أن المراد يخافون عقاب ربهم، وأكثر ما يأتي العقاب المهلك إنما يأتي من فوق.
الآخر: أن الله لما كان موصوفاً بأنه عال متعال بمعنى: أنه قادر على الكمال؛ حسن أن يُقال: من فوقهم؛ ليدل على أنه في أعلى مراتب القادرين»^(٢).

هذه الأقوال واضحة فيها تأويل الفوقية التي تدل على العلو وهو ما لا يشبهه الأشاعرة والمعتزلة وهو تأويل يخالف تأويل السلف، ولذلك رده السمعاني^٣ المعنى الصحيح لها حيث يقول: «قال بعضهم معناه: يخافون عذاب ربهم من فوقهم، والقول الثاني وهو الأصح أن هذه صفة العلو التي تفرد الله بها، وهو كما وصف نفسه من غير تكيف»^(٣).

السبب الثاني: الاستدلال على صحة المعتقد:

قد يكون في الآية دليل للمفسر على مسائل الاعتقاد التي يعتقد، مما يكون مدعاة لحضور معتقده عند تفسيره لها، فيذكر أن الآية دليل له على ما يعتقد.

أمثلة تطبيقية لهذا السبب:

١ _ يقول السمعاني في قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّحَجُوبُونَ﴾ [المطففين - ١٥]:
«في الآية دليل على أن المؤمنين يرون ربهم تعالى... لأنه ذكر قوله: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّحَجُوبُونَ﴾ [المطففين - ١٥] في حق الكفار عقوبة لهم، فلو قلنا: إن المؤمنين يحجبون، لم يصح عقوبة الكفار به»^(٤).

(١) تفسير ابن عطية (٨: ٤٣٦).

(٢) تفسير الطبرسي (٤: ٨٣).

(٣) تفسير السمعاني (٣: ١٧٧)، وانظر عنده: (١: ٤٧).

(٤) المصدر السابق (٦: ١٨١). وانظر أمثلة أخرى: (٦: ٤٣، الحاقة: ٥٢)، (١: ٥٠٤، النساء: ١٦٦)، (٢: ٢٤٨،

٢ يقول القشيري في قوله جل ذكره: ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ

عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾ [الحديد - ٢١]: «وفي هذا دليل على أن الجنة مخلوقة»^(١).

٣ يقول ابن عطية: في قوله تعالى: ﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ،

بِعِلْمِهِ﴾ [النساء - ١٦٦]: «هذه الآية من أقوى متعلقات أهل السنة في إثبات علم الله تعالى خلافاً للمعتزلة»^(٢).

٤ يقول الطبرسي في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي

قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة - ١٢٤]: «واستدل أصحابنا بهذه الآية على أن الإمام لا يكون إلا معصوماً عن القبائح»^(٣).

ومعلوم أن هذا الاستدلال باطل لا يصح، فالعصمة عند أهل السنة والجماعة لا تثبت إلا للأنبياء، والآية ليس فيها دلالة على العصمة، بل فيها أن من يتولى الإمامة يشترط فيه أن يكون على هدي الأنبياء، وأن لا يكون من الظالمين، ومعلوم أن التزام هدي الأنبياء لا يلزم منه العصمة، فأبو بكر رضي الله عنه هو خليفة رسول الله ﷺ وليس بمعصوم، وهو كذلك ليس من الظالمين.

نظرة تحليلية للمجموعة الأولى من الأسباب:

لما كان القرآن الكريم مصدراً من مصادر الاستدلال لجميع الطوائف التي تنتسب إلى الإسلام، ولم يكن في طوائف المسلمين من يخالف في ذلك، وإن كانوا يختلفون في اعتبار

الانفال: ٢)، (٥: ٢٩١، النجم: ١٥)، (٣: ١٠، يوسف: ٩)، (٢: ٤٤٤، الأحزاب: ٣٣).

(١) تفسير القشيري (٦: ١١٢). وانظر أمثلة أخرى: (٣: ٢٧ التوبة: ٤٠)، (٤: ١٠٦، مريم: ٦٧)، (٤: ٢٥٩، المؤمنون: ٩٣)، (٦: ٧، الحجرات: ٧)، (٦: ١٢٩، الحشر: ٥)، (٦: ١١، الحجرات: ١٤).

(٢) تفسير ابن عطية (٤: ٢٩٨) وانظر أمثلة أخرى: (١٣: ٤٠٣، محمد: ١٩)، (١٢: ٣٧٩، الصفات: ٩٦)، (١٥: ٢١٨، القيامة: ٢٣).

(٣) تفسير الطبرسي (١: ٤٥٦)، وانظر أمثلة أخرى: (١: ٨٣، البقرة: ٣)، (٢: ٥٦، آل عمران: ٢٧)، (٢: ١٢٥). (١: ١٧٦، البقرة: ٢٠٨)، (٢: ٢٩٥، النساء: ١٦٥)، (٣: ١٢٦، الأنعام: ٨٩)،

مصادر أخرى مع القرآن ﷺ مد جميع هؤلاء إلى الاستدلال بالقرآن على صحة ما ينتحلونه من معتقدات هابيين مقل ومستكثرين ، فأصبحت لا تقرأ في كتب طائفة من هذه الطوائف إلا وتجد في ثقليلها صحة من الآيات التي سيقمت لبيان صحة العقائد المبحوثة فيها. وهو ما يكشف لنا عن سبب من أسباب تأثير عقائد هذه الطوائف على تفسير القرآن، حتى غلط بعض علماء الكلام وجعل أن من حكمة وجود المتشابه في القرآن: أن يستدل كل صاحب مذهب ومعتقد على عقيدته، وفي هذا يقول الرازي: لو كان القرآن كله محكما لما كان مطابقاً إلا للمذهب واحفظك مما يُنفّر أرباب المذاهب المخولفة له بعد هُتم عن النظر فيه، ولذلك اشتمل القرآن على المحكم والمتشابه، فيطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه، فإذا نظروا وبالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرةً للمتشابهات الطريق يتخلص المفسر من غلط بل عن باطله، ويصل إلى الحق»^(١).

وهذا الاستدلال الذي يقع من الطوائف لتأييد عقائدهم ينظر فيه إلى جانبين:

— الأول: المدلول وهو المسألة العقديّة أو غيرها التي يتبناها المفسر قبل مباشرته للتفسير.

— الثاني: الاستدلال وهو عملية الاستنباط التي أجراها المفسر في هذه الآية حتى استخرج منها ما يوافق معتقده^(٢).

وهذان الجانبان — من حيث الصحة وعدمها — يقعان على ثلاث صور:

١— صحة المسائل والدلائل: فقد تصح المسألة العقديّة التي ذكرها المفسر، ويصح ربط هذه المسألة بالآية، ومن أمثلة ذلك:

يقول السمعاني: في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيتَ عَلَيْهِمْ ءَايَتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال-

٢]: «وهذا دليل لأهل السنة على أن الإيمان يزيد وينقص»^(٣).

فالمدلول وهو ثبوت زيادة الإيمان ونقصانه، مدلول صحيح أجمع عليه أهل السنة والجماعة، والاستدلال بهذه الآية على هذا المعتقد استدلال صحيح، فالآية تنص على أن المؤمنين عندما تتلى عليهم الآيات تزيد في إيمانهم.

(١) التفسير الكبير للرازي (٧: ١٧٢)، وأساس التقديس (ص ٢٤٨).

(٢) انظر: مفهوم التفسير والتأويل للدكتور الطيار (ص ١٦٦)، وشرح مقدمة التفسير له (ص ٤٩، ١٩٩).

(٣) تفسير السمعاني (٢: ٢٤٨).

٢_فساد المسائل والدلائل: وذلك أن تكون المسألة المستنبطة باطلة وبناء عليه فربطها بالآية باطل لأن القرآن لا يدل على باطل، ومن أمثلة ذلك:

يقول الطبرسي: في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة- ٥٥]: «وهذه الآية من واضح الدلائل على صحة إمامة علي بعد النبي بلا فصل»^(١).

معلوم أن المدلول هنا إثبات الإمامة لـ "باطل" لا يصح حطان ذلك أمر "معروف" في كتب أهل السنة والجماعة^(٢)، ثم إن الاستدلال بهذه الآية عليها استدلال باطل، لا كما يقول الطبرسي: (إنه من أوضح الدلائل)، أما كون بعض أسباب النزول ذكرت أن علياً أعطى الزكاة وهو راكع، وأن هذا يلزم منه تخصيص الآية به دون غيره من المسلمين، فهذا لا يصح لوجوه منها:

أولاً: أن الأسانيد التي وردت في سببها لا تصح، يقول ابن كثير: «وليس يصح شيء منها بالكلية، لضعف أسانيدها وجهالة رجالها»^(٣).

ثانياً: أنه لا يلزم من نزولها في علي أن تختص به؛ لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ثالثاً: أنه ثبت بالأسانيد الصحيحة أنها نزلت في عبادة بن الصامت، وسياق الآيات يؤيد ذلك^(٤).

رابعاً: أن الآية في الولاية العامة، وهي أن الله ورسوله والمؤمنين هم أولياؤكم وليس اليهود.

٣_صحة المسائل وفساد الدلائل: فقد تصح المسألة التي يذكرها المفسر، لكن لا يلزم من صحتها: صحة ربطها بالآية، فالمعنى قد يكون صحيحاً لكن تفسير الآية به غير صحيح، ومن أمثلة ذلك:

(١) تفسير الطبرسي (٢: ١٢٨).

(٢) انظر: الإمامة والنص للدكتور فيصل نور.

(٣) تفسير ابن كثير (٣: ١٣٩).

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

يقول القشيري في قوله تعالى: ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهٗ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ

يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴿ [الرعد- ١٧]: هذه الآية تشتمل على أمثلة لها الله ُ لتشبيه القرآن ِ الم ُ نَزَلَ الْمُبَالُغَةُ نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ، وَشَبَّهِ الْقُلُوبَ بِالْأَوْدِيَةِ شَبَّهَ وَسَاوَسَ شَلِيْطَانٌ وَهُوَ اجْسَ النَّفْسُ بِالزَّبَدِ الَّذِي يعلو شللاً الخُلُقُ بِالْجَوَاهِرِ الصَّافِيَةِ مِنَ الْخَبَثِ كَالذَّهَبِ وَالْفُضَّةِ وَالنَّحَاسِ وَغَيْرِهَا. الْبَاطِلُ بِخَبَثِ هَذِهِ الْجَوَاهِرِ. وَكَمَا أَنَّ الْأَوْدِيَةَ مُخْتَلِفَةٌ فِي صُغَرِهَا وَكِبَرِهَا وَأَنَّ بِقَدَرِهَا تَحْتَمِلُ الْمَاءَ فِي الْقَلَةِ وَالكَثْرَةِ كَذَلِكَ الْقُلُوبُ ُ تَخْتَلِفُ فِي الْإِحْتِمَالِ عَلَى حَسَبِ الْوَكُفِّ وَالْقَوِيَّةِ إِذَا حَصَلَ فِي الْوَادِي يُطَهَّرُ الْوَادِي فَكَذَلِكَ الْقُرْآنُ إِذَا حَصَلَ حِفْظُهُ فِي الْقُلُوبِ نَفَى الْوَسَاوِسَ وَالْهَوَى فِي الْوَادِي عَنْهُمَا أَنَّ الْمَاءَ ُ قَدْ يَصْحَبُهُ مَا يَكْدُرُهُ، يَخْلُصُ بَعْضُهُ مِمَّا يَشُوبُهُ فَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ وَفَهُمُ الْقُرْآنُ فِي الْقُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ حِينَ تَخْلُصُ مِنْ زَنَاتِ الشَّيْطَانِ وَمِنْ الْخَوَاطِرِ الرَّدْفِ الْقُلُوبِ بَيْنَ صَافٍ وَكَدِرٍ . وَكَمَا أَنَّ الْجَوَاهِرَ ُ الَّتِي تَتَّخِذُ فِيهَا الْأَمْثَالَ كَالْصَّافِ مِنَ الْخَبَثِ ُ كَذَلِكَ الْحَقُّ يَتَمَيَّزُ مِنَ الْبَاطِلِ، وَيَبْقَى الْحَقُّ وَيُضْمَحِلُّ الْبَاطِلُ» (١).

المُدلول: أَنَّ الْقُلُوبَ تَخْتَلِفُ فِي الْإِحْتِمَالِ عَلَى حَسَبِ الضَّعْفِ وَالْقُوَّةِ، وَأَنَّ الْقُرْآنَ إِذَا حَصَلَ حِفْظُهُ فِي الْقُلُوبِ نَفَى الْوَسَاوِسَ وَالْهَوَى فِي الْوَادِي عَنْهَا، وَأَنَّ الْإِيمَانَ وَفَهُمُ الْقُرْآنَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ حِينَ تَخْلُصُ مِنْ نَزَعَاتِ الشَّيْطَانِ وَمِنْ الْخَوَاطِرِ الرَّدِيَّةِ، فَالْقُلُوبُ بَيْنَ صَافٍ وَكَدِرٍ، وَأَنَّ الْحَقَّ يَتَمَيَّزُ مِنَ الْبَاطِلِ، وَيَبْقَى الْحَقُّ وَيُضْمَحِلُّ الْبَاطِلُ.

كل هذه المعاني صحيحة، لكن الإشكال: أَنَّ تَكُونُ الْآيَةِ دَلَّتْ عَلَى هَذِهِ الْمَعَانِي كَمَا يَقُولُ الْقَشِيرِيُّ، فَلَا رَيْبَ أَنَّ الْآيَةَ لَا تَحْمِلُ فِي دَلَالَتِهَا هَذِهِ الْمَعَانِي، حَيْثُ لَا دَلِيلَ عَلَى هَذَا الرِّبْطِ الْمَكَلَّفِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى طَرِيقَةِ الْمُتَصَوِّفَةِ فِي تَفْسِيرِهِمُ الْإِشَارِي.

يقول ابن عطية حول هذه الآية: «وروي عن ابن عباس أنه قال: قوله تعالى: ﴿ أَنْزَلَ

(١) تفسير القشيري (٢: ٢٣٠).

مِنَ السَّمَاءِ ﴿يُرِيدُ بِهِ الشَّرْعَ وَالدِّينَ. وقوله: ﴿فَسَأَلَتْ أَودِيَةً﴾: يريد به القلوب، أي: أخذ النبيل بحظه. والبليد بحظه.

وهذا قول لا يصح - والله أعلم - عن ابن عباس أنه يَنْحُورُ إلى أقوال أصحاب الرموز، وقد تمسك به الغزالي وأهل ذلك الطريق، ولا وجه لإخراج اللفظ عن مفهوم كلام العرب لغير علة تدعو إلى ذلك، والله الموفق للصواب برحمته، وإن صح هذا القول عن ابن عباس فإنما قصد أن قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ﴾ معناه: الحق الذي يتقرر في القلوب المهدية، والباطل الذي يعتريها أيضاً من وساوس وشبه حين تنظر في كتاب الله عز وجل»^(١).

والمقصود من ذكر هذا التقسيم هو التمهيد إلى الدخول في بحث تساولين اثنين:
الأول: من خلال الأحوال السابقة يظهر أن مجمل الطوائف يستدلون بالقرآن على عقائدهم، فهل ثمة فرق بين استدلال أهل السنة والجماعة واستدلال المخالفين لهم في هذا المجال؟

الثاني: ويظهر من خلال العرض السابق أن هذه الاستدلالات فيها حق و باطل، فهل تحتمل دلالة القرآن كل هذه الاستدلالات؟ وكيف التمييز بين صوابها و خطئها؟
الجواب عن هذين التساولين يتطلب عقد مجموعة من أصول المسائل التي يمكن من خلالها أن يكتمل الجواب عن هذه التساؤلات.

المسألة الأولى: الفرق بين أهل السنة ومخالفهم في طريقة الاستدلال:

إذا كانت كل طائفة تستند في الاستدلال على صحة عقيدتها بالقرآن، فهل ثمة فرق بين أهل السنة والجماعة وبين من خالفهم في طريقة الاستدلال، أم أنهم جميعاً يسرون على طريقة واحدة؟

من يتأمل كثيراً من استدلالات المخالفين ثم يقارنها باستدلالات أهل السنة يجد أن ثمة فرقاً بينهم في هذا المجال، وهذا الفرق الذي بينهم: أن الأصل في البناء العقدي عند أهل السنة يقوم على أنهم ينظرون في الأدلة ثم يستخرجون منها اعتقادهم، فالاعتقاد فرع عن النظر في الأدلة لا

(١) تفسير ابن عطية (٨: ١٥٧-١٥٨).

قبله.

وأما المخالفون لهم فيختلفون عنهم في ذلك من جهتين:

أولاً: أنهم يبنون اعتقادهم على مصادر غير الكتاب والسنة — كعلم الكلام أو الكشف وغيره — ثم بعد ذلك يبحثون لاعتقادهم عن ما يعضده من الأدلة في النقل، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في ذلك: «لما حدث في الأمة ما حدث من التفرق والاختلاف، وصار أهل الفرق والاختلاف شيعاً، وصار هؤلاء عمدة في الباطن ليست على القرآن والإيمان، ولكن على أصول ابتدعها شيوخهم، عليها يعتمدون في التوحيد والصفات والقدر والإيمان بالرسول وغير ذلك؛ ثم ما ظنوا أنه يوافقها من القرآن احتجوا به، وما خالفها تأوّلوه»^(١).

فأهل المنهج الكلامي بنوا اعتقادهم على العقل (الكلامي)، ومن ثمّ نظروا في النصوص فإن وافقت ما قرره العقل (الكلامي) قبلوه وإن عارضته ردّوه أو تأوّلوه.

أما أصحاب المنهج الصوفي فإنهم يعتمدون على الكشف في عقائدهم، ثم ينظرون في النصوص بعد ذلك.

أما استثمار هذا المنهج وتطبيقه في التفسير فله شواهد وأمثلة منها:

١- يقول ابن عطية في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ﴾

﴿[الأنعام- ١٠٣]﴾: «جمع أهل السنة على أن الله تبارك وتعالى يرى يوم القيامة، يراه المؤمنون، قاله ابن وهب عن مالك بن أنس رضي الله عنه، أولوحيهم بين جواز ذلك عقلاً ثم يستند إلى ورود السمع بوقوع ذلك جائزاً»^(٢).

فهو يرى أن التقرير العقلي سابق على التقرير السمعي.

٢- ويقول ابن عطية أيضاً: في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ

السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَوَبُّوا مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا

حَكِيمًا﴾ [النساء- ١٧]: «والعقيدة: أنه لا يجب على الله تعالى شيء عقلاً، لكن إخباره

(١) مجموع الفتاوى (١٣: ٥٨-٥٩).

(٢) تفسير ابن عطية (٥: ٣٠٦).

تعالى عن أشياء أوجبها على نفسه يقتضي وجوب تلك الأشياء سمعاً ، فمن ذلك تخليد الكفار في النار، ومن ذلك قبول إيمان الكافر بالتوبة لا يجب قبولها على الله تعالى عقلاً ، فأما السمع فظاهره قبول توبة التائب، قال أبو المعالي وغيره: فهذه الطواهر إنما تعطي غلبة ظن لا قطعاً على الله بقبول التوبتهم بين ابن عطية أنه يخالف أبا المعالي في معنى الآية^(١)، ومحل الشاهد من كلامه طريقة ترتيب الاستدلال في هذه الآية، فهو يبدأ بما تقرر في معتقده بالأدلة العقلية، ثم بعد ذلك ينظر في السمع.

٣_ يقول الطبرسي في قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ

أَوْ يَأْتِيَكَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ ﴾ [الأنعام - ١٥٨]: «فيه أقوال:

أحدها: أو يأتي أمر ربك...

والثاني: أو يأتي ربك بجلال آياته، فيكون حذف الجار فوصل الفعل ثم حذف المفعول لدلالة الكلام عليه، وهو قيام الدليل في العقل على أن الله سبحانه لا يجوز عليه الانتقال ولا يختلف عليه الحال»^(٢).

وعند النظر في هذه الأمثلة يتضح أنها مبنية على ذات المنهجية الذي سبق ذكرها، فمصادرههم أولاً ثم بعد ذلك إخضاع النصوص لموجب هذه المصادر.

ثانياً: يبنى على الاعتقاد على الكتاب أو السنة لكن بغير المنهج الصحيح الذي تفهم به هذه النصوص وهو: تفسير القرآن بالقرآن أو بالسنة أو بأقوال الصحابة، وهذا له أمثلة يأتي ذكرها في مبحث آثار الاتجاه العقدي في منهجية دراسة التفسير.

المسألة الثانية: مدى احتمالية النص القرآني لتفسيرات الفرق المخالفة:

بعد أن اتخذت الطوائف المخالفة أحد هذين الطريقتين، واستدلت بالقرآن لتأييد ما تريد، فإلى أي مدى تحمل دلالة النص القرآني جميع هذه الاستدلالات من جميع هذه الطوائف، لمي تناقض ما بينها من معتقدات ؟ وهل يمكن أن يدل القرآن على جميع هذه العقائد ؟ ثم هل يمكن أن تكون جميع هذه الاستدلالات على درجة واحدة من الصحة ؟

(١) المصدر السابق (٣: ٥٣٣).

(٢) تفسير الطبرسي (٣: ٢٤٢).

الإجابة عن ذلك طويلة يمكن إجمالها في عدة نقاط:

أولاً: أن النص القرآني يقبل من جهة اللغة أن تتعدد أوجه تفسيره مما يجعل أهل العقائد الباطلة يلوون أعانق الأدلة لتأييد باطلهم.

ويدل على هذا المعنى عدة أمور:

١- قوله سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ

الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ

وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ

رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أُولَ الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران- ٧] فقد بينت الآية أن القرآن منه ما هو محكم

ومنه ما هو متشابه، وهذا يدل على اختلاف دلالة القرآن بين الإحكام والتشابه بين الله أن المحكم هو أصل القرآن منبهاً بذلك على أن المتشابه مردٌ فهمه إلى المحكم، وفي الآية دلالة على أن الذين في قلوبهم زيغ يتبعون المتشابه منه.

٢- طبيعة اللغة العربية وسعة دلالتها، فاللغة العربية واسعة الدلالة، يقول في ذلك

الشافعي: «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يُراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره عاماً ظاهراً يُراد به العام ويدخله الخاص فيُستدل على هذا ببعض ما خوطب به وشيئاً بالشيء تُعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ... وتُسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة تُسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة».

ثم بين الشافعي أن هذه السعة معلومة عند أهل العلم بها، لكنها عند أهل الجهل بها شيء "مُسْتَذَكَّر" لعدم خبرتهم بهذا الكلام، فيقول: «وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به - وإن اختلفت أسباب معرفتها - معرفة واضحة عندها، ومستنكرة عند غيرها ممن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل وعضيه تكلف ما جهل وما لم تُشَبِّهْهُ معرفة: كانت موافقته للصواب - إن وافقه من حيث لا يعرفه - غير محمودة، والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور، إذا

ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه»^(١).
وهذه السعة التي في لغة العرب جعلت كثيراً من الطوائف تستعمل اللغة في تأويلاتها
المخالفة للمعنى الصحيح.

٣_ يقول ابن عباس: «التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير
لا يعذر أحدٌ بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله»^(٢).
وهذا القول من ابن عباس يدل على أن دلالة النص القرآني ليست على درجة واحدة من
جهة درجات فهم المخاطبين لها بل هي درجات متفاوتة.

ومن أجل ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: وكلام الله ورسوله وكلام العلماء مملوءٌ بما
يَفْهَمُهمُ الناسُ منه معنى فاسداً؛ فكان العيب في فهم الفاهم لا في كلام الملوكم الذي يُحِبُّ طَب
جَ نَسَ الناسُ»^(٣).

ثانياً : ما الحكمة من قبول النص القرآني لتعدد التفاسير، وهو إنما نزل لهداية الناس
؟

مما لا ريب فيه أن القرآن الكريم نزل لهداية الناس يقول الله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي
أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة- ١٨٥]
ويُلب ذلك أن الله أنزله مُيسراً فقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن
مُّذَكِّرٍ﴾ [القمر- ١٧]، وهذا التيسير عام من جهة الحفظ والقراءة والفهم. فإن كان ذلك
كذلك فهل قبول النص القرآني لتعدد التفاسير مناقضٌ لمقصود الهداية التي نزل من أجلها
القرآن ؟

والجواب أن قبول النص القرآني لتعدد التفاسير ليس فيه مخالفة لمقصود الهداية لعدة أمور:
أن الله بينَ ذلك وقرر أن القرآن فيه ما هو محكم وفيه ما هو متشابه، وهذا البيان من
الهداية.

(١) الرسالة للشافعي (ص ٥٣).

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره (١: ٧٠).

(٣) تلخيص كتاب الاستغاثة (٢: ٦١٥).

أَنَّ اللَّهَ بَيْنَ أَنْ مِنَ النَّاسِ مَنْ سَيَتَّبِعُ الْمُتَشَابِهَ وَوَصَفَهُمْ بِمَا يُنْفَرُ مِنْ حَالِهِمْ، وَهَذَا الْبَيَانُ مِنَ الْهُدَايَةِ.

أَنَّ اللَّهَ بَيْنَ طَرِيقَةِ الْعُلَمَاءِ فِي التَّعَامُلِ مَعَ هَذَا الْمُتَشَابِهِ، وَهَذَا الْبَيَانُ مِنَ الْهُدَايَةِ.
عَنْ اللَّهِ تَعَالَى بَيْنَ الطَّرِيقِ الصَّحِيحِ لِفَهْمِ الْقُرْآنِ مِنْ عِدَّةٍ وَجُوهٍ:

● أَنْ جَعَلَ اللَّهُ مَعَ الْقُرْآنِ رَسُولاً مِنْ أَكْبَرِ وَظَائِفِهِ بَيَانُ الْقُرْآنِ فَقَالَ: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ

الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل - ٤٤].

● أَنْ اللَّهَ قَدْ بَيَّنَّ أَنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِلِسَانِ الْعَرَبِ فَقَالَ: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء - ١٩٥] فَأَيُّ فَهْمٍ لَيْسَ عَلَى لِسَانِ الْعَرَبِ فَهُوَ فَهْمٌ بَاطِلٌ.

● ثُمَّ بَعْدَ كُلِّ هَذَا الْبَيَانِ لَطَرِيقَةِ فَهْمِ الْقُرْآنِ جَاءَ الْإِخْتِبَارُ وَالْإِمْتِحَانُ لِلْسَّيْرِ فِي الطَّرِيقِ الصَّحِيحِ فَكَيْفَ يُقَالُ بَعْدَ كُلِّ ذَلِكَ: أَنَّ وَجُودَ هَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتِ فِي التَّفَاسِيرِ يُؤَدِّي إِلَى الضَّلَالِ، وَيَعَارِضُ الْهُدَايَةَ.

وَمَعَ كُلِّ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لَيْسَ كُلُّ تَعَدُّدٍ يَحْتَمِلُهُ تَفْسِيرُ النِّصِّ الْقُرْآنِيِّ يَسَبِّبُ ضَلَالاً لِلْمُخَاطَبِينَ، بَلْ هَذَا التَّعَدُّدُ عَلَى قِسْمَيْنِ:

١_ مَا يَحْتَمِلُهُ النِّصُّ مِمَّا هُوَ عَلَى سَبِيلِ اخْتِلَافِ التَّنَوُّعِ، وَهَذَا النَّوعُ لَيْسَ فِيهِ مَا يَسَبِّبُ الضَّلَالَةَ، إِذْ هُوَ مِمَّا يُمْكِنُ حَمْلُ الْآيَةِ عَلَيْهِ، وَكُلُّهَا مَعَانِي صَحِيحَةٌ تَحْتَمِلُهَا الْآيَةُ.

٢_ مَا كَانَ مِنْ اخْتِلَافِ هَذِهِ التَّفَاسِيرِ عَلَى سَبِيلِ التَّضَادِّ، وَهَذَا نَوْعَانِ:
الأول: مَا يَحْتَمِلُهُ النِّصُّ الْقُرْآنِيُّ مِنْ جِهَةِ الْمَفْرَدَاتِ أَوْ السِّيَاقِ، وَلَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مُرَاداً لِلَّهِ، وَهَذَا النَّوعُ قَلِيلُ الْوُقُوعِ، وَلَمْ يَكُنْ فِيهِ مَا يَوْجِبُ اخْتِلَافاً فِي أَصُولِ الدِّينِ، وَلِذَا لَمْ يَخْتَلَفْ الصَّحَابَةُ فِي آيَةٍ مِنْ آيَاتِ التَّوْحِيدِ وَالْعُقَائِدِ، بَلْ كَانَ اخْتِلَافُهُمْ فِيهِ مَعَ قَلْتِهِ إِنَّمَا هُوَ فِي آيِ الْأَحْكَامِ، وَانْحِصَارِهِ فِي هَذَا الْمَجَالِ نَوْعٌ مِنَ الرَّحْمَةِ وَالتَّوَسُّعِ مِنَ اللَّهِ لِعِبَادِهِ.

وهذا النوع تستعمل فيه الطرق الصحيحة، والقواعد الثابتة في الترجيح بين معانيه.
الثاني: مَا لَا يَحْتَمِلُهُ النِّصُّ الْقُرْآنِيُّ لِمُخَالَفَتِهِ مَصَادِرَ التَّفْسِيرِ الصَّحِيحَةِ، وَمِنْهَا مُخَالَفَةُ لُغَةِ الْعَرَبِ فَهَذَا الطَّرِيقُ عِنْدَمَا يَصْبِحُ مِنْهَجاً فَسَيَكُونُ سَبباً عَظِيماً لِلضَّلَالِ وَبِهِ يُحْرَفُ الْقُرْآنُ عَنْ مَقْصَدِهِ، وَأَمَّا عِنْدَمَا تَلْتَزِمُ الْمَنْهَجِيَّةَ الصَّحِيحَةَ فِي التَّفْسِيرِ، تَضَحُّ مَعْنَاهُ، وَلَنْ يُؤَدِّي الْخِلَافُ

بعد اتباع المنهج الصحيح للتفسير إلى ضلال.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مبيناً هذه المسألة للخلاف بين السلف في التفسير قليل^(١) ،
وخلافهم في الأحكام أكثر من خلافهم في التفسير، وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع
إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد^(٢).

ويقول أيضاً عن اختلاف التنوع: «وعامة الاختلاف الثابت عن مفسري السلف من
الصحابة و التابعين هو من هذا الباب»^(٣).

ثالثاً : تفاوت درجة الاحتمال في النصوص:

درجة الاحتمال في النص القرآني تختلف من موضوع لآخر، فدرجة الاحتمال في آيات
العقائد ليست مثل درجة الاحتمال في آيات الأحكام، يقول ابن القيم مبيناً ذلك: «ومنها ما
هو نص في مراده لا يحتمل غيره، يستحيل دخول التأويل فيه، وتحمله التأويل كذب ظاهر
على المتكلم، وهذا شأن عامة نصوص القرآن الصريحة في معناها كنصوص الصفات
والتوحيد... فقهلم إن سـ لـط التأويل عليه عاد الشرع كـلـه متأولاً»^(٣).

يدل على ذلك واقع الصحابة، فهم لم يختلفوا في فهم آيات الاعتقاد بينما نجد لهم اختلافاً
قليلاً في آيات الأحكام، مما يدل على أن الاختلاف الذي طرأ بعدهم كان موجه شيئاً آخر
غير مجرد احتمال النص القرآني.

ومع القول بضعف درجة الاحتمال في آيات العقائد، إلا أن الاحتمال فيها لا يزال موجوداً
وهو ما يسمى (المتشابه) الذي نصت الآية عليه، ولكن هل يمكن أن يكون كل تفسير يحتمله
النص_أيـاً كانت درجة احتمالـه_مقبولاً ؟ هذا موضوع الفقرة الرابعة.

رابعاً : إذا قيل باحتمالية النص القرآني لتعدد التفاسير فهل كل احتمال للنص يمكن
قبوله ؟

الجواب: أنه لا يمكن أن يكون كل تفسير أو استدلال بالنص مقبولاً لمجرد أن النص يحتمله،
لعدة أسباب من أهمها:

(١) مجموع الفتاوى (١٣ : ٣٣٣).

(٢) المصدر السابق (١٣ : ٣٨١).

(٣) الصواعق المرسلّة (١ : ٣٨٢).

١ _ دلالة الشرع التي تبين عدم صحة هذا الاعتقاد؛ فإن القرآن نزل لهداية الناس، والقول بقبول كل تفسير للنص يؤدي إلى خلاف مقصود القرآن.

٢ _ دلالة اللغة، فاللغة العربية مهما كان فيها من سعة فإنها ترفض بعض الفهم.

٣ _ دلالة العرف، فإن من عادة الناس أنهم يقصدون بكلامهم معنى معيناً ، ولو قيل بقبول كل تفسير يحتمله الكلام لأدّى ذلك إلى عدم فهم كلام البشر فيما بينهم.

يتحصل من مجموع ذلك أنه لا يمكن أن يقبل كل تفسير واستدلال بالقرآن لمجرد أن النص يحتمله، فإن كان ذلك كذلك فكيف الطريق إلى تعيين الاحتمال الصحيح منها ؟ جواب هذا في الفقرة الخامسة.

خامساً : الضوابط الصحيحة لتحديد التفسيرات المقبولة من غيرها:

النص القرآني يؤثر على فهم تفسيره أربعة أمور:

الأمر الأول: المتكلم: وينظر فيه إلى عدة أمور:

- ١ _ قدرة المتكلم في التعبير عن مراده فكلماً كان المتكلم قادراً على التعبير عن مراده كانت درجة الاحتمال التي تؤثر على فهم الكلام من جهته أقل، ولذا كان أحكم الكلام كلام الله سبحانه فمن الخطأ البين أن يساوى بين كلام الله وكلام البشر في هذا الباب.
- ٢ _ أن كل متكلم يقصد من كلامه معنى معيناً ، فعند إرادة فهم خطابه لابد من البحث عن مقصوده في الكلام، لا عما يمكن أن يحتمله الخطاب من تفسير قد يخالف مقصود قائله، وتعيين قصد المتكلم يكون بمجموع ما سيذكر في هذه المسألة.
- ٣ _ حمل كلامه المتشابه على كلامه البين المحكم، فكلامه يفسر بعضه بعضاً ، لأن الأصل أن كلام العقلاء لا يتناقض وكلام الباري من باب أولى، وكلما كان كلام المتكلم يمكن أن يحل على موافقة كلامه الآخر، كان حمله على خلاف ذلك خطأ بيّناً ، وهذا ما جعل الصدارة في مصادر التفسير كلام الله سبحانه لكلامه نفسه.

الأمر الثاني: المخاطب: والمخاطب ينظر فيه إلى عدة أمور تؤثر في فهمه للخطاب:

- ١ _ درجة فهم المخاطب لها أثر في فهم كلام الآخرين، وهذا ما جعل تفسير النبي ﷺ لكلام ربه مقدماً على تفسير غيره، فهو أفهم الناس لمراد ربه، وكذلك صحابته رضي الله عنهم من أفضل الناس فهماً لمراد ربهم.

٢_ صدق المخاطب وعدالته، فكلما كان المخاطب صادقاً في فهم كلام من يخاطبه، وكان صاحب عدالة وديانه = عصمه ذلك من أن يتبع الهوى في تفسير كلام غيره على غير مراده، وعليه كان تفسير النبي لكلام ربه أعظم تفسير، فلا أصدق وأعدل منه ﷺ، وكذلك كان تفسير صحابته فهم أعدل جيل وخير القرون، وهذه العدالة تفيدهم من جهتين:

__أنها تمنعهم أن يقولوا على الله بغير علم، فمن لم يهتد منهم إلى معنى الخطاب، فإنه لا يقول فيه ما لا علم له به.

__أنها تعصمهم من دخول الأهواء في تفسير كلام الله، وتحريف الكلم عن مواضعه.

الأمر الثالث: لغة الخطاب: فكلما كانت لغة المتكلم واضحة_ سواء على جهة المفردات أو الأساليب_ كان تحديد مراده من كلامه يسيراً ، والقرآن نزل بلغة العرب فكل فهم خالف لغة العرب سواء من جهة المفردات أو الأساليب فهو فهم خاطئ، ومع نزوله بلغة العرب المعروفة لهم فقد قصد الله أنه يكون بياناً ، فقال: ﴿يَلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء-

١٩٥]، وقصد سبحانه أنه يكون يسيراً فقال: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ﴾ [القمر- ١٧]، ولذا فقد كان من أسباب الانحراف في التفسير الجهل بلغة العرب، يقول الحسن البصري عن بعض هذه الطوائف: «إنما أهلكتهم العجمة يتأولونه على غير تأويله»^(١).

وكلما كان المتلقي لهذا الخطاب أعلم من غيره بهذه اللغة _ من جهة مفرداتها وأساليبها _ كان أقدر على فهم كلام الله من غيره ولذلك قُدِّم تفسير النبي صلى الله عليه وسلم على غيره فهو أفصح من نطق بالضاد، وقدم تفسير صحابته من بعده على تفسير من بعدهم فإنهم هم أهل العربية وبلغتهم نزل القرآن.

الأمر الرابع: زمن الخطاب: فمعرفة الزمن الذي وقع فيه الخطاب تعين على فهم ملبساته، ومن هنا نشأت أهمية معرفة أسباب النزول، وكذلك الاعتماد على أقوال الصحابة كمصدر من مصادر فهم التفسير؛ لأنهم عايشوا التنزيل وعرفوا الأحوال التي نزل فيها الخطاب. وكنتيجة مستخلصة مما سبق، فإن تعيين التفسير الصحيح يراعى فيه:

١_ مراعاة سياق الكلام.

(١) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري (١ : ١٠٦).

٢_ مراعاة المصادر الصحيحة التي عليها الاعتماد في تفسير القرآن وهي: القرآن، والسنة، وأقوال الصحابة، واللغة العربية.

وفيما سبق بيان للمستند الذي من أجله اعتبرت هذه المصادر هي المصادر الصحيحة. وفي ختام المسألة، أشير إلى أن الأصل الكلي الذي أوجب الخطأ عند المخالفين في هذا المقام، يرجع إلى أمرين:

- أنهم لم يسيروا على الطريق الصحيح في تعيين المراد من كلام المتكلم.
- أنهم فصلوا بين مراد المتكلم ومقصوده، وبين احتمال النص من جهة اللغة لأي تفسير آخر، فأسقطوا فهمهم على النصوص، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما النوع الثاني من مستندَي الاختلاف وهو ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل، فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين_ حدثنا بعد تفسير الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان..._:

إحدهما: قوم اعتقدوا معاني، ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها. والثانية: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن وهو المنزّل عليه والمخاطب به. فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان.

والآخرون راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز عندهم أن يريد به العربي، من غير نظر إلى ما يصلح للتكلم به ولسياق الكلام»^(١).

بهذا النقل الجامع لشيخ الإسلام أختتم الكلام في هذه المسألة، التي تحتاج إلى دراسات مفصلة، وحسبي أني ذكرت أصولاً عامة فيها، والتفاصيل ليست من مقصود البحث.

(١) مجموع الفتاوى (١٣: ٣٥٥).

المطلب الثاني

الأسباب التي تتعلق بنقاش المفسر للمخالفين له في المعتقد

وفيه ثلاثة أسباب:

السبب الأول: دفع المعارض للمعتقد:

الآية التي يتعرض لتفسيرها المفسر قد يكون فيها ما يتعارض مع اعتقاده، فيضطر للإجابة عنه، لأن هذا التعارض قد يحتج به المخالفون، فيكون هذا هو سبب حضور معتقده في هذا الموطن.

أمثلة تطبيقية لهذا السبب:

١ _ قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة- ٢٨٦]. هذه الآية فيها رد على المشائخة الذين يجوّزون تكليف ما لا يُطاق، ولذا احتج بها الطبرسي في الرد عليهم حيث يقول: «فقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة- ٢٨٦]: أي: لا يأمر ولا ينهى أحداً إلا ما هو له مستطيع...، وفي هذا دلالة على بطلان قول الجبرة في تجويز تكليف العبد ما لا يطيقه؛ لأن الوسع هو ما يتسع له قدر الإنسان، وهو المجهود واستفراغ الطاقة وهو كما وصف نفسه من غير تكييف»^(١).

ومن أجل ما في الآية من ردٍ بينٍ على اعتقاد الأشاعرة؛ احتاج ابن عطية أن يتأول الآية

بتأويل بعيد حتى يخرج من هذا التعارض فقال: «قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا

وُسْعَهَا﴾ [البقرة- ٢٨٦] خبر جزم نص على أنه لا يكلف العباد من وقت نزول الآية عبادة

من أعمال القلوب والجوارح إلا وهي في وسع المكلف، وفي مقتضى إدراكه وبنيته، وبهذا

انكشفت الكربة عن المسلمين في تأولهم أمر الخواطر، وتأول من ينكر جواز تكليف ما لا

يطاق هذه الآية بمعنى أنه لا يُكَلِّفُ ولا كَلَّفَ وليس ذلك بنص في الآية ولا أيضاً يدفعه اللفظ،

(١) تفسير الطبرسي (١: ٣٨٩).

ولذلك ساغ الخلاف.

وهذا المعنى الذي ذكرناه في هذه الآية يجري مع معنى قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ
الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة- ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ
مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج- ٧٨] وقوله: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ لَئِن لَّمْ تَنتَهِوا لَأَرْثَنَّكُمْ﴾ [التغابن- ١٦].

واختلف الناس في جواز تكليف ما لا يطاق في الأحكام التي هي في الدنيا بعد اتفاقهم.
على أنه ليس واقعاً الآن في الشرع، وأن هذه الآية آذنت بعدمه، فقال أبو الحسن الأشعري
وجماعة من المتكلمين تكليف ما لا يطاق جائز عقلاً ولا يحرم ذلك شيئاً من عقائد الشرع،
ويكون ذلك أمارة على تعذيب المكلف وقطعاً به^(١).

٢- في قوله: ﴿قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمْتُ اللَّهُ وَبَرَكَتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ
إِنَّهُ حَمِيدٌ مُّجِيدٌ﴾ [هود- ٧٣].

هذه الآية يُستدل بها في الرد على الشيعة في عدم إدخال الزوجة في أهل البيت، يقول
السمعاني في ذلك: «وقوله: عليكم أهل البيت» هذا دليل على أن الأزواج يجوز أن يسمين
أهل البيت.

وزعمت الشيعة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ
الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب- ٣٣] أن الأزواج لا يدخلن في هذا، وهذه الآية دليل
على أنهن يدخلن فيها^(٢).

ومن أجل هذا الاحتجاج احتج الطبرسي أن يدفع الاستدلال بهذه الآية الذي قد يأتي
به من يخالفه فقال نوي^(٣) «عني بأهل البيت: أهل بيت إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، علقت سارة من أهل بيته؛
لأنها كانت ابنة عمّه، ولا دلالة في الآية على أن زوجة الرجل من أهل بيته»^(٣).

(١) تفسير ابن عطية (٢: ٥٤٠). وانظر عنده: (٢: ٤٣٢، البقرة: ٢٦٤).

(٢) تفسير السمعي (٢: ٤٤٤).

(٣) تفسير الطبرسي (٣: ١٩٠).

٣- قوله تعالى: ﴿لِيَعْلَمَ أَنَّ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَكَ رَبِّهِمْ﴾ [الجن - ٢٨].

هذه الآية قد يُستشكل بها على اعتقاد أهل السنة في علم الله، وقد ذكر هذا الاعتراض السمعاني وأجاب عنه في قوله: «فإن قيل ما معنى قوله: ليعلم الله وهو عالم بالأشياء قبل كونها ووجودها؟

والجواب: أنا قد بينا الجواب فيما سبق في مواضع كثيرة، وقد قيل: ليعلم أن قد أبلغ الرسل رسالات ربهم شهادة ووجوداً، وقد كان يعلم ذلك غيباً»^(١).

٤- قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ

النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾ وَمَلَكَاتِ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ

الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس - ٩٩ - ١٠٠].

يقول القشيري: لا يمكن حمل الإذن في هذه الآية إلا على معنى المشيئة؛ لأنه للكافة بالإيمان والذي هو مأمور بالشيء لا يقال: إنه غير مأذون فيولا يجوز حمل هذه الآية على معنى أنه لا يؤمن من أحد إلا إذا ألباه الحق إلى الإيمان واضلاً موجِب ذلك ألا يكون أحد في العالم مؤمناً بالاختيار، فلو لم يكن على ما أراد به إلا أن يشاء الله أن يؤمن هو طوز عقتضولاً هجلاً أنه يريد من أحد أن يؤمن طوعاً ثم لا يؤمن؛ لأنه يبتطيل فائدة فصلاً يتع، قول أهل السنة بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»^(٢).

السبب الثاني: تضعيف استدلال المخالفين بالآيات التي تدل على اعتقادهم:

قد تكون الآية دليلاً لمن يخالف المفسر في الاعتقاد، فيذكر المفسر احتجاجهم بها ويرد عليهم، وهذا سبب في تحريك معتقد المفسر وإظهاره عند تفسير الآية.

أمثلة تطبيقية لهذا السبب:

١- يقول السمعاني في قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿لَنْ تَرَنِ﴾ [الأعراف - ١٤٣]:

(١) تفسير السمعاني (٦: ٧٤-٧٥).

(٢) انظر أمثلة أخرى في تفسير السمعاني: (٢: ٤٠٦، يونس: ١٠٠) و(٢: ٤٢٦، هود: ٣٤)، وتفسير الطبرسي (٣: ١٤٦، هود: ٣٤) و(١: ١٤٩، البقرة: ٢٦) و(٣: ٩٤، الأنعام: ٦٨)، (٣: ١٠١، يونس: ١٠٠).

«يستدل من ينفي الرؤية بهذه الكلمة، وليس لهم فيها مستدل، وذلك لأنه لم يقل: إني لا أرى؛ حتى يكون حجة لهم؛ ولأنه لم ينسبه إلى الجهل في سؤال الرؤية، كما نسب إليه قومه بقولهم: اجعل لنا إلها كما لهم آلهة لما لم يجز ذلك، وأما معنى قوله "لن تراني". يعني: في الحال أو في الدنيا.

ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني.... وفي هذا دليل على أنه يجوز أن يرى؛ لأنه لم يعلق الرؤية بما يستحيل وجوده؛ لأن استقرار الجبل مع تجليه له غير مستحيل بأن يجعل له قوة الاستقرار مع التجلي»^(١).

٢- يقول ابن عطية في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف - ١٤٢]: «اخلفني: معناه: كن

خليفتي، وهذا استخلاف في حياة كالوكالة التي تنقضي بعزل الموكل أو موته لا يقتضي أنه متماد بعد وفاة؛ فينحل على هذا ما تعلق به الإمامية في قولهم إن النبي صلى الله عليه وسلم استخلف علياً بقوله: أنت مني كهaron من موسى، وقال موسى: اخلفني، فيترتب على هذا أن علياً خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما ذكرناه يحل هذا القياس»^(٢).

٣- يقول الطبرسي في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نَصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أُنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ

اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [هود - ٣٤]: «ولا يجوز أن يكون المراد بالإغواء في الآية فعل الكفر أو الدعاء إلى الكفر والحمل عليه على ما يعتقد المجرى لقيام الأدلة على أن خلق الكفر وإرادته من أقبح القبائح كالأمر به، وكما لم يجز منه أن يأمر به فكذلك لا يجوز أن يفعله ويريده»^(٣).

(١) تفسير السمعاني (٢: ٢١٢)، وانظر أمثلة أخرى في تفسيره: (٢: ٢٥٣، الأنفال: ١٦)، (١: ٤٦٤، النساء: ٩٣)، (٥: ٩٦، الزخرف: ٢٠).

(٢) تفسير ابن عطية (٦: ٦٦)، وانظر أمثلة أخرى في تفسيره: (٣: ١٨٦، آل عمران: ٧٨)، (٦: ٦٨، الأعراف: ١٤٣).

(٣) تفسير الطبرسي (٣: ١٤٦)، وانظر أمثلة أخرى عنده (٢: ٥٢، النساء: ١٨) ومثال آخر عند القشيري (١: ٥٧، البقرة: ٣١).

وهذا بناءً منه على اعتقاد المعتزلة أن العبد يخلق فعل نفسه، وأن الإرادة تستلزم المحبة، وهذا أمر مخالف لما عليه أهل السنة في ذلك، فلا يلزم عندهم من إرادة الله سبحانه للكفر محبته له سبحانه.

السبب الثالث: الاستدلال بآية فيها ردٌ على أقوال المخالفين:

أن يكون في الآية ردٌ على المخالفين للمفسر في الاعتقاد فيذكر ما فيها من ردٍ عليهم، وهذا سبب يدعو المفسر لإظهار اعتقاده عند تفسيره للآية. أمثلة تطبيقية لهذا السبب:

١- يقول السمعاني في قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]: «وقيل: معنى لا يسأل عما يفعل: لا يقال له نعم؟ ولماذا؟ بخلاف الخلق، وفي هذه الآية رد على القدرية، وقطع شبهتهم بالكلية»^(١).

٢- يقول القشيري في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريم: ٣٠]: «وفي الآية ردٌ على من يقلل النبوة تُسَدُّ بِحَقِّ بكَثْرَةِ الطَّاعَةِ لِأَنَّهُ قَالَ ذَلِكَ فِي حَالِ وَلَادَتِهِ؛ لَمْ تَكُنْ مِنْهُ بِعَبْدٍ عِبَادَةً وَأَخْبَرَ أَنَّ اللَّهَ جَعَلَهُ نَبِيًّا»^(٢).

٣- يقول الطبرسي: في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]: «وفيه دلالة على بطلان قول المجبرة أن الله يريد القبائح لأنه سبحانه تعالى نفى عن نفسه محبة الفساد»^(٣).

وهذا كما سبق بناءً على اعتقاد المعتزلة أن الإرادة تستلزم المحبة، ولا تلازم بينهما عند أهل السنة والجماعة، فالآية نفت المحبة ولم تنف الإرادة.

(١) تفسير الطبرسي (٣: ٣٧٤)، وانظر أمثلة أخرى عند السمعاني: (٢: ٤٢٦)، (١: ٤٧ البقرة: ٨)، (١: ١٥٠ البقرة: ١٤٣)، (٢: ٤٠٦، يونس: ٩٩).

(٢) تفسير القشيري (٢: ٩٦)، (٣: ١١٢، الحديد: ٢١)، وانظر أمثلة أخرى عنده: (١: ١٤٣، المائدة: ١١٨)، (٢: ١٤٠، طه: ٨٩)، (٣: ٣٩٦، الأحقاف: ٩).

(٣) تفسير الطبرسي (١: ١٧٣). وانظر أمثلة أخرى عنده: (٢: ٢٩٥، النساء: ١٦٥)، (١: ٢٧٠، البقرة: ٢٤٣)، (١: ٣٨٩، البقرة: ٢٨٦)، (٤: ١١٠، النحل: ٨٣).

٤- يقول ابن عطية في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ مَاؤُهُمُ النَّارُ مِمَّا كَانُوا

يَكْسِبُونَ﴾ [يونس - ٨]: «وفي هذه اللفظة - أي: يكسبون - رد على الجبرية، ونص على تعلق العقاب بالتكسب الذي للإنسان»^(١).

نظرة تحليلية للمجموعة الثانية من الأسباب:

الأسباب السابقة يجمعها شيء واحد هو: مناقشة الخصوم، واستخراج الآيات التي فيها رد عليهم، أو الرد على استدلالهم بطلان دفع المعارض الذي يرد على المذهب، وهذه المناقشة جعلت القرآن مجالاً للخصومات، الأمر الذي جاءت الشريعة بالنهي عنه.

ويلزم الباحث النظر في تحليل هذه الأسباب تحليلاً يقود إلى معرفة جوانب الصحة من جوانب الخطأ في ذلك، فإن هذا السبب من الأسباب المشتركة بين أهل السنة والجماعة وغيرهم، فهل اشتراكهم في هذه الأسباب يعني توافقهم في ما وراء ذلك؟

سأبدأ في تحليل السبب الأول من هذه المجموعة وهو: **دفع المعارض للمعتقد؛** فهاك فرق بين أهل السنة ومخالفهم فيه، وأساس هذا الفرق يقوم على مبدأ فرض التعارض بين الأدلة (الكتاب والسنة) فيما بينها، أو التعارض بين المنقول والمعقول.

فأهل اليعتقدون أن لا تعارض حقيقي بين النصوص بعضها مع بعض، وإنما بعضها يفسد الآخر ويوضح المشكل منكهولك يعتقدون أن لا تعارض حقيقي بين ما دل عليه النقل الصحيح، وما دل عليه العقل الصريح.

وحيثما وقع ما يوهم التعارض فهو تعارض غير حقيقي ويتطلب بيانه من القرآن والسنة وأقوال الصحابة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: نعم قد يشكل على كثير من الناس نصوص لا يفهمونها فتكون مشكلة بالنسبة إليهم لعجز فهمهم عن معانيها، ولا يجوز أن يكون في القرآن ما يخالف صريح العقل والحس إلا وفي القرآن بيان معناه، فإن القرآن جعله الله شفاء لما في الصدور، وبياناً للناس، فلا يجوز أن يكون بخلاف ذلك»^(٢).

(١) تفسير ابن عطية (٧: ١٠٩)، انظر أمثلة أخرى في تفسيره: (٨: ٤٦٩ النحل: ٧٢). (١: ٢١٦، البقرة: ٢٦)، (١: ٥٠٠، البقرة: ١٣٤)، (٢: ٢١٢، البقرة: ٢١٣)، (٥: ٣١٢، الأنعام: ١٠٧)، (٧: ١٠٩، يونس: ٨)، (١: ١٥٩، البقرة: ٨).

(٢) مجموع الفتاوى (١٧: ٣٠٧).

و المخالفون لأهل السنة في ذلك آلت مذاهبهم إلى ثلاثة اتجاهات^(١):

الأول: **أهل النظر العقلي**: فرضوا التعارض بين العقل والنقل، وخروجهم من هذا التعارض أن يكون العقل هو المحكم، وما جاء في النص هو المتشابه، فيرد المتشابه إلى المحكم: ١_ يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «إن السامع للقرآن والقارئ له إذا رأى المحكم والمتشابه **كالمتناقض في الظاهر**، لم يكن بأن يتبع أولى أحدهما من الآخر فيما يرجع إلى اللغة، فيلجئة ذلك_ إذا كان ممن يطلب الدين والبصيرة إلى الرجوع إلى أدلة العقول لينكشف له بها الحق من الباطل»^(٢).

٢_ ويقول الرازي الأشعري: «فعلما أنه لا بد للآية من التأويل وفيه وجوه الأول: وهو الأصوب: أنه قد ثبت أنه متى وقع التعارض من القاطع العقلي، والظاهر السمعي، ... لم يبق إلا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية، ويحمل الظاهر السمعي على التأويل، وهذا الكلام هو الذي تُعول المعتزلة عليه أبداً في دفع الظواهر التي تمسك بها أهل التشبيه، فبهذا الطريق علمنا أن لهذه الآية تأويلاً في الجملة، سواء عرفناه أو لم نعرفه، وحينئذ لا يحتاج إلى الخوض فيه على سبيل التفصيل»^(٣).

٣_ ويقول التفتازاني الماتريدي بعد أن ذكر عدة آيات تدل على إثبات الصفات: «والجواب أنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية، فيقطع بأنها ليست على ظاهرها، ويُفوض العلم بمعانيها إلى الله مع اعتقاد حقيقتها جرياً على الطريق الأسلم... وإما أن تُؤول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الأدلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير، وشروح الأحاديث، سلوكاً للطريق الأحكم»^(٤).

وهل هم يفرضون هذا التعارض على جهة الحقيقة وأن القرآن يعارض العقل على الحقيقة ومع هذا يقدمون العقل على النص؟
الجواب: أنهم لا يقولون بأن هذا التعارض واقع في نفس الأمر، وإنما هو من باب المحكم

(١) انظر: مسالك أهل السنة للدكتور عبدالرزاق معاش (١: ٤١٢، ٤٧٣).

(٢) متشابه القرآن (ص ٢٥).

(٣) تفسير الرازي (٧: ١٢٣، البقرة: ٢٨٦).

(٤) شرح المقاصد للتفتازاني (٢: ٥٠)، وانظر: الماتريدية للأفغاني: (١: ٥٤١).

والمتشابه، وجهة التشابه هو مجيء ظواهر القرآن بما يعارض محكمات العقول في زعمهم، وعليه فلا بد أن يكون هذا الظاهر غير مراد ويؤول هذا الظاهر حتى يتوافق مع العقل. وذلك أن دلالة النصوص _عندهم_ في هذا الباب ليست قطعية، إذ لو كانت قطعية لاستحال أن يتناقض القطعي مع القطعي، هذا هو تصورهم لهذه القضية، يقول في ذلك الغزالي: «وأما ما قضى العقل باستحالة: فيجب فيه تأويل ما ورلسمع به ولا يُتصور أن يشمل السمع على قاطع مخُالف للمعقول»^(١).

الثاني: أهل النظر الباطني: وقد فرضوا التعارض بين الكشف و النصوص.

يقول الغزالي مقررًا لهذا المبدأ عندهم: «وحد الاقتصاد... يقدِّم غامضٌ لا يطلع عليه إلا المؤقنون الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسمع، ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه، فأما من يأخذ معرفة هذه من السمع المجرد فلا يستقر له قدم، ولا يتعين له موقف»^(٢).

الثالث: أهل النظر الفلسفي: فقد فرضوا التعارض بين البرهان والنصوص.

يقول ابن رشد: «وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً، فإن كان موفقاً فلا قول هنالك، وإن كان مخالفاً بـ التأويل»^(٣).

ومن هذه النصوص _وغيرها_ يُعلم أن فرض التعارض يقودهم إلى تأويل النصوص، فهم لا يقولون بردّ القرآن، لكنهم يفرضون التعارض ثم بعد هذا الفرض يتطلبون لفكّ هذا التعارض المناهج التي عندهم في تأويل القرآن حتى يوافق ما اعتقدوه، ولو كان اعتقادهم مبنياً على القرآن والسنة أولاً لما تُصوّر هذا التعارض إطلاقاً _كما هو الحال عند أهل السنة والجماعة_، ومن أجل هذا الفرض تعارضت عندهم كثير من الآيات في القرآن فاحتاجوا في دفع هذا التعارض إلى طرائق شتى كلٌ بحسب منهجه.

أما ما يتعلق بالسبب الثاني والثالث في هذه المجموعة فإن الطوائف حرصت حين الرد

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص ١٣٣).

(٢) إحياء علوم الدين للغزالي (١: ١٠٤).

(٣) فصل المقال لابن رشد (ص ٩٧).

على مخالفهم أن يجدوا من أدلة القرآن ما ينقض عقائد المخالفين^(١) وجرّدت آية تدل على نقض اعتقاد من خالفهم استدلوها بها، وحرصوا على إيراد وجه الشاهد منها، وهذا إمام المعتزلة واصل بن عطاء تقول عنه زوجته: «كان واصل إذا جنه الليل صف قدميه يصلي ولوح ودواة موضوعان، فإذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته»^(٢).

وهذا النوع من الرد على المخالفين فيه حق وباطل، وأحواله عند المفسرين على أربعة أنواع:
النوع الأول: أن يكون الموقف العقدي الذي يتبناه المفسر صحيحاً، وردّه على المخالف كذلك، ومن أمثلة ذلك:

يقول السمعاني في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَنَكُمْ﴾ [البقرة- ١٤٣]:
«أي: صلاتكم فجعل الصلاة إيماناً، وفي هذا دليل على المرجئة، حيث لم يجعلوا الصلاة من الإيمان وإنما سمّوها مرجئةً لأنهم أخرّوا العمل عن الإيمان»^(٣).

النوع الثاني: أن يكون الموقف العقدي خطأ، وردّه على المخالف كذلك، ومن أمثلة ذلك:

يقول الطبرسي في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ [البقرة- ٢٤٣]: «وهذه الآية حجة على من أنكر عذب القبر والرجعة معاً لأن إحياء أولئك مثل أحياء هؤلاء الذين أحياهم الله للاعتبار»^(٤).
الطبرسي في هذه الآية يرد على من ينكر الرجعة بهذه الآية، والرجعة هنا في كلامه محملة، فقد يراد بها الرجعة إلى يوم القيامة، وقد يراد بها رجعة الإمام، فإن كان يقصد الثاني فإن اعتقاده بالرجعة اعتقاد باطل^{*}، واستدلّاه بالآية في الرد على من ينكرها استدلال باطل كذلك ليس في الآية ما يدل عليه، لأن الآية في سياق الاحتجاج على منكري البعث، وأن الله يقدر على إرجاع أناس إلى الحياة الدنيا، وهو أمر لا يجادل فيه أحد، والنقاش مع الشيعة في إثبات

(١) انظر: فرق وطبقات المعتزلة (ص ٤٤).

(٢) تفسير السمعاني (١: ١٥٠).

(٣) تفسير الطبرسي (١: ٢٧١).

دليل يقضي بتحقيق رجعة الإمام لا في قدرة الله على ذلك.

النوع الثالث: أن يكون الموقف صحيحاً ،والرد على المخالف ليس صحيحاً ، ومن

أمثلة ذلك قول السمعاني في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ

كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [هود- ٣٤] في هذه الآية:

«وقوله: (إن كان الله يريد أن يغويكم " أكثر المفسرين على أن معناه: يضلكم. وقيل: يخلق

الغوي في قلوبكم، والغوي ضد الرشد، وذكر محمد بن جرير الطبري أن معنى قوله: " يغويكم":

يهلككم. ولم يرض ابن الأنباري هذا من حيث اللغة، وقال: لا يستقيم في اللغة أن يذكر

الإغواء بمعنى الإهلاك. وقال بعضهم: يخيبكم من رحمته... وفي الآية رد على القدرية»^(١).

الإمام السمعاني يريد أن يُبين أن الله سبحانه بيده الهداية والضلال، وهذا عنده لا يلزم منه

الجبَرُ ، فإن العبد له قدرة وإرادة لكنها لا تخرج عن قدر الله وإرادته، بخلاف القدرية الذين زعموا

أن ضلال العبد بيده ولا دخل لإرادة الله فيه، لأنه استحكم في أذهانهم التعارض بين إرادة الله

وإرادة العبد، والموقف الذي تبناه السمعاني هو معتقد أهل السنة والجماعة، لكنه أراد أن

يستدل على بطلان المعنى الذي يراه المعتزلة بهذه الآية، لكن الذي أشكل عليه هو أن ابن

جرير فسّر معنى " يغويكم" أَيْ: لَا يَكُفُّكُمْ. وهو معنى يمنع صحة الاستدلال بهذه الآية. يقول

ابن عطية في هذا المعنى: «وقالت فرقة معنى قوله: { يغويكم } : لَا يَكُفُّكُمْ، والغوى المرض

والهلاك؛ وفي لغة طيِّء : أصبح فلان غاوياً ، أي: مريضاً... فإذا كان هذا معنى اللفظة زال

موضع النظر بين أهل السنة والمعتزلة، وبقي الاحتجاج عليهم بما هو أبين من هذه الآية كقوله

تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام- ١٢٥] ونحوها.

قال القاضي أبو محمد: واعتقد مكي أن للمعتزلة تعلقاً وحجة بالغة بهذا التأويل، فردّ

عليه وأفرط حتى أنكر أن يكون الغوى بمعنى الهلاك موجوداً في لسان العرب»^(٢).

وعليه؛ فالاستدلال بهذه الآية يصح على وجه، ولا يصح على وجه آخر، وكل ذلك لا

يعني عدم صحة الموقف الذي يذهب إليه السمعاني وهو أن الله سبحانه له إرادة وللعبد إرادة

(١) تفسير السمعاني (٢: ٤٢٦).

(٢) تفسير ابن عطية (٢٨١: ٧ - ٢٨٢).

لا تخرج عن إرثنا، يلزم من ذلك الجبر^١ وليس المقصود هنا تفصيل هذه المسألة إنما المقصود تحرير الاستدلال بهذه الآية عليها

النوع الرابع: أن يكون الموقف خطأ، والرد على المخالف صحيح، ومن أمثلة ذلك:

يقول ابن عطية في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا

هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة- ٨]: «وفي ذلك رد على الكرامية^(١) في قولهم: إن الإيمان قول باللسان وإن لم يعتقد بالقلب»^(٢).

الرد الذي رد به ابن عطية على الكرامية رد صحيح، وبنفس هذا الرد يرد أهل السنة على الكرامية، ولا يلزم من صحة رده هنا صحة موقفه من مسألة الإيمان، فابن عطية يرى رأي الأشاعرة في ذلك حيث يقول: «والعقيدة في هذا أن نفس الإيمان الذي هو تصديق واحد بشيء ما، إنما هو معنى فرد لا تدخله زيادة إذا حصل، ولا يبقى منه شيء إذا زال»^(٣).

وهذا التقسيم ليس مجرد تنظير لا ثمرة من ورائه؛ بل يتضح أثره العملي في النقاط التالية:

١- أنه مع كثرة المستدلين على إبطال عقائد الآخرين فإن القرآن لا يدل إلا على الحق، وهذا الحق هو ما كان عليه الصحابة ومن تابعهم، فكلما كانت الطائفة إلى أهل السنة والجماعة - السائرين على نهج الصحابة - أقرب كان ردُّها على من باعد الحق: أحكم وأصوب، فردود الأشاعرة على المعتزلة كثير منها صحيح قبل^٤ مثل ذلك في ردود المعتزلة على الفلاسفة.

وكلما كانت الطائفة موافقةً للحق وقريبةً منه كان استدلالها في الرد على المخالفين أصح وأقوم، وفي القرآن مما ينقض عقائد المخالفين لأهل السنة ما لا يمكن حصره.

٢- وجوب التحري في الرد على المخالفين، من جهة صحة الاستدلال أو خطئه، حتى لا يُضرب بعض القرآن ببعض، وهذا ما حذر منه النبي صلى الله عليه وسلم، فقد خرج على

(١) الكرامية: فرقة تنسب إلى "محمد بن كرام" الذي نشأ في سجستان، وهم من الصفاتية الذين غلوا في الإثبات حتى انتهى بهم إلى التشبيه، وقد عدهم الأشعري في المقالات من فرق المرجئة لقولهم: إن الإيمان هو الإقرار دون اعتقاد القلب وعمل الجوارح. ينظر: الملل والنحل (١: ١٠٨) ومقالات الإسلاميين (١: ٢٢٣).

(٢) تفسير ابن عطية (١: ١٥٩).

(٣) المصدر السابق (٣: ٤٢٤).

أصحابه وهم يتنازعون في القدر، وقائل يقول: ألم يقل الله كذا؟ وآخر يقول: ألم يقل الله كذا؟ فقال: ((أبهذا أمرتم؟ أم إلى هذا دعيتم؟ أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض؟ انظروا ما أمرتم به فافعلوه، وما نهيتم عنه فانتهوا))^(١).

يقول شيخ السلام ابن تيمية: «فهذا الحديث ونحوه مما ينهى فيه عن معارضة حق بحق، فإن هذا يقتضي التكذيب بأحد الحقين، أو الاشتباه والحيرة. والواجب التصديق بهذا الحق وهذا الحق، فعلى الإنسان أن يصدق بالحق الذي يقوله غيره، كما يصدق بالحق الذي يقوله هو ليس له أن يؤمن بمعنى آية استدل بها، ويرد معنى آية استدل بها مناظره، ولا يقبل الحق من طائفة، ويرده من طائفة أخرى. ولهذا قال تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ

وَكَذَبَ بِالْصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ ۗ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ ۚ وَالَّذِي جَاءَ

بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ ۖ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿٣٢﴾ [الزمر - ٣٢ - ٣٣]»^(٢).

٣ أن يعرف أنه ليس كل من رد باطلاً عند المخالفين رداً صحيحاً، يملك أن يقيم مكان الباطل صواباً فقد يوفق في الرد على الباطل بمكانه باطلاً آخر، وهذا موطن يحصل فيه اشتباه كثير.

ومن ثم فينبغي التمييز بين مواطن الصواب والخطأ لا يتسرع برد كل ما عند المفسر لأنه قد يشتمل على حق، يقول ابن القيم: «أرباب هذه المذاهب مع كل طائفة منهم خطأ وصواب وبعضهم أقرب إلى الخطأ، وأدلة كل منهم وحججه إنما تنهض على بطلان خطأ الطائفة الأخرى، لا على إبطال ما أصابوا فيه فكل دليل صحيح للجبرية إنما يدل على قدرة الرب تعالى ومشيتته، وأنه لا خالق غيره، وأنه على كل شيء قدير، لا يستثنى من هذا العموم فرد واحد من أفراد الممكنات، وهذا حق.

ولكن ليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون العبد قادراً مريداً فاعلاً بمشيئته وقدرته، وأنه هو فاعل حقيقة، وأفعاله قائمة به، وأنها فعل له لا لله، وأنها قائمة به لا بالله.

وكذلك صحيح يقيمه القدرية وإنما يدل على أن أفعال العباد فعل لهم قائم بهم واقع

(١) أخرجه أحمد (٢: ١٩٥) رقم (٦٨٤٥).

(٢) درء التعارض (٨: ٤٠٤).

بقدرتهم ومشيتهم وإرادتهم، وأنهم مختارون لها غير مضطرين ولا مجبورين وليس معهم دليل^(١) صحيح^(٢) ينفي أن يكون الله سبحانه قادراً على أفعالهم، وهو الذي جعلهم فاعلين^(٣).

٤_ أن مجرد الانتساب إلى أهل السنة والجماعة ليس دليلاً على صحة الاستدلال والرد على المخالفين، بل ينبغي التثبت في الرد الذي يحصل على المخالفين، ومعرفة صحته من عدمها، فإن الواحد من أهل السنة ليس معصوماً من جهة استدلاله، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «المنتسبون إلى أهل الحديث والسنة والجماعة يحصل من بعضهم، كما ذكرت، تفريط في معرفة النصوص أو فهم معناها أو القيام بما تستحقه من الحجة ودفع معارضها، فهذا عجز وتفريط في الحق»^(٤).

ويقول أيضاً مبيناً أن مثل هذا الخطأ الذي يحصل لبعضهم ليس قدحاً في المنهج بل هو من باب العدل والحق: «فتقدير أن يكون بعض أهل السنة المثبتين للرؤية أخطئوا في بعض أحكامها، لم يكن ذلك قدحاً في مذهب أهل السنة والجماعة، فإننا لا ندعي العصمة لكل صنف منهم، وإنما ندعي أنهم لا يتفقون على ضلالة»^(٥).

وقال: «وقلنا غير مرة: نحن لا ننكر أن يكون في بعض أهل السنة من يقول الخطأ، لكن لا يتفقون على خطأ»^(٦).

(١) شفاء العليل لابن القيم (١: ١٩٩).

(٢) الصغدية لابن تيمية (١: ٣٩٢ - ٣٩٣).

(٣) منهاج السنة (٣: ٣٤٢).

(٤) المصدر السابق (٣: ١١٠). وانظر في نفس هذا المعنى: مجموع الفتاوى (٤: ٢٣-٢٥)، ومنهاج السنة (٣: ٣٤٢)،

(٤٢٩).

المطلب الثالث

الأسباب العلمية الأخرى

السبب الأول: أن يكون تفسير الآية محل خلاف بين الفقهاء، نقلاً عن المفسر مخالفة المخالفين ولو لم يرد عليها، فيكون المحرك لذكر الاعتقاد وجود المخالفة. أمثلة تطبيقية لهذا السبب:

١- قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة- ٧] نقل السمعاني الأقوال في معنى الختم فقال: «أحدها: أي: جازاهم على كفرهم بأن ختم على قلوبهم، والثاني: وهو قول أهل السنة أي: ختم على قلوبهم بالكفر، لما سبق من علمه الأزلي فيهم. وحكي قول ثالث: أن معناه: جعل على قلوبهم علامة تعرفهم الملائكة بها، وهذا تأويل أهل الاعتزال، نبرأ إلى الله منه»^(١).
فالسمعاني هنا أورد قول المعتزلة مع عدم الرد عليه، من أجل وجود المخالفة منهم في مثل هذه الآية.

٢- يقول ابن عطية في قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة- ١١٧]: «و { قضى }، معناه قدر، وقد يجيء بمعنى أمضى، ويتجه في هذه الآية المعنيان، فعلى مذهب أهل السنة قدر في الأزل وأمضى فيه، وعلى مذهب المعتزلة أمضى عند الخلق والإيجاد»^(٢).
وسبب ذكر ابن عطية للمعتزلة هو وجود مخالفتهم في تفسير هذه الآية، مع أنه لم يرد عليهم.

(١) تفسير السمعاني (١: ٤٧)

(٢) تفسير ابن عطية (١: ٤٦٢)، وانظر أمثلة أخرى في تفسيره: (١٣: ٥٠٤، الحجرات: ١١)، (١٤: ٣٦١، المجادلة:

السبب الثاني: أن يكون في الآية أوصاف أو مقالة يمكن تنزيلها على الموافقين أو المخالفين.

أمثلة تطبيقية لهذا السبب:

١- في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو

الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر - ٩].

ينقل الطبرسي عن أبي عبد الله (ع): أنه قال: «نحن الذين يعلمون وعدونا الذين لا يعلمون وشيعتنا أولو الأبواب»^(١).

الناظر في هذه الآية يجد أنها لا تدل على مسألة عقدية حتى يحضر اعتقاده عندها، ولكن الذي جعل اعتقاده يحضر هنا أن في الآية وصفاً يمكن تطبيقه على طائفة معينة، وهذا ما جعل الطبرسي يورد الرواية هنا.

٢- في قوله تعالى: ﴿وكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ﴾ [الأعراف - ١٥٢] قال السمعاني: «أي: كل مفتر على الله، ومن القول المعروف في الآية عن سفيان بن عيينة أنه قال: هذا في كل مبتدع إلى يوم القيامة»^(٢).

يقال في هذا المثال ما قيل في الذي قبله لوصف بالافتراء على الله يمكن أن يوصف به أهل البدع، وذلك ما دعا السمعاني إلى ذكر الأثر هنا.

٣- في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَاقُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ

حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [آل عمران - ١٥٦]

يقول ابن عطية: «نهى الله تعالى المؤمنين عن الكون مثل الكفار والمنافقين في هذا المعتقد الفاسد، الذي هو أن من سافر في تجارة ونحوها ومن قاتل فقتل لو قعد في بيته لعاش ولم يموت

(١) تفسير الطبرسي (٥: ١٤٣).

(٢) تفسير السمعاني (٢: ٢١٨).

في ذلك الوقت الذي عرض فيه نفسه للسفر أو للقتال، وهذا هو معتقد المعتزلة في القول بالأجلين، وهو نحو منه»^(١).

الذي دعا ابن عطية هنا _ لذكر اعتقاد المعتزلة عند تفسير هذه الآية هو: وجود المشابهة بين مقالة الكفار في هذه الآية وبين قول المعتزلة.

السبب الثالث: أن يكون ذكر اعتقاد المفسر عند تفسير الآية على سبيل الاستطراد، وهذا الاستطراد له أسباب منها:

أولاً : محاكاة بعض المفسرين الذين ذكروا المسألة في مثل الموطن الذي عند المفسر. ومن أمثلة ذلك:

يقول ابن عطية في مقدمة تفسيره عند تفسير البسملة: «قد ذكر بعض المفسرين في هذا الموضع " الاسم والمسمى"، وهل هما واحد؟ فقال الطبري رحمه الله: إنه ليس بموضع للمسألة وأنحى في خطبته على المتكلمين في هذه المسألة ونحوها ولكن بحسب ما تدور ل القول فيها»^(٢).

وقد أورد الطبرسي هذه المسألة مباشرة بعد أن بين معنى باسم الله^(٣). في كلام ابن عطية تصريح بأن إيراد مثل هذه المسألة كان على سبيل المحاكاة فقط، وجرى على ذلك الطبرسي في تفسيره.

ثانياً : زيادة التفصيل لمسائل الاعتقاد المشككة. ومن أمثلة ذلك:

● يقول السمعاني بعد أن بين معنى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سُئِلَتْ﴾^(٨) بِأَيِّ

ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴿[التكوير - ٨ - ٩]: «واعلم أنه ورد كثير من الأخبار في أن أولاد المشركين خدم أهل الجنة، وكان ابن عباس يقول: من قال المودة في النار فقد كذب، وتلا هذه الآية... والأولى أن يتوقف، ويوكل علم ذلك إلى الله تعالى، وهم على مشيئته يفعل بهم ما يشاء»^(٤).

(١) تفسير ابن عطية (٣: ٣٨٨-٣٨٩) .

(٢) تفسير ابن عطية (١: ٨٥) .

(٣) تفسير الطبرسي (١: ٤٣) .

(٤) تفسير السمعاني (٦: ١٦٦) . وانظر أمثله أخرى في تفسيره: (١: ٤٣، البقرة: ٣)، (٣: ٣٨٣-٣٨٤)

• ويقول ابن عطية في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ

يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [التوبة- ١٢٤]: «الزيادة في الإيمان موضع تحبط وتطويل، وتلخيص القول فيه: أن الإيمان الذي هو نفس التصديق ليس مما يقبل الزيادة والنقص في نفسه»^(١).

ثالثاً : إيراد النظائر لمسألة عقدية أخرى: ومن أمثلة ذلك:

• يقول ابن عطية: عندما فسّر قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ

صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [يونس وفصله لفظة القَدَمُ : «القدم هنا ما قُدِّمَ... ومن هذه اللفظة قول النبي صلى الله عليه وسلم في صفة جهنم: حتى يضع الجبار فيها قدمه فتقول: قط قط أي: ما قدم لها من خلقه»^(٢).

• لما فسر ابن عطية لفظ القدم بمعنى: (ما قُدِّمَ) ورد تنظيراً لذلك بمثال متأثر بعقيدته وهو تفسير القدم في الحديث، وهوقسیر يخالف سياق الحديث مخالفةً ظاهرةً حملة عليها اعتقاد أن الحديث لو حمل على ظاهره لقتضى ذلك تجسيماً، وهذا اللازم غير صحيح فإن الاتفاق في الاسم المطلق لا يقتضي الاتفاق عند الإضافة والتخصيص، فإن الله سبحانه يقول عن نفسه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى- ١١] فجمع بين نفي التشبيه ووصف نفسه بالسمع والبصر.

• يقول القشيري في قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن

رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَاٰبَنَاهَا ءَايَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ﴾ [الأنبياء- ٩١]: «ويقال:

الأنبياء: ٤٧).

(١) تفسير ابن عطية (٧: ٨٤)، وانظر أمثلة أخرى في تفسيره: (٤: ٥٠٩، المائدة: ٦٤). وانظر عند الطبرسي (١: ١٥٠، ١٩٧).

(٢) المصدر السابق (٧: ٩٧).

ففنفخنا فيها من روحنا وكان النفخُ من جبريل عليه السلام لمَّا كان بأمره - سبحانه صحَّتْ الإضافةُ إليه، وفي هذا دليل على تأويل خبر النزول، فإنه يكون بإنزال مَلَكٍ فَتَصَحَّحُ الإضافة إلى الله إذ كان بأمره... وإضافة الروح إلى نفسه على جهة التخصيص، كقوله (ناقة الله، وبيتي)... ونحو ذلك»^(١).

في هذا المثال وبعد أن فسَّر القشيري قوله تعالى: "ففنفخنا" بأن النفخ من جبريل، أورد تنظيراً لهذه التفسير، بتأويل التحيث النزول بأنه نزول المَلَك، وهذا هو السبب الذي حرَّك اعتقاد القشيري في هذا الموطن، وهو تفسير ترده الروايات الصحيحة للحديث التي تنسب الكلام عند النزول إلى الله سبحانه كحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له))^(٢)، وهذه الرواية صريحة في ردِّ تأويل القشيري.

رابعاً : مناسبة عارضة وإن كانت ليس لها علاقة بالتفسير: وهذا أمر واسع ليس له حصر، ومن أمثلة ذلك:

نقل الطبرسي في قوله تعالى: ﴿ فَاسْتَغْثِ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ ﴾ [القصص - ١٥] روايةً عن أبي بصير عن أبي عبد الله قال: «ليهنكم الاسم، قال: قلت: وما الاسم؟ قال الشيعة! أما سمعت الله سبحانه يقول: فاستغاثه الذي من شيعته»^(٣). والذي جعل الطبرسي يورد هذه الرواية هو استعمال لفظ الشيعة في هذه الآية فاستغل ذلك وأورد مثل هذه الرواية في مدح هذا اللقب الذي يتلقب به.

(١) تفسير القشيري (٢: ١٩٢).

(٢) أخرجه البخاري، أبواب التهجد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل (١ : ٣٨٤) برقم (١٠٩٤).

(٣) تفسير الطبرسي (٥: ٢٧٣).

الفصل الثاني

مظاهر الاتجاه العقدي ومنهجية دراسته وآثاره

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مظاهر تأثير الاتجاه العقدي في التفسير.

المبحث الثاني: منهج دراسة الاتجاه العقدي في التفسير.

المبحث الثالث: آثار الاتجاه العقدي على منهجية دراسة التفسير.

المبحث الأول

مظاهر تأثير الاتجاه العقدي في التفسير

وفيه تمهيد ومطلبان:

المطلب الأول: ظهور أثره على حركة التفسير.

المطلب الثاني: ظهور أثره على كتب التفسير.

تمهيد

الأثر العقدي في التفسير تنوعت مظاهره، وتعددت جهاته، هذا التنوع والتعدد بحاجة إلى تتبع ودراسة وتحليل، وموطن التساؤل الذي يجيب عنه هذا المبحث هو: ما مواطن ظهور أثر الاتجاه العقدي في التفسير؟ هل اقتصر أثره على كتب التفسير، أم تعداها إلى غيرها؟ ثم أين مواطن ظهوره في كتب التفسير؟ هل اقتصر على مباشرة التفسير أم تعداها إلى الاستنباط والتنظير والتأصيل فيها؟ والجواب عن هذه الأمور سيكون في المطلبين الآتيين.

المطلب الأول

ظهور أثره على حركة التفسير

كان لظهور الانحراف العقدي أثر في تطور حركة التفسير وهذا أوّل المواطن ظهوراً من الجهة التاريخية، وقد كان ظهوره في حركة التفسير من عدة جوانب:

الجانب الأول: ظهور أثره في حركة التفسير عند السلف.

لما ظهرت البدع في عصر الصحابة والتابعين بدأت تظهر تحولات في تفسير السلف لم تكن موجودة من قبل لعدم دواعيها، وقد ظهر ذلك في عدة أمور:

أولاً: عنايتهم ببيان التفسير الصحيح للآيات التي يحتج بها المخالفون على بدعهم، فإن الخوارج ظهروا وتأثّر بأقوالهم فـ "سأّم" من الناس لما يرونه من تمسكهم ببعض الآيات، وهم في حقيقة أمرهم حملوها على غير مرادها = برز الصحابة في الرد عليهم وبيان ضلالهم، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فلما شاع في الأمة أمر الخوارج تكلمت الصحابة فيهم ورووا عن النبي صلى الله عليه وسلم الأحاديث فيهم، وبينوا ما في القرآن من الرد عليهم، وظهرت بدعتهم في العامة»^(١). ولذلك عدة شواهد منها:

١- ما جاء في الصحيح عن يزيد الفقير^(٢) قال: (كنت قد شغفني رأيٌ من رأي الخوارج، فخرجنا في عصابة ذوي عدد نريد أن نخرج ثم نخرج على الناس، فأتينا المدينة فإذا جابر بن عبد الله سجاً على سارية يحُدث القوم عن رسول الله، فإذا هو يذكر الجهنميين، فقلنا: يا صاحب رسول الله ما هذا الذي تقول؟ والله يقول: ﴿إِنَّكَ مَنْ تَدْخُلُ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ،

﴿[آل عمران- ١٩٢] و ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا﴾ [الحج- ٢٢] فقال: هل سمعت بمقام محمد الحمود؟ قلت: لا، قال: فإنه مقام محمد الحمود الذي يخرج

(١) مجموع الفتاوى (٧: ٤٨٣).

(٢) هو: يزيد بن صهيب الفقير، أبو عثمان الكوفي، من شيوخ أبي حنيفة، وثقه جماعة من الحفاظ تأثر برأي الخوارج ورجع عنه. ينظر: سير أعلام النبلاء (٥: ٢٢٧)، وتهذيب التهذيب (١١: ٢٩٥).

الله به من يخرج، ثم نعت وضع الصراط ومرور الناس عليه، قال: وأخاف ألا أكون أحفظ ذلك، غير أنه قد زعم أن قوماً يخرجون من النار بعد أن يكونوا فيها، قال: فيخرجون كأنهم عيدان السماسم، فيدخلون نحرًا من أنهار الجنة فيغتسلون فيه فيخرجون كأنهم القراطيس، فرجعنا، فقلنا: ويحكم أترون الشيخ يكذب على رسول الله ﷺ، فلا والله ما خرج منا غير رجل واحد)) (١).

فجابر رضي الله عنه أرجع هؤلاء إلى السنة التي فيها بيان للقرآن، فاتضح الأمر وانكشف أن استدلالهم بالآية على ما ذهبوا إليه استدلال لا يصح.

٢_ لما ذهب ابن عباس رضي الله عنهما يناظر الخوارج كان من ضمن هذه المناظرة أن بين لهم المعاني الصحيحة التي كانت تشبه عليهم ويستدلون بها في غير مكانها، فإنهم ذكروا مما ينقمون فيه على علي رضي الله عنه: «أنه حكم الرجال في دين الله، فقالوا له: إن الله حكم الرجال في دين الله، وقد قال الله: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ﴾ [الأنعام- ٥٧]، فما شأن الرجال والحكم بعد قول الله عز وجل؟

فأجابهم ابن عباس بقوله: أما قولكم: حكم الرجال في دين الله، فإن الله تعالى يقول: ﴿

يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنْ

الْنَعَمِ يُحْكَمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [المائدة- ٩٥] وقال في المرأة وزوجها: ﴿وَأِنْ خِفْتُمْ

شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [النساء- ٣٥] فدرككم الله

أحكمكم الرجال في حكمة من دمائهم وأنفسهم، وإصلاح ذات بينهم أحق أم في أرنب ثمنها ربع درهم، وفي بضع امرأة. وأن تغلظوا أو شاء لحكمكم ولم يصير ذلك إلى الرجال.

قالوا: اللهم في حقن دمائهم، وإصلاح ذات بينهم.

قال: أخرجت من هذه؟

قالوا: اللهم نعم» (٢).

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة (١: ١٧٥) برقم (١٨٨).

(٢) سبق تخرجه (ص ٥٢).

٣_ يقول قتادة في قوله تعالى: ﴿فَقِنِلُوا نِجْمَ الْكَفْرِ﴾ [التوبة- ١٢]: «أبو سفيان بن حرب، وأمّية بن خلف، وعتبة بن ربيعة،... وليس والله كما تأول أهل الشبهات والبدع والفرى على الله وكتابه»^(١).

ثانياً : عنايتهم ببيان النصوص التي فيها رد عليهم، فبعد ظهور البدع حرص الصحابة والتابعون عند تفسيرهم لبعض الآيات أن ينصوا على أنها رد على طائفة معينة، وهذا ما لم يكن موجوداً قبل ظهورها، ومن شواهد ذلك:

١_ لما قيل لابن عباس رضي الله عنه إن ناساً يقولون: «إن الشر ليس بقدر، قال: فبيننا وبين أهل القدر هذه الآية:

﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [١٤٨] قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِيغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام- ١٤٨ - ١٤٩]»^(٢).

٢_ يقول إبراهيم النخعي: «بيني وبين القدرية هذه الآية ﴿إِلَّا أَمْرَاتُهُ قَدَرْنَهَا مِنْ الْغَيْرِ﴾ [النمل- ٥٧]»^(٣).

٣_ يقول سلام بن أبي مطيع^(٤)، قال: «معت أيوب وعنده رجل من المرجئة، فجعل الرجل يقول: إنما هو الكفر والإيمان! قال: أيوب ساكت. قال: فأقبل عليه أيوب، فقال: أرايت قول الله: ﴿وَأَخْرُوتَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة- ١٠٦] [أمؤمنون أم كفار؟ قال: فسكت الرجل، قال: فقال له أيوب: اذهب فاقراً؛ فكل آية فيها ذكر

(١) تفسير عبد الرزاق الصنعاني (٢: ٢٦٨).

(٢) أخرجه اللالكائي في شرح اعتقاد أهل السنة (٣: ٥٥٠).

(٣) انظر: الدر المنثور (٥: ٨٨).

(٤) هو: سلام بن أبي مطيع، أبو سعيد الخزازي مولاهم البصري، كان يقال: هو أعقل أهل البصرة، مات وهو في طريقه لمكة سنة (١٧٣). ينظر: سير أعلام النبلاء (٧: ٤٢٩)، وتهذيب الكمال (١٢: ٢٩٨).

النفاق فإني أخافها على نفسي!»^(١).

ثالثاً تنزيل بعض الآيات التي فيها أوصافٌ ذمَّ اللهُ بها بعض السابقين على هذه الطوائف، ومقصودهم من ذلك: بيان اشتراكهم في نفس الصفات، وليس الحكم عليهم بالتكفير ولمذا لم يحُفظ عن أحد من الصحابة والتابعين أنه كفر الخوارج أو المرجئة أو القدرية غير الغلاة مع أنهم نزلوا بعض الآيات فيهم^(٢).

وهذا التنزيل في الآيات على الخوارج جاء عن متأخري الصحابة؛ لأنهم هم الذين عاصروا ظهور هذه البدع وانتشارها، ولذلك لا تجد مثل ذلك عن النبي ﷺ، وما ورد عن أبي أمامة

رضي الله عنه عن النبي ﷺ في قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران-٧]

قال ((الخوارج))^(٣)، فهذه الرواية لا تصح عن النبي ﷺ، وإنما جاءت هذه الرواية عن أبي أمامة

نفسه^(٤)، وجاء عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنه قال في قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا

﴾ [البقرة- ٢٦] إن المراد بهم الخوارج^(٥).

وسُئل عن قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ [البقرة- ٢٧] فقال: «هم الحرورية»^(٦).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾^(٧) يَوْمَ

يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ^(٨) ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر- ٤٧ ٤٩]:

«والله ما أنزلت هذه الآية إلا فيهم يعني القدرية»^(٧).

(١) أخرجه الفريابي في صفة المنافق (ص ٧٤).

(٢) انظر: تفسير ابن كثير (١: ٦٦)، و تفسير التابعين للدكتور محمد الخضير (٢: ٨٣٤).

(٣) انظر: السنة للخلال (١: ١٥٧)، و تفسير ابن كثير (١: ٣٤٧).

(٤) انظر المصدرين السابقين، نفس الصفحات.

(٥) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (١: ٧٠).

(٦) المصدر السابق (١: ٧١).

(٧) أخرجه ابن بطة في الإبانة (٢: ١٢٢).

وقال ابن سيرين في قوله: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيءَايُنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ [الأنعام- ٦٨]: «إن لم يكن أهل القدر من الذين يخوضون في آيات الله فلا أدري من هم!»^(١).

رابعاً : تكلم الصحابة في مسائل مما يطلق عليه بالاصطلاح المتأخر (أصول التفسير) من خلال بيان خلل الخوارج في منهجية تفسيرهم للقرآن، ومن شواهد ذلك:

١_ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: «سيأتي أناس سيجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله»^(٢).

٢_ ويقول ابن عمر رضي الله عنهما عنهم: «انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار فجعلوها في المؤمنين»^(٣). وهذا فيه إشارة إلى أن تنزيلهم الآيات التي جاءت في الكفار على المؤمنين فيه عدم مراعاة لسياقها، وعدم جمع بين النصوص.

٣_ ذكر ابن عباس رضي الله عنهما في مناظرته للخوارج عدة مسائل تتعلق بهذا الموضوع منها: قوله: «أرأيت إن قرأت عليكم من كتاب الله المحكم وحدثتكم من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ما لا تنكرون أترجعون؟»^(٤).

و في هذا يبين ابن عباس رضي الله عنهما للخوارج أنه قد غاب عنهم أن يرجعوا للمحكم من القرآن عندما يشتبه عليهم شيء منه، وهو ما يسمى: (تفسير القرآن بالقرآن).
ويبين لهم - كذلك - يرجعوا لـ حُجَّةِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم لهم ما استشهدوا به من الآيات التي ذكروا، وهو ما يسمى: (تفسير القرآن بالسنة).

وقوله صلى الله عليه وسلم حينما جادلهم: «أتيتكم من عند أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم المهاجرين والأنصار، ومن عند ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم وصهره وعليهم نزل القرآن فهم أعلم بتأويله منكم، وليس فيكم منهم أحد»^(٥).

فابن عباس رضي الله عنهما يبين للخوارج تقديم تفسير الصحابة على غيرهم، وأنهم أعلم بالتأويل،

(١) أخرجه اللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٤ : ٦٣٠).

(٢) المصدر السابق (١ : ١٢٣)، والشرعية للأجري (١ : ٤٠٩).

(٣) سبق تخريجه (ص ٥٢) .

(٤) سبق تخريجه (ص ٥٢) .

(٥) سبق تخريجه (ص ٣٢) .

فحينما يُشَكِّلُ عليهم شيءٌ* من كتاب الله، فليرجعوا لمن هم أعلم بتأويله، وهو ما يسمى: (تفسير القرآن بأقوال الصحابة).

٤_ ما جرى لعبد الله بن الزبير رضي الله عنهما حيث يقول: «لقينياس* ممن كان يطعن على عثمان ممن كان يرى رأي الخوارج* عوني في رأيهم وحاجوني القرآن. قال: فلم أقم معهم ولم أقبلت إلى الزبير مَنُكَسِرًا فذكرت ذلك له، فقال الزبير ﷺ: إن القرآن قد تأوَّلَ له كلُّ قومٍ على رأيهم وحملوه عليه* الله إن القرآن لمعتدلٌ مستقيمٌ، وما التقصير إلا من قبلهم، ومن طعنوا عليه من الناس فإنهم لا يطعنون على أبي بكر وعمر، فخذهم بسنتهما وسيرتهما، قال عبدالله: فكأنما أيقظني بذلك، فلقيتهم فحاججتهم بسنة أبي بكر وعمر، فلما أخذتهم بذلك قهرتهم وضَعُفَ قولهم»^(١).

ففي كلام الزبير ﷺ بيان لخطأ كبير في منهج تفسير القرآن وهو: اعتقاد المعاني ثم تحميل القرآن لمؤيدين الزبير ﷺ أن التقصير هنا حاصل من الناظر في القرآن لا من القرآن نفسه. وبَينَ كذلك أثر الرجوع إلى أقوال الصحابة في بيان ما يُشَكِّلُ من القرآن، وعلى رأسهم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما.

خامساً ظهور التحذير من أن تُسَخَّرَ مجالس التفسير لنشر البدعة عن طريقها، ومن شواهد ذلك إِبْرَاهِيمُ النخعي مرَّ بالسدي وهو يُفسر فقال: «إنه يُفسر تفسير القوم، قال شريك راوي هذا الاثر: وكان إبراهيم شديد القول في المرجئة»^(٢).

الجانب الثاني: تطور حركة التفسير عند الطوائف:

لما ظهرت الطوائف أحدث خروجها تطوراً في حركة التفسير ليس من جهة تفسير السلف كما في الجانب الأول فحسب، بل من جهة هذه الطوائف أيضاً، وهذا التطور برز ظهوره في أمرين:

الأول: ظهور مناهج جديدة في التفسير لم تكن موجودة من قبل، وهي:

١_ منهج الغلو في الأخذ بالظاهر المتشابه، الذي ابتدأه الخوارج.

٢_ منهج الغلو في الأخذ بالباطن، الذي ابتدأه الشيعة.

(١) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٩: ٤٩٨).

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء (٥: ٢٦٥).

٣_ منهج النظر الكلامي في التفسير، الذي ابتدأه المعتزلة.

٤_ منهج النظر الفلسفي في التفسير، الذي ابتدأه الفلاسفة.

الثاني: ظهور الكتابة التي ينصر فيها المفسر مذهبه:

فقد ظهرت عدة تآليف يخدم بها أصحابها مناهجهم، فبدأت الطوائف تؤلف تفاسير على وفق مذاهبها، يَشْكُلُ كل تطوراً في حركة التفسير، سببه ظهور الاتجاهات العقدية^(١).

الجانب الثالث: ظهور أثره على طبقات المفسرين:

عند تقلب النظر في سير رجال التفسير، نجد أن الأثر العقدي ظهر فيها من عدة صور:

١_ نقد المفسرين من أجل الاعتقاد:

كما في الأثر السابق من مللوحجي بالسدي وهو يُفسّر، وقوله عنه: إنه ليفسر تفسير القوم. قال شريك راوي هذا الأثر: وكان إبراهيم شديد القول في المرجئة.

وقال سفيان: سمعت رجلاً سأل جابراً الجعفي عن قوله: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ

لِي أَيْ أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ [يوسف - ٨٠] فقال جابر: لم يجيء تأويل هذه

الآية بعد. قال سفيان: فكذب قلنا: لسفيان وما أراد بهذا؟ فقال: إن الرافضة تقول: إن علياً

في السحاب فلا يخرج مع من خرج من ولده حتى ينادي مناد من السماء يريد علياً إنه ينادي:

اخرجوا مع فلان، يقول جابر: قرأ تأويل الآية وكذب كانت في إخوة يوسف^(٢).

٢_ انتحال الطوائف لرجال التفسير:

مما يستوقف الباحث في سير المفسرين هو كثرة انتحال عدد من الطوائف لكثير من المفسرين، وجعلهم من أئمة التفسير في هذا المذهب.

ومن شواهد ذلك:

أولاً: الشيعة، وهم من أكثر الطوائف انتحالاً لكثير من العلماء، وهم يذكرون من أوّل

طبقات المفسرين عندهم: علي والحسن والحسين عليه السلام، ولا شك أنهم من أعلم الناس

بالتفسير، لكن انتحال الشيعة لهم غير صحيح.

(١) وقد سبق بيان ذلك في المبحث الأول من الفصل الأول.

(٢) المعرفة والتاريخ (٣: ٥٩).

ومن ذكره في طبقات المفسرين ولا تصح نسبته إليهم:

__مقاتل بن سليمان.

__عبدالرزاق الصنعاني^(١).

__الفضل بن دكين^(٢).

ثانياً : الإباضية: من ضمن من نسبوه إليهم: جابر بن زيد، وقد جعلوه يمثل أول طبقة من طبقات المفسرين عندهم، وهي نسبة لا تصح وتقدم بحثها^(٣).

ثالثاً : الزيدية: من ضمن من نسبوه إليهم: مقاتل بن سليمان، وهي كذلك نسبة لا تصح عنه^(٤).

(١) انظر في نفي التهمة عنه: الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (٢: ١٢٩١).

(٢) هو: الفضل بن دكين بن حماد التميمي بالولاء، أبو نعيم، أخذ عنه البخاري ومسلم وأحمد بن حنبل، ذكر الداودي أنه له تفسيراً، توفي سنة (٢١٩). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٠: ١٥٢)، وطبقات المفسرين للداودي (٢: ٣٣).

(٣) و انظر: التفسير بالمأثور وتطوره عند الشيعة الإمامية (ص ٣٧١)، وانظر في نفي التهمة عنه: الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (٢: ١٨١٩-١٨٢٢).

(٤) انظر من هذا البحث (ص١٧٧).

(٤) انظر من هذا البحث (١٨١).

المطلب الثاني

ظهور أثره على كتب التفسير

إن أبرز وأظهر المواطن التي يتجلى فيها أثر الاتجاه العقدي هي: كتب التفسير، فهي المجال الأوفر حظاً لظهور هذا الأثر، إذ من خلالها ينطلق المفسر لتقرير معتقده، وقد ظهر أثر الاتجاه العقدي في كتب التفسير في عدة مواطن:

أولاً _ ظهور أثره في الاسم الذي يطلقه المفسر على تفسيره:

قد يُسمي المفسر تفسيره باسم يُلمحظ فيه تأثره باعتقاده فيه، ومن شواهد ذلك:

● (لطائف الإشارات) للقشيري:

واسم الكتاب متأثرٌ بالمنهج الصوفي في التفسير الذي يعتمد على الإشارة والرمز أكثر من اعتماده على ظاهر الملاحظة ^{عَبَّرَ} عن مقصوده في التفسير، وهي كذلك تسمية موافقة لمنهج المؤلف في كتابه، فتجده يصرح في مواطن كثيرة جداً من تفسيره قبل بدء الكلام في الآية بقوله: (والإشارة في هذه الآية...).

● (حقائق التفسير) للسلمي:

مصطلح الحقيقة مصطلح صوفي مشهور، فالنظرة الصوفية تفرق بين الحقيقة والشرعية. وتسمية الكتاب بهذه التسمية يظهر فيها التأثير بهذه النزعة، يقول في مقدمة تفسيره: «وكت قد سمعت منهم في ذلك حروفاً استحسنتها، أحببت أن أضم ذلك إلى مقالتهم، وأضم أقوال المشايخ أهل الحقيقة إلى ذلك»^(١)، فهو إنما سمى كتابه (حقائق التفسير)؛ لأنه قصد أن يجمع كلام أهل الحقيقة وهم عنده أئمة المتصوفة.

● (تأويلات أهل السنة) للماتريدي:

وهذه التسمية يظهر فيها قصده إلى بيان تفسير أهل السنة _ (يقصد بهم الماتريدية) _ للقرآن، ويؤكد هذا المعنى أنه اعتنى اعتناء بالغاً بالآيات التي لها تعلق بالاعتقاد وفسرها على

(١) تفسير حقائق التفسير للسلمي (١: ٢٠).

وَفُقْ اعتقاده، ومع بيانه لذلك فقد اعتنى بالرد على المعتزلة ودحض أقوالهم.

ثانياً : ظهور أثره في مقدمات التفاسير:

كثيرٌ من المفسرين يُقدم لتفسيره بمقدماتٍ فيها منهجه، وسبب تأليفه، وبعضهم يذكر بعض المسائل المتعلقة بالقرآن وعلومه تحلُّ هذه المقدمات من ظهور أثر الاعتقاد فيها، وظهوره فيها من عدة جوانب:

الجانب الأول: ظهور أثره في سبب التأليف:

قد يَكولُ سلب الأَكر الذي حَرَّكَ المفسر لتأليف تفسيره: سبباً عقلياً، إما حاجة المذهب الذي ينتمي إليه إلى تفسير يُعتمد عليه، مما يستوجب عليه القيام به، أو حاجته إلى نصرة مذهبه والرد على المخالفين، ومن أمثلة ذلك:

- تفسير (مجمع البيان في تفسير القرآن) للطبرسي كان سبب تأليفه أن يُؤلف لأصحابه الشُّعْلَةً يَسُدُّ به الخلل الذي في مذهبه، يقول في ذلك: «إلا أن أصحابنا رضي الله عنهم لم يدونوا في ذلك غير مختصرات نقلوا فيها ما وصل إليهم في ذلك من الأخبار، ولم يعنوا ببسط المعاني وكشف الأسرار»^(١).
- تفسير (لطائف الإشارات) للقشيري فقد بين أنه قَصَصَ د من تأليفه: «كَطَرَفٍ من إشارات القرآن على لسان أهل المعرفة»^(٢).

الجانب الثاني: ظهور أثره في بيان الطريقة التي يسير عليها المؤلف:

الطريقة التي يسير عليها المفسر في تفسيره قد تتأثر بمواقفه العقدية فيُحدد لنفسه طريقة تخدم هذه المواقف، ومن شواهد ذلك:

- ابن الطبرسي في مقدمة تفسيره أن من ضمن ما سيتعرض له فيه الرد والمناقشة للمخالفين، مع ذكر استدلال أصحابه الشيعة في تفسيره، يقول عن بعض ما سيضمنه في تفسيره: «الكلام على مطاعن المبطلين فيه، وذكر ما ينفرد به أصحابنا

(١) انظر: تفسير الطبرسي (١: ٢٠).

(٢) تفسير القشيري (١: المقدمة هـ).

رضي الله عنهم من الاستدلالات بمواضع كثيرة منه على صحة ما يعتقدونه من الأصول والفروع، والمعقول والمسموع»^(١).

● ذكر القشيري في مقدمته أنه سيسير في تفسيره على طريقة المتصوفة (أهل المعرفة)، يقول في ذلك: «وكتابتنا هذا يأتي على ذكر طرف من إشارات القرآن على لسان أهل المعرفة ومقوله، أو قضايا أصولهم سلكنا فيه طريقة الإقلال خشية الإملال»^(٢).

● يقول ابن عطية في مقدمة تفسيره عن منهجه الذي يسير عليه في كتابه وأثبت أقوال العلماء في المعاني منسوبة إليهم، على ما تلقى السلف الصالح رضوان الله عليهم كتاب الله تعالى من مقاصده العربية، السليمة من إلحاد أهل القول بالرموز، وأهل القول بعلم الباطن وغيرهم، فمتى وقع لأحد من العلماء الذين حازوا حسن الظن بهم لفظٌ ينحو إلى شيء من أغراض الملحدين نبهت عليه»^(٣).

الجانب الثالث: ظهور أثره في ذكر بعض مسائل أصول التفسير أو علوم القرآن التي

تأثرت باعتقاد مؤلفها:

من عادة كثير من المفسرين أن يتطرقوا في مقدمات تفاسيرهم لبعض المسائل المتعلقة بأصول التفسير أو علوم القول والعلوم أن جزءاً من هذه المسائل لا ينفك عن تقريره عن اعتقاد صاحبه، ومن أمثلة ذلك:

١_ ذكر الطبرسي في مقدمة تفسيره بعض مسائل علوم القرآن التي لها علاقة بالاعتقاد،

ومنها:

● مسألة زيادة القرآن ونقصانه وهي مسألة مشهورة^{*} الكلام فيها عند الشيعة نافي لها ومثبت، يقول الطبرسي فيها: «ومن ذلك الكلام في زيادة القرآن ونقصانه فإنه لا يليق بالتفسير فأما الزيادة فيه فمجمع على بطلانه، وأما النقصان منه فقد روى جماعة من

(١) تفسير الطبرسي (١: ٢١).

(٢) تفسير القشيري (٢: ١٣٨).

(٣) تفسير ابن عطية (١: ١٠-١١).

أصحابنا وقوم من حشوية العامة أن في القرآن تغييراً ونقصاناً ، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه»^(١).

ونسبة القول بالنقصان لمن يسميهم الحشوية وهو يقصد بهم أهل السنة ؛ نسبة باطلة، فقد أجمعوا على حفظ القرآن من الزيادة والنقصان، وحكموا بكفر من قال ذلك.

● مسألة تعيين المعنى المرامن اللفظ المشترك بين عدة معانٍ على وجه القطع، وقد تأثر تقريره هنا بمسألة الإمامة عند الشيعة، يقول الطبرسي:

«وإن كان اللفظ مشتركاً بين معنيين أو أكثر، ويمكن أن يكون كل واحد من ذلك مراداً فلا ينبغي أن يقدم عليه بجسارة، فيقال: إن المراد به كذا قطعاً إلا بقول نبي أو إمام مقطوع على صدقه»^(٢).

٢_ ذكر ابن عطية في مقدمة تفسيره عدداً من المسائل المتعلقة بالتفسير وعلوم القرآن، وكان من ضمن المسائل التي لها تعلق بالاعتقاد:

● مسألة إعجاز القرآن: فعندما صدر الكلام عن هذه المسألة قال:

«اختلف الناس في إعجاز القرآن، بم هو؟ فقال قوم: إن التحدي وقع بالكلام القديم الذي هو من صفات الذات»، ثم أورد القول الذي يرححه وهو أن التحدي: «إنما وقع بنظمه وصحة معانيه وتوالي فصاحة ألفاظه». وقال عن هذا القول: «وهذا هو القول الذي عليه الجمهور والحدائق، وهو الصحيح في نفسه» ثم رد على القائلين بالصرفة فقال: «وبهذا يبطل قول من قال: إن العرب كان في قدرتها أن تأتي بمثل القرآن، فلما جاء محمد صلى الله عليه وسلم صُرفوا عن ذلك، وعجزوا عنه»^(٣).

مسألة المَعْرَب (هل في القرآن ألفاظ أعجمية؟) فقال: «والذي أقوله: إن القاعدة والعقيدة هي القرآن نزل بلسان عربي مبين، فليس فيه لفظة تخرج عن كلام العرب فلا تفهمها من لسان آخر»^(٤).

(١) تفسير الطبرسي (١: ٣٠).

(٢) المصدر السابق (١: ٢٨).

(٣) تفسير ابن عطية (١: ٥٩ - ٦٠).

(٤) المصدر السابق (١: ٥٧)، ولم يتبين وجه هذا الترجيح في هذه المسألة بالاعتقاد، إلا أنني ذكرتها هنا لنصه عليها.

فابن عطية هنا يربط ترجيحه لهذه المسألة بالعقيدة.

ثالثاً : ظهور أثره في التعامل مع الآيات:

إذا كان أخص المواطن التي يظهر فيها أثر الاعتقاد في التفسير هي كتب التفسير؛ فإن أخص المواطن في كتب التفسير هي: ظهوره أثناء تعامل المفسر مع الآيات، ويتضح ذلك من ثلاثة جهات:

الجهة الأولى: التفسير: فإن كثيراً من الآيات التي لها ارتباط بالاعتقاد عندما يُبشر المفسر تفسهه فإنه يقع تفسيره على وفق اعتقاده، وهذا أكثر المواطن التي يظهر أثر اعتقاد المفسر فيها، ومن شواهد ذلك:

- يقول القشيري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [الأحزاب - ٣٥]: «الإيمان هو التصديق وهو مجمع الطاعات، ويقال: هو التصديق والتحقيق، ويقال: هو انتسام الحقيقة في القلب. ويقال: هو حياة القلب أولاً بالعقل»^(١). وقد ظهر أثر اعتقاده عند مباشرته لمعنى الآية، ففسرها على طريقة الأشاعرة في تفسيرهم الإيمان: بالتصديق، وهو مخالف لتفسير السلف للإيمان بأنه: قول وعمل.
- ويقول ابن عطية: «والظاهر أن قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة - ٦٤] عبارة عن إنعامه على الجملة»^(٢).

وفي هذا المثال ظهر أثر الاعتقاد الأشعري عند ابن عطية عندما باشر تفسير هذه الآية التي تفسيرها مرتبط بالاعتقاد، وهو مخالف لتفسير السلف بأنها يدان على الحقيقة - تليق بالله سبحانه ليس كمثله شيء.

الجهة الثانية: الاستنباط:

يدعى قَمِلُ المفسر فكره في بعض الآيات مستنبطاً منها دلائل متعلقة بالاعتقاد، وهذا الاستنباط يقع على صور أبرزها صورتان يظهر فيهما الأثر العقدي:

الصورة الأولى: أن يستنبط من الآية دليلاً يدل على صحة اعتقاده:

(١) تفسير القشيري (٣: ١٦١).

(٢) تفسير ابن عطية (٤: ٥١٠).

ومن شواهد ذلك: قول السمعاني في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال - ٢]: «وهذا دليل لأهل السنة على أن الإيمان يزيد وينقص»^(١).

الصورة الثانية: أن يستنبط من الآية دليلاً يرد به على المخالف:

ومن شواهد ذلك: قول القشيري في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [الحديد - ٢١]: «وفي ذلك ردٌّ على من يقلل الجلبة من سبب حقيقة على الطاعات، ويجعل الله إيصال العبد إليه لأن الفضل لا يكون واجباً»^(٢). والصواب أنه حقٌ أوجبه الله على نفسه لم يوجبه عليه أحد، ولا تعارض بين أن كونه حقاً أوجبه على نفسه وبين كونه متفضلاً بهذا الحق.

الجهة الثالثة: الاستطراد:

قل أن يسلم مفسر من الاستطراد في تفسيره، وقد كانت المسائل العقدية واحدة من المسائل التي يجد المفسر فيها مجالاً للاستطراد، وأذكر لذلك مثالين:

- بعد أن فسّر ابن عطية قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة - ٦٤] قال مستطرداً: «ثم اختلف العلماء فيما ينبغي أن يعتقد في قوله تعالى: ﴿بِيَدَيَّ﴾ [ص - ٧٥] و ﴿عَمِلْتَ آيَاتِنَا﴾ [يس - ٧١] و ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح - ١٠] و ﴿وَلِصْنَعِ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه - ٣٩] و ﴿تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر - ١٤] و ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨] و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصاص: ٨٨] ونحو هذا»^(٣) ثم أخذ يبين أقوال الناس في هذه الآيات.

(١) تفسير السمعاني (٢: ٢٤٨).

(٢) تفسير القشيري (٣: ١١٢).

(٣) تفسير ابن عطية (٤: ٥١٠).

● بعد أن فسّر الطبرسي قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة- ٢٦] عقد فصلاً خاصاً في مسألة حقيقة الهداية والهدى فقال: «فصل في حقيقة الهداية والهدى: وإذ قد ذكرنا أقسام الإضلال وما يجوز إضافته إلى الله تعالى منها وما لا يجوز، فلنذكر أقسام الهداية التي هي ضده»^(١).

الجانب الرابع: ظهور أثره في المصادر التي يعتمد عليها المفسر^(٢):

المصنف التي يعتمد عليها المفسر من حيث النقل عنها نقلاً مجرداً لا تدل بمفردها على تأثر عقدي قد يكون المفسر نقل عنها لما لأصحابها من اختصاص بعلم معين يمكّن أن يفيد منه المفسر مع تجنب اتجاهه العقدي، هذا من حيث الأصل والمبدأ. لكن هذا الاعتماد على المصادر قد يدل في بعض الأحوال على اتجاه المفسر العقدي، وذلك عندما يجتمع مع كونها مصدراً معتمداً قرائن علمية أخرى، وإن اعتبار هذه القرائن وغيرها يفيد الباحث في اتجاه المفسر العقدي من عدة جوانب:

أولاً: يعلم أن المصادر محل للأثر العقدي.

ثانياً: تحديد الأشخاص أو المصادر التي كان لها أثر في آراء المفسر العقدية.

ثالثاً: أن من طرق تحديد انتماء المفسر العقدي البحث في مصادره التي اعتمد عليها. وهذا البحث ألا يهتم بما يحتف بالمصادر من قرائنكم من مفسر نسب إلى اتجاه لا ينتمي إليه عند التحقيق بمجرد نقله عن أصحاب هذا الاتجاه، وهذا وحده لا يكفي ما لم تجتمع قرائن أخرى غير مجرد النقل.

وأما من اشتهرت عقيدته واستفاضت فلا يحتاج البحث في تحديد اتجاهه العقدي إلى كبير عناوين ولماذا يذكر من قرائن ليس لمجرد تحديد انتماء المفسر العقدي؛ فإن كون ابن عطية (أشعري) أو الطبرسي (شيعة) مشهور معروف، لكن القصد الأول: بيان أن المصادر موطن مهم من مواطن الأثر العقدي عند المفسرين.

والقصد الثاني: إبراز بعض القرائن التي يمكن أن تُفيد في دراسة مفسر آخر عقيدته محل اشتباه عند الباحث.

(١) تفسير الطبرسي (١: ١٥٠).

(٢) أعني بالمصادر: الكتب أو الشخصيات التي اعتمد عليها المفسر في تفسيره.

وأُطلق عليها قرائن للتفاوت بينها في قوة دلالتها على المراد، فبعضها قد يصل إلى أن يكون دليلاً وبعضها قد لا يصل إلا إذا جُمع معه غيره.

ومن هذه القرائن:

١_ أن يكون المصدر الذي اعتمده المفسر بمثابة الأصل الذي يختصر منه أو يبنى عليه تفسيره، فيتابعه حتى في آراء العقيدة ولا يُعقب عليها.

فهذا الاعتماد مع عدم التعقيب عليه قرينة على التوافق العقدي بينه وبين صاحب الأصل. ومن شواهد ذلك: أن الطبرسي اعتمد في تفسيره على كتاب التبيان لشيخه الطوسي اعتماداً كلياً فكان المختصر له والمهذب والمرتب، وقد تابعه في أغلب ما يقوله ويذهب إليه، حتى في آراءه الكلامية والإمامية، يقول عن كتاب شيخه: «إلا أن أصحابنا رضي الله عنهم لم يدوّنوا في ذلك غير مختصرات نقلوا فيها ما وصل إليهم في ذلك من الأخبار، ولم يعنوا ببسط المعاني وكشف الأسرار، إلا ما جمعه الشيخ الأجل السيد أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه من كتاب التبيان فإنه الكتاب الذي يُقتبس منه ضياء الحق ويلوح عليه رواء الصدق... وهو القدوة أستاذي بآنواره، وأطأ مواقع آثاره»^(١).

أن يُؤوّد المفسرُ كلام العالم ويجعله قرينةً على الترجيح في المسائل المرتبطة بالاعتقاد:

إيراد كلام العالم عندما يُوضع موضع القرينة على الترجيح فإن ذلك يدل على أن أقواله لها وزنها وأثرها عند ناقلها، وإلا لما ساقها هذا المساق، وكذلك القولُ إظهاراً لكلامه موضع الاعتماد؛ فإفصاحاً إلى تضعيف قول، جعل تضعيف هذا العالم أو تقويته لهذا القول مرجحاً من المرجحات، وحين يكون ذلك في المسائل العقدية فهو يدل على أثر آراء هذا العالم على ناقلها.

ومن شواهد ذلك ابن عطية لما أراد أن يبين صحة التعبير بقوله: (حكى الله) أو (خاطب الله)، ذكر أن مما يدل على صحة التعبير بها استعمال أبو المعالي في كتابه الإرشاد، وفي هذا قرينة تدل على أثر هذا الكتاب ومقام صاحبه عند ابن عطية، يقول: «وقد استعمل هذه

(١) تفسير الطبرسي (١: ٢٠).

الطريقة المفسرون والمحدثون والفقهاء، واستعملها أبي المعالي في الإرشاد»^(١).

ولما أراد ابن عطية أن يُضعف قولاً قيل في مسألة من مسائل الصفات قال: «وقال بعض الأئمة: تلك صفة ثابتة بالسمع زائدة على ما توجه العقول من صفات القديم تعالى، وضعف أبو المعالي هذا القول»^(٢)، ولم يعقب على هذا القول إلا بتضعيف أبي المعالي. ولما أراد نقل دليل التمانع عند المتكلمين^(٣) نص على أنه متابع في هذا النقل لأبي المعالي فقال: «ونقتضب شيئاً من الدليل على أنه لا يجوز أن يكون مع الله تبارك وتعالى غيره، وذلك على ما قال أبو المعالي وغيره»^(٤).

عندما لا يذكر المفسر عند نقله للآراء العقدية إن نقل إلا عن أشخاص معينين أو مصادر معينة فإن هذا يدل على تأثره بها.
لما تعدم مرضُ مسألة عقدية للمفسر فيقصد عند الكلام عليها نقل أقوال عدد معين من العلماء، فهذه قرينة تدل على أثرهم العقدي فيه.
ومن شواهد ذلك:

أن ابن عطية عندما يورد الأقوال لتأييد مسائل عقدية فإنه ينقلها عن أئمة الأشعرية كالأشعري^(٥)، والباقلاني^(٦) وغيره.
ويدل على أن نقله عنهم كان عن تأثر بهذه الكتب وآرائها أنه ذكر عن نفسه في كتابه الفهرس أن مما قرأه وأجيز له بالأسانيد: كتاب (التمهيد) للباقلاني، و (المشكل) لابن فورك^(٧).

٤_ أن يورد مع ذكره للمورد أوصلاً تدل على الانتماء المذهبي ؛ كأن يعبر

(١) تفسير ابن عطية (١: ٦٣ _ المقدمة).

(٢) المصدر السابق (١: ٤٥٧، البقرة: ١١٥).

(٣) المصدر السابق (٩: ٩٥، الإسراء: ٤٣).

(٤) تفسير الطبرسي (١: ٢٠).

(٥) انظر: تفسير ابن عطية (٦: ١٥٤، الأعراف: ١٨٠)، (٢: ٥٤٠، البقرة: ٢٨٦)، (١٤: ٥٢٥، التحريم: ٨)، (١٥: ٥١، القلم: ٤٣).

(٦) المصدر السابق (٦: ٦٩، الأعراف: ١٤٣)، (١٤: ٥٠٥، الطلاق: ١٠).

(٧) انظر: الفهرس (ص ٧٥ _ ٧٧).

ب(أصحابنا)، أو (أخبارنا)، ومما يدل على انتمائه لهم.

ومن شواهد ذلك: قال الطبرسي في بيان معنى الغيب في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة- ٣]: «وقيل: بما غاب عن العباد علمه... عن ابن مسعود وجماعة من الصحابة، وهذا أولى لعمومه، ويدخل فيه ما رواه أصحابنا عن زمان غيبة المهدي عليه السلام ووقت خروجه»^(١).

ولما ذكر المراد الأقوال في المراد من معنى الصراط المستقيم قال:
«وقيل في معنى الصراط المستقيم وجوه:

أحدها: أنه كتاب الله، وهو المروي عن النبي ﷺ، وعن علي السرخسي وعن ابن مسعود.
وثانيها: أنه الإسلام، وهو المروي عن جابر وابن عباس.
وثالثها: أنه دين الله الذي لا يقبل من العباد غيره، عن محمد بن الحنفية.
والرابع: أنه النبي صلى الله عليه وسلم، والأئمة القائمون مقامه، وهو المروي في أخبارنا.
والأولى حمل الآية على العموم حتى يدخل جميع ذلك فيه»^(٢).

٥- إيراد كلام العالم في مقام رد المفسر على الخصوم.
الإكثار من النقل عن عالم في الرد على الطوائف المخالفة قرينةٌ في كثيرٍ من أحواله _
على توافق عقدي.

ومن شواهد ذلك: قول ابن عطية في قوله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتَهُمْ أَفْوَاجًا فَقَالُوا هُمُ الَّذِينَ أَفْوَاجًا﴾ [آل عمران- ١٤٨]: «ويحتمل أن يكون في معنى ما بعده
من قوله: ﴿وَأَنصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة- ٢٥٠] فيراد ثبوت القدم حقيقة
في مواقف الحرب، قال ابن فورك: في هذا الدعاء رد على القدرية، لقولهم: إن الله لا يخلق
أفعال العباد لو كان ذلك لم يسغ أن يُدعى فيما لا يفعله»^(٣).

(١) تفسير الطبرسي (١: ٨٢).

(٢) المصدر السابق (١: ٥٨-٥٩).

(٣) تفسير ابن عطية (٣: ٣٦٤).

٦_ تخصيصه بعبارات تدل على التعظيم والإجلال بخلاف غيره.

تخصيص بعض العلماء بألفاظ التعظيم والإجلال دون غيرهم = قرينة على التقارب عقدي، وخاصة عندما يكون ذلك في مقابلة أقوال طوائف أخرى.

ومن شواهد ذلك:

● لما ذكر الطبرسي شيخه الطوسي قال عنه: «الشيخ الأجل السعيد أبو جعفر محمد ابن الحسن الطوسي قدس الله سره»^(١).

● ولما نقل الطبرسي عن المرتضى قال: «قال الشريف الأجل المرتضى: استدل أبو علي

الجبائي بقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ [البقرة - ٢٢]... على بطلان

مايقوله المنجمون، من أن الأرض كروية الشكل، قال: وهذا قدر لا يدل»^(٢).

٨_ اهتمامه بالنقل من الكتب الكلامية أو التي لها ارتباط بها:

الاهتمام الخاص بكتب واحد من العلماء _ خاصة الكلامية منها _ قرينة على تأثره بهذا العالم.

مثال ذلك أن ابن عطية ينقل عن كتب الجويني كالإرشاد^(٣)، والشامل^(٤)، والتلخيص^(٥)، والتنقل بين هذه المصادر عندما يتعلق الأمر بالرأي العقدي يدل على أثر هذه المصادر عليه، ويؤكد هذا _ كما سبق _ أن ابن عطية نفسه ذكر في (فهرسته) أن من ضمن كتب العقائد التي قرأها وأجيزت له بالإسناد من كتب الجويني: الإرشاد والتلخيص وغيرها^(٦).

وقد نقل عنه في عدة مسائل منها: نقله عنه كلاماً في معنى الهداية^(٧)، ومعنى الوجه لله سبحانه^(٨)، وقبول التوبة على جهة القطع^(١)، وفي الرزق عند المعتزلة^(٢)، وتشبيه قول المعتزلة

(١) تفسير الطبرسي (١: ٢٠).

(٢) المصدر السابق (١: ١٣٣).

(٣) تفسير ابن عطية (٣: ٤٢٥، آل عمران: ١٧٣).

(٤) المصدر السابق (٦: ١٤٢، الأعراف: ١٧٥).

(٥) المصدر السابق (٨: ٤٧، يوسف: ٨٢).

(٦) انظر: فهرس ابن عطية (ص ٧٧).

(٧) تفسير ابن عطية (١: ١١٦-١١٧، الفاتحة: ٦).

(٨) المصدر السابق (١: ٤٥٧، البقرة: ١١٥).

بالمجوس^(٣)، وتأويل (الميزان)^(٤)، والتوبة في اصطلاح المتكلمين^(٥)، ومسألة المقتول: هل قطع أجله أم ذلك هو أجله المحتوم عليه^(٦)، وتأويل الاستواء^(٧).

واعنى بمناقشته وتعقبه في مواطن منها: في زيادة الإيمان ونقصانه^(٨)، وفي معنى (العقل)^(٩)، وغيرها.

الجانب الخامس: ظهور أثر الاتجاه العقدي في العبارات التي يستخدمها المفسر:
من المواطن التي يظهر فيها أثر الاعتقاد على صاحبه، اختيار العبارات التي تناسب مع اعتقاده، وترك ما كان بعكس ذلك.

وسأذكر عدة شواهد لذلك عند القشيري، والطبرسي، وابن عطية:

- الذي يقرأ أي آية من الآيات في تفسير القشيري يعرف من الوهلة الأولى أن قائل هذا الكلام ينتمي إلى الاتجاه الصوفي؛ لكثرة استخدامه مصطلحاتهم، وتعبيره بتعابيرهم، وتفسير المتصوفة هو أكثر ما يُمكّن أن يلاحظ فيه ذلك.

ومن شواهد ذلك:

يقول قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال - ٢] ويقال له سنة الحق - سبحانه مع أهل الغرنيان رَدَّدَ هَمَّ بَيْكِنَشَفِ جَلالٍ وَلُطْفِ جمالٍ، فإذا كاشفهم بجلاله وَجَّحَ لَمَتَ قُلُوبِهِمْ، وإذا لَطَفَ لَهْمَ سَكَدَتِ قُلُوبُهُمْ ويقال الطالبون في زَوْجِ رَهْبَتِهِمْ، والواصلون رَوْحِ قَرَبَتِهِمْ، والموحِّدون في محو غيبتهم؛ استولت عليهم الحقائق...، ولا

(١) المصدر السابق (٣: ٥٣٤، النساء: ١٧).

(٢) المصدر السابق (٥: ١٤، المائدة: ٨٨).

(٣) المصدر السابق (٥: ١٢٣، الأنعام: ١).

(٤) المصدر السابق (٥: ٤٣٣، الأعراف: ٨).

(٥) المصدر السابق (٧: ٣٢٠، هود: ٥٢).

(٦) المصدر السابق (٨: ٢١٢، إبراهيم: ١٠).

(٧) المصدر السابق (١٠: ٥، طه: ٥).

(٨) المصدر السابق (٣: ٤٢٥، آل عمران: ١٧٣).

(٩) المصدر السابق (٢: ٦٥، البقرة: ١٧١).

لهم إحساس فتحة لم يكن لهم لذة؛ بل زاد صلواته عليهم فلهم من عندهم محو والغالب عليهم سواهم»^(١).

يظهر من خلال هذا المثال أن صاحب الكلام ممن يميل إلى التصوف، فإن (أهل العرفان)، و(الكشف)، و(اللطيف)، و(الواصل)، و(الغيبية)، و(الحقيقة)، و(الاصطلاح) (القول) (ح) (د)، و(الكل) استعمالات كثيرة منها المتصوفة، وبعضها أخذ عندهم منحنى اصطلاحياً^(٢).

● من أوضح الشواهد على هذه القضية عند ابن عطية أنه عقد في مقدمة تفسيره باباً خاصاً من أجل الألفاظ التي سيستعملها في التعبير عن كلام الله، كقوله: (حكى الله) أو (خاطب الله) ونحوها، يقول في ذلك: «باب في الألفاظ التي يقتضي الإيجاز استعمالها في تفسير كتاب الله تعالى: اعلم أن القصد إلى إيجاز العبارة قد يسوق المتكلم في التفسير إلى أن يقول: خاطب الله بهذه الآية المؤمنين فشرّف الله بالذكر الرجل المؤمن آل فرعون وكفى الله تعالى عن أم موسى أنها قالت قُطِّعَ يَدَايَايَ، قَفَّ

الله ذرية آدم على ربوبيته بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف - ١٧٢] ؟ ونحو هذا من إسناد أفعال الله تعالى لم يأت إسنادها بتوقيف من الشرع، وقد استعمل هذه الطريقة المفسرون والمحدثون والفقهاء، واستعملها أبو المعالي في الإرشاد... ولكني قدمت هذا الباب لما عسى أن أقع فيه نادراً، وأعتذر عما وقع فيه المفسرون من ذلك»^(٣).

● في كلام الطبرسي عبارات يتضح من خلالها انتماءه إلى المذهب الشيعي، وهي عبارات منها ما هو واضح لا يحتاج إلى تأمل، ومنها ما فيه نوع خفاء، ومنها:

قوله لما تكلم في المراد من قول الله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة - ٥٤] قال: «وقيل: هم أمير المؤمنين علي عليه السلام وأصحابه حين قاتل من قاتل من الناكثين والقاسطين والمارقين»^(٤)، وهو إنما اختار هذه العبارات من أجل اعتقاده في معاوية ومن معه رضي الله عنهم جميعاً.

(١) تفسير القشيري (١ : ٢ : ٢٨٩)، وانظر مثلاً آخر (١ : ٧١).

(٢) راجع هذه الاصطلاحات في المعجم الصوفي لسعاد الحكيم، والمعجم الصوفي لمحمود عبد الرزاق.

(٣) تفسير ابن عطية (١ : ٦٢).

(٤) تفسير الطبرسي (٢ : ١٢٣).

ونقل بعد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَزَلَاقَدَمُ بَعْدَ ثُبُوتِهَا﴾ [النحل - ٩٤]: «عن سلمان الفارسي (ره) أنه قال: تهلك هذه الأمة بنقض مواعيقها، وروي عن أبي عبدالله (ع) أنه قال: نزلت هذه الآيات في ولاية علي (ع) وما كان من قول رسول الله سلموا على علي بإمرة المؤمنين»^(١).

فهو عندما جاء ذكر سلمان رمز إليه برمز (ره) الذي يعني به الترضي، ولما ذكر أبا عبدالله، وعلي عليه السلام، رمز له بـ(ع) التي تعني عليه السلام، وهذا ما لا يفعله مع كثير من الصحابة، كأبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ولا يذكرهم ولا يترضى عليهم.

(١) المصدر السابق (٤ : ١١٩).

المبحث الثاني

منهج دراسة الاتجاه العقدي في التفسير

وفيه تمهيد ومطلبان:

المطلب الأول: منهج دراسة الاتجاه العقدي عند الطوائف في التفسير.

المطلب الثاني: منهج دراسة الاتجاه العقدي في التفسير عند المفسر.

تمهيد

من خلال النظر في عدد من البحوث والدراسات التي اعتنت بالبحث حول منهج إحدى الطوائف في التفسير، أو البحث في تحديد عقيدة أحد المفسرين = لحظت أن هناك أخطاء منهجية في طريقة معالجة الموضوع سببت الوصول إلى نتائج غير صحيحة في تحقيقه، والبحث في منهجية التفسير عند الطوائف أو المفسلم يسر على طريقة واضحة العالم، صحيحة المسار فإنه لن يؤدي إلى نتائج صحيحة صائبة، وقد كنت أثناء البحث أسجل ما يتحصل لدي من هذه الأمور حتى اجتمعت عندي مجموعة تنبيهات وملاحظات لا بد من مراعاتها عند البحث في أثره، أن يُفِيدَ الباحث منها في هذا المجال، فهذا المبحث خلاصة نتائج استخلصتها أثناء الدراسة في الفصول السابقة.

المطلب الأول

منهج دراسة الاتجاه العقدي في التفسير عند الطوائف

وفيه فرعان:

الفرع الأول: الأمور المنهجية المتعلقة بالجانب النظري.

الفرع الثاني: الأمور المنهجية المتعلقة بالجانب التطبيقي.

الفرع الأول

الأمر المتعلقة بالجانب النظري

هناك جملة أمور نظرية لابد من مراعاتها عند إرادة تحديد منهج التفسير عند طائفة من الطوائف، ومنها:

الأمر الأول: دراسة نشأة الاتجاه العقدي:

التحقيق في البدايات الأولى لكل اتجاه عقدي لها أثره في الوصف الصحيح لمنهج الاتجاه في التفسير، فإن الخطأ في التحديد الصحيح لبداية المنهج يلزم منه الخطأ في التحديد الصحيح لحركة التفسير في هذا الاتجاه، والنشأة عملية تراكمية ولا تجيء فجأة بدون مقدمات، وهذا ما يجعل تتبعها يحتاج إلى جهد مضاعف، وليس المقصود بالنشأة هي البداية فقط بل المقصود هي بداية كل مرحلة في كل تطور يحصل عند المذهب.

ومن أمثلة ذلك:

أن الإباضية^ب نفسها إلى جابر بن زيد، ويزعمون أنه المؤسس الحقيقي لمذهبهم، وقد تقدم أنها نسبة لا تصح^(١) وبني على هذه النسبة الخاطئة تحديد خاطئ كذلك لبداية التفسير عندهم، إذ إن الإباضية يذكرون أن جابر بن زيد هو أول من ابتدأ حركة التفسير عندهم. وعندما يتبين عدم صحة ذلك، يظهر أن التأليف في التفسير عندهم لم يبدأ من ذلك الحين؛ بل نشأ نشأة متأخرة عنه، وسبقت تفاصيل ذلك.

الأمر الثاني: تحديد مصادر التلقي ومنهج الاستدلال عند الطائفة.

إن الدخول إلى تحديد منهج التفسير عن أحلالاتجاهات لابد أن يمر ببوابة لا يمكن من دون المرور بها تحديد منهج الاتجاه في التفسير التحديد المنهجي الدقيق، وهذه البوابة تشتمل على أمرين:

أولاً : تحديد مصادر هذا الاتجاه في التلقي.

ثانياً : تحديد منهج الاتجاه في الاستدلال.

(١) انظر من هذا البحث (ص ١٧٧).

فإن مصادر التلقي عند الاتجاه العقدي لها أثر في منهجية التفسير عنده، وذلك أن جميع المصادر الدخيلة على المنهج الإسلامي الصحيح كانت هي العمدة الحقيقية لهذه الاتجاهات، وأصبحت المصادر الأخرى في حكم التابع لها في كثيرٍ من الأحوال، فالعقل الكلامي عند المتكلمين هو العمدة في أصول الدين، والكشف الصوفي عند الصوفية هو العمدة كذلك، والأئمة هم العمدة عند الإسماعيلية و الشيعة الإمامية، ومن ثمّ التزم جميع أصحاب هذه المصادر مناهج في الاستدلال بالكتاب والسنة تطوّعٌ فيها النصوص حتى لا تتعارض مع المصدر الحقيقي عند كل اتجاه، والمقصود الإشارة إلى أهمية بحث ذلك عند إرادة تحديد منهج اتجاهٍ ما في التفسير.

الأمر الثالث: دراسة تطور الفكر العقدي عند الاتجاه:

ير مكش الاتجاهات العقدية مرّت من نشأتها حتى استقرارها بعدة أطوار يختلف كل طَوْرٍ عن والخصيصة مقلية له. لَطَطُ الضوء على طَوْرٍ واحدٍ فهذا يعني أن الصورة التي ذكرت صورة ينقصها كثيرٌ من الحقائق كثيرٍ من الأحيان يُذكر منهج المتأخرين في التفسير عند هذا الاتجاه على أنه يمثّل منهج أصحابه على اختلاف طبقاتهم، وحتى يصل الباحث إلى صورة متكاملة عن منهج الاتجاه؛ فيلزمه دراسة جميع الأطوار التي مرّ بها الاتجاه، وتحديد منهج التفسير في كل طَوْرٍ من أطواره.

وأضرب لذلك مثلين اثنين:

● الاتجاه الأشعري:

معلوم أن المذهب الأشعري مرّ بعدة أطوار، فالأشعري وكبار أصحابه يختلفون عن طبقة الجويني الذي أدخل كثيرًا من آراء المعتزلة في المذهب الأشعري، والرازي يختلف عنهم كذلك، يقول ابن تيمية عن مسلكهم في الصفات: «فالأشعري والباقلاني وقدمائهم يثبتونها، وبعضهم يقر ببعضها؛ وفيهم تجهم من جهة أخرفالأشعري شَرَبَ كَلامَ الجبائي شيخ المعتزلة... وابن الباقلاني أكثر إثباتاً بعد الأشعري في الإبانة، وبعد الباقلاني ابن فورك، فإنه أثبت بعض ما في القرآن.

وأما الجويني ومن سلك طريقه: فمالوا إلى مذهب المعتزلة... والغزالي في كلامه مادة فلسفية كبيرة، بسبب ابن سينا في الشفاء وغيره؛ و"رسائل إخوان الصفا"، وكلام أبي حيان

التوحيدي... وأما "ابن الخطيب"، فكثير الاضطراب جداً ، لا يستقر على حال وإنما بحث وجدل»^(١).

وقد سبق أن ذكرت الشواهد التي تدل على اختلاف الأشعري عن متأخري أصحابه في منهج التفسير^(٢) وعليه؛ فمن الخطأ في وصف المنهج الأشعري أن يُحْمَل شيئاً واحداً ؛ بل لابد من التفريق بين مرحلة وأخرى من مراحل الاتجاه العقدي.

● الاتجاه الشيعي الإمامي:

الشيعية الإمامية تختلف كذلك في مناهجها، فمنهج المتقدمين الأخباري الذي لا يُجْزِز القول بظواهر الكتاب والسنة إلا بقول الإمام الذي يُقَالُ من شأن العقل — كما سبق بيان ذلك —^(٣) هو منهج يختلف عن منهج كثير من الأصوليين الذين يقرون الأخذ بظواهر القرآن وإعمال الرأي فيها ولو لم يكن للإمام فيها قول، كما يقول الطبرسي في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْرًا عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد - ٢٤]: «وفي هذا دلالة على بطلان قول من قال لا يجوز تفسير شيء من ظاهر القرآن إلا بخبر وسمع»^(٤).

ومن أجل هذا الاختلاف اختلفت طرائقهم في كتب التفسير.

الأمر الرابع: دراسة التداخل العقدي عند الاتجاه:

التداخل العقدي بين الاتجاهات ظاهرة تحتاج إلى مراعاة عند دراسة منهج التفسير عند معيئة؛ لأن إغفال هذا التداخل سيؤثر في الدراسة عاملاً مؤثراً في التكوين العقدي عند الاتجاه المذكور، أن رعاية هذا الجانب سيؤثر كثيراً من التساؤلات التي قد تعترض أثناء الدراسة، ويمكن أن يتضح المقصود من خلال هذين المثالين:

● الاتجاه الشيعي الإمامي:

لقد كان الاتجاه الشيعي الإمامي في بداية أمره بعيداً عن الأثر الكلامي في تقرير المعتقد، وفي التعامل مع النصوص وتفسيرها حدث بعد ذلك تقارب شيعي "معتزلي" أدخل

(١) مجموع الفتاوى (٦: ٥٢).

(٢) انظر من هذا البحث (١٣٦-١٤٤).

(٣) انظر من هذا البحث (ص ٧٥).

(٤) تفسير الطبرسي (٦: ٤٢).

على الشيعة المنهج الكلامي حتى تبين كثير* من الشيعة الإمامية المنهج الكلامي وكثيراً من مقالات المعتزلة، يقول ابن تيمية: «فإن جميع ما يذكره الإمامية المتأخرون في مسائل التوحيد والعدل، كابن النعمان، والموسوي الملقب بالمرتضى، وأبي جعفر الطوسي وغيرهم = هو مأخوذ من كتب المعتزلة»^(١).

هذا التداخل الذي حصل بين الشيعة الإمامية والمعتزلة، كان له الأثر الواضح في منهجية الشيعة الإمامية في التفسير وتغيب هذا الجانب جعل بعض من يصف الاتجاه الشيعي الإمامي لا يذكر عنهم إلا المنهج الباطني الذي نحاه بعضهم^(٢)، أو جعل البعض الآخر يصف بعض الشيعة الإمامية بالاعتدال لابتعادهم عن المنهج الباطني، مفسراً سبب هذا الاعتدال، الذي هو عند التحقيق ليس نابعاً عن اعتدال قدر ما هو نابع* عن أثر منهجي (كلامي) جعله يتعد عن المنهج الباطني في كثير من موارد إلى النهج الكلامي. حدث كثير* من كتب التفسير عند الشيعة الإمامية — كتفسير الطوسي والطبرسي — تستورد مقالات المعتزلة وتفسرهم في كثير من القضايا المشتركة بينهم.

● الاتجاه الإباضي:

ويقال في تفسير الإباضية ما قيل في الشيعة الإمامية من جهة دخول المنهج الاعتزالي عليهم، فقد دخل عليهم المنهج الكلامي عن طريقهم. وبسبب هذا التداخل انسحبت بعض آثار هذا المنهج الكلامي في أقدم كتاب في التفسير عند الإباضية وهو كتاب التفسير لهود بن محكم. فعند وصف منهجهم في التفسير سيؤثر دخول الاعتزال على ذلك، فمن المعلوم أن الخوارج — والإباضية منهم — كان منهجهم في التفسير في أول الأمر هو (الغلو في الأخذ بالظاهر المتشابه)، ولم يكن انحرافهم إلا بموجب فهمهم الخاطئ للقرآن، لكن لما دخل فيهم المنهج المعتزلي تغير الأمر، وأصبح منهجهم منهجاً كلامياً كمنهج المعتزلة.

(١) منهاج السنة (٣: ٦٠٥)

(٢) ممن وقع في مثل هذه الإشكالية: كتاب قضية التأويل بين الشيعة والسنة للدكتور عبد المنعم عثمان.

الفرع الثاني

الأمر المتعلقة بالجانب التطبيقي

لا يكفي عند البحث في معرفة منهج اتجاه عقدي في التفسير أن يكون مقتصرًا على جانب واحد من المصادر، بل يلزم التنوع في المصادر حتى تتضح جميع جوانب المنهج المدروس، إذ الاقتصار على مجموعة واحدة من المصادر قد لا يعطي تصورًا متكاملًا عن الاتجاه العقدي، وأهم المصادر الأساسية التي ينبغي الرجوع إليها في ذلك هي:

- كتب الاعتقاد الخاصة لهذا الاتجاه.
- كتب التفسير الخاصة لهذا الاتجاه.
- كتب المقالات والتراجم.

وسأضرب أمثلة لبيان أهمية الجمع بين هذه المصادر، وأثر إهمال مجموعة منها:

١- كتب العقائد:

الرجوع إلى كتب العقائد الخاصة بالاتجاه المدروس يعطي تصورًا واضحًا للمنهج المعتمد عند الاتجاه فكتب الاعتقاد تَنُصُّ على مصادر الاتجاه في التلقي، ومنهج في الاستدلال، وهذا ما لا تجده واضح المعالم في كتب التفسير عند الاقتصار عليها. ومن شواهد ذلك:

لو نظرنا في بعض التفاسير التي عند الشيعة الإمامية لوجدنا بعضها يذكر أقوال الصحابة على نحو دائم، كتفسير الطوسي والطبرسي، ولو اقتصر باحث على هذه الكتب لخرج بتصوّر غير صحيح عن موقف الشيعة الإمامية من الصحابة، ولكن عند الجمع بين هذا التعامل وبين ما في كتب الاعتقاد عندهم تكتمل الصورة ويتضح الأمر في ذلك.

٢- كتب التفسير:

بعد النظر في كتب العقائد وتحديد مصادر التلقي ومنهج الاستدلال يُنظر في المنهج التطبيقي في كتب التفسير في التعارض الذي قد يَتَوَهَّم في بعض الأحيان بين النظرية والتطبيق كما سبق في موقف الشيعة الإمامية من الصحابة.

٣_ كتب المقالات:

الفرق التي نشأت في أول تاريخ ظهور الافتراق لم يكن لأصحابها كتب يُعرف من خلالها ما انتحلوه من مقالات، وقد حفظت لنا كتب المقالات والتراجم شيئاً من ذلك، ومما حفظته لنا مجموعة من تأويلات هذه الفرق لبعض نصوص القرآن، وهو الأمر الذي لا يوجد في غيرها إلا نادراً، ومن هنا اكتسبت كتب المقالات والتراجم منزلة مهمة في معرفة مناهج الطوائف في التفسير، ومن أمثلة ذلك:

• الخوارج:

الباحث عندما يريد البحث في منهج الخوارج في التفسير، قد لا يجد مرجعاً يخدمه في بيان بدايات الخوارج في التفسير ككتب المقالات والتراجم، فهي التي ذكرت مجموعة من تأويلاتهم للنصوص التي حصلت منهم في عهدهم الأول، فإن الخوارج ليس لهم كتب متقدمة تبين منها منهجهم في التفسير، يقول ابن تيمية: «وأقوال الخوارج إنما عرفناها من نقل الناس عنهم؛ لم نقف لهم على كتاب مصنفٍ كما وقفنا على كتب المعتزلة والرافضة والزيدية والكرامية والأشعرية»^(١).

• الشيعة الباطنية:

المنهج الباطني في التفسير كانت نشأته مبكرةً لكن الشواهد التي تدل على هذا المنهج ليست موجودة في كتب خاصة لهم في تلك الفترة بسبب قلة التأليف في ذاك الزمن، والتفاسير الأولى لهذا المنهج منقولة في كتب المقالات والتراجم، وعدم المرجوع إليهم في البحث أمثلة مهمة وشواهد ضرورية تُعين على تصور منهج الباطنية في بداية نشأته.

(١) مجموع الفتاوى (١٣: ٤٨ - ٤٩).

المطلب الثاني

منهج دراسة الاتجاه في التفسير عند المفسر^(١)

وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: أثر التحديد الصحيح لمعتقد المفسر على علم التفسير.

الفرع الثاني: اهتمام العلماء بتحرير عقائد المفسرين.

الفرع الثالث: أسباب الخطأ في تحرير عقائد المفسرين.

الفرع الرابع: منهجية دراسة عقيدة المفسر.

الفرع الأول

أثر التحديد الصحيح لمعتقد المفسر على علم التفسير

الاهتمام بتحرير عقائد المفسرين مع كونه حقاً للعلماء لا ينبغي أن يَنسَبَ إلى أحد لعقيدة لا يُقرُّ بها فإن له أثراً في كثيرٍ من الجوانب المتعلقة بعلم التفسير، ومن هذه الجوانب:

١- تحديد عقيدة المفسر لها أثر في الكتابة حول نشأة حركة التفسير عند الطوائف.

(١) يعترض الباحث إشكالية في مفهوم (المفسر)، ومتى يضاف عالم من العلماء إلى طبقات المفسرين؟ ذلك أنا لا نجد ضابطاً محمداً في كتب طبقات المفسرين، فقد يضاف إليهم لمجرد كونه عالماً مشهوراً في واحدٍ من التخصصات الشرعية، وقد بحث هذه القضية بشيء من التفصيل الدكتور مساعد الطيار في كتابه: مفهوم الاستنباط والتدبر والمفسر.

ومن أمثلة ذلك:

- الشيعة الإمامية يجعلون علي بن أبي طالب في الطبقة الأولى من طبقات المفسرين، والتحقيق أنه رضي الله عنه لا يمثل المرحلة الأولى للتفسير عند الشيعة، لأن نسبته إلى التشيع هي نوع من الانتحال الذي لا يصح^(١).
- الإباضية يزعمون أن نشأة التفسير كانت على يد جابر بن زيد، وهذا يعني أنه هو من ابتدأ حركة التفسير عندهم، وعند تحقيق ذلك نجد أن هذه نسبة لا تصح^(٢).

٢_ تحديد عقيدة المفسر لها أثر في تطور حركة التفسير عند الطوائف. ومن أمثلة ذلك:

- الزيدية: يجعل بعض الباحثين من مراحل التفسير الزيدي^(٣): المرحلة الثالثة وهي: التفسير الزيدي إلى الاتجاه السني وفقاً لمعتقد أهل السنة، ومن أئمة هذه المرحلة: الأمير الصنعاني (ت: ١١٨٢) في تفسيره (مفتاح الرضوان بتفسير الذكر بالقرآن والآثار). والشوكاني (ت: ١٢٥٠) في تفسيره (فتح القدير). وعند تأمل هذا التصنيف تجد أن الخطأ دخل من عدم تحرير عقيدة المفسر، فالصنعاني والشوكاني ليسا من الزيدية عند التحقيق، وإن كانت بداية أمرهم على المذهب الزيدي، وهذا ما تثبته تراجم الزيدية أنفسهم، ففي كتاب (أعلام المؤلفين الزيدية) — وهو كتاب يجمع فيه كل من نسب إلى الزيدية — يقول عن الشوكاني مبيناً اختلافه عن منهج الزيدية: «دخل في خلاف وخصومة فكرية مع علماء عصره بسبب آرائه التي خالف بها مذهب آل البيت تأثراً بابن تيمية، وابن عبد الوهاب، وردودهم عليه»^(٤). ويقول عن الصنعاني: «خالف في بعض المسائل متأثراً بكتب أهل السنة، وابتعد عن كتب أهل البيت، وجرت الخصومات بينه وبين أهل عصره، ورد عليه كثير من العلماء في

(١) انظر: التفسير بالمأثور وتطوره عند الشيعة الإمامية (ص ٣٧١).

(٢) انظر ماسبق (ص ١٧٧).

(٣) انظر: تفاسير الزيدية للدكتور محمد المديفر (ص ٥٤)، وهي رسالة ماجستير بجامعة الإمام محمد بن سعود غير منشورة.

(٤) أعلام المؤلفين الزيدية (ص ٩٥٨).

بعض كتاباته التي اهتم بها المخالفون ونشروها»^(١).

● **أهل السنة والجماعة:** ينسب بعض الباحثين كثيراً من التفاسير لأهل السنة والجماعة وهي عند التحقيق لا يصح نسبتها لهم، ومن شواهد ذلك: أن محمد حسين الذهبي صاحب كتاب (التفسير والمفسرون) جعل من المراحل التي مرَّ بها التفسير: مرحلة التفسير بالرأي المحمود، وجعل من ضمن التفاسير التي هي على هذا الوصف: تفسير الرازي، يقول عنه: «كما أنه يعرض كثيراً لقوال الفلاسفة بالرد والتفنيد، وإن كان يصوغ أدلته في مباحث الإلهيات على نمط استدلالاتهم العقلية، ولكن بما يتفق ومذهب أهل السنة». ويقول عن موقفه من المعتزلة: «ثم إنه كسني يرى ما يراه أهل السنة، ويعتقد بكل ما يقررونه من مسائل علم الكلام»^(٢).

ثم يذكر من كتب أهل السنة في التفسير التي هي على هذا المنهج: (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)^(٣) للبيضاوي^(٤)،

و(مدارك التنزيل وحقائق التأويل)^(٥) للنسفي، و(إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)^(٦) لأبي السعود^(٧)، وغيرهم ممن ليسوا من أهل السنة والجماعة _ عند التحقيق _.

وسبب الخطأ في ذلك: عدم تحريره للمفهوم الصحيح لأهل السنة والجماعة.

٣_ تحديد عقيدة المفسر لها أثر في الاستفادة من تراث المفسر في التفسير.

نسبة العالم إلى اتجاه عقيدتي قد تكون مُنْفَرِّة عن الاستفادة من تفسيره عند مخالفته

(١) المصدر السابق (ص ٨٦٣).

(٢) التفسير والمفسرون للمحمد حسين الذهبي (١: ٣٠٢).

(٣) المصدر السابق (١: ٣٠٧).

(٤) هو: عبد الله بن عمر محمد بن علي أبو الخير القاضي ناصر الدين البيضاوي، من مصنفاته: "المصباح في أصول الدين" و"الغاية القصوى في الفقه" و"المنهاج في أصول الفقه"، وتوفي بمدينة تبريز سنة (٦٨٥هـ). انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٨: ١٥٧)، طبقات المفسرين للأدنهوي (ص ٢٥٤).

(٥) انظر: التفسير والمفسرون (١: ٣١٢).

(٦) المصدر السابق (١: ٣٥٧).

(٧) هو: محمد بن مصطفى أبو السعود العمادي الحنفي، مفسر من علماء الترك، من مؤلفاته: تفسيره المشهور إرشاد العقل السليم وغيره، توفي سنة (٩٨٢هـ). ينظر: شذرات الذهب (١٠: ٥٨٣)، الأعلام (٧: ٥٩).

من الاتجاهات الأخرى، ومن شواهد ذلك: أن ابن حجر الهيتمي^(١) لما سُئل عن تفسير ابن عطية هل فيه اعتزال؟ فأجاب جواباً يتضمن التنفير عن تفسيره لأن فيه اعتزالاً كثيراً، فقال: نعم «فيه شيء كثير»، حتى قال الإمام المحقق ابن عرفة المالكي^(٢) يُخشى على المبتدئ منه أكثر ما يُخاف عليه من كشف الزمخشري؛ لأن الزمخشري لما عايناه ست الناس منه أنه مبتدع تخوفوا منه واشتهر أمره بين الناس مما فيه من الاعتزال ومخالفة الصواب، وأكثروا من تبديعه وتضليله وتقيحه وتجهيله، عطية سهٌيٌ لكن لا يزال يدخل من كلام بعض المعتزلة ما هو من اعتزاله في التفسير ثم يقولون: «نَبَّهْهُ وَيُعْلِمُهُ قَدْرُ أَثَرِهِ مِنْ أَهْلِ السَّنَةِ»، وأن ما ذكره من مذهبهم الجاري على أصولهم، وليس الأمر كذلك فكان ضرر تفسير ابن عطية أشد وأعظم على الناس من ضرر الكشف^(٣).

وعند تحرير عقيدة ابن عطية يظهر أن هذا الوصف له وصف غير صحيح، فهو أشعري، وتفسيره ليس أكثر خطراً من تفسير الزمخشري، فالمطالع المنصف لكلا التفسيرين يجد أن تفسير الزمخشري أشد انحرافاً من تفسير ابن عطية، يقول ابن تيمية -مقيماً تفسير ابن عطية تقيماً معتدلاً- وتفسير ابن عطية خير من تفسير الزمخشري وأصح نقلاً وبحثاً وأبعد عن البدع؛ وإن اشتمل على بعضها بل هو خير منه بكثير؛ بل لعله أرجح هذه التفاسير لكن تفسير ابن جرير أصح من هذه كلها^(٤)، فابن تيمية مع أنه وصف تفسيره بلأ فيه شيئاً من البدع، إلا أنه وصفه بأنه أرجح التفاسير التي يتحدث عنها -غير تفسير ابن جرير-، ومن يقرأ هذا الوصف يستفيد منه أن تفسير ابن عطية من أرجح التفاسير التي يمكن الإفادة منه، لا كما يفيد وصف ابن حجر الهيتمي، مع الحرص على تجنب ما في تفسيره من أخطاء عقدية مخالفة لما عليه أهل السنة والجماعة.

(١) هو: أحمد بن حجر الهيتمي محمد بن محمد بن حجر الهيتمي، فقيه شافعي، كثير التصانيف من مؤلفاته: الإعلام بقواطع الإسلام، والزواجر عن اقتراف الكبائر، وغيرهما، توفي سنة (٩٧٤). ينظر: البدر الطالع للشوكاني (١: ١٠٩) والأعلام للزركلي (١: ٢٣٤).

(٢) هو: محمد بن محمد بن عرفة التونسي، الفقيه المالكي، له من المصنفات: المبسوط في المذهب، ومختصر الحوفي في الفرائض، وغيرهما. توفي سنة (٨٠٣). ينظر: الضوء اللامع (٩: ٢٤٠)، وإنباء الغمر (٩: ٢٤٠).

(٣) الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي (ص ٢٤٢).

(٤) مجموع الفتاوى (١٣: ٣٨٨).

الفرع الثاني

اهتمام العلماء بتحرير عقائد المفسرين

اهتم العلماء ببيان عقائد المفسرين وكان من الصور التي تدل على ذلك: عناية مؤلفي طبقات المفسرين بهذا الأمر وقد كان الاهتمام بذلك بارزاً في أوّل كتاب في طبقات المفسرين وهو كتاب طبقات المفسرين للسيوطي، وقد ظهر فيه ذلك من عدة جهات:

١- تقسيم المفسرين على وفق عقائدهم.

قسَّم السيوطي المفسرين إلى أربعة أقسام:

«الأول: المفسرون من السلف والصحابة والتابعين وأتباع التابعين.

الثاني: المفسرون من المحدثين...

الثالث: بقية المفسرين من أهل السنة...

الرابع: من صنف تفسيراً من المبتدعة كالمعتزلة والشيعة وأضرابهم»^(١).

عدم الاهتمام بذكر تفاسير أصحاب العقائد المبتدعة:

يقول السيوطي: «ولم أستوف أهل القسم الرابع، وإنما ذكرت منهم المشاهير كالزخشري

والرمانى والجبائى وأشباههم»^(٢).

٣- التنصيص على عقائد المفسرين:

يُنصِّصُ السيوطي في بعض التراجم على عقائد المفسرين، ومن أمثلة ذلك:

● يقول في ترجمة علي بن أحمد أبي الحسن الحرالي الأندلسي^(٣): «له تفسير فيه

عجائب. كان ابن تيمية يحطُّ على كلامه، ويقول: تصوفه على طريقة الفلاسفة،

ورأيت جماعة يتكلمون في عقيدته»^(٤).

● ويقول في ترجمة علي بن عيسى الرمانى: «كان متفنناً في علوم كثيرة من القرآن والفقه

والنحو والكلام على مذهب المعتزلة»^(٥).

● ويقول في ترجمة أبي جعفر الطوسي: «شيخ الشيعة وعالمهم له تفسير كبير»^(٦).

٤- الذب عن عقائد بعض المفسرين:

(١) طبقات المفسرين (ص ٢٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٢١).

(٣) هو: علي بن أحمد الحسن إبراهيم، أبو الحسن الحرالي، مفسر صوفي، له من المصنفات: تفسير القرآن، شرح الأسماء الحسنى، وغيرها، توفي سنة (٦٣٧). ينظر: طبقات المفسرين للسيوطي (ص ٧٦)، وطبقات المفسرين للدوادى (١: ٢٧٣).

(٤) طبقات المفسرين (ص ٧٦- ٧٧).

(٥) المصدر السابق (ص ٨١).

(٦) المصدر السابق (ص ٩٣).

يقول السيوطي في ترجمة أبي الحسن علي الموردي: «ومن تصانيفه: ... تفسير القرآن وسماه "النكت التمهيدية" بالاعتزال، قال السبكي: والصحيح أنه ليس معتزلياً ؛ ولكنه يقول بالقدر، وهي لبليّة التي غلبت على أهل البصرة»^(١).

وقد اتجه بعض من صنف في طبقات المفسرين إلى الاختصاص بطبقات اتجاه معين، وذلك مثل تصنيف الطباطبائي لطبقات المفسرين عند الشيعة، فقد جعلها ثلاث طبقات: «الطبقة الأولى: الذين رووا التفسير عن النبي ﷺ، وأئمة أهل البيت (ع)، وأدرجوا الأحاديث في مؤلفاتهم المتفرقة، كزارة ومحمد بن أسلم... وأشباههما. الطبقة الثانية: وهم أوائل المؤلفين في التفسير، كفرات بن إبراهيم الكوفي، وأبي حمزة الثمالي، والعياشي، والقمي.

الطبقة الثالثة: أصحاب العلوم المختلفة، كالشريف الرضي في تفسيره الأدبي، والشيخ الطوسي في تفسيره الكلامي المسمى بالتيان، وصدر الدين الشيرازي في تفسيره الفلسفي»^(٢). وهذا تصنيف خاص بطبقات المفسرين عند الشيعة الإمامية. هذه بعض مظاهر الاهتمام بقضية عقائد المفسرين في تصنيف العلماء لطبقات المفسرين، ومع ذلك فقد كان الخطأ في تحرير عقائدهم ظاهرة واضحة تحتاج إلى دراسة في أسبابها، وبيان الطريقة المنهجية لتحرير عقيدة المفسر.

الفرع الثالث

أسباب الخطأ في تحرير عقائد المفسرين

ظهر لي من خلال استقراء مجموعة من الكتب التي اعتنت بذكر عقائد المفسرين عدة أسباب آتت موجهة للخطأ في ذلك، وسأذكر هنا أسباب الخطأ وأورد لذلك بعض الأمثلة، وليس المقصود تحرير عقائد من سيذكر منهم، بل القصد: الكشف عن الأسباب التي أدت إلى عدم تحرير ذلك، ومن تلك الأسباب:

(١) المصدر السابق (ص ٨٤).

(٢) القرآن في الإسلام لطباطبائي (ص ٧٩) عن التفسير بالمأثور وتطويره عند الشيعة الإمامية (ص ٣٨٦).

١_ انتحال الطوائف لأئمة التفسير:

بعض الاتجاهات العقيدة قد تنسب إليها علماء هم عند التحقيق لا يُنسبون إليها، وهذا الانتساب نوع من إضفاء المشروعية والدعم لهذا الاتجاه، يُنسبُ كبار العلماء إلى اتجاه معين فهذا يعطيه قوةً ومكانةً لمن لا يعرف الحقيقة العلمية الصريحة، جَدَّتْ من خلال البحث أن من أكثر الاتجاهات العقدية انتحالا للعلماء: الشيعة الإمامية، وقد نسبوا إليهم من ليس منهم في كل طبقة من طبقات المفسرين كمقاتل بن سليمان^(١)، والسدي الكبير^(٢)، وعبد الرزاق الصنعاني^(٣)، وأبي نعيم الفضل بن دكين^(٤)، وغيرهم. وكل هؤلاء معلوم أنهم من أهل السنة وليسوا من الشيعة، وجعلهم من الشيعة نوع من الانتحال الذي لا دليل عليه.

٢_ التقليد في متابعة من نسب المفسر إلى اتجاه عقدي معين:

قد يحكم بعض العلماء على أحد المفسرين بأنه ينتسب إلى اتجاه عقدي معين دون أن يبرز لذلك دليلاً يُعتمد عليه، ثم يتتابع من بعده على نسبته إلى ذلك تقليداً لهذا العالم، ومن أمثلة ذلك:

نسبة مقاتل بن سليمان إلى التشبيه، من أقدم من نسبته إلى ذلك أبو حنيفة حيث يقول رحمه الله: «أتانا من المشرق ريان خبيثان، جهم معطل ومقاتل مشبه»^(٥)، وهي نسبة لا تثبت عنه، ولم يذكر من نسبها إليه دليلاً على صحة إثباتها، بل إن كُتبه تدل على أنه يسير على طريقة الإثبات^(٦).

٣_ عدم تعقب المفسر للآراء العقدية في ظن أنه موافق لها:

(١) انظر من هذا البحث (ص ١٨١).

(٢) هو: إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة، المشهور بالسدي الكبير، مفسر رمي بالتشيع أخذ عنه شعبة والثوري، من مصنفاته: تفسير السدي، والمغازي. توفي سنة (١٢٨). ينظر: سير أعلام النبلاء (٥: ٢٦٤)، وطبقات المفسرين للدواوي (١: ١١٠). وانظر في تبرئته من التشيع الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (١: ٤٩٧-٤٩٩).

(٣) انظر: الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (٢: ١٢٩١).

(٤) انظر في نفي التشيع عنه: الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (٢: ١٨١٩).

(٥) انظر: سير أعلام النبلاء (٧: ٢٠٢).

(٦) انظر في تفصيل ذلك: مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها للدكتور جابر إدريس (١: ٣٢٣).

قد يذكر المفسر أقوالاً عقديّةً لا اتجاه معين ولا يُعقب عليها، وقد كان هذا أحد أسباب نسبة بعض المفسرين إلى ذلك، ومن شواهد ذلك:

نسبة الماوردي^(١) إلى الاعتزال، وقد أشار ابن الصلاح^(٢) إلى أن أحد أسباب اتّهامه بالاعتزال: أنه كان يورد أقوال المعتزلة من غير تعقيب عليها، يقول في ذلك: «وهذا الماوردي عفا الله عنه يُتهم بالاعتزال، وقد كنت لا أتُحقق ذلك عليه، وأتأول له وأعتذر عنه، في كونه يورد في تفسيره في الآيات التي يختلف فيها أهل التفسير تفسير أهل السنة وتفسير المعتزلة غير متعرض لبيان ما هو الحق منها، وأقول: لعل قصده إيراد كل ما قيل من حق وباطل، ولهذا يورد من أقوال المشبهة أشياء مثل هذا الإيراد»^(٣).

وقد نفى عنه هذه التهمة جمع من العلماء منهم: السبكي^(٤)، وابن حجر^(٥)، وظاهر كلام السيوطي^(٦) وغيرهم، وهو الذي يدل عليه واقع كتابه^(٧).

(١) هو: علي بن محمد بن حبيب القاضي، أبو الحسن الماوردي البصري الشافعي، كان حافظاً للمذهب، القضاة ببلاذ كثيرة، له مصنفات كثيرة منها: تفسير القرآن سماه النكت، والحواوي في الفقه، والأحكام السلطانية، مات سنة (٤٥٠)، وعمره (٨٦) سنة. ينظر: سير أعلام النبلاء (١٨: ٦٤)، وطبقات المفسرين للسيوطي (ص ٧١).

(٢) هو: عثمان بن عبد الرحمن بن موسى بن أبي نصر الكردي الشهرزوري، أبو عمرو بن الصلاح، الإمام مفتي الشافعية في زمنه، وبرع في المذهب، من مصنفاته (علوم الحديث) المعروف بمقدمة ابن الصلاح، وله فتاوى جمعت في مجلد، توفي سنة (٦٤٣). ينظر: وفيات الأعيان (٣: ٢٤٣)، طبقات الشافعية الكبرى (٨: ٣٢٦).

(٣) طبقات الشافعية للسبكي (٥: ٢٧٠).

(٤) هو: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي، أبو نصر، تاج الدين السبكي، الفقيه الشافعي، الأشعري، الأصولي الأصولي المؤرخ، ومن تصانيفه: "طبقات الشافعية الكبرى"، "معيد النعم ومبيد النقم" وغيرها، توفي بالطاعون سنة (٧٧١). ينظر: طبقات الشافعية (٣: ١٠٤)، البدر الطالع (١: ٤١٠).

(٥) هو: أحمد بن علي بن محمد بن محمد الكنتاني العسقلاني، أبو الفضل شهاب الدين المعروف بابن حجر، الحافظ، المؤرخ، الفقيه الشافعي، وكان من تصانيفه: "فتح الباري في شرح صحيح البخاري"، "لسان الميزان"، "تهذيب التهذيب" وغيرها، توفي سنة (٨٥٢). ينظر: الضوء اللامع (٢: ٣٦)، البدر الطالع (١: ٨٧).

وانظر في كلامه عن الماوردي: لسان الميزان (٤: ٢٦٠).

(٦) هو: عبد الرحمن بن الكمال بن محمد بن أبي بكر السيوطي، الشافعي، العالم المتفنن، صاحب التصانيف ومنها: الإتيقان في علوم القرآن، والدرر المنتور في التفسير المأثور، وأسرار التنزيل، مات سنة (٩١١هـ). ينظر: شذرات الذهب (١٠/٧٤)، وطبقات المفسرين للأذهوي (٣٦٥).

وانظر في كلامه عن الماوردي: طبقات المفسرين للسيوطي (ص ٧١).

(٧) وهو ما رجحه صاحب رسالة: (منهج الماوردي في أصول الدين)، ومحقق تفسيره الدكتور محمد الشايع، انظر في

وقد كان هذا السبب أحد الأسباب التي جعلت ابن حجر الميتمي يَـتَّهِمُ ابن عطية بشيء من الاعتزال_ كما سبق في كلامه_ والذي فيه: «وابن عطية سني لكن لا يزال يدخل من كلام بعض المعتزلة ما هو من اعتزاله في اِثْنَيْيْنِ رُءُوسِهِ وَلَا يَنْبَغِي عَلَيْهِ تَقَدُّدُهُ مِنْ أَهْلِ السَّنَةِ» (١).

٤_عدم التحري في فهم كلام المفسر؛ في فهم أن بعض كلامه موافق لبعض الاتجاهات في نسب إليها:

عدم التحري الدقيق في فهم كلام المفسر قد يؤدي إلى نسبته إلى اتجاه لا ينتسب إليه، ومن أمثلة ذلك: نسبة ابن جرير الطبري إلى التشيع، وهي نسبة لا تصح، وقد كان من أخص أسباب ذلك فهم كلامه على غير وجهه، يقول ابن الجوزي (٢): «كان ابن جرير يرى جواز المسح على القولامين^١ موجب غسلهما؛ فلهذا السبب نسب إلى الرضوي^٢ ابن كثير^٣ أن كلام ابن جرير فهم خطأ في هذه المسألة، حيث يقول: «ومن نقل عن أبي جعفر بن جرير أنه أوجب غسلهما للأحاديث، وأوجب مسحهما للآي^٤ قلتم يحق مذهبه في ذلك، فإن كلامه في تفسيره إنما يدل على أنه أراد أنه يجب ذلك الرجلين من دون سائر الأعضاء، ولكنه عبر عن ذلك بالمسح، فاعتقد من لم يتأمل كلامه أنه أراد وجوب الجمع بين غسل الرجلين ومسحهما، فحكاها من حكاها كذلك» (٥).

٥_انتقال المفسر من اتجاه عقدي إلى اتجاه عقدي آخر:

قد ينشأ المفسر على اعتقاد ثم يرجع عنه، وتكون نشأته الأولى على هذا الاعتقاد سبباً في

تفصيل ذلك: الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (٢: ١٦٦٢).

(١) الفتاوى الحديشية لابن حجر (ص ٢٤٢).

(٢) هو: عبد الرحمن بن علي بن محمد البكري، أبو الفرج ابن الجوزي، البغدادي، الحنبلي، كان مبرزاً في التفسير، والوعظ، والتاريخ. صاحب التصانيف المشهورة، ومنها: زاد المسير في علم التفسير، وفنون الأئمان في علوم القرآن، والموضوعات، مات سنة (٥٩٧). ينظر: سير أعلام النبلاء (٢٢: ٣٥٢)، وطبقات المفسرين للسيوطي (ص ٦١).

(٣) المنتظم (١٣: ٢١٧).

(٤) هو: إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء القرشي البصري، ثم الدمشقي، أبو الفداء عماد الدين، الحافظ، المفسر، الفقيه الشافعي، المؤرخ، برع في الفقه والتفسير والنحو والحديث والتاريخ والرجال، وصنف في هذه العلوم تصانيف مفيدة، ومشهورة شاعت في حياته، وتوفي بدمشق سنة (٧٧٤). ينظر: الدرر الكامنة (١: ٤٤٥)، البدر الطالع (١: ١٥٣).

(٥) تفسير ابن كثير (٢: ٢٧).

نسبته إليه حتى بعد رجوعه عنه، ومن أمثلة ذلك:

نُسِبَ الصنعاني إلى المذهب الزيدي^(١)، وهو في آخر أمره كان على منهج أهل السنة، وسبب ذلك: أنه كان في بداية أمره على مذهبهم ثم ابتعد عن ذلك كما يقول صاحب معجم المؤلفين الزيدية: «خالف في بعض المسائل متأثراً بكتب أهل السنة، وابتعد عن كتب أهل البيت، وجرت الخصومات بينه وبين أهل عصره، ورد عليه كثير من العلماء في بعض كتاباته التي اهتم بها المخالفون ونشروها»^(٢).

وقد كان انتسابه الأول للزيدية سبباً في نسبة بعض الباحثين له على أنه من مفسري الزيدية، والتحقيق أنه ابتعد عن الزيدية.

٦- اضطراب المفسر العقدي:

قد يكون اضطراب المفسر في العقيدة سبباً في عديميز عقيدته تمييزاً دقيقاً، ومثال ذلك:

- الزجاج ممن أشكل تحديد منهجه على بعض الباحثين^(٣)، فقد نسبته بعض العلماء إلى الاعتزال، ونسبه بعضهم إلى أهل السنة والجماعة، وبعضهم إلى الأشاعرة، ومن أخص أسباب ذلك اضطراب الزجاج في تقرير المعتقد فتراه في بعض المواطن يوافق أهل السنة وتارة يخالفهم في مواطن أخرى، وقد سبق الكلام عنه^(٤).
- الشوكاني عداً بعض الباحثين تفسير الشوكاني ضمن تفاسير الأشاعرة^(٥)، وسبب ذلك اضطراب الشوكاني في تأويل بعض الصفات وعدم موافقته لتفسير السلف فيها في مثل تأويله صفة الغضب^(٦)، والحياء^(٧).

(١) انظر: تفاسير الزيدية للدكتور المديفر (ص ٥٥).

(٢) معجم المؤلفين الزيدية (ص ٨٦٣).

(٣) ينظر: تفسير أسماء الله الحسنى للغصن (ص ١٩٣)، ومناهج اللغويين في تقرير العقيدة (ص ٦٩٩)، والموسوعة الميسرة (١: ٨٢).

(٤) انظر من هذا البحث (ص ١٩٢).

(٥) المفسرون بين التأويل والإثبات للدكتور محمد المغراوي (٣: ١٢٧٢).

(٦) فتح القدير (١: ٢٤)، الفاتحة: ٦.

(٧) المصدر السابق (١: ٥٦)، البقرة: ٢٦.

والجحيء^(١)، والحببة^(٢)، واليد^(٣)، والفوقية^(٤)، وغيرها من الصفات، مع أنه في كتابه (التحف) (التحف) ر كثيراً من المسائل على معتقد أهل السنة والجماعة، ومع ذلك فهذا الخطأ في التأويل لا يجعل نسبته للأشاعرة على جهة الإطلاق نسبةً صحيحة، بل التعبير الدقيق: أنه وافق الأشاعرة في بعض التأويلات.

٧_ التداخل العقدي عند المفسر:

تأثر المفسر باتجاه عقدي آخر في بعض المسائل قد يجعل البعض يَنسِبُ المفسر لهذا الاتجاه الذي تأثر به، ومثال ذلك:

نُسِبَ الطبرسي إلى الاعتزال، وأنه شيعي معتزلي^(٥)، وسبب ذلك موافقته للمعتزلة في بعض بعض المسائل العقدية، وهذه النسبة إن قُصِدَ بها أنه متأثر بالمعتزلة في بعض أصولهم الكبار، فهذا صحيح، وإن قُصِدَ بها الموافقة لجميع أصول المعتزلة فليس الأمر كذلك، فالطبرسي خالف المعتزلة في بعض أصولهم، ومنها:

مخالفته لهم في أصل الوعد والوعيد: فقد ذهب إلى أن مرتكب الكبيرة ليس مخلداً في نار جهنم^(٦)، وخالفهم في مفهوم الإيمان: وأنه التصديق^(٧)، وخالفهم في مسألة الشفاعة: أن أهل الكبائر قد يخرجون من النار بشفاعة الشافعين^(٨).

وقد وصفه بعضهم بالاعتدال، وسببه: عدم إظهاره لكثير من أقوال الشيعة، من سبب للصحابة وغير ذلك، وكذلك إظهاره الإنصاف في بعض المواطن كقوله في تفسير قوله تعالى:

﴿ثَانِيكُ أَتْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْفَارِ﴾ [التوبة-٤٠] قال: «وقد ذكرت الشيعة في

(١) المصدر السابق (٥: ٤٤٠، الفجر: ٢٢).

(٢) المصدر السابق (٢: ٤٠٣، التوبة: ١٠٨).

(٣) المصدر السابق (٢: ٥٧، المائدة: ٦٤).

(٤) المصدر السابق (٣: ١٦٦، النحل: ٤٩).

(٥) التفسير المفسرون للذهبي (٢: ١٣٧).

(٦) انظر: تفسير الطبرسي: (٢: ٤٦، آل عمران: ٢٤)، (٢: ١٩٦، النساء: ٩٣)، (٢: ١٢٣، النساء: ٤٨)، (٥: ١٦٤، الزمر: ٥٣)، (٦: ٦٠، الانفطار: ١٦).

(٧) المصدر السابق (١: ٨٠، البقرة: ٣)، (١: ٣٣٢، البقرة: ٨٢).

(٨) المصدر السابق (٣: ٢٢، هود: ١٠٧).

تخصيص النبي في هذه الآية بالسكينة كلاماً رأينا الإضراب عن ذكره أخرى لئلا ينسبنا ناسب إلى شيء»^(١).

وقد بَينَ الحياض أن موافقة المعتزلة في بعض الأصول لا يعني دخول صاحبه في اسم المعتزلة: فلنسنا ندفع أن يكون بشر كثير^٢ يوافقونا في التوحيد، ويقولون بالجهوب بشر كثير^٣ يوافقونا في التوحيد والعدل، ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام، لكن ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا اكتملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي»^(٢).

ولذا فإن الوصف العلمي الدقيق لحال الطبرسي أن يخص اعتزاله بأبواب معينة كالصفات ونحوها، أو يقال: إنه متأثر بالمعتزلة، وليس من الدقة في الوصف أن يقال: إنه معتزلي بإطلاق.

٨- عدم تحرير الوصف الصحيح للاتجاه الذي يُنسب إليه:

من يَنسِبُ غيره إلى لمّحين يلزمه أن يكون مَدْرِكاً على وجه دقيق لمنهج الاتجاه الذي يَنسِبُ به إليه والإخلال بذلك قد يُسبب خلطاً في النسبة، ومن أمثلة ذلك:

- عدم تحرير مفهوم أهل السنة والجماعة:

عدم تحرير ذلك عند محمد حسين الذهبي جعله ينسب جماعة ممن ليسوا كذلك إليهم، فتراه يجعل تفسير الرازي من ضمن تفاسير أهل السنة فيقول: «كما أنه يعرض كثيراً لأقوال الفلاسفة بالرد والتفنيد، وإن كان يصوغ أدلته في مباحث الإلهيات على نمط استدلالاتهم العقلية، ولكن بما يتفق ومذهب أهل السنة». ويقول عن موقفه من المعتزلة: «ثم إنه كسني يرى ما يراه أهل السنة، ويعتقد بكل ما يقررونه من مسائل علم الكلام»^(٣). وليس تفسيره على طريقة أهل السنة والجماعة بل ليس هو على طريقة متقدمي الأشاعرة فضلاً عن أن يكون على طريقة أهل السنة !!

(١) المصدر السابق (٣: ٦٥). وانظر في التقييم الخاطئ لبعض المفسرين كلام أبو سنة عن تفسير مجمع البيان في نقد

منهج التفسير و المفسرين لسالم الصفار (ص ٣٩٦).

(٢) الانتصار للخياط (ص ١٢٦).

(٣) التفسير والمفسرون للذهبي (١: ٣٠٢).

ومفهوم أهل السنة عند الدكتور الذهبي يُدْخِلُ فيه الأشاعرة والماتريدية، وليسوا هم كذلك عند التحقيق.

وتراه يقول عن الآلوسي^(١) _صاحب تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني_: «وكان رحمه الله عالماً باختلاف المذاهب، مطلعاً على الملل والنحل، سلفي الاعتقاد، شافعي المذهب»^(٢). وليست هذه النسبة صحيحة، فالآلوسي مخالف لمنهج السلف في كثير من المسائل^(٣).

● عدم تحرير مفهوم التشيع الذي يُخْرِجُ القائل من أهل السنة والجماعة إلى الشيعة الإمامية:

ومن الأمثلة على ذلك: نسبة عبد الرزاق الصنعاني إلى التشيع والتشيع الذي نسب إليه هو مما لا يُوجِبُ خروج صاحبه عن مسمى أهل السنة والجماعة؛ وهو المنحصر في الاختلاف في تقديم عثمان على علي رضي الله عنهما، يقول ابن تيمية في ذلك: «مع أن بعض أهل السنة كانوا قد اختلفوا في عثمان وعلي رضي الله عنهما بعد اتفاقهما على تقديم أبي بكر وعمر؛ أيهما أفضل؟ فقدّم قوم عثمان، وسكتوا، أو ربّعوا بعلي، لكن استقر أمر أهل السنة على تقديم عثمان على علي، وإن كانت هذه المسألة _مسألة عثمان وعلي_ ليست من الأصول التي يُضلل المخالف فيها عند جمهور أهل السنة لمكن الذي يُضلل فيها مسألة الخلافة»^(٤).

٩_ تشابه الأصول العقديّة بين الطوائف:

لتقارب بين أصول الاتجاهات سببٌ في اشتباه عقيدة المفسر على من يحلّم حكم الفرق بين الاتجاهات المتقاربة الأصول، ومثال ذلك^(٥):

(١) هو: محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي، أبو الثناء، شهاب الدين، المفسر المشهور، صوفي متكلم، له من المصنفات: روح المعاني، ومقامات في التصوف والأخلاق، وغيرهما، توفي سنة (١٢٧٠). ينظر: الأعلام للزركلي (٧: ١٧٦)، ومعجم المؤلفين (٣: ٨١٥).

(٢) التفسير والمفسرون للذهبي (١: ٣٦١، ٣٦٤).

(٣) انظر أمثلة ذلك في الموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير واللغة (٣: ٢٥٩٦).

(٤) مجموع الفتاوى (٣: ١٥٣).

(٥) وانظر من الأمثلة على ذلك: كتاب المفسرون بين التأويل والإثبات للمغراوي (٢: ٧٨٣)، وقارن بكتاب الماتريدية

نُسب النسفي إلى الأشاعرة^(١) وهو ليس كذلك، بل النسفي معروف أنه ماتريدي المعتقد، ويؤكد ذلك تقريره لعقائد الماتريدية في شرحه لكتاب (عمدة الاعتقاد) أحد المتون العقيدة التي اهتم الماتريدية بشرحها، واسم كتابه: (الاعتماد شرح عمدة العقائد)^(٢).

الفرع الرابع

منهجية دراسة عقيدة المفسر

التحديد الدقيق لعقيدة المفسر يستوجب السير على خطى منهجية صحيحة حتى يتوصل بها الباحث إلى المقصود، و أذكر هنا عدة أمور ينبغي مراعاتها عند دراسة معتقد المفسر، وقد رأيت أن أربط بين هذه الفقرة والسابقة لها ؛ لأن هذا الربط به يدرك أثر معرفة هذه الخطوات في تجنب الأسباب السابقة، وهذه الأمور كالتالي:

١_ الشمولية في المصادر التي يمكن الإفادة منها في تحديد عقيدة المفسر:

في السبب الخامس والسادس من الأسباب التي سبقت كان أحد جوانب الخلل فيها: عدم الشمول في المصادر التي يُرجعُ إليها فقد يُقتصر في تحديد عقيدته على كتابه في التفسير، أو على ترجمته في بعض المصادر، والذي ينبغي تقليب النظر في مصادر أخرى يستفاد منها في

للأفغاني (١: ٢٨٢). والموسوعة الميسرة لتراجم أئمة التفسير (١: ٤٩٢). ومثال آخر في كتاب المفسرون بين التأويل

والإثبات (٤: ١٥٢٣) وقارن بمناهج اللغويين في تقرير العقيدة للدكتور الشيخ (ص ٦٧٧).

(١) انظر: المفسرون بين التأويل والإثبات (٣: ١٣٢٧)

(٢) انظر: الماتريدية للأفغاني (١: ٢٩٠)، و الموسوعة الميسرة (٢: ١٣٢٨).

ذلك، ومن أهمها:

أ_ كتب التراجم التي ترجمت للمفسر.

ب_ كتب المفسر في أصول الدين، إن كان له كتب في ذلك.

ج_ كتبه في التفسير، وما يتعلق بها، ولا بد من استقراء أغلب التفسير، وهناك عدة مواطن ينبغي الاهتمام بها؛ لأن اعتقاد المفسر يظهر فيها أكثر من غيرها، وهي:

● مقدمة المفسر في تفسيرها قد يَنصُّ المفسر على منهجه في التفسير.

● الآيات التي يمكن أن يستنبط منها مواقف عقدية.

● مصادر المفسر التي يعتمد عليها في تفسيره.

البحث عن الأدلة التي من أجلها نُسبَ المفسر إلى اتجاه عقدي معين:

عند تأمل السبب الأول والثاني يظهر أن المفسر وجب للوقوع فيها: عدم التثبت في الأدلة التي من أجلها نُسبَ المفسر إلى الاتجاه العقدي.

٣_ التأمل في مواقف المفسر المتشابهة التي يظهر منها خلاف المعروف عنه، مما يُؤهم أنه ينتسب لاتجاه عقدي معين.

قد يتخذ المفسر بعض المواقف التي لو اقتصر عليها لاشتبه أمر المفسر العقدي، ولكن عندما يُدْهِمُ هذا الموقف المتشابه إلى باقي المواقف والآراء التي يتخذها المفسر ربما يتضح الأمر ويزول الاشتباه.

وقد كان موجب الوقوع في السبب الرابع والخامس: عدم الجمع بين مواقف المفسر، وجمع المواقف ^{بعضها} مما قد يُبَيِّنُ للباحث أن الموقف الذي يستشهد به لا يدل على المطلوب.

٤_ إدراك مسألة التداخل العقدي بين الاتجاهات العقدية:

التداخل العقدي بين الطوائف مسألة دقيقة وإدراكها يحتاج إلى بحث دقيق كذلك، فمعرفة الأصول التي دخلت على المفسر من اتجاه عقدي آخر تتطلب نوعاً من الجهد في البحث، وعدم إعطائها حقها من البحث قد يجعل الوصف الذي يطلق على المفسر يفتقر إلى الدقة العلمية، وهذا ما وقع في المثال التي ذكرته في السبب السابع.

٥_ معرفة الخصائص التي تختص بها كل طائفة عن الطائفة الأخرى:

الإشكالية التي ذكرت في السبب الثامن والتاسع كان موجهها: عدم معرفة خصائص

المذاهب التي يختص بها كل اتجاه عن الآخر، وهذا ما صرح به الخياط المعتزلي حيث ذكر خصائص الاعتزال، فمن وافق عليها دخل في اسم الاعتزال ومن لا فلا. ومعرفة هذه الخصائص يكون من طريقين:

● معرفة مصادر التلقي ومنهج الاستدلال عند المفسر.

● معرفة الموقف الذي ينتهجه المفسر من أصول الاعتقاد.

وسبب ذكر الطريق الثاني وعدم الاكتفاء بالأول عنه هو: أن مصدر التلقي ومنهج الاستدلال قد يكون متوافقاً بين بعض الاتجاهات، فالكلمون طريقهم واحد في مصادر التلقي ومنهج الاستدلال، والذي أوجب الاختلاف بين الأشاعرة، والماتريدية، والمعتزلة، هو اختلاف موقفهم من مسائل العقيدة الكبرى.

المبحث الثالث

آثار الاتجاه العقدي على منهجية دراسة التفسير

وفيه تمهيد و ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أثر منهج أهل السنة والجماعة على منهجية دراسة التفسير.

المطلب الثاني: أثر المنهج الباطني على منهجية دراسة التفسير.

المطلب الثالث: أثر المنهج الكلامي على منهجية دراسة التفسير.

تمهيد

بعد تفصيل القول في الأسس التي بنى عليها أصحاب المناهج منهجهم في التفسير سيتجه البحث بعد ذلك إلى ذكر آثار هذه المناهج على منهجية دراسة التفسير.

وسيكون ذكر ذلك مقتصرًا على المنهج الكلامي والباطني، بعد بيان أثر منهج أهل السنة والجماعة في التفسير، وأما المنهج الأول وهو (الغلو في اعتبار الظاهر المتشابه) فقد دخل في المناهج الأخرويَّة عُدَّ له كيان مستقل، ولذا سيكون ذكر آثاره ضمن الكلام عن المناهج الأخرى.

ونظراً لأهمية ما سيأتي فلا مانع من تكرار القول بأن منهجية تفسير القرآن مرتبطة

بأساسين، الخلل في واحد منهما يؤدي لا محالة للخلل في فهم القرآن، وهما:

١_ مصادر التلقي.

٢_ منهج الاستدلال بهذه المصادر.

في هذا المبحث سيتبين أثر هذين الأمرين على منهجية التفسير، وموجب هذه العلاقة: أن الأساس الذي يقوم عليه الاتجاه العقدي ويتميز به عن غيرهم من غيرهم في التلقي ومنهجهم في الاستدلال، وليس التمايز في الاتجاهات قائماً على مجرد وقوع الخطأ في المسائل، فإن بعض أهل السنة حصل منهم الخطأ في ذلك، ولم يكن ذلك موجباً لإخراجهم عن طائفة السنة والجماعة.

وبيان آثار هذه المناهج على منهجية دراسة التفسير كالتالي:

المطلب الأول

أثر منهج أهل السنة والجماعة على منهجية دراسة التفسير

لمَّا كَانَ منهج أهل السنة والجماعة في مصادرهم هو اعتمادهم على الكتاب والسنة، واعتمادهم على منهج الصحابة في منهج الاستدلال اقتضى ذلك أن يتعاملوا مع دلالة القرآن بناءً على تقسيم دلالتها إلى قسمين:

القسم الأول: ما كان ظاهر الدلالة على معناه فهذا يُعتبر فيه الظاهر ولا يجوز أن يُحال هذا الظاهر إلى غيره إلا بدليل وهو الذي يُعبر عنه الشافعي بقوله: «سُتغنى فيه بالتنزيل عن التفسير»^(١)، ويقول فيه أيضاً: «ومنها أي: الآيات: ما أتى الكتاب على غاية البيان فيه، فلم يحتج مع التنزيل فيه إلى غيره»^(٢).

ويقول عثمان الدرامي بعد سياقه لبعض الآيات في الصفات: «فهذا الناطق من كتاب الله يُستغنى فيه بظاهر التنزيل عن التفسير؛ وتعرفه العامة والخاصة»^(٣).

ويقول الطبري عن هذا النوع وأَنَّ منه ما يَعْلَمُ تأويله كُلُّ ذِي عِلْمٍ باللسان الذي نزل به القرآن. وذلكة إقهاراً به، ومعرفة المسمَّيات بأسمائها اللازمة غير المشتركة فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون ما سواها، فإنَّ ذلك لا يجهله أحدٌ منهم»^(٤).

الأساس الذي بني عليه القول بوجوب الأخذ بالظاهر:

إذا عُلِمَ أن المتكلم بالنصوص أعلم وأفصح وأنصح من تكلم بمتنع أن يُريد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته؛ ولا يَأْكِلُ فيه ما يُبَيِّنُ ذلك، مع شدَّة حاجتهم إلى بيان ذلك في شؤون دينهم.

فإن كان ما يقوله المتأوِّلون للنصوص بخلاف الظاهر هو الحق المراد لزم من ذلك أحد ثلاثة

(١) الرسالة للشافعي (ص ١٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٢).

(٣) نقض عثمان بن سعيد على بشر المريسي للدارمي (ص ٥٥٧).

(٤) تفسير الطبري_ المقدمة (١: ٦٩).

محاذير: القدح في علم المتكلم بها، أو القدح في بيانه، أو القدح في نصحه، وهذه اللوازم الباطلة تدل على بطلان هذا القول^(١).

يقول الإمام الشافعي مقررًا هذه القاعدة: «وهكذا غير هذا من حديث رسول الله هو على الظاهر من العام حتى تأتي الدلالة عنه كما وصفت أو بإجماع المسلمين أنه على باطن دون ظاهر وخاص دون عام فيجعلونه بما جاءت عليه الدلالة عليه ويطيعونه في الأمرين جميعاً»^(٢).

ويقول عثمان الدرامي: «وكذلك جميع ظاهر القرآن والروايات تُصرف معانيها إلى العموم؛ حتى يأتي مَتَأَوَّلٌ ببرهان بين أنه أُرِيدَ به الخصوص»^(٣).

ويقول الطبري: «وغير جائزة إحالة الظاهر إلى الباطن من التأويل بغير برهان»^(٤).
يقول مَرْجَحاً لأحد الأقوال في التفسير: فالذي هو أولى بتأويل الآية، ما دلَّ عليه الظاهر دون ما احتمله الباطن الذي لا دلالة له على أنه المعنيُّ بها»^(٥).

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند أهل السنة:

• يقول السمعاني في قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَاهُذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا

مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ [الحشر - ١٣]: ﴿جَبَلٍ﴾ له ما يُمَيِّزُ وَيَعْقِلُ بِهِ.

قيل: هو مذكور على طريق التمثيل لا على طريق الحقيقة، وعند أهل السنة: إن لله تعالى في الموات والجمادات علماً لا يقف عليه الناس، وقد قال في موضع آخر:

﴿وَلَكِنْ لَا نَفْقَهُونَ تَسْيِيحَهُمْ﴾ [الإسراء - ٤٤] وهو دليل على ما ذكرنا من قبل»^(٦).

• وقال في قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن - ٦]: «وأما سجودهما

(١) انظر كلام ابن القيم في هذا المعنى في الصواعق المرسلة (١: ٣٢٠، ٣٣٠).

(٢) الرسالة للشافعي (ص ٣٢٢).

(٣) نقض عثمان بن سعيد على بشر المريسي (ص ٥٥١).

(٤) تفسير الطبري (٢: ٤٦٩، البقرة: ١١٧).

(٥) المصدر السابق (٣: ٣٥، البقرة: ١٧٣).

(٦) تفسير السمعاني (٥: ٤٠٨).

فقال ابن عباس: يسجدان إذا طلعت الشمس، وإذا مالت الشمس إلى أن تغرب.
ويقال: سجودهما هو ما سخرهما الله تعالى على مشيئته وأمره، والأولى هو أن يقال: إن
سجود الموات ثابت بنص الكتاب، هو على ما أراد الله تعالى، والعلم عند الله بحقيقته
موكول إليه، وهو مذهب أهل السنة والجماعة»^(١).

• وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل-

٥٠]: «قال بعضهم معناه: يخافون عذاب ربهم من فوقهم، والقول الثاني- وهو الأصح-

أن هذه صفة العلو التي تفرد الله بها، وهو كما وصف نفسه من غير تكييف»^(٢).

القسم الظلي كان مَشْكُلاً أو هو بحاجة إلى بيان هذا يرجع في بيانه لأربعة مصادر:

المصدر الأول: أن يفسروا كلام الله بكلامه.

والأساس الذي بني عليه هذا الأصل: أن الأصل حمل كلام العقلاء على عدم التناقض
ما أمكن، وهذا لا يخفى عليه، فيه، هذا إن قيل في كلام البشر؛ فما بالك بكلام رب البشر؟!

والذي قال فيه: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا

كَثِيرًا﴾ [النساء- ٨٢]، وعليه فإن حصل ما يُزعمهم هذا التعارض، فأولى ما يدفع هذا

التعارض منه رَوْنُ بَيْنٍ كلامه المشتبه بكلامه لكم المبين، وهذا ما علمه النبي ﷺ

لأصحابه فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: لما نزلت ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ

بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام- ٨٢] قال ذلك على أصحاب رسول الله

ﷺ، وقالوا: أينما لم يظلم نفسه؟! فقال رسول الله ﷺ: ليس هو كما تظنون، إنما هو كما قال

لقمان لابنه: ﴿يَبْنِي لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان- ١٣]^(٣).

فالنبي ﷺ في هذه الآية بَيْنٌ للصحيح والآية المشككة عليهم بآية أخرى، وفي هذا

(١) المصدر السابق (٥: ٣٢٣).

(٢) المصدر السابق (٣: ١٧٧). وانظر مثلاً آخر (٢: ١٦٦).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الأنبياء، باب يرفون النسلان في المشي (٣: ١٢٢٦) رقم (٣١٨١)، ومسلم كتاب الإيمان،

باب صدق الإيمان وإخلاصه (١: ١١٤) رقم (١٢٤).

تنبيه وتعليم لطريقة من طرق تفسير القرآن.
 يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مقررًا هذه القاعدة: «فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟
 فالجواب: أصبح الطرق في ذلك أن يُفسَّر القرآن بالقرآن، فما أجمَلَ لِمَن كان فإنه قد فُسِّر في موضع آخر»^(١).

وقد نقل هذا الكلام ابن كثير في مقدمة تفسيره معتمداً عليه^(٢).
 وقال في معرض ترجيحه لمعنى آية من الآيات: «وتفسير الآية بالآية أولى»^(٣).
 استعمال المفسرين من أهل السنة هذا الأصل في الرد على تفسيرات المخالفين:
 وقد استخلم المفسرون من أهل السنة هذا الأصل في الرد على المخالفين، ومن شواهد ذلك:

• يقول السمعاني في ذلك: «وقوله: ﴿عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [هود- ٧٣] هذا دليل على أن الأزواج يجوز أن يسمين أهل البيت. وزعمت الشيعة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [الأحزاب- ٣٣] أن الأزواج لا يدخلن في هذا، وهذه الآية دليل على أنهن يدخلن فيها»^(٤).

• ويقول السمعاني في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَوْهَنُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [الأنفال- ١٦]: «واستدللت المعتزلة بإطلاق قوله: (وما أواهم جهنم) في وعيد الأبطال حُجَّةَ لهم فيه؛ لأن معنى الآية: وما أواهم جهنم إلا أن تداركه الرحمة؛ بدليل سائر الآي المقيّدة»^(٥).

المصدر الثاني: أن يفسروا كلام الله بكلام رسول الله ﷺ:

(١) مجموع الفتاوى (١٣: ٣٦٣).

(٢) تفسير ابن كثير (١: ٤).

(٣) المصدر السابق (٢: ٥٥٢، الحجر: ٢٦-٢٧).

(٤) تفسير السمعاني (٢: ٤٤٤).

(٥) المصدر السابق (٢: ٢٥٣).

الأساس الذي بُني عليه الرجوع إلى كلام الرسول صلى الله عليه وسلم هو: أن رسول الله ﷺ هو أعلم الناس بمراد ربه، وهو أفصح الناس، وهو أتقى الناس، ومهمته الكبرى هي البيان، قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكُرُونَ﴾ [النحل-وعليه] فقد جاءت السنة النبوية لتُبَيِّنَ كَلامَ الله لا لتعارضه، والنبي بينٌ للصحابة ما أشكل عليهم من القرآن، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله: ((من حوسب عُدَّ ذُبَّ))، فقلت أليس قد قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق - ٨]؟! فقال: ((ليس ذاك الحساب، إنما ذاك العرض، من نوقش الحساب يوم القيامة عُدَّ ب))^(١)، وغير ذلك من الأحاديث التي فيها بيان من النبي ﷺ. ومن أقوال أئمة السنة في بيان هذا الأصل: يقول الشافعي في أنواع البيان: «ومنه ما أحكم الله فرضه بكتابتين كيف هو على لسان نبيه»^(٢).

ويقول الإمام أحمد: «والسنة تفسر القرآن وهي دلائل القرآن»^(٣). ويقول ابن جرير الطبري: فقد تبين بيان الله جلَّ ذكره أن مما أنزل الله من القرآن على نبيه ﷺ ما لا يُوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ﷺ. وذلك تأويل جميع ما فيه: من وجوه أموره ونزله وإرشاده وصنوفه ونهيه، ووظائف حقوقه وحدوده، ومبالغ فرائضه، والوقوف لبعضه على بعضه، وما أشبه ذلك من أحكام آية، التي لم يُدرَك علمها إلا ببيان رسول الله ﷺ لأمرته وهذا وجه لا يجوز لأحد القول فيه، إلا ببيان رسول الله ﷺ له تأويله بنص منه عليه، أو بدلالة قد نصَّ بها، دالَّة أمرته على تأويله»^(٤). و يقول ابن كثير في طرق في ذلك أن يُفسَّر القرآن بالقرآن، فما أُجمِل في مكان فإنه قد فُسِّر في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن

(١) أخرجه مسلم كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب إثبات الحساب (٤: ٢٢٠٤) رقم (٢٨٧٦).

(٢) الرسالة للشافعي (ص ٢٢).

(٣) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (١: ١٥٦).

(٤) تفسير الطبري - المقدمة (١: ٦٧).

وموضحة له»^(١).

ويلاحظ في أقوالهم السابقة أنهم أطلقوا الاعتماد على السنة ولم يفرقوا بين متواتر وآحاد. وهو تفريق لا يعرفه أهل السنة في الاحتجاج بالأخبار في جميع أمور الدين.

وإلى الجانب هذا الموقف النظري فإن تطبيقاتهم توافقت مع هذا التنظير، ومنها:

يقول الطبري في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ

شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج - ١] وهذا القول الذي ذكرناه عن علقة والشعبي^(٢) ومن ذكرنا ذلك عنه، قول^(٣) لولا مجيء الصحاح من الأخبار عن رسول الله ﷺ بخلافه، ورسول الله ﷺ أعلم بمعاني وحي الله وتنزيله»^(٤).

استعمال المفسرين من أهل السنة هذا الأصل في مناقشة المسائل العقديّة التي خالفت فيها الفرق الأخرى:

لقد كان تفسير القرآن بالسنة طريقاً من طرق مناقشة المخالفين في تأويل الآيات التي يتأولونها، ومن أمثلة ذلك:

يقول السمعاني في قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة - ٢٣]: «هو النظر إلى الله تعالى بالأعين، وهو ثابت للمؤمنين في الجنة بوعده الله تعالى وبخبر الرسول ﷺ»^(٥).

وقال مثبتاً صفة اليد لله سبحانه: «وأما اليد صفة لله بلا كيف وله يدان، وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: ((كلتا يديه يمين))»^(٦)، والله أعلم بكيفية مراده»^(٧).

وهنا أراد السمعاني أن يؤكد تفسير هذه الآية وعدم تأويلها، بالحديث الثابت عن النبي ﷺ.

وقال في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَنَكُمْ﴾ [البقرة - ١٤٣]: «نزل في قوم

(١) تفسير ابن كثير (١ : ٤)

(٢) تفسير الطبري (١٦ : ٤٤٩، الحج : ٢-١).

(٣) تفسير السمعاني (٦ : ١٠٦).

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر (٣ : ١٤٥٨) رقم (١٨٢٧).

(٥) تفسير السمعاني (٢ : ٥١) .

معينين، ذلك ما روي^(١): أن القبلة لما حولت سألت قوم رسول الله فقالوا: إن قوماً منا كانوا قد صلوا إلى بيت المقدس، وماتوا فما شأنهم؟ منهم أسعد بن زرارة، وأبو أمامة والبراء بن معرور فنزل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي: صلاتكم، فجعل الصلاة إيماناً، وهذا دليل على المرجئة؛ حيث لم يجعلوا الصلاة إيماناً، وإنما سموا مرجئة: لأنهم أخرؤا العمل عن الإيمان^(٢).

المصدر الثالث: أن يفسروا كلام الله بكلام الصحابة.

- يحمل الأسس الذي بنى عليها أهل السنة اعتمادهم على تفسير الصحابة هو أنهم اختصوا بمجموع صفات لم تكن لغيرهم مما جعل تفسيرهم متقدماً على غيرهم، وهي على الإجمال:
- سلامة مصادرهم في التلقي فهم يرجعون لفهم هذه النصوص للنصوص نفسها فيفسرون القرآن بالقرآن، أو يفسرون القرآن بالسنة.
- عدالتهم التي دلت النصوص عليها، فكلما كانت عدالة المرء أكثر كان صاحبها أوسع وأتقى من أن يقول على الله بغير علم.
- سلامة الصحابة من الأهواء والبدع؛ ومعلوم أن الأهواء والبدع تجعل صاحبها يصرف معاني القرآن عن معانيها الصحيحة إلى ما يوافق معتقده شعر أو لم يشعر.
- اختص الصحابة بكونهم عاصروا التنزيل، فأوجب ذلك اختصاصهم بمعرفة أسباب النزول، واختصاصهم بمعرفة أحوال من نزل فيهم الخطاب، وهذا له أثر كبير في فهم الخطاب.
- والصحابة أخيراً هم أهل اللسان العربي، وبلغتهم نزل القرآن، وكلما كان المرء أعلم بلغة العرب كان أقدر على فهم القرآن فهماً صحيحاً بعيداً عن الغلط في التأويل.

ومن أقوال أئمة السنة في بيان ها الأصل:

يقول الشافعي مبيناً اختصاصهم عن غيرهم: «هم أدوا إلينا سنن رسول الله ﷺ، وشاهدوه والوحي ينزل عليه، فعلموا ما أراد رسول الله ﷺ، وخصاصاً وعزماً وإرشاداً، وعرفوا

(١) أخرجه أحمد في المسند (١: ٣٠٤) رقم (٢٧٧٦)، والخلال في السنة (٣: ٥٨٩) وقال: أسنده حسن.

(٢) تفسير السمعاني (١: ١٥٠)، وانظر مثلاً آخر (٢: ٣٧٨).

من سنته ما عرفنا وجهلنا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به علم واستنبط به، آراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من آرائنا لأنفسنا»^(١).

ويقول عثمان الدارمي في سياق رده على المريسي: «وقد كفانا رسول الله ﷺ وأصحابه تفسير هذا الإتيان، حتى لا نحتاج له منك إلى تفسير»^(٢).

ويقول الطبري في سياق ترجيحه لقول قال به الصحابة: «خير أن الأخبار قد وردت عن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ بأن ذلك عنى به عبد الله بن سلام وعليه أكثر أهل التأويل، وهم كانوا أعلم بمعاني القرآن، والسبب الذي فيه نزل، وما أريد به»^(٣).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية مقعداً قاعدة عامة في هذا التفسير: «وحيئذ، إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة، رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك، لما شاهدوا من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماءهم وكبرائهم، كالأئمة الأربعة والخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين، وعبد الله بن مسعود ﷺ»^(٤).

وقد ذكر ابن كثير نص هذا الكلام في مقدمته معتمداً عليه^(٥).

وقد استخدم المفسرون من أهل السنة هذا الأصل في مناقشة القضايا العقديّة التي

حصل فيها نزاع بين الفرق فالسمعاني لما جاء عند قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ

لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين - ١٥] وذكر أنني استنبط منه دليل لأهل السنة في رؤية الله سبحانه نقل بعد ذلك قولاً عن ابن عباس يعضد هذا التفسير وهو أنه قال عند هذه الآية: «إن المؤمنين يرونه في الجنة، ويحجب عنه الكفار»^(٦).

ونقل في تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم - ٤٢] قول ابن عباس ﷺ

(١) انظر مقدمة الرسالة للشافعي (ص ١١) .

(٢) نقض عثمان بن سعيد على بشر المريسي للدارمي (ص ١٥٧).

(٣) تفسير الطبري (٢١ : ١٣١ ، الأحقاف : ١١) .

(٤) مجموع الفتاوى (١٣ : ٣٦٤) .

(٥) تفسير ابن كثير (١ : ٤) .

(٦) تفسير السمعي (٦ : ١٨٢) .

معتمداً عليه فقال: «عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه: عن الأمر الشديد بين أن هذا القول معروف الاستعمال في لغة العرب حتى لا يُظَنَّ أنه تأويل فقال: «وهذا قول معروف، وقال ابن قتيبة: كانت العرب إذا اشتد بهم الأمر عبروا بهذا اللفظ؛ لأن الإنسان أوقع له الأمر وأخذه بجذره وجهد يقول: شمر عن فلقه، ضربت الساق موضع الشدة»^(١).

المصدر الرابع: أن يفسروا كلام الله بمقتضى لغة العرب.

الأساس الذي بنى عليه أهل السنة هذا المصدر: هو أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، وعليه فكل تفسير أجنبٍ هذه اللغة فلا يمكن أن يكون صحيحاً لأنه تفسير في غير محله. ومن أقوال أئمة السنة في بيان هذا الأصل:

يقول الإمام الشافعي مبيناً أهمية الرجوع إلى لغة العرب في تفسير القرآن: «وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأن لا يعلم من إيضاح جهل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها»^(٢).

ويقول الإمام مالك: «لا أوتى برجل يفسر كلام الله وهو لا يعرف لغة العرب إلا جعلته نكالا»^(٣).

ويقول عثمان الدرامي: «والقرآن عربي مبين تصرف معانيه إلى أشهر ما تعرفه العرب في لغاتها وأعمها عندهم»^(٤).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن بين أن إجماع التابعين هو الذي نتج به لا قول الواحد منهم فإن اختلفوا فلا يكون بعضهم حجة على بعض، ولا على من بعدهم، ويُرْجَع في ذلك إلى لغة القرآن أو السنة أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة في ذلك»^(٥). ونقل ابن كثير في مقدمة تفسيره — كلام ابن تيمية معتمداً عليه^(٦).

(١) تفسير السمعاني (٦: ٢٨).

(٢) الرسالة للشافعي (ص ٥٠).

(٣) أخرجه الهروي في ذم الكلام (٥: ٩٢).

(٤) نقض عثمان بن سعيد على المريسي (ص ١٥٧).

(٥) مجموع الفتاوى (١٣: ٣٧٠).

(٦) تفسير ابن كثير (١: ٧).

استعمال المفسرين من أهل السنة هذا الأصل في الرد على المخالفين:

لقد كان الرجوع إلى لغة العرب واستعمالها مصداً مهماً من مصادر الرد على تأويل المخالفين في تفسير القرآن، وقد استخدم العلماء من أهل السنة لغة العرب في الرد عليهم مبينين أن تأويلاتهم خارجة عن لغة العرب، ومن التطبيقات على ذلك:

يقول السمعاني مستعملاً اللغة في رده على تأويل المعتزلة لمعنى الاستواء عند قوله تعالى: ﴿

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [طه- هـ]: «وأما تأويل الاستواء بالاستيلاء^(١)، فهو تأويل المعتزلة، وذكر الزجاج والنحاس وجماعة من النحاة من أهل السنة أنه لا يُسمى الاستواء استيلاء في اللغة إلا إذا غلب غيره عليه، وهذا لا يجوز على الله تعالى»^(٢).

ويقول كذلك في قوله تعالى ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة- ٢٣]: «وحمل بعضهم قوله (ناظرة) أي: منتظرة، وهذا أيضاً تأويل باطل؛ لأن العرب لا تصل قوله: (ناظرة) بكلمة إلى إلا بمعنى النظر بالعين، قال الشاعر:

نظرتيها إلى المحصب من منى ولى نَظَرَ* لولا التخرج عارم

فأما إذا أراد الانتظار فإنهم لا يصلونها بإلى، قال الشاعر:

إفكنا نَظَرَانِي ساعة من الدهر تنفعي لدى أم جندب

أي: تنتظراني وعلى هذا المعنى لا يصح هذا التأويل»^(٣).

ويقول رداً على أنكر الرؤية بناء على قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام-

١٠٣]: «الإدراك غير الرؤية؛ لأن الإدراك: هو الوقوف على كنه الشيء وحقيقته، والرؤية المعاينة»^(٤).

وقد يقال: فأين تفسير السلف من التابعين ومن بعدهم من هذه المصادر؟

فالجواب: أن القول بالرجوع إلى تفسير السلف من التابعين ومن بعدهم، يراد به أحد

(١) في النسخة المطبوعة: الاستقبال، وهو خطأ والصواب: بالاستيلاء، كما يدل عليه سياق الكلام ومعناه.

(٢) تفسير السمعاني (٣: ٣٢٠).

(٣) المصدر السابق (٦: ١٠٨).

(٤) المصدر السابق (٢: ١٣٢)، وانظر مثلاً آخر (٢: ٤٢٦).

معنيين:

الأول: أن يكون المراد به: الرجوع إلى منهجهم من جهة المصادر ومن جهة الاستدلال، وهذا لا يحتاج إلى ذكره لأن منهجهم هو منهج الصحابة ولم يتخلفوا عنهم في شيء.

الثاني: أن يكون المراد: الأخذ بأقوالهم، فأقوالهم في التفسير على قسمين:

١_ أن يكون تفسيرهم محل إجماع بينهم، فهذا لا يجوز خلافه، لا لأنه قول تابعي بل لأنه إجماع لا يمكن أن يكون الحق بخلافه.

٢_ أن يكون التفسير لواحد منهم فهذا لا يكون حجة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «قال شعبة بن الحجاج وغيره: أقوال التابعين في الفروع ليست حجة، فكيف تكون حجة في التفسير؟! يعني: أنها لا تكون حجة على غيرهم ممن خالفهم، وهذا صحيح، أما إذا أجمعوا على الشيء فلا يُرتاب في كونه حجة، فإن اختلفوا فلا يكون بعضهم حجة على بعض، ولا على من بعدهم، ويُرْجَع في ذلك إلى لغة القرآن أو السنة أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة في ذلك»^(١).

وقد نقل هذا القول ابن كثير في مقدمة تفسيره معتمداً عليه^(٢).

(١) مجموع الفتاوي (١٣ : ٣٧٠).

(٢) تفسير ابن كثير (١ : ٧).

المطلب الثاني

أثر المنهج الباطني في منهجية دراسة التفسير

سبق أن ذكرت أن المنهج الباطني خالف منهج أهل السنة والجماعة من جانبين:

١_ مصادر التلقي:

مصدر الإسماعيلية والشيعة الإمامية الذي فارقوا فيه أهل السنة والجماعة: اعتمادهم على أقوال الأئمة. ومصدر الصوفية: اعتمادهم على الكشف.

٢_ منهج الاستدلال بالكتاب والسنة:

فقد اعتبروا المعنى الباطني للنصوص علماً اختص به أناس دون غيرهم لا يُعرف هذا التأويل عن غير هذا الطريق، وهم:

الأئمة المعصومون عند الشيعة الإمامية أو الإسماعيلية.

أو الأولياء الذين يفتح الله عليهم ويكشف لهم هذه المعاني الباطنة _ كما عند الصوفية _ وهو ما سمي بالكشف.

وبناء عليه: فيجب الأخذ بقولهم في تأويل القرآن ولا يجوز الاعتراض عليهم.

وقد أثير هذان الجانبان في منهجية دراسة التفسير من عدة جوانب، سيتناولها البحث مع ذكر الأقوال النظرية لأصحاب هذا الاتجاه على اختلاف انتماءاتهم، مع التعقيب بنظرة عامة على الواقع التطبيقي في كتبهم المخصصة للتفسير، ومع ذكر عدة شواهد من كتاب القشيري الذي جعلته نموذجاً للتفسير الباطني، وإن لم يوجد ما يحقق المقصود أنتقل إلى غيره.

لقد أثير المنهج الباطني في منهجية دراسة التفسير في أمرين:

أولاً: أثر المنهج الباطني في التعامل مع ظواهر القرآن.

ثانياً: أثر المنهج الباطني في التعامل مع مصادر التفسير.

وبيان ذلك:

أولاً: أثر المنهج الباطني في التعامل مع ظواهر القرآن:

وذكر هذا الأثر يكون من وجهين:

الوجه الأول: أقوال أئمة الاتجاه الباطني في التعامل مع الظاهر.
يرجح كثير من أصحاب المنهج الباطني أنهم يعتبرون الظاهر ولا يُلغونه. وهذا بيان مواقفهم:

١_ موقف الإسماعيلية:

قد صرح باعتبار الظاهر وعدم إلغائه بعض أئمة الإسماعيلية:
يقول القاضي: «كما أخبر الله سبحانه بذلك فيما تلوناه من كتابه وبنياه فيما تقدم من كتابنا هذا من وجوب إقامة الظاهر والباطن، وأنه لا يجزي إقامة أحدهما دون الآخر»^(١).
ويقول جعفر بن منصور اليماني: «فهذا كلام الله في الظاهر والباطن يشهد بعضه لبعض ويؤكد بعضه بعضاً، كل شيء منه في وقته وموضعه، لا ينقض بعضه بعضاً»^(٢).

٢_ موقف الصوفية:

صرح بعض أئمة المتصوفة باعتبار الظاهر وعدم إلغائه:
يقول ابن عربي: «لهذا اعتبرنا خطاب الشارع في الباطن على ما هو في الظاهر، قدماً بقدم»^(٣).
ويقول الطوسي: «ولا يستغني الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر»^(٤).

٣_ موقف الشيعة الإمامية:

كذلك الموقف عند الشيعة، ومما يدل عليه عندهم: ما يرويه العياشي من بعض الروايات التي يجمع فيها بين التفسير الظاهري والباطني في آية واحدة مما يشعر بأنهم يعتمدون القول في تفسير الآية بطريق الظاهر والباطن. يقول أبو عبد الله في قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران - ١٨]: «فإن أولي العلم الأنبياء والأوصياء وهم قيام القسط، والقسط هو العدل في الظاهر، والعدل في الباطن أمير المؤمنين عليه السلام»^(٥).

(١) تأويل الدعائم للقاضي (٣: ٢٧١).

(٢) الكشف لجعفر بن اليماني (ص ١٣١).

(٣) الفتوحات المكية (١: ٥٥٠).

(٤) اللمع للطوسي (ص ٤٤).

(٥) تفسير العياشي (١: ١٨٩).

ويقول الطباطبائي الإمامي «حاشا أن يكون هناك باطن لا يَهْدِي إليه ظاهر، والظاهر عنوان الباطن وطريقه.. وحاشا أن يكون هناك باطن حقٌ ولا يوافق ظاهره، وحاشا أن يكون هناك حقٌ من ظاهر أو باطن والبرهان الحق يدفعه أو يناقضه»^(١).

وقد كان هذا الوضوح في الموقف من الظاهر ردَّ فعل لمن اتهمهم بإلغاء ظواهر النصوص و عدم اعتبارها، لكن هذا التصريح لا يعني شيئاً عندما يمنع أصحاب هذا المنهج الاستدلال بظواهر النصوص وعدم إعمالها إلا بحسب مصادره، وهذا بيان حقيقة هذا الموقف:

١_موقف الإسماعيلية:

يُبيِّنُ القاضي النعمان موقف الإسماعيلية فيقول: «كذلك لِشَعْرٍ من بعده أن يستدلوا كما زعمتم به ولا بغيره دون الدليل المنصوب لهم بعد الرسول، القائم به لأهل عصره في زمانه، ولو كان الاستدلال كما زعمتم جائزاً بلا دليل، لم يكن لكم حجةٌ على من خالفكم، إذا استدل بزعمه بالكتاب والسنة كما استدللتم»^(٢).

ويقول أبو يعقوب السجستاني مبيناً تقديمه للباطن على الظاهر: «وكذلك أنتم، قد سمعتم بأسماء الأشياء الشرعية الوضعية ولم تعلموا معانيها وحقائقها. فلم يورثكم ذلك إلا الحسرة والحرمان والتأسف على ما يفوتكم من مباشرتها ومعرفتها. فإن أردتم أن تعلموا فضل أهل الحقائق عليكم وسقوطكم عن درجاتهم التي نالوها وبلغوها، فاهلموا إلى إعلامنا معنى القلم واللوح... فإن لم يمكنكم ذلك لحرمانكم وبما كسبت أيديكم فتعالوا حتى نعرض عليكم ما عندنا من حقائق لتعلموا أننا قد فرنا بالخط الجزيل والقسط الأصيل من ثواب الله عز وجل»^(٣).

ويقول الكرمانى: «أهل الظاهر العابدون بالعمل فقط، وإن أهل الباطن هم العاملون بالعلم»^(٤).

٢_موقف الشيعة الإمامية:

(١) الميزان للطباطبائي (٥: ٢٨٨)، وانظر: التفسير بالمأثور وتطويره عند الشيعة (ص ٣٠٢).

(٢) اختلاف أصول المذاهب للقاضي (ص ١٩٨).

(٣) الافتخار لأبي يعقوب السجستاني (ص ١٠٩).

(٤) راحة العقل للكرمانى (ص ٢٧٥).

يذكر العياشي روايةً تُبين موقف الإمامية فيروي عن جابر قال: قال أبو عبد الله (ع): «يا جابر إن للقرآن بطناً وللبطن ظهراً» ثم قال: «وليس أبعد من عقول الرجال منه، إن الآية لينزل أولها في شيء وأوسطها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل يتصرف على وجوه»^(١).

ويؤيد هذا المعنى شيخ الأخباريين المتأخرين الإسترابادي الشيعي الإمامي فيقول: «مذهب الأخباريين أن القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية وكذلك كثير من السنن النبوية... وأنه لا سبيل إلا السماع من الصادقين عليهم السلام، وأنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله، ولا من ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحواله من جهة أهل الذكر عليهم السلام، بل يجب التوقف والاحتياط فيهما»^(٢).

والشيعة الإمامية يحيلون علم التفسير إلى الأئمة ويروون عنهم في بعض الآيات تفاسير تنتهج الطريقة الباطنية، وسبب الاقتصار على تفسير الأئمة هو علمهم بالعلم الباطن وغيرهم لا يمكن له معرفته، فقد عقد صاحب الفصول المهمة في أصول الأئمة باباً بعنوان: «باب أنه لا يعرف تفسير القرآن إلا الأئمة»^(٣).

وفي تفسير الصافي: المقدمة الثانية: في بُدِّ مما جاء في أن علم القرآن كله إنما هو عند أهل البيت رضي الله عنهم»^(٤).

وهذا التخصيص لأهل البيت بالتفسير والذي من أهم خصائصه علم الباطن— هو تقديم لهم على غيرهم ممن لا يمكنهم معرفة الباطن.

٣_ موقف الصوفية:

يتجلى موقف الصوفية في قول ابن عربي: «ونحن ما نعلم في كل ما نذكره إلا على ما يُلقى الله عندنا من ذلك، لا على ما تحتمله الألفاظ من الوجوه»^(٥).

وكذا يقول ابن عجيبة: «هذه المعاني ليست صريحة في كلام الله، وإنما هي من باب

(١) تفسير العياشي (١: ٢٣).

(٢) الفوائد المدنية للإسترابادي (ص ١٧).

(٣) الفصول المهمة للحر العاملي (ص ١٧٣).

(٤) تفسير الصافي (١: ١٩).

(٥) الفتوحات المكية لابن عربي (٢: ٢٩٧).

الإشارة واللغز... وهذه كلها إشارات وألغاز، لا يسلمها أهل الظاهر، وإنما يذوقها أهل الباطن، ويلغزون بينهم بها»^(١).

وفي نفس المعنى يقول الغزالي: «والذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أولاً والألفاظ تبعاً، وأمر الضعيف بالعكس، إذ يطلب الحقائق من الألفاظ»^(٢).

وهم يقدمون هذا التفسير الإشاري على التفسير الظاهري ويفضلونه عليه، يقول ابن عربي في ذلك: «وكلامهم في شرح كتابه العزيز... إشارات وإن كان ذلك حقيقةً وتفسيراً لمعانيه النافعة... فيسمون ما يرونه في نفوسهم: إشارة؛ ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك: إنه تفسير؛ وقاية لشهرهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه»^(٣).

ويقول الشعراني: «فإن تفسير أهل الكشف أعلى من تفسير غيرهم»^(٤).

الوجه الثاني: الواقع العملي لكتب هذا الاتجاه في التعامل مع الظاهر:

واقع كتب التفسير عند الاتجاه الباطني من جهة التعامل مع الظاهر على أحوال:

١_ من يكون الأصل في تفسيره التفسير الباطني، ومن أمثلة ذلك:

● من تفاسير الصوفية التي انتهجت هذا النهج:

تفسير لطائف الإشارات للقشيري، وحقائق التفسير للسلمي.

● ومن تفاسير الشيعة الإمامية التي انتهجت هذا النهج:

تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة لشرف الدين علي الحسيني الإسترابادي، وقد سبق أن التفسير الباطني عند الشيعة الإمامية أكثر ما يكون في باب الإمامة.

● ومن تفاسير الإسماعيلية التي انتهجت هذا النهج:

الكشف لجعفر بن منصور، ومزاج التسنيم لضيء الدين إسماعيل بن هبة الله

(١) الفتوحات الإلهية لابن عجيبة (ص ٦٧).

(٢) مشكاة الأنوار للغزالي (ص ٦٥-٦٦).

(٣) الفتوحات المكية لابن عربي (١: ٢٧٩).

(٤) لطائف المنن والأخلاق للشعراني (ص ٤٧٠).

السليمانى.

٢_ من يجمع بين التفسير الباطني والتفسير الظاهري، ومن أمثلة ذلك:

- من تفاسير الصوفية التي انتهجت هذا النهج: تفسير البحر المديد لابن عجيبة.
- ومن تفاسير الشيعة الإمامية التي انتهجت هذا النهج: تفسير العياشي، وتفسير القمي.
- وأما الإسماعيلية فلم أجد لهم كتباً تعتني بالظاهر متوازياً مع الباطن.

ثانياً : أثر المنهج الباطني في التعامل مع مصادر التفسير:

المنهج الباطني لا يعتبر المصادر الصحيحة في التفسير، فلا يوجد للتفسيرات التي يذكرونها ما يشهد لها من كلام الله، أو صحيح كلام رسوله ﷺ، أو كلام الصحابة رضي الله عنهم، وهذا الكلام مجملٌ تفصيله في الآتي:

١_ أثره في التعامل مع القرآن:

بيان هذا الأثر من وجهين:

الوجه الأول: بيان أقوال أئمة هذا الاتجاه في التعامل مع التفسير بالقرآن:

لما كان المنهج الباطني لا يعتمد على الظاهر في التفسير تعذر عليهم أن يجدوا لتفسيرهم ما يؤيدها من آيات أخرى؛ لأن الآيات جارية على الظاهر فلا يمكن أن تأتي من غير الظاهر بالظاهر لتستخرج معنى باطلاً، وعليه: فلا تجد عند أهل المنهج الباطني استعمالاً لهذا الطريق من طرق التفسير.

يقول أبو يعقوب السجستاني: «وقد اتفق جميع العلماء على أن الله سبحانه وتعالى فرائضه في الشرائع مجملة غير مفسرة، ومقسمة، ففسرها الرسول ظاهرياً ووضع كل شيء منها في موضعه ثم عهد بتقسيمها وتفصيلها باطنياً إلى صامت يعرض عليه من التأليف ما يكون له من القوة والفاعلية»^(١).

وينقل العياشي رواية سبق ذكرها_ فيها تجسيد حقيقي لأثر المنهج الباطني في اعتبار تفسير القرآن للقرآن. فينقل عن جابر قال: قال أبو عبد الله (ع): «يا جابر! إن للقرآن بطناً وللبطن ظهراً» ثم قال: «وليس أبعد من عقول الرجال منه، إن الآية لينزل أولها في شيء

(١) إثبات النبوات لسجستاني (ص ١٩٢).

وأوسطها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل يتصرف على وجوه»^(١).

وتأمل في هذه الرواية التي إن أخذ بها ففيها هدم لنظرية السياق واعتباره.

الوجه الثاني: الواقع العملي لكتب هذا الاتجاه في التعامل مع تفسير القرآن بالقرآن.

واقع تفسير القرآن بالقرآن في كتب الاتجاه الباطني:

١_ أن يجري التفسير على الظاهر فقد تجد والحالة هذه تفسيراً للقرآن بالقرآن، ومن أمثلة

ذلك: يقول القشيري في قوله تعالى: ﴿وَكُتِبَ مَسْطُورٍ﴾ [الطور- ٢] أورد الأقوال في معنى

الكتاب المسطور، ومنها: «ويقال: هو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ

الذِّكْرِ أَنْتَ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء- ١٠٥]»^(٢).

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [الحجرات- ١١]: «أي: لا يعين بعضهم

على بعضاً، كقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء- ٢٩]»^(٣).

٢_ أن يجري التفسير على الباطن فلا تكاد تجد فيها تفسيراً لهذا الباطن بالقرآن، وما يرد

منهم من استشهاد بالقرآن أثناء التفسير الباطني هو في أكثر أحواله استشهاد على صحة المعنى

المستنبط في ذاته لا في علاقته بالآية المفسرة، ومن أمثلة ذلك:

يقول القشيري في قوله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات- ٢٢]:

«ويقال: في السماء رزقكم، وإلى السماء يرفع عملكم، فإن أردت أن ينزل عليك رزقك من

السماء فأصعد إلى السماء عملك، ولهذا قالوا: الصلاة قرع باب الرزق، وقال تعالى: ﴿وَأْمُرْ

أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَأَصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا تَسْأَلْكَ رِزْقًا﴾ [طه- ١٣٢]»^(٤).

٢_ أثره على تفسير القرآن بالسنة:

(١) تفسير العياشي (١: ٢٣).

(٢) تفسير القشيري (٣: ٢٨).

(٣) المصدر السابق (٣: ٩).

(٤) المصدر السابق (٣: ٣١).

بيان هذا الأثر من وجهين:

الوجه الأول: بيان أقوال أئمة هذا الاتجاه في التعامل مع التفسير بالسنة:

أقوال النبي ﷺ فيها تفسير^(١) للقرآن إلا بالمعنى الظاهر لها، وليس فيها تفسير ينحو منحى الباطن، ولهذا السبب لا تجد هذا الطريق مستعملاً في تفسير المنهج الباطني. وهذا ما تدل عليه تصريحات أئمة المنهج الباطني على اختلاف اتجاهاتهم:

١_موقف الصوفية:

حقيقة منهج الصوفية يعود إلى عدم الاعتماد على التفسير النبوي، وقد صرّح بحقيقة هذا الموقف بعض المتصوفة يقول ابن عربي: «ونحن ما نعلم في كل ما نذكره إلا على ما يلقي الله عندنا من ذلك، لا على ما تحمله الألفاظ من الوجوه»^(١).

ويقول القشيري: «قد درج أشياخ الطريق كلهم، على أن أحداً منهم لم يتصور قط الطريق، إلا بعد تبحره في علوم الشريعة ووصوله إلى مقام الكشف، الذي يستغني به عن الاستدلال... فإن حجج القوم أظهر من حجج غيرهم لتأييدها بالكشف»^(٢).

٢_موقف الإسماعيلية:

يقول الداعي الإسماعيلي: «إن علي بن أبي طالب هو مثل الليل لكونه صاحب التأويل، ومنزلة الرسول منزلة النهار لأنه صاحب التنزيل الظاهر، ولمكان الدين ظاهراً وباطناً، قام النبي صلى الله عليه وسلم وآله بتبليغ الظاهر، وصرف إلى وصيه نصف الدين وهو الباطن»^(٣). ويقول جعفر بن منصور اليمن الإسماعيلي: «الناطق (يقصد به النبي) نطق بالظاهر، وأعجم بالباطن فلم يفصح به»^(٤)، ويقول: «فلا بد لكل مؤمن ومؤمنة من أمة محمد ممن اعتقد بالباطن وعمل بما علم أن يقر بمقام أمير المؤمنين بوصيه محمد رسول الله صلى الله عليهما وعلى آلهما ويتوسل بعلمه أن علياً صاحب التأويل، وأنه مفتاحه، ولولا أنه فتحه للمؤمنين ما علموه»^(٥).

(١) الفتوحات المكية لابن عربي (٢: ٢٩٧).

(٢) الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية للشعراني (١: ٦٣).

(٣) مسائل مجموعة من الحقائق العالية (ص ٢٩ - ٣٠).

(٤) الشواهد والبيان لجعفر بن اليمن (ص ٥١).

(٥) الكشف لجعفر بن اليمن (ص ٧٢).

٣_ موقف الشيعة الإمامية:

يقول الصدوق: «كذلك لا يجوز أن نتعبد نحن به (أي القرآن) إلا ومعه من يقوم فينا مقام النبي عليه الصلاة والسلام في قومه وأهل عصره في التبيين لناسخه ومنسوخه، وخاصة وعامه»^(١).

فإذا كان هذا هو الموقف من القرآن فالموقف من السنة من باب أولى، ولذلك فإن الإسترابادي كما في قوله الذي نقلته سابقاً: «مذهب الأخباريين أن القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية، وكذلك كثير من السنن النبوية... وأنه لا سبيل إلا السماع من الصادقين عليهم السلام، وأنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله، ولا من ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحواله من جهة أهل الذكر عليهم السلام، بل يجب التوقف والاحتياط فيهما»^(٢).

الوجه الثاني: الواقع العملي لكتب هذا الاتجاه في التعامل مع التفسير بالسنة.

قد يستشهد أصحاب المنهج الباطني بحديث النبي ﷺ في تفسير بعض الآيات، فهل هذا يعني اعتمادهم في التفسير الباطني على قول النبي ﷺ؟
جواب ذلك أن يقال: إن إيراد هذه الأحاديث له عدة أحوال:

أنا يفسر الآية تفسيراً يجري فيه على الظاهر، ثم يستشهد على ذلك بحديث للنبي ﷺ أو يورد حديث النبي ﷺ على أنه تفسير للآية؛ فهذا واضح ولا إشكال فيه، ومن أمثلة ذلك: يقول القشيري في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَنَّوْنَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى

لَهُمْ﴾ [محمد - ١٢]: «الأنعام تأكل من أي موضع بلا تمييز، وكذلك الكافر لا تمييز له بين الحلال والحرام، كذلك الأنعام ليس لها وقت لأكلها؛ بل في كل وقت تأكل وكذلك الكافر، وفي الخبر: ((إنه يأكل في سبعة أمعاء))^(٣)»^(٤).

(١) معاني الأخبار للصدوق (ص ١٣٤ - ١٣٥).

(٢) الفوائد المدنية للإسترابادي (ص ١٧).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الأطعمة، باب طعام الواحد يكفي الإثنين (٥: ٢٠٦١) رقم (٥٠٧٨)، ومسلم، كتاب الأشربة، باب المؤمن يأكل من معي واحد والكافر من سبعة أمعاء (٣: ١٦٣١) رقم (٢٠٦٠).

(٤) تفسير القشيري (٣: ٤٠٦ - ٤٠٧).

ويقول القشيري في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا

مَقْضِيًّا﴾ [مرم- ٧١]: «كل يرد النار ولكن لا ضير منها ولا احتباس بها لأحد إلا بمقدار ماهو عليه من الزل؛ فأشدهم انهماكاً أشدهم بالنار اشتعالاً واحترافاً كما في الخبر: ((إن للنار إذوبة كإذوبة اللب يدخلونها ولا يحسُّون بها، فإذا عبروها قالوا: أوليس وعدنا جهنم على طريق؟ فيقال لهم: عبرتم وما شعرت))»^(١)»^(٢).

أن يُفسَّر الآية تفسيراً باطنياً، ثم يستشهد بحديث النبي ﷺ على صحة المعنى المستنبط لا على صحة التفويها، لا يُعَدُّ اعتماداً في التفسير الباطني على الحديث، ومن أمثلة ذلك: يقول القشيري في قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ

الْكِتَابِ﴾ [العد- ٣٩]: «فهو يمحو من قلوب الزهاد حب الدنيا ويثبت بدله الزهد فيها، كما في الخبر حارثة: ((عزفت نفسي عن الدنيا فاستوى حجرها وذهبها))»^(٣)»^(٤).
أن يُفسَّر الآية تفسيراً بطنياً، سَتَشْهَدُ بحديث النبي ﷺ على صحة التفسير، وهذا كثيراً ما يكون على جهة الوضع في الحديث.

ومن أمثلة ذلك: أن أبا الحسن الشاذلي سأل رسول الله ﷺ في المنام عن معنى قوله تعالى:

﴿وَتِيَابَكَ فَطَهَّرَ﴾ [المدثر- ٤] لما رآه يقول له: «يا علي طهر ثيابك من الدنس؛ تحظ بمدد الله في كل نفس، فقلت: يا رسول الله وما ثيابي؟ فقال: اعلم أن الله تعالى، قد خلع عليك خمس خلعة؛ خلعة المحبة، وخلعة المعرفة، وخلعة التوحيد وخلعة الإيمان وخلعة الإسلام» إلى أن قال الشاذلي: «ففهمت عند ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿وَتِيَابَكَ فَطَهَّرَ﴾» [المدثر- ٤]»^(٥).

(١) بحث عنه ولم أجده في كتب السنة المشهورة.

(٢) المصدر السابق (٢: ١٠٧).

(٣) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب الجامع لمعمر، باب الإيمان والإسلام (١١: ١٢٩) رقم (٢٠١١٤).

(٤) المصدر السابق (٢: ٢٤٠).

(٥) الإرشاد والتطريز في فضل ذكر الله تعالى لعفيف الدين اليافعي (ص ١٢٧) عن مصادر التلقي عند الصوفية لصادق سليم (ص ٢١٤).

ويقول ابن عربي: «رأيت رسول الله في المنام، فقلت له قوله تعالى: ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ

مُبْرَكَةٍ﴾ [النور - ٣٥]... ما هذه الشجرة؟ فقال كنى عن نفسه سبحانه، ولذلك نفى عنها الجهات: فإنه لا يتقيد بالجهات. والغرب والشرق كناية عن الفرع. والأصل: فهو الله؛ خالق المواد وأصلها، ولولا هو ما كانت مادة»^(١).

وسئل عبد العزيز الدباغ^(٢) عن معنى قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد - ٣٩] فقال له: «لا أفسر لكم الآية إلا بما سمعت من النبي ﷺ يذكره لنا في تفسيرها بالأمس...» ثم يذكر تفسيراً باطنياً عن النبي ﷺ^(٣). وهذه التفسيرات وإن كانوا يزعمون أنها في المنام، إلا أنها سيقت على أنها من تفسير النبي ﷺ.

بل زاد الأمر عند بعض المتصوفة أن تعدى النبي ﷺ، ولقي صاحب القصة التي في القرآن: فهذا عبد الكريم الجيلي يزعم أنه لقي يوسف عليه السلام فسأله قائلاً: «يا سيدي أسألك عن قولك: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف - ١٠١] أي المملكتين تعني؟ وعن أي الأحاديث تكني؟ قال: أردت المملكة الرحمانية، المودعة في النكتة الإنسانية. وتأويل الأحاديث: الأمانات الدائرة في الألسن الحيوانية»^(٤).

ويزعم أنه لقي موسى فسأله عن قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرْضَى﴾ [الأعراف - ١٤٣] وقصة الرؤية لله سبحانه فأجابه عن ذلك^(٥).

ويزعم أبولهلدى الصيادي الرفاعي أن الخضر فسّر له قوله تعالى: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ

(١) سعادة الدارين (ص ٤٧٧) عن مصادر التلقي عند الصوفية (ص ٢١٤).

(٢) هو: عبد العزيز بن مسعود الدباغ، صوفي شاذلي، وهو أُمي، أخذ التصوف عن عمر بن محمد الشاذلي، ثم صار شيخاً من مشايخ الصوفية، توفي سنة (١١٣٢). ينظر: الأعلام (٤: ٢٨)، ومعجم المؤلفين (٥: ٢٦٢).

(٣) الإبريز من كلام عبد العزيز الدباغ لأحمد بن مبارك السلجماسي (ص ١٥٠).

(٤) الإنسان الكامل للجيلي (٢: ٦٧).

(٥) المصدر السابق (٢: ٧٠).

نُكِّسَهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٦٨﴾ [يس - ٦٨] فقال التفلسف «في هذه الآية من زعم ر ه و ز دع لم عئدفا في حضرة قربنا؛ نجعله عند الله م ن ك س ا» (١).

٣_ أثر المنهج الباطني على أقوال الصحابة والسلف:

بيان هذا الأثر من وجهين:

الوجه الأول: بيان أقوال أئمة هذا الاتجاه في التعامل مع التفسير بأقوال الصحابة:

الصحابة لم ينتهجوا هذا المنهج في التفسير، ولذلك لا تجد لهم أقوالاً في كتب التفسير التي تنحو المنهج الباطني إلا على وجه لا يصح عنهم، أو على الوجه الذي سبق أن ناقشته عند ذكرني للمرويات التي استدلت بها بعض أصحاب هذا المنهج على أن الصحابة استعملوا هذا الطريق الباطني:

١_ موقف الإسماعيلية:

لم يكن الإسماعيلية يعتمدون إلا على أهل البيت؛ فهذا القاضي النعمان يذكر اعتراضاً على عدم تجويزهم الأخذ عن غير الأئمة، ثم يجيب عنه؛ فيقول: «فإن قال قائل: أنتم تأخذون عن أئمتكم ما لا تجدون في كتاب الله (ع ج) نصه، ولا في سنة رسوله بيانه، وأخذكم عنهم تقليد منكم لهم، فلم تنكروا التقليد على غيركم؟! قلنا لهم: بئس ما تأولتم ومثلهم قهقهة...؛ إننا لم نقلد أئمتنا من قبل أنفسنا، كما قلدتم أنتم من اتبعتموه... ولكن

امثلنا في الرد إليهم فيما جهلنا ولم نعلمه لقول الله: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا

تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء - ٧]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي

الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء - ٥٩].

وقول رسول الله: ((إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسكتما بهما لن تضلوا)) (٢) وقد تقدم القول في هذا الكتاب بالبيان عن أولي الأمر، وعن أهل الذكر: أنهم

(١) بوارق الحقائق لأبي الهدى الرفاعي (ص ١٧٤).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرک، كتاب معرفة الصحابة، باب ومن مناقب أمير المؤمنين علي رضي الله عنه (٣: ١١٨) برقم (٤٥٧٦).

الأئمة من أهل بيت رسول الله، وفساد ما تأولتموه أنهم غيرهم ممن اتبعتموه»^(١).
ويقول مبطلاً الاعتماد على أقوال الصحابة: «وهذه الجملة من القول ذكرناها في إبطال
تقليد الصحابة، إلا من أوجب الكتاب تقليدهم... ولم نقصد بما ذكرناه النقص بأصحاب
رسول الله ولا الزرارية عليهم، إذ فيهم أهل الفضل والسابقة والدين والثقة والعدالة، وإن كان
بين من صحب النبي وأظهر الإسلام في عصره منافقون، كما وصف الله في كتابه»^(٢).

٢_ موقف المتصوفة:

يصرح كثيرٌ من أئمة الصوفية بعدم الاعتماد على المرويات _والتي من ضمنها أقوال
الصحابة والسلف_ بل علمهم مبني على الاتصال بالله سبحانه عن طريق الكشف، ومن
أقوال أئمتهم:

يقول ابن عربي: «إن الرجل لا يكمل عندنا في مقام العلم، حتى يكون علمه عن الله بلا
واسطة من نقل أو شيخ»^(٣).

ويقول في ذلك علي الخواص: لا يُسمى عالماً عندنا إلا من كان علمه غير مستفاد من
نقل أو صدر»^(٤).

ويقول أبو يزيد البسطامي: «أخذتم علمكم من علماء الرسوم؛ ميتاً عن ميت، وأخذنا
علمنا عن الحي الذي لا يموت»^(٥).

ويُبين ابن عربي حقيقة هذه الأقوال فيزعم أن الصحابة لم يكونوا على إدراك كامل للعلم
الباطن؛ فيقول مفضلًا علم من هم في زمانه على علم الصحابة: «العالم اليوم كله نائم من
ساعة مات رسول الله ﷺ، يرى نفسه حيث هي صورة محمد ﷺ إلى أن يبعث، ونحن بحمد
الله في الثلث الأخير من هذه الليلة التي العالم فيها نائم، ولما تجلّى كان تجلّي الحق في الثلث
الأخير من الليل وكان تجليه يعطي الفوائد والعلوم والمعارف التامة على أكمل وجوها لأنها عن
تجل أقرب، لأنه تجل في السماء الدنيا، فكان علم آخر هذه الأمة أتم من علم وسطها وأولها

(١) اختلاف أصول المذاهب للقاضي النعمان (ص ٧٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٦٥ - ٦٦).

(٣) الطبقات الكبرى للشعراني (١: ١٤).

(٤) المصدر السابق (٢: ٢٦٩).

(٥) المصدر السابق (١: ١٤).

بعد موت النبي صلى الله عليه^(١).

ثم يبين أن سبب تأخر علم الصحابة عن علم من بعدهم أنهم أخذوه من ظواهر النصوص والحديث فيقول: «فلاح من ذلك لخواص القرن الأول دون عامته بل لبعض خواصه من خلف خطاب التنزيه أسرار عظيمة، ومع هذا لم يبلغوا فيها مبلغ المتأخرين من هذه الأمة لأنهم أخذوها من مواد حروف القرآن والأخبار النبوية»^(٢).

ثم يختتم كلامه مبيناً نوع المعرفة التي فاق فيها المتأخرون _على حد زعمه_ الصحابة فيقول: «فأعطى من العلوم والأسرار والمعارف في القلوب بتحليله ما لا تعطيه حروف الأخبار فإنه أعطاها في غير مواد، بل المعاني مجردة، فكانوا أتم في العلم، وكان أهل القرن الأول أتم في العمل، وأما الإيمان فعلى التساوي»^(٣).

ويقول أيضاً: «ثم جرى على هذا المهيع السلف الصالح من الصحابة ونزلوا من مقام الهيبة إلى مقام المزاح والدعابة... وتستروا بالمعاملات في الظواهر، وتكتموا بما حصل لهم من العلم المصون والسرائر، وإن كانوا قد نبهوا رضوان الله عليهم على أمور ليست عند الجمهور، وخاطبوا بها من وراء الستور»^(٤).

٣ _ موقف الشيعة الإمامية:

موقف الشيعة الإمامية من الصحابة موقفٌ معروف، ولذا لا تجد أصحاب الاتجاه الأخباري يعتمدون عليهم في التفسير، _وسياًتي عند الحديث عن المنهج الكلامي حقيقة موقف الأصوليين_: يقول هشام البحراني: «ولا ريب أن محل ذلك من كتاب الله جل جلاله تحتاج معرفته إلى العلم به من أهل التنزيل والتأويل _وهم أهل البيت_، الذين علمهم الله سبحانه وتعالى، فلا ينبغي معرفة ذلك إلا منهم، ومن تعاطى معرفته من غيرهم ركب متن عمياء، وخطب خطب عشواء، فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون»^(٥).

يروى الكليني في الكافي: «أن أبا جعفر قال: يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال:

(١) الفتوحات المكية لابن عربي (٣: ١٨٨).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) عنقاء مغرب لابن عربي (ص ٢٠).

(٥) البرهان في تفسير القرآن للكاشاني (١: ٧-٨). وانظر: نظرية السنة (ص ٣٠٩).

هكذا يزعمون، قال أبو جعفر _ رضي الله عنه _ : بلغني عنك أنك تفسر القرآن ؟ فقال له قتادة: نعم. فقال له: ... ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به»^(١).

وفي تفسير الفرات: «إنما على الناس أن يقرؤوا القرآن كما أنزل، فإذا احتاجوا إلى تفسيره فالاهتداء بنا وإلينا»^(٢).

وهذا الاعتماد على مرويات أهل البيت يعني إهدار تفاسير الصحابة جميعاً إلا من كان من أهل البيت وهو فرع عن موقفهم من الصحابة.

الوجه الثاني: الواقع العملي لكتب هذا الاتجاه في التعامل مع التفسير بأقوال الصحابة والسلف.

واقع كتب الاتجاه الباطني من جهة ذكر مرويات الصحابة والسلف على أقسام:

١_ أن لا تذكر مرويات عن أحد من الصحابة والسلف ولا غيرهم، ومن التفاسير التي جرت على ذلك:

- عند الصوفية: تفسير القشيري.
- عند الإسماعيلية: الكشف لجعفر بن منصور.
- أما الشيعة الإمامية: فإن الكتب التي اعتمدت المنهج الأخباري _ كتفسير القمي والعياشي _ معتمدة على الرواية عن آل البيت، وأكثرها عن أبي عبد الله جعفر الصادق، وروايتهم عن علي رضي الله عنه قليلة في مقابل روايات غيره، والسبب أنهم لا يجيزون التفسير إلا من طريقهم.

٢_ أنة ذكر هذه الكتب مجموعة من المرويات عن الصحابة، وهذه المرويات يمكن تصنيفها إلى صنفين:

أ_ أن تكون هذه المرويات هي عن الطائفة التي ينتسبون إليها دون غيرها في الجملة، وهذا حال أغلب المرويات في هذه الكتب، ومن أمثلة ذلك:

- من كتب الصوفية التي ينطبق عليها ما ذكرت: تفسير السلمي حقائق التفسير فمروياته في الجملة لا تكاد تخرج عمن ينسبهم إلى التصوف.

(١) الكافي كتاب الروضة (١٢: ٤١٥) عن أصول الشيعة للقفاري (١: ١٣٤).

(٢) تفسير الفرات (ص ٩١) عن أصول الشيعة للقفاري (١ : ١٣٤).

- من كتب الشيعة الإمامية في ذلك: تفسير العياشي: فعامة رواياته عن أهل البيت.
- أما الإسماعيلية فالكتب التي وجدتها مخصصة للتفسير _على قلتها_ لم أجد فيها تفسيراً يعتمد على المرويات.

ب _ أن تذكر بعض المرويات عن بعض الصحابة وعامة هذه المرويات لا تصح عنهم وظاهرة الاستشهاد بالأحاديث الموضوعة والضعيفة واضحة جداً في كتب الاتجاه الباطني: فالصوفية يكثر منهم نسبة أقوال لا تصح للنبي ﷺ ولا عن الصحابة والسلف رضي الله عنهم، وهو شأن عام في رواياتهم، ولا يختلف الأمر في ذلك في الروايات التفسيرية الباطنية التي ينسبونها للأئمة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مصنفاً روايات كتاب حقائق التفسير للسلمي _الذي يُعتبر من أكثر كتب التفسير الروائية عند الصوفية_: «وكتاب حقائق التفسير لأبي عبد الرحمن السلمي يتضمن ثلاثة أنواع:

أحدها: نقولُ ضعيفة عمن نقلت عنه مثل أكثر ما نقله عن أبي جعفر الصادق، فإن أكثره باطل عنه، وعامتها من موقوف أبي عبد الرحمن السلمي... والثاني: أن يكون المنقول صحيحاً لكن الناقل أخطأ فيما قال. والثالث نقولُ صحيحةٌ عن قائل مصيب»^(١).

ومن شواهد ذلك: ما ذكر عن ابن عباس أنه استعمل مثل هذا النوع من التفسير كما في تفسير قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا﴾ [الرعد - ١٧] أنه قال: «قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ يريد به الشرع والدين. وقوله: ﴿فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ﴾ يريد به القلوب، أي: أخذ النبيل بحظه. والبليد بحظه»^(٢).

وهي رواية ليس لها إسناد يصح عن ابن عباس رضي الله عنه، يقول ابن عطية في إنكار هذه الرواية: «وهذا قول لا يصح - والله أعلم - عن ابن عباس، لأنه ينحو إلى أقوال أصحاب

(١) مجموع الفتاوى (١٣: ٢٤٢).

(٢) تفسير ابن عطية (٨: ١٥٧).

الرموز، وقد تمسك به الغزالي^(١) وأهل ذلك الطريق، ولا وجه لإخراج اللفظ عن مفهوم كلام العرب لغير علة تدعو إلى ذلك»^(٢).

وكذلك الحال عند الشيعة الإمامية فقد أكثروا من النقل عن جعفر الصادق، وعن غيره من الأئمة، وكثير من هذه النقول لا تصح عنه، وكتب الشيعة الروائية لم تجد عناية لتمحيص الضعيف والموضوع عن الصحيح، حتى إن كتاب (الأخبار الدخيلة) المؤلف في العصر الحديث يُعَدُّ أوَّل كتاب يُخصَّص لموضوع الأحاديث الموضوعية داخل مصادر الحديث الشيعية. وهذا يُبين أن مسألة التمحيص للمرويات عند الشيعة لم تجد العناية الكافية، مع أن الإشارة إلى أهمية التمحيص في الروايات جاءت عن عدد من الشيعة الأصوليين المتقدمين^(٤).

وهذا ما جعل أحد علماء الشيعة المعاصرين يقرر أن محدثي السنة كانوا أكثر وعياً من الشيعة بالأخطار التي كانت تُحْدَق بالسنة النبوية فاهتموا بشكل أكبر بالنقد، وألفوا في الموضوعات، أما الشيعة فلم يعتنوا بهذه القضية^(٥).

ومن غريب أسباب الوهم والغلط في مرويات آل البيت ما وقع فيه الطبرسي في تفسيره، فهو معتمد في تفسيره على كتاب شيخه الطوسي، والأخير ينقل كثيراً عن أبي جعفر ويقصد به الطبري المفسر المعروف، فتوهم الطبرسي أن المقصود بأبي جعفر هو محمد الباقر، فأصبح ينقل كلام ابن جرير الطبري على أنه كلام لمحمد الباقر، وامتد هذا النقل عمن ينقل عن الطبرسي كصاحب تفسير (نور الثقلين)، و(تفسير الميزان) للطباطبائي، مما جعله محل انتقاد شديد عند بعض الشيعة الإمامية، حتى ألف أحد علماء الشيعة المعاصرين كتاباً بالفارسية اسمه: (الأحاديث الخيالية أو الموهومة في مجمع البيان)^(٦).

٤_ أثر المنهج الباطني على اللغة:

(١) انظر: إحياء علوم الدين (١: ١٠٢).

(٢) تفسير ابن عطية (٨: ١٥٨).

(٣) الطبعة الثانية من الكتاب كانت عام ١٤٠١ هـ، عن مكتبة الصدوق بطهران، ومؤلفه محمد تقي بن محمد كاظم التستري توفي سنة (١٤٠٥).

(٤) انظر: نظرية السنة في الفكر الإمامي لحيدر حب الله (ص ٥٢٨).

(٥) المصدر السابق (ص ٥٢٨).

(٦) انظر: المصدر السابق (ص ٥٩٠).

تأويلات الباطنية للقرآن ليست جارية على المعهود من لسان العرب، فلا تجدد في أكثر المواطن مناسبةً بين ما يفسرون به الآيات وبين ما تدل عليه ألفاظها إلا على سبيل إسقاط ما يريدون على معاني الآيات، وهذا من أظهر آثار المنهج الباطني في منهجية دراسة التفسير، وبيان مواقفهم في ذلك على النحو التالي:

١- موقف الصوفية:

يعتبر الصوفية في منهجهم الباطني في بيان المعنى: الكشف الإلهي لا المعنى اللغوي، يقول في ذلك ابن عربي: «انظر في القرآن بما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم، لا تنظر بما أنزل العرب فتخيب عن إدراك معانيه، فإنه نزل بلسان رسول الله ﷺ، لسان عربي مبين، نزل به الروح الأمين جبريل عليه السلام على قلب محمد ﷺ فكان من المنذرين؛ أي: المعلمين. فإذا تكلمت في القرآن بما هو به محمد ﷺ متكلم نزلت عن ذلك الفهم إلى فهم السامع من النبي ﷺ، فإن الخطاب على قدر السامع لا قدر المتكلم، وليس سمع النبي ﷺ وفهمه فيه فهم السامع من أمته فيه إذا تلاه عليه»^(١).

يقول أبو طالب المكي: «من نظر إلى قول مفسر يسكن إلى علم الظاهر، أو يرجع على عقله، أو يقضي بمذاهب أهل العربية واللغة في باطن الخطاب... هؤلاء كلهم محجوبون بعقولهم مردودون إلى ما يقدر في علومهم موقوفون على ما تقرر في عقولهم... هؤلاء مشركون بعقولهم وعلومهم عند الموحدين وهذا داخل في الشرك الخفي»^(٢).

ومن غريب اللوازم التي تلزم على هذا المنهج، وقد التزمها بعض علماء الصوفية: أن الكشف الإلهي قد يأتي لمن لا يعرف لغة العرب، وقد التزم بعض علماء الصوفية أنه يمكن لمن هذا حاله أن يفهم القرآن لأن الفهم ليس طريقه المعتمد اللغة، وإنما طريقه الكشف الإلهي، وهذا نوع من الاطراد في المنهج، والذي يخالفه منهم ستكون مخالفته نوعاً من الاضطراب والتناقض، يقول ابن عربي: إن الذي ينزل القرآن على قلبه ينزل بالفهم فيعرف ما يقرأ وإن كان بغير لسانه ويعرف معاني ما يقرأ وإن كانت تلك الألفاظ لا يعرف معانيها في غير القرآن

(١) الفتوحات المكية لابن عربي (٤: ٤٢٧)

(٢) قوت القلوب لمكي (١: ٦٩)

لأنها ليست بلغته، ويعرفها في تلاوته إذا كان ممن ينزل القرآن على قلبه عند التلاوة»^(١). ويقول الشعراني عن شيخه علي الخواص: «وكان أمياً لا يكتب ولا يقرأ وكان يتكلم عن معاني القرآن العظيم والسنة المشرفة كلاماً نفيساً تحير فيه العلماء، وكان محل كشفه اللوح المحفوظ عن الخو والإثبات، فكان إذا قال قولاً لا بد أن يقع على الصفة التي قال»^(٢). إلا أن بعض الصوفية أنكر أن يكونوا غير معتبرين للغة، يقول ابن عطاء السكندري: «اعلم أن تفسير هذه الطائفة _ يعني الصوفية _، لكلام الله وكلام رسوله بالمعاني الغريبة... ليس إحالة للظاهر عن ظاهره، ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ماجاءت به الآية ودلت عليه في حرف اللسان، وشم أفهام باطنة تُفهم عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه... وربما فهموا من اللفظ ضد ما قصده واضعه»^(٣).

وهذا الكلام في حقيقته موقف دفاعي " لا يُعبر عن الحقيقة العلمية؛ يؤكد ذلك قوله في نهاية الكلام، أنه (ربما يفهم من اللفظ ضد ما قصد واضعه) فأبي اعتبار للغة إن كان ذلك كذلك؟! فإن النقاش معهم في هذه الأفهام وارتباطها بالمعنى اللغوي، فإن المتأمل في أغلبها لا يجد لها ارتباطاً بالمعنى اللغوي للآية وهذا ما يُقصد عند الرد عليهم.

٢_ موقف الشيعة الإمامية:

من أجل هذا المنهج منع الشيعة الإمامية أن يُؤخذ تفسير القرآن بما يدل عليه مجرد الظاهر الذي تدل عليه اللغة بل لابد من الرجوع إلى مصادرهم وهم الأئمة، ففي تفسير الفرات: «إنما على الناس أن يقرؤوا القرآن كما أنزل، فإذا احتاجوا إلى تفسيره فالاقتداء بنا وإلينا»^(٤)، وهذا الموقف يلغي تماماً اعتبار اللغة، وهذا ما تؤكد النصوص التي سبق ذكرها من عدم جواز الاعتماد على ظواهر القرآن.

وسبق أن نقلت كلام الإسترابادي والذي يصرح فيه أن القرآن نزل على وجه التعمية مما يجعلهم يعتمدون على أقوال الأئمة.

(١) الفتوحات المكية لابن عربي (٣: ٩٣).

(٢) الطبقات الكبرى للشعراني (٢: ٢٦٦).

(٣) لطائف المنن لابن عطاء (ص ١٣٧).

(٤) تفسير فرات (ص ٩١) عن أصول الشيعة للقفاري (١: ١٣٤).

٣_ موقف الإسماعيلية:

قانون المماثلة _ عند الإسماعيلية _ يعني بالضرورة عدم الاعتبار بالمعنى اللغوي بل بمجرد المماثلة _ كما يقول المؤيد _ أنها: «تفسير الأمور العقلية غير المحسوسة بما يقابلها من الأمور الجسمانية المحسوسة»^(١).

فهذا المنهج معتمد في الأساس _ كما يقول الكرمانى _ على: «مناهج التشابه بالصانع فيما صنعه ليكون شرعه»^(٢).

يقول أبو يعقوب السجستاني: «إن عارضنا من أهل الظاهر من يقول بأنكم لا تعلمون من القلم إلا ما علمتموه من الكرسي، ولا من الكرسي إلا ما علمتموه من القضاء... يقال له: ليس الأمر كما توهمته وظننته. فإنا نقول: إن هذه الألقاب تؤدي إلى معرفة الأصلين، ولكن لكل لقب منها موضع يستعمل في ذلك الموضع، فمن ذلك الكرسي والعرش يستعملان ويضافان إلى العقل والنفس»^(٣). وبناء عليه فليس المعنى اللغوي للفظه معتبراً في التفسير. وأما الواقع العملي في كتبهم، فسبق أن ذكر طرف منه في بيان موقفهم من استعمال الظاهر.

٥_ أثر المنهج الباطني في إضافة مصادر للتفسير:

لما كان المنهج الباطني لا يُعرف عن طريق القرآن و الرسول ﷺ، و الصحابة رضي الله عنهم، ولغة العرب فمن يُطلب لهذا التفسير مصادر أخرى يُمكن أن يستند إليها في هذا المنهج. فأجمع جميع أصحاب المنهج الباطني على أن الباطن لا يُمكن لكل أحد معرفته، بل طريق معرفته مخصوص " بأشخاص معينة ذكر كل اتجاه من يُنصّب له هذا الاختصاص، وتفصيل ذلك:

١_ موقف الصوفية:

لقد جعلت الصوفية العلم بالباطن مختصاً بالأولياء:

(١) ديوان المؤيد في الدين للمؤيد الإسماعيلي (ص ١٠٦) عن قضية التأويل بين الشيعة والسنة للدكتور عبد المنعم عثمان (ص ١٢٣).

(٢) راحة العقل للكرمانى (ص ٢٣٦).

(٣) الافتخار للسجستاني (ص ١١١).

يقول ابن عربي: «ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذين منحهم أسرارهم في خلقه، وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه»^(١).

ويقول ابن عجيبة: «وتفسير أهل الباطن لا يذوقه إلا أهل الباطن، لا يفهمه غيرهم، ولا يذوقه سواهم، ولا يصح ذكره إلا بعد تقرير الظاهر»^(٢).

وجعلت الصوفية طريق علم الأولياء لذلك الكشف، يقول الجيلي: «...والعلم الذي أخذ عليه في كتبه (أي: النبي) فإنه مودع في القرآن بطريق التأويل لغموض الكتم، فلا يعلم ذلك إلا من أشرف على نفس العلم أولاً، وبطريق الكشف، ثم سمع القرآن بعد ذلك، فإنه يعلم المحل الذي أودع الله فيه شيئاً من العلم المأخوذ على النبي ﷺ في كتبه»^(٣).

٢_موقف الإسماعيلية:

الإسماعيلية جعلت هذا الاختصاص بالأئمة من آل البيت: يقول القاضي النعمان: «وكذلك لا يسع من بعده أن يستدلوا كما زعمتم به ولا بغيره دون الدليل المنصوب لهم بعد الرسول، القائم به لأهل عصره في زمانه»^(٤).

٣_موقف الشيعة الإمامية:

وقد جعلت الشيعة الإمامية الاختصاص بالأئمة من آل البيت:

الشيعة الإمامية تتفق على اعتماد أقوال الأئمة في التفسير:

ولكنهم يختلفون في تفاصيل هذا الاعتماد بحسب اتجاهاتهم:

فالأتجاه الأخباري: مع قولهم باعتماد قولهم في التفسير إلا أنهم يزيدون على ذلك أنه لا يجوز تفسير القرآن إلا عن طريق الأئمة: يقول العاملي في وسائل الشيعة: «باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد معرفة تفسيرها من كلام الأئمة رضي الله

(١) الفتوحات المكية (١: ٢٧٩).

(٢) تفسير البحر المديد لابن عجيبة (١: ١٦).

(٣) الإنسان الكامل للجيلي (١: ١١٧).

(٤) اختلاف أصول المذاهب للقاضي النعمان (ص ١٩٨).

عنهم فيه ثمانون حديثاً من أحاديثهم»^(١).

أما الاتجاه الأصولي: فيعتمدون على قولهم ولكنهم يجيزون التفسير بغيره.

وهذا الاختصاص يوقع في محذورين خطيرين:

الأول: رفع الأئمة والأولياء إلى منزلة الأنبياء، إما من جهة ادعاء العصمة لقائلها، أو من جهة إنزالها منزلة الوحي الذي لا خطأ فيه وهو (الكشف)، وهذا في الحقيقة نوع من العصمة عند التحقيق.

وقد صرح الإسماعيلية بهذه العصمة:

يصف عبد الله المرتضى الإمام بقوله: «أما الإمام فهو الإمام المعصوم أو قطب دائرة الوجود»^(٢).

ويقول علي بن الوليد: «فهل أيها الإخوان بعد كلام الإمام المعصوم يطلب شاهد، وهل بعد ورود ماء الحياة النازل من دار الإبداع يظماً وارد»^(٣).

وكذلك الأمر عند الشيعة الإمامية حيث يقول ابن بابويه الصدوق: «اعتقادنا في الأئمة أنهم معصومون مطهرون من كل دنس أنهم لا يذنبون ذنباً صغيراً ولا كبيراً، ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون»^(٤).

ويقول المجلسي: «اعلم أن الإمامية اتفقوا على عصمة الأئمة عليهم السلام من الذنوب، صغيرها وكبيرها فلا يقع منهم أصلاً لا عمداً ولا نسياناً ولا لخطأ في التأويل ولا للإسهاء من الله سبحانه وتعالى، ولم يخالف إلا الصدوق محمد بن بابويه وشيخه ابن الوليد»^(٥). فالصدوق وشيخه ابن الوليد جوزوا وقوع السهو والنسيان على النبي والإمام. ولذا المجلسي يصرح أن المسألة في غاية الإشكال فيقول: «المسألة في غاية الإشكال لدلالة كثير من الأخبار والآيات على صدور السهو عنهم وإطباق الأصحاب إلا من شذ منهم بعدم الجواز»^(٦).

(١) وسائل الشيعة (١٨: ١٢٩ - ١٥٢) عن أصول الشيعة للقفاري (١: ١٣٥).

(٢) الفلك الدوار لعبد الله المرتضى (ص ٢٨).

(٣) رسالة الإيضاح والتبيين ضمن أربعة رسائل إسماعيلية (ص ١٥٠).

(٤) الاعتقادات للصدوق (ص ١٠٨ - ١٠٩).

(٥) بحار الأنوار (٢٥: ٢٠٩) عن توثيق السنة عند الشيعة (ص ٧٨).

(٦) المصدر السابق (٢٥: ٣٥١) عن توثيق السنة عند الشيعة (ص ٧٨).

وكذلك الصوفية فقد نص بعضهم بأن العصمة قد تحصل لبعض الأولياء، ويجعلون الفرق بين الأولياء والأنبياء _ كما يقول القشيري _ بأن الأولياء معصومون والأولياء محفوظون، يقول عن الفرق بينهما: «والفرق بين المحفوظ والمعصوم أن المعصوم لا يلم بذنب البتة، والمحفوظ قد تحصل منه هنات، وقد يكون له في الندرة زلات، ولكن لا يكون له أصرار»^(١)، لكنه يقول بعد ذلك: «ولا يكون ولياً إلا إذا كان موفقاً لجميع ما يلزم من الطاعات معصوما بكل وجه من الزلات»^(٢).

ويطرح القشيري تساؤلاً حول هذا الموضوع ثم يجيب عليه فيقول: «فهل يكون الولي معصوماً؟

قيل: أما وجوباً كما يقال في الأنبياء فلا، ولما أن يكون محفوظاً حتى لا يصير على الذنوب إن حصلت هنات أو آفات أو زلات، فلا يمتنع ذلك في وصفهم»^(٣).

أما مجمل الطائفة الصوفية فهي عند القشيري معصومة، يقول عند قوله تعالى:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]: «الوسط الخيار، فجعل هذه الأمة خيار الأمم، وجعل هذه الطائفة خيار هذه الأمة فهم خيار الخيار، فكما أن هذه الأمة شهداء على الأمم في القيامة فهذه الطائفة هم الأصول، وعليهم المدار، وهم القطب، وبهم يحفظ الله جميع الكهلة، من قبلته قلوبهم فهو المقبول ومن رَدَّتْهُ قلوبهم فهو المردود. فالحكم الصادق لفراستهم، والصحيح حكمهم، والصائب نظرهم عصم جميع الأمة (عن) الاجتماع عن الخطأ، وعصم هذه الطائفة عن الخطأ في النظر والحكم، والقبول والرد ثم إن بناء أمرهم مَسْتَنَدٌ إِلَى سُنَّةِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وكل ما لا يكون فيه اقتداء بالرسول عليه السلام فهو عليه ردٌّ، وصاحبه على لا شيء»^(٤).

ومن أجل إبطال دعوى الاختصاص سينتقل النقاش مع الشيعة والإسماعيلية إلى موضوع: إثبات أدلة الإمامة وعصمتهم، ومع الصوفية إلى مسألة حجية الكشف، وهو نقاش مبحث

(١) تفسير القشيري (٢: ١٠٦، يونس: ٦٢).

(٢) المصدر السابق (٢: ١٠٦، يونس: ٦٢).

(٣) الرسالة القشيرية (٥٢٤).

(٤) تفسير القشيري (١: ١١٧).

في غير هذا الوطن.

الثاني فيه مخالفة صريحة لنصوص التدبر التي جاءت عامة ولم تختص بناسٍ دون غيرهم^(١).

لَوْ يُعْتَرَضُ عَلَى أَهْلِ السَّنَةِ بِأَنَّهُمْ يَتَّبِعُونَ مَبْدَأَ الْإِخْتِصَاصِ لِأَنَّهُمْ يُقَرَّرُونَ وَجُوبَ الرُّجُوعِ إِلَى تَفْسِيرِ السَّلَفِ وَعَدَمِ مَخَالَفَتِهِمْ = فَإِنَّ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ اخْتِلَافًا وَاضِحًا، وَيَبَيِّنُ ذَلِكَ: أَنَّ أَهْلَ السَّنَةِ مَعَ أَمْرِهِمْ بِالرُّجُوعِ لِلْسَّلَفِ فِي التَّفْسِيرِ فَإِنَّهُمْ لَا يَدْعُونَ عَصْمَةَ أَفْرَادِهِمْ مِنَ الْخَطَأِ؛ بَلْ خَطَأَ الْوَاحِدِ مِنْهُمْ وَرَادٌّ وَرَدُّدٌ، بِخِلَافِ أَهْلِ الْمَنْهَجِ الْبَاطِنِيِّ فَإِنَّهُمْ يَدْعُونَ الْعَصْمَةَ لِأَقْوَالِ الْأَئِمَّةِ وَالْأَوْلِيَاءِ وَلِذَا لَا يُمْكِنُ مَنَاقَشَتُهُ وَرَدُّهُ؛ لِأَنَّهُ إِمَّا قَوْلَ مَعْصُومٍ، أَوْ كَشْفَ وَلِيٍّ. وَسَبَبُ تَخْصِصِ أَهْلِ السَّنَةِ لِتَفْسِيرِ الصَّحَابَةِ دُونَ غَيْرِهِمْ أَنَّهُمْ اخْتَصَمُوا بِأَشْيَاءَ لَمْ يَشَارِكْهُمْ فِيهَا غَيْرُهُمْ مِمَّنْ اعْتَمَدَ عَلَى أَقْوَالِهِ أَصْحَابُ هَذَا الْإِتِّجَاهِ الْبَاطِنِيِّ، وَقَدْ سَبَقَ بَيَانُ ذَلِكَ، وَهَذَا مَا يَعْنِي أَنَّ هُنَاكَ مُوجِبًا لِلتَّفْرِيقِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ.

فَإِنْ قِيلَ: إِنَّ أَهْلَ السَّنَةِ يَجْعَلُونَ قَوْلَ الصَّحَابَةِ فِي حُكْمِ الْمُسْنَدِ، وَهَذَا رَفْعٌ لِأَقْوَالِهِمْ إِلَى مِثْلِ أَقْوَالِ الْمَعْصُومِ: فَالْجَوَابُ:

أَنَاوَلَّ مَنْ اشْتَهَرَ بِإِطْلَاقِ هَذَا الْقَوْلِ هُوَ الْإِمَامُ الْحَاكِمُ^(٢) فِي مُسْتَدْرَكِهِ، مِثْلَ قَوْلِهِ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ أُنْتِ يَا طَوَّعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فَصَلَتْ - ١١] قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنه: «قَالَ لِلسَّمَاءِ: أَخْرِجِي شَمْسَكَ، وَقَمْرَكَ، وَنَجُومَكَ، وَقَالَ لِلْأَرْضِ: شَقِيقِي أَهْأَرْكَ، وَأَخْرِجِي ثَمَّارَكَ، فَقَالَتَا: أَتَيْنَا طَائِعِينَ.

قال بعده: تفسير الصحابي عندهما - أي: عند البخاري ومسلم - مسند»^(٣).

(١) وقد تنبه لهذا الإشكال أحد كبار أئمة الشيعة المتصوفة وهو الآملي وكان جوابه: أن قسم التأويل إلى تأويل كامل وهذا لا يصل إليه إلا من كان نلياً أو ولياً، وتأويل دون ذلك وهذا يشترك الناس فيه. انظر: كتاب العرفان الشيعي لخنجر حمية (ص ٧٢٩).

(٢) هو: محمد بن عبد الله بن محمد بن حمويه، أبو عبد الله الضبي النيسابوري، الشهير بالحاكم إمام أهل الحديث في عصره، ومات بها سنة ٤٠٥ هـ، ومن كتبه: "المستدرک علی الصحیحین"، "معرفة الحديث" وغيرها. ينظر: سير أعلام النبلاء (١٧: ١٦٢)، طبقات الشافعية الكبرى (٤: ١٥٥).

(٣) المستدرک، کتاب الإيمان (١: ٧٩) رقم (٧٣).

وهذا الإطلاق ينبغي أن يفهم على وجهه الصحيح وهو:

١- أن البخاري ومسلم لم يكونا يدخلا نكل تفاسير الصحابة في المسند، وصنيعهم في الصحيح: أن ما كان من قبيل أسباب النزول أدخلوه في المسند، وما كان من قبيل الاجتهاد فإنهم يوردونه معلقاً مما يدل على عدم جعله في حكم المسند^(١).

٢- الحاكم قد بين هذا الإطلاق الذي في المستدرک، فقد قسم في كتابه (معرفة علوم الحديث) تفسير الصحابي إلى قسمين: ما له حكم المرفوع وما ليس بمرفوع، يقول الحاكم بعد أن أورد مثلاً على تفسير الصحابي الموقوف: «وأشبه هذا من الموقوفات يعد في تفسير الصحابي، فأما قول من يقول إن تفسير الصحابي مسند؛ فإنما يقول في غير هذا النوع... فإن الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل، فأخبر عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا وكذا فإنه حديث مسند»^(٢).

وفي هذا المعنى يقول السيوطي عن قول الحاكم: «أطلق في المستلوك وخصص في علوم الحديث، فاعتمد الناس تخصيصه»^(٣).

وقد بين ابن صلاح رحمه الله مسألة حكم تفسير الصحابي وذكر المقصود بقولهم: أنه في حكم المسند فقال: «ما قيل من أن تفسير الصحابي حديث مسند، فإنما ذلك في تفسير يتعلق بسبب نزول آية به الصحابي أو نحو ذلك... فأما سائر تفاسير الصحابة التي لا تشتمل على إضافة شيء إلى رسول الله فمعدودة في الموقوفات، والله أعلم»^(٤).

وبهذا يعلم أن القول بأن تفسير الصحابة في حكم المسند ليس على إطلاقه، بل هو مخصوص بأسباب النزول، أو ما لا يمكن أن يكون للاجتهاد فيه مدخل مما يغلب على الظن أنه لم يؤخذ عن بني إسرائيل، وسبب رفع ذلك إلى درجة المرفوع: أن مثل هذا من قبيل الأخبار، التي لا تحمل إلا الصدق أو الكذب، والصحابة عند أهل السنة كلهم عدول معتمدون في ذلك على النصوص من الكتاب والسنة، فلا يمكن أن يصدر عنهم الكذب.

وأما ما يكون للاجتهاد فيه مجال:

(١) انظر: شرح مقدمة التفسير للدكتور مساعد الطيار (ص ١٣٥).

(٢) معرفة علوم الحديث للحاكم (ص ٢٠).

(٣) تدريب الراوي للسيوطي (١: ١٩٣).

(٤) مقدمة ابن الصلاح (ص ٥٠).

- فهذا إما أن يكون مما أجمعوا عليه فهذا يكون حجة لأجل إجماعهم.
- وإما أن يكون مما ينفرد به الواحد منهم فهذا لا يكون حجةً على كل وجه، وإن كان هو أقرب إلى الصواب من غيره— لاعتبارات سبق بيانها—، وعلى ذلك سار كبار المفسرين من أهل السنة كابن جرير وابن كثير. فإنهم إذا وجدوا أدلة كافية لترجيح القول الآخر ذهبوا إليه ولو كان خلاف قول الصحابي، ومع هذا فإنهم يعتبرون قولهم أقوى من قول غيرهم، لكن الشأن فيما إذا اجتمع من القرائن ما يرجح خلاف قول الواحد منهم. ومن أمثلة ذلك: أن ابن جرير رجح في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِمَوْقِعِ النُّجُومِ﴾ [الواقعة - ٧٥] قولاً غير القول الذي قال به الصحابي^(١)،

وكذلك ابن كثير في قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن - ٦]^(٢).

٦- أثر المنهج الباطني في الترجيح عند التعارض:

جعل الإسماعيلية قانون الماثلة— الذي يزعمون أن أئمة البيت ساروا عليه — قانوناً يرجع إليه في التفسير، فما وافقه قبلما خالفه رُ دَّ أو أُوِّل، يقول الكرمانى — مقعداً قاعدة عامة بعد أن بينَّ قانون التأويل وهو قانون الماثلة: «ما وافق خلق الله تعالى وطابقه من الأوامر والشرائع أخذوا به بأنه صحيح، وما نافاه وخالفه اطرحوه عالمين أنه سقيم، وما غاب عن الحواس أخذوه على صيغته واعتقدوه على مثاله من قانون الشريعة وأصل الخلق»^(٣).

وجعل بعض الصوفية الكشف قاعدة التأويل، وبنّت على ذلك قاعدة يقول فيها الغزالي: «فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه، فأما من يأخذ معرفة هذه من السمع المجرد فلا يستقر له قدم، ولا يتعين له موقف»^(٤).

والشيعة الإمامية جعلوا قول الإمام هو القول المعتمد الذي لا يعتد بغيره، يقول البحراني: «ولا ريب أن محل ذلك من كتاب الله جل جلاله تحتاج معرفته إلى العلم به من أهل

(١) تفسير الطبري (٢٢ : ٣٦١).

(٢) تفسير ابن كثير (٤ : ٢٧١).

(٣) راحة العقل للكرمانى (ص ٢٣٦).

(٤) إحياء علوم الدين للغزالي (١ : ١٠٤).

التنزيل والتأويل — وهم أهل البيت—. الذين علمهم الله سبحانه وتعالى، فلا ينبغي معرفة ذلك إلا منهم، ومن تعاطى معرفته من غيرهم ركب متن عمياء، وخبط خبط عشواء، فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون»^(١).

٧_ أثر المنهج الباطني في تعدد التفسير واختلافها للآية الواحدة:

لما كان المنهج الباطني لا يعتمد على دلالة النص اللغوية، فهل سيؤدي ذلك إلى تعدد المعاني للآية الواحدة، وإن تعددت هذه المعاني فهل ستكون كلها صحيحة مع اختلافها؟ طبيعة المنهج الباطني في التفسير تدعو إلى الاختلاف وتعدد المعنى للآية الواحدة، إذ هي لا تقوم على أساس المعنى اللغوي الذي يمكن من خلاله معرفة قرب التفسير أو بعده عن الحق.

١_ موقف الصوفية:

لما كان الكشف الذي يأتي للولي يختلف من واحد لآخر، وهو حق لا يخطئ في زعمهم، فستكون جميع المعاني التي تأتي للأولياء صحيحة حتى لو اختلفت، وهذا ما جعل أئمة الصوفية يعالجون هذه المسألة يقول في ذلك الطوسي: «اعلم أيديك الله بالفهم وأزال عنك الوهم أن أبناء الأحوال وأرباب القلوب لهم أيضاً مستنبطات في معاني أحوالهم وعلومهم وحقائقهم، وقد استنبطوا من ظاهر القرآن وظاهر الأخبار معاني لطيفة باطنة، وحكماً مستطرفة، وأسراراً مأخوذة، وهم أيضاً في مستنبطاتهم مختلفون كاختلاف أهل الظاهر، غير أن اختلاف أهل الظاهر يؤدي إلى حكم الغلط والخطأ لاختلاف في علم الباطن لا يؤدي إلى ذلك، لأنها فضائل ومحاسن ومكارم وأحوال وأخلاق ومقامات ودرجات»^(٢).

يقول ابن عربي: «وأما كلام الله، إذا نزل بلسان قوم فاختلف أهل ذلك اللسان في الفهم عن الله ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات مع اختلاف مدلولاتها، فكل واحد منهم وإن اختلفوا فقد فهم عن الله ما أراده، فإنه عالم بجميع الوجوه تعالى، وما من وجه إلا هو مقصود الله تعالى بالنسبة إلى هذا الشخص المعين، ما لم يخرج من اللسان، فإن خرج من اللسان فلا فهم ولا علم، وكذلك أصحاب الأخذ بالإشارات فإن إدراكهم لذلك في باب الإشارات في

(١) البرهان في تفسير القرآن للبحراني (١: ٧-٨).

(٢) اللمع للطوسي (ص ١٥٠).

كلام الله تعالى خاصة فهم فيه، لأنه مقصود لله تعالى في حق هذا المشار إليه بذلك الكلام، وكلام المخلوق ماله هذه المنزلة»^(١).

٢_موقف الإسماعيلية:

يَنْصُ القاضي النعمان على أن اعتماد أقول الأئمة هو الذي يعصم من كثرة الاختلافات فيقول: «ولو ذكرنا احتجاج المختلفين في الدين، وأهل الخصام في الأحكام، ووجوه الحلال والحرام، بالسنة والكتاب لطال الخطاب، إذ لم يخل أصل من أصولهم، وأكثر فروعهم من ذلك، وهو معروف لا ينكر، ومشهور لا يدفع، وكل فرقة وأهل نخلة تحتج به وتستل بتأويل تأويله». فيه ووجه قد صرَّفَ القول فيه إليه، وكل فريق منهم يزعم أن من خالفهم غلط في الاستدلال، وأخطأ في تأويله، ولو اتبعوا الدليل لما ضلوا، ولو ردوه إلى أولي الأمر (يقصد بهم الأئمة) كما أمرهم الله لما اختلفوا فيما جعلكم الله أنتم أولى بهذا الاسم من غيركم»^(٢). ولكن الواقع التطبيقي يظهر خلاف هذا، فهم مختلفون في التفسير الباطني للآية الواحدة، والسبب في ذلك: زعمهم—كما سبق—أنهم تلقوا عن الأئمة قانوناً يسيرون عليه في التأويل وهو قانون المماثل^٣، ما طبقوا هذا القانون اختلفوا في تطبيقه لاستخراج المعاني الباطنية.

٣_موقف الشيعة الإمامية:

الأخباريون ومن تبعهم على المنهج الباطني ليس عندهم من الاختلاف في التفسير ما عند الإسماعيلية والصوفية، وذلك لأسباب من أهمها سببان:
أ) أن معتمد قولهم في التفسير على أقوال الأئمة ولذلك هم لا يجزئون التفسير لأحد غير الأئمة، ثم لا يعمدون لمؤلفي أذهانهم في التفسير حتى يظهر الاختلاف بينهم.
ب) وساعدهم على ذلك أن النصوص التي يتأولونها تأويلاً باطنياً هي فيما اختص به الشيعة من عقائد مثل: الإمامة، أو التقية، أو الرجعة، ونحو ذلك.
وهناك بعض الروايات التي يظهر فيها اختلاف عن الإمام الواحد في تفسير المعنى، ومن أمثلته: قول أبي عبد الله في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ

(١) الفتوحات المكية لابن عربي (٤ : ٣٥).

(٢) اختلاف أصول المذاهب للقاضي النعمان (ص ١٩٩).

هُنَّ أُمَّ الْكَذِّبِ ﴿[آل عمران - ٧] قال: «أمير المؤمنين والأئمة عليهم السلام، ﴿وَأُخْرُ مُتَشَبِهَتْ﴾ فلان وفلان وفلان. ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ أصحابهم وأهل ولايتهم، ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٧]»^(١).
ويورد في الرواية التي بعدها سؤالاً عن هذه الآية في جيب قائلاً: «المحكم ما يعمل به والمتشابه ما اشبهه على جاهله»^(٢).

وهذا لعلَّه اختلافاً عندهم لأن التفسير الأول جارٍ على التفسير بالباطن والثاني جارٍ على الظاهر، وعلى حسب تقريرهم لا تعارض بينهما.

ومما يدل على ذلك اجتماع هذا المنهج في رواية واحدة يقول أبو جعفر: «وأما قوله:

﴿وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران - ١٨] فإن أولي العلم الأنبياء والأوصياء وهم قيام بالقسط، والقسط هو العدل في الظاهر، والعدل في الباطن أمير المؤمنين عليه السلام»^(٣).

٨- أثر المنهج الباطني في التسليم للتفسير الباطني وعدم الاعتراض:

التأويل الباطني في زعم أصحابه عليهم السلام لم يلقَ عن الله ولذا لا يمكن اختبار هذا التأويل ومعرفة صوابه من خطئه لأنه حق لا مزية فيه، ولذلك كان مصير هذه التأويلات التلقي والقبول وعدم الاعتراض، وسبب ذلك:

أن الإسماعيلية والشيعة الإمامية يعتقدون العصمة للأئمة، وقد سبق نقل أقوال أئمتهم في ذلك.

أما الصوفية نصُّون على التسليم للكشف الإلهي للولي الذي يعتقدون في كشفه العصمة، يقول ابن عجيبة مبيناً أن أهل الظاهر - وهم أهل السنة - لا يُسلمون بذلك: «هذه المعاني ليست صريحة في كلام الله، وإنما هي من باب الإشارة واللغز... وهذه كلها إشارات وألغاز، لا يسلمها أهل الظاهر، وإنما يذوقها أهل الباطن، ويلغزون بينهم بها»^(٤).

(١) تفسير العياشي (١: ١٨٥).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق (١: ١٨٩). وانظر: (١: ١٦٦).

(٤) الفتوحات الإلهية لابن عجيبة (ص ٦٧).

ثم ينص عليّ بلق فهمه لا هذا التأويل الباطني عليه أن يُسَمَّ لَمَّ به ولا يُنكَرُ ه فيقول: «ولا يصح ذكره إلا بعد تقرير الظاهر، ثم يشير إلى علم الباطن بعبارة رقيقة وإشارة فقيقة، لم يبلغ فهمه لذوق تلك الأسرار فليُسمَّ لَمَّ ولا يبادر بالإنكار، فإن علم الأذواق من وراء طور العنقود، دَرَكُ بتواتر النقول»^(١).

ويقول ابن عربي: «هلومنا كلُّها محفوظة من الخطأ»^(٢).

وهذا التسليم جعل القشيري يصف الكشف بأنه يُستغني به عن الاستدلال، يقول في ذلك: «قد درج أشياخ الطريق كلهم، على أن أحداً منهم لم يتصور قط الطريق، إلا بعد تبحره في علوم الشريعة ووصوله إلى مقام الكشف المذي يُستغني به عن الاستدلال... فإن حجج القوم أظهر من حجج غيرهم لتأييدها بالكشف»^(٣).

هذه أهم آثار المنهج الباطني على منهجية دراسة التفسير، عُرف بها مدى الانحراف الذي وقع فيه أصحاب هذا الاتجاه عن الطريقة الصحيحة في التفسير

(١) البحر المديد لابن عجيبة (١: ١٧).

(٢) انظر: اليواقيت والجواهر للشعراني (١: ٢٤ - ٢٥) عن المعرفة في الإسلام للدكتور عبدالله القرني (ص ٧٦).

(٣) انظر: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية للشعراني (١: ٦٣).

المطلب الثالث

أثر المنهج الكلامي على منهجية دراسة التفسير

سبق أن ذكرت أن المنهج الكلامي خالف منهج أهل السنة والجماعة في التفسير في أمرين:

١_ مصادر التلقي:

وهو أنهم يعتبرون الدليل العقلي الكلامي هو الدليل المعتمد في باب العقائد، والأدلة النقلية هي فرع عن ذلك.

٢_ منهج الاستدلال بالكتاب والسنة:

وهو أن الاستدلال بالكتاب والسنة مشروط بموافقة الدليل العقلي الكلامي.

وقد أثر هذان الجانبان في منهجية دراسة التفسير في أمرين:

أولاً : أثر مصدر العقل الكلامي في التعامل مع ظواهر النصوص.

ثانياً : أثر مصدر العقل الكلامي في التعامل مع مصادر التفسير.

وبيان ذلك:

أولاً : أثر مصدر العقل الكلامي في التعامل مع ظواهر النصوص.

أثر هذا المصدر الكلامي في التعامل مع ظواهر النصوص من ثلاثة جوانب:

الجانب الأول: عدم التسليم بظواهر النصوص عندما تعارض الدليل العقلي الكلامي.

الجانب الثاني: عدم اطراد المنهج من أجل الأثر الكلامي.

الجانب الثالث: اتباع الظاهر المتشابه.

وبيان هذه الجوانب كالتالي:

الجانب الأول: قرر أهل المنهج الكلامي عدم التسليم بظواهر النصوص عندما تعارض

الدليل العقلي الكلامي، وهذه أقوال أصحاب الاتجاه الكلامي:

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «إن دليل العقل إذا منع من شيء فالواجب في السمع

إذا ورد ظاهره بما يقتضي ذلك أن نتأوله، لأن الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة

العقل فلا يجوز فيهما التناقض»^(١).

ويقول الجويني الأشعري: «الظواهر التي هي عرضة التأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات»^(٢).

ويقول الرازي الأشعري: «يجب القطع فيها أن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها»^(٣).

ويقول النسفي الماتريدي: «وما يتعلق به الخصوم من الآيات المتشابهة، محتملة لوجوه كثيرة، غير ممكنة الحمل على ظواهرها، على ما قررنا، فإما أن نؤمن بتنزيلها ولا نشتغل بتأويلها على ما هو اختيار كثير من كبراء الأئمة وعلماء الملة، وإما أن تصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحيد، ولا يناقض الآية المحكمة، وكتب العلماء بالتفسير والكلام مملوءة من تأويلاتها»^(٤).

ويقول الشريف المرتضى الشيعي الإمامي — وهو على مذهب الأصوليين —: «إذا ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والجواز ووجوه التأويلات: أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام، صرفنا كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك في كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة ويوافقها، كما نفعل ذلك فيما يرد ظاهره مخالفاً لما تدل عليه العقول من صفاته تعالى، وما يجوز عليه، وما لا يجوز»^(٥).

ويقول أحمد بن محمد الشرقي الزيدي: «واعلم أنا لو قدرنا قيام الدليل العقلي على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل النقلي، فلا خلاف بين أهل التحقيق: أنه يجب تأويل الدليل النقلي، وتنزيله على مقتضى العقل»^(٦).

ويقول أحمد بن لقمان الزيدي^(٧) عن القرآن: أنه ليس فيه ما المراد به معنى باطلاً

(١) المغني للقاضي عبد الجبار (١٣: ٢٨٠).

(٢) الشامل للجويني (ص ٤٠).

(٣) أساس التقديس للرازي (ص ١٣٧).

(٤) التمهيد للنسفي (ص ١٩).

(٥) أمالي الشريف المرتضى (١: ٤٧٧).

(٦) شفاء صدور الناس بشرح الأساس (١: ٢٣٥) عن تأثير المعتزلة في الشيعة والخوارج للحفظي (ص ٤٢٣).

(٧) هو: أحمد بن محمد بن لقمان بن أحمد بن شمس الدين بن أحمد بن يحيى من علماء الزيدية، من مصنفاته شرح الأساس، وشرح التهذيب المنطق للتفتازاني، حاشية على المفصل للزمخشري وغيرها، توفي سنة (١٠٤٤). ينظر: مقدمة

خلاف ظاهره من دون دليل فأما مع الدليل فذلك كثير* كالمتشابه نحو قوله: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة- ٢٣] فإن المراد بها خلاف ظاهره»^(١).

ويقول السالمي الإباضي في حكمة وجود المتشابه في القرآن: «إن القرآن مشتمل على دعوة الخواص والعوام، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم، ولا بمتحيز، ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح، فالقسم الأول وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات، والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم آخر الأمر وهو المحكمات»^(٢).

ويقول تبغورين بن عيسى الإباضي^(٣): «ولو حمل القرآن على ظاهره لتناقض وتكاذب»^(٤).

نظرة تحليلية لموقف المنهج الكلامي من الظاهر:

تقرير المتكلمين السابق لا يتعارض مع تصريحهم بأن (الظاهر لا يجوز أن يحُال عن ظاهره إلا بدليل) كقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «إن الحكيم لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب لا يريد به ظاهره، ثم لا يبين مراده منه، لأن ذلك يجري مجرى الإلغاز والتعمية، وذلك لا يجوز على القديم تعالى»^(٥).

وقول الرازي الأشعري في تفسيره: «إن صرف اللفظ عن ظاهره بغير دليل باطل بإجماع

تحقيق الكاشف (ص ٧-١٠).

(١) الكاشف لذوي العقول لأحمد بن لقمان (ص ٧٠).

(٢) مشارق الأنوار للسالمي (٢: ٦٦).

(٣) هو: تبغورين بن عيسى بن داود الملشوطي من علماء الإباضية، من مصنفاته أصول الدين، والأدلة والبيان وغيرهما، توفي في النصف الأول من ق السادس. ينظر: معجم أعلام الإباضية (٢: ١٠٤).

(٤) أصول الدين لتبغورين (ص ١٠)، وانظر في هذه القاعدة: الآيات المتشابهات في القرآن الكريم للخليلي (ص ٢٤)، المدخل العام إلى دراسة العقيدة الإسلامية للخليلي (ص ٢٦).

(٥) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ١٣٦، ١٣٧).

المسلمين»^(١)، وكذلك يقول ابن عطية الأشعري في معرض رده على بعض الأقوال: «وهذا غير جيد ؛ لأنه إخراج لفظ بين في اللغة عن ظاهره الحقيقي إلى باطن لغير ضرورة، وهذا هو طريق اللغز الذي برئ القرآن منه»^(٢).

ويقول النسفي الماتريدي: «والنصوص على ظواهرها فالعدول إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاد»^(٣).

وكذلك قال الطبرسي الإمامي في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد- ٢٤]: «وفي هذا دلالة على بطلان قول من قال: لا يجوز تفسير شيء من ظاهر القرآن إلا بخبر وسمع»^(٤).

افلتقير لا يُشَكِّلُ تعارضاً مع التقرير السابق ؛ لأن هذه القاعدة _ في الجملة _ قاعدة مشتركة بين أهل السنة والجماعة وبين أهل المنهج الكلامي، فالطبري يقول مقررًا هذه القاعدة: «وغير جائز ترك الظاهر المفهوم من الكلام إلى باطن لا دلالة على صحته»^(٥). واستعمالها بينهم فيه محل اتفاق ومحل افتراق:

أما محل الاتفاق: فهو عندما تستعمل هذه القاعدة في مقام الرد على التفسير الباطني: عند تأمل بعض سياقات هذه القاعدة نجد أنها واردة في سياق الرد على الباطنية، فالنسفي يختم كلامه السابق بأن العدول عن الظاهر يقودنا إلى معاني الباطنية التي هي نوع من الإلحاد:

وكذا بعد أن قرر أحمد بن لقمان الزيدي _ القاعدة التي سبق ذكرها عنه _ وهي: أنه ليس في القرآن "ما المراد به معنى باطنا بخلاف ظاهره من دون دليل" = قال: «خلافاً للباطنية أيضاً فإنهم يقولون: إن له معنى باطنياً غير المعنى الظاهر من دون دليل»^(٦).

(١) تفسير الرازي (٣٠: ٨٤، القلم: ٤٢).

(٢) تفسير ابن عطية (٥: ١٢٢، الأنعام: ٢) .

(٣) العقائد النسفية (ص ١٤٩).

(٤) تفسير الطبرسي (٦: ٤٢).

(٥) تفسير الطبري (١: ٦٢١، البقرة: ٤٥).

(٦) الكاشف لذوي العقول (ص ٧٠).

فعندما تستعمل القاعدة في هذا السياق فهي موضع اتفاق بينهم، ومن التطبيقات لهذه القاعدة:

يقول ابن عطية في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام - الآية ١٠] على من فسّر هذه الآية على غير ظاهرها: «وقالت فرقة: { الظلمات } الكفر و { النور } الإيمان. وهذا غير جيد، لأنه إخراج لفظ بين في اللغة عن ظاهره الحقيقي إلى باطن لغير ضرورة، وهذا هو طريق اللغز الذي برئ القرآن منه»^(١).

وقال في قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا﴾ [الرعد - ١٧]: «وروي عن ابن عباس أنه قال: قوله تعالى: { أنزل من السماء ماء } يريد به الشرع والدين، وقوله: { فسالت أودية } يريد به القلوب، أي: أخذ النبيل بحظه. والبليد بحظه.

وهذا قول لا يصح - والله أعلم - عن ابن عباس، لأنه ينحو إلى أقوال أصحاب الرموز، وقد تمسك به الغزالي وأهل ذلك الطريق، ولا وجه لإخراج اللفظ عن مفهوم كلام العرب لغير علة تدعو إلى ذلك، والله الموفق للصواب برحمته»^(٢).

وهذا التقرير لهذه القاعدة في هذا السياق أمر متفق عليه بين أهل السنة والمتكلمين الذين لم يتأثروا بالمنهج الباطني.

وأمّا محل الافتراق فهو عندما تُطَبَّقُ هذه القاعدة في نصوص الصفات ونحوها مما يتعارض مع التقرير الكلامي:

ويكون الافتراق فيها عن أهل السنة من جهتين:

الجهة الأولى: من جهة لفظ (الظاهر): فكثيراً ما يورد أهل المنهج الكلامي هذه القاعدة في سياق تأويل الصفات، ويقولون: إن ظاهر هذه النصوص غير مراد، فلا بد من تأويلها وصرفها عن الظاهر.

ويناقش أهل السنة ذلك بأن لفظ الظاهر فيه اشتراك:

(١) تفسير ابن عطية (٥: ١٢٢، الأنعام: ٢).

(٢) المصدر السابق (٨: ١٥٧).

فإن قُصِدَ بالظاهر: ما يليق بالله سبحانه وتعالى؛ فهذا يقطعون بأنه مراد وإطلاق القول بأنه غير مراد غير صحيح.

وإن قُصِدَ بالظاهر: ما يليق بالخلق، فإن نفيه صحيح ولكنه ليس هو الظاهر. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهذا اللفظ مجمل فإن قوله: ظاهرها غير مراد يحتمل بالظاهر نعوت المخلوقين... وهذا لاشك أنه غير مراد... وإن كان الناقل عن السلف أراد بقوله: الظاهر غير مراد عندهم أن المعاني التي ظهرت من هذه الآيات والأحاديث مما يليق بجلال الله وعظمته، ولا يختص بصفة المخلوقين... غير مراد، فهذا خطأ فيما نقله عن السلف أو تعمد الكذب»^(١).

وسبب وقوع هذا الإشكال عند المتكلمين في دلالة الظاهر: هو عدم إحكامهم لدلالة الألفاظ في السياق العربي، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «واعلم أن من لم يحكم دلالات اللفظ، ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي، أو العرفي، أو الشرعي، إما في الألفاظ المفردة أو المركبة، وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي تتغير به دلالاته في نفسه... إلى غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور، وإلا فقد تحبط في هذه المواضع»^(٢).

الجهة الثانية من جهة الدليل الذي يُعتبر في صرف الظاهر:

أهل المنهج الكلامي يجعلون الدليل المعتمد الذي من أجله يُصرف هذا الظاهر: الدليل العقلي، مستخدمين في هذا التأويل اللغوي، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ذاكراً منهج المتكلمين في التأويل: «فصار أولئك يتكلمون في تأويل القرآن برأيهم الفاسد، وهذا أصل معروف لأهل البدع: أنهم يفسرون القرآن برأيهم العقلي وتأويلهم اللغوي»^(٣).

ويقول القاضي عبد الجبار مصرحاً بهذا المنهج: «أن يُرَ تَب المحكم والمتشابه على أدلة العقول»^(٤).

(١) مجموع الفتاوى (٥: ١٠٧-١٠٨).

(٢) المصدر السابق (٣٣: ١٨١).

(٣) المصدر السابق (١٧: ٤١٢).

(٤) متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار (ص: ٧).

ويقول مبيناً الطريق الذي يسلكه في ذلك: «وهكذا طريقتنا في سائر المتشابه: أنه لا بد من أن يكون له تأويلٌ صحيحٌ يُخَرِّجُ على مذهب العرب من غير تكلفٍ وتعسفٍ»^(١).

ويُطَبِّقُ القاضي هذه القاعدة على قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [يونس - ٣] فيقول: «وقد بينا أن المراد بالاستواء: هو الاستيلاء والاقتدار، وبيننا شواهد ذلك في اللغة والشعر، وبيننا أن القول إذا احتمل هذا والاستواء بمعنى الانتصاب، وجب حمله عليه، لأن العقل قد اقتضاه من حيث دل على أنه تعالى قدس»^(٢).

وقد سار على هذا النهج جميع المتكلمين من الأشاعرة، والماتريدية، والإباضية، والزيدية، والشيعة الإمامية.

ومن التطبيقات على ذلك:

● يقول ابن عطية في قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم - ٤٢]: «وخرَّج بعض الناس من قوله: (فلا يستطيعون) أنهم كانوا يستطيعون قبل ذلك، وذلك غير لازم، وعقيدة الأشعرية: أن الاستطاعة إنما تكون مع التلبس بالفعل لا قبله، وهذا القدر كاف من هذه المسألة هنا»^(٣).

فابن عطية إنما تأول ظاهر هذه الآية _ التي يدل ظاهر سياقها على أن الاستطاعة تكون قبل الفعل ومعه كما يراه أهل السنة _ من أجل أن لا تعارض الآية ما يعتقده الأشاعرة.^(٤)

● ويقول الطبرسي في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ﴾ [الأنعام - ١٥٨]: «فيه أقوال: أحدهما: أو يأتي أمر ربك بالعذاب... وثانيهما: أو يأتي ربك بجلال آياته فيكون حذف الجار فوصل الفعل ثم حذف المفعول لدلالة الكلام عليه وهو قيام الدليل في العقل على أن الله سبحانه لا يجوز عليه الانتقال ولا يختلف عليه الحال»^(٥).

فالطبرسي هنا أوَّل الإتيان بإتيان العذاب أو الآيات بناء منهم على تأويلهم الصفات

(١) المغني للقاضي عبد الجبار (٣٨: ١٦) .

(٢) متشابه القرآن (١: ٣٥١).

(٣) تفسير ابن عطية (١٥: ٥٠).

(٤) انظر مثلاً في تفسير ابن عطية (١: ٢٢٤، البقرة: ٢٩)، (٢: ٥٤٠، البقرة: ٢٨٦).

(٥) تفسير الطبرسي (٣: ٢٤٢)، وانظر مثلاً آخر في تفسيره (٢: ١٤٧، آل عمران: ٩٧).

وخاصة صفات الأفعال.

وموقف أهل السنة من هذه الطريقة أنها طريقة باطلة، يبين شيخ الإسلام ابن تيمية مفاصد هذا الطريق وبطلانه فيقول: «وأما الجهمية المتكلمة فيقولون: إنَّ القرينة الصارفة لهم عما دل عليه الخطاب هو العقل ؛ فاكتمى بالدلالة العقلية الموافقة لمذهب الثَّقلَة. قَالُ لَهُم: "أولاً" فحينئذٍ إذا كان ما تكلم به إنما يفيدهم مجرد الضلال ؛ وإنما يستفيدون الهدى من عقولهم: كان الرسول قد نصب لهم أسباب الضلال ولم ينصب لهم أسباب الهدى وأحاطهم في الهدى على نفوسهم فيلزم على قولهم أن تركهم في الجاهلية خير لهم من هذه الرسالة التي لم تنفعهم ؛ بل ضرَّتْهم.

ويقال لهم " ثانياً " : فالرسول صلى الله عليه وسلم قد بين الإثبات الذي هو أظهر في العقل من قول النفاة ؛ مثل ذكره لخلق الله وقدرته ومشيتته وعلمه ونحو ذلك - من الأمور التي تعلم بالعقل - أعظم مما يعلم نفي الجهمية وهو لم يتكلم بما يناقض هذا الإثبات فكيف يحيلهم على مجرد العقل في النفي الذي هو أخفى وأدق وكلامه لم يدل عليه ؛ بل دل على نقيضه وضده ؟! ومن نسب هذا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فالله حسيبه على ما يقول. والمرتب ثلاث: إما أن يتكلم بالهدى أو بالضلال أو يسكت عنهما. ومعلوم أن السكوت عنهما خير من التكلم بما يضل، وهنا يعرف بالعقل أن الإثبات لم يسكت عنه ؛ بل بينه وكان ما جاء به السمع موافقا للعقل ؛ فكان الواجب فيما ينفيه العقل أن يتكلم فيه بالنفي ؛ كما فعل فيما يثبت العقل وإذا لم يفعل ذلك كان السكوت عنه أسلم للأمة. أما إذا تكلم فيه بما يدل على الإثبات وأراد منهم أن لا يعتقدوا إلا النفي ؛ لكون مجرد عقولهم رُفِّهم به إضافة هذا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم من أعظم أبواب الزندقة والنفاق.

ويقال لهم " ثالثاً " : من الذي سلم لكم أن العقل يوافق مذهب النفاة ؟! بل العقل الصريح إنما يوافق ما أثبتته الرسول وليس بين المعقول الصريح والمنقول الصحيح تناقض أصلاً. وقد بسطنا هذا في مواضع بينا فيها أن ما يذكرون من المعقول المخالف لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم إنما هو جهل وضلال تقلده متأخروهم عن متقدميهم وسموا ذلك عقليات وإنما هي جهليات، ومن طلب منه تحقيق ما قاله أئمة الضلال بالمعقول لم يرجع إلا

إلى مجرد تقليدهم»^(١).

الجانب الثاني: عدم اطراد المنهج من أجل الأثر الكلامي:

يذكر أصحاب المنهج الكلامي أن باب السمعيات — وهو الباب الذي يتعلق بأخبار الآخرة وما يتبعها من أحوال — لا يدخله التأويل، لأنه باب متلقى من السمع وليس للعقل فيه مجال من جهة إثباته، لكنهم علقوا موجب هذا القبول بعدم الاستحالة العقلية، وهو اشتراط يخالفهم فيه أهل السنة، فإنهم يقولون بما بدون هذا الاشتراط لأن العقل له حدود والغيب خارج حدوده^(٢).

يقول القاضي عبد الجبار عن كيفية عذاب القبر: «وأما الكلام على أن ذلك كيف يكون... فإن ذلك مما لا يهتدى إليه من جهة العقل، وإنما الطريق إليه السمع»^(٣).

ثم يقول في هذا السياق، مبيناً أن معنى الميزان ليس بمعنى العدل، وإنما هو ميزان حقيقي: ولم يرد الله تعالى بالميزان إلا المعقول منه المتعارف عليه فيما بيننا دون العدل وغيره، على ما يقوله بعض الناس... وكلام الله تعالى مهملاً لكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به عنه إلى المجاز»^(٤).

ويذكر على من فسّر الصراط بالأدلة فيقول: «وقد حكى عن كثير من مشايخنا أن الصراط إنما هو الأدلة الدالة على الطاعات... وذلك مما لا وجه له، لأن فيه حملاً لكلام الله تعالى على ما لا يقتضيه ظاهره، وقد كررنا القول في أن كلام الله تعالى مهما أمكن حمله على حقيقته، فذلك هو الواجب دون أن يصرف عنه إلى المجاز»^(٥).

يقول الباقلاني مقررًا هذا الأصل: «كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، ورد الروح إلى الميت عند السؤال، ونصب الصراط، والميزان، والحوض، والشفاعة للعصاة من المؤمنين، كل ذلك حق وصدق ويجب الإيمان به والقطع به؛ لأن ذلك غير

(١) مجموع فتاوى (١ : ٤٤١).

(٢) انظر: المعرفة في الإسلام للدكتور عبد الله القرني (ص ١٨٠).

(٣) شرح الأصول الخمسة (ص ٧٣٢).

(٤) شرح الأصول الخمسة (ص ٧٣٥).

(٥) المصدر السابق (ص ٧٣٨).

مستحيل في العقل»^(١).

ويقول الجويني: «وأما ما لا يدرك إلا سمعاً فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع»^(٢).

و سار على طريقتهم الغزالي^(٣) والرازي^(٤).

يقول التفتازاني الماتريدي شارحاً قول النسفي: «(وعذاب القبر للكافرين، ولبعض عصاة المؤمنين... ثابت بالدلائل السمعية): لأنها أمور ممكنة أخير بها الصادق على ما نطقت به النصوص»^(٥).

ويقول أبو معين النسفي الماتريدي راداً على من أنكر عذاب القبر: «إلا أن الدلائل السمعية وردت بثبوت عذاب القبر، فلا بد من القول بثبوته، ثم هو من الممكنات»^(٦). ويقول

عبدالله السالمي الإباضي في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾ [التكوير ١٠]: «فذكر تعالى في هذه الآية أن هنالك صغاً تنشر وهي الكتب المذكورة هنالك فلا التفات إلى من جعلها عبارات عن ضبط أعمال العباد؛ لأن في جعل الكتب عبارات عدولاً عن الحقيقة على المجاز بلا دليل»^(٧).

ويقول المنصور بالله عبدالله بن حمزة بن سليمان الزيدي عن أثبات عذاب القبر: «فاعلم أيديك الله أن الأصل في إثبات عذاب القبر: السمع؛ إذ العقل كان الحوز العفو، فإذا ثبت به تفضله فلا وجه لإنكاره»^(٨).

ويقول عن الميزان: «آيات الله مصرحة بالوزن يوم القيامة، وثقل الموازين وخفتها، فلا وجه لصرفه عن الظاهر لغير موجب؛ لأن الواجب اتباع ظاهر كتاب الله سبحانه وسنة نبيه

(١) الانصاف للباقلاني (ص ٧٨).

(٢) الإرشاد للجويني (ص ٣٠١).

(٣) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١٢٣).

(٤) انظر: تفسير الرازي (٣٠: ٨٤، القلم: ٤٢).

(٥) شرح العقائد النسفية (ص ٩٦).

(٦) تبصرة الأدلة (٢: ٧٦٤)، وانظر كذلك: التمهيد للآمشي (ص ١٢٠)، ولباب الكلام للسمرقندي (ص ١٧٨).

(٧) بحجة الأنوار للسالمي (ص ١٠٣).

(٨) مجموع رسائل المنصور بالله عبدالله بن حمزة (ص ١٥٢)، والعبارة فيها نوع من الارتباك لكن المقصود منها واضح.

صلى الله عليه وآله وسلم إلا ما منع منه الدليل، وقد قيل: إنه العدل، وما قلنا هو الأولى عندنا لمطابقة السنة للكتاب فيه»^(١).

ومع أن هذا أصلهم أن هذا الباب مقرر بالسمع إلا أن أصحاب المنهج الكلامي لم يدعوا هذا الباب دون أن يدخله التأويل، وسبب دخول التأويل في هذا النوع هو المبدأ الذي ذكره، وهو أنها ممكنة عقلاً وجاء بها الشرع، ومن شواهد التأويل في هذا الباب:

١ _ يقول ابن عطية في قوله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨] بعد أن بين أن الميزان هو ميزان حقيقي: «وهذا القول أصح من الأول من جهات، أولها أن ظواهر كتاب الله عز وجل تقتضيه وحديث الرسول عليه السلام ينطق به، من ذلك: قوله لبعض الصحابة وقد قال له: يا رسول الله أين أجذك في القيامة؟ فقال: «اطلبي عند الحوض فإن لم تجدي فعند الميزان»^(٢)، ولو لم يكن الميزان مرئياً محسوساً لما أحاله رسول الله صلى الله عليه وسلم على الطلب عنده، وجهة أخرى أن النظر في الميزان والوزن والثقل والخفة المقترنات بالحساب لا يفسد شيء منه ولا تختل صحته، وإذا كان الأمر كذلك فلم نخرج من حقيقة اللفظ إلى مجازه دون علة؟ وجهة ثالثة وهي أن القول في الميزان هو من عقائد الشرع الذي لم يعرف إلا سمعاً، وإن فتحنا فيه باب المجاز غمرتنا أقوال الملحدة والزنادقة في أن الميزان والصرط والجنة والنار والحشر ونحو ذلك إنما هي ألفاظ يراد بها غير الظاهر»^(٣).

ومع إقراره بأنه يجب إجراؤها على الظواهر أشكل عليه وزُنُ الحسنات وهي عرض والعرض عندهم لا يقوم بالعرض، فاضطر أن يتأول ذلك بأن الوزن ثقل يحدثه الله في الصحائف، وهو تأويل يخالف الظاهر، يقول في ذلك ابن عطية: «ولا بد لنا أن نعلم أن الثقل الحادث مع الحسنات إنما يتعلق بجسم، إذ العرض لا يقوم بالعرض، فجائز أن يحدث الثقل في الصحائف وهو أقربها إلى الظن، وجائز أن يحدث في ذلك من الأجسام المجاورة لتلك

(١) مجموع رسائل المنصور بالله عبد الله بن حمزة (ص ١٥٠).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٣: ١٧٨) رقم (١٢٨٤٨)، والترمذي، كتاب صفة القيامة، باب ماجاء في شأن الصراط (

(٤: ٦٢١) رقم (٢٤٣٣).

(٣) تفسير ابن عطية (٥: ٤٣١).

الحال، وإلى حدوثه في الصحائف ذهب أبو المعالي»^(١).

وجرى على نفس هذا المنهج الطبرسي حيث يقول: «ذكر فيه أقوال:

أحدها: أن الوزن عبارة عن العدل في الآخرة... وثانيها: أن الله ينصب ميزاناً له لسان وكفتان يوم القيامة فتوزن أعمال العباد الحسنات والسيئات... ثم اختلفوا في كيفية الوزن لأن الأعمال أعراض لا تجوز عليها الإعادة، ولا يكون لها وزن، ولا تقوم بنفسها... فقيل: توزن صحائف الأعمال... وقيل: يظهر علامات للحسنات، وعلامات للسيئات في الكفتين فيراها الناس.. وقيل: يظهر للحسنات صورة حسنة، ويظهر للسيئات صورة سيئة...»

وأحسن الأقوال: القول الأول، وبعده الثاني وأما حُسن القول الثاني فلمراعاة الخبر الوارد فيه والجري على ظاهره»^(٢).

ومعلوم أنه لما رجح الأول على الثاني لم يجر مع الظاهر، ثم إنه لما استحسّن الثاني ذكر الاستشكال الكلامي وهو أن العرض لا يقوم بالعرض، ولو أنه سلّم بظاهر الآية لما احتاج إلى ذكر مثل هذا الاعتراض.

ويقول السالمي الإباضي في قوله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ [الأعراف - ٨]: «وإنما عدلنا في تفسير الميزان عن حقيقته المشهورة... لأن حملة على حقيقته محال، ووجه ذلك أن أعمال العباد أعراض، ووزن الأعراض محال... فوجب المصير إلى التأويل»^(٣).
ويؤيد ذلك عبد الله بن حمزة الزيدي بين المبدأ الكلامي وهو أن الأعمال أعراض لا يصح وزنها وبين ظواهر النصوص التي تدل على وزنها: «فإن قيل: وما الموزون؟ والأعمال أعراض لا يصح وزنها؟»

قلت: الموزون إنما توزن صحائف الأعمال كما روينا عن النبي المفضل صلى الله عليه وآله وسلم»^(٤).

ويحكي القاضي عبد الجبار عن بعض المعتزلة تأويله لمعنى الصراط فيقول: «وقد حكى عن

(١) المصدر السابق (٥: ٤٣٣).

(٢) تفسير الطبرسي (٣: ١٥).

(٣) بحجة الأنوار للسالمي (ص ١٠٥).

(٤) مجموع رسائل المنصور بالله عبد الله بن حمزة (ص ١٥٠)، وانظر كلام السمعاني في تفسيره (٢: ١٦٥).

كثير من مشايخنا أن الصراط إنما هو الأدلة الدالة على الطاعات... وذلك مما لا وجه له»^(١). وهذا يدل على أن المنهج الكلامي أثر عليهم حتى في تعاملهم مع ما يسمونه بالسمعيات.

٢ _ يقول ابن عطية في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك - ٢]: «و { الموت والحياة } معنيان يتعاقبان جسم الحيوان يرتفع أحدهما بحلول الآخر، وما في الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم: ((يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش أملح فيذبح على الصراط))^(٢)، فقال أهل العلم: ذلك تمثال كبش يوقع الله عليه العلم الضروري لأهل الدارين، أنه الموت الذي ذاقوه في الدنيا، ويكون ذلك التمثال حاملاً للموت على أنه يحل الموت فيه، فتذهب عنه حياة، ثم يقرن الله تعالى بذبح ذلك التمثال إعدام الموت»^(٣)، فهو هنا يتأول هذا الحديث على أنه ليس ذبحاً حقيقياً للموت، ولو أنه جرى على قاعدته وهي الجري مع الظاهر في مثل هذه النصوص لما كان لهذا التأويل حاجة.

الجانب الثالث: اتباع الظاهر المتشابه:

عندما يقرر أصحاب المنهج الكلامي كثيراً من أقوالهم يلجؤون إلى القرآن لتأييد عقائدهم فلا يجدون لذلك سبيلاً إلا الاستدلال بما لو حقق أمره لم يكن دليلاً صحيحاً وهو ما يسمى باتباع الظاهر المتشابه، ومن أمثلة ذلك:

يقول الطبرسي في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الأعراف - ١٤] مبتعداً عن الظاهر في كون موسى طلب النظر من ربه، وأنه إنما سأل ذلك لقومه لا له يقول: «اختلف العلماء في وجه مسألته (ع) الرؤية مع علمه بأنه سبحانه لا يدرك بالحواس على أقوال:

أحدها: ... وهو الأقوى أنه لم يسأل الرؤية لنفسه، وإنما سألها لقومه حين قالوا له: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة»^(٤).

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٧٣٨).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب (وأندرهم يوم الحشر) (٤: ١٧٦٠) رقم (٤٤٥٣).

(٣) تفسير ابن عطية (١٥: ٣).

(٤) تفسير الطبرسي (٣: ١٥).

وقال متبعاً للظاهر المتشابه: «﴿قَالَ لَنْ تَرِنِي﴾ [الأعراف - ١٤٣] هذا جواب من الله معناه لا تراني أبداً ؛ لأن لن ينفي على وجه التأييد، كما قال نولن يتمنوه أبداً »^(١).

ومعلوم أن هذا الدليل لا يدل على مذهب المعتزلة في الرؤية، لأن المعتزلة يذهبون إلى امتناع الرؤية لا إلى مجرد نفيها^(٢) وهذا يدل على أنهم تمسكوا بأي نص يمكن أن يستدلوا به حتى لو لم يطابق مذهبهم من كل وجه، هذا مع أن الآية ليس فيها دلالة حتى على مجرد النفي كما بين ذلك جماعة من أهل العلم^(٣)، والمقصود ليس البحث في مراد الآية، وإنما القصد بيان أن المعتزلة استدلو بها مع أن دلالاتها لا تدل على قولهم من باب تمرير قولهم بامتناع الرؤية.

ثانياً : أثر مصدر العقل الكلامي في التعامل مع مصادر التفسير:

المصدر الأول: أثره في التعامل مع تفسير القرآن بالقرآن:

الرجوع في تفسير القرآن للقرآن نفسه لا يعارضه أصحاب المنهج الكلامي.

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «فالحكم ما أحكم المراد بظاهره، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج إلى قرينة، والقرينة إما السمعية إما أن تكون في هذه الآية، إما في أولها أو آخرها، أو في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى»^(٤). وهذا الذي ذكره من القرينة السمعية هو تفسير القرآن بالقرآن.

ويقول الزمخشري المعتزلي بعد أن أيد تفسيراً موافقاً لاعتقاده: فإنَّ القرآن يفسر بعضه بعضاً^(٥).

وهذا الرازي الأشعري وهو من أبرز من نظر لمبدأ تقديم العقل على النقل يعبر تفسير القرآن بالقرآن هو أقرب الطرق إلى الصدق والصواب، يقول بعد ترجيحه لأحد المعاني: فوجب أن يكون ههنا مفسراً بذلك؛ لأن تفسير كلام الله تعالى بكلام الله أقرب الطرق إلى

(١) المصدر السابق (٣: ١٧).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص ٢٣٢).

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١: ٢١٢).

(٤) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ٦٠٠).

(٥) تفسير الكشاف للزمخشري (٢: ٤٠٥، هود: ١٠٦).

الصدق والصواب»^(١).

ويقول القاسم الرسي الزيدي مبيناً _ حسب زعمه _ أن الذي أوقع من يسميهم الحشوية في التشبيه هو عدم ردهم المحكم للمتشابه، وتفسير بعض الآيات ببعض: «وأنكرت الحشوية من أهل القبلة رد المتشابه إلى المحكم، وزعموا أن الكتاب لا يحكم بعضه على بعض، وأن كل آية منه ثابتة واجب حكمها بوجوب تنزيلها وتأويلها، ولذلك وقعوا في التشبيه وجادلوا عليه لما سمعوا من متشابه الكتاب فلم يحكموا عليه بالآيات التي جاءت بنفي التشبيه»^(٢).

وما نسبه للحشوية _ إن قصد به أهل السنة وهو الظاهر من كلامه _ فغير صحيح، يدل على بطلانها كلامهم الذي نقل عند الحديث عن منهجهم، والذي فيه اعتبارهم تفسير القرآن بالقرآن أصح طرق التفسير.

ويقول المرتضى محمد بن يحيى بن الحسين الزيدي: «وأما سألت من تفسيرنا الكتاب بما نفسره بتوفيق الله وعونه؛ فمن خصه الله به وأعانه على معرفته فسرره واستنبطه، واستشهد بعضه على بعض»^(٣).

ويجعل الخليلي الإباضي أول مصادر التفسير: القرآن؛ فيقول: أولاً القرآن الكريم: فخير ما فُسِّر به القرآن القرآن، فكَم من آية مبهمة بينتها آية أخرى»^(٤).

هذه أقوال أصحاب المنهج الكلامي في اعتماد التفسير بالقرآن، فما حقيقة هذا الاعتماد؟ وهل ثمة فرق بينهم وبين أهل السنة والجماعة؟

الجواب: أن عملية تفسير القرآن بالقرآن يدخلها الصواب والخطأ، فما كل من فُسِّر القرآن ببعضه أصاب، ذلك أن تفسير القرآن بالقرآن منه ما لا يدخله الاجتهاد كتفسير معنى الطارق بقوله تعالى بعده: ﴿النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾ [الطارق - ٣] ومنه ما يدخله اجتهاد المفسر من جهة جمعه بين آية وأخرى تفسرها، وقد يصيب في هذا الجمع التفسيري وقد لا يصيب، ولقد كان

(١) تفسير الرازي (١٠ : ٣٤، النساء: ٢٤).

(٢) رسائل العدل والتوحيد (ص ٩٧ _ ٩٨).

(٣) انظر: الرسالة المنقذة (ص ٢٥) عن علوم الحديث عند الزيدية لعبدالله العزي (ص ٤٣)، وانظر: رسالة الرد على مسائل الإباضية طبع بعنوان الخوارج طليعة التكفير في الإسلام لأحمد بن يحيى (ص ٨٨)، ورسائل العدل والتوحيد للهادي يحيى بن الحسين (٢ : ٣٥).

(٤) جواهر التفسير للخليلي (١ : ٣٠).

للموروث الكلامي أثر في التعامل مع هذا المصدر، وهذا بيان لبعض صور هذا الأثر:

صور تأثير المعتقد في تفسير القرآن بالقرآن:

١_الربط الخاطئي بين الآيتين في التفسير:

لما كان الأمر كما ذكرت من دخول الاجتهاد في الربط التفسيري بين الآيات فقد يتأثر المفسر بمعتقده فتجده يربط بين آية وأخرى لموجب عقدي، ومن أمثلة ذلك:

● أن الطبرسي لما كان ينفي النظر إلى وجه الله سبحانه؛ ذكر الأقوال في معنى الزيادة ثم

قال وقيد بين الله سبحانه معنى الزيادة في موضع آخر بقوله: ﴿لِيُؤْفِيَهُمْ

أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِّن فَضْلِهِ﴾ [فاطر - ٣٠] ^(١).

وهذا التفسير لمعنى الزيادة باطل، ويبين بطلان هذا الربط بين الآيتين أن تفسير الزيادة بالنظر إلى وجه الله سبحانه هو تفسير النبي ﷺ حيث قال إذا دخل أهل الجنة الجنة قال: " يقول الله تعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: لا، تبارك وتعالى، ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟" قال: "فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم، وهي الزيادة" ^(٢) ﴿لَا تَمْلَأْ لَهُمْ فِي هَذِهِ أَعْيُنُهُمْ - فَيُبْصِرُوا - فَيُزَادُوا فِي ثَوَابِهِمْ﴾ [الأنعام - ١٠٨] ^(٣).

● ومثال آخر لهذا الربط الخاطئي: قول الطبرسي في معنى قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ

أَنَّهُمْ مُّلتَقُونَ رَبَّهُمْ﴾ [البقرة - ٤٦]: «ويدل على أن المراد بقوله: (ملاقوا ربهم): جزاء

ربهم = قوله تعالى في صفة المنافقين: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ

﴿[التوبة - ٧٧]، ولا خلاف في أن المنافق لا يجوز أن يرى ربه» ^(٤).

وهذا التفسير غير صحيح، ومن أوجه رده أن المنافق قد يرى ربه لكن على غير جهة التمتع بل على جهة الحساب، وليس هناك نص قاطع في عدم رؤيته ^(٤).

(١) تفسير الطبرسي (٣: ٣٩).

(٢) أخرجه مسلم كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين ربه في الآخرة (١: ١٦٣) رقم (١٨١).

(٣) تفسير الطبرسي (١: ٢٢٥).

(٤) مجموع الفتاوى (٦: ٤٨٥-٥٠٠).

٢_ ذكر النظائر الخاطئة للتفسير:

يتعرض المفسر في تفسيره لبعض النظائر التي يذكرها مقوياً بها تفسيره الذي يذهب إليه، وقد استُخدمت هذه الطريقة في تأييد الآراء العقديّة، ومن شواهد ذلك:

• يقول ابن عطية في قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْمَكْرُجِمَا﴾ [الرعد - ٤٢]: «أي: العقوبات

التي أحلها بهم، وسماها مكرّاً على عرف تسمية المعاقبة باسم الذنب، كقوله تعالى: ﴿

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة - ١٥]»^(١).

وتفسيره للآية بهذا المعنى تفسير غير صحيح، وتنظيره بالآية الأخرى كذلك، وهو تأويل لهذه الصفة التي يثبتها أهل السنة على وجه التقييد لله سبحانه وتعالى، وأنه يمكر بمن يمكر به، وكذلك الاستهزاء^(٢).

• ويقول الطبرسي في قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل - ٥٠]: «وإنما قال: (من

فوقهم) لوجهين:

أحدهما: أن المراد يخافون عقاب ربهم وأكثر ما يأتي العقاب المهلك إنما يأتي من فوق. الآخر: أن الله لما كان موصوفاً بأنه عال متعال بمعنى: أنه قادر على الكمال؛ حسن أن يقال: (من فوقهم) ليدل على أنه في أعلى مراتب القادرين...» ثم بعد أن أوّل هذه الآية ذكر نظائرها فقال: «ومثله في المعنى قوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام - ١٨]، وقوله

إخباراً عن فرعون: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الأعراف - ١٢٧]»^(٣).

وهذا التفسير للفوقية بهذا المعنى تأويل مخالف لما عليه أهل السنة والجماعة، وهو بناء منهم على نفي صفة علو الذات لله سبحانه، وكذلك القول في النظائر التي ذكرها^(٤).

(١) تفسير ابن عطية (٨: ١٨٩).

(٢) مجموع الفتاوى (٧: ١١١).

(٣) تفسير الطبرسي (٤: ٨٣). وانظر مثلاً آخر في تفسيره (٢: ٤١، آل عمران: ٢٠)، وعند ابن عطية (٣: ٥٧، آل عمران: ٢٠).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٥: ١٣٦).

٣_ اعتماد القراءات التي لا تصح:

القراءات في الآية الواحدة يجعلها كالأيتين ويمكن أن تُفسَّر بعضها بعضاً ، ولقد بلغ الأثر الكلامي ببعض أصحابه أن يعتمد على قراءات لا تثبت صحتها من أجل أنها تؤيد ما يذهب إليه من اعتقاد، ومن الأمثلة على ذلك:

- يقول ابن عطية عند قوله تعالى: ﴿قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ﴾ [الأعراف- ١٥٦]: «وقرأ الحسن وطاوس وعمرو بن فائد^(١) «من أساء»^(٢) من الإساءة أي: من عمل غير صالح، وللمعتزلة بهذه القراءة تعلق من وجهين: أحدهما: إنفاذ الوعيد، والآخر: خلق المرء أفعاله وأن (أساء) لا فعل فيه لله، وهذان التعلقان فيهما احتمال ينفصل عنه كما ينفصل عن سائر الظواهر إلا أن الموقَّعة أظن أنها أظنوا في التحفظ من هذه القراءة، وقال أبو عمرو الداني: لا تصح هذه القراءة عن الحسن وطاوس، وعمرو بن فائد رجل سوء، وذكر أبو حاتم أن سفيان بن عيينة قرأها مرة واستحسنها فقام إليه عبد الرحمن المقبري وصاح به وأسمعه فقال سفيان: لم أدر ولم أفطن لما يقول أهل البدع، وهذا إفراط من المقربين وحملهم على ذلك شحهم على الدين، وظنهم أن الانفصال عن تعلق المعتزلة متعذر»^(٣).

فابن عطية هنا بين تعلق المعتزلة بهذه القراءة، وبين ضعفها، وأنها لا تصح عند القراء

- ويقول ابن عطية عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة- ٢٦]: «قراءة جمهور الأمة في هذه الآية: «يُضِلُّ» بضم الياء فيهما. وروي عن إبراهيم ابن أبي عبلة أنه قرأ «يَضِلُّ» بفتح الياء كـ «يُضِلُّ» بالرفع ويهدي به كثير وما يَضِلُّ به إلا الفاسقون» بالرفع.

قال أبو عمرو الداني: «هذه قراءة القدريّة وابن أبي عبلة من ثقات الشاميين ومن أهل السنة، ولا تصح هذه القراءة عنه، مع أنها مخالفة خط المصحف».

(١) هو: عمرو بن فائد الأسواري، معتزلي، ضعفه جماعة من أهل الحديث، توفي بعد المائتين بيسير، ينظر: لسان الميزان

(٤: ٣٧٢)، طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (ص ٢٧٠).

(٢) انظر: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر للدمياطي (ص ٢٩٠).

(٣) تفسير ابن عطية (٦: ٩٧).

وروي عن ابن مسعود أنه قرأ في الأولى: «ضُل» بضم الياء وفي الثانية «ها يَضُل» بفتح الياء «به إلا الفاسقون».

قال القاضي أبو محمد: وهذه قراءة متجهة لولا مخالفتها خط المصحف الجمع عليه^(١). ويقال في هذا المثال ما قيل في الذي قبله، فقد تعلق بها بعض القدرية حتى يستدلوا بها على أن الضلال من فعل العبد نفسه لا دخل لمشيئة الله سبحانه فيه، وهو معتقد باطل مخالف لما تواتر من النصوص التي تدل على أن مشيئة العبد لا تخرج عن مشيئة الله سبحانه^(٢).

المصدر الثاني: أثره في تفسير القرآن بالسنة:

أصحاب المنهج الكلامي يعتبرون في التفسير: تفسير القرآن بالسنة، ومن أقوالهم في ذلك: يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «فالحكم ما أحكم المراد بظاهره، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج إلى قرينة، والقرينة إما السمعية، والسمعية: إما أن تكون في هذه الآية... أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من قول أو فعل»^(٣).

يقول ابن عطية الأشعري: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ [المائدة - ١٠٥]: «وهذا التأويل الذي لا نظر لأحد معه لأنه مستوف للصلاح صادر عن النبي عليه السلام»^(٤). ويقول المرتضى محمد بن يحيى بن الحسين الزيدي: «وأما ما سألت من تفسيرنا الكتاب بما نفسره... ومنه ما نفسره بالرواية عن السلف بالإسناد إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم تلقينا وتعريفاً»^(٥).

ويقول الربيع بن حبيب الإباضي في مسنده: «فإن سأل المترشد عن تفسير الآي

المتشابهات والدلالة على معانيها من قول الله عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه - ٥]: «... وما أشبه ذلك من كتاب الله الذي فسرناه فيما مضى من كتابنا بالرواية عن

(١) المصدر السابق (١: ٢١٧). انظر مثلاً آخر في تفسير هود بن محكم (٣: ٧٧).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢: ٤١٢)، (٨: ٥٨).

(٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ٦٠٠).

(٤) تفسير ابن عطية (٥: ٧٤، المائدة: ١٠٥).

(٥) الرسالة المنقذة (ص ٢٥) عن علوم الحديث عند الزيدية لعبد الله العزي (ص ٤٣).

رسول الله»^(١).

ويقول الخليلي الإباضي ذاكراً المصدر الثاني من مصادر التفسير وهو السنة: ثانياً : السنة النبوية: فالرسول ﷺ أعلم الناس بمقاصد التنزيل، ومسالك التأويل»^(٢).

ولا يعترض على هذا التقرير بتصريح بعض المعتزلة ومن تابعهم من الزيدية وغيرهم بأن معرفة معاني القرآن لا تختص برسول الله صلى الله عليه وسلم، كما يقول الحاكم الجشمي المعتزلي الزيدي: «قال أصحابنا: لا يختص الرسول بمعرفة معاني القرآن، بل غيره يمكنه ذلك خلافاً لبعضهم»^(٣).

والقاضي عبد الجبار يعلل مأخذ هذا القول فيقول: «فإذا كان غير الرسول قد عرفه على شرائطه، فيجب أن يمكنه أن يستدل بذلك على مراده تعالى كما يمكنه صلى الله عليه وسلم»^(٤).

ولابد من هذا التقرير هو أن القرآن يصح أن يُفسره غير النبي صلى الله عليه وسلم ممن اجتمعت فيه شرائط التفسير كالصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهذا تقرير لا إشكال فيه، غير أن الإشكال الذي سيأتي التنبيه عليه هو من جهة مساواتهم لجميع طبقات المفسرين بعضهم ببعض، فلا فرق بين تفسير الصحابة ومن بعدهم كما سيأتي تقريره.

ومع ذكر المتكلمين لهذا المصدر ضمن مصادر التفسير إلا أنهم يختلفون عن أهل السنة فيه، فهم يتفقون على معنى يتفق أهل السنة على بطلانه^(٥) هو: عدم اعتبار خبر الواحد في العقائد، وكان لهذا الموقف من خبر الآحاد في العقائد أثره في التفسير:

وقد برز هذا الأثر في صور من أهمها مايلي:

١- أثره في تفسير بعض الآيات التي تتعلق بخبر الآحاد، ومن شواهد ذلك:

• يقول ابن عطية: في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا

(١) مسند الربيع (ص ٣٣٨).

(٢) جواهر التفسير للخليلي (١: ٣٠).

(٣) شرح العيون للجشمي (ورقة ٢٦٤) عن كتاب الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير (ص ٢٤٣).

(٤) المغني للقاضي عبد الجبار (١٦: ٣٦١).

(٥) انظر: قواطع الأدلة للسمعاني (١: ١٨٦)، وإعلام الموقعين لابن القيم (٢: ٣١١).

أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿٦﴾ [الحجرات - ٦]: «وتأنس القائلون بقبول خبر الواحد بما يقتضيه دليل خطاب هذه الآية، لأنه يقتضي أن غير الفاسق إذا جاء بنبي أن يعمل بحسبه، وهذا ليس باستدلال قوي، وليس هذا موضع الكلام على مسألة خبر الواحد»^(١).

● ويقول الطبرسي في تفسير الآية: «وفي هذا دلالة على أن خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل لأن المعنى إن جاءكم من لا تأمنون أن يكون خبره كذباً فتوقفوا فيه، وهذا تعليل موجود في خبر من يجوز كونه كاذباً في خبره، وقد استدل بعضهم بالآية على وجوب العمل بخبر الواحد إذا كان عدلاً من حيث أن الله سبحانه أوجب التوقف في خبر الفاسق فدل على أن خبر العدل لا يجب التوقف فيه، وهذا لا يصح لأن دليل الخطاب لا يعول عليه عندنا وعند أكثر المحققين»^(٢).

وما ذكره ابن عطية والطبرسي في دفع الاستدلال بهذه الآية غير صحيح، فإن ابن عطية لم يذكر لدفع الاستدلال بها أي دليل، وأما الطبرسي فكان موجب رده هو عدم الأخذ بدلالة الخطاب، وهو ما يخالفه عليه أكثر المحققين لا كما زعم، ودلالة الخطاب معتبرة كما يقره المحققون من أهل الأصول^(٣)، ثم إن الاستدلال على قبول خبر الواحد ليس مقتصراً على هذه الآية فقط، بل دلت عليه أحاديث كثيرة متضافرة لا مجال لتأويلها.

٢_عدم تفسيره بخبر الآحاد عندما يتعلق الأمر بالعقائد:

بعض الآيات المتعلقة بالاعتقاد قد يأتي في تفسيرها بعض الأحاديث الصريحة، التي لا يمكن تأويلها، بل ليس أمام المفسر إلا القبول _وحين ذلك يخالف ما تقرر عنده من علم الكلام_، أو الرد، أو عدم ذكرها، والموقفان الأخيران هما ما حصل عند أصحاب المنهج الكلامي، ومن شواهد ذلك:

● يقول ابن عطية في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف -

(١) تفسير ابن عطية (٥: ٧٤، المائة: ١٠٥).

(٢) تفسير الطبرسي (٦: ٨٨).

(٣) انظر: قواطع الأدلة (١: ٢٣٧).

١٨٠]: «ومن أسماء الله تعالى ما ورد في القرآن ومنها ما ورد في الحديث وتواتر،

وهذا هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، وقد ورد في الترمذي حديث عن أبي هريرة

ونص فيه على تسعة وتسعين اسماً ، وفي بعضها شذوذ وذلك الحديث ليس

بالمتواتر وإنما المتواتر منه قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((إن لله تسعة وتسعين اسماً

مائلاً واحداً من أحصاها دخل الجنة))^(١)»^(٢).

فكلام ابن عطية يفيد أن الاعتماد إنما يكون على المتواتر؛ لأن الأمر متعلق بالعقائد وأسماء

الله سبحانه، وهذا الكلام سبق أنه غير صحيح، بل المعتمد هو الخبر الصحيح سواء كان

متواتراً أو آحاداً ، وهو الذي عليه منهج أهل السنة والجماعة

● بعد أن ذكر الطبرسي جميع الأقوال في تأويل قول الله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ

وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس - ٢٦] لم يذكر النص النبوي الذي جاء في تفسيرها بأن (الزيادة

النظر إلى وجه الله سبحانه)^(٣)، وذلك لأنه نص صريح في هذا الباب لا يمكن

تأويله، ولذلك كان الزمخشري أكثر صراحة منه في ذلك فقد قال عند هذه الآية:

«وزعمت المشبهة والمجبرة أن الزيادة النظر إلى وجه الله تعالى، وجاءت بحديث مرفوع: ((إذا

دخل أهل الجنة الجنة نودوا أن يا أهل الجنة... فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فوالله ما

أعطاهم شيئاً هو أحبَّ إليهم منه))^(٤)»^(٥). وقوله: «وجاءت بحديث مرفوع» مشعر

بأنهم جاؤوا به من عند أنفسهم، وهذا أمر فعله الزمخشري في عدة مواطن، يرد فيها بعض

الأحاديث بمجرد معارضتها لرأي القائل، وبدون إبراز لحجة الرد، والحديث الذي تكلم عنه

حديث ثابت صحيح مروي في صحيح مسلم من حديث صهيب رضي الله عنه.

٣_ تأويل ما ورد منها مؤيداً لتفسير بعض الآيات:

(١) أخرجه البخاري، كتاب الدعوات، باب لله مائة اسم غير واحدة (٥: ٢٣٥٤) رقم (٦٠٤٧)، ومسلم، كتاب

الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها (٤: ٢٠٦٢) رقم (٢٦٧٧).

(٢) تفسير ابن عطية (٦: ١٥٥ - ١٥٦).

(٣) تفسير الطبرسي (٣: ٣٩).

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربحهم (١: ١٦٣) رقم (١٨١).

(٥) الكشاف للزمخشري (٢: ٣٢٦، يونس: ٢٦).

مع إقرار المتكلمين أن حديث الآحاد لا يؤخذ به في العقائد، إلا أنهم في كثير من الأحيان لا يردونها رداً صريحاً بل يتأولونها، وهذا التأول لا يعني قبولهم لخبر الواحد في العقيدة، يقول الجويني: «وأما الصفات التي يتمسكون بها فأحاد لا تفضي إلى العلم، ولو ضربنا عن جميعها صفحاً لكننا نومئ إلى تأويل ما دون منها في الصحاح»^(١).

ومن شواهد ذلك قول ابن عطية في قوله تعالى في قول جهنم: ﴿هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ﴾ [ق ٣٠]: «والذي يترجح في قول جهنم: هل من مزيد أنها حقيقة وأنها قالت ذلك وهي غير ملأى، وهو قول أنس بن مالك، وبين ذلك الحديث الصحيح المتواتر قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((يقول الله لجهنم: هل امتلأت؟ وتقول: هل من مزيد؟ حتى يضع الجبار فيها قدمه فتقول قط قط وينزوي بعضها إلى بعض))^(٢)... وتأويل هذا أن القدم ما قدم لها من خلقه وجعلهم في علمه من ساكنيها ومنه قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [يونس - ٢] فالقدم ما قدم من شيء...»

وملاك النظر في هذا الحديث أن الجارحة والتشبيه وما جرى مجراه منتف كل ذلك فلم يبق إلا إخراج الألفاظ على هذه الوجوه السائغة في كلام العرب»^(٣). وهذا الذي ذكره ابن عطية في تأويل القدم والرجل إحالة للمعنى الظاهر عن ظاهره بغير دليل إلا الدليل الكلامي، والسياق لا يدل عليه؛ بل يدل على خلافه، فليس هناك موجب يمنع من حمل هذه الألفاظ على ظاهرها^(٤).

٤ _ إغفال الأحاديث التي تخالف المعتقد:

قد تأتي بعض الأحاديث الصريحة في مخالفة معتقد المفسر، فيغفلها عن قصد لذلك، ومن أمثلة ذلك: أن هود بن محكم الإباضي، في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفْعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ [مرم - ٨٧] قد حذف مجموعة من الأحاديث المتعلقة

(١) الإرشاد للجويني (ص ١٥٠).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب قوله (وتقول هل من مزيد) (٤: ١٨٣٥) رقم (٤٥٦٧).

(٣) تفسير ابن عطية (١٣: ٥٥٩-٥٦٢)، وانظر مثلاً آخر عنده (١٢: ٣٤٠، الصفات: ١٢).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٤: ١٨٥).

بالشفاعة والتي قد ذكرها يحيى بن سلام صاحب الأصل الذي يختصر منه^(١)، وكذلك في

تفسير قوله تعالى: ﴿رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ [الحجر ٢] ^(٢).

المصدر الثالث: أثره في التعامل مع أقوال الصحابة والسلف:

فهم للصحابة للقرآن لاشك أنه أصحُّ الفهوم، والاعتماد عليه يقي المفسر مواطن الزلل والخلل، ولقد كان «الإعراض عن فهم كتاب الله تعالى كما فهمه الصحابة، ومعارضة ما دل عليه بما يناقضه»^(٣) من أهم أسباب انحراف الطوائف في التفسير.

ولكن كثيراً من المفسرين من أصحاب المنهج الكلامي يوردون أقوال الصحابة والسلف في التفسير، وهذا ما يستوجب تحليلاً لحقيقة هذا الإيراد، هل كان على سبيل الاعتماد أو لم يكن كذلك ؟

لمعرفة حقيقة موقف أصحاب المنهج الكلامي من تفسير الصحابة لابد من معرفة حقيقة موقفهم من الصحابة من جهة الأخذ بأقوالهم لأن هذه المسألة مرتبطة بعضها ببعض يقول ابن القيم: «الكلام في تفسيره كالكلام في فتواه سواء وصوره المسألة هنا كصورتها هناك سواء»^(٤).

ولقد انقسم أصحاب الاتجاه الكلامي في موقفهم من تفسير الصحابي إلى اتجاهين: **الاتجاه الأول** يرى أن تفسيرهم يُقَدَّمُ على تفسير غيرهم^(٥)، فكذلك هذا الرأي الأشاعرة والماتريدية والإباضية.

الاتجاه الثاني: من يرى أنه لا مزية لأقوالهم على غيرهم، وهم المعتزلة والشيعة الإمامية والزيدية.

وبيان ذلك كالتالي:

(١) انظر: تفسير هود بن محكم (٣: ٢٩) وقارن بتفسير يحيى بن سلام (١: ٢٤٥).

(٢) انظر: تفسير هود بن محكم (٢: ٣٤٠)، وتفسير سورة الحجر ليست موجودة في النسخة المطبوعة من تفسير يحيى بن سلام، لكن محقق تفسير هود رجح للمخطوط وأثبت ذلك.

(٣) درء التعارض (٥: ٣٨٣).

(٤) إعلام الموقعين لابن القيم (٤: ١٥٥).

(٥) عبرت بالتقديم لأنه محل النقاش، وليس محل النقاش هو هل تفسيره حجة أو ليس بحجة، فإن هذه المسألة خلافية بين أهل السنة، ولكنهم لا يختلفون على تقديم أقوالهم على أقوال غيرهم.

الاتجاه الأول: تدل أقوال أصحاب هذه الطريقة على تقديم أقوال الصحابة على غيرهم في التفسير، وأن لها مزية على غيرها، وهذا بيان ذلك:

١_ موقف الأشاعرة:

فنصوص كثيرٍ من علمائهم تدل على أنهم يقدمون قول الصحابي في التفسير على غيره، ومن ذلك:

يقول القرطبي^(١): «وكل ما أخذ عن الصحابة فحسن مقدم لشهودهم التنزيل ونزوله بلغتهم»^(٢).

ويجعل ابن جزى^(٣) القول الذي يقوله الصحابة من أوجه الترجيح فيقول: «أن يكون القول قول من يُقَدَّرُ به من الصحابة كالخلفاء الأربعة وعبد الله بن عباس»^(٤).

ويقول أبو حيان^(٥): «وقد فهم الصحابة من هذه الآية العموم، وهم العرب الفصح المرجوع إليهم في فهم القرآن»^(٦).

ويقول الرازي مرجحاً أحد الأقوال: «إنه هو المروي عن كافة الصحابة والتابعين وقولهم حجة»^(٧).

(١) هو: محمد بن أحمد القرطبي أبي فرح الأنصاري المالكي، أبو عبد الله القرطبي، الفقيه والمفسر المشهور، من مصنفاته: الجامع لأحكام القرآن، والتذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، توفي سنة (٦٧١هـ). ينظر: طبقات المفسرين للسيوطي (ص ٩٢)، وطبقات المفسرين للداودي (٢: ٦٩).

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي - (١: ٣٥، الفاتحة: ١).

(٣) محمد بن أحمد بن محمد بن جزي الغرناطي الكلبي المالكي، أبو القاسم، كان فقيهاً مفسراً، مقرئاً، قرأ على أبي جعفر بن الزبير، ولازم أبا عبد الله بن برطال، من مصنفاته: التسهيل، والمختصر البارع في قراءة نافع، توفي سنة (٧٤١هـ). ينظر: غاية النهاية في طبقات القراء (٢: ٧٥)، وطبقات المفسرين للداودي (٢: ٨٥).

(٤) التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي (١: ٩).

(٥) هو: محمد بن يوسف بن علي بن حيان، أثير الدين، أبو حيان الأندلسي الشافعي، المقرئ والمفسر والنحوي المعروف، من مصنفاته: البحر المحيط في التفسير، وإتحاف الأريب بما في القرآن من الغريب. مات سنة (٧٤٥هـ). ينظر: معرفة القراء (٣: ١٤٧١)، وطبقات المفسرين للداودي (٢: ٢٨٧).

(٦) تفسير البحر المحيط لأبي حيان (١: ٦٣٣، البقرة: ١٥٩).

(٧) تفسير الرازي (٤: ١٧، البقرة: ١١٥).

ويقول مبينا فساد أحد الأقوال بأن الصحابة على هذا التفسير: «ولا شك أن الصحابة عارفون باللغة»^(١).

٢ _ موقف الماتريدية:

يقول أبو الليث السمرقندي مبيناً سبب ترجيحه لأحد الأقوال: «لأن الآثار قد جاءت عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لا يجوز دفعه». ثم رد على من طعن في هذه الروايات عنهم فقال: «فلما رويت فيه من الأخبار من طرق شتى لا يجوز رده، ويرجع الطعن إلى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله تعالى عنهم. ويجب للطاعن أن يطعن في فهم نفسه لا في الصحابة»^(٢).

٣ _ موقف الإباضية^(٣):

يصرح الإباضية بتقديم أقوال الصحابة في التفسير على غيرهم، يقول الربيع بن حبيب في مسنده عن ذلك: «فإن سأل المترشد عن تفسير الآي المتشابهات والدلالة على معانيها من قول الله عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]... وما أشبه ذلك من كتاب الله الذي فسرناه فيما مضى من كتابنا بالرواية عن رسول الله والصحابة والتابعين بإحسان»^(٤).

(١) المصدر السابق (٤: ٧٠، البقرة: ١٣٣).

(٢) بحر العلوم للسمرقندي (١: ٥٧٦-٥٧٧، الأعراف: ١٧٢-١٧٤).

(٣) للإباضية في عدالة الصحابة عدة أقوال:

١ _ كلهم عدول إلا من فسقه القرآن.

٢ _ كلهم عدول وروايتهم كلهم مقبولة إلا في الأحاديث المتعلقة بالفتن ممن خاض فيها.

٣ _ أنهم كغيرهم من الناس فمن اشتهر بالعدالة فهو كذلك، ومن لم يعرف حاله يبحث عنه.
يقول السالمي:

أما الصحابي فقليل عدل وقيل مثل غيره **والفصل**

بأنه عدل إلى حين الفتن وبعدها كغيره فليمتحن

وإذا كان هذا موقفهم من الصحابة فكيف سيعتمدون على منهجهم وهم ليسوا بعدول!؟

انظر: الصراع الأبدي قراءة في جدليات الصراع السياسي بين الصحابة وانقسام المواقف حولها لكريا بن خلفية المحرمي، مبحث موقف الإباضية من الصحابة (ص ٣١١).

(٤) مسند الربيع بن حبيب (ص ٣٣٨).

ويقول الوارجلاني جاعلاً من أهم ركائز التفسير: الاعتماد على تفسير المتقدمين: «الخامسة: أن يقف على تفسير مفسري القرآن الذين اعترفت لهم الأمة بالتفسير، وقولهم حجة لأهم أخذوه توقيفاً»^(١).

ويجعل السالمي من جملة ردوده على الأشعرية في تفسير آية الرؤية: «أن الصحابة والتابعين قد فسروا الآية بخلاف ما فسرته الأشعرية»^(٢).

ويقول أطفش^(٣): «وتفسير الصحابي مقدم على غيره»^(٤).

ويقول الخليلي في ذكر مصادر التفسير: «ثالثاً: أقوال الصحابة: فإنهم قد تيسر لهم ما لم يتيسر لغيرهم... فإن أجمعوا فإجماعهم حجة، وإن اختلفوا: فما يؤثر عنهم من التفسير له حكم الرفع... وإلى هذا ذهب الحاكم، وعارضه غيره فإن ذلك مقصور على بيان أسباب النزول، وفي غير هذا فقولهم كقول غيره من التابعين فمن بعدهم... وخلاصة القول: أن تفسير الصحابة أنقى من تفسير من بعدهم، وكان رجوعهم على مسلمة أهل الكتاب نادر فتفسيرهم أسكن للنفس... ومما لاشك فيه أن صحابة النبي صلى الله عليه وسلم كان لهم القدح المعلى في معرفة تفسير القرآن بمخالطتهم للنبي ومعايشتهم ظروف نزول القرآن، وعمقهم في اللغة العربية»^(٥).

الاتجاه الثاني: من لا يرى أن لهم منزلة على غيرهم.

وبيان أقوالهم كالتالي:

١ _ موقف المعتزلة:

يقول القاضي عبد الجبار مبيناً موقفه من تفسير الصحابة والتابعين: «وما ذكرنا من وجه دلالة الكلام، أن تكون حالهم كحال الصحابة والتابعين، وأن لا يكون لابن عباس، ومجاهد،

(١) الدليل والبرهان للوارجلاني (٢: ٨١).

(٢) مشارق الأنوار للسالمي (ص ٢٥٣).

(٣) هو: احمد بن يوسف بن عيسى اطفيش، المشهور عند الإباضية بقطب الأئمة، من علماء الإباضية المغاربة المتأخرين، أنشأ معهداً للتدريس، من مصنفاته: تيسير التفسير، وهيمان الزاد، والحجة في بيان المحجة في التوحيد، وغيرها، توفي سنة

(١٣٣٢). ينظر: معجم أعلام الإباضية (٢: ٣٩٩).

(٤) هيمان الزاد لاطفيش (٧: ٣٠، الحجر: ٧٢).

(٥) جواهر التفسير للخليلي (١: ٣٠).

وسائر المفسرين مزية على غيرهم، في صحة الاستدلال، وفي جواز أن يفسر القرآن ويتأوله، وإنما يتقدم البعض على البعض، من حيث يتقدم في معرفة اللغة، ويبرز فيها، فيكون بهذه الطريقة أعرف؛ وهذا إنما يتفاوت حال العلماء فيه، إذا كان في المتشابه، وما يلتبس»^(١).

ويعلل القاضي هذ التساوي فيقول: «لأن الكل إذا اشتركوا في معرفة اللغة لم يجز أن يختص بعضهم بأن يعرف المراد بالكلام، دون بعض؛ لأن طريق المعرفة واحد»^(٢).

وإنما يجعلهم مرجعاً يؤخذ بقولهم إن كان ثمة إجماع فيما لا يدل ظاهر اللفظ عليه فيقول: «لا يمتنع فيما تأولوه على وجه مما لا يدل الظاهر عليه أن يجعل إجماعهم حجة فيه، وهذا إنما يكون فيما لا يعرف بظاهر التنزيل، وبصير كالمذاهب المأخوذة من الإجماع»^(٣).

وهذه الطريقة يستعملها الزمخشري في تفسيره عندما لا يروق له شيء من أقوال الصحابة فتراه يقول في رده لبعض الأحاديث: «ولئن صح هذا عن ابن العاص، فمعناه أنهم يخرجون من حرّ نار إلى برد الزمهرير فذلك خلوّ جهنم وصفق أبوابها، وأقول: إما كان لابن عمرو في سيفيه ومقاتلته بهما علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ما يشغله عن تسيير هذا الحديث»^(٤).

وهذا قدح صريح في نقل الصحابة للسنة، وهو إن كان يقدر في نقله عن النبي صلى الله عليه وسلم، فما بالك في أقواله ذاتها؟!

ويحذر النظام من الركون إلى أقوال كثير من مفسري التابعين فيقول: «ولا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة؛ فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم، وليكن عندكم عكرمة، والكلبي، والسدي، والضحاك، ومقاتل بن سليمان، وأبو بكر الأصبم في سبيل واحدة»^(٥).

أما أبو مسلم الأصفهاني فقد كان في كثير من مواطن تفسيره لا يعول حتى على الإجماع، يقول الحاكم الجشمي في تفسيره: «ولولا النقل المستفيض وإجماع أهل التفسير لكان

(١) المغني للقاضي عبد الجبار (١٦: ٣٦١) .

(٢) المصدر السابق (١٦: ٣٦٢).

(٣) المصدر السابق (١٦: ٣٦٢).

(٤) الكشف للزمخشري (٢: ٤٠٦، هود: ١٠٨).

(٥) انظر: كتاب الحيوان للجاحظ (١: ٣٤٣).

الأليق بالظاهر ما حكيناه عن أبي مسلم، وهو الظاهر ولا مانع منه»^(١).
ويقول في موطن آخر في قصة سليمان عليه السلام: «ولولا أن أكثر المفسرين وأصحاب
النقل على أنه ضرب أعناقها وسوقها لكان الأليق بالظاهر ما يقوله أبو مسلم»^(٢).
ولقد كان من أعظم الأمور التي نقدها الأشعري على تفسير أبي علي الجبائي – الذي
يصفه ابن كثير بأنه: «تفسير حافل مطول»^(٣) – أنه «ملوى حرفاً واحداً عن أحد من
المفسرين»^(٤).

ويصدق ما سبق ما ذكره ابن المرتضى أن الجبائي «لا يذكر في تفسيره إلا الأصم»^(٥).

٢ – موقف الشيعة:

موقف الشيعة من عدالة الصحابة موقف معروف فهم لا يقولون إلا بعدالة عددٍ قليلٍ
منهم، وبناءً عليه فلا يعتبرون قولهم في التفسير، إلا أن المشكل هو إيراد بعض مفسريهم – ممن
ينتمون إلى الاتجاه الأصولي – لأقوال الصحابة في كتب التفسير كالطوسي والطبرسي؛ بل إن
تفسيريهما ممتلئان بذكر أقوال الصحابة والتابعين، بل إن الطوسي يثني على تفسير بعض
الصحابة والتابعين في مقدمة تفسيره مع تصريحه بعدم جواز تقليد أحد من المفسرين: «ولا
ينبغي لأحد أن ينظر في تفسير آية لا ينبئ ظاهرها عن المراد تفصيلاً، أو يقلد أحداً من
المفسرين إلا أن يكون التأويل مجمعاً عليه، فيجب اتباعه لمكان الإجماع؛ لأن من المفسرين من
حمدت طرائقه ومدحت مذهبهم كابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وغيرهم، ومنهم من ذمت
مذهبهم كأبي صالح والسدي والكلبي وغيرهم هذا في الطبقة الأولى، أما المتأخرون فكل واحد
منهم نصر مذهبهم وتأول أصله» ثم ينتهي بقاعدة عامة فيقول: «لا يجوز أن يقلد أحداً منهم،
بل ينبغي أن يرجع إلى الأدلة الصحيحة: إما العقلية، أو الشرعية، من إجماع عليه، أو نقل
متواتر به عمن يجب اتباع قوله»^(٦).

(١) التهذيب في التفسير للجشمي (ورقة ٤/و) عن كتاب الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير لعدنان زرزور (ص ٢٥١).

(٢) التهذيب في التفسير (ورقة ٥/و) عن كتاب الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير (ص ٢٤٨).

(٣) البداية والنهاية لابن كثير (١١: ١٢٥).

(٤) انظر: تبين كذب المفتري لابن عساكر (ص ١٣٩).

(٥) طبقات المعتزلة لابن المرتضى (ص ٥٧).

(٦) التبيان للطوسي المقدمة (٢: ٦).

فهو يقرر أن لا يعتمد على تفسير أحد من المفسرين، ومعنى ذلك أن إيراد أقوالهم لم يكن على سبيل الاعتماد عليها، وإنما على أحسن الأحوال على سبيل الاعتضاد. ويفسر بعض علماء الشيعة هذا الصنيع من الطوسي على أنه نوع من التقية حيث يقول: «ثم لا يخفى على المتأمل في كتاب التبيان أن طريقته فيه على نهاية المداراة والمماشاة مع المخالفين، فإنك تراه اقتصر في تفسير الآيات على نقل كلام الحسن وقتادة والضحاك والسدي وابن جريج والجبائي والزجاج وابن زيد وأمثالهم، ولم ينقل عن أحد من مفسري الإمامية ولم يذكر خبراً عن أحد من الأئمة عليهم السلام إلا قليلاً في بعض المواضع لعله وافقه في نقله المخالفون، بل عدَّ الأولين في الطبقة الأولى من المفسرين الذين حمدت طرائقهم ومدحت مذهبهم، وهو بمكان من الغرابة لو لم يكن على وجه المماشاة، فمن المحتمل أن يكون هذا القول منه فيه على نحو ذلك»^(١).

والمقصود أن نقله لأقوالهم لم يكن على سبيل الاعتماد عليها، وهذا ما يصرح به الطباطبائي في تفسيره حيث يقول: «وأما الروايات الواردة عن مفسري الصحابة والتابعين فإنها على ما فيها من الخلط والتناقض لا حجة فيها على مسلم»^(٢).

٣_ موقف الزيدية:

لا يختلف موقف الزيدية عن موقف الشيعة الإمامية من جهة اعتماد أقوال الصحابة في التفسير، يقول الهادي يحيى بن محمد: «وأنه ليس أحد من المخلوقين أولى بفهم أحكام رب العالمين، ممن اختاره الله واصطفاه وانتجبه وارتضاه... فهم صفوة الله من خلقه وخيرته من بريته، وخلفاؤه في أرضه، الأئمة الهادون والقادة المرشدون، من أهل بيت محمد المصطفى... فكان علمهم... علماً جليلاً وكان قياسهم قياساً صحيحاً ثابتاً أصيلاً، إذ هم وأبوهم صلى الله عليه تفرعت عنهم العلوم المعلومة، وثبتت أصول الأحكام المفهومة، ومنه ومن ذريته نيلت العلوم الفاضلة... فهم أصل الدين، وشرائع الحق المستبين»^(٣).

ويجعل الحاكم الجشمي اللغة العربية هي شرط التعاطي مع التفسير دون غيره من الشروط

(١) فصل الخطاب (ص ١٧) عن كتاب مسألة التقريب بين السنة والشيعة (٢: ٢٤٥).

(٢) الميزان للطباطبائي (١: ١٣).

(٣) كتاب القياس، ضمن مجموع الرسائل للهادي (٤٩٥-٤٩٦).

فيقول في تفسير قوله تعالى: ﴿كَتَبُ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ، قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت- ٣]: «تدل الآيات على أن العالم باللغة محجوج به، ويدل قوله: (لقوم يعلمون) أن التفسير لمن عرف اللغة جائز، ولا يحتاج إلى سماع معناه من غيره، بخلاف قول من يقول: لا بد فيه من السماع. ويدل على أنه يستقل بنفسه في باب الدلالة»^(١).

وقد كان من منهجه في تفسيره أن الظاهر عندما يتعارض مع قول الواحد أو الاثنين منهم يقدم الظاهر على قولهم^(٢).

هذه أقوال أصحاب المنهج الكلامي النظرية في تفسير الصحابي واعتماده، أما من نظر في أغلب كتب أصحاب الاتجاه الكلامي فسيجد أنهم يذكرون أقوال الصحابة والتابعين في التفسير مابين مقلٍ ومستكثر، فهل هذا الإيراد على سبيل الاعتماد عليها أم لا ؟
أما من صرَّح بعدم اعتمادها نفثواضح^٣ أنه إنما أوردتها اعتضاداً لا اعتماداً .

وفي كثير من الأحيان لا ينقلون عنهم إلا ما يوافق أقوالهم، بل إن الحاكم الجشمي الزيدي المعتزلي جل ما يذكره عن السلف إنما هو منقول عن ابن عباس ومجاهد وقتادة والحسن وهؤلاء معدودون عند القاضي عبد الجبار والحاكم من ضمن المعتزلة^(٣).

وأما من صرَّح بتقديم تفسيرهم على غيرهم، فهل هم يتوافقون مع أهل السنة والجماعة في هذا التقديم ؟ أم كان للمنهج الكلامي دوره في التعامل مع أقوالهم ؟
الجواب عن ذلك أن يقال:

إن الأصل تقديم أقوالهم إلا عندما يتعارض ذلك مع التقرير الكلامي، وحتى تتضح هذه المسألة فإنه يقال: إن اتجاههم العقدي أثر في تعاملهم مع تفاسير الصحابة من جهتين:

١_ **اختلافهم عن منهج الصحابة في التفسير**، وهذا قد سبق بيانه أن المتكلمين خالفوا أهل السنة في المنهج الذي ساروا عليه، وهذا الاختلاف في المنهج أهم من الاختلاف في آحاد أقوالهم.

(١) التهذيب في التفسير للجشمي (ورقة ١١٦) عن كتاب الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن (ص ٢٢٧).

(٢) انظر: كتاب الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن (ص ٢٤٦).

(٣) أشار لهذه القضية عدنان زرزور في حديثه عن منهج الحاكم في نقل أقوال ابن عباس وغيره من السلف. انظر كتابه: الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن (ص ١٥٣). وانظر كتاب: طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (ص ٢١٤).

٢_ مخالفتهم لآحاد أقوالهم عندما تخالف التقرير الكلامي:

وهذه المخالفة تقع على عدة صور:

أ_ تفسير أقوالهم وفهمها على غير وجهها ومن أمثلة ذلك:

- يقول ابن عطية في تفسير قوله الله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾

[البقرة - ٢٥٥]: «وقال أبو موسى الأشعري: الكرسي موضع القدمين وله أطياف كأطياف

الرحل، وقال السدي: هو موضع قدميه.

قال القاضي أبو محمد: وعبرة أبي موسى مخصصة لأنه يريد هو من عرش الرحمن كموضع القدمين في أسرة الملوك، وهو مخلوق عظيم بين يدي العرش نسبته إليه نسبة الكرسي إلى سرير الملك، والكرسي هو موضع القدمين، وأما عبارة السدي فقلقة، وقد مال إليها منذر البلوطي وتأولها بمعنى: ما قدم من المخلوقات على نحو ما تأول في قول النبي عليه السلام "فيضع الجبار فيما قدمه". قال أبو محمد: وهذا عندي عناء، لأن التأويل لا يضطر إليه إلا في ألفاظ النبي عليه السلام وفي كتاب الله، وأما في عبارة مفسر فلا، وقال الحسن بن أبي الحسن: الكرسي هو العرش نفسه.

قال القاضي أبو محمد عبد الحق رضي الله عنه: والذي تقتضيه الأحاديث أن الكرسي مخلوق عظيم بين يدي العرش، والعرش أعظم منه»^(١).

وهذه العبارة التي وصفها ابن عطية بأنها قلقة هي حقيقة قول الصحابة في هذه المسألة، لكن ابن عطية تأول كلام أبي موسى حتى لا يدل على أن الله سبحانه قدمين تليق به سبحانه.

- ويقول الطبرسي في تفسير قوله: ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ

مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران - ٧]: «قيل في المحكم والمتشابه أقوال:

أحدها: أن المحكم ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقتزن إليه ولا دلالة تدل على المراد به لوضوحه... والمتشابه ما لا يعلم المراد بظاهره حتى يقتزن به ما يدل على المراد منه

(١) تفسير ابن عطية (٢: ٣٨٧).

لالتباسه... وهذا معنى قول مجاهد: المحكم ما لم تشبهه معانيه، والمتشابه ما اشتبهت معانيه، وإنما يقع الاشتباه في أمور الدين كالتوحيد ونفي الاستواء والجور، ألا ترى أن قوله: (ثم استوى على العرش) يحتمل في اللغة أن يكون استواء كاستواء الجالس على سريره، وأن يكون بمعنى القهر والاستيلاء، والوجه الأول لا يجوز عليه سبحانه»^(١).

فالطبرسي هنا حمل كلام مجاهد ما لا يريده ومثل له بمثال متأثرًا باعتقاده، وهو تمثيل خاطئ.

بـ عدم اعتبار أقوالهم عندما تخالف ما استقر في التقرير الكلامي، ومن الشواهد على ذلك:

- يقول ابن عطية في تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص - ٢]:
«و { الصمد } في كلام العرب السيد الذي يصمد إليه في الأمور ويستقل بها، وأنشدوا:
ألا بكر الناعي بخير بني أسد... بعمر بن مسعود وبالسيد الصمد
وبهذا تفسر هذه الآية لأن الله جلت قدرته هو موجِد الموجودات، وإليه تصمد به قوامها، ولا غني بنفسه إلا هو تبارك وتعالى، وقال كثير من المفسرين: { الصمد } الذي لا جوف له، كأنه بمعنى المصمت، وقال الشعبي: هو الذي لا يأكل ولا يشرب، وفي هذا التفسير كله نظر، لأن الجسم في غاية البعد عن صفات الله تعالى. فما الذي تعطينا هذه العبارات؟!»^(٢).

وهذا التفسير للصمد هو تفسير الصحابة مثل ابن عباس وغيره، ولما كان معارضاً لما عند ابن عطية من تقرير عقدي ردوين^٣ الموجب في هذا الرد، وهو أن الجسم بعيد عن الله سبحانه، والمعنى الذي ذكره ابن عباس هو الصواب في الآية فالصحابة أعلم بما يجوز على الله وما لا يجوز عليه، ولكن الذي دعا المتكلمين إلى رد ذلك هو المقررات السابقة في علم الكلام.

• ويقول ابن عطية:

(١) تفسير الطبرسي (٢: ١٤).

(٢) تفسير ابن عطية (١٥: ٦٠٢).

«ثم اختلف العلماء فيما ينبغي أن يعتقد في قوله تعالى: ﴿يَدَيَّ﴾ [ص - ٧٥] و ﴿عَمِلْتَ أَيْدِينَ﴾ [يس - ٧١] و ﴿يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح - ١٠] و ﴿وَلِنُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه - ٣٩] و ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر - ١٤] و ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور - ٤٨] و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصاص - ٨٨] ونحو هذا، فقال فريق من العلماء منهم الشعبي وابن المسيب وسفيان: يؤمن بهذه الأشياء وتقرأ كما نهى الله ولا يعُنُّ لتفسيرها ولا يشقق النظر فيها.

قال القاضي أبو محمد: وهذا قول يضطرب لأن القائلين به يجمعون على أنها ليست على ظاهرها في كلام العرب فإذا فعلوا هذا فقد نظروا وصار السكون على الأمر بعد هذا مما يوهم العوام ويؤتية الجهلة.

وقال جمهور الأمة: بل نفسر هذه الأمور على قوانين اللغة ومجاز الاستعارة وغير ذلك من أفانين كلام العرب... وهذا قول أبي المعالي والحذاق»^(١).

وابن عطية فهم من كلام السلف أنه يدل على التفويض، وهو فهم غير صحيح، بل إن السلف يقصدون من هذه العبارات عدة معاني ليس من بينها قطعاً _ التفويض، بل يقصدون من ذلك إما عدم الخوض فيما لم يخض فيه الرسول والصحابة بل اتباع هديهم في عدم الجدال فيما لم يتكلموا فيه، أو يقصدون منها عدم تفسيرها التفسير الباطل.

ج_ النسبة الخاطئة للصحابة والتابعين:

البحث عن ما يعضد اعتقاد المفسر سيما عندما يكون الاعتقاد بطلاً _ يدفعه للاستدلال بكل ما يجده دون أن ينظر في صحة نقله وخبره، ومن الأمثلة على ذلك:

- نسب ابن عطية لابن عباس في تفسير قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة - ٦٤]: يده نعمته^(٢). وهي نسبة لا تصح عنه^(٣).

(١) تفسير ابن عطية (٤: ٥١٠-٥١١، المائدة: ٦٤).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق (٦: ٦٩، الأعراف: ١٤٥)

● ويقول ابن عطية: «قال المتأولون المتكلمون كالقاضي ابن الباقلاني وغيره: إن الله عز وجل خلق للجبل حياة وحساً وإدراكاً يرى به، ثم تجلى له أي: ظهر وبدا سلطانه فاندك الجبل لشدة المطلع فلما رأى موسى ما بالجبل صعق، وهذا المعنى هو المروي عن ابن عباس»^(١).

وتفسير التحلي هنا بظهور السلطان هو تأويل له عن ظاهره، وليس هذا كلام ابن عباس، بل المروي عن ابن عباس أنه فسره بأنه تجلّ حقيقة فقال: «ما تجلى منه إلا قدر الخنصر»^(٢).

المصدر الرابع: أثره في التعامل مع اللغة العربية:

الرجوع إلى لغة العرب لاشك في ضرورته لمن ابتغى فهم القرآن، بل هو شرط لمن يسعى لتحصيل معانيه، يقول ابن تيمية: «فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم ذلك إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»^(٣).

وعندما تقل المعرفة بهذه اللغة لمتعاطي التفسير يحصل الانحراف فيه بلاريب، يقول الحسن عمن انحرف في تفسير القرآن: «أهلكتهم العجمة يتأولونه على غير تأويله»^(٤).

واعتبار اللغة في التفسير أمر تتفق عليه أقوال أصحاب المنهج الكلامي، وهذه جملة منها: يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «علم أنه لا يكفي في المفسر أن يكون عالماً باللغة العربية، ما لم يعلم النحو والرواية والفقه»^(٥).

ويقول مبيناً الطريق الذي يسلكه في ذلك: «وهكذا طريقتنا في سائر المتشابه: أنه لا بد من أن يكون له تأويلٌ صحيحٌ يُخَرِّجُ على مذهب العرب من غير تكلفٍ وتعسفٍ»^(٦). ويقول القرطبي الأشعري: «وكلام الله يرد تفسيره إلى كلام العرب»^(٧).

ويقول أبو حيان الأشعري: «فانظر إلى هذه التوجيهات البعيدة التي لا يقدر أحد على

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) تفسير الطبري (١٠: ٤٢٧، الأعراف: ١٤٣).

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم (١: ٣٦٩).

(٤) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري (١: ١٠٦).

(٥) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ٦٠٦).

(٦) المغني للقاضي عبد الجبار (٣٨: ١٦).

(٧) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٤: ١٧٥، الأحزاب: ٣٠).

أن يأتي لها بنظير من كلام العرب، وإنما حمل على ذلك العجمة، وعدم الإمعان في تراكيب كلام العرب، وحفظ أشعارها... لا يكفي النحو وحده في علم الفصيح من كلام العرب بل لا بد من الاطلاع على كلام العرب والتطبع بطباعها والاستكثار من ذلك»^(١).
ويرد على بعض التفاسير بأنه: «شبيه بتفسير الباطنية، وعدول عن منهج كلام العرب»^(٢).

ويقول أبو الليث السمرقندي الماتريدي: «ولا يجوز لأحد أن يفسر القرآن برأيه من ذات نفسه ما لم يتعلم أو يعرف وجوه اللغة وأحوال التنزيل»^(٣).
ويقول الطبرسي الإمامي: «وإذا كان ظاهر القرآن طبقاً لمعناه فكل من عرف العربية والإعراب عرف فحواه، وعلم مراد الله به قطعاً»^(٤).
ويقول المرتضى محمد بن يحيى بن الحسين الزيدي مبيناً أن من الطرق المفتية رُ بها القرآن: «ما كان يخرج من اللغة بينه وفسره وشرحه، لأن الله تعالى يقول: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾ [الزمر - ٢٨]، ولم يخاطب الله العرب إلا بما تعرف من لغتها»^(٥).

ويقول أحمد بن يحيى الزيدي: «والذي نذهب إليه ونحبه في التفسير أن تكون الحجة منا في التفسير بشواهد من كتاب الله على كتاب الله، ولا بد مع ذلك من الاستشهاد باللغة والشعر»^(٦).

ويقول أبو يعقوب الوارجلاني الإباضي: «اعلم أن استخراج العلم من كتاب الله عز وجل ومن سنة رسوله ومن الإجماع يتعذر إلا لمن كملت فيه عدة شروط:...
الثانية: أن يكون عارفاً بتصاريف لغة العرب، ومعرفة الاسم من الفعل والحرف منهما.

(١) تفسير البحر المحيط (٢: ٤٢٥، آل عمران: ١٩).

(٢) المصدر السابق (٦: ٤٢٥، النور: ٤١).

(٣) بحر العلوم للسمرقندي (١: ٣٥).

(٤) تفسير الطبرسي (١: ٢٨).

(٥) الرسالة المنقذة للمرتضى محمد بن يحيى بن الحسين (ص ٦٢) عن علوم الحديث عند الزيدية للعزي (ص ٤٣).

(٦) رسالة الرد على مسائل الإباضية طبع بعنوان الخوارج طليعة التكفير في الإسلام لأحمد بن يحيى (ص ٨٨).

والثالثة: معرفة النحو ووجوه الإعراب»^(١).

هذه أقوالهم في اعتبار اللغة مرجعاً في التفسير، وشرطاً لمن مارسه، وباب اللغة هو أوسع الأبواب التي دخل منها المتكلمون في تأويل كلام الله سبحانه على غير مراده.

ولقد كان تأثير الاتجاه العقدي في التعامل مع اللغة العربية من ثلاثة جوانب:

الأول: جانب الأساليب والتراكيب:

استخدم أصحاب المنهج الكلامي التأويل اللغوي في تأويل ما يخالف التقرير الكلامي، والباب الذي دخلوا منه هو باب المجاز:

• يقول ابن عطية مبيناً المنهج الذي يتعامل فيه مع الآيات الصفات: «وقال جمهور

الامة: بل تفسر هذه الأمور على قوانين اللغة ومجاز الاستعارة وغير ذلك من

أفانين كلام العرب»^(٢).

وقال مبيناً القاعدة التي بنى عليها تأويل معنى (القدم) و(الرجل): «وملاك النظر في هذا

الحديث: أن الجارحة والتشبيه وما جرى مجراه منتف كل ذلك فلم يبق إلا إخراج الألفاظ

على هذه الوجوه السائغة في كلام العرب»^(٣).

• ويقول الطبرسي في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف - ٥٤]:

«أي: استوى أمره على الملك، عن الحسن: يعني استقر ملكه واستقام بعد خلق

السموات والأرض فظهر ذلك للملائكة، وإنما أخرج هذا على المتعارف من كلام العرب،

كقولهم: استوى الملك على عرشه إذا انتظمت أمور مملكته»^(٤).

الثاني: جانب المفردات اللغوية، وهذا له عدة صور:

١_ اختيار اللفظ الذي يتناسب مع المعتقد: ومن الشواهد على ذلك:

(١) الدليل والبرهان للوارجلاني (٣: ٨١).

(٢) تفسير ابن عطية (٤: ٥١١).

(٣) تفسير الطبرسي (١٣: ٥٦٠).

(٤) المصدر السابق (٣: ٧٥).

• يقول الطبرسي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَوْسَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾

﴿المائدة- ٦٠﴾: «ولا تعلق في هذه الآية للمجبرة لأن أكثر ما تضمنته الأخبار بأنه خلق من عبد الطاغوت»^(١).

ويبين ابن عطية أن تفسير (جعل) بـ(خلق) تفسير ناشئ عن اعتقاد المعتزلة فيقول: «وقوله تعالى: { وجعل } هي بمعنى صير، وقال أبو علي في كتاب الحجة: هي بمعنى خلق.

قال القاضي أبو محمد: وهذه منه رحمه الله نزعة اعتزالية»^(٢). وإنما ذهب المعتزلة إلى ذلك حتى لا يلزمهم أن لله سبحانه أثراً في أفعال العباد، فهو خالق العباد وأفعالهم، فتأولوا الآية على ما سبق.

• ويقول ابن عطية: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف ٢٧]: «ثم

أخبر عز وجل أنه صير «الشياطين أولياء» أي: صحابة ومداخلين إلى الكفرة الذين لا إيمان لهم، وذكر الزهراوي أن (جعل) هنا بمعنى وصف.

قال القاضي أبو محمد: وهي نزعة اعتزالية»^(٣).

وهذه الآية يقال فيها ما قيل في سابقتها.

٢_ إنكار اللفظة لغة من أجل المعتقد:

اعتقاد المفسر قد يدفعه لأن يُنكر معنى لفظة ثابتة في اللغة حتى لا يتعارض ذلك مع معتقده، وهو مسلك غير صحيح فإن ما ثبت في اللغة وكان سياق الآية يدل عليه لا يمكن إلا أن يكون حقاً، ومن الشواهد على هذه المسألة:

يقول ابن عطية: «وقالت فرقة معنى قوله: { يغويكم } : يضلكم، من قولهم: غوى الرجل يغوى، ومنه قول الشاعر [المرقش]:

فمن يلق خيراً يحمد الناس أمره... ومن يغو لا يعدم على الغي لائماً

(١) تفسير الطبرسي (٢: ١٣٨).

(٢) تفسير ابن عطية (٤: ٤٩٨).

(٣) المصدر السابق (٥: ٤٧٧).

وإذا كان هذا معنى اللفظة، ففي الآية حجة على المعتزلة القائلين: إن الضلال إنما هو من العبد. وقالت فرقة معنى قوله: { يغويكم } : يهلككم، والغوى لمرض والهلاك؛ وفي لغة طييء: أصبح فلان غاوياً ، أي: مريضاً ، والغوى نشمُ الفصيل، قاله يعقوب في الإصلاح. وقيل: فقدّه اللبن حتى يموت جوعاً ، قاله الفراء وحكاه الطبري. يقال: غوى يغوى، وحكى الزهراوي أنه الذي قطع عنه اللبن حتى كاد يهلك ولما يهلك بعد، فإذا كان هذا معنى اللفظة زال موضع النظر بين أهل السنة والمعتزلة، وبقي الاحتجاج عليهم بما هو أبين من هذه الآية كقوله تعالى:

﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام- ١٢٥] ونحوها.

قال القاضي أبو محمد: واعتقد مكي أن للمعتزلة تعلقاً وحجة بالغة بهذا التأويل، فرد عليه وأفرط حتى أنكر أن يكون الغوى بمعنى الهلاك موجوداً في لسان العرب^(١).

٣- إثبات اللفظة لغة من أجل المعتقد، ومن الشواهد على ذلك:

يقول ابن عطية في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الرعد- ٢]: «وقد تقدم القول في كلام الناس في «الاستواء»، واختصاره: أن أبا المعالي رجح أنه { استوى } بقره وغلته، وقال القاضي ابن الطيب وغيره: { استوى } - في هذا الموضع - بمعنى استولى، والاستيلاء قد يكون دون قهر. فهذا فرق ما بين القولين، وقال سفيان: فعل فعلاً سماه استواء»^(٢).

وهذا الذي قاله ابن الطيب الباقلاني في تفسير معنى الاستواء بالاستيلاء؛ تفسير لا يصح في لغة العرب^(٣)، وقد كان ابن عطية على علم بذلك، ولذا لم يعتمد عليه حيث يقول في

تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ [يونس- ٣]: «واختصار القول في قوله: { ثم استوى على العرش } [إما] أن يكون { استوى } بقره وغلته، وإما أن يكون { استوى } بمعنى استولى إن صحت اللفظة في اللسان، فقد قيل في قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق... من غير سيف ودم مهراق

(١) تفسير ابن عطية (٧: ٢٨٢، هود: ٣٥)، وانظر في تفسيره (٦: ٢٧٥، الأنفال: ٣٠).

(٢) تفسير ابن عطية (٨: ١١٢).

(٣) انظر: تهذيب اللغة للأزهري (١٨: ٨٥).

إنه بيت مصنوع. وإما أن يكون فعل فعلاً في العرش سماه { استوى } واستيعاب القول قد تقدم»^(١).

ولما كان هذا التفسير معروفاً عن بعض أئمة الأشاعرة حاول ابن عطية أن يجد له وجهاً محتملاً في بعض السياقات القرآنية فقال في تفسير قوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ

فَسَوَّيْنَهَا سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ [البقرة- ٢٩]: «وقيل المعنى استولى كما قال الشاعر الأخطل:

قد استوى بشر على العراق . من غير سيف ودم مہراق

وهذا إنما يجيء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه- ٥] والقاعدة في هذه الآية ونحوها منع النقلة وحلول الحوادث، ويبقى استواء القدرة والسلطان»^(٢). والصواب عدم صحة هذا التفسير مطلقاً لعدم صحته عن العرب، فهو تفسير مخترع بناء على بيت مصنوع.

٤- تضيق معنى اللفظة لغة، ومن الأمثلة على ذلك:

يقول ابن عطية في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة- ١٧٧]: «والإيمان: التصديق، أي صدق بالله تعالى وبهذه الأمور كلها حسب مخبرات الشرائع»^(٣). وتفسير ابن عطية للإيمان بأنه التصديق مخالف لمفهومه عند أهل السنة والجماعة وهو أنه: قول وعمل، ودلائل ذلك كثيرة متوافرة يكفي منها أن إجماع السلف على ذلك^(٤).

الثالث: الجانب الإعرابي:

إعراب الآية بما يوافق اعتقاد المفسر طريقة سلكها المتكلمون لتأييد أقوالهم، وهي صورة من صور تأثير المعتقد في التعامل مع اللغة، ومن الشواهد على ذلك: أن الطبرسي يعرب قوله

(١) تفسير ابن عطية (٧: ١٠١).

(٢) المصدر السابق (١: ٢٢٤).

(٣) المصدر السابق (٢: ٨٠).

(٤) مجموع الفتاوى (٣: ١٥١).

تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ [الحديد- ٢٧] بقوله: «ورهبانية منصوب بفعل مضمر يفسره قوله: ابتدعوها. والتقدير وابتدعوا رهبانية ابتدعوها»^(١).

وكذلك يقول الزمخشري في تفسيره: «وانتصابها بفعل مضمر يفسره الظاهر: تقديره. وابتدعوا رهبانية { ابتدعوها } يعني: وأحدثوها من عند أنفسهم ونذروها»^(٢).

وهذا الإعراب مبني على اعتقاد المعتزلة في خلق الإنسان أفعاله، يقول ابن عطية مبيناً ذلك: «والمعتزلة تعرب { رهبانية } أنها نصب بإضمار فعل يفسره { ابتدعوها } وليست بمعطوفة على الرأفة والرحمة، ويذهبون في ذلك إلى أن الإنسان يخلق أفعاله فيعربون الآية على مذهبهم، وكذلك أعربها أبو علي».

ثم بين الصواب في إعرابها فقال: «وقوله: { ابتدعوها } صفة لـ { رهبانية } وخصها بأنها ابتدعت، لأن الرأفة والرحمة في القلب لا تكسب للإنسان فيها، وأما الرهبانية فهي أفعال بدن مع شيء في القلب ففيها موضع للتكسب»^(٣).

ويرجح صواب هذا الإعراب أن القاعدة أن حمل الكلام على الاستقلال وهو عدم التقدير— أولى من حمله على التقدير، والإضمار خلاف الأصل^(٤).

(١) تفسير الطبرسي (٦: ١٥٩).

(٢) الكشف (٤: ٤٨٠).

(٣) تفسير ابن عطية (١٤: ٣٢٦-٣٢٧).

(٤) انظر: قواعد الترجيح في التفسير للدكتور حسين الحربي (٢: ٤٢١).

القسم الثاني

الدراسة التطبيقية على الاتجاه الفلسفي

وفيه تمهيد وثلاثة فصول:

التمهيد: تعريف الفلسفة، وأنواعها إجمالاً .

الفصل الأول: الاتجاه الفلسفي المشائي وأثره في التفسير.

الفصل الثاني: الاتجاه الفلسفي الإشراقي وأثره في التفسير.

الفصل الثالث: الاتجاه الفلسفي المعاصر وأثره في التفسير.

التمهيد

التعريف بالفلسفة وأنواعها إجمالاً

الفلسفة لفظة يونانية مشتقة من كلمة (فيلا_صوفيا)، ومعنى (فيلا): محبة، و(صوفيا):

الحكمة، أي: أنها بمعنى محبة الحكمة.

ويطلق على العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح.

والكندي يعرف الفلسفة بأنها: «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»^(١).

(١) رسالة في الفلسفة الأولى _ضمن رسائل الكندي الفلسفية_ (ص٩٧).

أما الفارابي فيرى أنها: «العلم بالموجودات بما هو موجود»^(١).

ويرى ابن سينا أنها: «صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة بحسب الطاقة الإنسانية»^(٢).

ويعرفها آخرون بأنها: «التشبه بأفعال الله بقدر طاقة الإنسان»^(٣).

وقد كانت الفلسفة عند القدماء مشتملة على جميع العلوم، كما يقول الفارابي: لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللphilosophy فيه مدخل، وعليه غرض^(٤).

وهي كما يقسمها ابن سينا^(٥) وغيره تنقسم إلى قسمين:

نظري.

وعملي.

أما النظري فينقسم إلى:

العلم الإلهي، وهو العلم الأعلى عندهم.

والعلم الرياضي، وهو العلم الأوسط.

والعلم الطبيعي، وهو العلم الأسفل.

وأما العملي فينقسم إلى ثلاثة أقسام:

سياسة الرجل نفسه، ويسمى علم الأخلاق.

والثانية سياسة الرجل أهله، ويسمى بتدبير المنزل.

والثالثة سياسة المدينة والأمة والملك.

وثمة نظر آخر في تقسيم الفلسفة^(٦)، وهو تقسيم مسائلها إلى ثلاثة مسائل:

(١) الجمع بين رأي الحكيمين للفارابي (ص ٨١).

(٢) في أقسام العلوم العقلية _ضمن تسع رسائل في الحكمة_ لابن سينا (ص ٨٣).

(٣) رسالة في حدود الأشياء _ضمن رسائل الكندي الفلسفية_ (ص ١٢١).

(٤) الجمع بين رأي الحكيمين (ص ٨٠).

(٥) في أقسام العلوم العقلية _ضمن تسع رسائل في الحكمة_ (ص ٨٣).

(٦) مبادئ الفلسفة، س. رابوبرت، ترجمة أحمد أمين (ص ١٩-٢٠).

__ مسألة الوحدة، ويعنى بها__ عندهم__ علة العلل القادرة على كل شيء الخالقة لكل شيء، وهذا القسم الذي يطلقون عليه: ما بعد الطبيعة أو ما وراء المادة.

__ مسألة الكثرة، ويعنى بها مظاهر هذا العالم المتنوعة، ويسمى هو القسم: الفلسفة الطبيعية.

__مسألة أفراد المخلوقات والتي من أهمها الإنسان ويبحث في عدة أمور:

في الطرق التي يتبعها العقل للوصول إلى نتيجة صحيحة ويسمى: علم المنطق.

وفي العاطفة ويسمى علم الجمال.

وفي الرغبة أو الميل ويسمى علم الأخلاق.

هذه هي الفلسفة وأقسامها على وجه الإجمال، والذي يهمنا من هذه الأقسام هي ما يتعلق بقسم الإلهيات، وكيفية التعامل المنهجي للفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام مع هذا القسم، ويتنوع الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام بحسب اتجاهاتهم إلى ثلاثة أصناف:

الفلاسفة المشاؤون.

الفلاسفة الإشراقيون.

الفلاسفة المعاصرون.

وبيان المقصود بهذه الأصناف في المطالب الآتية.

الفصل الأول

الاتجاه الفلسفي المشائي وأثره في التفسير

المبحث الأول: التعريف بالاتجاه المشائي، وبأشهر رجاله، وكتبه.

المبحث الثاني: نشأة تأثير الاتجاه المشائي في التفسير، وأسبابه، ومظاهره.

المبحث الثالث: منهج الاتجاه المشائي في التفسير وأثره على منهجية دراسته.

المبحث الرابع: موقف الاتجاه المشائي من أصول العقائد وأثره في التفسير.

المبحث الخامس: أثر الاتجاه المشائي في التفسير على

الاتجاهات العقدية الأخرى.

المبحث الأول

تعريف الاتجاه المشائي، وأشهر رجاله، وكتبه

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الاتجاه الفلسفي المشائي.

المطلب الثاني: التعريف بأشهر رجاله، وكتبه.

المطلب الأول

التعريف بالاتجاه الفلسفي المشائي

الفلسفة المشائية: هي الفلسفة التي تنتمي إلى أرسطو، وتجعل مصدر المعرفة عندها: المعرفة العقلية والبحثية، يقول ابن تيمية: «فالفلاسفة الإلهيون الذين هم أشهر هذه الطوائف بالحكمة والنظر بالعلم رهط الفارابي وابن سينا»^(١).

وقد سميت بالمشائية: لأن أرسطو^(٢) كان من عاداته أن يلقي دروسه وهو يمشي وهم يسيرون حوله^(٣)، وتسميتها بالمشائية لا يعني أنه لم يدخل على أتباعها مواد فلسفية أجنبية عن فلسفة أرسطو، بل المقصود هو الانتماء والمنهج العام، وإلا فإن الفارابي وابن سينا قد دخلت عليهم مواد فلسفية من فلسفة أفلاطون^(٤) كنظرية الفيض^(٥)، والتي يعتبرها ابن رشد نظرية دخيلة على

(١) درء التعارض (٧: ٣٨٤).

(٢) هو: أرسطو بن نيقوماخس بن ماخازن، ومعنى أرسطو - محب الحكمة، ولد في سنة (٣٨٤ ق.م) كان من عائلة مشهورة بالطب ولذلك برع فيه، وغلب عليه الفلسفة، وكان مشركاً يعبد الأوثان، وقدم في الثامنة عشرة إلى أثينا ودرس على أفلاطون في أكاديميته ولازمه حتى موته، استقر بعد تجواله في أثينا وأنشأ بها مدرسة في ملعب رياضي يدعى (لوقيون)، وكان من عاداته أن يدرس طلابه وهو يمشي وهم يسيرون حوله فسموا بالمشائيين، توفي سنة (٣٢٢ ق.م). ينظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ص ٨٦)، وتاريخ الحكماء: نزهة الأرواح وروضة الأفراح: للشهرزوري (ص ١٦٠).

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم (ص ١١٣).

(٤) هو: أفلاطون بن أرسطن بن أسطوقليس، كان أبواه من أشراف اليونانيين، ومعنى أفلاطون في لغة اليونان - العميم الواسع، وهو رومي الأصل، يوناني المنشأ، وهو آخر الفلاسفة المتقدمين، ولد في أثينا، تعرف على سقراط في سن العشرين ولزمه، وقد تنقل في عدة بين عدد من الدول حتى استقر في أثينا وأنشأ بها الأكاديمية سنة (٣٨٨/٣٨٧ ق.م) تقريباً وتخرج منها عدد من الفلاسفة منهم أرسطو، من مصنفاة - الدفاع عن سقراط، السياسة، النواميس وغيرها، توفي سنة (٣٤٨/٣٤٧ ق.م). ينظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ص ٧٩)، تاريخ الحكماء - نزهة الأرواح وروضة الأفراح - للشهرزوري (ص ١٤٥).

(٥) المقصود بالفيض: أن جميع الموجودات التي يتألف منها العالم تفيض عن مبدأ واحد، أو جوهر واحد دون أن يكون في فعل هذا المبدأ أو الجوهر تراخ أو انقطاع. ولذلك كان القول بفيض العالم عن الله، مقابلاً للقول بخلقه من عدم. ينظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (ص ١٧٢).

على فلسفة أرسطو أدخلها الفارابي وابن سينا^(١).

(١) تهافت الفلاسفة (ص ٢٥١).

المطلب الثاني

التعريف بأشهر رجاله، وكتبه

غزت فلسفة أرسطو التاريخ العلمي الإسلامي ووجدت لها جماعة ممن تبني نشرها في بلاد المسلمين، وسيتجه البحث إلى التعريف بأهم رجال هذا الاتجاه الذي كان لهم دور بارز في تأسيسه وتأصيله ونشره، مكتفياً بهم عن غيرهم، وهم أربعة: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد.

أولاً: الكندي^(١):

لا توجد كتب التراجم كثيراً من الأخبار عن الكندي، بل ترجمته هذه في الكتب لا تتجاوز بعض أسطر، وهذا غريب لمن هو موصوف (فليسوف العرب) فكيف يوصف بهذا الوصف ثم تغيب أخباره؟! وعلى كل حال فالحديث عن ترجمته في أمور:

١_ اسمه: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي.

٢_ نسبه: يتفق من ترجم له على أنه عربي، وأنه أحد أبناء ملوكها، فقد كان أبوه أميراً على الكوفة في حكم المهدي والرشيد، وأن جده الأشعث بن قيس كان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم.

٣_ نشأته وحياته: لم تذكر التراجم كثيراً عن نشأته وحياته، إلا أنه ولد بالبصرة ثم تركها وانتقل إلى الكوفة، وقد كان مؤدباً لأحمد بن المعتصم.

وينفرد ظهير الدين البيهقي^(٢) (ت-٥٦٥) أن الكندي: كان يهودياً ثم أسلم، وقيل: كان نصرانياً

(١) انظر في ترجمته: تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين البيهقي (ص ٥٢)، تاريخ الحكماء (نزهة الأرواح) لشمس الدين الشهرزوري (ص ٣٠٥)، صوان الحكمة لسجستاني (ص ٢٨٢)، طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ص ٢٨٥). وانظر في الكلام حول فلسفته: فلسفة الكندي لحسام الألوسي، الكندي وفلسفته لمحمد أبو ريدة، ومصطلحات الفيلسوف الكندي لأنطوان سيف.

(٢) هو: علي بن يزيد محمد بن الحسين، أبو الحسن، ظهير الدين البيهقي، مؤرخ اشتغل بالفلسفة والحساب والفلك، من مصنفاة: أسرار الحكم في الحكمة، وشرح نهج البلاغة وغيرها، توفي سنة (٥٦٥). ينظر: مقدمة تحقيق كتابه تاريخ حكماء الإسلام.

٤_ مكانته الفلسفية^(٢): تكاد التراجم تجمع على وصفه بـ(فيلسوف العرب)، يقول ابن جليل^(٣): «ولم يكن في الإسلام فيلسوف غيره»^(٤)، ويقول ابن صاعد^(٥): «ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب»^(٦)، ويقول أبو سليمان السجستاني^(٧): «هو أول من تخرج من المسلمين في الفلسفة وسائر أجناسها»^(٨)، وقال عنه ابن تيمية: «كبير الفلاسفة الذي يسمونه "فيلسوف الإسلام"»^(٩). وقال: «يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته أعني الفيلسوف الذي في الإسلام وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين»^(١٠).

٥_ اتجاهه الفلسفي: اتبع الكندي الفلسفة المشائية، فقد كان أحد أتباع أرسطو، يذكر ابن جليل أنه: «احتذى في تواليفه حذو أرسطوطاليس»^(١١)، وقد كانت له عناية بكتب

(١) انظر: تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين البيهقي (ص ٥٢)، وقد كانت هذه النسبة محل نقاش عند عدد من الباحثين. ينظر: الكندي وفلسفته (ص ٢).

(٢) وقد كانت هذه المكانة محل تساؤل ونقاش عند عدد من الباحثين ومن أوسع من ناقش ذلك أنطوان سيف في كتابه (مصطلحات الفيلسوف الكندي).

(٣) هو: سليمان بن حسان يعرف بابن جليل، كان طبيباً، له اهتمام بترجمة بعض كتب الطب، من مصنفاته: طبقات الأطباء والحكماء، ورسائل أخرى في الطب. ينظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ص ٤٩٣).

(٤) طبقات الأطباء والحكماء لابن جليل (ص ٧٣).

(٥) هو: صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن صاعد، يعرف بالجياي، قاضي طليطلة، أبو القاسم القرطبي استقضاه المأمون يحيى بن ذي النون، وكان متحريراً في أموره، وله كتاب طبقات الأمم وكتاب أخبار الأمم من العرب والعجم وكتاب حركات النجوم، توفي سنة (٤٦٠). ينظر: الوافي بالوفيات (١٦ - ١٣٥)، الإعلام (٣ - ١٨٦).

(٦) طبقات الأمم لابن صاعد (ص ٧١).

(٧) هو: محمد بن طاهر بن بابا بن بهرام السجستاني المنطقي، من المشتغلين بالفلسفة، له من التصانيف - رسالة في اقتصاص طرق الفضائل، ورسالة في المحرك الأول، وصوان الحكمة وغيرها، لم يعرف بالتحديد سنة وفاته لكنه كان يعيش في سنة (٣٩١). ينظر: تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي (ص ٩٤)، ومقدمة عبد الرحمن بدوي لكتاب صوان الحكمة.

(٨) صوان الحكمة للسجستاني (ص ٢٨٢).

(٩) مجموع الفتاوى (٣٥ - ١٨٩).

(١٠) الرد على المنطقيين (ص ١٩٩).

(١١) طبقات الأطباء والحكماء لابن جليل (ص ٧٣).

أرسطو، حتى إنه ألف رسالة خاصة بعنوان: (رسالة في كمية كتب أرسطو طاليس). يقول في هذه الرسالة مثنياً على أرسطو: «سألت... أن أنبئك بكتب أرسطاطاليس اليوناني الذي تفلسف فيها، على عدتها ومرتبها، التي لا غنى لمن أراد نيل الفلسفة واقتنائها وتثبيتها عنها...»^(١).

٦_وفاته: جميع الكتب التي ترجمت للكندي لا تذكر سنة لوفاته، مما دعا بعض المتأخرين أن يحدد سنة تقريبية لوفاته، ويدور خلافهم حول وفاته فيما بين عام (٢٤٦هـ) إلى عام (٢٦٠هـ)، ويرجح مصطفى عبدالرزاق في بحثه عن الكندي أنه توفي في أواخر (٢٥٢هـ) بسبب أن رسالته في ملك العرب تشهد أنه كان في عهد الخليفة المستعين وشهد الفتنة التي قتل في أعقابها آخر رمضان سنة (٢٥٢هـ)^(٢).

٧_كتبه: ألف الكندي عدداً كبيراً جداً من الرسائل، حتى أوصلها بعض من ترجم له إلى (٢٨١) رسالة^(٣)، ولم يصل منها إلا القليل، وقد جمع عدداً منها عبدالهادي أبو ريدة في مجموع واحد طبع باسم: (رسائل الكندي الفلسفية)، جمع فيها (٢٥) رسالة، ومنها:

رسالة الكندي في الفلسفة الأولى.

رسالة في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى.

رسالة في حدود الأشياء ورسومها.

رسالة في العقل، وغيرها.

ثانياً : الفارابي^(٤):

(١) رسائل الكندي (ص ٣٦٣).

(٢) انظر: الكندي وفلسفته لأبي ريدة (ص ٥).

(٣) انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ص ٢٨٥).

(٤) انظر في ترجمته: تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي (ص ٤١)، وأخبار الحكماء للقفطي (ص ٢٧٧)، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ص ٦٠٣).

١_اسمه: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلع المعروف باسم الفارابي.

٢_نشأته وحياته: ولد في عام ٢٥٧هـ في مدينة (فاراب)، وهي إحدى مدن الترك من وراء النهر، وكان أبوه فليسياً ، تزوج من امرأة تركية، كان ببغداد مدة ثم انتقل إلى الشام وأقام بها إلى حين وفاته، تلقى الفارابي العلوم في المدينة التي ولد فيها، ولا تذكر كتب التراجم شيئاً عن نشأته الأولى، وتذكر أنه كان قاضياً وأنه لما شعر بالمعارف نبذ القضاء، وأقبل بكلية على العلم، وكان سبب قراءته للحكمة أن رجلاً أودع عنده كتب أرسطو فنظر فيها، فصادت منه قبولاً فتحرك إلى قراءتها حتى أتقنها.

٣_مكانته الفلسفية: يلقب الفارابي بأنه (المعلم الثاني)، باعتباره المقرب الأول لفلسفة المعلم الأول وهو أرسطو، يقول ابن سينا عنه: «أيسر من معرفة غرض ما بعد الطبيعة حتى ظفرت بكتاب لأبي نصر في هذا المعنى»^(١)، ويقول الشهرزوري: «وهو الملقب بالمعلم الثاني ولم يكن أفضل منه»^(٢)، وأما ابن سبعين فمع نقده للفارابي بأنه قد: «اضطرب وخلط وتناقض»^(٣) في بعض تقريراته الفلسفية، إلا أنه يعقب ذلك بقوله: «هذا الرجل كان أفهم فلاسفة الإسلام، وأواهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير»^(٤)، ويصفه ابن صاعد: «أنه بز جميع أهل الإسلام فيها _أي: الفلسفة_ وأربى في التحقيق لها» ثم يفضل على الكندي فيقول: «هنبهاً على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل»^(٥).

وأما ابن الطفيل فيصف كتب الفارابي بأنها «كثيرة الشكوك»^(٦). ويصفه ابن تيمية بأنه من «منحرفي المتفلسفة» في مقابل أبي البركات وابن رشد الذين يصفهم بأنهم من «مقتصدة الفلاسفة»^(٧). وهو مع وصفه له بالانحراف إلا أنه يجعله من «حذاق الفلاسفة»^(٨)، ويقول:

(١) تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي (ص ٤١).

(٢) تاريخ الحكماء _نزهة الأرواح_ للشهرزوري (ص ٣٠٠).

(٣) بد العارف لابن سبعين (ص ١٤٣).

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٥) طبقات الأمم لابن صاعد (ص ٧٣).

(٦) رسالة حي بن يقظان لابن الطفيل (ص ٦٢).

(٧) مجموع الفتاوى (١٢ - ٢٠٥).

(٨) المصدر السابق (٤ - ٩٩).

«وكان الفارابي قد حذق في حروف اليونان التي هي تعاليم أرسطو وأتباعه من الفلاسفة المشائين»^(١).

٤_ اتجاهه الفلسفي:

لقد أكثر الفارابي من اطلاعه وتكراره لكتب أرسطو، وتبنى فلسفته وقررها في كتبه، يقول ابن صاعد عن تقريراته في كتابيه السياسة المدنية والسيرة الفاضلة: «عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهي على مذهب أرسطوطاليس»^(٢).

ويقول ابن تيمية مبيناً اتجاهه الفلسفي: «والفلسفة التي ذهب إليها الفارابي وابن سينا إنما هي فلسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم»^(٣).
ووصف اتجاهه بالمشائي لا يعني عدم تأثره بنظريات أخرى مأخوذة عن غير أرسطو.

٥_ وفاته: كانت وفاته في عام (٣٣٨ هـ)

٦_ كتبه:

كتب الفارابي رسائل كثيرة، ومما طبع منها:
فصوص الحكمة، تحصيل السعادة، والتنبيه على سبيل السعادة، ومقالة فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، والتعليقات، وإحصاء العلوم، وفلسفة أرسطوطاليس، وكتاب الملة، والجمع بين رأيي الحكيمين، وآراء أهل المدينة الفاضلة، وغيرها.

ثالثاً: ابن سينا^(٤):

١_ اسمه: أبو علي الحسين بن عبدالله بن علي سينا.

٢_ نشأته وحياته: مما يميز سيرة ابن سينا: أنه رواها بنفسه، وقد ذكرها عنه عدد ممن

(١) المصدر السابق (١١ - ٥٧١).

(٢) طبقات الأمم لابن صاعد (ص ٧٣).

(٣) درء التعارض (١ - ١٥٧)، وبيان تلبيس الجهمية (٢ - ٣٦٥).

(٤) انظر في ترجمته: تاريخ الحكماء _ نهضة الأرواح _ للشهرزوري (ص ٣٦٧)، تاريخ الحكماء للبيهقي (ص ٦٥).

ترجم له^(١)، فقد ولد عام (٣٧٠هـ) في قرية أفشنة بالقرب من بخارى، ثم انتقل إلى بخارى، وكان أبوه فارسياً من أهل بلخ، وكان إسماعيلياً وبهذا يُعلم أنه نشأ في بيت إسماعيلي، وكانت عنايته في بداية حياته بحفظ القرآن وقراءة الأدب واللغة، ودرس في بداية حياته كتاب ايساغوجي على أبي عبدالله الناتلي المتلقب بالمتفلسف، ثم قرأ فن الطب وهو لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره، ثم توجه للعناية بالعلم الإلهي، وقرأ كتاب ما بعد الطبيعة، وأعاد قراءته أربعين مرة وصار له محفوظاً، ثم إنه اشترى كتاباً من دلال فوجده كتلاً لأبي نصر الفارابي ومن هنا بدأت عنايته بعلم الفارابي، قال ابن سينا: «فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب»^(٢)، ثم أكثر العناية بكتبه حتى قال الشهرزوري: «كان أبو علي تلميذاً لتصنيفاته»^(٣)، ثم بدأ بالتأليف وهو ابن إحدى وعشرين سنة، ثم بعد وفاة والده انتقل من بخارى إلى كركانج، ومنها إلى جرجان، ثم إلى الري، ثم تحول إلى همدان فأصفهان ثم عاد إلى همدان بسبب مرض أصابه وفيها توفي.

٣_وفاته: توفي سنة (٤٢٨ هـ) على إثر مرض أصابه.

٤_مكانته الفلسفية:

تطلق أغلب كتب التراجم على ابن سينا لقب (الرئيس)، وذلك لما احتله من رئاسة في علم الفلسفة، ويصفه الشهرستاني بأنه: المبرز في علوم الحكمة، وعلامة الدهر في الفلسفة»^(٤).

لكن ابن سبعين يرى أن ابن سينا «مموه ومفسط، كثير الطنطنة، قليل الفائدة، وماله من تأليف لا يصلح لشيء، ويزعم أنه ما أدرك الفلسفة المشرقية ولو أدركها لتضوع ريجها... وكلامه لا يعول عليه»^(٥).

وأما شيخ الإسلام ابن تيمية فيصفه بأنه من «حذاق الفلاسفة»^(٦)، وهي ذات

(١) تاريخ الحكماء _ نهضة الأرواح _ (ص ٣٦٩).

(٢) انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ص ٤٣٧).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٠٠).

(٤) مصارعة الفلاسفة للشهرستاني (ص ١٥).

(٥) بد المعارف لابن سبعين (ص ١٤٤).

(٦) مجموع الفتاوى (١٢ - ٢٠٥).

المكانة التي يعطيها للفارابي، ومع هذا الوصف فإنه يصفه كذلك بأنه من «منحرفي المتفلسفة»^(١).

ويفضله على الفارابي من جهة قربيه من الإيمان فيقول: «لكن ابن سينا أقرب إلى الإيمان من بعض الوجوه وإن لم يكن مؤملاً»^(٢).

ويبين سبب رواج فلسفة ابن سينا فيقول: «وإن كان عند العلوم الإلهية النبوية: فيه من القصور والتقصير والنفاق والجهل والضلال والكفر ما لا يخفى على من له أدنى بصيرة بالعلم والإيمان، وإنما راج على من سلك طريق تفلسفة؛ لأنه قرَّب إليهم معرفة الله والنبوات والمعجزات والولاية بحسب أصول الصَّائبة الفلاسفة - لا بحسب الحق في نفسه - بما أشرق على جهالاتهم من نور الرسالة وبرهان النبوة»^(٣).

وينقل ابن تيمية وصف الفلاسفة لابن سينا ويبين سبب ذلك: «ولهذا الفلاسفة المحضة - الباقون على محض كلام المشائين - يرون أن ابن سينا صانع المليون لما رأوا من تقريبه، وجهلوا فيما قالوا وكذبوا، لم يصانع ولكن قال - بموجب الحق وبموافقة أصولهم العقلية - ما قاله من الحق الذي أقر به»^(٤).

٥_ اتجاهه الفلسفي:

اتبع ابن سينا طريقة المشائين في الفلسفة، يقول عن نفسه: «ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاز إلى المشائين من اليونانيين، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فأنحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقتهم بالتعصب لهم، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه... فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لا يمكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل»^(٥) ثم يبين ابن سينا أنه لم يكن مجرد مقلد حتى آخر أمره فقال: «لكنكم أصحابنا تعلمون حالنا في أول أمرنا وآخره وطول المدة التي بين حكمنا الأول والثاني، ولما كانت الصورة هذه والقضية على هذه الجملة أحببنا أن نجمع كتابا يحتوي على أمهات

(١) المصدر السابق (٤ - ٩٩).

(٢) المصدر السابق (١٢ - ٢٢).

(٣) المصدر السابق (٢ - ٨٥).

(٤) المصدر السابق (٢ - ٨٦).

(٥) منطق المشركين (ص ٣).

العلم الحق الذي استنبطه من نظر كثيراً وفكر ملياً ... وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا_ أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا_ وأما العامة من مزاوي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم»^(١).

وهذا النص يبين أن ابن سينا كانت عنده ثنائية في المنهج الذي يتبناه، ولكن إلى أي مدى كانت هذه الثنائية هل كانت بتبنيه لمنهج آخر غير منهج المشائين وهو المنهج الإشرافي أو كانت بتبني آراء تخالف المشائين وإن كان في أصله سائراً على طريقتهم؟

اختلفت أنظار الباحثين في تقييم هذه الثنائية في المنهج وهو خلاف قديم، وممن تبني وجهة النظر الأولى من كون ابن سينا له منهجان: ابن الطفيل^(٢) حيث يقول: «وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه، وسلك طريقة فلسفته في كتاب الشفاء، وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في الفلسفة المشرقية»^(٣) لكن ابن الطفيل مع ذلك يبين أن ابن سينا في كتابه الشفاء وافق أرسطو في أكثر الأمور وإن كان قد زاد عليه.

ويذهب ابن تيمية إلى أنه يمضي على فلسفة أرسطو فيقول: «والفلسفة التي ذهب إليها الفارابي وابن سينا إنما هي فلسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم، وبينه وبين سلفه من النزاع والاختلاف ما يطول وصفه، ثم بين أتباعه من الخلاف ما يطول وصفه»^(٤) والذي يترجح في ذلك أن ابن سينا كان متبعاً من حيث الأصل للفلسفة المشائية وإن كان قد تأثر بالفلسفة الأفلاطونية.

٦_ كُتبه:

كتب ابن سينا كتباً كثيرة في مجالات متعددة، ومما طبع من كتبه: منطق المشرقيين، وأقسام العلوم العقلية، ورسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ورسالة أحوال

(١) المصدر السابق (ص ٤).

(٢) هو: محمد بن عبدالله بن عبد الملك بن طفيل، فيلسوف يميل إلى الإشراق، كان طبيباً، كتب القصة الفلسفية حي بن يقظان، توفي سنة (٥٨٠). ينظر: مقدمة رسالة حي بن يقظان (٩-١٤).

(٣) رسالة حي بن يقظان لابن الطفيل (ص ٦٣).

(٤) درء التعارض (١-١٥٧).

النفس، والشفاء، والنجاة، والإشارات والتنبيهات، ورسالة العشق، ورسالة العلم اللدني، والرسالة الأضحوية، وتفسير المعوذتين، وتفسير سورة الأعلى، وتفسير سورة الإخلاص، وتفسير سورة آية النور، وغيرها^(١).

رابعاً : ابن رشد^(٢):

١ _ اسمه: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد.

٢ _ نشأته وحياته: ولد في عام (٥٢٠ هـ)، في مدينة قرطبة، وقد نشأ في بيت علم وفقه، وجده القاضي أبو الوليد محمد صاحب كتاب المقدمات، ووالده أبو القاسم قاضي قرطبة، فدرس على أبيه الموطأ، وأخذ الفقه والحكمة عن أهلها، وانتقل إلى مراكش وهو ابن سبع وعشرين، والتقى فيها بابن الطفيل فأثنى عليه عند خليفة المغرب _ وقد كان مقرباً منه _ فقربه الخليفة، وعند ذلك اتجه إلى تلخيص كتب أرسطو بطلب من ابن الطفيل تحقيقاً لرغبة الخليفة الذي أراد تسهيل عبارة أرسطو، ثم عينه الخليفة قاضياً لأشبيلية، ثم لما توفي أبو يعقوب خلفه ابنه الملقب بالمنصور، فقرر كذلك ابن رشد واحترمه ثم انقلب عليه ونقم عليه وعزله من القضاء، بسبب تحذير الفقهاء منه عند الخليفة، ولم تدم حياته طويلاً بعد هذه المحنة.

٣ _ وفاته: توفي في سنة (٥٩٥) بمراكش، وله من العمر ٧٢ سنة.

٤ _ مكانته الفلسفية:

احتل ابن رشد مكانة بارزة في المدرسة الفلسفية، وقد لحظ هذه المكانة ابن الطفيل الذي أدرك فهم ابن رشد فطلب منه أن يلخص كتب أرسطو، وقال له: «وإني لأرجو أن تفني به، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلى الصناعة»^(٣).

ولذا يصفه ابن تيمية بأنه من «حذاق الفلاسفة»^(٤)، ويجعله من: «أقربهم إلى الإسلام»^(٥) ويرجحه على ابن سينا فيقول: «وابن رشد أقرب إلى جودة القول في ذلك من ابن سينا مع

(١) انظر: كتاب مؤلفات ابن سينا لجورج قنواي.

(٢) انظر في ترجمته: الوافي بالوفيات (٢ - ٨١)، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ص ٥٣٠)، وابن

رشد وفلسفته لمحمود قاسم (١٣ - ٦١).

(٣) المعجب للمراكشي (ص ٢٤٣).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (١ - ٢٣).

(٥) مجموع الفتاوى (١٧ - ٢٥٩).

غلوه في تعظيم أرسطو وشيعته»^(١) ويصف نقله فيقول: «نقله لأقوال الفلاسفة أصح من نقل ابن سينا»^(٢).

٥_ اتجاهه الفلسفي:

لقد كان ابن رشد كما يقول ابن تيمية: «أتبع الناس لأقوال أرسطو وذويه»^(٣)، وكان كثير الذب عن مذهبه وقد رد كثيراً على ابن سينا وبين عدم فهمه لكلام أرسطو وتقويله له ما لم يقله^(٤).

٦_ كتبه:

ألف ابن رشد كثيراً من الكتب، ومما طبع له: تحافت التهافت وهو رد على كتاب الغزالي: تحافت الفلاسفة، وكتاب تلخيص الكون والفساد، وكتاب تلخيص الآثار العلوية، وكتاب الكشف عن مناهج الأدلة، وكتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، وكتاب تفسير ما بعد الطبيعة، وغيرها. ومما يختلف فيه ابن رشد عن سابقيه من الفلاسفة: أن له عدداً من المؤلفات في فقه الشريعة وأحكامها ككتاب بداية المجتهد والمختصر^(٥) المستصفى في أصول الفقه.

(١) درء التعارض (٩ - ٤٣٤).

(٢) المصدر السابق (٦ - ٢٤).

(٣) المصدر السابق (٦ - ٢٤)، وانظر: (٦ - ٢٣٧، ٢٤٢)، (٩ - ٣٣٣)، وبيان تلبس الجهمية (١ - ١٢٠)، (٢ - ١٦٦).

(٤) درء التعارض (٢ - ٣٦١).

(٥) انظر: مؤلفات ابن رشد لجورج قنواقي.

المبحث الثاني

نشأة تأثير الاتجاه المشائي في التفسير وأسبابه ومظاهره

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نشأة تأثير الاتجاه المشائي في التفسير

المطلب الثاني: أسباب تأثير الاتجاه المشائي في التفسير

المطلب الثالث: مظاهر تأثير الاتجاه المشائي في التفسير

المطلب الأول

نشأة تأثير الاتجاه المشائي في التفسير

يمكن أن تُقسَّم نشأة المنهج المشائي في التفسير إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة النشأة:

كانت البدايات الأولى لهذا المنهج على يد أول فيلسوف ظهر في تاريخ المسلمين، وهو الكندي، وكانت نشأة ذلك في سياق التوفيق بين الفلسفة وبين ما جاءت به الأنبياء وتطلَّب هذا التوفيق منهجاً في التفسير يؤيد هذه النظرية التي يدعيها، يقول الكندي في تعريف الفلسفة وجميع علماء الأنبياء الأئمة «حقائقها وعلم الربوبية وعلم الوحدة وعلم الفضيلة وجملته كل علم نافع والسبيل إليه، والبعد عن ضار والاحتباس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله _ جل ثناؤه_»^(١).

ثم جاء الفارابي بعد ذلك وشيّد فكرته في ضمن السياق الذي يورده الكندي، فيقول: «فالملة محاكية للفلسفة... وهما يشتملان على موضوعات بأعيانها، وكلاهما تعطي المبادئ القصوى للموجودات»^(٢).

وهذه المحاكاة بحسب قاعدة التخييل التي يقول فيها: «كل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولا ومتصورا؛ فإن الملة تعطيه متخيلا»^(٣).

والذي نشأ في هذه المرحلة عند هذا الاتجاه يمكن أن يسجل في الأمور التالية:

نشأة النظريات التي تُبَيِّن التوافق بين الشرع والفلسفة.

و ظهور هذه النظرية عند الكندي كان ظهوراً مجملًا لم تتضح فيه جميع معالم النظرية.

أما الفارابي فكان المؤسس الحقيقي لنظرية التوفيق بين الملة والفلسفة، فقد ظهر عنده عدة أمور توجب هذا الوصف:

(١) رسائل الكندي (ص ١٠٤).

(٢) تحصيل السعادة للفارابي (ص ١٨٥).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

أ_نشأة الاختلاف الجذري مع نظرية المتكلمين، وهذا ظهر عند الفارابي بينما لم يكن ذلك ظاهراً عند الكندي.

ب_ نشأة الجذور الفلسفية لنظرية التوافق، التي سيأتي ذكرها في تفصيل منهجه.

٢_ نشأة النقد الفلسفي للمناهج الأخرى في التفسير:

نقد المناهج الأخرى في التفسير بدأت بذورها عند الكندي، ونقده كان من خلال الدفاع عن منهجه، فقد اشتد نكيره على من أنكر منهجه في التفسير، وهذا الموقف يتضمن نقداً لمنهج المخالف ولاشك، يقول الكندي «أن بين عدم تعارض منهجه مع الشرع: «فأما من آمن برسالة محمد، وصدقه، ثم جحد ما أتى به، وأنكر ما تأوّل ذوو الدين والألباب، ممن أخذ عنه صلوات الله عليه، فظاهر الضعف في تمييزه، إذ يبطل ما يثبته وهو لا يعثر بما أتى به من ذلك، أو يكون ممن جهل العلة التي أتى بها الرسول صلوات الله عليه»^(١).

ثم ظهر النقد كذلك عند الفارابي لكنه نقد لا يعدو أن يكون عابراً كذلك، حيث يقول: «فأخذت صناعة الكلام تلك المثالات والخيالات على أنها هي الحق، والتمست تصحيحها بالأقوال... فأخذ صاحب الكلام في ملته مثالاته تلك على أنها هي الحق، صار ما تنظر فيه صناعة الكلام في هذه الملة أبعد عن الحق من الأولى، إذ كان إنما يلتبس تصحيح مثال مثال الشيء بالذي ظن أنه حق أو مموه أنه حق»^(٢)، ولم يتجاوز نقده لهم هذه الحدود.

٣_ نشأة بعض التفسيرات الفلسفية اليسيرة لبعض الآيات، وبيان ذلك عندهما كالتالي:

أ_ ما يتعلق بتفسيرات الكندي فلم أجد له تفسيراً مباشراً إلا في آيتين، وهما:

قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس - ٧٩]^(٣).

وقوله تعالى: ﴿وَالْتَجَمُّ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن - ٦]^(٤).

ب_ وأما الفارابي فلم أجد له تفسيراً مباشراً إلا في آية واحدة وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ

(١) رسائل الكندي (ص ٢٤٥).

(٢) كتاب الحروف للفارابي (ص ١٣١-١٣٢).

(٣) رسائل الكندي (ص ٢٤٥).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٧٦).

إِلَى أَنَّهُ أَسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾ [الجن - ١].

وقد جاء في بعض كتبه تفسير^١ لبعض الألفاظ الواردة في القرآن من دون ذكر الآيات التي وردت فيها، ومن أمثلة ذلك: تفسيره لمعنى (الملائكة)^(٢)، وتفسيره لمعاني أسماء الله تعالى: (الأول، والآخر، والظاهر، والباطن)^(٣).

كما أنه استشهد ببعض الآيات بعد تقريره الفلسفي حتى يتبين بها تطابق الآية مع تقريره، ومن أمثلته: استشهاده بقوله تعالى: ﴿سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ﴾ [فصلت - ٥٣]^(٤). هذه ملامح هذه النشأة عند الكندي والفارابي ويُلحظ في جميع تلك الملامح عدم الاكتمال في كل جانب من الجوانب، جاءت المرحلة الثانية لتُكمّل هذا النقص.

المرحلة الثانية: مرحلة التأصيل والتطبيق:

بعد مرحلة الكندي والفارابي التي كانت في غالب أمرها مقصورةً على التنظير المختصر، نشأت مرحلةٌ جديدةٌ عند ابن سينا وابن رشد، وهي مرحلة تتسم بقوة التأصيل والتنظير والتطبيق:

يقول ابن سينا في بيان هذا المنهج الفلسفي: «فقد لُلتُ على أقسام الحكمة وظهر أنه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع، فإن الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع إنما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا أن الصناعة نفسها توجبها فإنها بريئة منهم»^(٥).

ويقول: «ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه»^(٦).

وبعد ذلك جاء ابن رشد ليقول: «فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي

(١) جوابات لمسائل سئل عنها - ضمن مجموع الأعمال الفلسفية - للفارابي (ص ٣١٣).

(٢) فصوص الحكم للفارابي (الفص ٣٢).

(٣) المصدر السابق (الفص ٢٢).

(٤) المصدر السابق (الفص ١٧).

(٥) في أقسام العلوم العقلية - ضمن تسع رسائل في الحكمة - لابن سينا (ص ٩٤).

(٦) الطبيعيات من عيون الحكمة - ضمن تسع رسائل في الحكمة - لابن سينا (ص ١٢).

النظر البرهاني إلى مخالفة ماورد به الشرع: فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»^(١).

والذي استجد في هذه المرحلة عندهما إضافة لما في المرحلة السابقة ثلاثة أمور:

١ _ زيادة التأصيل والتنظير لمنهج التوفيق بين الشرع والفلسفة، ففي المرحلة السابقة لم تكن النظريات التي أوردها الكندي والفارابي إلا نظريات مقتضبة مجملة في كثير من المواطن، أما في هذه المرحلة فزاد التأصيل والتنظير لهذا المنهج، وقد برز ذلك في كتاب ابن رشد الذي خصصه في تأصيل هذا المنهج في كتابه (فصل المقال في مابين الشريعة والحكمة من الاتصال).

٢ _ التفصيل في نقد مناهج التفسير الأخرى:

فابن سينا ناقش في رسالته الأضحوية منهج المتكلمين في التفسير^(٢)، ين بعض جوانب الخلل فيه، وقد كانت هذه أولى المحاولات التفصيلية للمشائين في هذا المجال. ولما جاء ابن رشد وسَّع هذا النقد وأطال فيه في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة)، فابن رشد لم يقتصر في نقده على المتكلمين فحسب بل ناقش حتى منهج من يسميهم الحشوية والصوفية^(٣).

و قد كان نقشه لمنهج المتكلمين أكثر شمولاً وتفصيلاً من غيره.

٣ _ ظهور رسائل مفردة في تفسير بعض السور والآيات، وقد كان هذا عند ابن سينا حيث ألف عدة رسائل في تفسير بعض سور القرآن، وهي: تفسير سورة الأعلى، وتفسير سورة الإخلاص، وتفسير المعوذتين، وتفسير آية النور.

٤ _ كثرة التطبيقات التفسيرية التي أوردها في تأييد الآراء الفلسفية فقد أكثر كل من ابن سينا وابن رشد من الاستدلالات القرآنية على صحة أقوالهم أكثر ممن كان قبلهم.

(١) فصل المقال لابن رشد (ص ٩٦)، وانظر: الكشف عن مناهج الإدلة (ص ١٥٢).

(٢) انظر: الأضحوية (٩٨، ١٠٠، ١٠٣).

(٣) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة في نقده لمن يسميهم الحشوية (ص ١٠٢)، والمتكلمين (ص ١١١)، والصوفية

(ص ١١٧).

المطلب الثاني

أسباب تأثير الاتجاه المشائي في التفسير

الأسباب التي دفعت الاتجاه المشائي لتبني نظريته في التفسير يمكن إجمالها في مايلي:

السبب الأول: دفع الاتهامات عن الفلسفة بادعاء التوافق بين الفلسفة وما جاءت به الأنبياء:

لقد كان السبب الأول والرئيس في ولوج الفلاسفة المشائين إلى التفسير هو الهجمة التي وُجّهَتْ لهم من قِبَل علماء المسلمين والتي بينوا فيها معارضة الشريعة للفلسفة معارضة لا تقبل التوفيق بينهما. الفلاسفة في بيان عدم التعارض بينهما ودعاهم ذلك إلى الاستدلال ببعض الآيات لتدل على صدق مقولاتهم الفلسفية.

يقول السكّلتشي التي أرسلها إلى المعتصم والتي يُبَيِّنُ حُكْمَ الفلسفة الأولى وأنها لا تعارض الدين: «وينبغي أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنّا والأمم المبينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق... فيحسن بنا... أن نلزم في كتابنا هذا من جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً، على أقصد توقيله. سوء تأويل كثير من المفسرين بالنظر في دهرنا.. وهم عُدْماء الحق. أن يتعزى من الدين من عاند قُدْرَةَ عِلْمِ الأشياء بحقائقها، وسمّها كفرًا» ثم ختم كلامه في ذلك بقوله: «واقْتِنَاء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه»^(١).

ومن خلال هذا كلام للكندي يظهر أن اهتمامه ببيان عدم تعارض الدين مع الفلسفة كان سببه الأحكام التي أطلقها العلماء تحذيراً من تعاطي هذا العلم وتعلمه.

وفي رسالة الكندي الأخرى التي أرسلها إلى ابن المعتصم بيانٌ لشيء من هذا الصراع الذي

وُجّهَ لهم فقد كان سبب تأليفها بيان أن تفسيره لمعنى قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ

(١) رسائل الكندي (ص ١٠٣-١٠٤).

يَسْجُدَانِ ﴿٦﴾ [الرحمن-٦] بالمقاييس العقلية لا يتعارض مع ماجاءت به الأنبياء ^(١).

السبب الثاني: الاستدلال على صحة المسائل الفلسفية.

قبل ذكر تطبيقات المشائين في الاستدلال بالقرآن على صحة مذهبهم، يلزم النظر في حقيقة موقف الفلاسفة المشائين من اشتغال القرآن على الحقيقة في نفس الأمر، وبيان ذلك: أن الفلاسفة المشائين على طريقتين في الموقف من بيان الشريعة للحقيقة في نفس الأمر:

الطريقة الأولى: أن الشريعة تأتي لبيان الحق في نفس الأمر، وهذا ظاهر كلام الكندي وابن رشد إلا أن الفارق بينها، أن ابن رشد يقسم الخطاب الشرعي إلى قسمين:

أ_ خطاب الخاصة: وهو المعنى الباطن للقرآن، وهو أن القرآن دلهم على الحق لكن لا يعرفه إلا الفلاسفة، يقول في ذلك: «والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان» ^(٢).

ب_ خطاب للعامة: وهذا الخطاب لم يدلهم على الحق في نفس الأمر بل دلهم على مثاله، وهو الظاهر الذي يعبر عنها بأنه: «تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني» ^(٣).

أما الكندي فلم يأت في كلامه إشارة إلى هذا التقسيم. واستدلال أصحاب هذا الطريق بالآيات على صحة معتقدتهم يتمشى مع حقيقة مذهبهم.

ويبقى النظر بعد ذلك في صحة تلك الاستدلالات من عدمها، والمقصود إنما هو بيان الأسباب التي تحرك المفسر حتى يُفسر الآية تفسيراً يوافق معتقده سواء كان معتقده صواباً أم خطأ.

ومن الأمثلة التطبيقية على هذه الاستدلالات: ما يذكره ابن رشد من أن طريقة الشرع في إثبات وجود الله للجمهور هي:

دليل العناية: واستدل على إثبات الشرع لهذا الطريق، بقوله تعالى: ﴿لَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ

(١) المصدر السابق (ص ٢٤٤).

(٢) فصل المقال لابن رشد (ص ١٠٩).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

مَهْدًا ﴿٦﴾ وَالْجِبَالِ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ [النبا- ٦ - ٧] ^(١).

ودليل الاختراع: واستدل على إثبات الشرع لهذا الطريق، بقوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ

مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ [الطارق- ٥ - ٦] ^(٢).

وهذا الاستدلال الذي ذكره صحيح في الجملة، فالآيات فيها دليل على وجود الله سبحانه من خلال دليل العناية ودليل الاختراع.

غير أن الخلل المنهجي الذي وقع فيه ابن رشد هو جعل هذين الدليلين من أجل خطاب الجمهور، الأمر الذي يعني عدم صلاحية هذه الأدلة لمخاطبة الخواص، بينما يجد المتأمل أنها أدلة قرآنية عقلية محكمة مقنعة لعموم المكلفين خاصتهم وعامتهم.

الطريقة الثانية: أن الشرائع لم تأت بالحق في نفس الأمر، وهذه طريقة الفارابي وابن سينا، يقول ابن سينا: «فأين النصوص التوحيدية المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض الذي تدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم؟!... وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المستندة إلى علم التوحيد مثل أنه عالم بالذات أو عالم بعلم؟!» ^(٣).

فإن كان هذا تصريحهم فلماذا يوردوا بعض الآيات للاستدلال بها على صحة مذهبهم؟! يجب عن ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية بأن لهم في ذلك أحد طريقين فيقول: «وما كان معهم فيه سمع كانوا فيه على أحد قولين: إما أن يقرروه باطناً وظاهراً إن وافق معقولهم، وإلا ألحقوه بأمثاله وقالوا: إن الرسل تكلمت به على سبيل التمثيل والتخييل للحاجة» ^(٤).

هذه حقيقة استدلالهم بالآيات في هذا المقام، إذ كيف يقررون عدم اشتغال القرآن على الدلالة على الحق في مقام ثم يستدلون به في مقام آخر؟!

ومن الأمثلة التطبيقية على ذلك: أن ابن سينا ألف رسالة خاصة في الاستدلالات القرآنية على صحة أصول العقائد الكبرى من خلال تفسيره لسورة الأعلى فقال في بداية تفسيره لها: إن هذه السورة مشتملة على إثبات مطالب ثلاثة وهي:

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (ص ١٢٠).

(٢) المصدر السابق (ص ١٢٠).

(٣) الأضحوية لابن سينا (ص ١٠٠).

(٤) منهاج السنة النبوية (١ - ٣٥٦).

(المطلب الأول: في إثبات الإله .

المطلب الثاني من مطالب هذه السورة: في تقرير النبوات

المطلب الثالث من مطالب هذه السورة في إثبات المعاد (١).

ثم أخذ في بيان طويل يقرر دلالة السورة على إثبات هذه المطالب.

هذان هما أهم الأسباب التي دخل عن طريقهما هذا الاتجاه إلى التفسير.

(١) تفسير سورة الأعلى _ضمن التفسير القرآني واللغة الصوفية_ لابن سينا (ص ٩٨).

المطلب الثالث

مظاهر تأثير الاتجاه المشائي في التفسير

يمكن القول أن جملة المواطن التي ظهر فيها تأثير الاتجاه المشائي في التفسير هي:

١_ ظهور أثره في تطور حركة التفسير:

فإن المنهج المشائي في التفسير لم يكن له سابقة في تاريخ المسلمين، فالقول بالتحليل على الوجه الذي يطرحه المشاؤون لم يكن موجوداً قبله فهو يُعتبر منهجاً جديداً أدخلوه على البيئة الإسلامية.

وهذا التطور الذي حصل بدخول هذا المنهج الجديد يُعتبر أخطر التطورات وأشدّها انحرافاً عن منهج التفسير الصحيح.

٢_ ظهور أثره في التأليف في التفسير:

ظهر أثر هذا المنهج أثناء تأليف الكتب المتعلقة بالتفسير سواء كانت في الجانب النظري أو التطبيقي، وإليهما تنوعت كتابة هذا الاتجاه، وبيان ذلك على النحو التالي:

أ_ ظهور أثره في التأليف النظري لمنهجية التفسير:

فقد ألف كلٌّ من الكندي وابن سينا وابن رشد كتباً ورسائل حول بيان المنهج النظري للتفسير، واشتملت هذه المؤلفات على بعض التطبيقات إلا أن المقصود الأول منها هو بيان المنهج الذي يتبعونه في تفسير النصوص.

فالكندي كتب رسالته إلى المعتصم^(١) ليثبت أن الفلسفة لا تتعارض مع كلام الأنبياء، وحاول أن يُثبت ذلك من الناحية النظرية ويُطبِّقه على إحدى الآيات التي أوردها.

وابن سينا ألف رسالة (في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم)^(٢) وهي رسالة يُبين فيها طبيعة خطاب الأنبياء.

وابن رشد ألف كتابه: (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)

(١) رسائل الكندي (ص ١٠٣ وما بعدها).

(٢) تسع رسائل في الحكمة (ص ٩٥).

أما الفارابي فليس له رسالة خاصة في ذلك، ولكن كلامه التنظيري كان أثناء كتبه الفلسفية.

ب_ ظهور أثر في التأليف التطبيقي للتفسير:

وهذا التأليف يمكن أن يكون على جهتين:

١_ التأليف في تفسير بعض السور أو الآيات: كما في تأليف ابن سينا لتفسير سورة الإخلاص، والمعوذتين، والأعلى، وآية النور^(١).

٢_ التأليف في تفسير بعض الأصول العقدية: كما فعل ابن سينا في كتابه (الأضحوية) التي خصصها في تفسير المعاد الأخروي.

وكما فعل ابن رشد في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) الذي ذكر فيه أصول العقائد وتفسير المشائين لها.

٣_ ظهور أثره في الكتابات الفلسفية:

لا تعدم أن تجد في تضاعيف البحوث الفلسفية عند المشائين بعض الاستدلالات القرآنية على بعض القضايا الفلسفية سواء كان ذلك على جهة الاستدلال بالآيات على عقائدهم، أو على الاستدلال بها في الرد على عقائد الآخرين كما سبق بعض الأمثلة على ذلك في المبحث السابق.

(١) مطبوعة ضمن كتاب التفسير القرآني واللغة الصوفية جمع حسن عاصي.

المبحث الثالث

منهج الاتجاه المشائي في التفسير وأثره على منهجية دراسته
وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: منهج الاتجاه المشائي في التفسير.

المطلب الثاني: أثر المنهج المشائي على منهجية دراسة التفسير.

المطلب الثالث: مقارنة بين الاتجاه المشائي في التفسير والاتجاهات المقاربة.

المطلب الرابع: نقد المنهج المشائي في التفسير.

المطلب الأول

منهج الاتجاه المشائي في التفسير

وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: منهج الكندي في التفسير.

الفرع الثاني: منهج الفارابي في التفسير.

الفرع الثالث: منهج ابن سينا في التفسير.

الفرع الرابع: منهج ابن رشد في التفسير.

الفرع الأول

منهج الكندي في التفسير

الكندي موصوف بأنه (أول فيلسوف في الإسلام)، ولو تجاوزنا التحقيق في صحة القول بسبقه لغيره في تعاطي الفلسفة فسيبقى الكندي هو الأبرز منهم، وهو الذي ظهرت له أقوال

وتأصيلات^(١) مبكرة حول هذا الموضوع، فالييهقي يذكر أنه: «جمع في تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات»^(١)، ويوافقه الشهرزوري على ذلك فيقول: «وقد جمع في بعض تصانيفه بين الشرع والمعقولات»^(٢).

وتقرير الكندي لنظرية التفسير يقوم على أساسين، أحدهما يسبق الآخر في التقرير والبحث، وهما:

الأساس الأول: تقرير التوافق بين الفلسفة وبين ماجاءت به الأنبياء.

الأساس الثاني: اتباع المنهج العقلي في عملية التوفيق بينهما.

وبيان هذين الأساسين على النحو التالي:

الأساس الأول: تقرير التوافق بين الفلسفة وبين ماجاءت به الأنبياء:

ما يذكره من ترجم للكندي من اتباعه منهج الجمع بين الشرع والمعقولات يصدقه ما ذكر في كتبه من عناية بالتوفيق بين ماجاءت به الأنبياء والفلسفة الكندي يَبِينُ بعد تعريفه للفلسفة— أن حقيقتها قد جاءت بها الأنبياء فيقول عَمِلْ لَمْ الْأَشْيَاءُ بِحَقَائِقِهَا وَعِلْمُ الرِّبُوبِيَّةِ وَعِلْمُ الْوَحْدَانِيَّةِ وَعِلْمُ الْفُضِيلَةِ وَجَمَلَةُ كُلِّ عِلْمٍ نَافِعٍ وَالسَّبِيلُ إِلَيْهِ، وَالْبَعْدُ عَنْ ضَارٍ وَالْإِحْتِرَاسُ مِنْهُ، وَاقْتِنَاءُ هَذِهِ جَمِيعاً هُوَ الَّذِي أَتَتْ بِهِ الرِّسَالُ الصَّادِقَةُ عَنْ اللَّهِ— جَلَّ ثَنَاؤُهُ»^(٣). ويقول: «ولعمري إن قول الصادق محمد— صلوات الله عليه— وما أدى عن الله— جَلَّ وعزَّ— لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية»^(٤).

والكندي مع تقريره أنه لا خلاف بين حقائق الأنبياء والفلسفة إلا أنه يجعل طريقة الأنبياء أعلى رتبة من المباحث الإنسانية التي تتطلب نوعاً من الطلب والتكلف والبحث يقول في ذلك: «فإنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقية، التي إذا قصد الفيلسوف الجواب عنها بجهد حيلته التي أكسبته علمها، لطول الدؤوب في البحث والترويض، ما نجده أتى بمثلها في الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب»^(٥).

(١) تاريخ حكماء الإسلام للييهقي (ص ٥٢).

(٢) تاريخ الحكماء— نزهة الأوراح— للشهرزوري (ص ٣٠٥).

(٣) رسائل الكندي (ص ١٠٤).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٤٤).

(٥) المصدر السابق (ص ٣٧٣).

وقال بعد تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس - ٧٩]:
«فأي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جل
وتعالى، إلى رسوله ﷺ فيها... كَلَّتْ عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة، وقصرت عن
مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية»^(١).

وإذا كان الدين لا يعارض الفلسفة _على هذا التقرير_ فكيف سيوفق الكندي بينهما،
هذا محل البحث في الأساس الثاني.

**الأساس الثاني: المنهج المتبع في عملية التوفيق بينهما هو المنهج العقلي الفلسفي
باستخدام لغة العرب.**

إن الكندي الذي ابتدأ نظرية التوفيق بين الدين والفلسفة كان توفيقه يقترب من منهج
المعتزلة الكلامي، فهو يعتمد على المقاييس العقلية في عملية التوفيق، فقد ذكر بداية رسالته إلى
أحمد بن المعتصم أنها جواب يوضح فيها كيف فُسِّرَ قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ
يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن - ٦] بالمقاييس العقلية فيقول: «فهمت أفهمك الله... ما ذكرت من
محبتك... لوجدان ما فُسِّرَ به قول الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ
يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن - ٦] بمقاييس عقلية»^(٢) ومن هذا النص يُفهم أنه سيفسر هذه الآية
بالمنهج العقلي، ويعني بذلك المنهج الفلسفي كما يتبين من خلال رسالته.

وسيدكر الكندي في مستهل بيانه لتفسير هذه الآية أن سبب عدم تقبل مجموعة _من
يصفهم بضعف تمييزهم_ لهذه الطريقة في التفسير هو جهلهم بسعة معاني لغة العرب، يقول
في ذلك: «فأما من آمن برسالة محمد ﷺ، وصدقته، ثم جحدما أتى به وأنكر ما تأوَّل ذوو
الدين والألباب ممن أخذ عنه صلوات الله عليه، فظاهر الضعف في تمييزه... ولم يعرف اشتباه
الأسماء فيها والتصريف والاشتقاقات اللواتي، وإن كانت كثيرة في اللغة العربية، فإنها عامة في
لكل لغة فإن اللغة العربية أنواعٌ كثيرة من تشابه الأسماء، حتى إن الاسم الواحد ليوضع على

(١) المصدر السابق (ص ٢٤٥).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٧٦).

الضدين جميعاً»^(١).

ثم ابتداءً بيانه لمعنى هذه الآية ببيان معنى السجود في اللغة فقال: «والسجود في لغة العرب يقال...»^(٢).

ومن قوله السابق يتبين أن طريقة جمعه بين الشريعة والفلسفة تقوم على أساسين:

١_ استخدام المقاييس العقلية.

٢_ استخدام التأويل اللغوي في الربط بين معاني القرآن والمقاييس العقلية.

وقد ذكرت عنه قصيدة فهم منها عدم ضلوعه في اللغة، فقد روى الأنباري أن الكندي المتفلسف ركب إلى المبرد وقال: إني أجد في كلام العرب حشواً، أجد العرب تقول: عبد الله قائم، ثم تقول: إن عبد الله قائم، ثم تقول: إن عبد الله لقائم، فقال المبرد: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: عبد الله قائم إخبار عن قيامه، وقولهم: إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل، وقولهم إن عبد الله لقائم جواب عن إنكار منكر لقيامه^(٣). وهذه القصة _ إن صحت عنه _ فإنها تدل على أنه لم يكن متمكناً من لغة العرب، وإلا فإن هذا الاستشكال على لغة العرب بمثل ذلك لا يرد من تمكن في معرفتهم.

الفرع الثاني

منهج الفارابي في التفسير

يواصل الفارابي محاولة الكندي في التوفيق بين الفلسفة وشرائع الأنبياء، وليس هناك ما يدل على أن الفارابي تلقى هذه النظرية من الكندي أو تأثر به فيفيلس لهذا الأخير ذكر^{*} في

(١) المصدر السابق (ص ٢٤٥).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٤٥).

(٣) ذكرها الرازي في تفسيره (٢ - ٣٤، البقرة - ٦).

كتب الفارابي، ومع ذلك فهما يتفقان في التقرير المجمل لهذه النظرية الذي لا يتجاوز المعنى العام وهو (عدم تعارض الفلسفة والشريعة)، ونظرية الفارابي قد تجاوزت نظرية الكندي في كثير من أسسها كما سيأتي بيانه عندما تُعقد المقارنة بينهما.

وتقرير الفارابي لنظرية التفسير يقوم على أربعة أكلُس، منها يَسْبِقُ ما بعده في التقرير والبحث، وهي:

الأساس الأول: خاصية النبوة: التخيل.

الأساس الثاني: بيان طبيعة الخطاب الفلسفي وطبيعة خطاب الأنبياء.

الأساس الثالث: تقرير التوافق بين الفلسفة وبين ما جاءت به الأنبياء.

الأساس الرابع: المنهج المتبع في عملية التوفيق بينهما هو منهج التخيل.

وبيان ذلك كالتالي:

الأساس الأول: خاصية النبوة:

لما كان القصد من بعث الأنبياء _عند الفارابي_ إيصال الحقائق الإلهية، وكان الناس يختلفون في إدراك هذه الحقائق، وكان أغلب الناس هم من طبقة العوام من جهة الفهم والإدراك، وكان أفضل الطرق لبيان هذه الحقائق لهم تشبيهها بالمحسوسات وتمثيلها لهم حتى يسهل على أذهانهم الإيمان بها = كانت أهم خصيصة ينبغي توافرها في النبي هي جودة التخيل والتمثيل، يقول ابن تيمية: «قول كثير من الفلاسفة: إن الفيلسوف أعظم من النبي؛ فإن هذا قول الفارابي ومبشر بن فاتك وغيرهما، وهؤلاء يقولون: النبوة أفضل الأمور عند الجمهور؛ لا عند الخاصة. ويقولون: خاصة النبي جودة التخيل والتخيل»^(١).

والفيلسوفُ بَيْنُ عمل واضع النواميس وهو التَّخْيُّلُ واختراع الألفاظ المناسبة لهذه الخيالات فيقول: «على أن واضع النواميس يتخيل أيضاً هذه الأشياء، وليست المتخيلات له ولا المقنعات فيه؛ بل يقينية له، وهو الذي اخترع المتخيلات والمقنعات لا يمكن بها تلك الأشياء في نفسه على أنه ملكة له؛ إنما على أنها متخيل وإقناع لغيره ويقين له، وعلى أنها ملة وله فلسفة»^(٢).

(١) مجموع الفتاوى (٧ - ٥٨٩).

(٢) تحصيل السعادة للفارابي (ص ١٩١).

وهذه الخصيصة التي توفرت للنبي جعلت طبيعة خطابه يختلف عن الخطاب الفلسفي، وهذا هو الأساس الثاني.

الأساس الثاني: بيان طبيعة الخطاب الفلسفي والخطاب الشرعي:

يُهدّ الفارابي لتقرير نظريته ببيان لطبيعة الخطاب في الفلسفة وطبيعته في الملة فيقول:

«وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين:

إما بطريق البرهان اليقيني، وإما بطريق الإقناع.

ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت:

فإن عَقْدَ ملت معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها عن البراهين اليقينية ؛ كان العلم المشتمل على تلك: (فلسفة).

ومتى عُلِمَتْ بأن تُحْيِيَّتْ بمثالاتها التي تحاكيها، وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية، كان المشتمل على تلك المعلومات تسميه القدماء: (ملة)»^(١) ويخْلُصُ بعد ذلك بنتيجة يقول فيها: «وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه فإن الملة تعطيه متخيلاً ، وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فإن الملة تقنع»^(٢).

وبهذا التقرير يُعرَّفُ أن طبيعة الفلسفة _ عند الفارابي _: التقرير البرهاني العقلي اليقيني، وطبيعة الملة: التخيل.

فإذا عُرِفَتْ طبيعة كل خطاب، وأنها مختلفة الطرائق، فهل يعني هذا اختلافها في الحقائق؟ جواب هذا في الأساس الثالث.

الأساس الثالث: تقرير التوافق بين الفلسفة وبين ما جاءت به الأنبياء.

بعد أن قرر الفارابي طبيعة خطاب كلٍّ منهما انتقل لتقرير الاتفاق بين الفلسفة والملة، وأنه ليس ثمة تعارض بينهما، فيقول: «فالملة محاكية للفلسفة... وهما يشتملان على موضوعات بأعيانها، وكلاهما تعطي المبادئ القصوى للموجودات»^(٣).

(١) المصدر السابق (ص ١٨٤).

(٢) المصدر السابق (ص ١٨٥).

(٣) المصدر السابق (ص ١٨٥).

وتعبير الفارابي _ هنا _ مقصود وهو أن الملة هي المحاكية للفلسفة ولذلك يُقرر في مرات متكررة أن (الملة تابعة للفلسفة) وليس العكس^(١).

وموجب ذلك عنده أن تَكُونُ الفلسفة متقدم على مجيء الملة، وهو ما صرح به حيث يقول _ بعد أن ذكر أن الملل تشتمل على آراء نظرية وآراء عملية _ : «فالجزءان اللذان منهما تلتئم الملة: تحت الفلسفة... فإذاً الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة، فإن المهنة الملكية التي تلتئم الملة الفاضلة هي تحت الفلسفة»^(٢). ويقول: «وهذا العلم؛ هو أقدم العلوم وأكملها رئاسة، وسائر العلوم الرئيسية هي تحت رئاسة هذا العلم»^(٣).

ويقول عن الفلسفة: «أول هذه العلوم كلها هو العلم الذي يُعطي الموجودات معقولة ببراہين يقينية وهذه الأخيار تأخذ تلك بأعيانها فتقع فيها أو تتخيلها ليسهل بل بذلك تعليم جمهور الأمم وأهل المدن»^(٤).

والفارابي يؤسس هذا التقديم بدراسة تاريخية فلسفية لنشأة العلوم، فهو يرى أن أول ما نشأ القوى الجدلية السفسطائية وهي التي يُسمّيها: فلسفة مموهة أو فلسفة مظنونة، ثم جاءت الفلسفة البرهانية، ثم جاءت الملة.

وبذلك يعلم أن الملة إنما جاءت لتحاكي الفلسفة وتقنع الجمهور بها، يقول: «فهي متأخرة بالزمان عن الفلسفة، وبالجملة، إذ كانت إنما يلتبس بها تعليم الجمهور الأشياء النظرية والعملية التي استنبطت في الفلسفة بالوجوه التي يأتي لهم فهم ذلك، بإقناع أو تخيل أو بهما»^(٥).

وهذه المحاكاة هي بطريقة التخييل، ثم إن عدم إدراك هذا التسلسل المعرفي لتكوّن الملة والفلسفة في نظر الفارابي _ هو الذي جعل عدداً من أتباع الملة يعتقدون أن ثمة تعارضاً بين الدين والفلسفة، يقول في بيان ذلك: «فإذا كانت الملة تابعة لفلسفة كاملة، وكانت الأمور النظرية التي غير موضوعة فيها كما هي في الفلسفة تلك الألفاظ التي يُعبر عنها بل إنما كانت

(١) الحروف للفارابي (ص ١٥٣، ١٥٥).

(٢) الملة للفارابي (ص ٤٧).

(٣) تحصيل السعادة للفارابي (ص ١٨١).

(٤) المصدر السابق (ص ١٧٨).

(٥) كتاب الحروف (ص ١٣١).

قد أخذت مثالاتها مكانها إما في كلها أو في أكثرها، ونقلت تلك الملة إلى ملة أخرى من غير أن يعرفوا أنها تابعة لفلسفة ولا أن ما فيها مثالات لأمر نظرية صحت في الفلسفة ببراين يقينقبل سكت عن ذلك حتى ظنت تلك الأمة أن المثالات التي تشتمل عليها تلك الملة هي الحق، وأنها هي الأمور النظرية نفسها، ثم نُقلت إليهم بعد ذلك الفلسفة التي هذه الملة تابعة لها في الجودته. ن أن تُضادَّ تلك الملة الفلسفة ويعاندها أهلها ويطرحونها» (١).

ثم ينتهي الفارابي بولير موقف الفلاسفة الذي يفهم منه معارضة الملة وأنهم إنما يعارضون أهل الملة لا الملة نفسها فيقول: «فلذلك ربما اضطر أهل الفلسفة عند ذلك إلى معاندة أهل الملة طلباً لسلامة أهل الفلسفة، ويتحرون أن لا يعاندوا الملة نفسها بل إنما يعاندونهم في ظنهم أن الملة مضادة للفلسفة، ويجتهدون في أن يزيلوا عنهم هذا الظن بأن يلتمسوا تفهيمهم أن التي في ملتهم مثالات» (٢).

الأساس الرابع: المنهج المتبع في عملية التوفيق بينهما هو منهج التخيل.

التقرير الفلسفي لنظرية التخيل عند الفارابي ينطلق من القول بأسبقية الفلسفة على الملة ثم تجيء الملة لتحاكي الفلسفة وتنشأ هذه المحاكاة عن طريق التخيل. إذا كان ذلك كذلك فالقرآن في نظر الفارابي يرى على ظاهره لأنه تخيلات نافعة للعامة لا يصلح لهم غير ذلك، ولذلك لا يحتاج إلى تأويل، يقول في ذلك: «فالطرق الإقناعية والتخيلات إنما تستعمل إذن في تعليم العامة وجمهور الأمم والمدن، وطرق البراهين اليقينية... تستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصياً» (٣).

فالأنبياء عند الفارابي جاؤوا ليخاطبوا العامة فطريقتهم إقناعية، وهم يقصدون هذه الطريقة لأنها هي الأنفع لمن يخاطبونهم ولا يقصدون شيئاً خلاف ذلك كما يقول بعض المتكلمين أو الفلاسفة، ويصف ابن تيمية منهج الفارابي بأنه يقرر أن ما في النصوص: «تخيلات وأمثلة مضروبة لتقريب الحقائق إلى قلوب العامة، وهذه طريقة الفارابي» (٤).

(١) المصدر السابق (ص ١٥٥).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) تحصيل السعادة (ص ١٨١).

(٤) مجموع الفتاوى (١٢ - ٢٢).

ومن الأمثلة التي تدل على تطبيق الفارابي لنظرية التوفيق بين النظرة الفلسفية وظاهر القرآن أنه لما سئل عن ماهية الجن فقال: (الجن حي غير ناطق...) فقال له السائل: «الذي في القرآن مناقض لهذا ؛ وهو قوله: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ [الجن- ١] والذي غير ناطق كيف يسمع وكيف يقول ؟ فقال: ليس ذلك بمناقض؛ وذلك أن السمع والقول يمكن أن يوجد للحي من حيث هو حي ؛ لأن القول والتلفظ غير التمييز الذي هو النطق، وترى كثيراً من البهائم لا قول لها وهي حي، وصوت الإنسان مع هذه المقاطع هو له طبيعي من حيث هو حي بهذا النوع، كما أن صوت كل نوع من أنواع الحي لا يشبه صوت غيره من الأنواع. كذلك الصوت، بهذه المقاطع، الذي للإنسان مخالف لأصوات غيره من الحيوان.

وأما قولنا: غير مائت فالقرآن يدل بذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [ص- ٧٩ - ٨٠]»^(١).

الفرع الثالث

منهج ابن سينا في التفسير

الباحث في نظرية ابن سينا في التفسير لا يجدها تختلف عن نظرية أستاذه الفارابي، إلا أن ابن سينا أجرى عليها شيئاً من التطوير الذي لا يعني اختلافاً جذرياً في المنهج، ولذا جعلته من مؤسسي المنهج المشائي في التفسير. وابن سينا يبني نظريته في التفسير على عدة أسس هي ذات الأسس التي كانت عند أستاذه الفارابي:

(١) جوابات لمسائل سئل عنها_ضمن الأعمال الفلسفية (ص ٣١٣).

الأساس الأول: خاصية النبوة: التخيل.

الأساس الثاني: بيان طبيعة الخطاب الفلسفي والخطاب الشرعي.

الأساس الثالث: تقرير التوافق بين الفلسفة وبين ما جاءت به الأنبياء.

الأساس الرابع: المنهج المتبع في عملية التوفيق بينهما هو منهج التخيل.

وبيان ذلك كالتالي:

الأساس الأول: خاصية النبوة: التخيل.

يضع الفلاسفة عدة خصائص في من يكون نبياً ؛ من أخصها جودة التخيل، التي تعني أن كلامه خيالات ومثالات للحق الذي يدعو إليه، وقد ألف ابن سينا رسالة خاصة في هذا الموضوع بعنوان: (في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم).

من خلال موضوع الرسالة يتبين أن للأنبياء رموزاً وأمثالاً تحتاج إلى تأويل وتفسير، ويذكر ابن سينا في رسالته السابقة: «أن المشتراط على النبي أن يكون كلامه رمزاً وألفاظه إيماء»^(١).

الأساس الثاني: بيان طبيعة الخطاب الفلسفي والخطاب الشرعي:

يشير ابن سينا أن مبادئ الفلاسفة بذاتها قد جاءت عند أرباب الملة لكنه يحدد طريقة إيرادهم لهذه المبادئ فيقول: «ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه»^(٢).

ويذكر طبيعة خطاب الشرائع فيقول: «إن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرباً ما يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كانت غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة؛ فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب ؟!»^(٣).

الأساس الثالث: تقرير التوافق بين الفلسفة وبين ما جاءت به الأنبياء:

بعد بيان ابن سينا لطبيعة خطاب الشريعة وخطاب الفلسفة^١ بين ابن سينا عدم معارضة الفلسفة لما جاء في الشرع، فيقول: فقد دللت^٢ على أقسام الحكمة وظهر أنه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع، فإن الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع إنما يضلون من

(١) في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم _ضمن تسع رسائل في الحكمة_ (ص ٩٧).

(٢) الطبيعيات من عيون الحكمة _ضمن تسع رسائل في الحكمة_ (ص ١٢).

(٣) الأضحوية لابن سينا (ص ١٠٣).

تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا أن الصناعة نفسها توجهه فإنها بريئة منهم»^(١).
ويختلف ابن سينا عن الفارابي في أن النبي يفضل غيره فيقول عن النبي: «إليه انتهى
التفاضل في الصور المادية وإن كان كل فاضل يسود المفضول ويرأسه فإذا النبي يسود جميع
الأجناس التي فضلها»^(٢).

الأساس الرابع: المنهج المتبع في عملية التوفيق بينهما هو منهج التخيل:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية واصفاً طريقتهم في التوفيق: «وأمثلهم من يقول: بل هذه
تخيُّلات وأمثلة مضروبة لتقريب الحقائق إلى قلوب العامة وهذه طريقة الفارابي وابن سينا»^(٣).
ويُصرح بذلك ابن سينا ذاكراً القانون الكلي في خطاب الأنبياء فيقول: «أما أمر الشرع
فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد، وهو أن الشرع والمثل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها
خطاب الجمهور كافة»^(٤).

ويذكر ابن تيمية أنه يقول ابن سينا أن النبي لم يُبَيِّن الحق في نفس الأمر فيقول:
«فالفلاسفة ومن وافقهم أحياناً يقولون: خاطب الجمهور بالتخيل لم يقصد إخبارهم بالأمر
على ما هو عليه بل أخبرهم بخلاف ما الأمر عليه لِئَلَّا تَخَيَّلُوا ما ينفعهم. وهذا قول من يعرف
بأنه كان يعرف الحق كابن سينا وأمثاله ويقولون: الذي فعله من التخيل غاية ما يمكن»^(٥).

وابن سينا يُصرح بذلك في قوله: «ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع
إليه في صحة التوحيد ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور، ولو أُلقي هذا على الصورة إلى العرب العاربة أو
المستعربة لتسارعوا إلى العناد... ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا المهم شيء، ولا أتى
بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل»^(٦).

بل إن ابن سينا يجعل تكليف النبي بالبيان للعامة تكليفاً بما لا يطاق فيقول: «ولعمري لو
ملك الله رسولاً من الرسل أن يُلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة

(١) في أقسام العلوم العقلية _ضمن تسع رسائل في الحكمة_ (ص ٩٤).

(٢) في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم _ضمن تسع رسائل في الحكمة_ (ص ٩٥).

(٣) مجموع الفتاوى (١٢ - ٢٢).

(٤) الأضحوية (ص ٩٧).

(٥) مجموع الفتاوى (١٦ - ٤٤٠).

(٦) الأضحوية (ص ٩٧ - ٩٨).

طباعهم المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم... لكلفه شططاً وأن يفعل ما ليس في قدرة بشر»^(١).

وبالتالي يخرج ابن سينا بمنهج عام في التفسير في قوله: «إن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرباً ما يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كانت غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة؛ فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب؟!»^(٢).

ويخلص ابن سينا في تقرير منهج التفسير إلى أمرين:

١_ أن ظاهر الشريعة غير مراد وليس بحجة.

أن لا يصح تأويل هذا الظاهر بالمجاز والاستعارات حتى يُبدع عنه ما يُوهم ظاهره التشبيه؛ لأن هذا الظاهر جاء مقصوداً لإفهام العامة وتقريب الأمور لهم لا أنه هو الحق في نفس الأمر.

ومن الأمثلة على هذا المنهج: يقول ابن سينا مجيئاً عن سؤال السائل عن معنى قوله

تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوفٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور - ٣٥]: «النور: اسم مشترك لمعنيين: ذاتي ومستعار... والمعنى ههنا القسم المستعار بكلي في قسميه، أعني: الله خير تعالى بذاته وهو سبب لكل خير...»

وقوله: ﴿السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ عبارة عن الكل.

وقوله: ﴿كَمِشْكُوفٍ﴾ فهو عبارة عن العقل الهولاني^(٣)...

(١) المصدر السابق (ص ١٠٢) .

(٢) المصدر السابق (ص ١٠٣) .

(٣) العقل الهولاني - هو الاستعداد المحض لادراك المعقولات، وهو مرادف للعقل بالقوة، وهو العقل الذي يشبه الصفحة البيضاء التي لم ينقش عليها شيء بالفعل، وإنما نسب إلى الهولاني لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهولاني الأولى الخالية في حد ذاتها من الصور كلها . ينظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢ - ٨٥) .

قوله: ﴿فِي زُجَاجَةٍ﴾ لما كان بين العقل الهولائي والمستفاد مرتبة أخرى وموضع آخر
نسبته كنسبة الذي بين المشف والمصباح فهو الذي لا يصل في العيان المصباح إلى المشف إلا
بتوسط وهو المسرحجة...

وقوله: ﴿كُوكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ لجعلها الزجاج الصافي المشف لا الزجاج المتلون الذي لا يشف
فليس شيء من المتلونات يستشف.

﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ﴾ يعني به القوة الفكرية التي هي موضوع ومادة
للأفعال العقلية كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج.

﴿لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ﴾ الشرق في اللغة: حيث يشرق منه النور، والغرب حيث فيه
يفقد النور، فانظر كيف راعى التمثيل وشرائطه... فالرمز بقوله: ﴿لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ﴾
ما أقول: إن الفكرية على الإطلاق ليست قوى المحضة النطقية التي يشرق فيها النور على
الإطلاق، فهذا معنى قوله: شجرة لا شرقية.

ولا هي من القوى الحيوانية التي يفقد فيها النور على الإطلاق، وهذا معنى قوله: ولا
غربية.

وقوله: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيُّءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ مدح القوى الفكرية، ثم قال: "ولو
لم تمسسه" يعني بالمس: الاتصال والإفاضة»^(١).

عند التأمل في هذا النص الطويل في تفسير ابن سينا لهذه الآية يمكن تسجيل عدد من
الملاحظات التي يتبين من خلالها منهج ابن سينا في التفسير:

١ _ تفسير الألفاظ العربية بالمصطلحات الفلسفية، وهذا يعني: عدم اعتماد اللغة العربية
في التفسير، وهذا منهج مخالف لطبيعة الخطاب القرآني وهو أنه ﴿يَلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾
[الشعراء - ١٩٥].

٢ _ الرجوع إلى كلام أرسطو في التفسير، وترك كلام النبي ﷺ والصحابة رضي الله عنهم، وهذا بناء
على أن الأنبياء لم يأتوا إلا بالتخييل.

(١) في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم _ ضمن تسع رسائل في الحكمة _ (ص ٩٨ - ١٠٠) .

٣_ صعوبة إدراك التفسير الفلسفي لما فيه من معاني غامضة، وهذا أحد الأسباب التي جعلت الفارابي وابن سينا يجعلون حقيقة تفسيرهم لا يصلح للعامة، وهذا التعقيد مناف لیسر القرآن وسهولته كما قال الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴾ [القمر- ١٧].

الفرع الرابع

منهج ابن رشد في التفسير

يُعتبر ابن رشد المنظر الأكبر لنظرية التفسير (التوفيق بين الدين والفلسفة)، وبه اكتملت هذه النظرية في أغلب جوانبها، واختصت معالجته لهذا الموضوع بعدة أمور:

١_ قصده للتأليف الخاص لبناء نظرية متكاملة في هذا الموضوع، وذلك في كتاب (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال).

ثم أكمل هذا المشروع ببيان تطبيقي لهذه النظرية في كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة).

فالكتاب الأول قصد به التنظير، والكتاب الثاني قصد به التطبيق لهذه النظرية، يقول في مقدمته: « فإنه لما كنا قد بينا قبل هذا في قول أفردناه، مطابقة الحكمة للشرع... فقد رأيت أن أفصح في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي يقصد حمل الجمهور عليها »^(١).

(١) الكشف عن مناهج الأدلة (ص ٩٩).

٢ _ إقامته قانوناً متكاملًا يوازي قانون المتكلمين في التأويل، ويزيد عليه من جهة التنظير، والترتيب.

٣ _ مناقشته للمناهج الأخرى مناقشة تفصيلية، ونقده لها، وبيان الآثار المترتبة على مناهجهم. هذه بعض الاعتبارات التي جعلت من ابن رشد منظرًا أكبر لنظرية التفسير عند الفلاسفة المشائين.

ونظرية ابن رشد في التفسير تقوم على عدة أسس:

الأساس الأول: اختلاف الناس في إدراك الحقائق الإلهية.

ينطلق ابن رشد في تقرير نظريته من أساس كثيرًا ما يكرره في تنظيره، وهو اختلاف الناس في إدراك الحقائق الإلهية، فيقول: «لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق... وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية فضلًا عن البرهانية... = وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور. ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس = كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر»^(١).

ويبني على ذلك أن الناس ينقسمون إلى أقسام ثلاثة، فيقول:

«الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف:

صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق.

وصنف من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة.

وصنف من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة»^(٢).

ثم يبين حال الصنف الأول _ وهو محل البحث _ فيقول: «أما الجمهور الذين لا يقدرّون على أكثر من الأقاويل الخطابية ففرضهم إمرارها على ظاهرها ولا يجوز أن يُعلموا ذلك التأويل

(١) فصل المقال (ص ١١٦ _ ١١٧).

(٢) المصدر السابق (ص ١١٨).

أصلاً»^(١).

وإذا كانت تلك طبيعة الجمهور، اقتضى ذلك أن يكون الخطاب لهم مختلفاً عن خطاب غيرهم، حتى يسهل لهم امتثاله وإدراكه. أما طبيعة هذا الخطاب فهو مجال الحديث في الأساس الثاني.

الأساس الثاني: بيان طبيعة الخطاب الفلسفي والخطاب الشرعي.

يقسم ابن رشد الشريعة إلى ظاهر وباطن، فيقول: «انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن:

فإن الظاهر: هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني.

والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان»^(٢).

و يذكر أن الخطاب الفلسفي والذي يسميه (الأقاويل البرهانية) يتصف بـ (العُسر)

و«الحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها»^(٣).

أما الجمهور فطبيعة خطابهم التخيل، ويصفهم ابن رشد بأنهم «لا يقع لهم التصديق إلا من قبل التخيل»^(٤).

ويقول في ذلك: «أما الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان فقد تطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان... بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهاها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال»^(٥).

ويقول عن طريقة الشريعة: «ما كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيدة مثل بأقرب الأشياء شبيهاً به»^(٦).

ولا يجعل ابن رشد هذا التخيل خاطئاً بهذا الكتاب بل هو موجود في غيره من الكتب المنزلة فيقول: «فإن هذا النوع من التمثيل...هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق (ص ١٠٩).

(٣) فصل المقال (ص ١١٦).

(٤) المصدر السابق (ص ١١١).

(٥) المصدر السابق (ص ١١٩)، و انظر: الكشف عن مناهج الأدلة (ص ١٥٨).

(٦) فصل المقال (ص ١٦١).

المنزلة»^(١).

الأساس الثالث: تقرير التوافق بين الفلسفة وبين ما جاءت به الأنبياء.

مثل غيره من الفلاسفة واجه ابن رشد هجمة ضد الفلسفة، فقاد هجمة مضادة في الدفاع عنها، يقول في ذلك: «وليس لقائل أن يقول: إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول، فإن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يُرى أنه بدعة فكذلك يجب أن يُعتقد في النظر في القياس العقلي»^(٢).

ويكمل ابن رشد تقريره لصدد هذه الهجمة بتقريره التوافق بين القياس العقلي (النظر البرهاني) والشرع فيقول: «فإن معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ماورد به الشرع: فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»^(٣).

وأما ما ظاهره في الشرع المخالفة للفلسفة فيحدد ابن رشد طريقة التعامل معه وفق هذه القاعدة التي يقول فيها: «ونحن نقطع أن كل ما دل إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع ؛ أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن»^(٤).

وينبغي للناظر عند ابن رشد أن يتهم فهمه فيما يظهر له فيه التعارض، ولذلك يوصيه فيقول: «أما وقد وقع التصريح بالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها، وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنهها بالحقيقة، أعني: كنه الشريعة، ولا على كنه الحكمة»^(٥).

وبناء على تقرير هذه الحقيقة من عدم التعارض يوجب ابن رشد النظر في كتب الفلسفة لأنه لا داعي للمنع فيقول: «فحينئذ من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ؛ إذ

(١) الكشف عن مناهج الأدلة (ص ١٧٢).

(٢) فصل المقال (ص ٨٩) .

(٣) المصدر السابق (ص ٩٦). وانظر: الكشف عن مناهج الإدلة (ص ١٥٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٩٧).

(٥) المصدر السابق (ص ١٥٢).

كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه»^(١).
ويختتم ابن رشد تقريره بأن هذا الجمع بين الحكمة والشرع لا ينبغي أن يُصرح به للجمهور، بل ينبغي أن يُقَرَّروا على الظاهر، فيقول: ينبغي أن يُقرَّ الشرع على ظاهره ولا يُصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهان عليها، وهذا لا يحل ولا يجوز»^(٢).

الأساس الرابع: المنهج المتبع في عملية التوفيق بينهما هو منهج التخيل.

بعد أن قرر ابن رشد الجمع بين الحكمة والشرعة وضع قانوناً جامعاً في طريقة الجمع بينهما وهو القانون المبني على التخيل، وتطبيق هذا القانون هو من جهة قربه وبعده عن المثال المضروب، وبيان ذلك في تقسيم ابن رشد للمعاني الموجودة في الشرع إلى صنفين:
الصنف الأول: «أن يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه»^(٣)
وحكم تأويله عند ابن رشد أن: «تأويله خطأ بلا شك»^(٤).

الصنف الثاني: «أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل، وهذا الصنف منقسم أربعة أقسام:

الأول: أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع جمّة، وليس يمكن أن يتقبلها إلا الفطر الفائقة، ولا يعلم أن المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل؛ إلا بمثل هذا البعد الذي وصفنا»^(٥)، ويقول عن حكم تأويله: «تأويله خاص بالراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين»^(٦).

الثاني: أن يكون يُعلم بعلم قريب منه الأمران جميعاً، أعني: كون ما صرح به أنه مثال، ولماذا هو مثال»^(٧)، ويقول عن حكم تأويله: «تأويله هو المقصود منه، والتصريح به واجب»

(١) المصدر السابق (ص ٩٣).

(٢) الكشف عن مناهج الإدلة (ص ١٥١).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٠٥).

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٥) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٦) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٧) المصدر السابق نفس الصفحة.

والثالث: «أن يكون يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء، ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد»^(١)، ويقول عن حكم تأويله: «في تأويله نظر: لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور، وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه، وهذا مثل قوله عليه السلام: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض"، وغيرهما أشبه هذا مما يُعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال، فإن الواجب في هذا ألا يتأوله إلا الخواص من العلماء، ويقال للذين شعروا أنه مثال، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال: إما أنه من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون، وإما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ماهو أقرب من معارفهم أنه مثال، وهذا كأنه أولى من جهة إزالة الشبهة التي في النفس من ذلك»^(٢).

الرابع: «أن يُعلم بعلم قريب لماذا هو مثال، ويُعلم بعلم بعيد أنه مثال»^(٣)، ويقول عن حكمه: «ففي تأويل هذا أيضاً نظر، أعني: عند الصنف الذين يدركون أنه مثال إلا بشبهة وأمر مقنع، إذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم»^(٤).

هذا التقسيم يبين أن مناط التأويل عند ابن رشد هو قرب المثالات المضروبة وبعدها عن عقل المخاطب وإدراكه، وهو مجرد تنظير يصعب تطبيقه، إذ القرب والبعد أمر نسبي يختلف من واحد لآخر، و ابن رشد نفسه لم يذكر تطبيقاً له، إلا في القسم الثالث.

وهو نفسه كذلك لم يكن يستعمله في تأويلاته بنفس هذه التفريعات. وقد أورد تقسيماً آخر هو أقرب إلى التصور والتطبيق من سابقه، وذكر له تطبيقات توضحه وتبينه، وجعل هذا التقسيم باعتبار حكم التأويل، وهو أن الظواهر التي في القرآن على ثلاثة أقسام:

الأول: «ظاهر لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وإن كان فيما بعد

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق (ص ٢٠٦).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٠٥).

(٥) المصدر السابق (ص ٢٠٨).

المبادئ فهو بدعة»^(١).

ويعني ابن رشد بالمبادئ: الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية، والشقاء الأخروي^(٢).

الثاني: «ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة، ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول... والسبب في ذلك أن هذا الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلا من قبل التخيل»^(٣).

الثالث: «صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك، فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهاه، والمخطئ في هذا معذور: أعني من العلماء»^(٤)، ومثّل لهذا الصنف بأمر المعاد، فيقول عنه «الأمر بين... أنّها من الصنف المختلف فيه... وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب عليه حملها على ظاهرها، وتأويلها في حقه كفر»^(٥).

ويلاحظ عنده في هذا التقسيم أمور:

١_ أن النوع الثاني منه متفق عليه من حيث وجوب تأويله على أهل البرهان، ولكنهم قد يختلفون في تأويله، يقول في ذلك: «وأهل البرهان، مع أنهم مجمعون في هذا الصنف على أنه من المؤول، فقد يختلفون في تأويله، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان»^(٦).

أمّا النوع الثالث ؛ فهو مُحْتَمَلٌ في أصل تأويله، بمعنى: أن محل البحث الأول في هذا النوع هو دخول التأويل في أصله لا في معناه ؟

٣_ أن ثمة حالة يجوز فيها التأويل حتى للعامة، وهي التي يعبر عنها ابن رشد بقوله: «إذا

(١) فصل المقال (ص ١١١).

(٢) المصدر السابق (ص ١٠٨).

(٣) المصدر السابق (ص ١١١).

(٤) فصل المقال (١١٣).

(٥) المصدر السابق (١١٣-١١٤).

(٦) المصدر السابق (ص ١١٢).

كان التأويل ظاهراً بنفسه: أعني ظهوراً مشتركاً للجميع»^(١).

فإن كان التأويل يشترك الجميع في إدراكه، ولا يصعب على فئة دون الأخرى، فإنه سائع عنده.

الأساس الخامس: اختصاص أهل البرهان بمعرفة الحقيقة.

يخص ابن رشد أهل البرهان بمعرفة الحقيقة الإلهية، فيقول: «والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان»^(٢)، بل ويجعل المقصود بالراسخين في العلم — في سورة آل عمران — هم أهل البرهان، ثم يبيّن على هذا الاختصاص عدة أمور:

١ — عدم الإفصاح بهذا التأويل للعامة، وأن الإفصاح به لهم كفر، وفي هذا يقول: «وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب عليه حملها على ظاهرها، وتأويلها في حقه كفر؛ لأنه يؤدي إلى الكفر... فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافر»^(٣).

٢ — عدم إثبات هذه التأويلات إلا في كتب أهل البرهان، وفي هذا يقول: «ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان»^(٤).

٣ — تقسيم الناس إلى ثلاثة أقسام وهم: الخطائيون، والجدليون، والبرهانيون، وهو تقسيم من أهم ثماره: معرفة من يملكون حق التأويل، ومن لا يجوز في حقهم ذلك^(٥).

٤ — أن سبب عدم عرض هذه التأويلات للعامة هو صعوبتها و حاجتها لزمن طويل في التعلم، وهذا مالا يناسب الجمهور^(٦).

(١) المصدر السابق (ص ١٢٤).

(٢) المصدر السابق (ص ١٠٩).

(٣) المصدر السابق (ص ١١٣).

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٥) المصدر السابق (ص ١١٨).

(٦) المصدر السابق (ص ١٣٣).

المطلب الثاني

أثر المنهج المشائي على منهجية دراسة التفسير

وفيه أربعة فروع:

- الفرع الأول: أثر منهج الكندي على منهجية دراسة التفسير.
- الفرع الثاني: أثر منهج الفارابي على منهجية دراسة التفسير.
- الفرع الثالث: أثر منهج ابن سينا على منهجية دراسة التفسير.
- الفرع الرابع: أثر منهج ابن رشد على منهجية دراسة التفسير.

الفرع الأول

أثر منهج الكندي على منهجية دراسة التفسير

المنهج الذي سلكه الكندي في التفسير، ظهر أثره على منهجية دراسة التفسير من خلال أمرين:

١- أثره على التفسير باللغة:

فالكندي يستخدم اللغة في تأويله لبعض الآيات على حسب اتجاهه، يقول في معرض بيانه لقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس - ٨٢]: «أي: إنما يريد فيكون مع إرادته ما أراد... إذ ليس مخاطباً فإن هذا في لغة العرب المخاطبين بهذا القول بين مستعمل، فإنما خوطبوا بعادتهم في القول فإن العرب تستعمل للشيء في الوصف ما ليس له في الطبع كقول امرئ القيس بن حجر الكندي:

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلكل
ألا أيها الليل الطويل ألا انجل بصبح وما الإصباح منك بأمثل
والليل لا يقال له ولا يخاطب، ولا له صلب ولا أعجاز، ولا كلكل ولا نهوض؛ وإنما معناه: أنه أحب أن يصبح»^(١).

فالكندي يرى أن القول في هذه الآية ليس على ظاهره، وإنما يراد به الإرادة، وهو تأويل للآية على غير ظاهرها، يقول الطبري عن هذا القول: «فإنهم لا صواب اللغة أصابوا ولا كتاب الله وما دلت على صحته الأدلة اتبعوا، فيقال لقائلي ذلك: إن الله تعالى ذكره أخبر عن نفسه أنه إذا قضى أمراً قال له: كن. أفتنكرون أن يكون قائلاً ذلك؟! فإن أنكروه كذبوا بالقرآن وخرجوا من الملة»^(٢).

ويتأول السجود في قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن - ٦] بقوله: «فمعنى سجودهم طاعتهم؛ فإنه لا يمكن أن يكون عنى سجود الصلاة، لأنه يقول: سجود له؛ وهذا يدل على أنه سجود دائم، وسجود الصلاة ليس دائماً؛ إنما عنى طائعين. والطاعة تقال على التغير من النقص إلى التمام كالذي يقال في النبات؛ فإنه إذا زكا، قيل: أطاع النبات، كقول الشاعر:

"أطاع لها بالروضة البقل"

ويقال: الطاعة - أيضاً - في اللغة العربية على الانتهاء إلى أمر الأمر، فيما لم يكن فيه نقص... وإذن الأشخاص العلية إذ لم يبق من معنى السجود لها إلا الانتهاء إلى أمر الأمر، إذ

(١) رسائل الكندي (ص ٣٧٦).

(٢) تفسير الطبري (٢ - ٤٧١، البقرة - ١١٧).

وقال البغوي: «وسجودهما سجود ظلهما كما قال: ﴿يَنْفَعِيوْا ظِلَّهُ، عَنْ الِّيمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ﴾ [النحل - ٤٨]»^(٣).

لما فسر الكندي قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن-٦] بأنها طائفة لأمر الله سبحانه، وبين ذلك من جهة لغة العرب = انتقل لتأييد هذا التفسير بالأدلة الفلسفية، يقول في ذلك: «فإذا تقدم ما أردنا تقديمه من هذا القول، فننتقل الآن في الإبانة عن الجرم الأعلى من العالم بجميع أشخاطه، حي^٢ مميز^٣، ليتضح أنه مطيع طاعة اختيارية، بأقوال منطقية ظاهرة الإيضاح»^(٤).

الفرع الثاني

أثر منهج الفارابي على منهجية دراسة التفسير

(١) رسائل الكندي (ص ٢٤٥-٢٤٦).

(۲) تفسیر الطبری (۲۲-۱۷۶).

(٣) تفسير البغوي (٧ - ٤٤٢).

(٤) رسائل الكندي (ص ٢٤٧) .

ومنهج التخييل هذا يؤدي بالضرورة إلى عدم اعتبار الدلالة الظاهرة لنص معبرةً عن الحقيقة وهو ما نص عليه الفارابي حين قال: «إلك الأمة ليس سبيلها أن تُعَلِّمَ صريح الحق ولا الأمور النظرية كما هي بل سبيلها بحسب فِطْرِ أهلها أو بحسب الغرض فيها أو منها أن لا تطلع على الحق نفسه بل إنما تؤدب بمثالات الحق فقط»^(١).

وأما أثر منهجه في التعامل مع التفسير بالسنة وبأقوال الصحابة والسلف فهو مشترك فيه مع ابن سينا، وهو مجال البحث في الفرع الثالث.

الفرع الثالث

أثر منهج ابن سينا على منهجية دراسة التفسير

أولاً : أثر تقريره على تفسير القرآن باللغة:

لقد أثرت نظرية التخييل الفلسفية المشائية عند ابن سينا في اعتبار اللغة العربية في التفسير،

(١) الحروف للفارابي (ص ١٥٧).

وذلك من خلال الآتي:

١ _ عدم اعتبار الظاهر في الدلالة على الحق، يقول في ذلك: «إن ظاهر الشرائع غير محتج به في مثل هذه الأبواب»^(١).

٢ _ تفسير الألفاظ القرآنية بالمعاني الفلسفية، وليس بموجب دلالة اللغة، ومن شواهد ذلك قوله في تفسير آية النور: «وقوله: ﴿كَمَشْكُوفٍ﴾ فهو عبارة عن العقل الهولائي، والنفس الناطقة»^(٢) وهذا بُعدٌ عن دلالة اللغة التي نزل بها القرآن، وانحراف عن طريقها.

٣ _ استخدام لغة الرموز في التفسير، فقد ألف ابن سينا رسالة في تفسير الحروف المقطعة في أوائل السور، واسمها " النيروزية في معاني الحروف الهجائية " وقرر فيها معاني فلسفية لهذه الحروف يقول في بيان بعضها: «إن المدلول عليه بألف لام ميم، هو القسم بالأول ذي الأمر والخلق، وبألف لام ميم راء، القسم بالأول ذي الأمر والخلق، الذي هو الأمر والآخر والمبدأ الفاعلي والمبدأ الغائي جميعاً» ثم أخذ في بيان جميع الحروف المقطعة في القرآن على هذا النحو، وقال في نهاية الرسالة: «ولم يمكن أن يكون للحروف دلالة غير هذه البتة ثم بعد هذا أسرار تحتاج إلى مشافهة»^(٣).

فانظر كيف فسّر هذه الأحرف بتفسير لا يعرف ضمن الأقوال التي قالها أهل التفسير في معناها؟! ثم يزعم أنه ليس لها معنى غير هذا البتة.

٤ _ عندما يكون الأمر في موطن احتجاج على الآخرين فإنه قد يستخدم التفسير اللغوي في تأييد قوله، ومن شواهد ذلك قوله في تأييد مذهبه في المعاد وأنه للأرواح فقط مستشهداً بمعنى المعاد في لغة العرب فيقول: «أما المعاد في لغة العرب فمشتق من العود، وحقيقته المكان أو الحال الذي كان الشيء فيه فباينه فعاد إليه، ثم نقل إلى الحالة الأولى، أو إلى الموضع الذي يصير إليه الإنسان بعد الموت»^(٤)، والشاهد من كلامه استخدامه للمعنى اللغوي لأنه يرى أنه تساعد في تأييد قوله.

(١) الأضحوية (ص ١٠٤).

(٢) في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم _ ضمن تسع رسائل في الحكمة _ (ص ٩٨).

(٣) النيروزية في معاني الحروف الهجائية _ ضمن تسع رسائل في الحكمة _ (ص ١٠٩ - ١١٠).

(٤) الأضحوية (ص ٨٩).

٥ _ نقد نظرية المتكلمين في التأويل، وكان من أهم ما نقدهم فيه هو استعمالهم للمجاز في تأويل ظواهر الآيات، وهذا النقد من آثار نظريته لطبيعة الخطاب الشرعي، وأنه تخيلي لا يُراد به ظاهره^(١).

ثانياً : أثره في التفسير بالقرآن:

الأصل عدم اعتماد القرآن في التفسير، لأن ابن سينا يقول: «إن ظاهر الشرائع غير محتج به في مثل هذا الأبواب»^(٢)، لكن هذا الأصل قد يشذ عند أصحابه في تأييد القول الذي ينصره، وقد يكون هذا التصرف من أجل إقناع الجمهور بصحة قوله لا غير.

ومن شواهد ذلك ابن سينا لما بينَّ معنى المعاد وأنه رجوع الروح إلى مكانها الذي كانت فيه من قبل قال: «بل لهذا في كتاب الله تعالى المنزل على نبيه المصطفى محمد صلى الله عليه وآله وسلم، شاهد واضح، وهو قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾^(٣) أَرْجَعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» [الفجر - ٢٧ - ٢٨]، ولا يقال: رجوع إلا إلى حيث منه الورد»^(٤).

ثالثاً : أثره على التفسير بالسنة:

يذكر ابن تيمية عن الفلاسفة المشائين خلافاً في حقيقة معرفة النبي بالحق فيقول عن طريقة الفارابي وأمثاله: «إن الرسل ما كانوا يعلمون حقائق العلوم الإلهية والكلية، وإنما يعرف ذلك بزعمهم من يعرفه من المتفلسفة»^(٥).

أما طريقة ابن سينا فيقول عنها: «وآخرون يعترفون بأن الرسول علم الحقائق لكن يقولون: لم يبينها بل خاطب الجمهور بالتخييل فيجعلون التخييل في خطابه لا في علمه كما يقول ذلك ابن سينا وأمثاله»^(٥).

ونتيجة هذين القولين أن النبي لم يُبين الحق، سواء كان يعلم ذلك أم لا، وإذا كان ذلك كذلك فلا يُبحث عن تفسيره إما لعدم علمه بالحق وإما لأنه لم يبينه.

(١) المصدر السابق (ص ١٠٣، ٩٨، ١٠٠).

(٢) المصدر السابق (ص ١٠٣).

(٣) المصدر السابق (ص ٩٠).

(٤) مجموع الفتاوى (١٩ - ١٥٦).

(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

رابعاً : أثره في أقوال الصحابة والسلف:

إذا كان النبي لا يعلم الحق أو لم يبينه فمن باب أولى أن يكون الصحابة كذلك، ولذا لا تجد لبيان الصحابة أثراً في تفسيرهم.

وقد أثر منهجهم في التعامل مع تفاسيرهم من وجوه:

١_ ادعائهم أن الصحابة لم يعلموا حقيقة الحق^(١).

٢_ اعتماد أقوال الفلاسفة كأرسطو وأمثاله في التفسير، فلقد تجاوز ابن سينا الصحابة والذين هم أعلم الناس بالقرآن واعتمد في تفسيره للقرآن على كلام أرسطو وغيره من الفلاسفة، وابن سينا عندما عدد الأوجه التي بها يقترب المفسر فيها من الحق ذكر منها الرجوع إلى «أمور الحكماء»^(٢)، ومن شواهد اعتماده عليهم في التفسير قوله في تفسير العرش في قول الله تعالى: ﴿وَيَجْلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ [الحاقة- ١٧]: «وتدعي المشبهة من المتشرعين أن الله تعالى على العرش لا على سبيل حلول هذا، وأما في كلام الفيلسفي فإنهم جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية الفلك السابع الذي هو فلك الأفلاك، ويذكرون أن الله تعالى هناك وعليه لا على حلول كما بين^٣ أرسطو في آخر كتاب "سماع الكيان"، والحكماء المتشرعون اجتمعوا على أن المعني بالعرش هو هذا الجرم»^(٣).

فابن سينا رجع إلى كلام أرسطو والحكماء في بيان معنى العرش، وترك كلام النبي صلى الله عليه وسلم وكلام الصحابة في تفسير ذلك.

الفرع الرابع

أثر منهج ابن رشد على منهجية دراسة التفسير

المصادر التي يبنى عليها ابن رشد حقيقة تفسيره مصدران:

أولاً : جعل البرهان الفلسفي، الم ح ك م في التفسير.

لما كان الأصل عند ابن رشد هو البرهان كان هو الم ح ك م الذي ي ر د إليه ظاهر القرآن حتى

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة (ص ٩٩) وفصل المقال (ص ١٢١).

(٢) العلم اللدني_ضمن التفسير القرآني واللغة الصوفية للدكتور حسن عاصي_ (ص ١٩٢).

(٣) في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم_ضمن تسع رسائل في الحكمة_ (ص ١٠٠-١٠١).

يتوافق معه، يقول ابن رشد: «وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هنوائيه، كان مخالفاً طُلِبَ تأويله»^(١).

ثانياً : اعتماد اللغة في التفسير.

يجعل ابن رشد تأويل القرآن باللغة على مقامين:

١ _ تفسيره باللغة في حق العاوهما يجب أن يُقَرَّروا على الظاهر ولا يستعملوا التأويلات المجازية في صرف الألفاظ عن ظاهرها، كما هي طريقة المتكلمين، يقول ابن رشد في نقد طريقتهم: «وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره، وقالوا: إن هذا التأويل هو المقصود به... وقال لجميع الناس: إن فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل»^(٢). ثم يقول عن الطريق الصحيح في مثل هذه الظواهر: «يجب أن لا يُصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر، فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حملت على ظاهرها»^(٣).

٢ _ استعمال التأويل اللغوي في دفع التعارض بين ظاهر القرآن والبرهان، وهذا في حق الخواص، يقول ابن رشد: «ونحن نقطع أن 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»^(٤).

أما المصادر الأخرى فموقفه منها؛ كالتالي:

أولاً : أثر تقريره على تفسير القرآن بالقرآن وبالسنة:

لما كان الأصل في تفسيره ما سبق، لم يكن له عناية بتفسير القرآن بالقرآن، وتفسير السنة بالسنة كمصادر يعتمد عليها في ذلك، وليس لابن رشد كلام تفصيلي في هذا، وإنما يدل على هذا الموقف: الواقع التطبيقي لتفسيراته.

(١) فصل المقال (ص ٩٧) .

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة (ص ١٤٨ _ ١٤٩).

(٣) المصدر السابق (ص ١٤١).

(٤) فصل المقال (ص ٩٧).

ثانياً : أثر تقريره على تفسير الصحابة والسلف:

يمكن ذكر أثر تقريره في عدة أمور:

١ _ يجعل ابن رشد مسلك الصدر الأول: الأخذ بالظاهر وعدم تأويله ؛ لأن هذا أصلح للجمهور.

وهل كانوا عالمين بحقيقة التأويل الصحيح لما في القرآن ؟

جوابه: أنهم في ذلك على قسمين:

منهم من لا يعلم حقيقة التفسير الصحيح لهذه النصوص.
ومنهم من يعلم ذلك.

ولكن الجميع مجمعون على عدم تأويلها للجمهور.

يقول في ذلك: «فإن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومنهم من وقف على تأويل لم يصرح به»^(١).

٢ _ الاستدلال بأقوال الصحابة على صحة منهج التخييل:

بعد أن قسم ابن رشد الشريعة إلى ظاهر ومؤول، وجعل الظاهر فرض الجمهور، والمؤول فرض أهل البرهان، استدل على التفريق في الخطاب بكلام لعلي عليه السلام، ليستدل به على أن الجمهور لا يصرح لهم بالتأويل، يقول في ذلك:

«وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور، كما قال علي عليه السلام: "حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله"»^(٢).

وقد انتقد شيخ الإسلام ابن تيمية استدلاله بهذا الأثر فيقول: هرّف لفظ علي ومعناه ؛ فإن علياً قال... "حدثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟! " ^(٣)، وهذا يدل على نقيض مطلوبه لأنه قال: أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟! فعلم أن الأحاديث التي قالها الله ورسوله، أحاديث لا يطبق كل أحد حملها فإذا سمعها من لا يطبق

(١) المصدر السابق (ص ١٢٤).

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة (ص ٩٩). وانظر: فصل المقال (ص ١٠٠).

(٣) أخرجه البخاري تعليقاً كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم (١ - ٢٢٥)، رقم (١٢٧).

ذلك كذب الله ورسوله وهذا إنما يكون في ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم وتكلم به لا في خلاف ما قاله ولا في تأويل ما قال خلاف ظاهره فإن ذكر ذلك لا يوجب أن المستمع يكذب الله ورسوله بل يكذب المتأول المخالف لما قال الله ورسوله، نعم؛ نفس ذلك التأويل المخالف لقوله يكون تكذيباً لله ورسوله إما في الظاهر، وإما في الباطن والظاهر، فلو أريد ذلك؛ لكان يقول: أتريدون أن تكذبوا الله ورسوله؟! أو: أن تظهروا تكذيب الله ورسوله؟! فإن المكذب من قال ما يخالف قول الله ورسوله إما ظاهراً وإما باطناً وباطناً علياً^(١) إنما خاف تكذيب المستمع لله ورسوله، وهذا لا يكون مجرد تأويل المتأولين فإن المؤمن لا يكذب الله ورسوله لقول مخالف لتأويل يخالف ذلك بل يرد ذلك عليه»^(١).

أما طريقة الخواص وهو تأويل ظواهر النصوص فيجعل ابن رشد قول ابن عباس ممن يشبه أن تكون طريقته كذلك: يقول بعد أن بين^٣ الأقوال في حقيقة المعاد وهل هو جسماني أم روحاني؟: «وطائفة رأت أنه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الأجسام الجسمانية هنالك مخالفة لهذه الجسمانية...» ويشبه ابن عباس أن يكون ممن يرى هذا الرأي، لأنه روي عنه أنه قال: "ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء"، ويشبه أن يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص...»^(٢).

وهذا الذي فهم^٤ه عن ابن عباس من جنس فهمه السابق لقول علي رضي الله عنه، فإن ابن عباس لم يرد بمقالته تلك أن الأسماء التي أطلقت على نعيم الجنة هي مجرد تخيل غير مطابق للحقيقة، هذا ما لم ينطق به ابن عباس ولا دل عليه مفهوم كلامه، وإنما الذي يقصده ابن عباس أنه وإن اشتركت الأسماء بين نعيم الجنة والدنيا، فإن هذا الاشتراك لا يعني اتفاق الحقيقتين من كل جهة، بل هو اشتراك في الاسم العام، والاشتراك في الاسم العام لا يلزم منه الاشتراك عند الإضافة والتخصيص، فهذا نعيم مخصوص بالجنة والآخر نعيم مخصوص بالدنيا، وإن كان بينهما قدر^٥ مشترك^٦ أوجب الاشتراك في هذه الأسماء.

٣ _ إلغاء الإجماع في التفسير:

يُلغى ابن رشد أن يكون ثمة إجماع يحصل في تأويل العلميات فيقول: «الإجماع لا يتقرر في

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢- ١١٧- ١١٨).

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة (ص ٢٠٣).

النظريات بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في العمليات»^(١).

ويذكر لعدم صحة ذلك عدة أدلة:

أ_تعسر وقوع الإجماع، يقول في ذلك: «ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً ، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني: معلوماً أشخاصهم ومبلغ عددهم، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر»^(٢).

ب_ وجود الخلاف بين العلماء في هذه المسألة يقول إضافة إلى ما سبق من تعسر الإجماع: «ويكون مع هذا قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يُكتَم عن أحد، وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة، أما وكثير من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم يرون للشرع ظاهراً وباطناً ، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه _ مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه... فيكيف يمكن تصور إجماع. ونحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس!؟»^(٣).

وهذا الخلاف الذي ذكره عن الصحابة في تأييد منهج التخييل هو بحسب فهمه، وإلا فإن الأقوال التي ذكرها لا تدل على مقصوده كما سبق بيانه.

نظرة نقدية لأثر المنهج المشائي على منهجية دراسة التفسير

ظهر من العرض السابق أن أسس الانحراف في هذا المنهج تتبين من خلال معرفة حقيقة المنهج المشائي ونظرته للنصوص، فإن حقيقة منهجه تفضي إلى عدم اعتماد مصادر التفسير المعروفة، فلا يعتمد في التفسير على بيان القرآن لنفسه، ولا لبيان النبي، ولا الصحابة، ولا اللغة.

وذلك لأن القول بأن القرآن تخييل يعني أنه لا يدلنا على الحق في نفس الأمر، والتفسير

(١) فصل المقال (ص ٩٩).

(٢) المصدر السابق (ص ٩٩-١٠٠).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

فرع^{*} عن البحث في دلالة النص على الحق.

وأما من صرح منهم باعتبار اللغة في التفسير فهذا التصريح لا يعني صحة اعتماده عليها،
فالشأن ليس في ادعاء الاعتماد عليها وإنما في كيفية هذا الاعتماد، ويدل على ذلك عدم
الرجوع إلى تفسير الصحابة والسلف في بيان معنى الآية، وهم أهل اللغة.

المطلب الثالث

مقارنة بين الاتجاه المشائي في التفسير والاتجاهات المقاربة

الفرع الأول: الفوارق العلمية بين أصحاب المنهج المشائي.

الفرع الثاني: التداخل المنهجي بين المنهج المشائي وبين المناهج الأخرى.

الفرع الأول

الفوارق العلمية بين أصحاب المنهج المشائي

مقارنة بين نظرية الكندي ونظرية الفارابي في منهج التفسير:

عند عقد المقارنة بين منهج الكندي ومنهج الفارابي نجد التالي:

أولاً : الاتفاق على عدم التعارض بين الفلسفة وبين ما جاءت به الأنبياء.

ثانياً : أنها يختلفان في أمرين:

١- منهج الكندي - كما سبق - يقترب من منهج المتكلمين لكن تطبيقاته فلسفية، أما

منهج الفارابي فهو منهج مغاير تماماً — للكندي إذ نشأ عنده منهج جديد في الاتجاه الفلسفي المشائي وهو منهج التخيل، وهو ما لا تجد له ذكراً عند الكندي.

٢ — أن الكندي يقدم دلائل النصوص على دلائل الفلسفة من حيث وضوحها ووجازتها وبلاغتها مع إقراره بصحة كل واحد منهما وعدم تعارضهما، أما الفارابي فيقدم الفلسفة على الملة.

مقارنة بين نظرية الفارابي ونظرية ابن سينا في تفسير النصوص:

ما قيل من مقارنة بين الكندي والفارابي هو ما يقال في المقارنة بين الكندي وابن سينا، وهو ما يعني الاستغناء عن تكراره.

وأما عند المقارنة بين منهج الفارابي ومنهج ابن سينا في التفسير نجد أنهما يتفقان في بعض الأمور ويختلفان في البعض الآخر:

مواطن الاتفاق:

أولاً : الاتفاق على عدم التعارض بين الفلسفة وبين ما جاءت به الأنبياء.
ثانياً : أن طريقة الأنبياء في النصوص هي أنها تخيلات وتمثيلات لإقناع الجمهور والعامة، يقول ابن تيمية عن الفلاسفة: «وأمثلهم من يقول: بل هذه تخيلات وأمثلة مضروبة لتقريب الحقائق إلى قلوب العامة وهذه طريقة الفارابي وابن سينا»^(١).
ثالثاً أن الأنبياء لم يَدِينُوا الحق في نفس الأمر، لأن الشرائع لم تأت لبيان حقيقة.

أما موطن الافتراق:

فإن ابن تيمية يذكر أن طريقة الفارابي تختلف عن طريقة ابن سينا، حيث إن الفارابي يزعم أن الأنبياء لم يعرفوا الحق في نفس الأمر بل خَيَّلُوا وتخيَّلُوا، وأما ابن سينا فإنه يقول: إنهم علموا لكنهم لم يُبَيِّنُوا ذلك، يقول في ذلك: «القرامطة والمتفلسفة الذين يظنون أن الرسل ما كانوا يعلمون حقائق العلوم الإلهية والكلية وإنما يعرف ذلك بزعمهم من يعرفه من المتفلسفة ويقولون: خاصة النبوة هي التخيل ويجعلون النبوة أفضل من غيرها عند الجمهور لا عند أهل المعرفة كما يقول هذا ونحوه الفأولائيثاله مثل مَبَشَّر بن فاتك وأمثاله من الإسماعيلية.

(١) مجموع الفتاوى (١٢ - ٢٢) وانظر: درء التعارض (١ - ١٧٩).

وآخرون يعترفون بأن الرسول علمَ الحقائق لكن يقولون لم يُبينها بل خاطب الجمهور بالتخييل فيجعلون التخييل في خطابه لا في علمه كما يقول ذلك ابن سينا وأمثاله»^(١).

مقارنة بين نظرية ابن رشد ونظرية الفارابي و ابن سينا في تفسير النصوص:

إذا أردنا تصنيف الفلاسفة من حيث قربهم وبعدهم عن الإسلام، نجد أمامنا نظماً لابن تيمية يقول فيه: «أقربهم إلى الإسلام كابن رشد الحفيد»^(٢)، ولا شك أن التقييم الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية يتوافق مع حقيقة كتب ابن رشد، وهذا ما يلزم منه بالضرورة نوع من الاختلاف عن سابقه كالفارابي وابن سينا في تقرير الفلسفة والتعاطي معها، وقد ألقى هذا الاختلاف بظلاله على بحث نظرية التفسير (التوفيق بين الدين والفلسفة) .

وابن رشد يُقر بوجود هذا الاختلاف، وهو ينتقدهم صراحة في بعض تقاريرهم كما في نظرية الفيض ويصرّح بأنها تخوّص على الفلاسفة من ابن سينا والفارابي وغيرهما»^(٣). ومع هذا الاختلاف بينهما ؛ إلا أنه يُدافع عنهما في مسألة التأويل ويخُطئ الغزالي في تكفيرهم من أجل تأويلاتهم التي خالفوا فيها الإجماع^(٤).

ولم أذكر هنا الكندي لأنه يختلف معهم في نفس النظرية وهي التخييل، ويكفي ما سبق في المقارنة بينه وبين الفارابي، فما قيل في الفرق بينهما يقال في ابن سينا وابن رشد. وأكثر مواطن المقارنة ستظهر بين ابن رشد وابن سينا لكون كلامهما في هذا الموضوع أكثر تفصيلاً ، بينما الفارابي كان كلامه مجملاً ، ومبتعداً عن مواطن التفصيل. ومواطن هذا الاتفاق والاختلاف بينهم في نظرية (التفسير) بيانها كالتالي:

أولاً : مواطن الاتفاق:

- ١_ الاتفاق على عدم التعارض بين ما جاءت به الفلسفة وبين ما جاءت به الأنبياء.
- ٢_ يتفق الثلاثة على أن منهج الشرع في تعليم الجمهور من الناس هو التخييل، وعليه فخطاب الشرع ينبغي أن يُقر على الظاهر لأن هذا الظاهر مقصود.

(١) مجموع الفتاوى (١٩ - ١٥٦).

(٢) المصدر السابق (١٧ - ٢٥٩).

(٣) انظر: تحف الفلاسفة (ص ٢٥١).

(٤) فصل المقال (ص ١٠١).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهؤلاء المتفلسفة لا يجوزون تأويل ذلك لأن المقصود بذلك عندهم التخيل والتأويل يناقض مقصوده»^(١).

٣_ لما كانت دعوة الجمهور لا تقوم إلا على التخيل، كان هذا غير خاص بالنبي محمد بل هو موجود في خطابات الأنبياء السابقين، وهذا ما نص عليه ابن سينا وابن رشد وهو حقيقة قول الفارابي^(٢).

٤_ يتفقون على خطأ طريقة المتكلمين في تفسير نصوص العقائد، في أن الأنبياء أرادوا بيان الحقيقة لهم، ثم تأولوا ظاهر الآيات في ذلك.

أما موطن الافتراق، فقد وقع في جانبين:

الأول: الجانب النظري:

١_ اختلافهم في حقيقة النبوة، فالفارابي وابن سينا ينيان معنى النبوة على نظرية الفيض، يقول ابن تيمية عنهم: «يجعلون النبوة فيضاً يفيض من العقل الفعال»^(٣) على نفس النبي... ولهذا يجعلون النبوة مكتسبة... وهم يقولون: إن للنبي ثلاث خصائص: إحداها: أن يكون له قوة قدسية بما ينال العلم بلا تعلم. الثانية: أن يكون له قوة نفسانية يؤثر بها في هوى العالم. الثالثة: أن يرى ويسمع في نفسه بطرق التخيل ما يتمثل له من الحقائق»^(٤).

أما ابن رشد فهو يرى أن النبوة "وحي من الله"^(٥) ويرى أن نظرية الفيض نظرية باطلة، وأنها تخالض على الفلاسفة من ابن سينا والفارابي وغيرهما»^(٦).

(١) منهاج السنة النبوية (١ - ٣٢٢).

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة (ص ١٧٢).

(٣) العقل الفعال: يذهب أرسطو إلى أن هناك عقلاً بالفعل وعقلاً بالقوة، فأحدهما فاعل والآخر منفعل، ولا يستغني واحد عن الآخر، وذهب شراحه المتأخرون إلى تسمية العقل بالفعّال عقلاً فعلاً، وأغدقوا عليه صفات تسمو به على عالم المادة وتبرئه من الفناء، وذهب الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام إلى عد العقل الفعال في نهاية سلسلة العقول الفلكية، وسموه العقل العاشر الذي يدبر شئون الأرض، ويعدّه ابن سينا حلقة الوصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وإذا أصبح العقل الإنساني شديد الاتصال بالعقل الفعال كأنه يعرف كل شيء من نفسه سمي بالعقل القدسي. ينظر: المعجم الفلسفي إصدار مجمع اللغة العربية بمصر (ص ١٢٠)، والمعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢ - ٨٦).

(٤) درء التعارض (٥ - ٣٥٦).

(٥) الكشف عن مناهج الأدلة (ص ١٨١).

(٦) تهافت الفلاسفة (ص ٢٥١).

ويجعل من دلائل النبوة أن يُعلم أن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحى»^(١).

ولذلك يبني نظريته في التأويل أن التخييل طريقة في التعلم هي الأنفع والأصلح في تعليم الجمهور، كما سبق نقل كلامه.

٢_ اختلافهم في اشتمال خطاب الأنبياء على الحقيقة، فقسبق أن يبين أن طريقة الفارابي وابن سينا هي أن خطاب الأنبياء لم يأت فيه بيان للحق مطلقاً .

لكن ابن رشد يختلف عنهم، فهو يفرق بين الجمهور وأهل البرهان، فأما أهل البرهان فقد اشتمل خطاب الأنبياء على بيان الحق لهم لكن لا يعرفه إلا هم، ويعرفونه بطريق التأويل البرهاني، ولذلك يجعل الشريعة مشتملة على باطن وهو الحق في نفسه، يقول في ذلك: «والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان»^(٢).

وعليه يبني قانون التأويل لأهل البرهان قائلاً: «ونحن نقطع أن 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»^(٣).

وأما الجمهور فلم يبين لهم الحق على ما هو عليه لأنهم لا يدركونه، بل يلزمون بالظاهر وهو: «تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني»^(٤).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن وجود هذا المسلك عند بعض المتفلسفة: «وآخرون يعترفون بأن الرسل علموا الحق وبيّنوه لكن يقولون: لا يمكن معرفته من كلامهم بل يعرف بطريق آخر: إما المعقول عند طائفة؛ وإما المكاشفة عند طائفة؛ إما قياس فلسفي؛ وإما خيال صوفي.

ثم بعد ذلك ينظر في كلام الرسول فما وافق ذلك قبل وملفح؛ إما أن ينفوض؛ وإما أن يؤول.

(١) الكشف عن مناهج الأدلة (ص ١٨١).

(٢) فصل المقال (ص ١٠٩).

(٣) فصل المقال (ص ٩٧).

(٤) المصدر السابق (ص ١٠٩).

وهذه طريقة كثير من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة ؛ وهي طريقة خيار الباطنية والفلاسفة الذين يُعظمون الرسول وينزهونه عن الجهل والكذب لكن يدخلون في التأويل»^(١).

٣_ اختلافهم في اشتمال القرآن على التنبيه إلى البرهان، فابن رشد يرى أن الشرع قد اشتمل على طرق التحيل وهو الأكثر لأن هذا هو الحال الذي ينفع أغلب الناس، ولم يُغفل طرق الخواص وهي البرهانية فقد اشتمل عليها وإن كانت أقل، يقول في ذلك: «ولما كانت طرق التصديق منها ماهي عامة لأكثر الناس... و كان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر، من غير إغفال تنبيه الخواص = كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة في وقوع التصور والتصديق»^(٢).

بينما طريقة الفارابي وابن سينا _ كما سبق نقل كلامهم _ إطلاق القول بعدم اشتمال الشريعة على شيء من البراهين البتة، كما يقول ابن سينا: «إن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون... ولو كانت غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة»^(٣).

٤_ اختلافهم في مستوى الدلالة في القرآن: فابن رشد يجعل للنصوص مستويين من الدلالة:

أ_ أصول مبادئ الشريعة وهي الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات و بالسعادة الأخروية، والشقاء الأخروي، فهذه الثلاثة يدل على الحق فيها أصناف الدلائل الثلاثة (الخطائية، والجدلية، والبرهانية).

ب_ الأشياء التي لا يستطيع لحفائها أن تُعلم إلا بالبرهان، فهذه لم يدل الشرع على حقيقتها بل ضرب لهم أمثالها وأشباهاها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال^(٤).

أما ابن سينا فلا يفرق بين دلالة النصوص بل يجعل دلالة التمثيل فيها على مستوى واحد فيقول: «فأين النصوص التوحيدية المشيرة إلى التصريح بحقيقة التوحيد المحض الذي تدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم، المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة»^(٥).

(١) مجموع الفتاوى (١٩ - ١٥٦).

(٢) فصل المقال (ص ١١٧).

(٣) الأضحوية (ص ١٠٣).

(٤) فصل المقال (ص ١٠٩).

(٥) الأضحوية (ص ١٠٠).

٥_ اختلافهم في التفريق بين العمليات والعمليات:

التأويل التخيلي يدخل في أبواب العقائد كما يدخل في أبواب الشرائع، والفلاسفة المشاؤون ليسوا سواء في ذلك.

فابن رشد يرى أن التأويل لا يدخل في أبواب الشرائع وهي التي سُميها (العمليات) لحصول الإجماع عليها، بينما الأمر مختلف في المسائل النظرية فلم يحصل فيها اتفاق على عدم تأويلها تأويلاً يخالف ظاهره باطنه، يقول في ذلك: «ونحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغني يَعلَمُ بحقيقتها جميع الناس، وذلك بخلاف ما عرض في العمليات، فإن الناس كلهم يرون إفشاءها لجميع الناس على السواء، ونكتفي بحصول الإجماع فيه... فهذا كاف في حصول الإجماع في العمليات بخلاف الأمر في العمليات»^(١).

أما ابن سينا فهو يرى أن حقيقة الشرائع جاءت لتذكر الإنسان بالله وبالمعاد حتى لا ينسى ذلك فيقول: «ويجب أن تكون هذه الأفعال مقرونة بما يذكر الله تعالى والمعاد لا محالة، وإلا لا فائدة فيها»^(٢).

ويجعل هذه الشرائع نافعة للعامة من هذه الجهة أما الخاصة فهم على تذكير برهم، فيقول: «فهذه الأحوال ينتفع بها العامة في رسوخ ذكر الله عز اسمه في أنفسهم، فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب ذلك، وإن لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميعاً ذلك مع انقراض قرن أو قرنين، وينفعهم أيضاً في المعاد منفعة عظيمة، فيما ينزه به أنفسهم على ما عرفته.

وأما الخاصة فأكثر منفعة هذه الأشياء إياهم في المعاد»^(٣).

ولما كانت الحكمة هي تذكير الناس برهم حتى لا ينسوه اطرده ابن سينا في مذهبه فقال: «وهذه الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد أنها فريضة من عند الله تعالى، وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه في كل فعل أن يتذكر الله تعالى، ويعرض عن غيره لكان جديراً بأن يفوز من هذا الذكاء

(١) فصل المقال (ص ١٠٠).

(٢) النجاة لابن سينا (ص ٧١٤).

(٣) المصدر السابق (ص ٧١٦).

بحظ»^(١).

و قد بين شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الفارق بينهم، وذكر أن ابن سينا أمره مضطرب في ذلك فقال: «وأما عقلاء هذه الطائفة الباطنية مثل ابن رشد هذا وأمثاله فإنهم يقولون بالباطن المخالف للظاهر في العلميات، وأما العمليات فيقرونها على ظاهرها، وهذا قول عقلاء الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام مع أنهم في التزام الأعمال الشرعية مضطربون لما في قلوبهم من المرض والنفاق، وتارة يرون سقوطها عنهم أو عن بعضهم دون العامة، وابن سينا كان مضطرباً في ذلك لكن له عهد قد التزم فيه موافقة الشريعة، وهم في الجملة يرون موافقة الشريعة العملية أولى من مخالفتها، وليس هذا موضع تفصيل مقالات الناس ولا يكاد تفصيل الباطل ينضبط»^(٢).

وقال أيضاً: «وابن رشد ونحوه يسلكون هذه الطريقة؛ ولهذا كان هؤلاء أقرب إلى الإسلام من ابن سينا وأمثاله، وكانوا في العمليات أكثر محافظة لحدود الشرع من أولئك الذين يتركون واجبات الإسلام ويستحلون محرماته»^(٣).

٦- التأصيل الشرعي لنظرية التخيل.

يحاول ابن رشد أن يقرب منهج التخيل من منهج الصحابة فيزعم أن الصحابة استخدموا هذه الطريقة، ويستشهد على ذلك بمثل قول علي رضي الله عنه: «حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟!»^(٤)، وقول ابن عباس: «ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء»^(٥)، وسبق نقاش هذه الاستدلالات.

أما ابن سينا فقد كان أقرب للحقيقة العلمية فإنه يعزو هذا المنهج إلى الفلاسفة الحكماء، فيقول: «وكما يذكر أفلاطون في "النواميس" أن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي؛ وكذلك أجلة فلاسفة اليونان وأنبيأؤهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز

(١) المصدر السابق (ص ٧١٧).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١ - ٢٦٠).

(٣) منهاج السنة النبوية (١ - ٣٥٦).

(٤) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة (ص ٩٩).

(٥) المصدر السابق (ص ٢٠٣).

والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم»^(١)، وليس في كلامه استشهاد بعمل الصحابة على هذا المنهج.

٧_ أن ابن رشد يرى استعمال سعة اللغة والمجاز في تأويل ما كان ظاهره خلاف البرهان^(٢)، أما ابن سينا فهو يرى أن هذه طريقة المتكلمين وهي غير صحيحة عنده^(٣)، لأن الشريعة لم تأت لبيان الحقيقة للجمهور فلا داعي لاستعمال المجاز والاستعارة في التأويل.

الثاني: الجانب التطبيقي:

الخلاف في الجانب النظري يستدعي بالضرورة خلافاً في الجانب التطبيقي، ويتضح ذلك من الاختلاف بين ابن سينا وابن رشد في تأويل المعاد الوارد في النصوص:

فابن سينا يجزم بأنه من القسم المتأول الذي لا شك فيه، وقد خصص في ذلك رسالة كاملة هي رسالة الأضحوية يقول في تأويل المعاد: «وكذلك يجب أن يقرر النبي عند العامة أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورون وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملاً»^(٤)، ويرجح أن المعاد للأرواح فيقول: «فالمعاد إذن للنفس وحدها»^(٥).

أما ابن رشد فهو يجعل المعاد من القسم المتعدد في تأويله، والمخالف فيه معذور، ويرجح أنه جسماني، يقول في ذلك: «فإن قيل: فإذا تبين أن الشرع في هذا على ثلاث مراتب، فمن أي هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله؟ فنقول: إن هذه المسألة، ملأ فيها بين^٦ أنها من الصنف المختلف فيه... ويشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذوراً»^(٦).

وأما الرأي الذي يختاره في ذلك فهو قول من قال: «إنه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية، لكون هذه بالية، وتلك باقية... ويشبه أن

(١) في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم _ ضمن تسع رسائل في الحكمة _ (ص ٩٧).

(٢) فصل المقال (ص ٩٧).

(٣) الأضحوية (ص ٩٨-٩٩، ١٠٠).

(٤) النجاة لابن سينا (ص ٧١٢).

(٥) الأضحوية (ص ١٢٦).

(٦) فصل المقال (ص ١١٢-١١٣).

يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص»^(١).

وبعد بيان الاختلاف والاتفاق بينهم يمكن القول بأن ترتيبهم من جهة القرب والبعد عن منهج المتكلمين على هذا النحو: أقربهم الكندي ثم ابن رشد، ثم ابن سينا، ثم أبعدهم الفارابي.

الفرع الثاني

التداخل المنهجي بين المنهج المشائي والمناهج الأخرى

المناهج التي يمكن أن يكون لها تداخل منهجي مع المنهج المشائي هي ثلاثة مناهج: الإشرافي، والكلامي، والباطني.

أما التداخل الذي بينه وبين المنهج الإشرافي فسيأتي بحثه في دراسة المنهج الإشرافي. ويبقى عقد المقارنة بين المنهج المشائي والمنهج الكلامي والباطني، وبيان ذلك كالتالي:

مقارنة بين المنهج المشائي والمنهج الكلامي:

المنهج الكلامي يعتبر اللغة حال الاستدلال وحال الرد والمناقشة، أما الفلاسفة فحال الاستدلال يستخدمون اللغة شأنهم في ذلك شأن غيرهم، أما في حال الرد على النصوص التي تبين بطلان قولهم فإنهم يهملون أنها جاءت على طريقة التخييل. بمعنى آخر: أن الفلاسفة لهم في التعامل مع تفسير النص طريقان:

(١) الكشف مناهج الأدلة (ص ٢٠٣).

الأول: عند وجود آية يمكن أن تدل على صحة أقوالهم فالطريقة المتبعة هي تباع اللغة كغيرهم.

الثاني: عند وجود نصوص تدل دلالة صريحة على بطلان قولهم فإنهم يستعملون طريقة التخييل لدفع الاستدلال بهذه الآيات.

١_ مقارنة بين منهج الكندي الفلسفي والمنهج الكلامي في التفسير:

مع قلة ما وصلنا من أقوال وتطبيقات للكندي فيما يتعلق بالتفسير ومنهجه فيه إلا أن الملاحظ فيها من حيث الاتفاق والافتراق عن منهج المتكلمين: أنه كان يتفق مع منهج المتكلمين في بعض المواطن ويختلف عنهم في مواطن أخرى، وبيان يلي:

محل الاتفاق:

١_ تسليط المقاييس العقلية في التفسير، فالكندي وأصحاب المنهج الكلامي كلهم متفقون على استخدام هذا الطريق كما سبق.

٢_ استعمال اللغة في هذا التأويل العقلي.

محل الافتراق:

١_ أن مجال التطبيق عند الكندي المبادئ الفلسفية، بينما مجاله عند أصحاب المنهج الكلامي في المسائل الكلامية، وهذا أمر واضح وظاهر.

٢_ أن القرآن مشتمل على الاستدلالات العقلية، يقول الكندي في ذلك: «فأي دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه كانت العظام... وصارت العظام، فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه»^(١)، وهذا أميرٌ فارق به غلاة المنهج الكلامي كما يأتي في الأمر الرابع.

وكلامه هذا يدل على تعظيمه لشأن القولف، كلام يُشَكِّكُ في القصة التي يتناقلها عنه بعض المفسرين كابن عطية^(٢) وابن حيان^(٣) وغيرهم _ من أن أصحاب الكندي قالوا له: "أيها الحكيم اعمل لنا مثل هذا القرآن، قال: نعم أعمل لكم مثل بعضه، فاحتجب عنهم أيما ثم خرج فقال: "والله ما أقدر عليه، ولا يطيق هذا أحد، إني فتحت المصحف فخرجت سورة

(١) رسائل الكندي (ص ٣٧٤).

(٢) تفسير ابن عطية (٤ - ٢١٩، المائدة - ٢).

(٣) تفسير البحر المحيط لأبي حيان (٣ - ٤٢٨، المائدة - ٢).

المائدة فنظرت فإذا هو قد أمر بالوفاء ونهى عن النكث وحلّ تحليلاً عاماً ثم استثنى استثناء بعد استثناء ثم أخبر عن قدرته وحكمته في سطرين ولا يستطيع أحد أن يأتي بهذا إلا في أجلاّد _ جمع جلد أي: أسفار _ .

فلا يُظن بمن قال الكلام السابق عن القرآن أن يحاول مماثلة القرآن.

٤ _ أن القرآن يمكن أن يستدل به على الأمور العقديّة، وقول الكندي السابق يدل على ذلك، وهو أمر كذلك يخالف فيه غلاة أصحاب المنهج الكلامي، ومنهم الرازي حيث يقول: «الأدلة اللفظية غير يقينية... فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها»^(١)، أو كتقرير الآمدي الذي يقول: «وعلى الحملة فلسنا نعتمد في هذه المسألة على غير المسلك العقلي الذي أوضحناه إذ ماسواه لا يخرج عن الظواهر السمعية والاستبصارات العقلية، وهي ما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين؛ فلا يذكر إلا على سبيل التقريب، واستدراج قانع بها إلى الاعتقاد الحقيقي»^(٢).

هذه هي المواطن الموافقة والمخالفة بين منهج الكندي والمنهج الكلامي.

٢ _ مقارنة بين منهج الفارابي وابن سينا ومنهج المتكلمين:

لما كانت النصوص عند الفارابي وابن سينا الأصل أنها تخيل ؛ فإنه لا موجب لتأويلها، إذ إن ظاهرها مراد للعامة اعتقاده، ومن أجل ذلك انتقد الفارابي وابن سينا منهج المتكلمين، لما قصدوا التأويل في النصوص ليصلوا إلى الحقيقة، فالنصوص _عندهما_ لم تأت لتبين الحقيقة حتى يحتاج إلى البحث فيها، وإنما جاءت للعامة باعتبارها خيالات ومثالات للحقيقة. وابن سينا يقرر هذا في رسالته الأضحوية، لكنه في كتب أخرى يتأول بعض النصوص على اعتبار أنها رموز تشير إلى الحقيقة وهو تأوّل يدل على نوع من الاضطراب، كما أنه أحياناً يتأوّل العلميات والعليات جميعاً وأحياناً أخرى يقتصر على العلميات. والمقصود أنه حاله مضطربة كما أشار لذلك ابن تيمية في كلامه الذي نُقل قريباً .

أما المتكلمون فإنهم على خلاف ذلك، فهم يعتقدون أن النصوص تضمنت الحق في نفس الأمر، وأن الأنبياء على معرفة بذلك، ثم هم على أطياف شتى في درجة دلالتها على

(١) محصل أفكار المتقدمين (ص ٤٥).

(٢) غاية المرام (ص ١٢٣).

الأمر العقائدية.

٣_ مقارنة بين منهج ابن رشد ومنهج المتكلمين:

أما ابن فهد يُقرُّ أصل التأويل، وإنما ينتقد طريقة المتكلمين في التأويل من جهتين:
أ_ من جهة عدم اطرادهم في التأويل حيث اقتصروا في التأويل على باب الصفات ومنعوه في باب المعاد، ومنهجهم اطراد التأويل في البابين جميعاً لكن على وجه خاص بأهل البرهان.
ب_ ومن جهة أنهم لم يفرقوا بين الخاصة والعامة، فجعلوا ظاهر النصوص في أبواب الصفات لا يجوز اعتقادها للعامة والخاصة، وإنما يجب اعتقاد خلاف هذا الظاهر للجميع، إما تأويلاً أو تفويضاً، كما يرى هو أن العامة يُقرُّون على الظاهر، وأما الخاصة فهم الذين يأخذون بالباطن.

مقارنة بين المنهج المشائي وبين المنهج الباطني:

المقارنة بين المنهجين تتطلب نوعاً من التفصيل يتنوع بحسب أتباع هذا الاتجاه، وذلك كالتالي:

١_ مقارنة منهج الكندي بالمنهج الباطني:

عند النظر في تفصيل منهج الكندي لا تجد في كلامه ذكراً لمسألة الظاهر والباطن، وهو في طريقته قريب من الطريقة الكلامية.

٢_ مقارنة بين منهج الفارابي وابن سينا وبين المنهج الباطني:

طريقة الفارابي وابن سينا أن خطاب الشريعة خطاب تخيلي، فظاهره مراد للعامة لا يحتاج إلى تأويل.

وأما الخاصة فيعلمون أن هذا الظاهر لا يراد به الحقيقة بل هو نوعٌ من التخييل لا غير، ولكن هل له باطن يخالف هذا الظاهر ؟

إذا أردنا طرد مذهبهم فليس للشريعة باطنٌ يخالف الظاهر ؛ إذ الشريعة خطابها كله خطاب تخيلي، وعليه فليس له باطن يمُّكن من خلاله معرفة الحق، إذ الأصل في هذا الخطاب

ليس إيراد الحقيقة، وإنما الحقيقة في الفلسفة.

ومن أجل ذلك انتقد الفارابي وابن سينا منهج المتكلمين الذين أرادوا تأويلها، لكن ابن سينا مضطرب المنهج ^١ يُقرّر حيناً أن الشرائع إنما جاءت لخطاب الجمهور لا غير فيقول: «إن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرباً ما يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كانت غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة؛ فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب؟!» ^(١).

ويقول: «أما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة» ^(٢).

بل وينفي إتيان القرآن بحقيقة التوحيد حتى على سبيل الإشارة فيقول: «ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا المهم شيء، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل» ^(٣).

ثم يُقرر في حين آخر أن الشريعة جاءت بذكر مبادئ الفلسفة على سبيل التنبيه وهو الباطن فيقول: «ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه» ^(٤).

ويُفسّر القرآن أحياناً تفسيراً فلسفياً مبتعداً عن إجراء الظاهر على ما هو عليه كما في تفسيره لآية النور، وسورة الأعلى وقد سبق ذكرها، وهو بهذه الطريقة داخل ضمن الباطنية، ثم هو كذلك مضطرب الحال في التأويل فتارة يتأول العمليات فقط، وتارة يتأول العمليات والعمليات معاً، يقول ابن تيمية في بيان ذلك: «ابن سينا كان مضطرباً في ذلك لكن له عهد قد التزم فيه موافقة الشريعة وهم في الجملة يرون موافقة الشريعة العملية أولى من مخالفتها» ^(٥).

أما أصحاب المنهج الباطني من الشيعة الإمامية والصوفية والإسماعيلية فعلاقتهم بالمنهج الفلسفي بحاجة إلى تفصيل، فهم يشتركون معهم في إطلاق وصف الباطنية، كما سيأتي في

(١) الأضحوية (ص ١٠٣) .

(٢) المصدر السابق (ص ٩٧).

(٣) الأضحوية (ص ٩٧-٩٨).

(٤) الطبيعيات من عيون الحكمة _ ضمن تسع رسائل في الحكمة _ (ص ١٢).

(٥) بيان تلبيس الجهمية (١ - ٢٦٠)

وصف ابن تيمية لمنهج ابن رشد، لكن هذا الاشتراك في الوصف المطلق لا يستوجب اشتراكهم في ما بعد ذلك، وتفصيل ذلك كالنحو التالي:

أما الشيعة الإمامية فإنهم مع اتباعهم للمنهج الباطني إلا أنهم لم يقولوا بأن الأصل في خطاب الأنبياء أنه جاء على التخييل كتقرير المشائين، ومن أجل ذلك فهم يؤمنون بنصوص اليوم الآخر، وأن ثمة عناءً وعقاباً حقيقياً^(١)، ويؤمنون بالملائكة وغيرها من المغيبات، ولا يجرون فيها مجرى الفلاسفة^(٢)، وإن كان قد دخل عليهم الانحراف في هذه الأمور من جهة عقيدة الإمامة، وأن الإمام المعصوم له أثر في يوم القيامة، وله أثر على الملائكة وغير ذلك من الاعتقادات الباطلة، إلا أن المقصود اختلافهم عن المشائين في هذا الجانب.

أما الصوفية فيختلفون باختلاف درجة غلوهم من عدمهم^٣ معتدلو المتصوفة بعيدون عن المنهج التخيلي المشائي، فشيخ الإسلام ابن تيمية ينقل عن ابن خفيف الصوفي^(٣) موافقته لأهل السنة والجماعة في كثير من الأصول ومنها ما يتعلق باليوم الآخر والمغيبات^(٤)، وكذلك الأمر عند السلمي والقشيري.

أما إذا انتقلنا إلى غلاة المتصوفة مثل الغزالي في بعض كتبه، وابن عربي، فقد قاربوا منهج الفلاسفة في تقاريرهم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن الغزالي: «وله في كتاب مشكاة الأنوار من الكلام المبني على أصول هؤلاء الفلاسفة ما لا يرضاه اليهود والنصارى»^(٥).

ويقول عن ابن عربي بعد بعض تقاريره: «هذا بناه ابن عربي وأمثاله من الملاحدة على أصول الفلاسفة الصابئة»^(٦).

(١) انظر: أصول مذهب الشيعة الإمامية للقفاري (٢ - ٦٢٩).

(٢) انظر: المصدر السابق (٢ - ٥٨٢).

(٣) هو: محمد بن خفيف بن إسفكشار الضبي الشيرازي، أبو عبدالله، أحد الصوفية المعتدلين، أخذ التصوف عن رويم وابن عطاء والحلاج، له من المصنفات - الوصية، والمعتقد، وغيرهما، توفي سنة (٣٧١). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٦ - ٣٤٢)، وطبقات الصوفية للسلمي (ص ٤٨٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٥ - ٧٢).

(٣) درء التعارض (٥ - ٣٥٤).

(٤) المصدر السابق (٥ - ٣٥٥).

ثم يبين ابن تيمية محل المفارقة بين طريقة الفلاسفة وطريقة غلاة المتصوفة كالغزالي وابن عربي فيقول: «وهؤلاء أخذوا كلام الفلاسفة: أخرجوه في قالب المكاشفة والمشاهدة»^(١).
كما أنهم وافقوا المشائين في تقرير خصائص النبوة، وأن منها القوة التخيلية^(٢)، يقول ابن تيمية: «فلما اعتقدوا في النبوة ما يعتقد هؤلاء المتفلسفة صاروا يقولون: أن الولاية أعظم من النبوة، كما يقول كثير من الفلاسفة: إن الفيلسوف أعظم من النبي»^(٣).

فالغزالي في كتابه "المظنون به على غير أهله" يقرر عذاب القبر على أنه نوع من التخييل كما هو تقرير المشائين من الفلاسفة^(٤).
وابن عربي يجعل عذاب النار إنما سمي بذلك من أجل عذوبة طعمه، فأهل النار يتنعمون كما يتنعم أهل الجنة، يقول في ذلك:

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده	وما لوجود الحق عين تعالين
فإن دخلوا دار الشقاء فإنهم	على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد	وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذاباً من عذوبة طعمه	وذاك له كالقشر والقشر صاين ^(٥)

والمقصود أن غلاة المتصوفة قد قاربوا الفلاسفة المشائين في منهجهم سواء من جهة تصورهم عن النبوة التي هي أحد أهم الأسس التي بنى عليها المشاؤون منهجهم أو في تطبيقات المنهج كتأويلاتهم لبعض أمور اليوم الآخر.
وما يقال في غلاة المتصوفة يقال في الإسماعيلية، فهم كذلك قد وافقوا الفلاسفة المشائين

(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٦) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٧) مجموع الفتاوى (٧- ٥٨٨- ٥٨٩).

(١) المظنون به على غير أهله للغزالي _ ضمن مجموع رسائل الغزالي _ ص (١٠٥).

(٢) فصوص الحكم لابن عربي (ص ١١٧).

في موقفهم من القول بأن النبوة مكتسبة^(١)، وهذا يعني أن لها خصائص من أمكنه أن يترقى لها أمكنه الحصول عليها، ولذا فهم لا يؤمنون بختم النبوة، كما أنهم يقررون أفضلية الأولياء على الأنبياء^(٢)، ويتأولون الجنة والنار بأمور معنوية كما هو حال فلاسفة المشائين^(٣).

ولقد بين هذا التوافق ابن تيمية وجعل الفلاسفة والقرامطة الذين يقصد بهم الإسماعيلية على منهج واحد، حيث يقول: «ومن كان أبعد عن الحق علما وعملا كالقرامطة والمتفلسفة الذين يظنون أن الرسل ما كانوا يعلمون حقائق العلوم الإلهية والكلية وإنما يعرف ذلك بزعمهم من يعرفه من المتفلسفة، ويقولون: خاصة النبوة هي التخييل، ويجعلون النبوة أفضل من غيرها عند الجمهور لا عند أهل المعرفة كما يقول هذا ونحوه الفارابي وأمثاله مثل مبشر بن فاتك وأمثاله من الإسماعيلية»^(٤).

وهذه الموافقات وغيرها ستؤدي بلا شك إلى تقارب منهجي يتبعه تقارب على المستوى التطبيقي كذلك.

٣_ مقارنة بين منهج ابن رشد والمنهج الباطني:

يصف شيخ الإسلام ابن تيمية منهج ابن رشد بأنه منهج باطني فيقول: «وأما الفرقة الرابعة وهي الباطنية فلم يذكر أي ابن رشد لهم مقالة بعضها يرد ؛ وذلك لأنه منهم فإنه يرى أن ظواهر الشريعة في وصف الله تعالى واليوم الآخر له باطن يخالف ظاهره، وأن فرض الجمهور اعتقاد ظاهره، ومن تأوله فقد كفر، وفرض الذين سماهم أهل البرهان اعتقاد باطنه ووجوب تأويله، ومن لم يتأوله فقد كفر»^(٥).

وهذا الوصف الذي أطلقه ابن تيمية على ابن رشد لا إشكال فيه، لأن لفظ الباطنية يدخل فيه طوائف عدة، والمشائون ينالهم نصيب من ذلك، وإن كانوا درجات، ولا شك أن ابن رشد اتفق مع الباطنية في الأصل الكلي المشترك بين جميع الباطنية، وهو أن للقرآن ظاهراً يخالف باطنه.

(٣) انظر: الإسماعيلية لإحسان ظهير (ص ٣٢١)، أصول الإسماعيلية للسلمي (٢ - ٥٩٩).

(٤) المصادر السابقة.

(٥) انظر: أصول الإسماعيلية للسلمي (٢ - ٦٢٢ - ٦٢٩).

(٤) مجموع الفتاوى (١٩ - ١٥٦).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١ - ٢٥٩).

ولكن تفاصيل هذا الأصل تختلف بين الباطنية أنفسهم، فابن رشد يرى أن الباطن الذي يخالف الظاهر خاص في باب العمليات دون العمليات يقول ابن تيمية: «وأما عقلاء هذه الطائفة الباطنية مثل ابن رشد هذا وأمثاله فإنهم يقولون بالباطن المخالف للظاهر في العمليات، وأما العمليات فيقرونها على ظاهرها»^(٤).

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

المطلب الرابع

نقد المنهج المشائي في التفسير

النقد الذي يوجه إلى منهج المشائين يكون من طريقتين:

١ _ بيان بطلان المسائل الفلسفية، وبالتالي لا يمكن أن تدل النصوص عليها.

٢ _ بطلان نظرية التخيل، وبيان لوزامها الباطلة.

والمقصود في البحث هو الطريق الثاني، وأما تتبع مسائل الفلاسفة ونقدها فهذا مجال

آخر، وأهم أوجه هذا النقد ما يلي:

١ _ بيان بطلان حقيقة النبوة عند المشائين:

أهم خصائص النبوة عند المشائين أن يكون عند النبي قوة تخيلية، يمكنه بها مخاطبة الجمهور بما ينفعهم، يقول ابن سينا: «المشترط على النبي أن يكون كلامه رمزا وألفاظه إيماء»^(١).

ومن أجل ذلك فإن شيخ الإسلام ابن تيمية يرى أن هذا الصنف من الفلاسفة الذين لهم نظرتهم الخاصة في حقيقة النبوة لا يبدأ في نقاشهم بمسألة تعارض العقل والنقل، بل إن أول ما يُناقشون فيه هو بيان بطلان قولهم في حقيقة النبوة، يقول في ذلك: «وحقيقة قولهم: أنهم كذبوا لمصلحة الجمهور هؤلاء في الحقيقة يكذبون الرسل فتكلم معهم في تحقيق النبوة علي الوجه الحق لا في معارضة العقل والشرع»^(٢).

وبطلان قولهم في حقيقة النبوة من أوجه أهمها: أن ما ذكره من خصائص النبوة يمكن حصولها لكثير من الناس فهي لا تختص بالأنبياء، وهذا في حقيقته إبطال للنبوة، وقول بأن النبوة مكتسبة، يقول ابن تيمية: «وأما التخيل في نفسه فهذا حاصل لجميع الناس الذين يرون في مناماتهم ما يرون لكن هو يقول: أن خاصة النبي أن يحصل له في اليقظة ما حصل لغيره في المنام، وهذا موجود لكثير من الناس قد يحصل له في اليقظة ما يحصل لغيره في المنام ويكفيك

(١) في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم _ ضمن تسع رسائل في الحكمة _ (ص ٩٧).

(٢) درء التعارض (١ - ١٠٢).

أنهم جعلوا مثل هذا يحصل للمرور وللشاعر ولكن قالوا: الشاعر قصده فاسد والمرور ناقص العقل فجعلوا ما يحصل للأنبياء من جنس ما يحصل للمجانين والسحرة، وهذا قول الكفار في الأنبياء كما قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ﴾ [الذاريات - ٥٢]»^(١).

فإذا كانت الخصائص التي ذكرها للنبي ليست بخصائص عند التحقيق لزم من ذلك إبطال النبوة أو الإقرار بالنبوة على غير وجهها الصحيح. وهذه الخصائص التي ذكرها للنبوة إنما أخذت من الفلسفات القديمة كالفلسفة أفلاطون وغيره، وليست مما دلت عليها الشرائع، وهذا ما يأتي في المسألة التالية.

٢_ الجذور الفكرية الأجنبية لهذا المنهج:

يقول ابن سينا بعد أن ذكر أن «المشترط على النبي أن يكون كلامه رمزا وألفاظه إيماء» قال: «وكما يذكر أفلاطون في "النواميس" أن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي؛ وكذلك أجلة فلاسفة اليونان وأنبياءهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم»^(٢).

وهو بهذا الكلام يبين الجذور الحقيقية التي منها استقى هذه النظرية، فهي نظرية فلسفية مأخوذة من فلسفة أفلاطون، كما يُعرف أن هذه الرؤية الفلسفية للنبوة ولنصوص الأنبياء ليست فرعاً عن النظر في الأدلة الشرعية وإنما هي فرعٌ عن فكر أجنبي عن الإسلام.

٣_ السبب الحقيقي لنشأة المنهج التخيلي يساعد على نقضه:

الذي دعا الفلاسفة إلى القول بهذا المنهج هو ابتعاد منهجهم عن دلالات الوحي، فلن يجدوا طريقاً يمكنهم من خلاله تقريب منهجهم للوحي إلا طريق التخيل، يقول ابن تيمية: «وابن سينا وأمثاله لما عرفوا أن كلام الرسول لا يحتمل هذه التأويلات الفلسفية؛ بل قد عرفوا أنه أراد مفهوم الخطاب: سلك مسلك التخيل»^(٣).

(١) النبوات (١ - ١٨٠).

(٢) في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم - ضمن تسع رسائل في الحكمة - (ص ٩٧)، وانظر: الأضحوية في أن طريقة الحكماء الرمز (ص ٩٦)، و الفصل (٩١-٩٣) فقد ذكر ابن رشد أن أصل منهجه الفلاسفة الأوائل.

(٣) مجموع الفتاوى (١٩ - ١٥٧).

٤_ حقيقة المنهج التخيلي: اتهام الأنبياء بالكذب:

التخيل في حقيقته إخبار بخلاف الحق في نفسه عن عمد، وهذه حقيقة الكذب، كما يقول ابن تيمية عن حقيقة مذهبهم: «لهذا صار هؤلاء لا يستفيدون شيئاً بخبر الأنبياء بل يقولون: إنهم خاطبوا الناس بطريق التخيل لمنفعة الجمهور وحقيقة قولهم أنهم كذبوا لمصلحة الجمهور»^(١).

وهذا الذي ذكره عنهم هو ما يدل عليه كلام الفارابي الذي يقول فيه: «إن تلك الأمة ليس سبيلها أن تُعَلِّمَ صريح الحق ولا الأمور النظرية كما هيّل سبيلها بحسب فطر أهلها أو بحسب الغرض فيها أو منها لا تطلع على الحق نفسه بل إنما تؤدّب بمثالات الحق فقط»^(٢).
ويُبين أن حقيقة التخيل إنما هي اختراع للألفاظ، فيقول: «فإذا احتاج واضع الملة إلى أن يجعل لها أسماء فإما أن يخترع لها أسماء لم تكن معروفة من قبله، وإما أن ينقل إليها أسماء أقرب الأشياء التي لها أسماء عندهم شهباً بالشرائع التي وضعها»^(٣).
ويقول كذلك في بيان هذه الحقيقة: «على أن واضع النواميس يتخيل أيضاً هذه الأشياء، وليست المتخيلات له ولا المقنعات فيه؛ بل يقينية له، وهو الذي اخترع المتخيلات والمقنعات لا يمكن بها تلك الأشياء في نفسه على أنه ملكة له؛ إنما على أنها متخيل وإقناع لغيره ويقين له، وعلى أنها ملة وله فلسفة»^(٤).

٥_ المنهج التخيلي يعني الإنفكاك من حجية النصوص:

حقيقة القول بالمنهج التخيلي تعني أن نصوص الأنبياء لا تفيد شيئاً، ولا يحتج بها على شيء لأنها لم تأت لبيان الحقيقة، يقول ابن تيمية: «ومن لم يقر بالأنبياء لم يستفد من خبرهم دليلاً شرعياً فهذا يُتكلّم معه في تثبيت النبوات، فإذا ثبتت فحينئذ يثبت الدليل الشرعي»^(٥).
وهذا ما يصرح به ابن سينا حيث يقول: «ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا المهم

(١) درء التعارض (١ - ١٧٩).

(٢) الحروف (ص ١٥٧).

(٣) المصدر السابق (ص ١٥٥).

(٤) تحصيل السعادة (ص ١٩١).

(٥) درء التعارض (١ - ١٨٠).

شيء، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل»^(١).

ولما كانت النصوص ليست حجة كانت النجاة عند الفارابي مرهونة بمعرفة رأي الحكماء حيث يقول: «لولا ما أنقذ الله به أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين أفلاطون وأرسطو ومن سلك سبيلهما.. لكان الناس في حيرة ولبس»^(٢).

٦_ عدم إمكان الاتفاق على الدلالة الواحدة الذي يعني بدوره إلغاء حجة النص:

الأصل في المنهج التخيلي عدم التأويل للنصوص لأن النصوص قصدت التخيل فالتأويل ينافي المقصود الذي وضعت من أجله، إلا أن بعض الفلاسفة المشائين يرى التأويل خاطئاً بأهل البرهان كما يذهب إليه ابن رشد، ويستعمله ابن سينا في بعض كتبه، وعند هذا الفريق لا يمكن الاتفاق على أساس صحيح يمكن من خلاله الاتفاق على دلالة واحدة لمعنى النص، ويدل على ذلك أن ابن رشد اضطر إلى أن يُقسم النصوص الشرعية إلى عدة أقسام بحسب قرب مثالها إلى الحقيقة وبعدها عنها^(٣) أن تقدير القرب والبُعد أمرٌ نسبيٌ لم يذكر له ابن رشد ضابطاً يمكن الرجوع إليه، وهذا ما يؤول في نهايته إلى عدم إمكانية الاتفاق على دلالة معينة لمعنى النص.

٧_ فقدان المعيار الصحيح لتمييز التأويل الصحيح من غيره:

لما أجاز ابن رشد التأويل للنصوص مع قوله بالمنهج التخيلي احتاج إلى إيراد عدة تقسيمات حاول فيها ضبط عملية التأويل وهي تقسيمات يُعلم من خلالها أنه لا يملك معياراً صحيحاً لعملية التأويل، ومن تلك التقسيمات غير ما ذكرته في الفقرة السابقة، تقسيمه للنصوص التي تُتأوّل إلى ثلاثة أقسام: قسم لا يجوز تأويله، وقسم يجب تأويله، وقسم متردد فيه^(٤).

والمقصود هنا بيان فقدان المعيار الصحيح لتمييز التأويل الصحيح من غيره، فتراه يقول عن القسم الثاني: «وأهل البرهان، مع أنهم مجمعون في هذا الصنف على أنه من المؤول، فقد

(١) الأضحوية (ص ٩٧-٩٨).

(٢) الجمع بين رأي الحكيمين (ص ٩٢).

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة (٢٠٥-٢٠٨).

(٤) فصل المقال (١١١-١١٣).

يختلفون في تأويله، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان»^(١).
فهو يُقرر إجماع أهل البرهان على تأويله لكنه يُقرر كذلك وقوع الاختلاف في هذا التأويل، ومحل الإشكال أن معيار هذا الاختلاف هو اختلافهم في معرفة الفلسفة، فكلما كان الواحد أعلم من صاحبه في التعاطي للفلسفة كان أقرب من غيره، ومعلوم أن جعل هذا معياراً وحيداً سيؤدي إلى فقدان المعيار نفسه، فالعلم بالفلسفة أمر يتفاوت فيه الفلاسفة أنفسهم.
والأمر كذلك في القسم الثالث وهو القسم الذي يتردد في تأويله حيث يقول فيه: «صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك، فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهاه، والمخطئ في هذا معذور: أعني من العلماء»^(٢).
فقد ذكر ابن رشد أن هذا من القسم المتردّد فيه بين معيار الترجيح في مثل هذا القسم المتردد فيه، لأنه لا معيار صحيح عنده في حقيقة الأمر.

(١) المصدر السابق (ص ١١٢).

(٢) المصدر السابق (ص ١١٣).

المبحث الرابع

موقف الاتجاه المشائي من أصول الاعتقاد وأثره في التفسير

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: الموقف المنهجي للمشائين من التوحيد وأثره في التفسير.
- المطلب الثاني: الموقف المنهجي للمشائين من النبوة وأثره في التفسير.
- المطلب الثالث: الموقف المنهجي للمشائين من الغيبات وأثره في التفسير.

تمهيد

المناهج التي يضعها أصحابها هي التي تؤثر في تصوراتهم حول العقائد التي جاءت في نصوص القرآن والسنة، ومن أجل ذلك كان من المهم أن يتطرق البحث إلى بيان الموقف المنهجي من العقائد المقررة في القرآن، وكيف أثر هذا الموقف على تفسير تلك العقائد؟ ولهذا فليس المقصود في هذا المبحث بيان الموقف التفصيلي لمقالات الفلاسفة في أصول العقائد، بل المقصود منه: بيان الموقف المنهجي من هذه الأصول العقدية المقررة في نصوص الشريعة، وكيف أثر هذا الموقف على تفسير نصوص هذه العقائد الواردة في القرآن؟ وعليه؛ فهم جميعاً قد نظروا إلى هذه العقائد باعتبارها لا يقصد بها الحقيقة، ومن أجل هذا الموقف المنهجي، جعلوها مجرد تخیلات، وليست حقائق.

هذا هو الموقف العام في هذه الأصول العقدية، وتفصيل ذلك في المطالب التالية.

المطلب الأول

الموقف المنهجي للمشائين من التوحيد وأثره في التفسير

يتضح موقف ابن سينا المنهجي من التوحيد الذي تقرر في النصوص من خلال بيانه لكيفية تعريف الأنبياء الناس بربهم وأنه ينبغي أنه يكون على حسب المنهج التخيلي فيقول: «بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته، برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم جليلة وعظيمة، ويلقي إليهم مع هذا القدر أعني: أنه لا نظير له ولا شبه ولا شريك»^(١).

ومن أجل ذلك يصرح بأن التوحيد لا يمكن أن يُلْقَى على الناس على سبيل التصريح بل التخيل فيقول: «ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور، ولو أُلْقِيَ هذا على الصورة إلى العرب العاربة أو المستعربة لتسارعوا إلى العناد... ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا المهم شيء، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل»^(٢).

ويذكر ابن رشد أن طريقة الشرع التي أثبت فيها للجمهور وجود الله هما دليل العناية، ودليل الاختراع، يقول في ذلك:

فما هي الطريقة الشرعية التي نَبَّهَ الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم ؟

قلنا: ...

إحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله ^{سَمَّ} هذه دليل العناية.

والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل ^{سَمَّ} هذه دليل الاختراع»^(٣).

(١) النجاة (ص ٧١٢).

(٢) الأضحوية (ص ٩٧-٩٨).

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة (ص ١١٨).

واستدل على طريق العناية بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا ۖ ﴿٦﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۖ﴾ [النبا- ٦ - ٧] ^(١).

واستدل على الطريقة الاختراع بقوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۖ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ۖ﴾ [الطارق- ٥ - ٦] ^(٢).

وبعد أن بينَّ ذلك وذكر أن هذه طريق الخواص، وطريقة الجمهور في الجملة = ظهر أثر منهجه التخيلي حيث بينَّ أن ثمة اختلافًا في الطريقتين وإن اتفقت في الجملة، فقال: «وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص، أعني: العلماء، وطريقة الجمهور. وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل، أعني: أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان» ^(٣).

فابن رشد لم يكتف ببيان الشرع ودلالته العقلية المتضمنة فيه لأن هذه طريقة الجمهور، بل زاد عليها ما يقتضيه البرهان الفلسفي.

أثر المنهج المشائي في الموقف من تقرير الشرع لإثبات الوحدانية:

ذكر ابن رشد أن طريقة الشرع في الدلالة على وحدانية الله سبحانه متضمنة في ثلاث آيات فقال: «أما نفي الألوهة عمن سواه، فإن طرق الشرع في ذلك هي الطريق التي نص عليها تعالى في كتابه العزيز، وذلك في ثلاث آيات: إحداها: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ۖ﴾ [الأنبياء- ٢٢].

والثانية: قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ۖ﴾ [المؤمنون- ٩١].

والثالثة: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ ءِلَهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ۖ﴾

(١) المصدر السابق (ص ١٢٠).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق (ص ١٢٢).

[الإسراء - ٤٢] «^(١).

وأخذ بعد ذلك في بيان دلالة هذه الآيات على الوجدانية، وظهر أثر منهجه على النحو الذي ظهر في المثال السابق وهو التفريق بين العلماء والجمهور، وذلك عندما قال: «فهذا هو الدليل الذي بالطبع والشرع في معرفة الوجدانية، وإنما الفرق بين العلماء والجمهور: أن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض، بمنزلة الجسد الواحد، أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك»^(٢).

وهذا الذي ذكره ابن رشد من كون العلماء يعلمون حقيقة الدليل أكثر من الجمهور، لا نزاع فيه، فإن أحداً لا يقول: إن إدراك العلماء للدليل المشترك يساوي إدراك العامي له، من كل وجه وإن اشتركوا في أصل فهمه، لكن محل النظر في تقرير ابن رشد هو أن يبني على ذلك منهجاً للشرع يفرق فيه في أسلوب الخطاب بين الجمهور وأهل البرهان.

أثر المنهج المشائي في الموقف من تقرير الشرع لصفات الله سبحانه:

اتباعاً للمنهج التحليلي فإن ابن سينا يرى أن النصوص التي جاءت في الصفات على ظاهرها، وظاهرها عنده هو التشبيه، ولا يصح تأويلها كما يرى ذلك أهل الكلام، وإنما أتت هذه الآيات على التشبيه لأن هذا هو المناسب لعقول العامة فيقول: «بل أتى بعضها على سبيل التشبيه في الظاهر، بعضه تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً لا تخصيص ولا تفسير له، وأما أخبار التشبيه فأكثر من أن تحصى، ولكن القوم لا يقبلونها»^(٣).

أما ابن رشد فإنه يُقرر تبعاً لمتأخري الأشاعرة أن الصفات التي صرح الله بها في وصف نفسه هي: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام^(٤).

ويذكر الأدلة على هذه الصفات^(٥)، ويقول بعد ذلك: «فهذا القدر مما يوصف الله به سبحانه ويسمى به، وهو القدر الذي قصد الشرع أن يعلمه الجمهور، لا غير ذلك»^(٦).

(١) المصدر السابق (ص ١٢٣).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) الأضحوية (ص ٩٧-٩٨).

(٤) الكشف عن مناهج الأدلة (ص ١٢٩).

(٥) المصدر السابق (ص ١٢٩-١٣٤).

(٦) المصدر السابق (ص ١٣٤).

وبعد أن انتهى من تقرير الصفات التي قصد الشارع تعليمها للجمهور ؛ استصحب ابن رشد المنهج المشائي في الرد على المتكلمين في هذا الباب بالرد عليهم في تساؤلاتهم حول الصفات وهل هي الذات ؟ أم زائدة على الذات ؟ أي: هل هي صفة نفسية، أو صفة معنوية ؟

وكان رده مبنيًا على منهجه في التفريق بين تعليم الخواص والجمهور، يقول في ذلك: اللذي ينبغي أن يُعلم الجمهور من أمر هذه الصفات، هو ما صرح به الشرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل، فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلاً» (١).

أثر المنهج المشائي في الموقف من تقرير الشرع لتنزيه الله سبحانه:

يقرر ابن رشد أن الشرع جاء بتنزيه الله سبحانه عن مماثلة خلقه، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى - ١١]. وبقوله: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل - ١٧] (٢).

وبعد أن فصل في تقرير ذلك، انتقل إلى البحث في صفة الجسمية، وهل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها أم هي من المسكوت عنها (٣)؟

يجيب ابن رشد عن هذه المسألة - مستصحباً منهج التخيل - بقوله: «والواجب عندي في هذه الصفة: أن يجرى فيها على منهاج الشرع فلا يصرح بنفي ولا إثبات، ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى - ١١]، وينهى عن هذا السؤال» (٤).

ويدلل لصحة هذا المنهج بأمور تدل على منهجه التخيلي في تفسير النصوص، فيقول: «أحدها: أن هذه الطريقة (يعني طريقة المتكلمين في النفي) ليست برهانية، ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها...

(١) المصدر السابق (ص ١٣٥).

(٢) المصدر السابق (ص ١٣٦).

(٣) المصدر السابق (ص ١٣٨).

(٤) المصدر السابق (ص ١٣٩).

أما السبب الثاني: فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيّل والمحسوس، وأن ما ليس
بمتخيّل ولا محسوس ؛ فهو عدم. فإن قيل لهم: إن هاهنا موجوداً ليس بجسم، ارتفع عنهم
التخيّل»^(١).

ويختتم هذه المسألة بتقرير قاعدته في التأويل فيقول: فيجب ألا يُصرّح للجمهور بما يؤول
عندهم إلى إبطال هذه الظواهر، فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حملت على
ظواهرها»^(٢).

وهذا ما انتهى إليه ابن سينا حين قال: «لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الشيء
المهم شيء، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل، بل أتى بعضها على سبيل
التشبيه في الظاهر...»^(٣).

(١) المصدر السابق (ص ١٣٩).

(٢) المصدر السابق (ص ١٤١).

(٣) الأضحوية (ص ٩٨).

المطلب الثاني

الموقف المنهجي للمشائين من النبوة وأثره في التفسير

يجعل الفارابي خاصية النبوة هي القوة الخارقة على التخيل والتخييل، فإن اكتملت هذه القوة كان صاحبها نبياً ، وهذا ما جعل النبوة مكتسبة عندهم، يقول في ذلك: «ولا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية، أو ما يحاكيها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويرأها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية، فهذا أكمل المراتب التي تنتهي عليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوة المتخيلة»^(١).

واطراح هذا التفسير للنبوة جمعاً لـ الفارابي ومن وافقه خطاب الأنبياء في حقيقته تخيلاً لا أنه يعبر عن الحقائق في نفس الأمر كما سبق تقريره.

ويفسر الفارابي طريقة الوحي الوارد في النصوص بأنه اتصال بين العقل الفعال والذي يقصدون به جبريل وبين نفس الإنسان، يقول في ذلك: «كان الإنسان هو الذي يوحى إليه، فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله سبحانه تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيض العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته الخيلية فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً متعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون»^(٢).

أما ابن سينا فقد ذكر من ضمن المطالب التي دلت عليها سورة الأعلى: تقرير النبوات، فقال في ذلك: «المطلب الثاني من مطالب هذه السورة: في تقرير النبوات»^(٣).

ثم أخذ في بيان الأمر الأول مما يتعلق بهذا المطلب وهي حقيقة النبوة: فقال: «اعلم أنه إذا ثبت في العلوم الأصلية أن النفس البشرية لها قوتان: إحداهما النظرية، والثانية العملية وهي

(١) آراء المدينة الفاضلة (ص ٩٣-٩٤). انظر نقده في المعرفة في الإسلام للدكتور عبدالله القرني (ص ١٠٢-١١٩).

(٢) المصدر السابق (ص ١٠٤).

(٣) تفسير سورة الأعلى _ ضمن التفسير القرآن واللغة الصوفية _ (ص ٩٨).

القوة التي باعتبارها يقدر على التصرف في هذا البدن، وبواسطته في أجسام هذا العالم على الوجه الأصوب الأصلح»^(١).

وبعد أن بينَّ حقيقة النبوة ربط هذا التفسير بالآيات فقال: «ولما ثبت بالبراهين أن القوة النظرية أشرف من العملية لا جرم، وجب تقديمها في الذكر، وإليه أشار قوله تعالى: ﴿سَنُقَرِّبُكَ فَلَا تَنْسَى﴾ [الأعلى - ٦]، والمعنى أنه تعالى يقوي جوهر روحه ويكملها بحيث تصير قدسية مشرفة بالعلوم الحقيقية والمعارف الألهية، ويصير بحيث إذا عرف شيئاً لا ينساه. وأما الإشارة إلى تكميل نفس النبي (ص) في القوة العملية فهو المراد من قوله تعالى: ﴿وَنَسِّرْكَ لِلْيَسْرَى﴾ [الأعلى - ٨]»^(٢).

وهذا التقرير الذي ذكره هو التقرير الفلسفي لحقيقة النبوة، والربط الذي ذكره ابن سينا لهذا المعنى بالآيات ربط غير صحيح مخالف لجميع ما ذكره علماء التفسير.

أما عن بيان طبيعة خطاب الأنبياء في دعوة الناس فقال في تفسيره لسورة الأعلى: «والمطلب الثاني من النبوة، والاشتغال بدعوة الخلق إلى طريق الحق... فقوله: (ذَكَرَ) أمر له بدعوة الحق إلى الخلق بينَّ أن هذه الدعوة لا تنفع في حق الكل لأن النفوس الناطقة منها ما يقبل التأديب والتهذيب، ومنها ما لا يقبل، والتي تقبل فهي مختلفة بالقوة والضعف، والسرعة والبطء، والكثرة والقلة، ولهذا قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى﴾ [الأعلى - ٩]»^(٣).

يريد ابن سينا هنا أن يُقرر مبدأ التفريق في الخطاب بين الجمهور والخاصة، وأن الآية تدل على هذا التفريق فهي تأمر بالتذكير لمن ينتفع به لا لكل أحد.

وهذا التفسير غير صحيح لأن هذا المبدأ - وهو تذكير من ينتفع بالذكرى - مبدأ مطلق كما هو سياق الآية، وهذا الإطلاق يشمل العامة وغيرهم.

ويفسر ابن سينا معنى الوحي الذي يأتي للأنبياء بحسب نظرية الفيض فيقول: «الرسالة هي إذاً ما قُبِلَ من الإفاضة المسماة وحياً على أي عبارة استصوبت لصالح عالمي البقاء

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق (ص ٩٨ - ٩٩).

(٣) المصدر السابق (ص ٩٩).

والفساد علما وسياسة»^(١).

أما ابن رشد فيُؤيدُ قُرر أن المعجزة الخارقة للنبي هي القرآن فيقول: «فخارقه ﷺ الذي تحدى به الناس وجعله دليلاً على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز»^(٢).

ويعترض ابن رشد على جعل المعجزات الحسية دليلاً على النبوة بمجموعة اعتراضات، ومع اعتراضه على هذه الطريقة إلا أنه يرى أنها هي المقنعة للجمهور — وهنا موطن الأثر المنهجي المشائي في تقرير المسألة—، فيقول: ويذهب أن يكون التصديق الواقع من قِبَل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط للمتهددين من قِبَل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء، فإن تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور، لكن الشرع إذا تَوَلَّى وجد أنه إنما اعتمد المعجز الأهلي والمناسب، لا المعجز البراني»^(٣).

(١) في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم — ضمن تسع رسائل في الحكمة — (ص ٩٨).

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة (ص ١٧٩).

(٣) المصدر السابق (ص ١٨٥).

المطلب الثالث

الموقف المنهجي للمشائين من الغيبات وأثره في التفسير

يفسر الفارابي الملائكة تفسيراً فلسفياً بعيداً عن حقائق الشرع، فيقول: «الملائكة صور علمية جواهرها علوم إبداعية ليست كألواح فيها نقوش أو صور عليها علوم، بل هي علوم إبداعية قائمة بذاتها تلحظ الأمر الأعلى؛ فينطبع في هوياتها ما تلحظ، وهي مطلقة لكن الروح القدسية تخاطبها في اليقظة والروح النبوية تعاشرها في النوم»^(١).

وهذا الذي ذكره عن الملائكة ليس في الشرع أي شاهد يدل على صحته، والنصوص تدل على خلافه.

ويفسر الجن تفسيراً فلسفياً يخالف دلائل الشرع فيقول: «الجن حي غير ناطق...»^(٢)، وقد قال له السائل عندما ذكر له التعريف السابق للجن: «الذي في القرآن مناقض لهذا؛ وهو قوله: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾ [الجن - ١] والذي غير ناطق كيف يسمع؟ وكيف يقول؟»^(٣).

وهذا الذي ذكره مخالف لنصوص الشريعة والتي تدل على موت الجن، فالنبي صلى الله عليه وسلم يقول في دعائه: «أنت الحي الذي لا تموت والجن والإنس يموتون»^(٤).

وتدل كذلك النصوص على نطق الجن بنص الآية التي ذكرها السائل والتي لم يستطع الفارابي الجواب عنها جواباً صحيحاً، وبقوله تعالى في حكاية عن سليمان أنه قال: ﴿قَالَ يَأَيُّهَا الْمَلَأُوا أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِيَّ قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾^(٥) قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا ءَانِيكَ بِهِء

(١) فصوص الحكم (الفص ٣٢).

(٢) جوابات لمسائل سئل عنها _ضمن الأعمال الفلسفية_ (ص ٣١٣).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى (السلام المؤمن) (٦ - ٢٦٨٨) رقم (٦٩٤٨)، ومسلم، كتاب

الذكر والدعاء، باب التعوذ من شر ما عمل وما لم يعمل (٤ - ٢٠٨٦) رقم (٢٧١٧).

قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَّقَامِكَ^ط وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ ﴿٣٨﴾ [النمل - ٣٨ - ٣٩].

لكن الفارابي لم يتمكن من الجواب عن هذا الاعتراض.

وهو يفسر القلم واللوح والكتابة على حسب منهجه الفلسفي فيقول: «لا تظن أن القلم آلة جمادية، و اللوح بسيط، و الكتابة نقش مرقوم ؛ بل القلم ملك روحاني، واللوح ملك روحاني، والكتابة تصوير الحقائق، فالقلم يتلقى ما في الأمر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية؛ فنبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح»^(١).

وأما ابن سينا فيقرر أن الشريعة جاءت بـ«تصوير الملائكة في أحسن صورة يتخيلها الجمهور»^(٢)، في تفسير معنى الملائكة في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً﴾ [المدثر - ٣١]: «فمن العادة في الشريعة تسمية القوى اللطيفة الغير المحسوسة ملائكة»^(٣). ويقول كذلك: «وقد ذاع في الشرعيات أن الملائكة أحياء قطعاً لا يموتون كالإنسان الذي يموت، فإذا قيل: إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت، والحي الناطق الغير الميت يسمى: ملكاً، فالأفلاك تسمى ملائكة...»^(٤).

وابن سينا يرى تبعاً لمنهجه التخيلي عدم الدخول في هذه التفاصيل مع العامة بل يكتفى معهم كما يقول: بـ«الدعوة المجملة إلى... وجود الملائكة والأخبار عن العلية الإلهية بالجليل دون الدقيق، ووصفها بما يستحسن عند الجمهور... دون المعاني العقلية المحضة والسمات الروحانية الشجية التي لا تتخطى إليها عقول دون عقول الحكماء»^(٥).

و امتداداً للمنهج التخيلي فإن ابن سينا يبين طريقة النبي في بيان أمر المعاد فيقول: «وكذلك يجب أن يقرر النبي عند العامة أمر المعاد على وجه يتصورون كلفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه، وأما الحق في ذلك فلا

(١) فصوص الحكم (الفص ٥٢).

(٢) الأضحوية (ص ١١٠).

(٣) في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم _ضمن تسع رسائل في الحكمة (ص ١٠٣) .

(٤) المصدر السابق (ص ١٠١).

(٥) الأضحوية (ص ١١٠).

يلوح لهم منه إلا أمراً مجملًا» (١).

والجزاء والعقاب _عنده_ ليس هو حقيقة في نفس الأمر إنما هو نوع من الترغيب والترهيب فيقول: «ثم ترغيب الجمهور وترهيبهم بالبشارة بالثواب والإنذار بالعقاب وتصوير السعادة الثوابية لا بالصور الإلهية الجليلة الفائقة التي هي عليها، بل بالصورة المفهومة عندهم والمستحسنة لديهم وهي اللذة والراحة، وتصوير الشقاوة على مقابلة ذلك» (٢) ثم يبين أنه إذا لم يتبع هذا النوع من الخطاب لم يتبعوه ولم يتأثروا فيقول: «فإنه إذا لم يمثل لهم الثواب والعقاب الحقيقي، البعيد عن الأفهام بما يظهر، لم يرغبوا ولم يرهبوا» (٣).

أما بالنسبة لمعناها في الخطاب الفلسفي فيجعل ابن سينا حقيقة العذاب والعقاب أنه لذات روحانية وليست جسدية، فيقول عند تقريره للمطلب الثالث من مطالب سورة الأعلى في تقرير أمر المعاد: «وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (١٦) وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى ﴿[الأعلى - ١٦ - ١٧] اعلم أن هذا البيان تام كامل، واف في إثبات أمر المعاد، وتقديره أن هذه اللذة مطلوبة لذاتها، والخلق وقد أدركوا في هذه الحياة الدنيا أنواع اللذات الجسمانية وما أدركوا شيئاً من السعادات الأخروية، فوجب أن يكونوا مستمرين على طلب اللذات الدنيوية معرضين عن اللذات الأخروية، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (١٦) وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى ﴿ وهذا البيان أقصى ما يمكن أن يذكر في هذا الباب، وتقديره ببيان أمرين:

الأول: أن اللذة الأخروية خير من اللذة الدنيوية...

والثاني: أن جوهر الروح أشرف من جوهر البدن...

وأما المقام الثاني: وهو أن الآخرة خير وأبقى... أنه لا بد من الموت وحينئذ تنقطع كل تلك اللذات الجسمانية» (٤).

(١) النجاة (ص ٧١٢).

(٢) الأضحوية (ص ١١١).

(٣) المصدر السابق (ص ١١٢).

(٤) تفسير سورة الأعلى _ضمن التفسير القرآن واللغة الصوفية_ (ص ١٠٢-١٠٣)، وانظر: في إثبات النبوت وتأويل رموزهم وأمثالهم _ضمن تسع رسائل في الحكمة_ (ص ١٠٢).

فابن سينا في تفسيره يريد أن يقرر ما قرره في رسالته الأضحوية وغيرها أن حقيقة الثواب والعقاب حقيقة روحانية وليست جسمانية، إذ إن حقيقة المعاد أنه للأرواح لا للأبدان، حيث يقول: «فالمعاد إذن للنفس وحدها»^(١).

ويعلل ابن سينا سبب عدم الإفصاح عن هذا المعنى الروحاني للعامة فيقول: «لأن السعادة الحقيقية واللذة الروحانية غير مفهومة عندهم، ولا لها في أفهامهم وجود»^(٢).

أما ابن رشد فإنه يبتدئ تقريره لمسألة المعاد بنقله اتفاق الشرائع على إقراره وعدم إنكاره فيقول: «والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء، وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده، ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشاهدات ملَّتْ بِهَا لِلْجُمْهُور تِلْكَ الْحَالُ الْغَائِبَةُ»^(٣).

ويعلل ابن رشد هذا الاختلاف بين الشرائع في ذلك بقوله: «ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال، وكان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي لتفاوتهم في هذا المعنى، أعني: في الوحي، اختلفت الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت، ولأنفس الأشقياء»^(٤).

وأما شريعة الإسلام فحقيقة المعاد فيها _ في نظر ابن رشد _ هو: «أنها مثَّلت اللذات المدركة هنالك بالذات المدركة هاهنا، بعد أن نُفِي عنها ما يقترن بها من الأذى، ومثلوا الأذى هنالك بالأذى الذي يكون هاهنا، بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترن به هاهنا من الراحة منه: إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني، وإما أنهم أرادوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور، والجمهور إليها وعها أشد تحركاً، فأخبروا أن الله تعالى يعيد النفوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيماً، وهو مثلاً الجنة، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد أذى، وهو مثلاً النار، وهذه حال شريعتنا هذه التي هي الإسلام في تمثيل

(١) الأضحوية (ص ١٢٦) .

(٢) المصدر السابق (ص ١١٤) .

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة (ص ١٩٩) .

(٤) المصدر السابق (ص ٢٠١) .

هذه الحال»^(١).

هذه خلاصة رأي ابن رشد في حقيقة المعاد، وهو يتوافق مع المنهج التخيلي في التفسير.

(١) المصدر السابق (ص ٢٠١).

المبحث الخامس

أثر الاتجاه المشائي في التفسير على الاتجاهات العقدية الأخرى

وفيه تمهيد ومطلبان:

المطلب الأول: العوامل المساعدة في التأثير.

المطلب الثاني: حقيقة تأثير الاتجاه المشائي على الاتجاهات الأخرى.

تمهيد

الحديث حول هذا المبحث يتطلب النظر في مقدمة من شأنها أن تكون مدخلاً معرفياً للبحث في أثر هذا الاتجاه _وغيره_ مما سيأتي بعده _على الاتجاهات الأخرى، سيكون هذا المدخل تمهيداً لهذا المبحث والمباحث القادمة في الاتجاهين الآخرين (الإشراقي، والمعاصر) التي ستتحدث عن أثر هذه الاتجاهات على الاتجاهات الأخرى، وذكر العوامل المساعدة التي تتوفر لأي اتجاه حتى يقوى (أو يضعف) تأثيره على غيره، وهي عوامل عديدة: علمية، وسياسية، وتاريخية، ومكانية.

وجزء من هذه العوامل واضح المعنى لا يحتاج إلى مزيد كلام كالعامل السياسي مثلاً ، فإن تبني الدول لأي اتجاه عقدي من أقوى عوامل انتشاره واتساعه، والعكس كذلك. أما العوامل العلمية فهي العوامل التي إذا حاول الاتجاه العقدي أن يحققها فسيُساعد ذلك في قوة تأثيره، ويمكن إجمالها في أربعة عوامل:

١_ إثبات شرعية المنهج:

لن يُقبل المنهج الذي يدعي أصحابه أنه هو المنهج الحق في تفسير القرآن ما لم يُدللوا على شرعيته، وعدم معارضته للدين، وإثبات شرعية المنهج هو الطريق الأول لتقبله وتأثيره.

٢_ دفع الاعتراضات الموجهة للمنهج:

وحتى يتم اكتمال إثبات شرعية المنهج يحتاج أصحابه إلى دفع الاعتراضات والإشكالات الواردة عليه.

٣_ مناقشة المناهج الأخرى والرد عليها:

مناقشة الاتجاهات الأخرى وبيان أوجه تناقضها وضعفها يُقوي قبول الآخرين للمنهج لأن الذي استطاع أن يبطل مناهج الآخرين سيبحث برسالة غير مباشرة إلى أن منهجه هو المنهج الشرعي الصحيح، وهذا أحد أسباب انتشار المنهج الكلامي، لأنه شن حملة كبيرة على الفلاسفة، فظن كثير من المسلمين صحته بسبب ذلك.

٤_ قوة أو ضعف مواجهة الاتجاهات الأخرى للمنهج العقدي:

إن قوة مواجهة الاتجاهات الأخرى للمنهج العقدي لها أثرها في ضعف تأثير هذا الاتجاه أو ذاك، وضعف هذه المواجهة سيؤدي _مع عوامل أخرى_ إلى اتساع تأثير الاتجاه العقدي وقوته.

أما العامل التاريخي (الزماني): فالمقصود به: وقت ظهور هذا الاتجاه، فالأمة الإسلامية مرّت بأوقات قوة وعزة، كما أنها مرت بعكس ذلك، فالزمن الذي يظهر فيه اتجاه عقدي معين

له دوره في طبيعة كَثِيره لَنَّ سَ بَ قَ اتجاء عقدي إلى منهج ونشره له سيعني _ في كثير من الأحيان _ أنه هو الذي سيؤثر في غيره أكثر ممن جاء بعده.

أما العامل المكاني: فأعني به: دور المكان الذي يظهر فيه الاتجاه على تأثيره، فالمكان الذي تكون السلطة والعلماء والعامة فيه لمنهج معين، يصعب دخول مناهج أخرى مخالفة له، وإن استطاعت الدخول فيه أن تلقى تأثيراً واسعاً إلا بتضافر عوامل أخرى. والمقصود أن هذه العوامل لا بد من النظر إليها عند تحليل أثر الاتجاهات بعضها في بعض، وتفصيل ذلك في المطلب التالي.

المطلب الأول

العوامل المساعدة في التأثير

عند تأمل العوامل المؤثرة في هذا المجال يجد الناظر أن أهمها أربعة أنواع من العوامل:

النوع الأول من العوامل المؤثرة في تأثير المنهج: العوامل العلمية:

وأهم هذه العوامل العلمية التي تساعد على التأثير أربعة:

١- إثبات شرعية المنهج:

النظر في التقرير العلملندي يُقرّره الفلاسفة المشاؤون لإثبات شرعية هذا المنهج يجد أن مسيرة هذا التقرير كانت تنمو تدريجياً، من الكندي الذي كان تقريره لهذا المنهج مقتضياً في (رسالته إلى المعتصم)، إلى الفارابي الذي كان أوسع منه ضمن كتبه، إلى ابن سينا الذي مارس التطبيق والتنظير بشكل واضح، ودخل في نقاشات مع المتكلمين في رسالته الأضحوية، إلى ابن رشد الذي يُعد أوسع من حاول تقرير هذا المنهج في كتابيه: (الكشف عن مناهج الأدلة) وكتاب (فصل المقال).

وقد حاول ابن رشد إثبات شرعية هذا المنهج بنسبته إلى الصحابة رضي الله عنهم، كما فعل ذلك مع أثر علي وأثر ابن عباس رضي الله عنهما. وتقدم ما يُبين أنه تقرير ضعيف لا يمكن أن يتسع تأثيره لبعده الكبير عن الشريعة وحقائقها^(١).

(٢) انظر من هذا البحث (ص ٤٣٢-٤٣٣)

٢_ دفع الاعتراضات الموجهة للمنهج:

كانت محاولة الدفاع التي قام بها الكندي والفارابي مقتضبة، لا تعدو أن تكون كلمات متناثرة في مصنفاتهم، أما ابن سينا فقد حاول الدفاع بأكثر مما كان قبله لكنه مثلهم يُطْلَل في دفع الاعتراضات الواردة على المنهج.

أما الذي قصد دفع كثيرٍ من الاعتراضات عن المنهج التخيلي فهو ابن رشد وحاول ذلك في كتابيه: (فصل المقال)، وكتابه (الكشف عن مناهج الأدلة)، ودفاعه لا يعدو أن يكون دفاعاً تبريرياً يبتعد عن الدفاع العلمي.

٣_ مناقشة المناهج الأخرى والرد عليها:

محاولة المشائين لمناقشة مناهج التفسير الأخرى كانت تنمو تدريجياً فابتدأت من الفارابي ثم تطورت مع ابن سينا ثم ازدادت مع ابن رشد، وتفصيل هذه المناقشات كالتالي:

أولاً : نقد الفارابي لنظرية التفسير عند المتكلمين:

يرى الفارابي أن مشكلة المتكلمين أنهم لما لم يدركوا الخطاب الديني (الملي) الذي لم يكن يقصد بيان الحقيقة، وإنما هو خطاب تخيلي، فاعتبروا هذه المثالات والتخييلات تدل على الحقيقة فوقوعا في الغلط في إصابة الحق، يقول في ذلك: «فأخذت صناعة الكلام تلك المثالات والتخييلات على أنها هي الحق والتمست تصحيحها بالأقوال... فأخذ صاحب الكلام في ملته مثالاته تلك على أنه هي الحق، صار ما تنظر فيه صناعة الكلام في هذه الملة أبعد عن الحق من الأولى إذ كان إنما يلتمس تصحيحَ مثالَ مثالِ الشيء الذي ظُنَّ أنه حق أو مموه أنه حق»^(١).

وهذا النقد الذي قدّمه الفارابي إنما هو بيان للفرق بين منهجه ومنهج المتكلمين فقط، وليس فيه نقد مفصل لمنهجهم.

ثانياً : نقد ابن سينا لمنهج المتكلمين في التفسير:

(١) الحروف (ص ١٣١-١٣٢).

لما قرّر ابن سينا أن الشريعة جاءت بما يدل على التشبيه والتمثيل لتقريب الحقائق للجمهور، انتقد طريقة المتكلمين وأنهم لم يفتنوا لهذا المبدأ وظنوا أن الشريعة جاءت ببيان حقائق العقائد في نفس الأمر، فواجهتهم مشكلة الآيات التي ظاهرها يوجب التشبيه—حسب زعمهم— فذهبوا يتأولونها بالمجاز والاستعارة، يقول في ذلك: «ولبعض الناس أن يقولوا: إن للعرب توسعاً في الكلام ومجازاً، وفي ألفاظ التشبيه مثل اليد والوجه والإتيان في ظلل من الغمام والمحيء والذهاب والضحك والحياء والغضب صحيحة، ولكن هي مستعملة استعارة ومجازاً» (١).

فهذه حجة المتكلمين في تأويل النصوص التي ظاهرها—في زعمهم— يوجب التشبيه، فيجيبهم ابن سينا بجواب حاصله أن هذه الطريقة إن صحت في بعض الآيات فلا يمكن أن تصح في البعض الآخر، فيقول: «المواضع التي يُوردونها حجة في أن العرب تستعمل هذه المعاني بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة مواضع في مثلها تصلح أن تستعمل على هذا الوجه ولا يقع فيها تلبيس ولا تدليس» (٢)، ثم يورد أمثلة لا يمكن أن يجري فيها هذا المنهج

فيقول: «وأما قوله تعالى: ﴿فِي ظُلُلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة-٢١٠]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام - ١٥٨] على النسبة المذكورة وما يجري مجراه، فليس مما تذهب الأوهام فيه البتة إلى أن العبارة استعارة أو مجاز» (٣)، ثم يذكر لازماً خطيراً لهم في هذه الآيات فيقول: «فإن كان أريد فيها ذلك إضماراً فقد رضي بوقوع الغلط والشبهة، والاعتقاد المعوج بالإيمان بظاهرها تصريحاً» (٤).

ولما كان هذا اللازم—وهو الرضا بوقوع الغلط والشبهة— قد يلزم سينا؛ بدليل أنه لا يرى أن هذا الظاهر هو الحق في نفس الأمر بخلاف المتكلمين.

وينتهي ابن سينا بالزام المتكلمين بالزامين اثنين:

الأول: إن كان القرآن جاء لبيان الحقيقة في التوحيد، وزعمتم أن هذه الآيات التي

(١) الأضحوية (ص ٩٨-٩٩) .

(٢) المصدر السابق (ص ٩٩) .

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق (ص ٩٩-١٠٠) .

تأولتموها على خلاف الظاهر مع أن الله يريد منهم اعتقاد مافيها بعد تأويلها بالمجاز = فأين النصوص الصريحة الواضحة في التوحيد الخالص، يقول في ذلك: «ثم هب أن هذه كلها مأخوذة على الاستعارة، فأين النصوص التوحيدية المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض الذي تدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم؟!... وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المستندة إلى علم التوحيد مثل أنه عالم بالذات أو عالم بعلم؟!»^(١)، ثم يجعلهم بين خيارين، فيقول: «فإنه لا يخلو إما أن تكون هذه المعاني واجباً لتحقيقها وإتقان المذهب الحق فيها، أو يسع الصدوف عنها وإغفال البحث فيها»^(٢).

فإن اختاروا الخيار الثاني فيقول لهم: فيجملُ مذهب هؤلاء القوم المخاطبين بهذه الجملة تكلف وعنه غنية»^(٣).

وإن اختاروا الخيار الأول فيقول لهم: «فواجب أن يكون مما صرح به في الشريعة، وليس التصريح المعنى أو المتلبس، أو المقتصر فيه على الإشارة والإيماء؛ بل التصريح المستقصى فيه والمنبه عليه، والموفي حق البيان والإيضاح»^(٤).

ثم يعلل سبب هذا الإيضاح بأن هذا الذي تذكرونه لا يطيقه المبرزون من الناس فكيف بالعوام؟! فيقول: «فإن المبرزين المنفقين ليالهم وأيامهم وساعات عمرهم على تمرين أذهانهم... بسرعة الوقوف على المعاني الغامضة يحتاجون في تفهم هذه المعاني إلى فضل إيضاح وشرح عبارة، فكيف غشم العبرانيين وأهل الوبر من العرب؟!»^(٥).

الثاني: أن كتب الله الأخرى غير القرآن تدل على عدم صحة هذا المنهج في التأويل يقول في ذلك: «ثم هب الكتاب العربي جائياً على لغة العرب وعادة لسانهم من الاستعارة والمجاز، فما قولهم في الكتاب العبراني كله، وهو من أوله إلى آخره تشبيه صرف؟!»^(٦).

(١) المصدر السابق (ص ١٠٠).

(٢) المصدر السابق (ص ١٠١).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة .

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٦) المصدر السابق (ص ١٠٢) .

نظرة تقييمية لنقد ابن سينا لمنهج المتكلمين في التفسير:

أولاً : الأساس المشترك الذي دخل على ابن سينا والمتكلمين في هذه المسألة: وهو اعتقادهم جميعاً : أن هذه النصوص ظاهرها التشبيه، ثم يفترون بعد ذلك: فابن سينا يذهب إلى أن المراد بها التخييل فهي لم تأتِ لبيان الحقيقة وهذا ما يستوعبه الجمهور، وأما المتكلمون فيرون تأويلها بالمجاز والاستعارة.

والذي عليه أهل السنة والجماعة أن هذه النصوص ليس ظاهرها التشبيه _ كما ظنوا _، ^{يُـبـَـيـنُ} ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية فيقول: «إن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين أو ما هو من خصائصهم فلا ريب أن هذا غير مراد ؛ ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرها، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرا وباطلا والله سبحانه وتعالى أعلم ^{كُلُّ}هم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر أو ضلال»^(١).

ثانياً : أن نقد ابن سينا للمتكلمين في التوسع في استخدام المجاز بغير ضوابط تضبطه = نقدٌ صحيح، وهذا ما نَبَّه عليه علماء أهل السنة والجماعة، فإن المتكلمين حتى مع وضعهم ضوابط للمجاز فإنهم لا يلتزمون هذه الضوابط.

ثالثاً : إلزام ابن سينا للمتكلمين بأن مآل مذهبهم أن القرآن ليس كتاب هداية لأنه لم يُفصح بالحق على وجه البيان بل جاء بأقوال _ ظاهرها على زعمهم _ يوهم التشبيه ثم لا يريد منهم فهم هذا الظاهر، ولا يوضح ذلك لهم أتم البيان مع تفاوت الناس في قدراتهم وأفهامهم ؛ إلزامٌ صحيح يدل على عدم صحة مذهبهم في التأويل.

وقد ذكر هذا اللازم بعض علماء أهل السنة والجماعة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «أن الرسول إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه سواء عينه أو لم يعينه، لا سيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم دون عمل الجوارح، فله سبحانه وتعالى جعل القرآن نوراً وهدى وبياناً للناس وشفاء لما في الصدور، وأرسل الرسل ليعين للناس ما نزل إليهم، وليحكم بين الناس فيما

(١) مجموع الفتاوى (٣ - ٤٣).

اختلفوا فيه، ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، ثم هذا الرسول الأمي العربي بعث بأفصح اللغات وأبين الألسنة والعبارات، ثم الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق الناس علماً وأنصحهم للأمة وأبينهم للسنة، فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلاً يمنع من حمله على ظاهره»^(١).

رابعاً: قوله إن منهج المتكلمين في التأويل لا يمكن أن يكون مطرداً فإنه إن صح في بعض الآيات فلا يمكن أن تساعد اللغة في البعض الآخر، وهذا يقتضي عدم صحة منهجهم. وهذا المعنى الذي ذكره معنى صحيح، ولهذا رد ابن تيمية بعض استدلالاتهم على بأن الآيات التي تأولوها بالمجاز لا يصح استعماله فيها، فقال: «ويتبين أن الآيات لا تقبل المجاز البتة من جهة نفس اللغة»^(٢). ثم يقرر ابن تيمية أن هذا المنهج سيقودهم إلى التناقض فيقول: «ومن فرق بين صفة وصفة مع تساويهما في أسباب الحقيقة والمجاز كان متناقضاً في قوله متهافتاً في مذهبه مشابهاً لمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض»^(٣).

ثالثاً: نقد ابن رشد لمنهج المتكلمين في التفسير:

أكثر ابن رشد من نقد المتكلمين، سواء من جهة التنظير أو من جهة التطبيق، ومن أسباب ذلك الهجمة القوية التي قادها الغزالي ضد الفلاسفة، فأراد ابن رشد أن يبين خطأ المتكلمين، ومما اعتنى به في الرد عليهم الرد على منهجهم في التأويل، وكان نقاشه لهم من جهتين:

الأولى: الجهة المنهجية:

ونقده لهم يُلخص في عدة أمور:

١ _ أن المتكلمين زعموا أن الله أراد بيان الحق بهذه الظواهر ثم تأولوها وألزموا الناس الإيمان بهذا التأويل، ويقول في ذلك: «وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره، وقالوا: إن هذا التأويل هو المقصود به... وقالوا لجميع

(١) المصدر السابق (٦ - ٣٦١).

(٢) المصدر السابق (٦ - ٣٦٦).

(٣) المصدر السابق (٥ - ٢١٢).

الناس: إن فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل»^(١).

٢ _ ويؤسس نقده للمتكلمين بأن تقرير الشرائع له ثلاثة طرق: البرهانية الصناعية (الفلسفية)، والشرعية، والجدلية (الكلامية).

والطرق الصحيحة _عنده_ في تقرير الشريعة هي طريقتان:

أ _ البرهانية وهي طريقة صعبة غير يسير على الجمهور فهمها، ولصعوبتها كانت هذه الطريقة طريقة الخواص.

ب _ الطريقة الشرعية الخطابية: وهي طريقة بسيطة يدركها الجمهور، وهي التي ينبغي أن يخاطبوا بها.

أما طريقة المتكلمين _في نظره_ فهي طريقة صعبة الإدراك ومع ذلك ألزموا الجمهور بها، وهذا في رأي ابن رشد نوع من التناقض، يقول ابن رشد عن طريقة المتكلمين: «إن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص: أما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر مع الخواص فلكونها إذا تُؤمِّلَتْ وُجِدَتْ ناقصة عن شرائط البرهان»^(٢).

ويقول في موطن آخر: «وإنما سقناه ليعرف أن ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان، فليس برهاناً ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة... فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية»^(٣).

٣ _ أن المتكلمين لما التزموا منهج التأويل لم يكن لهم ضابط بينهم في هذه التأويلات، يقول في بيان ذلك: «وهذه حال هذه الفرق الحادثة في هذه الشريعة مع الشريعة، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل مُؤَوِّلٍ مُدَّ جِداً عن موضعه الأول»^(٤).

٤ _ أن تكفير المتكلمين بعضهم لبعض كان بمجموع أمرين:

(١) الكشف عن مناهج الأدلة (ص ١٤٨ - ١٤٩).

(٢) المصدر السابق (ص ١٢٢).

(٣) المصدر السابق (ص ١١١).

(٤) المصدر السابق (ص ١٠٥).

أ_ فتحهم باب التأويل.

ب_ تصرّيحهم بها للجمهور.

يقول ابن رشد: «ومما قبل التأويلات والظن بأنها مما يجب أن يُصرح بها في الشرع للجميع_نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضاً وبدّع بعضهم بعضاً، وبخاصة الفاسدة منها، فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية وإن كانت أقل تأويلاً»^(١).

ه_ أن طريقة المتكلمين في التأويل يلزم عليها لوازم باطلة، يقول في بيانها: «فيجب أن لا يُصرح للجمهور بما يُؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر، فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حملت على ظاهرها.

وأما إذا أوّلت فإنما يؤول الأمر فيها إلى أحد أمرين:

إما أن يُسلط التأويل على هذه الأشياء وأشباه هذه الأشياء في الشريعة، فتفترق الشريعة كلها، وتبطل الحكمة المقصودة منها.

وإما أن يقال في هذه كلها: إنها من المتشابهات.

وهذا كله إبطال للشريعة ومحو لها من النفوس، من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة»^(٢).

الثانية: الجهة التطبيقية:

لم يكن نقد ابن رشد مقتصرًا على الجانب النظري بل تجاوز ذلك إلى نقد التفسيرات التطبيقية لبعض الآيات، ومن ذلك نقده لهم في الاستدلال بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء- ٤٢] على دليل الممانعة، يقول في هذا النقد: «وأما ما تتكلفه الأشعرية من الدليل الذي يتنبطونه من هذه الآية وهو الذي يسمونه دليل الممانعة، فشيء ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية. أما كونه ليس يجري مجرى الطبع فلأن ما يقولون في ذلك ليس برهاناً. وأما كونه لا يجري مجرى الشرع فلأن الجمهور لا يقدرّون على فهم ما يقولون من ذلك،

(١) المصدر السابق (ص ١٢٢).

(٢) المصدر السابق (ص ١٤١).

فضلاً عن أن يقع لهم به إقناع»^(١).

نظرة تقييمية لنقد ابن رشد لمنهج المتكلمين في التفسير:

عند النظر في محاولة ابن رشد في نقد منهج المتكلمين يجد الباحث أن الأساس الذي بنى عليه ابن رشد هذا النقد قائمٌ على أمرين:

١_ مخالفة تأويلات المتكلمين لما قرره الأدلة البرهانية فهم يُخَطِّطُون المتكلمين في ذات أقوالهم، ولا شك أن تخطيئهم المتكلمين لا يعني بالضرورة صحة ما أقاموه بديلاً عنه، إذ من المعلوم كما يقول ابن تيمية: أن «المتفلسفة أبعد عن معرفة الملة من أهل الكلام»^(٢).

٢_ تقرير احتمال الشريعة على منهج التخيل، وأنها جاءت بهذا الأسلوب لكونه أقرب إلى إدراك العامة، فلا يصح لهم تأويلها، ولا يصح التصريح لهم بهذه التأويلات. وهذا النقد مبني على صحة منهج التخيل الذي فرضوه، وهو منهج غير صحيح كما تقدم في نقده.

ويتبع هذا النقد أمور أصاب في تقريرها ابن رشد، وهي:

١_ ذكره اضطراب المتكلمين في ضابط ما يقع تحت قاعدة التأويل، وهو نفس المأخذ الذي ذكره ابن سينا فيما سبق من كلامه، وهو الذي يذكره ابن تيمية وغيره من أئمة السنة المحققين.

٢_ ذكر اللوازم الباطلة التي تلزم المتكلمين في التأويل، وهي لوازم صحيحة، غير أن ابن رشد يجعلها صحيحة بقيد أن يُصرح بها للجمهور، أما إذا لم يصرح فإنها غير لازمة لأنها تنطبق على منهجه كذلك.

والصواب في ذلك أنها لوازم على بطلان منهج المتكلمين والفلاسفة على السواء. وقبل ختم الحديث عن نقد ابن رشد لمنهج المتكلمين يحسن التنبيه إلى أن ابن رشد أراد أن يبيّن منهجاً موازياً لمنهج المتكلمين في التأويل، وذلك لما رآه من قصورٍ في التقارير السابقة لمنهج التأويل الفلسفي، و لما رآه من هجوم المتكلمين على الفلاسفة. ولما كان مقصوده بناء منهج موازٍ لمنهج المتكلمين فقد اقترب ابن رشد في صياغةٍ لخلاصة

(١) المصدر السابق (ص ١٢٥).

(٢) منهاج السنة النبوية (١- ٣٥٦).

قانونه في التفسير من قانون المتكلمين حيث يقول: «ونحن نقطع أن 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»^(١)، غير أن الفرق بينهما أن المتكلمين جعلوا المخالف لظاهر الشرع التقرير الكلامي، وابن رشد جعل المخالف لظاهر الشرع التقرير البرهاني، واتفق الجميع على استعمال اللغة في هذا التأويل.

نقد ابن رشد لأهل السنة في التفسير:

يطلق ابن رشد على أهل السنة اسم (الحشوية)، وهو إطلاق يطلقونه عليهم ويقصدون منه التنفير من طريقتهم، ويحكم عليها بأنها: (الفرقة الضالة)^(٢).
ويصف منهجهم بأنهم يعتمدون على السمع دون العقل، فيقول عن طريق استدلالهم على وجود الله: «قالوا: إن طريق وجود الله هو السمع لا العقل»^(٣).
ويجعل هذه الفرقة مجانبية لطريق الشرع الذي يحث على استعمال العقل في التعامل مع ظاهر النصوص فيقول: «الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى ودعاهم من قبلها إلى الإقرار به»^(٤).
ثم يختم بقوله: «وهذا حال الحشوية مع ظاهر الشرع»^(٥).

تقييم نقد ابن رشد لمنهج أهل السنة والجماعة:

قبل تقييم نقده يحسن الإشارة إلى أن عرض ابن رشد لمنهج أهل السنة لم يكن عرضاً مستوعباً بل كان عرضاً مقتضباً لم يتجاوز الصفحة والنصف، ويلاحظ على هذه المناقشة المقتضبة: أن تصور ابن رشد لأهل السنة من العقل تصور غير صحيح، فأهل السنة لا ينكرون اشتغال النصوص على الأدلة العقلية، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية حاكياً لمنهج أهل الحق في التعامل مع الأقيسة العقلية: «واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم صحته، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة، وليس في

(١) فصل المقال (ص ٩٧).

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة (ص ١٠٢).

(٣) المصدر السابق (ص ١٠١).

(٤) المصدر السابق (ص ١٠٢).

(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

ذلك — والله الحمد — دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل فيه يُمدح فيه بالعقل»^(١).

ويحكي منهج الإمام أحمد وغيره في استعمال الأدلة العقلية فيقول: «الإمام أحمد ونحوه من الأئمة، هم في ذلك جaron على المنهج الذي جاء به الكتاب والسنة، وهو المنهج العقلي المستقيم، فيستعملون في هذا الباب قياس الأولى والأخرى والتنبيه، في باب النفي والإثبات»^(٢).

ومحل الإشكال الذي وقع فيه ابن رشد فرضه للتعارض بين ظاهر الشرع والأقيسة العقلية، وهو تقرير لا يتوافق مع تقرير أهل السنة والجماعة فهم لا يُقرون بوجود هذا التعارض بين الشرع والأقيسة العقلية الصحيحة، وإنما جاء موقع التعارض عند ابن رشد وأمثاله لفساد الأقيسة العقلية التي يدعوها، فهي أقيسة فلسفية لا تتوافق مع الشرع ولذلك ظهر التعارض بينهما.

نقد ابن رشد لمنهج الصوفية في التفسير:

ينتقد ابن رشد طريقة الصوفية المعتمدة على الكشف، ويقول عنها: «طرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعني: مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب»^(٣).

وهذا الأساس الذي ذكره ابن رشد عنهم قد تقدم أنه هو الأساس الذي قام عليه منهج الصوفية في التفسير.

ويذكر ابن رشد أن الصوفية رءءون لهذه الطريقة باحتجاجهم بالقرآن على ذلك فيقول: «ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ ط وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ط﴾ [البقرة - ٢٨٢]، ومثل قوله: ﴿وَالَّذِينَ

(١) درء التعارض (١ - ١٩٤).

(٢) بيان تلبس الجهمية (٢ - ٥٣٥).

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة (ص ١١٧).

جَهْدُوا فِيْنَا لِنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴿٦٩﴾ [العنكبوت - ٦٩]»^(١).

ويذكر بعد ذلك ابن رشد دليلين على بطلان هذا المسلك، وهما:

الأول: اللازم الباطل الذي يلزم على هذه الطريقة وهو ما يقول فيه: «ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها في الإنسان عبثاً»^(٢).
الثاني: أن هذه الطريقة تعارض القرآن، فيقول: «والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر»^(٣).

وفي نهاية نقده لمنهجهم يذكر الموقف الصحيح في علاقة المجاهدة بالمعرفة، وهو أنها تتلخص في كونها شرطاً في صحة النظر لا أنها مفيدة له، فيقول: «ولسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثل ما تكون الصحة شرطاً في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها»^(٤).

ويختتم بتوجيه النصوص التي استدلت بها الصوفية على منهجهم وأن المعني بها هو الوجه السابق من كونها شرطاً في صحته لا أنها مفيدة له فيقول: «ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها، في جملة مباحث _ أعني: على العمل _ لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم»^(٥).

نظرة تقييمية لنقد ابن رشد لمنهج الصوفية في التفسير:

لقد ناقش الإمام ابن تيمية موقف ابن رشد السابق من الصوفية نقاشاً مفصلاً، ويتلخص نقده في عدة أمور:

أولاً: أن إطلاق القول بأن هذه طريقة الصوفية فيه نظر، فليس هذا طريق جميع الصوفية، وإنما أخذ ذلك عن الغزالي فظنه كلام جميع المتصوفة، ولم يفرق بينهم، وإنما هو قول طائفة منهم، يقول ابن تيمية: «هذه الأشياء إنما أخذها هذا من كلام أبي حامد فإنه كثيراً ما يذكر

(١) المصدر السابق (ص ١١٧).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

في كتبه أن الطريق إلى المعرفة هي هذا... وليس الأمر كما قالوه ؛ بل مشايخ الصوفية الذين لهم في الأمة لسان صدق متفقون على وجوب تعلم العلم الشرعي... ومتفقون أيضاً على النظر والاعتبار بما في المخلوقات من الآيات... وأما أنهم يقولون: إن مجرد ترك الشهوات والتجرد المحض يوجب معرفة الحقائق من معرفة ماجاءت به الرسل ومن غير نظر في ذلك وتدبر... فهذا ليس طريق القوم الذين لهم لسان صدق، ولهذا وصيتهم بالعلم الشرعي والمحافظة عليه في الأصول الخيرية وفي الأعمال أعظم من أن يذكر»^(١).

ثانياً : أن هذه الطريقة لم يختص بها المتصوفة بل ذهب إليها طوائف من أهل الفقه والحديث، بل ذهب إليها بعض المتكلمين كالرازي^(٢).

ثالثاً : أما الدليل الثاني الذي ذكره ابن رشد وهو أن الشرع أمر بالأعمال لكونها معينة على حصول العلم لا أنها مفيدة للعلم ؛ فيناقش ابن تيمية هذا الدليل بقوله: «الشارع لم يأمر بالأعمال لمجرد كونها معينة للنظر على حصول العلم، بل هذا إنما يظنه هؤلاء المتفلسفة ونحوهم من المبطلين الذين يظنون أن غاية الكمال الإنساني المطلوب هو أن يكون الإنسان عالماً ، وهذا في غاية الجهل... والمطلوب المقصود الذي هو الغاية هو الله سبحانه... فكل من النظر والعمل مأمور به مقصود للشارع... وكل منهما معين للآخر وشرط في حصول المقصود بالآخر»^(٣).

٤_ قوة أو ضعف مواجهة الاتجاهات الأخرى للمنهج العقدي:

لقد كانت مواجهة العلماء لهذا الاتجاه مواجهة قوية ، وتظهر قوته من عدة جوانب:

أ_ ما حصل للفلاسفة المشائين من مواجهة العلماء لهم دفعت حتى السلاطين الموالين لهم إلى أن ينقلبوا عليهم كما حصل مع ابن رشد^(٤)، أو يستغنوا عنهم كما حصل مع ابن سينا مرة من مرات اتصاله بالسلطان^(٥) لا يُظهروا أمرهم ويُسْهِهِ روه كم حصل مع الفارابي

(١) انظر: بيان تلبس الجهمية (٢- ١٧٧).

(٢) نقل كلامه في ذلك شيخ الإسلام بابت تيمية من كتابه المخطوط نهاية العقول، ينظر: بيان تلبس الجهمية (٢- ١٨٠).

(٣) المصدر السابق (٢- ١٨٨-١٩٢).

(٤) عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ص ٥٣٢).

(٥) المصدر السابق (ص ٤٤١).

عندما صلى عليه الوالي وأربعة من خواصه^(١)، أو دفعت بعضهم لتجميل أمر الفلسفة في عين الوالي حتى يتقبلها كما فعل الكندي عندما أرسل رسالته إلى المعتصم.

بـ وقد قادت مواجهة العلماء لهذا الاتجاه إلى محاولتهم جميعاً تقريب شأن الفلسفة للشريعة، كما حصل من الكندي في رسالته للمعتصم، وكما فعل الفارابي في كتابه الملة وغيره، وكما ألف ابن سينا رسالة في الأضحوية، وكما فعل ابن رشد في (فصل المقال) و (الكشف عن مناهج الأدلة).

جـ تأليف العلماء في الرد عليهم سواء كانوا من أهل السنة أو المتكلمين كما فعل الغزالي عندما ألف (تهافت الفلاسفة)، والشهرستاني عندما ألف (مصارعة الفلاسفة)، أو ابن تيمية كما في (الصفدية) و (بغية المراتد).

وهي كتب كان لها أثرٌ كبيرٌ في انحسار الفلسفة، مما دعا الفلاسفة إلى أن ينتدبوا للرد على تلك الكتب خاصة، فجاء ابن رشد فألف (تهافت التهافت) ليرد على كتاب الغزالي، وجاء الطوسي ليكتب (مصارع المصارع) رداً على كتاب الشهرستاني.

النوع الأول من العوامل المؤثرة في تأثير المنهج: العامل التاريخي (الزماني):

مشاهير الفلاسفة المشائون جاؤوا في فترات متباعدة، فالكندي في القرن الثالث (ت: ٢٥٢)، والفارابي في القرن الرابع (ت: ٣٣٨)، وابن سينا في الخامس (ت: ٤٢٨)، وابن رشد في السادس (ت: ٥٩٥).

وإضافة إلى تباعد فترات ظهورهم الأمر الذي سيُقلل من تأثيرهم فقد كان المنهج الفلسفي المشائي في التفسير هو من أواخر المناهج ظهوراً، فقد جاء هذا المنهج بعد ظهور المناهج الأخرى سواء الكلامية أو الباطنية.

النوع الأول من العوامل المؤثرة في تأثير المنهج: العامل المكاني:

المكان الذي نشأ فيه الكندي هو الكوفة، مكان أهلٌ بالعلماء المنافرين للفلسفة والذين وقفوا منها موقف التحذير والرد.

وكذلك القول في الفارابي فإنه نشأ بالشام، وهي قريبة من الكوفة.

أما ابن سينا فهو وإن نشأ في بلاد كانت النفرة من علوم الفلسفة فيها ليست شديدة كما

(١) المصدر السابق (ص ٦٠٣).

يرى ابن خلدون حيث يقول: «ويبلغنا عن أهل المشرق أن بضائع هذه العلوم لم تنزل عندهم موفورة وخصوصاً في عراق العجم وما بعده فيما وراء النهر وأنهم على حب من العلوم العقلية لتوفر عمرائهم واستحكام الحضارة فيهم»^(١).

لكن ابن سينا قد أكثر من التنقل في حياته مما يؤدي إلى ضعف تأثيره في من حوله، فبعد وفاة والده انتقل من بخارى إلى جرجان، ثم إلى الري، ثم تحول إلى همدان فأصفهان ثم عاد إلى همدان بسبب مرض أصابه وفيها توفي^(٢).

وابن رشد عاش في بلاد الأندلس والمغرب^(٣)، وقد كان في أهل تلك البيئة نفرة خاصة عن علوم الفلسفة تزيد عن نفرة أهل المشرق كما يرى ابن خلدون حيث يقول: «ثم إن المغرب والأندلس لما ركزت ريح العمران بهما وتناقصت العلوم بتناقضه اضمحل ذلك منهما إلا قليلاً من رسومه تجدها في تفاريق من الناس وتحت رقابة من علماء السنة»^(٤).

النوع الأول من العوامل المؤثرة في تأثير المنهج: العامل السياسي:

الملاحظ في فلاسفة المشائين قريتهم جميعاً من السلاطين، فالكندي كان عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم وقد كان مؤدباً لأحمد بن المعتصم^(٥)، والفارابي كان مقرباً من سيف الدولة الحمداني^(٦)، وابن سينا كان مقرباً من والي الري وغيره^(٧)، وابن رشد كان مقرباً من الخليفة المنصور قبل أن ينقلب عليه^(٨).

وكان هذا القرب من السلطان عاملاً قوياً من عوامل تأثير المذاهب في بلاد المسلمين إلا أن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة للفلاسفة حيث لم يكن قريتهم هؤلاً سبلاً دينياً بل كان لأسباب دينية أخرى:

(١) تاريخ ابن خلدون (١ - ٤٨١).

(٢) عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ص ٤٣٩).

(٣) المصدر السابق (ص ٤٣٧-٤٤٥).

(٤) تاريخ ابن خلدون (١ - ٤٨١).

(٥) عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ص ٢٨٦).

(٦) المصدر السابق (ص ٦٠٣).

(٧) المصدر السابق (ص ٤٤٠).

(٨) المصدر السابق (ص ٥٣٢).

إما للطلب كما عند ابن سينا^(١) وابن رشد^(٢)، أو لمؤانسة السلطان بالطرب كالفارابي^(٣)، أو لتأديب أبنائه كالكندي^(٤).

فالكندي مع قربه من الوالي إلا أنه واجه ضغوطاً من علماء وقته في ذم الفلسفة جعلته يكتب للمعتصم في تحسين أمر الفلسفة وتخصيصه الوالي بذلك يدل على خوف تأثير تلك المعارضة عليه.

والمفارابي يظهر أن قربه من الوالي لم يكن محل قبول من العلماء في ذاك الوقت، ولذلك صلى عليه في أربعة من خواصه.

وابن سبطالب من والي الري نفيه وإبعاده فاستجاب لهم، ثم أرجعه مرة أخرى واعتذر إليه، وجلس معه ليطلبه^(٥).

وابن رشد لما تبين للمنصور حقيقة ما يدعو إليه نفاه وطرده^(٦).

كما أن القرب الشديد من السلاطين قاد في بعض الأوقات إلى انعزالهم عن التأثير في الناس، فابن سينا في فترة مقامه عند أحد الولاة كان مشغولاً بمداواة السلطان حتى إن من أراد الجلوس معه لا يجد له من الوقت إلى آخر الليل^(٧).

والخلاصة من ذلك: أن العامل السياسي لم يكن له الدور الكبير في ترويج الفلسفة ومنهجها التخيلي في بيئة المسلمين.

(١) المصدر السابق (ص ٤٤٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٥٣٢).

(٣) البداية والنهاية (١١ - ٢٩٨).

(٤) عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ص ٢٨٦).

(٥) المصدر السابق (ص ٤٤١).

(٦) المصدر السابق (ص ٥٣٢).

(٧) المصدر السابق (ص ٤٤١).

المطلب الثاني

حقيقة تأثير الاتجاه المشائي على الاتجاهات الأخرى

الملاحظ أن المنهج الفلسفي المشائي أثر في عدد من الاتجاهات، وتختلف كذلك صورته، فقد يكون التأثير من جهة المنهج، وقد يكون من جهة المقولات وتفصيل ذلك كالآتي:

١_ الجانب الأول: التأثير من جهة المنهج:

وهذا التأثير يختلف مستوياته فلا يلزم منه التأثير الكامل بل قد يكون التأثير في جزء من أجزاء المنهج الفلسفي المشائي يلزم فيمن ذكر تحت هذا الجانب أن يكون موافقاً للمنهج الفلسفي المشائي في كامل النظرية، بل يكفي لدخوله تحت هذا الجانب تأثره بهم ولو في بعض جوانبها وإلا كان فلسفياً خالصاً .

أ_ تأثير المنهج في الفلاسفة الآخرين:

القول بتوافق الشريعة والفلسفة تبناه عدد من الفلاسفة بعد الفارابي، ومنهم أبو سليمان السجستاني (ت- ٣٧٠) الذي يقول في تقرير هذه النظرية: «فالأنبياء والأصفياء ومن دونهم يدندون حول خلوص النفوس في العاجلة وخلاصها في الآجلة، والقول وإن اشتبه، والإشارة وإن غمضت لمرفاً بين ، والمطلوب متيقن، وهل الحكمة إلا مولدة الديانة؟! وهل الديانة إلا متممة الحكمة»^(١) يعدو ما نُقِلَ عنه إلا أن يكون قولاً على التوافق بين الحكمة والدين، وليس أكثر من ذلك، وليس في كلامه ما يدل على منهجه في التوفيق هل هو بطريقة التخيل أو بطريقة آخر ؟

ب_ تأثير المنهج في بعض أصحاب الاتجاه الكلامي:

لم تلق نظرية التوفيق بين الفلسفة والمعاني القرآنية حظاً كبيراً في كتب الاتجاه الكلامي، إذ كان عامتهم شديد الموقف من الفلسفة والفلاسفة، إلا أن بعض المفسرين ربما لم يتنبه لحقيقة المنهج الفلسفي المشائي فذهب إلى تأييد هذه النظرية وإن كان في واقع الأمر لم يذهب إلى تمام

(١) انظر: المقابسات لأبي حيان (ص ١٩٩).

القول بها، ومن ذلك الطاهر ابن عاشور ؛ فقد نقل رأي ابن رشد في كتابه الفصل من القول بالتوفيق بين الحكمة (الفلسفة) وبين معاني القرآن، ثم قال:

«لا شك أن الكلام الصادر عن علام الغيوب تعالى وتقدس لا تُبنى معانيه على فهم طائفة واحدة ولكن معانيه تطابق الحقائق، وكل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم وكانت الآية لها اعتلاق بذلك فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر وبمقدار ما ستبلغ إليه. وذلك يختلف باختلاف المقامات ويبنى على توفر الفهم، وشرطه أن لا يخرج عما يصلح له اللفظ عربية، ولا يبعد عن الظاهر إلا بدليل، ولا يكون تكلفاً بيناً ولا خروجاً عن المعنى الأصلي حتى لا يكون في ذلك كتفاسير الباطنية»^(١).

ثم ذكر كلام ابن العربي في إنكار التوفيق بين الفلسفة ومعاني القرآن فقال:

«وذهب ابن العربي في العواصم إلى إنكار التوفيق بين العلوم الفلسفية والمعاني القرآنية ولم يتكلم على غير هاتيه العلوم وذلك على عادته في تحقير الفلسفة لأجل ما خولطت به من الضلالات الاعتقادية وهو مفرط في ذلك مستخف بالحكماء»^(٢).

ثم ذكر مراتب العلوم من حيث علاقتها بالقرآن فجعل (الحكمة) الفلسفة من العلوم التي تزيد المفسر علماً^(٣).

ويظهر من خلال تقرير ابن عاشور أن ما يقصده ليس هو الذي يقصده ابن رشد، فابن رشد يرى أن الفلسفة لا تعارض القرآن لأنها جاءت لمخاطبة الجمهور، وعليه؛ فكثير من حقائقه ليست مطابقة للواقع بل هي مجرد مثالات للحق خاطبهم بها الشارع لأنهم لا يطبقون أكثر من ذلك.

وأما الطاهر بن عاشور فقد ذهب في كلامه إلى منحى آخر، وهو عدم معارضة القرآن لما ثبت أنه استنباط صحيح في نفس الأمر، لأن الحق لا يعارض الحق، وهي قاعدة صحيحة، لكنها ليست محل البحث، وإنما محل البحث مع الفلاسفة في حقيقة الخطاب القرآني، وأنه تخييل، وفي صحة المقولات الفلسفية التي يدعون عدم معارضتها للقرآن، فلا يصح أن تجعل

(١) التحرير والتنوير (١ - ٤٥).

(٢) المصدر السابق (١ - ٤٥ - ٤٧).

(٣) المصدر السابق (١ - ٤٥).

الدعوى هي الدليل، فيقال: أن مقولات الفلاسفة حق ولذلك لا ينبغي إنكار تأييد القرآن لها، لأن المقابل ينازع في هذه المقدمة، ويدعي بطلان المقولات الفلسفية التي احتصوا بها، فإن ما عندهم من الحق ليس مختصاً بهم حتى لا يمكن أن يكون القائل بها إلا تابه لهم، فليس هناك حق في نفس الأمر اختص به الفلاسفة دون غيرهم، وعليه فلا وجه لجعلها متمحضة للفلاسفة.

والذي يدل على أن ابن عاشور حمل كلام ابن رشد على معنى لا يقصده، ما ذكره من الشروط التي بها يصح قبول الأقوال في التفسير، فقد ذكر أن من شروط ذلك: أن لا يكون القول مخالفاً لظاهر القرآن، وهذا الشرط في حقيقته هدم لنظرية ابن رشد بكاملها، فأهم أسس منهجه: عدم جعل الظاهر دليلاً على الحق في نفس الأمر.

ثم ذكر من شروطه أن لا يكون المعنى المقول معنى متكلفاً حتى لا يخرج إلى تفاسير الباطنية.

وقد تبين فيما تقدم أن حقيقة منهج ابن رشد قد تدخل في اسم الباطنية من بعض الوجوه.

وعلى هذا يحمل كلام ابن العربي في إنكاره للتوفيق بين المعاني الفلسفية والمعاني القرآنية. والخلاصة: أنني لم أجد أحداً من المفسرين من أتباع المنهج الكلامي قد أيّد المنهج الفلسفي المشائي في التفسير، بل عامتهم على مخالفته والرد عليهم، أما الأقوال فلها شأن آخر يأتي الحديث عنه.

جـ- تأثير المنهج في بعض أصحاب الاتجاه الصوفي:

لقد انتقل منهج التفسير الفلسفي المشائي إلى الاتجاه الصوفي، وهما يلتقيان في بعض الأمور المشتركة، وقد تقدم ذكر شيء من ذلك، ومن أبرز الذين تأثروا بهذا المنهج من أتباع هذا الاتجاه: الغزالي و ابن عربي وابن سبعين.

يقول ابن تيمية بعد أن ذكر منهج الفارابي وابن سينا في التعامل مع النصوص: «وقد ضل بكلامه كثير من المشهورين مثل أبي حامد الغزالي ذكر هذا المعنى في بعض كتبه»^(١).

ويقول عن متابعة الغزالي لهم في طريقة التفسير: «ثم إنهم لما سمعوا كلام الأنبياء أرادوا

(١) مجموع الفتاوى (١٢ - ٢٣).

الجمع بينه وبين أقوالهم؛ فصاروا يأخذون ألفاظ الأنبياء فيضعونها على معانيهم ويسمون تلك المعاني الألفاظ المنقولة عن الأنبياء، ثم يتكلمون ويصفون الكتب بتلك الألفاظ المأخوذة عن الأنبياء، فيظن من لم يعرف مراد الأنبياء ومرادهم أنهم عنوا بما عنته الأنبياء، وضل بذلك طوائف، وهذا موجود في كلام ابن سينا ومن أخذ عنه، قد ذكر الغزالي ذلك عنهم تعريفاً بمذهبهم، وربما حذر عنه، ووقع في كلامه طائفة من هذا في الكتب المضمون بها على غير أهلها وفي غير ذلك حتى في كتابه الإحياء يقول: الملك والملوك والجبروت ومقصوده الجسم والنفس والعقل الذي أثبتته الفلاسفة، ويذكر اللوح المحفوظ ومراده به النفس الفلكية إلى غير ذلك مما قد بسط في غير هذا الموضع، وهو في التهافت وغيره يكفرهم، وفي المضمون به يذكر ما هو حقيقة مذهبهم حتى يذكر في النبوات عين ما قالوه، وكذلك في الإلهيات»^(١).

ويقول ابن تيمية عن تأثيرهم في ابن عربي وابن سبعين في نظرية النبوة التي عنها تفرع القول بالتخييل: «والمقصود هنا الكلام على النبوة فهؤلاء المتفلسفة ما قدروا النبوة حق قدرها، وقد ضل بهم طوائف من المتصوفة المدعين للتحقيق وغيرهم وابن عربي وابن سبعين ضلوا بهم فإنهم اعتقدوا مذهبهم وتصوفوا عليه، ولهذا يقول ابن عربي: إن الأولياء أفضل من الأنبياء، وسائر الأولياء يأخذون عن خاتم الأنبياء علم التوحيد وإنه هو يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي به إلى الرسول»^(٢).

د- تأثير المنهج في بعض أصحاب الاتجاه الإسماعيلي:

من علماء الإسماعيلية الذين تابعوا الفلاسفة على نظريتهم: المبشر بن فاتك (بعد ٤٨٧)، فيذكر ابن تيمية أن: «القرامطة والمتفلسفة الذين يظنون: أن الرسل ما كانوا يعلمون حقائق العلوم الإلهية والكلية وإنما يعرف ذلك بزعمهم من يعرفه من المتفلسفة ويقولون: خاصة النبوة هي التخييل ويجعلون النبوة أفضل من غيرها عند الجمهور لا عند أهل المعرفة كما يقول هذا ونحوه الفأولاء مثله مثل م بَشَّرَ بن فاتك وأمثاله من الإسماعيلية»^(٣).

هـ - تأثير المنهج في بعض أصحاب الاتجاه الشيعي:

(١) النبوات (١ - ١٨٠).

(٢) المصدر السابق (١ - ١٨٤).

(٣) مجموع الفتاوى (١٩ - ١٥٦).

الاتجاه الشيعي كان أحد أبرز الاتجاهات التي احتضنت كتبه كثيراً من النظريات الفلسفية، وقد كان برز الحضور الفلسفي في كتب التفسير الشيعي في فترة صدر الدين الشيرازي في كتابه تفسير القرآن، وكذلك الطباطبائي في كتابه في تفسير الميزان، فقد كان يعقد فصلاً كاملاً ويجعل عنوانها: (مسائل فلسفية).

الجانب الثاني: التأثير من جهة نقل الأقوال الفلسفية:

الذي يلقي نظرة على كتب المتكلمين في التفسير يجد أن المقولات الفلسفية المشائية كانت حاضرة في بعض هذه الكتب، ولقد كان نقل تلك المقولات إما على سبيل الإفادة من تلك الأقوال في التفسير، وإما على جهة النقد لها، وبيان ذلك كالتالي:

أولاً : نقل الأقوال الفلسفية على سبيل الإفادة:

اعتنى بعض المفسرين بذكر أقوال الفلاسفة في تفسيره، وهي عناية قد يصاحبها شيء من النقد لأقوالهم وإن كان كثيرٌ منها للإفادة المحضة من مقولاتهم، وسأذكر مثالين لأبرز المفسرين الذين اعتنوا بنقل مقولات الفلاسفة، وهما الرازي والآلوسي، وإن كانا ليسا على درجة واحدة في حجم الإفادة منهم، فالرازي أكثر اعتناء بذكر أقوال الفلاسفة من الآلوسي. كما أن الآلوسي مع نقله لأقوالهم إلا أنه شديد الخط عليهم في مواطن أخرى، كما سيأتي، فإلى بيان ذلك:

١ _ تفسير مفاتيح الغيب للرازي:

اشتهر تفسير الفخر الرازي بين العلماء بكثرة نقله عن الفلاسفة، وقد كان هذا النقل محل انتقاد كبير من العلماء الآخرين، مما دعا أبا حيان أن يتعقبه بكلام طويل أنقله بطوله لفائدته: «وكثيراً ما ينقل هذا الرجل عن حكماء الإسلام في التفسير، وينقل كلامهم تارة منسوباً إليهم، وتارة مستنداً به، ويعني بحكماء الفلاسفة الذين خلقوا في مدة الملة الإسلامية، وهم أحق بأن يسموا سفهاء جهلاء من أن يسموا حكماء، إذ هم أعداء الأنبياء والمحرفون للشرعة الإسلامية، وهم أضر على المسلمين من اليهود والنصارى. وإذا كان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه نُهي عن قراءة التوراة مع كونها كتاباً إلهياً، فلأن ينهى عن قراءة كلام الفلاسفة أحق.

وقد غلب في هذا الزمان وقبلة بقليل الاشتغال بجهالات الفلاسفة على أكثر الناس، ويسمونهم

الحكمة، ويستجهلون من عرى عنها، ويعتقدون أنهم الكملة من الناس، ويعكفون على دراستها ولا تكاد تلقى أحداً منهم يحفظ قرآناً ولا حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولقد غضضت مرة من ابن سينا ونسبته للجهل فقال لي بعضهم وأظهر التعجب من كون أحد يغض من ابن سينا: كيف يكون أعلم الناس بالله ينسب للجهل؟! ولما ظهر من قاضي الجماعة أبي الوليد محمد بن أبي القاسم أحمد بن أبي الوليد بن رشد الاعتناء بمقالات الفلاسفة والتعظيم لهم، أغرى به علماء الإسلام بالأندلس المنصور منصور الموحدين يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي ملك المغرب والأندلس حتى أوقع به ما هو مشهور من ضربه ولعنه وإهانته وإهانة جماعة منهم على رؤوس الإشهاد»^(١).

ومن أمثلة أفادته منهم^(٢):

أـ يقول الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ رُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ لَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَسِبِينَ﴾ [الأنعام - ٦٢]: «وأيضاً قال: مولاهم الحق، والمعنى أنهم كانوا في الدنيا تحت تصرفات الموالى الباطلة وهي النفس والشهوة والغضب كما قال: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ﴾ [الجاثية - ٢٣] فلما مات الإنسان تخلص من تصرفات الموالى الباطلة، وانتقل إلى تصرفات المولى الحق»^(٣).

قال أبو حيان معلقاً على هذا التفسير: «وتفسيره خارج عن مناحي كلام العرب ومقاصدها وهو في أكثره شبيه بكلام الذين يسمون أنفسهم حكماء»^(٤).

بـ ويقول الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [إبراهيم - ٢١]: «تأويل الحكماء أن النفس إذا فارقت الجسد فكأنه زال الغطاء والوطاء وبقيت متجردة بذاتها عارية عن

(١) البحر المحيط (٥ - ١٥١، يونس - ٢٦).

(٢) انظر من الأمثلة الأخرى: تفسير الرازي (٥ - ٢٧٤، ٦٩ - النساء) وتعقيب أبي حيان عليه في البحر المحيط (٤ -

١٩٥). وأيضاً: تفسير الرازي (٦ - ٣٨٢، ٩٤ - الأنعام) وتعقيب أبي حيان عليه في البحر المحيط (٥ - ٢١٩)،

(٧ - ١٠٦).

(٣) تفسير الرازي (١٣ - ١٦).

(٤) البحر المحيط (٤ - ١٥٣).

كل ما سواها وذلك هو البروز لله»^(١).

ويتعقب أبو حيان هذا التفسير بقوله: «وهذا الرجل كثيراً ما يورد كلام الفلاسفة وهم مباينون لأهل الشرائع في تفسير كلام الله تعالى المنزل بلغة العرب، والعرب لا تفهم شيئاً من مفاهيم أهل الفلسفة، فتفسيرهم كاللغز والأحاجي، ويسميهـم هذا الرجل حكماء، وهم من أجهل الكفرة بالله تعالى وبأنبيائه»^(٢).

جـ- ويقول في تفسير قوله تعالى: ﴿تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ﴾ [الشورى ٥]:
«فكذلك القول في هذه الآية بين كمال عظمتـه باستيلاء هيبتـه على الجسمانيات، فقال: ﴿تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ﴾ [الشورى- ٥] ثم انتقل إلى ذكر الروحانيات، فقال: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [الشورى- ٥] فهذا ترتيب شريف وبيان باهر.

واعلم أن الموجودات على ثلاثة أقسام: مؤثر لا يقبل الأثر، وهو الله سبحانه وتعالى وهو أشرف الأقسام، ومتأثر لا يؤثر، وهو القابل وهو الجسم وهو أخس الأقسام، وموجود يقبل الأثر من القسم الأول، ويؤثر في القسم الثاني وهو الجواهر الروحانيات المقدسة، وهو المرتبة المتوسطة»^(٣).

ويقول أبو حيان في التعقيب عليه: «وتكلم أبو عبد الله الرازي في قوله: ﴿تَكَادُ السَّمَوَاتُ﴾ [الشورى- ٥] كلاماً خارجاً عن مناحي مفهومات العرب، منتزعاً من كلام الفلاسفة ومن جرى مجراهم، يوقف على ذلك في كتابه»^(٤).

هذه جملة من الأمثلة التي تبين تأثير الرازي بكلام الفلاسفة في تفسيره، وأن هذا التصرف من الرازي كان محل نقد من العلماء منهم أبوحيان في تفسيره البحر المحيط.

٢- تفسير روح المعاني للآلوسي:

كان الآلوسي شديد التحذير من كلام الفلاسفة ومن علومهم، يقول في ذلك: «فعليك

(١) تفسير الرازي (١٩-٨٥).

(٢) البحر المحيط (٥-٤٠٦).

(٣) تفسير الرازي (٢٧-١٢٥).

(٤) البحر المحيط (٧-٤٨٧).

بما نطق به الكتاب المبين أو صح عن الصادق الأمين صلى الله عليه وسلم، وما عليك إذا خالفت الفلاسفة فأغلب ما جاؤوا به جهل وسفه؛ ولعمري لقد ضل بكلامهم كثير من الناس، وباض وفرخ في صدورهم الوسواس الخناس، وهو جعجة بلا طحن وقعقة كقعقة شن، ولولا الضرورة التي لا أبدية والعلة التي عز مداويها لما أضعت في درسه وتدريسه شرح شبابي ولما ذكرت شيئاً منه خلال سطور كتابي، هذا وأنا أسأل الله تعالى التوفيق للتمسك بجبل الحق الوثيق»^(١).

وقد حكم بكفرهم وبعدهم عن الإسلام حيث يقول: «ثم لا يبعد أن يكون في حكم هؤلاء الكفرة الفلاسفة ومتبعوهم من المتزيين بزي الإسلام فإن اعتقاداتهم وأعمالهم حيث لم تكن على وفق الشرع كسراب بقية»^(٢).

وينزل عليهم بعض دلائل الآيات في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾ [لقمان - ٢٠]: «يشير إلى أهل الجدل من الفلاسفة فإنهم يجادلون في ذات الله تعالى وصفاته عز وجل كذلك عند التحقيق لأنهم لا يعتبرون كلام الرسل عليهم الصلاة والسلام ولا الكتب المنزلة من السماء، وأكثر علومهم مشوب بآفة الوهم ومع هذا فشؤون الله جل وعلا طور ما وراء طور العقل»^(٣).

ومَهَذَا كَلَامُهُ ؛ حَقُّهُ أَنْ يُذَكَّرَ مِنْ ضَمَنِ كِتَابِ التَّفْسِيرِ الَّتِي اعْتَنَتْ بِالرَّدِّ عَلَى الْفَلَسَفَةِ إِلَّا أَنْ وَاقَعَ تَفْسِيرُهُ ثَبَتَ خِلَافَ ذَلِكَ، فَقَدْ أَكْثَرَ مُؤَلَّفُهُ مِنَ النُّقْلِ عَنِ الْفَلَسَفَةِ، وَهُوَ وَإِنْ كَانَ يَرَادُّ عَلَيْهِمْ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ إِلَّا أَنَّ الْمَوَاطِنَ الْأَكْثَرَ يَنْقُلُ أَقْوَالَهُمْ عَلَى جِهَةِ الْإِفَادَةِ مِنْهُمْ، بَلْ وَيَسْلُكُ لِذَلِكَ مِنْهَجًا غَيْرَ صَحِيحٍ فِي رِبْطِ الْمَعَانِي الْقُرْآنِيَّةِ بِالْمَعَانِي الْفَلَسَفِيَّةِ، وَهُوَ أَنَّ الْمَعْنَى الْفَلَسَفِيَّةَ إِنْ كَانَ صَحِيحًا فَلَا بَأْسَ مِنْ تَخْرِيجِ الْآيَةِ عَلَيْهِ، حَيْثُ يَقُولُ تَعْلِيْقًا عَلَى أَحَدِ الْمَعَانِي الْفَلَسَفِيَّةِ الَّتِي ذَكَرَهَا فِي بَعْضِ الْآيَاتِ: «وإلى هذا ذهب جمع من الفلاسفة والصوفية وشيد أركانه الشيخ إبراهيم الكوراني عليه الرحمة في أكثر كتبه فإن كان مقبولا فلا بأس في تخريج الآية

(١) روح المعاني (١٧ - ١٠١، الأنبياء - ١٠٤).

(٢) المصدر السابق (١٨ - ١٨١، النور - ٤٠).

(٣) المصدر السابق (٢١ - ١١٤).

الكرامة عليه فتدبر»^(١).

وهو منهج غير صحيح، إذ ليس من الصحيح في التفسير تخريج الآية وتكلف توجيهها بمجرد أن المعنى المذكور صحيح في نفسه، فقد يكون المعنى صحيحاً في نفسه، لكن لا يجوز حمل الآية عليه، لأن مقصود التفسير هو البحث عن مراد الله سبحانه من كلامه.

وبسبب إكثاره عنهم أخذ يرر هذا النقل عنهم فيقول: «وكلام الفلاسفة ما لم يكن فيه مصادمة لما تحقق عن المخبر الصادق صلى الله عليه وسلم مما لا بأس به»^(٢).

وقد يحيل القارئ أحياناً _ إلى استكمال الفائدة من تلك الكتب فيقول: «ومن أراد الإحاطة بذلك فليرجع إلى كتب الشيخين أبي علي. وشهاب الدين المقتول»^(٣).

وقد كان المجال الذي أكثر الآلوسي فيه النقل عن الفلاسفة هو أقوالهم في الطبيعيات وتفسير الآيات الكونية، وربط جملة من تفسير الآيات بها.

ثانياً: نقل الأقوال الفلسفية على سبيل الرد والمناقشة:

عامة كتب التفسير في الاتجاه السني أو الكلامي لا تكثر من ذكر الفلاسفة في التفسير، وإن ذكرتهم فعلى سبيل الرد عليهم، ومن التفاسير التي اعتنت بالرد على مقالات الفلاسفة في التفسير مقارنة بغيرها؛ تفسير البحر المحيط لأبي حيان، وكان من أخص أسباب هذا الاعتناء فيما يظهر سببان:

١ _ أن أحد مصادره في تفسيره كتاب مفاتيح الغيب للرازي، وقد أكثر الرازي من نقل أقوال الفلاسفة، ولما كان الأمر كذلك وجد أبو حيان من واجبه الرد على ما تضمنه هذا التفسير من مقالات فلسفية باطلة.

٢ _ ما كانت تتمتع به البيئة الأندلسية والمغربية في وقت المؤلف من نفرة شديدة من الفلسفة وعلومها، ومن جملة ما يحكيه المؤلف في ذلك قوله: «لما حلت بديار مصر ورأيت كثيراً من أهلها يشتغلون بجهالات الفلاسفة ظاهراً من غير أن ينكر ذلك أحد تعجبت من ذلك، إذ كنا نشأنا في جزيرة الأندلس على التبرؤ من ذلك والإنكار له، وأنه إذا بيع كتاب في

(١) المصدر السابق (١٨ - ٢٥٢، الفرقان - ١٩).

(٢) المصدر السابق (١٣ - ٢٤، إبراهيم - ٣٣).

(٣) روح المعاني للآلوسي (١٥ - ١٥٦، الإسراء - ٨٥).

المنطق إنما يُباع خفية، وأنه لا يتجاسر أن ينطق بلفظ المنطق، إنما يسمونه المفعّل، حتى ليّ صاحبنا وزير الملك ابن الأحمر أبا عبد الله محمد بن عبد الرحمن المعروف بابن الحكيم كتب إلينا كتاباً من الأندلس يسألني أن أشتري أو أستنسخ كتاباً لبعض شيوخنا في المنطق، فلم يتجاسر أن ينطق بالمنطق وهو وزير، فسماه في كتابه لي بالمفعّل»^(١).
فلعل هذين السبيين هما الدافع وراء مناقشة أقوالهم والرد عليهم.

ومن أمثلة مناقشاته لهم: ما قاله أبو حيان في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفْلَقَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام - ٧٦]: «وكان ابن سينا يفسر الأفول بالإمكان فرعم الغزالي أن المراد بأفولها إمكانها لذاتها، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ولا بد له من الانتهاء إلى واجب الوجود، ومن الناس من حمل الكوكب على الحس والقمر على الخيال والوهم والشمس على العقل، والمراد أن هذه القوى المدركة الثلاثة قاصرة متناهية القوة، ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها؛ انتهى، وهذان التفسيران شبيهان بتفسير الباطنية لعنهم الله إذ هما لغز ورمز ينزه كتاب الله عنهما ولولا أن أبا عبد الله الرازي وغيره قد نقلهما في التفسير، لأضربت عن نقلهما صفحاً إذ هما مما نجزم ببطلانه»^(٢).

ومنها: قوله في قول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [البقرة - ١٨٩]: «في تغيير الهلال بالنقص والنماء ردّ على الفلاسفة في قولهم: إن الأجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغيير إلى أحوالها، فأظهر تعالى الاختلاف في القمر ولم يظهره في الشمس ليعلم أن ذلك بقدرته منه تعالى»^(٣).

ومنها: قوله في قوله الله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام ٥٩]: «ودلت هذه الجملة على نَه تعالى عالم بالكلّيات والجزئيات وفيها ردّ على الفلاسفة في زعمهم أن الله لا يعلم الجزئيات ومنهم من يزعم أنه تعالى لا يعلم الكلّيات ولا الجزئيات حتى هو لا

(١) البحر المحيط (٥ - ١٥٢، يونس - ٢٦).

(٢) المصدر السابق (٤ - ١٧٣).

(٣) المصدر السابق (٢ - ٧٠).

يعلم ذاته تعالى الله عن ذلك»^(١).

بل ومن شدته عليهم أخذ في تنزيل بعض الآيات التي نزلت في المنافقين على الفلاسفة

يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالًا يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ

اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء - ١٤٢]: «وما زال في كل عصر منافقون يتسترون بالإسلام، ويحضرون

الصلوات كالمُتفلسفين الموجودين في عصرنا هذا، وقد أشار بعض علمائنا إليهم في شعر قاله

وضمن فيه بعض الآية، فقال في أبي الوليد بن رشد الحفيد وأمثاله من متفلسفة

الإسلام...»^(٢).

وبهذا العرض يمكن تصور تأثير الاتجاه المشائي في التفسير على الاتجاهات الأخرى.

(١) المصدر السابق (٤ - ١٥٠).

(٢) المصدر السابق (٣ - ٣٩٣).

الفصل الثاني

أثر الاتجاه الفلسفي الإشراقي في التفسير

المبحث الأول: تعريف الاتجاه الإشراقي، وأشهر رجاله، وكتبه.

المبحث الثاني: نشأة تأثير الاتجاه الإشراقي في التفسير، وأسبابه، ومظاهره.

المبحث الثالث: منهج الاتجاه الإشراقي في التفسير وأثره على منهجية دراسة التفسير.

المبحث الرابع: موقف الاتجاه الإشراقي من أصول الاعتقاد، وأثره في التفسير.

المبحث الخامس: أثر الاتجاه الإشراقي في التفسير على الاتجاهات العقدية الأخرى.

المبحث الأول

تعريف الاتجاه الإشراقي، وأشهر رجاله وكتبه

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الاتجاه الفلسفي الإشراقي.

المطلب الثاني: التعريف بأشهر رجاله، وكتبه.

المطلب الأول

تعريف الاتجاه الفلسفي الإشراقي

يقسم الشهرزوري العلوم إلى قسمين، فيقول: «العلوم الحقيقية تنقسم إلى قسمين: ذوقية كشفية.

وبحثة نظرية»^(١).

ويعرف القسم الأول _ وهو محل البحث _ فيقول: «فالقسم الأول يعني به معاينة المعاني والمجردات مكافحةً لا بفكر ونظم دليل قياسي أو نصب تعريف حدي أو رسمي، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة»^(٢).

ويقول كذلك: «ونعني بحكمة الإشراق أي: حكمة الكشف؛ ويجوز أن يكون المراد حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول؛ لأن حكمتهم معلومة بالكشف والذوق»^(٣).

هذه إذاً هي الفلسفة الإشراقية، ولذلك يجعل السهروردي الكشف هو الأصل الذي يبنى عليه فيقول: «فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء ثم نبني عليها العلوم الإلهية، ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شيء وستلعب به الشكوك»^(٤).

واعتماد الاتجاه الإشراقي على الكشف والذوق لا يعني عدم اعترافه بالعقل ومكانته، كما تراه الصوفية، بل هو يعتبر العقل لكنه يأتي في مرتبة ثانية بعد الإشراق، يقول السهروردي: «ولم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه، حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككني فيه مشكك»^(٥).

(١) شرح حكمة الإشراق (ص ٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٤).

(٣) المصدر السابق (ص ١٦).

(٤) المصدر السابق (ص ١٠).

(٥) المصدر السابق (ص ١٠).

وخلاصة القول: أن الاتجاه الإشراقي هو من يجعل مرجعه الأصلي في التلقي هو الإشراق،
وأما العقل والنقل، فهما يأتيان في مرتبة ثانية بعد الإشراق.

والفرق الثاني بين الاتجاه الإشراقي والصوفي: أن الاتجاه الإشراقي يعتبر أن طريق الخلاص
يبدأ من تحصيل المعرفة، بينما يعتبر الصوفية أن طريق الخلاص هو التعبد الذي يورث الإشراق،
وهذا ما يُفَسِّرُ الهجوم الذي قاده السهروردي الصوفي (ت - ٦٣٢) ^(١) صاحب "عوارف المعارف"
في هذا الكتاب على الفلسفة الإشراقية والذي يُقرر فيه أن الفلاسفة يريدون الكرامة لأنفسهم
بينما الله يطلب منا الطاعة والاستقامة ^(٢).

وإمام هذه الطريقة من الفلاسفة القدماء (أفلاطون)، حيث يقول السهروردي: «وما
ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يُبْتَنِي عليه وغيره يساعديني عليه كل من سلك سبيل الله عز
وجل، وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون» ^(٣).

(١) هو: عمر بن محمد بن عبد الله القرشي التيمي السهروردي، من علماء الصوفية، أخذ التصوف عن عمه أبي النجيب
السهروردي، له من المؤلفات: عوارف المعارف، وبغية البيان في تفسير القرآن، وغيرها، توفي سنة (٦٣٢). ينظر: العبر
(٤ - ٢١٣)، والأعلام (٥ - ٦٢).

(٢) انظر في الفرق بين الاتجاهين: الموسوعة الفلسفية العربية الصادرة عن (معهد الإنماء العربي) القسم الأول (١ -
١٢٩).

(٣) شرح حكمة الإشراق (ص ١٠).

المطلب الثاني

التعريف بأشهر رجاله، وكتبه

اختلف الدارسون في الممثل الحقيقي للاتجاه الإشرافي، بناء على اختلافهم في اتحاد هذا الاتجاه أو انقسامه ؛ فذهب بعضهم إلى انقسام الاتجاه الإشرافي إلى مدرستين: المدرسة المشرقية ويمثلها السهروردي، والمدرسة المغربية ويمثلها: ابن عربي^(١).

وذهب بعضهم إلى أن الاتجاه الإشرافي، مدرسة واحدة هي مدرسة السهروردي، وأما مدرسة ابن عربي فهي مدرسة عرفانية، ومحل الاختلاف بينهما: أن السهروردي لا ينكر المعرفة العقلية، لكنه يجعلها بعد المعرفة الإشرافية، وأما ابن عربي فهو ينكر المعرفة العقلية^(٢).

وهو فرق جوهرية كبير، يقوي وجهة النظر الثانية، لأن اختلاف مصادر التلقي هو أهم ما يميز الاتجاهات العقدية بعضها عن بعض.

وبناء على ذلك: فقد اتجه البحث إلى الرأي الثاني الذي يجعل الاتجاه الإشرافي مختطفاً بمدرسة السهروردي، وأما مدرسة ابن عربي فقد سبق أن ذكر الكلام عنها ضمن الاتجاه الصوفي.

(١) انظر: أصول المدرسة الإشرافية عند السهروردي لأبي ريان (ص ٤٣).

(٢) انظر: مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين كمال الحيدري (ص ٢٢٥).

وأشهر رجال هذا الاتجاه هما:

أولاً : السهروردي^(١):

والحديث عن حاله في عدة أمور:

١_ اسمه: أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول.

٢_ نشأته وحياته:

المعلومات التي توضح نشأته وتفاصيل حياته الأولى قليلة في عامة من تعرض لترجمته، حتى أكثر الناس صلة به وهو تلميذه الشهرزوري.

وقد ولد السهروردي بين سنة ٥٤٥هـ و ٥٥٠هـ، ويقال: إن مولده كان ببلدة سهرورد^(٢)، وتذكر المصادر أنه بدأ حياته العلمية بالاتصال بأستاذه مجد الدين الجيلي حيث تلقى عنه أصول الحكمة والفقه.

وقد كان كثير الترحال والسفر، وقد سافر في صغره إلى أصفهان وقرأ هناك كتاب البصائر وهو تلخيص لمنطق الشفا لابن سينا، ويذكر تلميذه إنه كان له صلة بفخر الدين المارديني^(٣) الذي كان قد درس فلسفة ابن سينا، ثم انتقل إلى أرسلاو وبعدها إلى حلب، وليس هناك تفاصيل دقيقة عن حياته فيها إلا ما تذكره المصادر عن موقف العلماء منه ومن فلسفته حيث

(١) انظر في ترجمته - تاريخ الحكماء - نزهة الأرواح - للشهرزوري (ص ٣٧٥)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء (٦٤١). ومن أوسع الدراسات التي استقصت في ترجمته دراسة محمد أبي ريان في كتابه - أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، فقد قام المؤلف بجمع جيد لحياة السهروردي، وهو جمع يختلف عن أكثر كتب التراجم التي لا تذكر شيئاً كثيراً عنه، لقلة المعلومات حول حياته.

(٢) سهرورد: بلد في ميديا القديمة التي تسمى منطقة الجبال. وهي بين همدان وزنجان إلى جنوب سلطانية. ينظر: معجم البلدان (٣ - ٢٨٩)، وانظر: في تفصيل اختلاف الجغرافيين في تحديد هذه المدينة: أصول الفلسفة الإشراقية لأبي ريان (ص ١٩).

(٣) هو: أبو عبدالله محمد بن عبدالسلام بن عبدالرحمن الأنصاري، ولد في ماردين وأجداده في القدس، له اهتمام بفلسفة ابن سينا وله شرح على قصيدته العينية، توفي سنة (٥٩٤). ينظر: طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (٢٢٩-٣٠١).

حكموا بكفره، وكتبوا في ذلك إلى صلاح الدين بدمشق الذي كتب إلى الملك الظاهر غازي بأن يقوم بقتله ففعل ذلك.

وينقل ابن العماد أن السهروردي «كان ديني الهمة زري الخلقة، دنس الثياب، وسخ البدن لا يغسل ثوباً ولا جسماً ولا يداً ولا يقص ظفراً ولا شعراً وكان القمل يتناثر على وجهه ويسعى على ثيابه وكل من يراه يهرب منه، وهذه الأشياء تنافي الحكمة والعقل والشرع»^(١).

٣_ وفاته: كان مقتله في عام ٥٨٦ على الأرجح كما يذكر ذلك تلميذه الشهرزوري.

٤_ مكانته الفلسفية:

قال ابن أبي أصيبعة: «كان أوحدي في حكمة الأوائل»^(٢)، ويقول ابن العماد عنه: «كان رأساً في معرفة علوم الأوائل»^(٣).

ويقول عنه الذهبي: «العلامة، الفيلسوف السيمائي المنطقي... كان يتوقد ذكاء، إلا أنه قليل الدين»^(٤). ويذكر موفق الدين عبداللطيف البغدادي^(٥) وهو صاحب عناية بالفلسفة والمنطق. افتتان الناس في زمنه بالسهروردي وينتقدهم لذلك فيقول: «سمعت الناس يهرجون في حديث الشهاب السهروردي المتفلسف، ويعتقدون أنه فاق الأولين والآخرين، وأن تصانيفه فوق تصانيف القدماء، فهممت لقصده، ثم أدركني التوفيق فطلبت من ابن يونس شيئاً من تصانيفه وكان أيضاً معتقداً بها _ فوقفت على التلويحات واللمحة والمعارج فصادفت فيها ما يدل على جهل أهل الزمان، ووجدت لي تعاليق كثيرة لا أرتضيها هي خير من كلام هذا الأنوك، وفي أثناء كلامه يثبت حروفاً مقطعة يوهم أمثاله أنها أسرار إلهية»^(٦).

٥_ اتجاهه الفلسفي:

(١) شذرات الذهب (٤ - ٢٩١).

(٢) عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ص ٦٤١).

(٣) شذرات الذهب (٤ - ٢٩٠).

(٤) سير أعلام النبلاء (٢١ - ٢٠٧).

(٥) عبد اللطيف بن يوسف بن أبي سعد، موفق الدين أبو محمد، الموصللي الأصل، البغدادي. الفقيه الشافعي، النحوي، اللغوي، المتكلم، الطبيب، الفيلسوف، له من التصانيف غريب الحديث؛ الرد على فخر الدين الرازي في تفسير سورة الإخلاص؛ مقالة في الأقيسة الوضعية؛ مقالة في القدر. وتوفي سنة (٦٢٦). ينظر - الوافي بالوفيات (٦ - ٢٣١)، سير أعلام النبلاء (٢٢ - ٣٢٠).

(٦) انظر: سير أعلام النبلاء (٢٢ - ٣٢٣).

السهروردي يعتمد في فلسفته على الإشراق والكشف، ولذلك كانت فلسفته إشراقية، وفي بيان ذلك يقول عن نفسه: «وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء، عظيم الميل إليها، وكان مصرّاً على ذلك، لولا أن رأى برهان ربه، ولم يكن يصدق بهذا ولم يقنعه الحجة، فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة»^(١).

وهو مع اعتماده على الإشراق إلا أنه جمع مع ذلك النظر الفلسفي، يقول ابن تيمية: «وكان قد جمع بين النظر والتأله وسلك نحواً من مسلك الباطنية وجمع بين فلسفة الفرس واليونان»^(٢).

٦_ كُتبه:

وللمجموعة من الكتب جمٌع أغلب الموجود منها في جزأين^(٣) وفيها: كتاب (التلويحات، واللوحية، والعرشية)، وكتاب (اعتقاد الحكماء)، وكتاب (المعارج والمطارحات)، وكتاب (حكمة الإشراق) وطُبِعَ كتاب (هياكل النور) في كتاب مستقل، وهي كتب فلسفية خالصة، يقول الذهبي معلقاً على هذه الكتب: (وسائرهما ليست من علوم الإسلام)^(٤).

و الكتاب الذي لم يضمّنه السهروردي الفلسفة هو كتابه (التنقيحات) في علم أصول الفقه، ومن خلال الاطلاع على هذا الكتاب يتبين أنه لا يوجد للتقرير الفلسفي أثر فيه، بل منهجه فيه هو المنهج العام الذي تطرقه كتب الأصول على طريقة مدرسة المتكلمين.

ثانياً : الشهرزوري^(٥):

١_ اسمه: محمد بن محمود الشهرزوري.

٢_ نشأته وحياته:

(١) حكمة الإشراق_ضمن مجموع مصنفات شيخ إشراق_ (ص ١٥٦).

(٢) منهاج السنة النبوية (٨ - ٢٤).

(٣) طبعها هنري كور بان في مجموع بعنوان (مجموعة مصنفات شيخ إشراق).

(٤) سير أعلام النبلاء (٢١ - ٢١٠).

(١) ينظر في ترجمته مقدمة محقق تاريخ الحكماء - " نزهة الأرواح وروضة الأفراح " عبدالكريم أبو شويرب.

كان حياً في سنة ٦٨٧ هـ، ولا تذكر عنه كتب التراجم إلا القليل عن مولده ووفاته وتنقلاته.

يرجح بعض المترجمين له أنه من نسل عميد الأسرة محمد بن عبد الله القاسم الشهرزوري التي نزلت من الموصل إلى بغداد ودمشق، وقد تقلد القضاء واشتغل بالفقه والحديث فضلاً عن اهتمامه بالأدب والشعر.

٣_ اتجاهه الفلسفي:

واضح من خلال شرح الشهرزوري لكتاب شيخه أنه ينتمي للفلسفة الإشراقية، وينافح عنها.

٤_ وفاته: ليس هناك تحديد دقيق لتاريخ وفاته.

٥_ كتبه: له الشجرة الإلهية، والتنقيحات في شرح التلويحات في الحكمة، وشرح حكمة الإشراق، والرموز والأمثال اللاهوتية، ونزهة الأرواح وروضة الأفراح وهو كتاب في تراجم الحكماء والفلاسفة

المبحث الثاني

نشأة تأثير الاتجاه الإشرافي في التفسير، وأسبابه، ومظاهره

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نشأة الاتجاه الإشرافي في التفسير.

المطلب الثاني: أسباب تأثير الاتجاه الإشرافي في التفسير.

المطلب الثالث: مظاهر تأثير الاتجاه الإشرافي في التفسير.

المطلب الأول

نشأة تأثير الاتجاه الإشراقي في التفسير

نشأة المنهج الإشراقي في التفسير كانت على يد مؤسسه السهروردي حيث قام ببيان نظريته ومنهجه، إلا أن هذه النشأة قد سبقها ما يمثل تمهيداً ساعد على ظهور هذا الاتجاه بالصورة التي ظهر بها وتكوّن منهجه من مجموع قضايا كانت متفرقة في غيره، حاول السهروردي أن يقوم بتأليف بينها، وجمعها تحت سقف منهج واحد، وهذه الاتجاهات التي مهدت لمنهجه هي:

١_ الاتجاه الفلسفي المشائي:

وقد اعتبر هذا الاتجاه أن ما جاءت به الأنبياء مجرد تخيل ورموز، وبهذا حاولوا التوفيق بين الدين و الفلسفة، وتلقف السهروردي هذا المنهج عنهم. كما أن بعض النظريات الفلسفية الأفلاطونية مثل نظرية الفيض كانت قد دخلت على بعض الفلاسفة المشائين كالفارابي وابن سينا، ولما كان السهروردي كثير النظر والشغف بكتب المشائين في أوّل أمره فقد انتقلت معه تلك النظريات عندما عدّ لَ عن طريقتهم. ومن تَأَثَّرِهِ بابن سينا متابعته له في تميم بعض جوانب النقص التي كانت في بعض كتبه كتتميمه كتاب ابن سينا "حي بن يقظان" حيث يقول السهروردي في ذلك: «إني لما رأيت قصة حي بن يقظان وصادفتها، مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والإشارات العميقة، عارية من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم المخزون في الكتب الإلهية إلا في آخر الكتاب، أردت أن أذكر طوراً في لقصة سمّيتها أنا " قصة الغريبة الغريبة "»^(١). والذي لا شك فيه ؛ أن فلسفة ابن سينا كانت مشتملة على مادة إشراقية من أبرزها "نظرية الفيض"، لكنها لا ترقى إلى أن تصبح فلسفة إشراقية متكاملة كما هو الحال في المادة التي قدمها السهروردي.

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية الصادرة عن معهد الإنماء العربي القسم الأول (١ - ١٢٣).

٢_الاتجاه الصوفي الباطني:

قد أشار السهروردي في بعض كتاباته إلى تعظيم بعض المتصوفة كالسطامي وسهل التستري واعتبرهم من أعظم أساتذته وهما عنده: أفضل الفلاسفة الحكماء حقاً^(١).

وقد تبنى الاتجاه الصوفي اعتبار الإشراق والكشف مصدراً للتلقي، والذي به يحصل انكشاف الحقائق الدينية، ومن أشهر من أشار إلى فلسفة الإشراق والأنوار قبل السهروردي _ وأشار بعض الباحثين إلى تأثيره به^(٢) _: الغزالي خاصة في كتابه "مشكاة الأنوار" يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن طريقة الغزالي: «وأبو حامد يميل إلى الفلسفة لكنه أظهرها في قالب التصوف والعبارات الإسلامية، ولهذا رد عليه علماء المسلمين حتى أخص أصحابه أبو بكر بن العربي فإنه قال: " شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر "، وقد حكي عنه من القول بمذاهب الباطنية ما يوجد تصديق ذلك في كتبه»^(٣).

ويقول الغزالي عند طريقة الصوفية: «فعلمت يقيناً أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، وأن ما لا يمكن تحصيله بطريقة العلم فقد حصلت، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع وبالعلم بل بالذوق والسلوك»^(٤).

جاء السهروردي بعد ذلك ليكوّن مصادر فلسفته مما سبق، ويركبها تركيباً خاصاً أصبح يطلق عليه الاتجاه الإشراقي، وقد أسس فلسفته على ثلاثة أمور:

أ_ اعتبار الإشراق المصدر الأساسي للتلقي، وعن طريقه يتوصل إلى انكشاف الحقائق الدينية، يقول السهروردي في ذلك: «فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء ثم نبني عليها العلوم

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية الصادرة عن (معهد الإنماء العربي) القسم الأول (١ - ١٢٩).

(١) انظر: أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي لأبي ريان (ص ٨٥).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية - (٤ - ١٦٤)، وقد أشار ابن رشد إلى مكانة الغزالي في حركة التأويل وإدخاله لآراء الفلاسفة فيها ونظريته واضطرابه في ذلك، انظر: كتابه الكشف عن مناهج الأدلة (ص ١٥٠).

(٤) المنقذ من الضلال _ ضمن مجموعة رسائل الغزالي _ (ص ٥٩).

الإلهية، ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شيء وستلعب به الشكوك»^(١).

ويحكي عن نفسه قصة رجوعه عن الفلسفة المشائية إلى فلسفة الإشراق فيقول: «وصاحب هذه السطور كان شديد الذب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء، عظيم الميل إليها، وكان مصرّاً على ذلك، لولا أن رأى برهان ربه، ولم يكن يصدق بهذا ولم يقنعه الحجة، فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة»^(٢).

بـ عدم إلغاء العقل وجعله في مرتبة تابعة للإشراق، وهو بهذا يفترق عن ابن عربي وأتباعه، الذين ألغوا كون العقل يقود إلى الحقيقة، يقول عن طريقة تحصيله للفلسفة: «ولم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه، حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككني فيه مشكك»^(٣).

فهو يشير أن تحصيله للحقيقة لم يكن من جهة الفكر أولاً بل كان بشيء آخر وهو الكشف والذوق ثم بعد ذلك طلب عليه الحجة، ولو أنه لم يطلب الحجة عليه بالفكر فلن يتمكن أحد من تشكيكه فما هو عليه، لأن كشفه لا يقبل الشك. هذا هو الفرق فيما بين منزلة الكشف و العقل عند السهروردي.

جـ عدم الاحتجاج بما جاءت به الأنبياء لأنه لا يُعبر عن الحقيقة بل هو مجرد تخيل ورموز قُصِدَ منها نفع الجمهور في ذلك يقول بعد أن أورد مجموعة من النصوص التي يؤيد بها بعض مقولاته الفلسفية: «ولست أورد هذه الأشياء لتكون حجة، بل نبهت بها تنبيهاً، والشواهد من الصحف وكلام الأقدمين مما لا يحصى»^(٤).

هذا فيما يتعلق بمكونات فلسفة السهروردي التي انبنى عليه منهجه في التفسير. وأما من بعد السهروردي فلم يكن ثمة أحد من أتباعه طوّر منهجه وقدّم إضافات لم تكن موجودة عند المؤسس، كما أن تلميذه الشهرزوري في كتابه "شرح حكمة الإشراق" لم يقدم

(١) شرح حكمة الإشراق (ص ١٠) .

(٢) المصدر السابق (ص ١٥٦).

(٣) المصدر السابق (ص ١٠).

(٤) حكمة الإشراق _ ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق _ (٢ - ١٦٤).

شيئاً جديداً من حيث المنهج العام أو حول منهج التفسير وكل ما فيه مجرد تأييد وقليل* من التفصيل حول ذلك.

المطلب الثاني

أسباب تأثير الاتجاه الإشراقي في التفسير

عدة أسباب تلك التي قادت السهروردي إلى أن يقيم لفلسفته منهجاً في تفسير النصوص الدينية، ومن خلال النظر في كلامه يمكن أن نلاحظ ثلاثة أسباب كانت وراء ذلك:

١_ دفع الاتهامات عن الفلسفة بادعاء التوافق بين الفلسفة الإشراقية وما جاءت به الأنبياء:

الحملات التي قادها الفقهاء والعلماء _ في زمن السهروردي _ ضد الفلسفة الإشراقية جعلت السهروردي يحاول أن يدفع شيئاً عن فلسفته وذلك بادعاء التوافق بين أقوال الفلاسفة وبين شرائع الأنبياء، حتى ألّف في ذلك كتابه "اعتقاد الحكماء" الذي يقول في بدايته عن سبب تأليفه له: «فسبب تحرير هذا الكتاب هو أي لما رأيت أنه تطرق ألسنة الناس إلى أهل العلم من الحكماء المتألهين واشتد النكير في حقهم، ومنشأ ذلك بسبب ظن الناس في حقهم أنهم "هم الدهرية الذين لا يقولون بالصانع، ولا بالأنبياء، ولا بالحشر ولا بالنشر، والمرجع والمعاد..."».

وهذا الظن خطأ في حق أهل العلم في الحكماء المتألهين»^(١).

وهذا السبب الرئيس قاده إلى السبب الثاني وهو:

٢_ الاستدلال على صحة المعتقد:

عن السبب الأول نشأ عند السهروردي محاولة للاستدلال بالقرآن على صحة معتقده، فهو يستدل على أن الأنفس ليست جسمانية فيقول: «والدليل على أنه ليس في عالم الأجسام وليس بجسم ولا جسماني من الكتاب والسنة والأثر، أما الآيات: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْنَدٍ﴾ [القمر- ٥٥] وهذا يدل على أنه ليس بجسم ولا جسماني، إذ لا يتصور في حق الأجسام هذه الصفات، بل هذه الصفات للروح الإلهي المتبرئ عن عالم الأجسام

(١) اعتقاد الحكماء _ ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق _ (٢ - ٢٦٢).

بجوهريه»^(١).

٣_ الرد على الاستدلالات الأخرى:

ينتقد السهروردي حصر بعض الفلاسفة عدد العقول في عشرة عقول ويستند في هذا الانتقاد إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نُنْفِذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩]^(٢). وهو يريد بهذا الاستدلال أن كلمات الله لا حصر لها.

نظرة نقدية تحليلية لأسباب التأثير:

الأسباب السابقة _ التي قادت السهروردي إلى الدخول في التفسير _ ليست على درجة واحدة من جهة درجة أهميتها في فلسفته، وتوضيح ذلك كالتالي:

السبب الأول الذي قاد السهروردي إلى ذلك، هو السبب الحقيقي والرئيس وراء اعتناء السهروردي بهذا الموضوع هو إنما أن أراد أن يَصُدُّ تلك الحملة التي قادها العلماء على الفلسفة، وذلك بتحسين صورتها، وهو سبب يتعلق بالجانب النظري فقط.

أما ما يتعلق بالسببين الآخرين فهي أسباب تتعلق بالجانب التطبيقي، وعند التدقيق في حقيقة استدلالاته سواء المتعلقة بالتأييد أو الرد فإن السهروردي لا يستعمل تلك النصوص لأنها محل اعتماد عنده بل محل اعتماده هو البرهان ليس غير، فهو يقول: «وهذا من التوحيد وأشار إليه المتكلمون بكلام المَعْلَم ما معناه هذا، وما يخالفه فإنما هو من تصرفات المتأخرين والمعول على البرهان»^(٣).

ويبين أن اعتقادهم لا يُبْنَى على الإقناعيات _ والتي يدخل فيها خطاب الأنبياء _ فيقول: «وليس اعتقاد أفلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الإقناعيات، بل على أمر آخر»^(٤).

وبعد أن أورد عدداً من النصوص التي فيها نوعٌ من التأييد لهُلُولِ ؛ بين حقيقة اعتماده عليها

(١) المصدر السابق (٢- ٢٦٧).

(٢) المطارحات _ ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق _ (١- ٤٥٣).

(٣) التلويحات _ ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق _ (١- ١١٨).

(٤) حكمة الإشراق _ ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق _ (٢- ١٦٢).

فقال: «ولست أورد هذه الأشياء لتكون حجة، بل نبهت بها تنبيهاً ، والشواهد من الصحف وكلام الأقدمين مما لا يحصى»^(١).

وبهذا يتبين أن إيراد هذه النصوص والاستدلال بها ليس على سبيل الاعتماد بل اعتماده الحقيقي على البرهان الفلسفي الإشراقي.

(١) المصدر السابق (٢ - ١٦٤).

المطلب الثالث

مظاهر تأثير الاتجاه الإشراقي في التفسير

لم تكن المواطن التي ظهر فيها تأثير الاتجاه الإشراقي في التفسير كثيرةً بسبب قلة تعرضه المباشر للتفسير، وهذا يؤدي إلى قلة المواطن التي يظهر فيها تأثير منهجهم في التفسير. وأهم ما يمكن تسجيله هو ظهور أثره في التأليف، وظهوره فيها يبرز في ثلاثة أمور: أولاً : ظهور أثره في التأليف المنهجي:

لقد كتب السهروردي رسالته "اعتقاد الحكماء" التي تعتبر رسالة منهجية قصد فيها بيان التوفيق بين اعتقاد الحكماء والأنبياء وذلك بناء على منهج التخيل، وأما أقواله الأخرى التنظيرية فهي متفرقة في كتبه الفلسفية.

ثانياً : ظهور أثره في التأليف في التفسير:

ذكر من ضمن تأليف السهروردي أنه ألف رسالة في تفسير إحدى السور القرآنية، ولا يعُلم شيء عن تلك الرسالة، فهي في عداد المفقود^(١). ويذكر في ترجمة تلميذه الشهرزوري أن له كتاباً بعنوان: " الرموز والأمثال اللاهوتية"^(٢)، ولا يعرف عن هذا الكتاب شيء، وظاهر عنوانه يشير إلى أنه كتاب في بيان بعض التخيلات في الخطاب الإلهي والذي يظهر أنه يقصد به القرآن ويحتمل أن يكون تأصيلاً أو تطبيقاً أو كلاهما.

ثالثاً : ظهور أثره في كتاباته الفلسفية:

في ثنايا البحث الفلسفي عند السهروردي تأتي بعض الاستدلالات القرآنية سواء في معرض الاستدلال على الآخرين أو الرد عليهم، وقد سبق ذكر شيء منها في المطلب السابق. لكن الملاحظ على تلك الاستدلالات عند السهروردي أنها استدلالات قليلة، أما ما قاله سيد نصر في بحثه عن السهروردي من أنه: «أول حكيم إسلامي استفاد دائماً وبصورة غاية في

(١) انظر: أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي لأبي ريان (ص ٥٢).

(٢) انظر: كلام محقق كتاب الشهرزوري أخبار الحكماء _ نزهة الأرواح _ (ص ١٩) .

الوضوح من الآيات القرآنية والحديث النبوي، ولم يحدث قبل السهروردي أن حكيمًا تناول الآيات القرآنية بالبحث في آثاره الفلسفية، ففي شفاء أبي علي ابن سينا _مثلا_ لا توجد إلا آية كريمة واحدة في قسم الإلهيات «فهُوَ وَصَفُ مُخَالَفٍ لِحَقِيقَةِ وُاقِعِ كِتَابِ السَّهْرُورِيِّ، فابن سينا أكثر منه في تناول الآيات القرآنية بالبحث الفلسفي و له رسائل مفردة في التفسير كتفسيره لسورة الإخلاص والمعوذتين والأعلى وغيرها، بخلاف السهروردي فلم يذكر له إلا الرسالة التي ذكرتها له سابقاً وهي في عداد المفقود، وهو مع ذلك قليل الاستدلال بالآيات في القضايا الفلسفية.

(١) الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق (ص ٢٩).

المبحث الثالث

منهج الاتجاه الإشراقي في التفسير وأثره على دراسة التفسير

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: منهج الاتجاه الإشراقي في التفسير.

المطلب الثاني: أثر المنهج الإشراقي على منهجية دراسة التفسير.

المطلب الثالث: مقارنة بين الاتجاه الإشراقي في التفسير والاتجاهات المقاربة.

المطلب الرابع: نقد المنهج الإشراقي في التفسير.

المطلب الأول

منهج الاتجاه الإشراقي في التفسير

يقوم منهج الاتجاه الإشراقي في التفسير على عدة أسس:

الأساس الأول: اختلاف مدارك الناس في إدراك الحقائق:

ينطلق المنهج الإشراقي في تقريره من تقرير اختلاف الناس في مداركهم ؛ الأمر الذي يستدعي عندهم تفاوتاً في طريقة إيصال الحقيقة لهم، واقتضى هذا التفاوت عندهم تقسيم الناس إلى قسمين: قسم ينفعه الخطاب الفلسفي، وقسم آخر تنفعه كتب الأنبياء التي الأصل فيها أنها مرموزة، وبالتالي: فالناس منهم خواص وعوام، فالعامة تنفعهم هذه الكتب الإلهية لأنها تعتمد على الخيال الذي هو أقرب وأنفع إلى فهمهم. يقول في ذلك السهروردي مبيناً سبب استعمال الحكماء لمبدأ الرمز: «رمزت الحكماء على أكثر الأمور لينتفع العوام بظاهرها والحكماء بباطنها، فيكون ذلك أوفق وأجمع للفضيلة وأصلح للخواص والعوام»^(١).

الأساس الثاني: بيان طبيعة الخطاب الشرعي والخطاب الإشراقي الفلسفي:

يوصي السهروردي المريد بأن يقرأ القرآن ثم يذكر سبب هذه الوصية بما يبين طبيعة خطاب القرآن وأنه تخييل، فيقول: «وقراءة آيات في الليل مهيجة لركة وشوق، وينفعهم الأفكار اللطيفة والتخيلات المناسبة للأمر القدسي لتلطف سرهم، وهذا له مدخل عظيم»^(٢).

وبعد أن بينَّ وجوب اعتقاد صحة النبوات ذكر طبيعة خطاب الأنبياء فقال: «ويجب على المستبصر أن يعتقد صحة النبوات، وأن أمثالهم تشير إلى الحقائق كما ورد المصحف: ﴿وَلِلَّهِ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت - ٤٣]. والعالمون في نظره هم الذين كشف لهم عالم المجردات. وكما أُنذرت بعض النبوات: أريد أن أفتح فمي بالأمثال فالتنزيل مو كول إلى الأنبياء، والتأويل مو كول إلى المظهر الأعظمي الأنوري،

(١) حكمة الإشراق _ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق_ (٢- ٢٥).

(٢) كتاب التلويحات _ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق_ (١- ١١٣).

الأروحي-الفارقليط^(١) - كما أنذر المسيح حيث قال: " إني أذهب إلى أبي وأبيكم (الله) ليعث إليكم الفارقليط الذي ينبئكم بالتأويل. إن الفارقليط الذي يرسله أبي باسمكم يعلمكم كل شيء " وقد أشير إليه في المصحف حين قال: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة - ١٩]، وثم للتراخي. ولاشك أن شعاع القدس ينبسط، وأن طريق الحق يفتح ؛ كما أخبرت الخطفة ذات البريق، ليلة هبت الهوجاء، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْتَ يَدَيِّ رَحْمَتِهِ﴾ [الفرقان - ٤٨]»^(٢).

الأساس الثالث: تقرير التوافق بين الفلسفة وبين ما جاءت به الأنبياء:

لما تبين مما سبق - في تقرير السهروردي - أن طبيعة الكتب الإلهية هي الخيال والرمز، وأن هذا حظ العامة، أمكن - عنده - أن تتوافق الفلسفة التي ظاهرها متعارض مع ما تقرره الأنبياء. وهذه هي الخطوة الثالثة تقرير مبدأ التوافق بين الفلسفة وبين ما جاءت به الأنبياء، يشير السهروردي في عرض آرائه لمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة فيقول: «وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا، وأفلاطون، ومن قبله مثل سقراط^(٣) ومن سبقه مثل هرمس^(٤)... كلهم يرون هذا الرأي»^(٥). وقد كانت هذه المحاولات لتقريب الفلسفة للدين بسبب ما واجهه السهروردي من حملة شديدة حول الفلسفة الإشراقية، فقاده ذلك لتأليف رسالة خاصة في بيان عدم إنكار الحكماء لأصول العقائد، وعنوان هذه الرسالة (اعتقاد الحكماء)، يقول في

(١) يقول الدكتور محمد أبو ريان محقق كتاب هياكل النور (ص ١٠٤): ((الفارقليطي - منسوب إلى "فارقليط" لفظ عبري، ومعناه الفارق بين الحق والباطل. والمراد به مظهر الولاية التي هي باطن النبوة...، والمراد بالفار قليط سيدنا الخاتم صلى الله عليه وسلم فإن بنشأته انتهت مراتب النبوة في كشف الحقائق والولاية)).

(٢) هياكل النور (ص ٨٨).

(٣) سقراط: فيلسوف يوناني، أحد تلاميذ فيثاغورس، ومعنى سقراط باليونانية - المعتصم بالعدل، ولد ونشأ بأثينة، اقتصر من الفلسفة على العلوم الإلهية والأخلاق، خالف اليونانيين في عبادتهم للأصنام، فثار العالم عليه واضطروا ملكهم إلى قتله، فقتله بالسم. ينظر - تاريخ الحكماء - نزهة الأرواح - للشهرزوري (ص ١٠٧)، صوان الحكمة للسجستاني (ص ٨٣).

(٤) هرمس: اسم أطلقه اليونان على الإله المصري (تخوت) وسماه الأفلاطونيون الحداثون - هرمس مثلث العظمة. ينتسب إليه أصحاب الكيمياء اليونانيون ويعدونه معلمهم الأول، له كتب منها - الصنعة، والنجوم، والروحانيات. ينظر: تاريخ الحكماء - نزهة الأرواح - للشهرزوري (ص ٦٠)، معجم الفلاسفة لجرج طرايشي (ص ٧٠٢).

(٥) المصدر السابق (٢ - ١٥٦).

بدايتها: «فسبب تحرير هذا الكتاب هو أنني لما رأيت أنه تطرق ألسنة الناس إلى أهل العلم من الحكماء المتأهلين واشتد النكير في حقهم، ومنشأ ذلك بسبب ظن الناس في حقهم أنهم "هم الدهرية الذين لا يقولون بالصانع، ولا بالأنبياء، ولا بالحشر ولا بالنشر، والمرجع والمعاد... وهذا الظن خطأ في حق أهل العلم في الحكماء المتأهلين»^(١).

ويتابعه تلميذه الشهرزوري في محاولة تسويق الحكمة فيقول: «والقرآن والحديث وكلام أساطين المعرفة وأهل الولاية مشحون بمدح الحكمة ووصفها، والله تعالى وصف نفسه بالحكمة»^(٢).

الأساس الرابع: منهج التوفيق بينهما هو منهج الرمزي التخيلي.

بعد أن بينوا أنه لا تعارض بين الفلسفة والدين، استخدموا في إزالة هذا التعارض مبدأ التخيل، ومن خلال شرح الشهرزوري لكلام شيخه السهروردي^٣ بين فيها كيفية فهم كلام الأنبياء فيقول: «والاختلاف بين متقدميهم ومتأخريهم إنما هو في الألفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض»: كانت عادة الأوائل أن يرمزوا في كلامهم ويعرضوا في حكمهم للأسباب المذكورة السالفة ؛ ولأن أكثر المطالب الحكيم لا يمكن أن تلقى إلى الجمهور مكشوفة غير مغطاة بأغطية مثالية وحجب رمزية ليكون أقرب إلى أفهام الناس، ويكون بعضها سبباً لردهم عن الرذيلة وبعضها سبباً لتصوير أمور وهمية تكون موجبة لسعادة وهمية أيضاً ، ولو خوطبوا بصريح الحق لحدوده ولم يمكنهم فهمه ولا إدراكه، فرمزت الحكماء على أكثر الأمور لينتفع العوام بظاهرها والحكماء بباطنها، فيكون ذلك أوفق وأجمع للفضيلة وأصلح للخواص والعوام، وهو أيضاً يشبه بالباري تعالى وأصحاب النواميس عليهم السلام، فيما أتوا به من الكتب المنزلة المرموزة بخلاف ما إذا كان الكلام صريحاً والخطاب فصيحاً ، فإنه لا ينتفع به الخواص دون العوام بل لا يبعد أن يكون سبباً لهلاكهم»^(٣).

(١) اعتقاد الحكماء _ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق_ (٢- ٢٦٢).

(٢) تاريخ الحكماء _نزهة الأرواح_ (٣٦)، وانظر: أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردي (٣٠٢، ٣٤٠).

(٣) حكمة الإشراق _ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق_ (٢- ٢٥).

المطلب الثاني

أثر المنهج الإشرافي على منهجية دراسة التفسير

من خلال معرفة المنهج السابق للاتجاه الإشرافي في التفسير؛ يمكن أن يُعرف أثره على منهجية التفسير، ولم يكن للسهروردي أقوالٌ تفصيلية حول موقفه من منهجية دراسة التفسير ولكن يمكن استخراج هذا الموقف من خلال منهجه السابق، وذلك على النحو التالي:

لقد كان اعتبار ظاهر الدلالة القرآنية مجرد تخيلات ورموز يمثل المبدأ المركزي في المنهج الإشرافي—وهذا المبدأ سيقضي على جملة المصادر الصحيحة التي يُرجع لها في التفسير وبيان ذلك:

١_ أثره في إلغاء الاعتماد على اللغة العربية:

فإن أحد المصادر الرئيسة في تفسير القرآن هو الرجوع—في معنى المفردات والسياقات—إلى لغة العرب، والمنهج التخيلي يلغي ويتجاوز هذا المصدر، إلى اعتبار الدلالة محل كشف وذوق، وهو أمر قد يختلف باختلاف القائلين، وعليه فلن تصبح للنصوص دلالة معينة على المقصود.

وقد حاول الشهزوري—تلميذ السهروردي—أن يدعي اتحاد الأذواق وأما ما يحصل من اختلاف فإنما هو آفة عارضة تحصل للناظر وإلا فإن الأذواق تتطابق حيث يقول: «لأن الأذواق إذا لم يكن فيها آفة تطابقت ووافقفت فيصدق بعضها بعضاً»^(١).

وهو توجيه لا يمكن قبوله، لأنه واقع تلك الأذواق يؤكد اختلافها، وهذا يعني أن جميع تلك الأذواق قد وقعت لها من الآفات ما يجعلها غير مقبولة.

٢_ أثره في عدم اعتبار القرآن والسنة مصدراً للتفسير:

تقدم في بيان المنهج الإشرافي أنه لا يعتمد على النصوص وهي التي يسميها الإقناعيات، ولا يعتبرها حجة يمكنه من خلالها تحقيق مراده، حيث يقول: «وليس اعتقاد أفلاطون

(١) حكمة الإشراق _ ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق _ (٢ - ٢١).

وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الإقناعات، بل على أمر آخر»^(١).

فلما كان اعتقاد أصحاب المشاهدات لا يبنى على هذه الإقناعات — والتي هي النصوص — فليس هناك حاجة إلى تفسير بعضها ببعض لأنه لا حجة فيها أولاً ، ولأن طريق الخروج عنها لا يُكلف صاحبه مشقةً في البحث والنظر إذ يكفي أن يدعي أنها مجرد رموز وتخيلات.

وهذا ما فعله السهروردي عندما أراد الخروج عن مبدأ التعارض الذي قد يحصل في بعض تقاريره فقال: «وأما الرموز النبوية فلها محامل»^(٢).

٣_ أثره في عدم اعتبار أقوال الصحابة في التفسير:

لا شك أن هذا المنهج (التفسير التخيلي) منهج أجنبي عن منهج الصحابة والتابعين، ولذا فإن مجرد اعتباره منهجاً صحيحاً للتفسير يعني بالضرورة تنحية منهج الصحابة والتابعين في التفسير، لأن منهجهم بعيدٌ كل البعد عن التخييل والرموز.

(١) المصدر السابق (٢- ١٦٢).

(٢) كتاب التلويحات _ ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشق _ (١- ٨٦).

المطلب الثالث

مقارنة بين الاتجاه الإشراقي والاتجاهات المقاربة

بين المنهج الإشراقي في التفسير من جهة والمنهج المشائي والصوفي من جهة أخرى شيء من التداخل والتوافق في بعض تفاصيل المنهج، الأمر الذي يجعل من بيان محل الاتفاق والاختلاف بين هذه المناهج أمراً بالغ الأهمية، به يكتمل التصور الدقيق للمنهج الإشراقي في التفسير، وهذه المقارنة كالتالي:

أولاً : مقارنة بين المنهج المشائي والمنهج الإشراقي في التفسير:

من خلال العرض السابق يتبين أنه لا فرق بين المنهجين في الأسس العامة لنظرية التفسير، إلا في قضية واحدة هي أصل الفرق بين الفلسفة الإشراقية والفلسفة المشائية وهي: المصدر الأساسي للتلقي، فهو عند المشائيين: البرهان العقلي الفلسفي، وعند الإشراقيين: الإشراق. أما اعتماد التخيل في بيان طبيعة الخطاب الشرعي وفي طريقة التوفيق بين الفلسفة وبين كلام الأنبياء فهي لا تختلف بين الإشراقيين والمشائيين. وقد سئل السهروردي لاسئلاً بين مجال الاختلاف بين المنهجين فقليل له: أيما أفضل أنت أم علي بن سينا؟ فقال: «إما أن نتساوى أو أكون أعظم منه في البحث، إلا أنني أزيد عليه بالكشف والذوق»^(١).

ثانياً : مقارنة بين المنهج الإشراقي والمنهج الصوفي في التفسير:

يتفق المنهج الصوفي والإشراقي على اعتماد الإشراق والكشف في التفسير، إلا أن محل الاختلاف بينهما من جهتين:

من جهة اعتراف المنهج الإشراقي بالنظر العقلي الفلسفي، بينما لا يعترف بها المنهج الصوفي، ومن أجل هذا الفرق بينهما عقد الشهرزوري مقارنة بين شيخه وبين الصوفية بقوله:

(١) تاريخ الحكماء-نزهة الأرواح- (ص ٣٨١).

«واعلم أنه لم يتيسر لأحد من الحكماء والعلماء والأولياء ما تيسر لهذا الشيخ (= السهروردي) من إتقان الحكمتين المذكورتين. بل بعضهم تيسر له الكشف، ولم ينظر في البحث كأبي يزيد والحلاج ونظرائهم، وأما إتقان البحث الصحيح بحيث يكون مطابقاً للوجود من غير سلوك وذوق، فلا يمكن»^(١).

ومن جهة أخرى فإن المنهج الصوفي يقوم على اعتبار: أن الرسول قد علم الحق وبينه، ثم إن طريقة معرفة هذا البيان هي: الكشف، أما المنهج الإشراقي فهو قائم على اعتبار: أن الرسول علم الحق ولكنه لم يبينه بل خاطبهم بالتخييل وهو خطاب بخلاف الحقيقة؛ لأن ذلك أنفع لهم وأصلح، يقول ابن تيمية عن طريقة الصوفية: «وآخرون يعترفون بأن الرسل علموا الحق وبَيَّنُّوه لكن يقولون: لا يمكن معرفته من كلامهم بل عُرف بطريق آخر: إما المعقول عند طائفة ؛ وإما المكاشفة عند طائفة ؛ إما قياس فلسفي ؛ وإما خيال صوفي. ثم بعد ذلك يُنظر في كلام الرسول فما وافق ذلك عُرفَ وما خالفه ؛ إما يُنفَوَضْ ؛ وإما أن يُؤَوَّلَ.

وهذه طريقة كثير من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة؛ وهي طريقة خيار الباطنية والفلاسفة لذيل يُعظمون الرسول ويُتوهونه عن الجهل والكذب لكن يدخلون في التأويل، وأبو حامد الغزالي لما ذكر في كتابه طُرُقُ الناس في التأويل، وأن الفلاسفة زادوا فيه حُلُجْ كَلُؤًا، وإن الحق بين جمود الحنابلة وبين انحلال الفلاسفة، وأن ذلك لا يعرف من جهة السمع بل تعرف الحق بنور يقذف في قلبك ؛ ثم يُنظر في السمع: فما وافق ذلك قبلته وإلا فلا. وكان مقصوده بالفلاسفة المَؤَلِّين خيار الفلاسفة وهم الذين يعظمون الرسول عن أن يكذب للمصلحة، ولكن هؤلاء وقعوا في نظيرا فَرُّوا منه نسبوه إلى التلبيس والتعمية وإضلال الخلق بل إلى أن يظهر الباطل ويكتم الحق»^(٢).

وهذا الذي ذكره ابن تيمية عن الصوفية هو ما صرَّح به الغزالي من أن طريق التأويل «دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسمع، ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور

(١) المصدر السابق (ص ٣٧٧).

(٢) مجموع الفتاوى (١٩ - ١٥٦).

اليقين قروره، وما خالف أولوه، فأما من يأخذ معرفة هذه من السمع المجرد فلا يستقر له قدم، ولا يتعين له موقف»^(١).

وما يعتقد الصوفية بعض المتكلمين من كون الأنبياء علموا الحق وبَيَّنَّوه مع قولهم بأن هذا البيان طريقه إما الكشف وإما العقل، أمر ظاهر التناقض.

ولقد كان بعض الفلاسفة أكثر اطراداً في قولهم الباطل حيث زعموا العلم وعدم بيان الأنبياء، إذ كيف يعلم الحق ويبينه ثم لا يعرف طريق بيانه إلا عن طريق الكشف أو العقل، إذ إن ما يخرج العقل والكشف من البيان طريق آخر غير بيان الأنبياء بل هو معارض له في حقيقة الأمر، وهذا التناقض هو أحد أسباب استطالة الفلاسفة على المتكلمين.

ثم إن الذي يذكره ابن تيمية عن بعض الفلاسفة أنهم يذهبون إلى أن الأنبياء قد علموا الحق وبينوه لم يكن هو مذهب السهروردي فظاهر كلامه أنهم علموا الحق ولكنهم لم يبينوه بل خاطبوهم بالتخييل، حيث يجعل خطاب الأنبياء فيه إيهام لهم بأمور هي خلاف الحقيقة في نفس الأمر حيث يقول: «ولأن أكثر المطالب الحكيم لا يمكن أن تلقى إلى الجمهور مكشوفة غير مغطاة بأغطية مثالية وحجب رمزية ليكون أقرب إلى أفهام الناس، ويكون بعضها سبباً لردهم عن الرذيلة وبعضها سبباً لتصوير أمور وهمية تكون موجبة لسعادة وهمية أيضاً، ولو خوطبوا بصريح الحق لحدوه ولم يمكنهم فهمه ولا إدراكه»^(٢).

وهل كان السهروردي يرى أن جميع خطاب الأنبياء كذلك، هو إخبار للعامة بخلاف الحقيقة؟

الذي يظهر من خلال كلامه أن خطاب الأنبياء على ضربين: ضرب لا يشتمل على حقيقة عند الخاصة والعامة بل هو أخبار وهمية لتوجب للعامة سعادة وهمية كما في النص السابق.

وضرب آخر مشتمل على حقيقة لكن فهم تلك الحقيقة هو للخاصة دون العامة، وهو القسم الذي يقول فيه: «وأن أمثالهم تشير إلى الحقائق»^(٣)، أما العامة فهي عندهم

(١) إحياء علوم الدين للغزالي (١ - ١٠٤)

(٢) حكمة الإشراق _ ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق _ (٢ - ٢٥).

(٣) هياكل النور (ص ٨٧).

خيالات يُفهم منها خلاف الحقيقة لأن ذلك أنفع لهم وأصلح.
أو يكون المعنى أن ما تقرر فيه النصوص أموراً وهمية للعامة هو كذلك مشتمل على حقائق
رمزية للخاصة هو للعامة وهم^٢، وللخاصة مثال^١ يشير إلى الحقيقة.

المطلب الرابع

نقد المنهج الإشراقي في التفسير

بعد بيان منهج الاتجاه الإشراقي في التفسير سأبين الأوجه التي يُنقَضُ بها منهج هذا الاتجاه، وهي تتلخص في عدة أمور:

١_ الجذور الفكرية الأجنبية لهذا المنهج:

إن معرفة المنشأ الأساسي الذي نبع منه المنهج قد تختصر كثيراً من المسافات في نقضه ونقده، فما المنشأ الحقيقي لفكرة التخييل والرمز التي تبنّاها المنهج الإشراقي؟
يجيب عن ذلك السهروردي _مؤسس الاتجاه_ فيقول في بيان أصل هذه الفكرة: «كلمات الأولين مرموزة وما رُدَّ عليهم، وإن كان يتوجه على ظاهر أقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم، فلا رد على الرمز، وعلى هذا تبنى قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس»^(١).

ففي هذا النص بيان لأصل هذه الفكرة وأنها متلقاة من الفرس، فهي فكرة أجنبية عن الإسلام وأهله فكيف يصح أن تُطبَّق هذه الفكرة على النصوص الدينية، ولا يراعى في ذلك اختلاف الحقلين للذين طُبِّقت فيهما فلو سلّمنا أن الحكماء كانوا يُعبّرون بطريقة الرمز والتخييل، فما الدليل الصحيح الذي يدل على أن الأنبياء كانوا يُعبّرون كذلك؟
ليس عند أصحاب هذا الاتجاه إلا دعوى مجردة عن الدليل، وكل محاولة لإظهار التوافق بين كلام الأنبياء وكلام الفلاسفة هي محاولة تبرير أكثر من كونها وصلاً علمياً حقيقياً.

٢_ السبب الحقيقي لنشأة المنهج التخيلي يساعد على نقضه:

إن البحث في سبب اتباع الفلاسفة لمنهج التخييل يبين أن سبب تبنّيهم لهذا المنهج لم يكن سبباً علمياً اقتضاه البحث عن حقيقة التعامل الصحيح مع نصوص الأنبياء، وهذا السبب يبينه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله _عمن سلك مسلك التخييل_: «وابن سينا وأمثاله

(١) حكمة الإشراق _ ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق _ (١ - ١١).

لما عرفوا أن كلام الرسول لا يحتمل هذه التأويلات الفلسفية ؛ بل قد عرفوا أنه أراد مفهوم الخطاب: سلك مسلك التخييل».

هذه هي الحقيقة التي من أجلها تبنى هذا الاتجاه منهجه وهي: المعارضة الشديدة بين ما جاءت به الأنبياء وتقريرات الحكماء، وهذا التعارض الشديد لا يمكن أن يجد له أي مسوغ لغوي يمكن معه التدليل على صحة هذه التقريرات، وأحسن خيار يمكن الخروج به عند أصحاب هذا الاتجاه هو الالتفاف على كل المعاني اللغوية المحتملة في نصوص الأنبياء بادعاء أنها تخييلات مناسبة للعامة.

٣_ حقيقة المنهج التخيلي: اتهام الأنبياء بالكذب:

الحقيقة العلمية التي يؤدي إليها القول بالمنهج التخيلي هي: أن الأنبياء أخبروا بخلاف الحق وأنهم قد يعبرون بما هو (وهم) في حقيقة الأمر، حتى يحملوا الناس إلى الحق، وفي ذلك يقول السهروردي عن أسباب التعبير بالتخييل والرموز: «ولأن أكثر المطالب الحكيمة لا يمكن أن تلقى إلى الجمهور مكشوفة غير مغطاة بأغطية مثالية وحجب رمزية ليكون أقرب إلى أفهام الناس، ويكون بعضها سبباً لردهم عن الرذيلة وبعضها سبباً لتصوير أمور وهمية تكون موجبة لسعادة وهمية أيضاً ، ولو خوطبوا بصريح الحق لحدوده ولم يمكنهم فهمه ولا إدراكه»^(١).

وهذا الذي ذكره عن خطاب الأنبياء يعني أن خطابهم مشتمل على الكذب _ والعياذ بالله _ وسبب هذا الكذب هو حمل الناس على الخير.

وهذا قد يقود إلى الاستنقاص من قدر الله سبحانه يعني أن الله لم يرُ و جِ د ل أنبيائه غير هذا الطريق حتى يمكن إفهامهم رسالته التي يريد من العامة امتثالها، وكفى بهذا اللازم بيانه لنقض هذا المنهج.

والمقصود من بيان هذه الحقيقة ليس هو نسبة القول بكذب الأنبياء إلى أصحاب الاتجاه، بل القصد هو بيان لازم القول بهذا المنهج، وهو لازم لهم لزوماً لا انفكاك عنه، واللوازم الباطلة توجب القول ببطلان الملزوم.

٤ _ عدم إمكان الاتفاق على الدلالة الواحدة الذي يعني بدوره إلغاء حجة النص:

(١) المصدر السابق (٢ - ٢٥).

لما كان المنهج الإشراقي يقوم على الذاتية في تلقي المعرفة عن طريق الإشراقات الخاصة لكل واحد من الحكماء فقد شكَّلت ظاهرة الاختلاف بين هذه الأقوال الإشراقية إشكالية لا بد من الجواب عنها، فذهب السهروردي إلى تفسير هذا الاختلاف الحاصل بين الفلاسفة على أنه مجرد اختلاف في الألفاظ لا في الحقائق: «والاختلاف بين متقدميهم ومتأخريهم إنما هو في الألفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض»^(١).

وهو تفسير غير صحيح إذا طُبِّق على جميع تلك الاختلافات، ولذا فإن تلميذه الشهرزوري يذهب إلى تفسير آخر ظن أنه يخرج من هذا الإشكال، فقد ذهب إلى أن ما يحصل من اختلاف فهو بسبب آفة في الذوق وإلا فالأصل هو توافق الأذواق حيث يقول: «الأذواق إذا لم يكن فيها آفة تطابقت وتوافقت فيصدق بعضها بعضاً»^(٢).

لكنه جواب أكثر إشكالية من الذي قبله، فالشهرزوري يجعل الأصل تطابق الأذواق والاستثناء هو الاختلاف بينها، وهذا أولاً — يتناقض مع واقع تلك الأذواق فإن الأصل فيها الاختلاف وليس التطابق، وهو يدل على أن جميع تلك الأذواق قد وقعت لها من الآفات ما يمنع من تطابقها، وما وقع فيه آفة فكيف يمكننا الاعتماد عليه ؟

ثم إذا اختلف ذوقان في التفسير:

فإما أن يكون كلاهما واقِعاً في آفة فلا اعتبار بهما.

وإما أن تكون الآفة واقعة في أحدهما دون الآخر، فإن كانت كذلك فما الضابط الذي يمكننا من خلاله التفريق بين الذوق الذي وقعت فيه آفة من الذوق الآخر ؟ هذا التساؤل هو محل المسألة التالية:

٥_ فقدان المعيار الصحيح لتمييز التأويل الصحيح من غيره:

طبيعة المنهج الرمزي تحمي أصحابها من الرد عليهم، وذلك لعدم وجود معيار صحيح يمكن من خلاله تقديمهم ولذلك يُقرّر السهروردي في كل من يَرُدُّ على الرمز فيقول: وكلّ كلمات الأولين مرموزة وما رُدَّ عليهم، وإن كان يتوجه على ظاهر أقاويلهم لم يتوجه على

(١) المصدر السابق (٢ - ٢٥).

(٢) المصدر السابق (٢ - ٢١).

مقاصدهم، فلا رد على الرمز»^(١).

فالسهروردي يجعل كل كلامٍ توجه إلى ردِّ الرموز أنه متوجه إلى ظاهر أقاويلهم لا إلى مقاصدهم.

والسؤال: كيف يمكننا معرفة هذه المقاصد بدون ظاهر هذه الأقوال ؟

لا تجد جواباً عند السهروردي في ذلك، لأن أي جوابٍ صحيح عن ذلك يعني نقض منهجه، فقد اكتفى في تبريره لعدم الرد بأنه لم يتوجه إلى مقاصدهم، وهذا يعني أننا لا بد أن نقف من تلك الأقوال موقف التسليم وحسب، دون أي محاولة لردّها لأننا لا نعلم مقاصدهم المرموزة.

وهو يعني بعد ذلك: فقدان معيار الصواب والخطأ الذي يمكن من خلاله الرد، وفقدانه يعني: نقض هذا المنهج من أساسه، لأنه يقوم على غير أساس صحيح، ومابني على غير أساس صحيح فهو غير صحيح كذلك.

٦_ المنهج التخيلي يعني الانفكاك من حجة النصوص:

ومما يبين أن مآل هذا المنهج هو الوصول إلى إلغاء حجة النصوص: أن السهروردي عندما أراد أن يُوَدَّ على بعض الاستدلالات القرآنية التي استدل بها بعض الإسلاميين _ كما يُسميهم _ كان جوابه بكل اختصار أن قال: «وأما الرموز النبوية فلها محامل»^(٢).
هكذا يمكن الانفكاك من حجة النصوص (لها محامل) ولا يُلزم نفسه بعد ذلك أن يُبين تلك المحامل.

ولهذا يقول: «وليس اعتقاد أفلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الإقناعات، بل على أمر آخر»^(٣).

هذه محمل الأمور التي تبين بطلان المنهج الإشراقي في التفسير.

(١) المصدر السابق (٢ - ١١).

(٢) كتاب التلويحات _ ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق _ (١ - ٨٦).

(٣) حكمة الإشراق _ ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق _ (٢ - ١٦٢).

المبحث الرابع

موقف الاتجاه الإشرافي من أصول الاعتقاد وأثره في التفسير

المبحث الرابع

موقف الاتجاه الإشراقي من أصول الاعتقاد وأثره في التفسير

منهج الاستدلال والتلقي هو الفاعل الرئيس في توجيه الموقف من تقرير أصول الاعتقاد، فطبيعة المنهج المتبع هي التي ستحدد طبيعة الموقف الذي سيُتخذ من أصول الاعتقاد، ولما كان منهج الاتجاه الإشراقي قائماً على اعتماد الإشراق والكشف، وتفعيل ذلك في تفسير النصوص باعتبارها تخيلاً ورمزاً، وجد هذا الاتجاه أن ثمة تعارضاً حقيقياً بين اعتقاد الأنبياء واعتقاد الحكماء، فقاموا بمحاولة إثبات الاتفاق بين الموقفين، يقول السهروردي في كلام مجمل عن اتفاق الأنبياء والحكماء في أصول الاعتقاد: «وقد اتفق الكل على ما ينبغي في الآخرة من علم الواحد وما يليه من العقول والنفوس والمعاد للسعداء فعليك بالرياضة والانقطاع! لعلك تنال مما نالوا»^(١).

ثم يذكر في هذا السياق حقيقة الاختلاف الذي قد يُلحظ بين الأنبياء والحكماء فيقول: «والاختلافات إنما وقعت في التفاصيل»^(٢).

وهذا الكلام من السهروردي اعتراف ضمني بأن ثمة اختلافاً بين اعتقاد الأنبياء والحكماء، لكنه يزعم أنه اختلاف في التفاصيل، وحتى يزول الإشكال في كلامه، فإن مفهوم الاتفاق عنده **الإقرار المجمل بمسميات** تلك العقائد لجميع يُقرُّ بالوحدانية والنبوة والمعاد، وأما التفاصيل فهي حقيقة الوحدانية والنبوة والمعاد عند كل فريق، هذا ما يقصده بذلك وبه يُعلم أن الاختلاف واقع في الإقرار المجمل والتفاصيل، فليس ثمة اتفاق بين اعتقاد الأنبياء واعتقاد الحكماء.

أما بيان أثر منهجه الإشراقي (التخييلي) في تقرير بعض أصول العقائد، فقد ظهر في كلامه حول التوحيد وحول اليوم الآخر، ولم أجد له كلاماً حول النبوة، وبيان ذلك كالتالي:

(١) التلويحات_ضمن مجموع مصنفات شيخ إشراق_ (١-١١٢).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

١- أثر المنهج الإشراقي في تقرير التوحيد:

يُفَرِّقُ المنهج الإشراقي في تقرير التوحيد بين الخاصة والعامة، وهذا التقرير تبعاً لتقريره أن العامة لا ينفع معهم إلا التخيل فلا يمكن لهم التصريح بالحقائق، وقد أشار السهروردي في ثانيا رده على أبي البركات الفيلسوف^(١) أن ثمة طريقة في التوحيد للخاصة وطريقة للعامة^(٢)، وهو بهذا يتابع الفلاسفة في تفريقهم بين العامة والخاصة في طريق تقرير العقائد. ومن أجل ذلك فإنه يعتبر النصوص الواردة في إثبات الوجدانية حججاً إقناعية (تخييلية) فيقول بعد أن قرّر حججه البرهانية: «وأما الحجة الإقناعية في إثبات الوجدانية المبنية على العربيق الصانعين فذلك كلام آخر يُذكر في كتب الخطايات»^(٣).

وهذه الحجج الإقناعية-عنده- تنفع العامة ولا تفيد في إثبات الحقائق على الوجه المطلوب، ولذلك يعتبر السهروردي أن مسألة إثبات الوجدانية وتفرد الله سبحانه مسألة تحيرت فيها العقول حتى جاء ببيانها أرسطو فيقول: «ومسألة إبطال التعطيل وإثبات الباري بالإبداع دون سائح حادث هو من أعظم أمهات المسائل والعلوم... فإن الناس كانوا يتحIRON في أن واجب الوجود إذا لم يتغير فكيف يحصل الحوادث؟ حتى أتى على تحقيقها الحكيم أرسطاطاليس وباحث فيها أتم بحث وبقيت بحيث تكاد تسبق الفطريات لوضوحها. وإن كان أصل المسألة موروثاً من الأقدمين وإجماليات لهم، ولكن هذا التفصيل منه أخذ»^(٤).

وهذا النص يوضح أن الحقائق الإلهية في التوحيد لم تُعرف تمام المعرفة عن طريق الوحي بل عن طريق الفلاسفة، أما الوحي فما فيه إلا حجج إقناعية نافعة للعامة حسب زعمه.

ويلزم على هذا التقرير الباطل في بيان حقائق التوحيد، أن يكون الصحابة الذين هم أفضل جيل هم العامة الذين لم تتبين لهم الحقائق، بل حتى النبي صلى الله عليه وسلم إما أن لا يكون قد عرف تلك الحقائق فيكونوا هم أفضل من الأنبياء في ذلك، أو أنه عرفها ولم يبينها

(١) هو: هبة الله بن ملكا البغدادي، أبو البركات، اشتهر بالفلسفة والمنطق، وقد خالف الفلاسفة في كثير من المسائل، له من المصنفات: المعبر في الحكمة، توفي سنة (٥٦٠). ينظر: إخبار العلماء بإخبار العلماء، القفطي (ص ٢٥٦)، سير أعلام النبلاء (٢٠: ٤١٩).

(٢) المشار والمطارحات-ضمن مجموع مصنفات شيخ إشراق- (١- ٤٣٨).

(٣) المصدر السابق (١- ٤٢٦).

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

لهم، وبهذا يكون قد كتم الحق ولم يؤد رسالته كما يجب عليه أن يؤديها.
وهي لوازم تبين بطلان هذا الموقف من حقائق التوحيد.

٢_ أثر المنهج الإشراقي في تقرير اليوم الآخر:

لقد أثر المنهج الإشراقي في تقرير حقائق اليوم الآخر، يقول السهروردي مبيناً حقيقة العذاب والعقاب في اليوم الآخر: «لها السعداء فيتخيّلون مثلاً وصوراً عجيبة أنيقة ويتلذذون بها... ولا يبعد أن يكون الإشارة بقول القايل: أن الجنة في السماء الرابعة، وقد قيل: إنها جنة "جنة عرضها كعرض السماء والأرض"...

وأما الأشقياء فلا يكون علاقتهم مع هذه الأجرام ذوات النفوس النورية والقوة تحوّلهم إلى التخيل الجرمي... فيتخيّلون به من أعمالهم المثلثات من نيران وحيات تلسع وعقارب تلدغ وزقوم وغير ذلك»^(١).

فهو هنا يفسر النعيم الذي يحصل للسعداء على أنه مجرد خيالات يتخيّلون بها مثل صوراً عجيبة وليست هي حقائق حسية في واقع الأمر، وكذلك الأمر في عذاب الأشقياء فهم يتخيّلون نيراناً وحيات وعقارب.

وهو تفسير يتصادم كلياً مع النصوص الشرعية التي تبين أن النعيم والعذاب أمور حسية ليست تخيلية، كما يقول الله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء- ٥٦]، وهو يدل على أنها أمور حسية وليست تخيلية.

وبهذا التقرير يظهر الأثر الفلسفي الإشراقي في تحريف معاني أصول الاعتقاد

(١) التلويحات_ضمن مجموع مصنفات شيخ إشراق_ (١- ٨٩ - ٩٠).

المبحث الخامس

أثر الاتجاه الإشراقي في التفسير على الاتجاهات العقدية الأخرى

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: العوامل المساعدة في التأثير.

المطلب الثاني: حقيقة تأثير الاتجاه الإشراقي على الاتجاهات الأخرى.

المطلب الأول

العوامل المساعدة في التأثير

عند تأمل العوامل المؤثرة في هذا المجال يجد الناظر أن أهمها أربعة عوامل:

أولاً : العوامل العلمية المساعدة على التأثير:

وأهم ما يتعلق بها أربعة أمور:

١_ إثبات شرعية المنهج:

لقد حاول السهروردي إثبات التوافق بين الدين والفلسفة، ولذلك ألف رسالته: (اعتقاد الحكماء) التي أراد فيها أن يبين عدم معارضة الحكماء لمنهج الأنبياء. وقد كانت محاولته لإثبات شرعية هذا المنهج محاولةً مقتضبةً لم تتجاوز حدود تلك الرسالة القصيرة، وبعض الكلمات المتناثرة في بعض كتبه، وكما قرر ذلك تلميذه الشهرزوري في (شرح حكمة الإشراف) بتقريرات مقتضبة كذلك وهذا وحده لا يُمكِّنُه من قوة التأثير في غيره.

وهذا التنظير لم يُشفع بتطبيق عملي كثيف حتى يصمدُ ق التقرير النظري وهو ما يبين أن هذا التقرير النظري يصعب تنزيله على النصوص إلا بشيء من التكلف الذي يُعلم به عدم صحة المنهج، وعدم اتساقه مع النصوص.

٢_ دفع الاعتراضات الموجهة للمنهج:

لقد حاول السهروردي لإجابة عن بعض الاعتراضات التي وُجِّهت إلى منهجه، في رسالته السابقة، وهي مثل سابقتها من حيث اختصارها واقتضاها مما يعني أنه لم يُحقق لنفسه ما يمكن معه أن يصمد أمام الاتجاهات الأخرى.

٣_ مناقشة المناهج الأخرى والرد عليها:

جند السهروردي نفسه في كثيرٍ من بحوثه لنقد الفلسفة المشائية، وبيان عدم فهمهم لحقيقة الفلسفة، وكان من ضمن نقده لهم، نقدهم في فهمهم لكلام الأنبياء، حيث يقول:

فإن «هؤلاء القوم وإن فصّلوا و دقّقوا ما اطلعوا على كثير من خفيات سراير الأولين سيّما الأنبياء منهم»^(١).

وهو هنا يستخدم تعبير (سراير الأنبياء) إشارة منه إلى خصائص خطاب الأنبياء وهو الأسرار والرموز.

أما مناقشته للمناهج التفسيرية الأخرى فلم أقف إلا على تلك العبارة التي انتقد فيها منهج المشائين في عدم فهمهم لكلام الأنبياء، وهذا النقد الذي وجهه للمشائين نقدٌ صحيح، فهُم لم يفهموا كلام الأنبياء لا ظاهراً ولا باطناً على المعنى الصحيح لهاتين الجملتين. وهو كذلك متوجه إليه فهو كذلك لم يفهم كلام الأنبياء مثل المشائين، وإلا لما ذهب إلى القول بأن خطاب الأنبياء خطاب رمزي تخيلي.

أما للمهج الأخرى فليس للسهروردي كلامٌ حولها فيما طبع من كتبه.

٤_ قوة أو ضعف مواجهة الاتجاهات الأخرى للمنهج:

لقد كانت مواجهة العلماء والفقهاء للسهروردي من أسباب عدم قوة تأثيره، ولذلك حذروا منه ومن فلسفته، وحكموا بردته، فانتهى أمره إلى القتل بسبب مواجهة العلماء له^(٢). والمتأمل في تحقيق الاتجاه الإشراقي للعوامل العلمية السابقة يمكن أن يسجل ملاحظة جامعة وهي أن الاتجاه الإشراقي لم يحقق تلك العوامل العلمية التي ستساعده على التأثير في الاتجاهات الأخرى.

ثانياً : العامل السياسي:

لما واجه العلماء في زمن السهروردي فلسفته وبيّنوا خطرها وحذّروا منها، فقد بلغ تحذيرهم إلى الوالي الذي حاكمهم عليه بعد ذلك بالقتل، فقتل وهو في سن الثلاثين، وهذا سيؤثر في امتداد وتأثير فلسفته ومنهجه.

وهذا القتل المبكر له كان من أهم أسباب عدم وجود تلاميذ يتبنون هذا المنهج ومن ثمّ يقومون بنشره.

(١) التلويحات _ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق_ (١- ١١٢).

(٢) انظر -تاريخ الحكماء_ نزهة الأوراح_ للشهرزوري (ص ٣٧٥)، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء (ص ٦٤١).

وكان التلميذ الوحيد الذي قام بتأييد منهجه هو الشهرزوري، في كتابه (شرح حكمة الإشراف).

ثالثاً : العامل التاريخي (الزماني):

جاء السهروردي تاريخياً بعد اكتمال المناهج التفسيرية الأخرى حتى المشائية، والذي قدمه السهروردي في منهجه التأويلي ليس فيه جديد على المناهج التي خرجت قبله، فالمنهج التخيلي الذي نصره سبق إليه المشاؤون، والاعتماد على الكشف والذوق قد جاء به الصوفية من قبله، وهذا الأمر الذي سبب قلة من تأثير منهجه.

رابعاً : العامل المكاني:

ظهور السهروردي في عاصمة الخلافة بغداد، والتي فيها فرة كبيرة من الفلسفة والفلاسفة، سيؤدي إلى ضعف تأثيره وقلة أتباعه ولاشك، وهو ما حصل له.

المطلب الثاني

حقيقة تأثير الاتجاه الإشرافي على الاتجاهات الأخرى

لما كان أمر الاتجاه الإشرافي _ كما سبق بيانه _ فمن الطبيعي أن يضعف تأثيره بالصورة التي تنبأها السهروردي، ولذلك فإن الباحث لا يجد حضوراً قوياً لمنهجه في كتب التفسير، إلا أن بعض أتباع المناهج الأخرى قد ذكرت بعض مقولات السهروردي أثناء تفسيرها، وسأعرض لبعض أتباع الاتجاهات التي ذكرت بعض مقولاته.

١ _ الاتجاه الكلامي:

قليلة كتب التفسير الكلامي التي نقلت أقوال السهروردي فيما يتعلق بالتفسير، ومن النماذج على ذلك تفسير (التحرير والتنوير) للطاهر بن عاشور، فقد نقل عدداً من آراء السهروردي عند تفسيره لبعض الآيات، فتراه يقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ﴾ [النساء - ١٦٤]: «ومعنى قوله: { ورسلًا } لم نقصصهم عليك { لم يذكرهم الله تعالى في القرآن، فمنهم من لم يرد ذكره في السنة: مثل حنظلة بن صفوان نبي أصحاب الرس^١، ومثل بعض حكماء اليونان عند بعض علماء الحكمة، قل السهروردي في «حكمة الإشراف»: «منهم أهل السفارة»^(١).

ولما تحدث عن تفسير الرؤيا في سورة يوسف حين قال يوسف: ﴿ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴾ [يوسف - ٤] قال ابن عاشور مثنياً على تقرير السهروردي في هذا الموضوع: «وقد عدت المراتي النوميّة في أصول الحكمة الإشرافية وهي من تراثها عن حكمة الأديان السّالفة مثل الحنيفية. وبالغ في تقريبها بالأصول النفسية شهاب الدين الحكيم السهروردي في هياكل النور وحكمة الإشراف»^(٢).

وعندما أراد بيان معنى النور في آية النور قال: «والتزم حكماء الإشراف من المسلمين وصوفية الحكماء معاني من إطلاقات النور. وأشهرها ثلاثة: البرهان العلمي، والكمال

(١) التحرير والتنوير (٤ - ٩١ - ٩٢).

(٢) المصدر السابق (٧ - ٢٢٨).

النفساني، وما به مشاهدة النورانيات من العوالم. وإلى ثلاثتها أشار شهاب الدين يحيى السهروردي في أول كتابه «هياكل النور» بقوله: «يا قيوم أيّدنا بالنور وثبتنا على النور واحشرنا إلى النور»^(١).

ويحاول ابن عاشور أن يجعل التبشير بالني ﷺ الذي جاء به عيسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصف - ٦] هو من قبيل الرمز الذي أشار إليه السهروردي فيقول: «وأوصى به عيسى عليه السلام في هذه الآية وصية جامعة لما تقدمها من وصايا الأنبياء وأجملها إجمالاً على طريق الرمز، وهو أسلوب من أساليب أهل الحكمة والرسالة في غير بيان الشريعة قال السهروردي: في تلك حكمة الإشراق «وكلمات الوالدين مرموزة» فقال قطب الدين الشيرازي في «شرحه»: «كانوا يرمزون في كلامهم إما تشجيعاً للخاطر باستكداد الفكر أو تشبهاً بالباري تعالى وأصحاب النواميس فيما أتوا به من الكتب المنزلة المرموزة لتكون أقرب إلى فهم الجمهور فينتفع الخواص بباطنها والعوام بظاهرها»^(٢).

ويلحظ أن تلك الأقوال التي ذكرها ابن عاشور لم يلحقها بشيء من النقد أو التعقيب، بل كان عرضه لها على جهة الإفادة منها في دلائل بعض الآيات، وهذا المثال يعطي تصوراً لدخول تلك الأقوال إلى بعض كتب التفسير عند المتكلمين.

وكنتيجة عامة: فإن أغلب كتب التفسير الكلامي لا تذكر شيئاً عن السهروردي ولا عن أقواله، وربما كان من أسباب ذلك ما سبق عرضه في العوامل المساعدة في التأثير.

٢_ الاتجاه الباطني (الشيعة):

لقد وُجِّدَتْ أقوال الفلاسفة الإشرافية طريقها إلى بعض كتب الاتجاه الباطني، ومن أهمها كتب الشيعة، ومن أشهر المفسرين الشيعة الذين تأثروا بالإشراق شخصيتان: أ_ صدر الدين الشيرازي في تفسيره (تفسير القرآن)، وبسبب تأثره بفلسفة السهروردي عدّه بعضهم أحد أتباع هذه الفلسفة، بينما اعتبره آخرون مؤسساً لفلسفة جديدة عند الشيعة

(١) المصدر السابق (٩ - ٤٨٧).

(٢) المصدر السابق (١٥ - ٥٨).

(١) كان أحد مقوماتها الفلسفة الإشراقية، إلا أن محل الاتفاق بينهم هو تأثره بهذه الفلسفة الإشراقية.

بـ الطباطبائي في تفسيره (الميزان)، وإذا كان الطباطبائي أحد أتباع فلسفة الشيرازي فهذا يعني أن الأثر الإشراقي قد انتقل إليه (٢).

٣_ الاتجاه الفلسفي المعاصر:

لما كان الاتجاه الفلسفي المعاصر يريد الانفكاك من (سلطة النص) فقد وجد ضالته في التراث الصوفي والإشراقي لأنه يُحوّل النص إلى مجموعة من الرموز؛ وبالتالي تبطل الدلالة الظاهرة التي يريد النص إثباتها، من هنا دعى حسن حنفي إلى إحياء فلسفة السهروردي الإشراقي والاستفادة منها لأنها تجمع بين منهج الذوق ومنهج النظر حيث يقول: «ما زالت المشكلة المنهجية التي عرضها السهروردي مطروحة في عصرنا الحاضر وهو وحدة المنهج أو وحدة الفكر، فنظرنا يعاني من تعدد المناهج، وطرح هذه القضية في تراثنا القديم ومحاولة التعرف على أسباب تشتته الفكري وتعدد مناهجه قد يكون أول الخطوات لحل المشكلة نفسها في عقليتنا المعاصرة وواقعنا الحالي» (٣).

«فحكمة الإشراق عند السهروردي تضع نفس المشكلة حيث تسعى إلى الجمع بين منهج النظر ومنهج الذوق من أجل إقامة منهج واحد هو المنهج الإشراقي أو المنهج الشعوري» (٤). وحتى نخرج من مشكلة المناهج التي نعاني منها _ حسب اعتقاد حسن حنفي _ فإننا لا لابد ان نستعيد تجربة الإشراقيين عن حنفي.

وقد حرص هذا الاتجاه على استرجاع هذه الفلسفة الإشراقية، لأنها ستقود في نهاية الأمر إلى التخلي عن النص الشرعي، والانتقال إلى النسبية في الفهم، والوصول إلى الحق.

(١) انظر: مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين لكamal الحيدري (ص ٢٥٧).

(٢) انظر: مبحث منهج الطباطبائي في التفسير من المصدر السابق (ص ٣١١).

(٣) دراسات إسلامية (ص ٢٦٠ - ٢٦١).

(٤) المصدر السابق (ص ١٣٢).

الفصل الثالث

الاتجاه الفلسفي المعاصر وأثره في التفسير

المبحث الأول: تعريف الاتجاه الفلسفي المعاصر، وأشهر رجاله وكتبه.

المبحث الثاني: نشأة تأثير الاتجاه الفلسفي المعاصر في التفسير، وأسبابه، ومظاهره.

المبحث الثالث: منهج الاتجاه الفلسفي المعاصر في التفسير وأثره على دراسة التفسير.

المبحث الرابع: الفلسفي المعاصر من أصول الاعتقاد وأثره على التفسير.

المبحث الخامس: أثر الاتجاه الفلسفي المعاصر في التفسير على الاتجاهات العقديّة الأخرى.

المبحث الأول

تعريف الاتجاه الفلسفي المعاصر وأشهر رجاله وكتبه

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالاتجاه الفلسفي المعاصر.

المطلب الثاني: التعريف بأشهر رجاله وكتبه.

المطلب الأول

التعريف بالاتجاه الفلسفي المعاصر

المحاولات التي تسعى لتفسير الإسلام في هذا الوقت المعاصر لا تخرج عن اتجاهين:
أ_ اتجاه يأخذ مرجعيته في تفسير الإسلام من أحد المرجعيات التي ظهرت في تاريخ المسلمين سواء كانت سنية أو كلامية أو باطنية أو فلسفية.

ب_ واتجاه آخر ظهر في هذا الوقت المعاصر وخرج عن تلك المناهج السابقة التي ظهرت في تاريخ المسلمين إما باتخاذ منهجاً جديداً أو بتبنيه لمجموعة أقوال تفسيرية جديدة لم تظهر في تاريخ المسلمين، ويمكن أن تُقسَّم هذه الكتابات إلى ثلاث مجموعات:

١_ من يتعامل مع القرآن ضمن إطار واحد هو حاجة العصر ومتطلبات الواقع، ويستعمل لتأييد ذلك مجموعة الأدوات المنهجية التي كانت تستخدمها المناهج القديمة، كعدم الاحتجاج بالسنة أو عدم اعتبار فهم الصحابة والإجماع، وغير ذلك من الأقوال المنهجية الشاذة التي ظهرت في تاريخ المسلمين، وممن يمثل ذلك: جمال البناء، ومحمد العشماوي، وغيرهما.

٢_ من يتعامل مع القرآن ضمن مناهج مستوردة من خارج البيئة الإسلامية من خلال مناهج فلسفية مستوردة من الفكر الغربي^١ صرح بأن هدف بحثه هو إحداث القطيعة التامة مع التراث الإسلامي، فطريق الإصلاح ترك التراث وتجاوزه_ومن ذلك القرآن_ لأن الإصلاح والنهضة_في نظرهم_ لا يمكن إلا بذلك، ومن أجل ذلك اتجهت هذه الفئة لنقد القرآن مبثورة من حيث صحته وثبوته، ولم يكن همها الأساسي الدعوة إلى تحديد تأويله، إلا بما يمكن أن يخدم هدفهم في الانقطاع عنه، وممن يمثل هذا الاتجاه: محمد صادق العظم، وعبدالله العروي، وطيب تزيي، وثلاثتهم ينتمون إلى الفكر الماركسي.

يقول العروي: «رباطنا بالتراث الإسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين، وإن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا لأننا مازلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم إنما هو سراب... وسبب التخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب (الذي هو التراث

الإسلامي) وعدم رؤية الانفصام الواقعي»^(١).

والاهتمام الذي قد يوليه بعض هؤلاء للتراث هو استخدام التراث لضرب التراث نفسه كما يقول أحد الماركسيين^(٢).

٣_ وفئة ثالثة ترى أن طريق الإصلاح لا يمكن إلا بالعودة للتراث _ومنه القرآن_ وإعادة تقويمه ولم يكن طرحها الأساسي منصباً حول التشكيك في ثبوته _وإن كان بعضهم يتجه لهذا القول _ لكن الأساس الذي اهتم به هذا الاتجاه هو استخدام مناهج غربية حديثة لفهم القرآن، ويدخل في هذا الاتجاه مجموعة من أشهرهم: محمد عابد الجابري وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد ومحمد أركون .

وهذا الصنف الأخير هم محل البحث، والذي ستعني الدراسة بالكشف عن منهجهم^(٣).

وسبب اختيار هذه الفئة دون غيرها: أن الاتجاه الأول لا ينتمى إلى الحقل الفلسفي والبحث مخصوص بالاتجاه الفلسفي، وإنما قصارى منهجهم أنه امتداد للمناهج القديمة لكن وفق الاستجابة لحاجة العصر، فالاختلاف إنما هو في التطبيقات.

وأما الاتجاه الثاني والذي يدعو إلى القطيعة التامة مع التراث الإسلامي فليس النقاش معها حول تفسير الإسلام، وإنما النقاش معها حول ثبوت أصول الإسلام نفسه، وهذا مقصود آخر غير مقصود التفسير، والبحث متجه إلى الموقف من التفسير.

ولم يكن هذا الاتجاه _الذي يدعو إلى القطيعة مع التراث_ محل قبولٍ حتى عند الفئة الثالثة محل الدراسة، ولذلك يقول الجابري عنهم: «وإن المرء لا يملك إلا أن يعجب العجب

(١) الحداثة وانتقاداتها إعداد محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (ص ٩٠ _ ٩١).

(٢) انظر: مذبح التراث لجورج طرابيشي (ص ١٧).

(٣) وقد كتب حول هذا الاتجاه مجموعة من البحوث العلمية، والتي كانت أحد مصادر الإفادة خلال إعدادي لهذا الفصل، غير أنني حاولت أن أسلك طريقاً آخر ربما يكون مغايراً بعض الشيء لكثير من طريقة البحث في تلك الدراسات، حتى يشكل هذا الفصل إضافة لما سبق من جهود مشكورة في هذا الباب، ومن تلك الدراسات: الاتجاه الفلسفي المعاصر وموقفه من النص الشرعي، رسالة ماجستير غير منشورة للدكتور حسن الأسمرى، والعلمانيون والقرآن الكريم للدكتور أحمد الطعان، والحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم للدكتور الجيلاني مفتاح، والتيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن للدكتور منى الشافعي.

كله من شكوى بعض الكتاب عندنا من انشغال بضعة أفراد من الباحثين العرب المعاصرين بالدراسات التراثية، بل إن منهم من لا يقدر مسؤولية الكلمة ولا يراعي للعلم حرمة فيصف ذلك بأنه ظاهرة مرضية... أولئك الذين لا يعرفون من الثقافة الأوربية إلا الفتات والقشور ويتخذون من الجهل بالتراث العربي الإسلامي ثقافة لهم، فهم لا جذور لهم لا في هذه ولا في تلك، إن المثقفين اللقطاء لا يمكن أن يشاركوا الأمة في همومها، ولذلك كان من الواجب وضعهم خارج الهم والاهتمام»^(١). بل يصفهم بعملاء للغرب فيقول: «لن ندخل هنا في تحليل هذه الدوافع التي جعلت بعض المثقفين العرب يتحولون إلى عملاء حضاريين للغرب»^(٢).

بل يرى الجابري مهمته ومنهجه: «نقل الصراع إلى الداخل وإظهار تخافت التراث وعدم تناسقه و بالتالي فتح المجال أمام الحداثة لتصنع الفكر العربي من جديد»^(٣).

ويصف هاشم صالح فشل الفئة التي تدعو إلى قطع الصلة بالتراث فيقول: «هؤلاء من كثرة تقدميتهم وحدثهم اعتقدوا بإمكانية احتقار التراث والماضي، وتجاوزته دون مواجهة أو دون دخول معركة الحقيقة معه من الداخل، فانكشفت كل محاولاتهم عن سراب وادعاءات وهمية وبقيت الصخرة في مكانها راسخة»^(٤).

وينتقد حسن حنفي أطروحة هؤلاء في مثال من مثالاتها وهو كتاب نقد العقل الديني لصادق العظم فيجعل كتابه مجرد ترديد لبعض كتابات المفكرين المعادين للدين في الحضارة الغربية، ويصف هذه الدعوات بأنها: «قد تصلح للغرب ولكنها لا تصلح لنا»^(٥).

وأما الاتجاه الأخير _محل الدراسة_ فقد تفتن إلى أن الطريق الذي يمكن أن يلقى قبوله في أوساط المسلمين هو الدعوة إلى إعادة تفسير التراث وتأويله، وقد كان هذا الملحظ محل انتباه بعض المستشرقين الغربيين من قبل حيث يقول هاملتون^(٦): «لكن الأجيال

(١) المسألة الثقافية لمحمد عابد الجابري (ص ٢٢٨ - ٢٢٩).

(٢) المصدر السابق (ص ٢١٠).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٢٧ - ٢٢٩).

(٤) الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي لمحمد أر كون ترجمة هاشم صالح (هامش ص ٢٠، ٢٢).

(٥) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر لحسن حنفي (ص ٧٩، ٩٤).

(٦) هاملتون جيب، مستشرق إنجليزي، ولد في الإسكندرية بمصر، تخصص في اللغات: العربية والعبرية والآرامية، وبعد

الإسلامية المعاصرة تحتاج إلى أكثر من هذا القول، فيجب أن يثبت لها أن لا شيء في القرآن من التناقض ولا من الباطل... وإن الفكر العلمي أو الروائي التاريخي المعاصر لم يكتشف شيئاً يعارض سلطة القرآن وأوامره، لنصل إلى نتيجة لا تبلغها إلا إذا اعتمدنا على القول بأنه من كلام الله وبأنه لا يجوز الخوض فيه قليلاً أو كثيراً... فالمطلوب أساساً هو التأويل»^(١).

لقد كان هاملتون واعياً تمام الوعي أن القدح في القرآن ليس هو الحل الذي يمكن النفاذ منه لتغيير مكانة القرآن بل على العكس من ذلك لابد من إظهار ثبوته واتساقه وسلطته، لكن البوابة التي يمكن الدخول منها هي التأويل، فيمكن تقديم جميع ما نريد من خلال التأويل. وكثرة المنتمين إلى هذا الاتجاه في عالمنا الإسلامي تجعل الباحث يختار أهم أصحاب هذا الاتجاه ممن له مكانة بارزة في أوساط البحث العلمي الفلسفي، أصحاب أهم المشاريع المعاصرة الكبرى في دراسة التراث، وأهمهم:

أ_ محمد عابد الجابري صاحب مشروع نقد العقل العربي.

ب_ محمد أركون صاحب مشروع نقد العقل الإسلامي.

ج_ حسن حنفي صاحب مشروع التراث والتجديد.

وأضيف إليهم نموذجين آخرين كان لهما أثرهما البارز في الدراسات القرآنية وهما: أحدهما شخصية بارزة كان جلُّ اهتماماتها الفكرية منصباً نحو القرآن الكريم وهو نصر حامد أبو زيد، فقد كتب في ذلك مجموعة من الكتابات منها: مفهوم النص ونقد الخطاب الديني، والخطاب والتأويل، والنص والسلطة والحقيقة، وإشكاليات القراءة والتأويل. ثانيهما: المدرسة التونسية، وهي مجموعة تونسية يشرف عليها عبد المجيد الشرفي، وقد كان له أثر في توجيه مجموعة من طلبة الدراسات نحو هذا الاتجاه في التفسير، وأشرف على مجموعة من الباحثين في ذلك ويأتي الحديث عنهم. وقد يُستشهد بغيرهم ممن تبني هذه المناهج عندما يتطلب البحث ذلك.

انتهاء الحرب بين فرنسا وإيطاليا صار طالب بحث في اللغات الشرقية، وفي عام ١٩٢٦ زار المشرق زيارة طويلة، وبدأ أثناءها دراسة الأدب العربي، كان أحد المشرفين الأوائل على الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية، له عدد من المؤلفات التي تهتم بالشرق، مثل الأدب العربي، وترجم إلى الإنجليزية تاريخ دمشق لابن القلانسي، وله المحمدية والاتجاهات الحديثة في الإسلام، وتوفي سنة (١٩٧١) في أكسفورد. ينظر: موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي (ص ١٧٤-١٧٥).

(١) الاتجاهات الحديثة في الإسلام (ص ١٢٦).

ولن يدخل البحث في تفاصيل منهج كل شخصية منهم على حدة بل سيبحث في
القواسم المشتركة بين عموم هذه الشخصيات.

المطلب الثاني

التعريف بأشهر رجاله وكتبه

أبرز الشخصيات التي ستكون محل الدراسة والبحث، هم كالتالي:

أولاً: محمد أركون:

والكلام حوله في عدة نقاط:

١_ التعريف به ^(١):

ولد محمد أركون في بلد تونزوت ميمون بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر عام (١٣٤٦هـ، ١٩٢٨ م)، إبان الاحتلال الفرنسي للجزائر، قضى فترة الدراسة الابتدائية في تونزوت ميمون والثانوية في وهران، التحق بكلية الفلسفة بالجزائر العاصمة، ثم ارتحل إلى فرنسا ليكمل دراسته في السوربون. ودرس اللغة العربية والأدب في باريس سنة (١٣٧٥هـ، ١٩٥٦ م)، وحصل على الدكتوراة في الفلسفة بجامعة السوربون عام (١٣٨٧هـ، ١٩٦٨ م). كانت أولى دراساته عن الفيلسوف مسكويه ^(٢) الذي كان موضوع أطروحته لنيل الدكتوراة والتي عين فيها أستاذاً لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة. وقد ساهم في تكوينه عدد من كبار المفكرين الفرنسيين ممن كان لهم دور كبير في الفكر الفرنسي مثل: ميشيل فوكو، وبير يورديو، وفرانسوا فورييه.

٢_ مشروعه وكتبه:

يحمل مشروع محمد أركون العنوان التالي: (نقد العقل الإسلامي) والحديث عن معالم مشروعه حديث طويل إلا أن مجمل مقاصده تتخلص في أن المسلمين على اختلاف نحلهم وطوائفهم تحكمهم عقلية واحدة هي التمحور حول النص، ولذلك أطلق على مشروعه اسم (نقد العقل الإسلامي) لأن جميع الطوائف في زعمه تحتكم إلى هذا النص ومادام الأمر كذلك

(١) هذه الترجمة مستفادة من موقع بيليو إسلام: <http://www.biblioislam.net>.

(٢) أحمد بن يعقوب مسكويه، أبو علي، اشتغل بالفلسفة، والكيمياء والمنطق، وله عدة مصنفات منها: مقالة في النفس والعقل، النورس في علم الأوائل، وغيرها توفي سنة (٤٢١هـ). ينظر: تاريخ الحكماء، الشهرزوري (ص ٣٤٠).

فهم يشكلون عقلاً واحداً على اختلاف مشاربهم لأن الذي يحكمهم في نظره هو شيء واحد.

وهو يهتم بنقد هذا العقل من خلال نقد النص نفسه، وذلك بالكشف عن آليات إنتاجه وبيان تاريخيته ووفقاً لأحدث المنهجيات الغربية وأكثرها تطرفاً، ضمن ما يسميه "الإسلاميات التطبيقية"، ويرى أن ما يميز مشروعه أنه يدخل في المساحات التي لم يفكر فيها المسلمون وهي ما يسميه: (اللامفكر فيه) أو (المستحيل التفكير فيه)، وهو يعني بذلك الدخول إلى المسلمات الدينية ومحاولة زعزعتها عن مكانتها، ولذلك لا يجد في نفسه حرجاً وهو يترك لها حرية التفكير في كل شيء حتى مفهوم كلمة (الله) وفي مفهوم وجوده، وإعادة التساؤلات حولها بل وصياغة أسئلة الشك كما يُعبر بنفسه، ومن أجل ذلك اهتم بصياغة نظرية جديدة ذات مناهج غربية لقراءة النص القرآني.

وهو يمثل أكثر المشاريع العربية تطرفاً وبعداً عن حقيقة الإسلام، نظراً لأنه يستورد أكثر المناهج الفكرية الغربية تطرفاً، يجعله أدونيس أكثر المشاريع قدرة على نقد المسلمات كما سيأتي.

وقد كتب في سبيل تحقيق مشروعه مجموعة من الكتب ومنها:

— العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب.

— من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي

— الفكر الإسلامي: قراءة علمية.

— الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد.

— من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟

— الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة.

— نزعة الأنسنة في الفكر العربي.

— قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم ؟

— الفكر الأصولي واستحالة التأصيل.

— معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية.

— القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.

٣_ مكانته في نظر أقرانه الحداثيين:

يقول أدونيس _صاحب الثابت والمتحول_ في معرض حديثه عن أهم المفكرين الذين نقدوا المسلمات الدينية: «إن أقرب مفكر على ملامسة هذه المسلمات، ولكن بشكل مداور وغير مباشر هو محمد أركون... فأنا أميل إلى القول أن أركون هو صاحب مشروع نقدي أكثر جدية باعتباره يتناول النصوص التأسيسية في الفكر العربي»^(١).

ويجعله حسن حنفي صاحب ثالث أهم مشروع من المشاريع العربية لنقد التراث بعد مشروعه ومشروع الجابري^(٢)، ويراه «وريث العقلانية الإصلاحية»^(٣).

أما علي حرب مع أنه ناقد لجوانب من فكر أركون لكنه يقول عنه: «الحق أنني منذ اطلعت على أول أثر لـ محمد أركون منقولاً للعربية أدركت أنني إزاء مثقف إسلامي بارز يكتب بلغة حديثة ويفكر بطريقة جديدة مغايرة... وشعرت أنني إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة جديدة كل الجدة، إن في المصطلح والأداة، أو في المنهج والرؤية، أو في التوجه والرهان»^(٤).

وقد اهتم مجموعة من الدارسين بدراسة فكره، يقول أحدهم مبيناً مميزات فكره: «هو واحد ممن جمعوا بين ميزتين:

استيعاب المدونة المفهومية الضخمة للفكر النقدي المعاصر...

الإلمام بتاريخ الفكر الإسلامي وتشعباته وتعقيداته»^(٥).

ويبرر درس آخر دراسته لفكر أركون فيقول: «نظراً للخصوصية والتميز للأذين يمتاز بهما النص الأركوني عن غيره بتوظيفه لأحدث المناهج والمفاهيم والإشكاليات الخاصة بعلوم الإنسان والمجتمع الحديثة»^(٦).

(١) الحداثة وانتقاداتها إعداد محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (ص ٩٠).

(٢) حصار الزمن مفكرون لحسن حنفي (ص ٤٠٢).

(٣) المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر لحسن حنفي _ضمن كتاب حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي_ (ص ٤٢).

(٤) الممنوع والممنوع لعلي حرب (ص ١٢).

(٥) نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون لمختار الفجاري (ص ٦).

(٦) الحداثة في فكر أركون للمسرحي (ص ١٠).

وقد اهتمت به عدد من دوائر الفكر فحصل على جائزة بالمر الأكاديمية، وجائزة ليفي ديلا فيدا لدراسات الشرق الأوسط في كاليفورنيا، نال دكتوراه شرف من جامعة إكسترا عام (١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م)، وجائزة ابن رشد للفكر الحر عام (١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م)، وغيرها.

هذه مكانة أركون بين أقرانه الحداثيين، وهي منزلة تعني أنه لقي عناية من أكثر المفكرين المعاصرين، وهذا ما يستوجب قراءة نقدية لما يطرحه أركون في الوسط الفكري المسلم.

وقد تعرض محمد أركون للنقد من الأطياف الإسلامية والعلمانية كذلك، فمن نقدته من الحداثيين علي حرب في كتابه (الممنوع والممتنع)، ومحمد المزوغي في كتابه العقل بين التاريخ والوحي، ومختار الفجاري في نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، وغيرهم.

ومن الدراسات الإسلامية التي أعدت حوله: محمد أركون وموقفه من نقد الدين والتراث لعبدالله المالكي، كما أنه قد درس ضمن بحوث علمية أخرى منها: العلمانيون والقرآن الكريم لأحمد الطعان، والحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم للجيلاني مفتاح وغيرها.

ثانيًا : محمد عابد الجابري:

والكلام حوله في عدة نقاط:

١- التعريف به^(١):

ولد محمد الجابري في المغرب غرة شوال (١٣٥٤هـ، ١٩٣٦م)، وقد تربى عند أخواله، وقد كان جده لأمه يحرص على تلقينه بعض السور القصيرة من القرآن وبعض الأدعية، وما لبث أن ألحقه بالكتاب فتعلم القراءة والكتابة وحفظ ما يقرب من ثلث القرآن، التحق الجابري بالمدرسة وتخرج فيها (عام ١٣٦٨هـ، ١٩٤٩م) بعد أن حصل على الابتدائية.

وفي عام (١٣٦٩هـ، ١٩٥٠م) التحق الجابري بالقسم الإعدادي بمدرسة التهذيب العربية وهي إحدى المدارس الوطنية الحرة التي أنشأتها الحركة الوطنية بوجدة كبديل للتعليم الفرنسي، وقضى الجابري في هذه المدرسة عاماً واحداً التحق بعدها بمدرسة عبد الكريم الحلو الثانوية بالدار البيضاء، وقد فرض النظام الفرنسي الإقامة الجبرية على والده، مما أدى إلى توقف الجابري عن الدراسة وعمل إثرها مع عمه في دكان للخياطة.

وفي صفر (١٣٧٣هـ، أكتوبر ١٩٥٣م) التحق الجابري بالمدرسة المحمدية بالدار البيضاء معلماً في القسم التحضيري ثم في أقسام الشهادة الابتدائية، واستطاع عام (١٣٧٦هـ، ١٩٥٦م) الحصول على الشهادة الثانوية وشهادة الكفاءة في التعليم الابتدائي، فالتحق كمعلم رسمي بوزارة التربية الوطنية، وفي نفس العام حصل على الشهادة الأولى للترجمة، وفي العام التالي حصل على شهادة البكالوريا ثم التحق بالجامعة في دمشق وحصل على شهادة الثقافة العامة، بعدها عاد للرباط فالتحق بكلية الآداب قسم الفلسفة، وفي عام (١٣٧٨هـ، ١٩٥٨م) التحق بمعهد ليرميطاج بالدار البيضاء قائماً بأعمال المدير ثم مديراً للمعهد، وفي ذي الحجة (١٣٨٠هـ، يونيو ١٩٦١م) حصل على الإجازة في الفلسفة.

وفي هذه الفترة ألف مع بعض زملائه كتابي "دروس الفلسفة"، و"الفكر الإسلامي ودراسة المؤلفات" اللذين أقرتهما وزارة التعليم وقررتهما على طلاب الثانوية، وما إن حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة حتى التحق بكلية الآداب بالرباط أستاذاً مساعداً ثم

(١) هذه الترجمة مستفادة من موقع منبر الدكتور محمد عابد الجابري <http://www.aljabriabed.net> وموقع

ببليو إسلام: <http://www.biblioslam.net>.

أستاذاً ، كما أسند إليه مهمة مفتش الفلسفة في التعليم الثانوي المغرب بالمغرب كله، وفي عام (١٣٩٠هـ، ١٩٧٠م) حصل على دكتوراة الدولة في الفلسفة، وفي عام ١٣٩١هـ / ١٩٧١م صدر له أول كتاب بعنوان "العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي" وكان أطروحته للدكتوراة، وبناء على حصوله على هذه الدرجة عين أستاذاً للتعليم العالي، وفي عام (١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م) أحيل للتقاعد بعد أن أمضى في سلك التعليم خمساً وأربعين سنة.

عمل في الصحافة لعدة سنوات، وانتخب عضواً في المجلس الوطني للاتحاد الوطني للقوات الشعبية، وساهم في تأسيس النقابة الوطنية للتعليم واستعادة التضامن الجامعي المغربي، كما ساهم في الإعداد للمؤتمر الاستثنائي للاتحاد ثم انتخب عضواً في المكتب السياسي، وفي عام (١٤٠١هـ، ١٩٨١م) قدم الجابري استقالته النهائية من المكتب السياسي وتفرغ للعمل الثقافي.

وقد كتب "من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية"، و"المشروع النهضوي العربي".

وفي مجال التعليم كتب "أضواء على مشكلة التعليم" وكان في أصله مجموعة مقالات كتبها في مجلة "أفلام" وكتب أيضاً "السياسات التعليمية في المغرب العربي". وفي مجال الفلسفة كتب "مدخل إلى فلسفة العلوم" ويتكون من جزأين الأول بعنوان: "تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة"، والآخر بعنوان "المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي"، إضافة إلى دراسته عن ابن رشد.

كما كتب محمد عابد الجابري العديد من المقالات في عدة مجلات مثل "فكر ونقد" ومجلة "الاتحاد" إضافة إلى سلسلة مواقف وهي عبارة عن كتيبات في حجم الجيب تضم نصوصاً تتعلق بمسار الجابري السياسي والفكري في المدة ما بين عامي (١٣٧٨هـ، ١٩٥٩م)، و (١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م) والتي أجمل بعضها في كتاب "حفريات في الذاكرة من بعيد" الذي سجل فيه سيرته الذاتية منذ طفولته المبكرة.

أما الكتب الأخرى والتي تمثل مشروعه الفكري فهي في الفقرة التالية

٢_ مشروعه وكتبه:

يحمل مشروع الجابري عنوان: (نقد العقل العربي) فهو بخلاف المشروع السابق من حيث العنوان، فالأول حول العقل الإسلامي، والجابري حول العقل العربي، لأن هذا العقل _في نظره_ نشأ في البيئة العربية، والبيئة هي التي أنتجت اللغة، واللغة هي التي توجه الفكر، ولذلك كان العقل عربياً خالصاً، وهو يرى أن النهضة لا بد أن تمر عبر التراث الإسلامي وذلك بإعادة قراءته قراءة جديدة، وتمر هذه القراءة _عنده_ بمرحلتين:

الأولى: الفصل، وهي أن نفصل التراث عن ذواتنا_ كما يقول _ ونقرأه قراءةً جديدةً نستكشف فيها كيفية تكوينه ومكونات بنيته.

الثانية: وبعد هذا الفصل تبدأ فكرة الاتصال بالتراث مرة أخرى فنأخذ منه _حسب نظره_ ما يصلح لعصرنا وندع ما لا يناسب العصر.

وهو يعظم العقل البرهاني، والذي يمثله ابن رشد وغيره من المغاربة، وقد حمل مشروعه تقسيم العقل العربي إلى ثلاثة أقسام:

العقل البياني، والذي يعني به أهل الحديث وأهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، ويزعم أنهم يعتمدون في إنتاج خطابهم على بيان اللغة. والعقل العرفاني، والذي يعني به الشيعة والصوفية والإسماعيلية ويعتبر أنهم جميعاً اعتمدوا على مبدأ العرفان.

والعقل البرهاني، ويقصد به عموم علماء المغاربة وهم ابن رشد وابن خلدون وابن حزم والشاطبي، ويزعم أنهم اعتمدوا على البرهان. وهو تقسيم قد انتقده عليه كثير من الباحثين باعتباره يحمل مغالطات علمية وتاريخية كثيرة.

فالبيانون من أهل الكلام قد اعتمدوا على العقل، كما أن الشيعة الإمامية دخل عليهم علم الكلام، وأما ابن خلدون فهو أشعري ولذلك حقه أن يكون بيانياً، والشاطبي أبعد من يكون عن الاتجاه البرهاني، وابن حزم إمام الظاهرية وحقه أن يكون بيانياً، وغير ذلك من الملاحظات المنهجية الأخرى.

وهو يريد للعقل البياني أن ينخلع من سلطة النص والسلف، إلى سلطة البرهان.

وقد ألف لتحقيق هذا المشروع عدة مؤلفات:

_ نحن والتراث، وبين منهجه في دراسة التراث.

— الخطاب العربي المعاصر .

— مشروع نقد العقل العربي في أربعة أجزاء: تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي العقل الأخلاقي، العقل السياسي.

— مدخل إلى فهم القرآن.

— التفسير الواضح تفسير القرآن الحكيم.

٣_ مكانته في نظر أقرانه الحداثيين:

يقول حسن حنفي: «نقد العقل العربي باعتراف جميع المنصفين هو أهم مشروع عربي معاصر»^(١). ويقول: «ولا يكاد يصبح الشاب الجديد مفكراً إلا بعد أن يقرأ نقد العقل العربي ويحاوره»^(٢).

ويقول كمال عبداللطيف _ في مقدمته لكتاب يتضمن أحد عشر بحثاً لعدد من الباحثين حول مشروع الجابري _: «لقد تمكن الجابري بفضل أساليبه في الإنتاج النظري أن يبيّن صراحةً فكرياً لا نجاذف عندما نعتبر أنه واحداً من بين مجموعة قليلة من الصروح النظرية الفاعلة في قلب الحركة الفكرية العربية المعاصرة»^(٣).

ويقول علي حرب: «ربما لا نبالغ في القول بأن الدكتور محمد عابد الجابري هو من أوسع المفكرين العرب شهرة، فاسمه هو الآن من أكثر الأسماء تداولاً في الأوساط الفكرية والدوائر الفلسفية العربية، وفكّاره تلقى رواجاً لدى قطاع واسع من المثقفين والطلبة العرب»^(٤).

ويقول جورج طرابيشي _ وهو أهم ناقد لمشروع الجابري _: «إن العقل بعد مطالعة تكوين العقل العربي لا يبقى كما كان قبله. فنحن أمام أطروحة تغير، وليس مجرد أطروحة تثقف»^(٥).

وقد حصل الجابري على العديد من الجوائز من بينها "جائزة بغداد للثقافة العربية"

(١) حصار الزمن مفكرون (ص ٤٠٢).

(٢) المصدر السابق (ص ٤٠١).

(٣) التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري (ص ٩).

(٤) نقد النص لعلي حرب (ص ١١٥).

(٥) نظرية العقل لجورج طرابيشي (ص ٨).

التي تمنحها اليونسكو، عام (١٤١٨هـ، ١٩٨٨م)، والجائزة المغاربية للثقافة" عام (١٤١٩هـ، ١٩٩٩م)، و"جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي" التي تمنحها فاونديشن إم بي آي تحت رعاية اليونسكو عام (١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م)، وفي العام نفسه حصل على "جائزة الرواد" من مؤسسة الفكر العربي ببيروت، ونال ميدالية ابن سينا من اليونسكو في حفل تكريم شاركت فيه الحكومة المغربية بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة عام (١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦م)، ومؤخراً فاز بالجائزة الأولى للترجمة التي تمنحها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الإيسيسكو) بالاشتراك مع المنظمة الدولية للفرانكفونية (١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م).

كما اعتذر الجابري عن العديد من الجوائز الأخرى مثل جائزة صدام حسين في الثمانينيات، كما اعتذر عام (١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م) عن جائزة العقيد القذافي لحقوق الإنسان.

وقد تعرض مشروع الجابري لكثير من النقد من قبل الأطياف الإسلامية والحداثية، ومن دراسات الحداثيين حوله: كتابات جورج طرابيشي والتي صدرت في أربعة أجزاء ضمن سلسلة (نقد نقد العقل العربي)، وكتابه يعد أهم الكتب التي نقدت الجابري، وتكمن أهميته لا من جهة منهجه الفكري الذي يحمله، وإنما من جهة تتبعه لنصوص الجابري ومصادره وبيانه لكثير من الخلل العلمي في منهجية البحث.

ومنها كتاب نقد العقل العربي في الميزان ليحيى محمد، وغير ذلك من الكتابات.

أما الدراسات الإسلامية فهي مضمنة في الدراسات التي سبق ذكرها في نقد مشروع أركون.

ثالثاً : حسن حنفي:

والكلام حوله في عدة نقاط:

١ _ التعريف به ^(١):

(١) هذه الترجمة مستفادة من موقع بيليو إسلام: <http://www.biblioislam.net>.

ولد حسن حنفي بالقاهرة عام (١٣٥٣هـ، ١٩٣٥م)، وفيها نشأ وتعلم حتى تخرج في جامعة القاهرة وحصل على الليسانس سنة (١٣٧٥هـ، ١٩٥٦م)، ثم سافر إلى فرنسا للحصول على درجة الدكتوراة من السربون، فحصل عليها عام (١٣٨٥هـ، ١٩٦٦م)، في رسالة بعنوان: مناهج التفسير وتفسير الظاهريات وظاهريات التفسير. وعاد ليعمل بقسم الفلسفة بآداب القاهرة مدرساً عام (١٣٨٦هـ، ١٩٦٧م) فأستاذاً مساعداً عام (١٣٩٢هـ، ١٩٧٣م)، فأستاذاً عام (١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م) فرئيساً للقسم عام (١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م). ومنذ العام (١٤١٥هـ، ١٩٩٥م) إلى الآن يعمل حنفي أستاذاً متفرغاً بقسم الفلسفة بآداب القاهرة.

لكن عضواً في جماعة الإخوان المسلمين قبل الثورة، ثم انفصل عنهم، بدأ أعماله العلمية بنشر كتاب "المعتمد في أصول الفقه" لأبي الحسين البصري، وهو الكتاب الذي صدر في جزئين، وهو يجيد عدة لغات: الإنجليزية والفرنسية والألمانية؛ ما مكنه من العمل أستاذاً زائراً في عديد من الجامعات بالعالم، ومنها: جامعة تمبل (فيلادلفيا) (١٣٩١-١٣٩٥هـ، ١٩٧١-١٩٧٥م)، وجامعة فاس (المغرب) (١٤٠٢-١٤٠٤هـ، ١٩٨٢-١٩٨٤م)، وجامعة طوكيو (اليابان) (١٤٠٤-١٤٠٥هـ، ١٩٨٤-١٩٨٥م). كما عمل حنفي مستشاراً علمياً لجمعية الأمم المتحدة في طوكيو (١٤٠٥-١٤٠٧هـ، ١٩٨٥-١٩٨٧م).

٢_ مشروعه وكتبه:

يقدم حسن حنفي نفسه على أنه صاحب مشروع اليسار الإسلامي، وخلاصة فكر هذه المدرسة (اليسار الإسلامي) — كما يرى — أنها امتداد للفكر الاعتزالي وما يسمى المدرسة الإصلاحية بزعامة الأفغاني ومحمد عبده^(١).

لكن الحقيقة أن حنفي قد تجاوز الفكر الاعتزالي وفكر المدرسة الإصلاحية للأفغاني وعبده، إلى فكر أكثر تطرفاً ونقداً لثوابت الدين الإسلامي.

وأطلق حسن حنفي على مشروعه اسم (التراث والتجديد) وفكرة هذا المشروع: أن الذي ينبغي فعله — في مشروعه — هو قراءة التراث من أجل تجديده بما يتناسب مع العصر،

(١) التراث والتجديد (ص ٥٧).

فكل ما يصلح لنا في هذا العصر نأخذه، وما لم يصلح لنا فيترك، فالحكم في الاختيار للواقع، «فما رفضناه قديماً قد نقبله حديثاً وما قبلناه قديماً قد نرفضه حديثاً»^(١)، «التوحيد ثابت ولكن تختلف أوجه فهمه طبقاً لحاجات العصر»^(٢)، وهو من خلال هذه الفكرة استبدل بكثيرٍ من مفاهيم الإسلام مفاهيمٍ أخرى بديلة يرى أنها صالحة لهذا العصر، «الألفاظ العقلية والتقليدية مثل الأول والآخر والظاهر والباطن، إلى آخر ما هو معروف من أسماء الله كلها ألفاظ تقليدية لا يفيد تبديل أحدهما بالآخر. ولكن الانتقال من "الله" إلى "الإنسان الكامل" يعبر عن كل مضمون الله»^(٣) و«ألفاظ الجن والملائكة والشياطين بل والخلق والبعث والقيامة كلها ألفاظ تجاوز الحس والمشاهدة»^(٤).

ومن أجل تحقيق هذا المشروع ألف عدداً كبيراً من الكتب ومنها:

— التراث والتجديد، والذي يعتبر مقدمة شرح فيها معالم مشروعه الذي يسعى لتحقيقه.

— من العقيدة إلى الثورة

— من النقل إلى الإبداع.

— من النص إلى الواقع.

— هموم الفكر والوطن.

— حوار الأجيال.

— الدين والثورة

٣_ أهميته في نظر أقرانه من الحداثيين:

يقول علي حرب: «لا يمكنك إلا أن تعترف وأنت تقرؤه، بأنك أمام باحث قدير ومفكر كبير وكاتب لامع. إنه يفرض عليك نفسه بقوة أدائه ونصه. بوضه الباهر وصياغته الأنيقة، بنظرته الشمولية ورؤيته الموحية... وهو يدهشك بموسوعيته، إنه مثقف عربي تمتد

(١) المصدر السابق (ص ٢١).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٢).

(٣) المصدر السابق (ص ١٢٤).

(٤) المصدر السابق (ص ١٢١).

معارفه بالطول والعرض»^(١).

ومع اختلاف أدونيس مع حنفي إلا أنه يجعله صاحب جهد كبير يفرض احترامه في كل ما قدمه^(٢).

وقد تعرض مشروعه للنقد من أطراف إسلامية وحدائية، ومن الدراسات الحديثة التي نقدته كتاب "المرض بالغرب" لجورج طرايشي، ودراسة "حسن حنفي مشروع فكري مثلث الجبهات" بحث ضمن كتاب نقد النص لعلي حرب، ودراسة نصر حامد أبو زيد لمشروعه ضمن كتابه نقد الخطاب الديني.

أما الدراسات الإسلامية فهي مضمنة في الدراسات التي سبق ذكرها في نقد مشروع أركون.

رابعاً : نصر حامد أبو زيد:
والكلام حوله في عدة نقاط:

(١) نقد النص (ص ٣٤).

(٢) الحداثة وانتقاداتها إعداد محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (ص ٨٩).

١- التعريف به^(١):

هو أكاديمي مصري، متخصص في فقه اللغة العربية. نشأ في أسرة ريفية بسيطة، ولد في إحدى قرى طنطا في ١٠ يوليو (١٣٦١هـ، ١٩٤٣م)، حفظ القرآن وهو في السنة الثامنة، وارتبط بالإخوان المسلمين في بداية حياته، في البداية لم يحصل على شهادة الثانوية العامة التوجيهية ليستطاع استكمال دراسته الجامعية، لأن أسرته لم تكن لتستطيع أن تنفق عليه في الجامعة، لهذا اكتفى في البداية عام (١٣٧٩هـ، ١٩٦٠م) بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي، ثم حصل على الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب، جامعة القاهرة (١٣٩١هـ، ١٩٧٢م)، تقدير ممتاز. ثم حصل على الماجستير من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام (١٣٩٥هـ، ١٩٧٦م)، بتقدير ممتاز. ثم حصل على الدكتوراه من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام (١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م)، بتقدير مرتبة الشرف الأولى. وقد كان خلال هذه الفترة يعمل فني لاسلكي بالهيئة المصرية العامة للاتصالات السلكية واللاسلكية (١٣٨٠-١٣٩٢، ١٩٦١-١٩٧٢م).

ثم عين معيداً بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة القاهرة (١٣٩١هـ، ١٩٧٢م). ثم مدرساً مساعداً بكلية الآداب، جامعة القاهرة (١٣٩٥هـ، ١٩٧٦م).

ثم حصل على منحة من مؤسسة فورد للدراسة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة (١٣٩٥-١٣٩٦هـ، ١٩٧٦-١٩٧٧م)، ثم مدرساً بكلية الآداب، جامعة القاهرة (١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م). وبعدها عين أستاذاً مساعداً بكلية الآداب، جامعة القاهرة (١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م). وأخيراً أستاذاً بكلية الآداب، جامعة القاهرة (١٤١٥هـ، ١٩٩٥م).

وقد أثارت كتاباته ضجة إعلامية في منتصف التسعينيات من القرن الماضي. حكم عليه عدد من علماء مصر بالارتداد. ورفعوا عليه دعوى في محكمة الأحوال الشخصية، طالبوا بالتفريق بين أبو زيد وزوجته. وحكمت عليه المحكمة بذلك، ومن أجل ذلك غادر نصر حامد أبو زيد وزوجته د. ابتهاج يونس الأستاذة في الأدب الفرنسي القاهرة إلى هولندا، حيث يعمل نصر حامد أبو زيد الآن أستاذاً للدراسات الإسلامية بجامعة لايدن.

(١) انظر في ترجمته: الخطاب والتأويل (ص ٢١١-٢٢٤)، وعلى هذا الموقع: <http://ibn-rushd.org>

٢_ مشروعه وكتبه:

لقد وجه أبو زيد أغلب كتاباته حول موضوع واحد وهو: (قراءة النص الديني).
فرسالته في الماجستير: (الاتجاه العقلي في التفسير) والدكتوراه (فلسفة التأويل عند ابن عربي)

وكتب بعد ذلك كتابه المشهور الذي أحدث ضجة كبيرة كانت سبباً لخروجه من مصر
(مفهوم النص دراسة في علوم القرآن) وكتب بعدها (نقد الخطاب الديني) وتحدث فيه عن
ثلاثة اتجاهات في دراسة النص الديني: الاتجاه الديني، الاتجاه اليساري الإسلامي، الاتجاه
العلماني.

وكتب أيضاً كتاب (الخطاب والتأويل) و (السلطة والنص والحقيقة)، و (إشكاليات
القراءة) كل هذه الكتب تدور حول فكرة واحدة فقط وهي كيف نقرأ النص الديني ؟
وهو يحاول قراءة النص ضمن إطار المنهجية الغربية، وتتحول معه النصوص الدينية إلى
«منتج ثقافي»^(١). يتعامل معه كما يتعامل مع غيره من النصوص التي تتأثر بطبيعة البيئة التي
قيلت فيها، فهي لا تحمل صفة الإطلاق بل صفة النسبية المطلقة.

٣_ أهميته في نظر أقرانه الحداثيين:

نصر حامد أبو زيد «بات اسمه معروفاً لدى الباحثين في الفكر الإسلامي والمهتمين
بشؤون التراث، سواء في مصر أو في خارجها» كما يقول علي حرب^(٢).

ويعتبره حسن حنفي بمثابة اسبينوزا^(٣) ^(٤)، كما أنه يصف أحد أهم دراسات أبو زيد
ومشاريعه بقوله: يمثل فتحاً جديداً في الدراسات الإسلامية القرآنية والأدبية واللغوية، متجاوزاً

(١) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن لنصر حامد أبو زيد (ص ٢٤).

(٢) نقد النص لعلي حرب (ص ١٩٩).

(٣) اسبينوزا، فيلسوف هولندي يهودي، نقد الكتاب المقدس عندهم وطرد وحوكم، له من الكتب إصلاح العقل،
والاختلاف، والرسالة اللاهوتية. ينظر: موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي (١:١٣٦).

(٤) قال ذلك أثناء مؤتمر عقده الجمعية الفلسفية وبالتعاون مع معهد بحثي سويدي حضره نصر حامد أبو زيد، ونشرت
خبره جريدة أخبار الأدب في عددها الصادر في عدد ٢٨ / ١٢ / ٢٠٠٣، انظر موقعها الرسمي على هذا الرابط:

<http://elakhbar.org.eg>

تكرار القدماء الذي لا يضيف جديداً ، أو تقليد المحدثين... إنه جهد أصيل لقراءة القدماء من منظور المحدثين، وإنها معادلة صعبة، وميزان ذهب لا يقدر عليه إلا القليل»^(١).

و يجعله أدونيس في المرتبة الثانية بعد أركون من جهة قوة نقده لمسلمات^(٢).

وقد اهتمت به كثير من الدوائر الغربية فقد حصل على منحة من مركز دراسات الشرق الأوسط، جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية (١٣٩٨-١٤٠٠هـ، ١٩٧٨-١٩٨٠م)، وعلى منحة من مؤسسة فورد للدراسة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة عام (١٣٩٥-١٣٩٧هـ، ١٩٧٦-١٩٧٧م)، وطلب أستاذاً زائراً بجامعة أوساكا للغات الأجنبية باليابان عام (١٤٠٥-١٤٠٩هـ، ١٩٨٥ - ١٩٨٩م)، وأعطى وسام الاستحقاق الثقافي من رئيس جمهورية "تونس" عام (١٤١٣هـ، ١٩٩٣م)، وعمل أستاذاً زائراً بجامعة ليدن بهولندا بدءاً من أكتوبر (١٤١٥هـ، ١٩٩٥م)، وحصل على جائزة اتحاد الكتاب الأردني لحقوق الإنسان عام (١٤١٦هـ، ١٩٩٦م)، وأعطى ميدالية "حرية العبادة"، مؤسسة "إليانور وتيودور روزفلت" عام (١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م)، وأعطى جائزة مؤسسة ابن رشد للفكر الحر عام (١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م)، في معهد جوته برلين.

الخامس: المدرسة التونسية:

١- التعريف بها:

هم مجموعة من الباحثين نشؤوا في رحاب الجامعة التونسية يشرف عليها عبد المجيد الشرفي، صاحب كتاب "الإسلام والتاريخ"، وهو كتاب تحدث فيه عن حقائق الإسلام بمفهومه الجديد، في منهج سيأتي الحديث عنه في المباحث القادمة.

وقد اعتبرتهم مدرسة واحدة ؛ لأنهم يعتبرون أنفسهم كذلك ؛ كما أن جل أعلامها

(١) حوار الأجيال (ص ٤١٢) .

(٢) الحداثة وانتقاداتها إعداد محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (ص ٨٩).

من التونسيين^(١).

ومن تأمل الدراسات التي أنتجتها هذه المدرسة وجد أنها تعمل ضمن عملي جماعي منظم هو ما يُنظرُ عن خطرهما الكبير، مما يحتم على الباحثين التصدي لها بالنقد الذي يسعى إلى نقض جذورها الفلسفية.

٢_ أهمية هذه المدرسة عند أصحاب هذا الاتجاه:

لقيت هذه المدرسة إشادة من محمد أركون وتشجيعاً لأستاذها عبد المجيد الشرفي لما يقوم به من الإشراف والتأطير^(٢).

ويقول أحد الباحثين عنها: «مدرسة قائمة بذاتها جديرة بالاهتمام والنظر والتأمل، تشكلت في رحاب الجامعة التونسية، ويمثلها أعلام أبرزهم... عبد المجيد الشرفي ومحمد الشرفي من دون أن نهمّل التعرّيج على جيل جديد من الباحثين الذين تتلمذوا على أيديهم وتخرجوا من الجامعة التونسية وأنجزوا أطروحات عديدة تشمل حقولاً متنوعة من حقول الفكر الإسلامي»^(٣).

بل كُتبت في ذلك رسالة دكتوراه بعنوان (الإسلام في كتابات التونسيين ودراساتهم)^(٤). وقد اعتمدتُ في دراسة هذا الاتجاه على دراسة صدرت تحت إشراف عبد المجيد الشرفي، أصدرها واحد من الباحثين معه، وقد جعل لها عنواناً عبر عن حقيقة هذا الاتجاه وهو: (إسلام المجددين) لمحمد حمزة، ويعني بالمجددين _ كما ذكر_: عبد المجيد الشرفي ومحمد الطالبي وغيره من الباحثين التونسيين وضم إليهم شخصيتين وهما: محمد أركون ونصر حامد أبو زيد.

ولقد صدق في عنوان البحث لأنهم يتحدثون عن إسلام آخر ليس هو الإسلام الذي نتحدث عنه، إنه إسلام جديد، والجديد هنا ليس وصف مدح بل وصف حقيقة، الجامع بينهما الأسماء فقط، أما الحقائق فتختلف باعترافهم أنفسهم.

(١) إسلام المجددين (ص ١٠)

(٢) انظر: كتاب ندوة المسلم في التاريخ (٢: ٢٠٢).

(٣) إسلام المجددين (ص ١٠).

(٤) كتبها الباحث عبدالرزاق الحمامي، بكلية الآداب في تونس ٢٠٠٢.

وقد جعلت هذه الدراسة بمثابة البيان الرسمي لهذه المدرسة لا سيما وقد صدرت تحت
إشراف أستاذ هذه المدرسة.

المبحث الثاني

نشأة تأثير الاتجاه الفلسفي المعاصر في التفسير، وأسبابه ومظاهره.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نشأة تأثير الاتجاه الفلسفي المعاصر في التفسير.

المطلب الثاني: أسباب نشأة تأثير الاتجاه الفلسفي المعاصر في التفسير.

المطلب الثالث: مظاهر تأثير الاتجاه الفلسفي المعاصر في التفسير.

المطلب الأول

نشأة تأثير الاتجاه الفلسفي المعاصر في التفسير^(١)

الحديث عن نشأة هذا الاتجاه يتطلب البحث في الجذور التاريخية لمرحلة التكوّن التي لا تنشأ فجأة دون مقدمات، فظهور هذا الاتجاه سبقته مراحل كانت نواة له، تكبر هذه النواة كلما تقدمت الحركة الفكرية المعاصرة، يجمعها جميعاً عامل مشترك، وهو: الاحتكاك بالغرب، ويتفاعل كل جيل مع هذا الاحتكاك بحسب مرحلته، تبتدئ هذه المراحل من محمد عبده وتنتهي إلى نصر حامد أبو زيد؛ فإلى بيان هذه المراحل.

المرحلة الأولى: الدعوة إلى توافق النصوص مع العلوم العصرية الغربية:

يكاد يتفق الباحثون على أن أولى المراحل التي مهدت لظهور الاتجاه الفلسفي المعاصر في التفسير هي مرحلة محمد عبده^(٢)، والرابط الأساس بين محمد عبده وما تلاه من مراحل: أن الجميع قد سيطر على رؤيتهم هاجس واحد وهو هاجس الغرب وعلومه، لكن محمد عبده حاول تطويع تفسير النصوص لتوافق علوم الغرب أو على أقل تقدير حتى لا تخالفها، ولم يستخدم لذلك مناهج غربية ويطبقها على النصوص.

بينما استعمل من بعده في المراحل الأخرى مناهج غربية ويطبقها على النصوص الشرعية. لقد كان من أهم الشواغل التي شغلت فكر محمد عبده: كيف يمكن أن يُقَدِّم الإسلام للغرب؟

لأن الغرب يتهم المسلمين بأن سبب تخلفهم هو ارتباطهم بالدين الإسلامي. ومن أجل هذه القضية حاور محمد عبده عدداً من المفكرين الغربيين، وحينما حاور عبده "هانوتو" وزير الخارجية الفرنسي آنذاك وواحد من مفكري الفكر الغربي والذي كان يحصر أسباب تخلف المسلمين في دينهم، فقد استخدم معه محمد عبده نفس السلاح

(١) من البحوث التي تفيد في معرفة تاريخ تطور هذا الاتجاه بحث نشره أحد أصحاب هذا الاتجاه نفسه وهو نصر حامد أبو زيد ويحمل العنوان "إشكالية التأويل بين القديم والجديد" وقد نشره في عدد من المواقع منها موقع "جدل":

..www.jadal.org

(٢) انظر: القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير رسالة غير منشورة لعبد الرزاق هوماس (ص ٢٣).

الذي يوجّهه للمسلمين فقال له: «إن صح الحكم على الأديان بما يشاهد من أحوال أهلها وقت الحكم جاز لنا أن نحكم بأن لا علاقة بين الدين المسيحي والمدنية الحاضرة»^(١). ومن أجل ذلك فقد كان يسعى دائماً إلى بيان أن "الإسلام دين العلم والمدنية" وهو عنوان كتاب طبع له حول هذه القضية.

وحتى يثبت صدق ما يدعو إليه حاول أن يقدم تفسيرات لعدد من قضايا الإسلام يرى أنها عقلانية ويمكن بهذا التفسير العقلاني أن يُقدم هذه القضايا للغرب، من أجل ذلك أصبحت قراءته انتقائية لا تمثل جميع جوانب الدين، أما الجوانب التي تختلف مع العقلية الغربية والتي تقوم على أساس الإيمان بالغيب أو مخالفة العلم التجريبي _على حسب ظنه_ فليس أمامه إن لم يمكنه إنكارها إلا تفسيرها تفسيراً جديداً يُعارض العلم الحديث بحسب فكره. كان من نصيب هذا المنهج حديثه عن القصص القرآني الذي سيكون له الأثر الكبير فيمن بعده، فقد قرّر أن لطقص القرآني لا يلزم أن يكون كله معبراً عن الحقيقة، يقول في ذلك: «بيننا غير مرة أن القصص جاءت في القرآن لأجل الموعظة والاعتبار، لا لبيان التاريخ ولا للحكمة بل على الاعتقاد بجزيئات الأخبار عند الغابرين، وإنه ليحكى من عقائدهم الحقّ والباطل، ومن تقاليدهم الصادق والكاذب، ومن عاداتهم النافع والضار، لأجل الموعظة والاعتبار. فحكاية القرآن لا تعدو موضع العبرة، ولا تتجاوز موطن الهداية، ولا بدّ أن يأتي في العبارة أو السياق وأسلوب النظم ما يدل على استحسان الحسن واستهجان القبيح. وقد يأتي في الحكاية بالتعبير المستعملة عند المخاطبين أو المحكي عنهم، وإن لم تكن صحيحة في نفسها، كقوله: ﴿كَأَيُّ قَوْمٍ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة - ٢٧٥]، وكقوله: ﴿بَلَّغْ مَطْلِعَ الشَّمْسِ﴾ [الكهف - ٩٠]، وهذا الأسلوب مألوف فإننا نرى كثيراً من كتّاب العربية وكتّاب الإفرنج يذكرون آلهة الخير والشر في خطبهم ومقالاتهم، ولا سيما في سياق كلامهم عن اليونان والمصريين القدماء، ولا يعتقد واحد منهم شيئاً من تلك الخرافات الوثنية»^(٢). المهم _هنا_ أنه يعتبر القصص القرآني لا يلزم منه أن يعبر عن الحقيقة التاريخية بل المهم من القصص هو الهداية والعبرة والعظة.

(١) الأعمال الكاملة لمحمد عبده (٣: ٢٢٢)، وانظر: الخطاب والتأويل لنصر حامد أبو زيد (ص ١٩٣).

(٢) المصدر السابق (٤: ٢٤١).

وهو يُصحح أن يكون المراد بقصة آدم وأكله من الشجرة ونزوله إلى الأرض أن تكون على مجرى الأمثال وليست على الحقيقة^(١).

ويستجيب محمد عبده لفكرة **النشوء والترقي**^(٢) التي كانت في ذاك الوقت تمثل أكثر النظريات شهرة وانتشاراً، والاعتراض عليها يعني اعتراضاً على العلم التجريبي اليقيني = فيذكر «أن آدم ليس أول الأحياء العاقلة التي سكنت الأرض»^(٣).
ولذلك أصبح القصص القرآني قبل أن يسُكَّلم بدلالته الظاهرية لا بد من أن يخضع للعقل^(٤).

المرحلة الثانية: بداية استقبال المناهج الغربية وتطبيقها على النص القرآني:

بدأ استقبال هذه مناهج الغربية من بوابة النقد الأدبي، «وواقع النقد العربي الحديث ليس في نهاية المطاف سوى جزء من واقع الثقافة العربية بشكل عام، ولذا كثيراً مما يصدق هنا يصدق هناك»^(٥)، ويكاد يتفق الباحثون على أن طه حسين^(٦) هو أهم من أسس لبداية نقلة جديدة في تلقي المناهج الغربية وتطبيقها على التراث الإسلامي^(٧).
وقصرَّح بذلك في كتابه في الشعر الجاهلي عام (١٩٢٦)^(٨)، حيث يقول في تبريره

(١) المصدر السابق (٤: ١٤٥).

(٢) هي الفكرة التي جاء بها داروين في كتابه أصل الأنواع وهي أن ملكات الإنسان العقلية وغرائزه وتصورات الأخلاقية والدينية هي نتاج تغيرات بيولوجية مفيدة، انتقلت وتطورت حتى ترسخت في النوع الإنساني بواسطة الوراثة، وهي ما عبر عنه كثير من المفكرين الغربيين بعد ذلك بأنه يعتبر الإنسان أصله ينحدر من قرد. ينظر: موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي (١: ٤٧٤).

(٣) الأعمال الكاملة (٤: ١٢٧).

(٤) المصدر السابق (٤: ١٢٢).

(٥) استقبال الآخر _ الغرب في النقد العربي الحديث _ لسعد البازعي (ص ١٣).

(٦) طه حسين، أديب ومفكر مصري، ولد بمحافظة المنيا عام ١٨٨٩، وقد فقد بصره في السادسة من عمره، وحفظ القرآن الكريم قبل أن يغادر قريته إلى الأزهر، وتعلم على الإمام محمد عبده، وقد طرد من الأزهر ثم لجأ إلى الجامعة المصرية في عام ١٩٠٨م، وحصل على الدكتوراة منها عام ١٩١٤م، ثم سافر إلى باريس، وفي عام ١٩١٥م أتم البعثة، وحصل على دكتوراة في علم الاجتماع، وفي عام ١٩١٩م عاد من فرنسا، حيث أتم تعيينه أستاذاً في قسم اللغة العربية، وقد تقلد عدة مناصب رفيعة، وتوفي عام ١٩٧٣م. ينظر: الأعلام (٣-٢٣١).

(٧) المصدر السابق (ص ٩٦-٩٩).

(٨) في الشعر الجاهلي لطله حسين (ص ١٠٩).

لتلقي منهج ديكارت^(١): «سواء رضينا أم كرهنا فلا بد لنا من أن نتأثر بهذا المنهج في بحثنا العلمي والأدبي كما تأثر به من قبلنا أهل الغرب... ذلك أن عقليتنا قد أخذت منذ عشرات السنين تتغير وتصبح غربية، أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية»^(٢).
لقد كانت هذه المنهجية في نظر _مالك بن بني^(٣)_ معبرة «تماماً عن تبعية أفكار بعض قادة الثقافة العربية الحديثة للأساتذة الغربيين»^(٤).

لم يكن طه حسين _كما يقول دارسوه_ يستحضر تطبيق المنهج الشكي^(٥) لديكارت بالمعنى العلمي الدقيق، وإنما استحضر الجانب الرمزي لهذا المنهج وهو الشك، وهو «توظيف قام على تجاهل السياق الذي نشأ فيه المنهج وما يحيط ذلك من خصائص وينتج من مشكلات»^(٦).

وفي هذا الوقت استقبل مجموعة من الأدباء الآخرين مناهج أخرى في الأدب^(٧).

ولكن ما علاقة طه حسين بتفسير القرآن ؟

تكمن علاقته في موضوع بحثنا في أمرين اثنين:

١_ أنه من أوائل من حاول تطبيق المناهج الغربية على التراث الإسلامي.

(١) ديكارت فيلسوف فرنسي، ولد سنة ١٥٩٥م من أكبر فلاسفة الغرب، يعد رائد هذه الفلسفة والذي قَعَد المنهج العقلي في الفكر الغربي، وهو رياضي كذلك. ينظر: موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي (١: ٤٨٨).

(٢) في الشعر الجاهلي لطلح حسين (ص ١٠٩).

(٣) مالك بن نبي، مفكر جزائري، ولد عام ١٩٠٥م في مدينة قسنطينة في الجزائر، انتقل بعد انتهاء دراسته الثانوية إلى باريس، حيث تخرج عام ١٩٣٥م مهندساً كهربائياً، في باريس أصدر: الظاهرة القرآنية و لبيك، وشروط والنهضة وغيرها، وفي عام ١٩٥٦م لجأ إلى القاهرة ثم انتقل للجزائر عام ١٩٦٣م مديراً عاماً للتعليم العالي. توفي: ١٩٧٣م. ينظر: مذكرات شاهد للقرن، مالك بن نبي.

(٤) الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي (ص ٥٦).

(٥) ديكارت ممن ينكر المعرفة الحسية، وهو يرى أن مصدر المعرفة هو العقل، ويعبر ديكارت عن منهجه الشكي بقوله: (إني أفترض إذن أن كل الأمور التي أشاهدها باطلة، وأقنع نفسي بأنه لم يوجد شيء مما تمثله لي ذاكري المليئة بالكاذيب، وأنصوّر أنه لا يوجد عندي أي حس، وأعتقد أن الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ليست إلا تخيلات من صنع عقلي. فماذا عسى أن يعد حقيقياً ؟ ربما أنه لا شيء في العالم يقيني). ينظر: موسوعة الفلسفة لعبدالرحمن بدوي (١: ٤٩٣).

(٦) استقبال الآخر (ص ١١٢).

(٧) انظر المصدر السابق (١١٣، ١١٨، ١٢٣) والكتاب كله يتحدث حول هذه الإشكالية.

٢_ أنه استثمر هذه المناهج وقادته إلى التشكيك في بعض حقائق القرآن.

أما الأمر الأول فتبين من خلال الكلام السابق.

وأما الثاني فبيان: أن طه حسين جاء بقول لم يُقل من قبل في تاريخ الإسلام وهو التشكيك في صحة الشعر الجاهلي، وإنما هو قول مأخوذ من المستشرق مارجوليوث^(١). هذا الرأي لا ينحصر أثره على التاريخ والأدب بل يتجاوز إلى التفسير، كما يقول مالك بن نبي: «المشكلة بوضعها الراهن إذن تتجاوز نطاق الأدب والتاريخ، وتهدم مباشرة منهج التفسير القديم كله... لكن يخيل إلينا أن (مرجليوث) أراد بفرضه أن يفرض على المشكلة تطوراً ثورياً، حيث أدخل في الوقت المناسب ما يشبه الديناميت الذي قد ينسف كل مناهج التفسير القديم»^(٢).

يمكننا أن نلاحظ شيء مما يُنبه عليه ملك بن نبي في كلام طه حسين الذي قول فيه: «أن هذا الشعر الذي يُنسب إلى امرئ القيس أو إلى الأعشى أو إلى غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن، من الوجهة اللغوية والفنية، أن يكون لهؤلاء الشعراء ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن ولا ينبغي أن يُستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وإنما ينبغي أن يُستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله... هذه الأشعار لا تثبت شيئاً ولا تدل على شيء، ولا ينبغي أن تُتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث؛ فهي إنما تُكَلِّفَتْ واختُرِعَتْ اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه»^(٣).

إذا كان الأمر كذلك فإن هذا يفضي إلى مُشْكَلٍ لا بدَّ من حلّه. ذلك أن الذين يقولون

(١) مارجوليوث مستشرق، ولد سنة (١٨٥٨)، وتوفي سنة (١٩٤٠) في لندن، وقد تخرج باللغات الشرقية من جامعة أكسفورد، وأتقن العربية، وكتب فيها بسلاسة، وأقام أستاذاً لها في جامعة أكسفورد منذ (١٨٨٩) فعد من أشهر المستشرقين، وانتخب عضواً في المجمع العلمي العربي في دمشق كتب "محمد ونشأة الإسلام" وتطور الإسلام في بدايته لكنها دراسات كما يقول عبد الرحمن بدوي: تسري فيها روح غير علمية ومتعصبة. ينظر: المستشرقون لنجيب العقيقي (٢: ٧٧)، وموسوعة المستشرقين لعبد الرحمن بدوي (ص ٥٤٦).

(٢) الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي (ص ٥٧)، في النسخة (وتهم مباشرة) وصوابه (وتهدم) كما هو واضح من سياق الكلام.

(٣) في الشعر الجاهلي لطلح حسين (ص ٧٠).

بوجود لغة موحدة يتكلمها العدنانيون والقحطانيون (أهل الشمال والجنوب) يستندون إلى بعض المرويات في التفرقة بين "العرب العاربة" - أي العرب الأقحاح الأصليون (وهم أهل الشمال) - وبين "العرب المستعربة"، وهم أهل الجنوب الذين تعلّموا العربية وأتقنوها وتخلّوا عن لغتهم الحميرية منذ عصور بعيدة، وهي لغة يربطها هؤلاء البعض تاريخياً بحجرة إبراهيم بكلٍّ من إسماعيل وهاجر إلى أرض الحجاز، وهي القصة الواردة في القرآن الكريم»^(١).

فكان التأويل الذي اتخذ محمد عبده للقصص القرآني هو مخرج طه حسن الوحيد فاعتبر حديث القرآن عن القصص القرآني لا يلزم منه الصحة التاريخية، وبذلك يستطيع أن ينفي القصص السابقة عن قصة تعلم إسماعيل العربية من جرحهم^(٢)، يقول في ذلك: «للتوراة أن تحدّثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدّثنا عنهما أيضاً. ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدّثنا بحجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها»^(٣).

يأتي بعد طه حسين أمين الخولي^(٤) كمل الطريق الذي بدأه محمد عبده وطه حسين، مستصحباً معه قراءته لبعض كتابات أهم المستشرقين حول القرآن الكريم، حيث يذكر عبدالرحمن بدوي أن الخولي من أوائل من عرف كتاب تيودور نولكه^(٥) في تاريخ القرآن^(٦) وأراد ترجمته وككاف بعض تلاميذه الألمان بذلك في حين أنه كتاب لم يعرف عند العرب إلا في وقت

(١) إشكالية التأويل لنصر حامد أبو زيد، موقع جدل.

(٢) في الشعر الجاهلي (ص ٣٥).

(٣) المصدر السابق (ص ٨٩).

(٤) أمين الخولي، كاتب مصري، ولد عام ١٨٩٥م، وتخرج من مدرسة القضاء الشرعي ودرس فيها، وانتقل إلى كلية الآداب مدرّساً فأستاذاً ثم شغل منصب مدير عام الثقافة في وزارة التعليم في مصر، وأصدر مجلة الأديب سنة ١٩٥٦م، وقد ابتعث إلى ألمانيا، وكان من المدافعين عن طه حسين ومحمد أحمد خلف الله، توفي سنة (١٩٦٦م). انظر: الأعلام (١٦-٢).

(٥) نولدكه، شيخ المستشرقين الألمان، أتقن العربية والسريانية والعبرية وتجاوز عمره ٩٤ عاماً، حصل على الدكتوراه عام (١٨٥٦م) في رسالته عن "تاريخ القرآن" التي أصبحت من أشهر دراسات المستشرقين عن القرآن، وأصبح من أهم المستشرقين على العموم توفي (١٩١٦م). ينظر: موسوعة المستشرقين بدوي (ص ٥٩٥).

(٦) المستشرقون الألمان، رضوان السيد (ص ٦١).

متأخر^(١).

الجديد الذي يقدمه أمين الخولي تبعاً له محمد عبده في جعله القصد الأول من التفسير هو الهداية، حيث يجعل الخولي أن ثمة قصداً أسبق من كل ذلك وهو "البيان" تقول تلميزة الخولي عائشة بنت الشاطي: «كان المنهج المتبع في درس التفسير تقليدياً أثرياً لا يتجاوز فهم النص القرآني على نحو ما كان يفعله المفسرون من قديم حتى جاء شيخنا الإمام أمين الخولي فخرج عن ذلك النمط التقليدي وتناوله نصاً لغوياً بيانياً على منهج أصله»^(٢).

لقد قلّلت مدرسة الخولي من اعتبار القرآن نصاً تشريعياً عقائدياً، فليست هي المهمة الأولى للقرآن، إن المهمة الأولى عند هذه المدرسة البيانية هي أن القرآن نص أدبي، وأي نظرة أخرى للقرآن هي أمر ثانوي كما يقول أمين الخولي^(٣)، ومن هذا الغرض البياني يتفرع غرض الهداية وغيره.

يقول الخولي عن الوقائع القرآنية مستشهداً بتجربة طه حسين في سياق حديثه: «إن الإسلام وكتابه القرآن يحدث عن الأشياء والوقائع بما يشاء، ويستغلها في ترويج الدعوة الإسلامية كما يشاء، دون أن يكون حقاً ملزماً للمؤمنين فهو ما أذيع وتقرر ودفع به في مصر منذ ثلث قرن في أزمة الشعر الجاهلي»^(٤).

ويحملهم على هذه النظرة: نفس الهاجس الذي كان يحمل محمد عبده في تقديم تفسيراته؛ فكيف يمكن أن يخاطب المسلم الآخر بهذا القرآن وهو يتضمن أشياء قد لا تتطابق مع الحقائق حسب زعم الخولي؟

يقول في ذلك: «يستطيع المثقف الراقي، حين يتدين، أن يعتقد في تسليم مطمئن بحديث القرآن الفني في قصصه، ومع ذلك، يحقق ويحلل في عمق ووضوح تاريخ هاتيك الأحاديث أشخاص أصحابها، وينفي في ذلك ويثبت، مطمئناً إلى أن هذا لن يصادم بحال ذلكم العرض الفني الآخر، وأهذه العرض الفني، مهما يقلل التاريخ في أحداثه، لن يمس سلامة القرآن وصدقته. وهكذا لا يضطر العالم المؤمن إلى أن يعال العالم وأهله بأن للقرآن أن

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) التفسير البياني لعائشة بنت الشاطي (١: ١٣).

(٣) مناهج التجديد لأمين الخولي (ص ٣١٧).

(٤) مقدمة الخولي للفن القصصي في القرآن _ ط الأنجلو _ (صفحة د).

يقول ما يشاء، وأن يستغل الأحداث كما يشاء، دون أن يُلزمنا ذلك بشيء، لأننا مؤمنون بوجودنا، — ثم باحثون بعقلنا، — وفي أنفسنا هذان التياران المتخالفان والمتجاوران معاً. لن يقول المستنير ذلك، بل سيقول، بعد أن يفهم خطة الدرس الفني لقصص القرآن الكريم: إن للقرآن أن يسلك من السبُل الفنية في عرضه لقصص السابقين ما يشاء، دون أن يقصد إلى مساس التاريخ بشيء، لأنه إنما يعرضها العرض الفني الذي لا يقوم على التفاصيل أو الروايات والتحديات، بل يقصد ما قرّر أن يقصده بصراحة، ولعلّ العبرة: لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب»^(١).

وهذه الفكرة التي سجلها أمين الخولي هي الفكرة التي قام عليها كتاب تلميذه محمد أحمد خلف^(٢) في كتابه الفن القصصي للقرآن.

فالأخير يخلص من «أن القصة في القرآن عمل فني» وهو يجعل من ضمن الدعائم التي يبرر بها موقفه من القصص القرآني موقف محمد عبده، فهو يذكر مقولة عبده السابقة في مقدمة دفاعه عن كتابه ويخلص إلى أن «الهدف الذي يقصد القرآن من القصص... ليس المعاني التاريخية وإنما المعاني الدينية والخلقية إلخ»^(٣).

ويكرر محمد خلف ذات الهاجس السابق الذي حمل غيره على تقديم كثير من تلك الأطروحات فيقول: «لاحظت أخيراً: أن المستشرقين قد عجزوا عجزاً يكاد يكون تاماً عن فهم أسلوب القرآن الكريم وطريقته في بناء القصة وتركيبها... ومن هنا ذهبوا إلى ذلك الرأي الذي سبقهم إليه المشركون من أهل مكة والملاحدة من المسلمين من القول بأن الذي يعلم محمدًا بشر. وأن بالقرآن أخطاء من أخطاء التاريخ، ولو أنهم فهموا أسرار القرآن لما كان منهم ذلك القول...»^(٤).

واعتبار مدرسة الخولي امتداداً لمرحلة محمد عبده هو رأي تبناه الاتجاه الفلسفي الذي

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) محمد أحمد خلف الله، أديب مصري، تخرج من كلية الآداب من جامعة القاهرة، ودرس بكلية الآداب ومعهد الدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية، وعمل وكيلاً لوزارة الثقافة المصرية. انظر — مفاهيم قرآنية، محمد خلف الله، صفحة الغلاف.

(٣) الفن القصصي في القرآن الكريم (ص ٢٩).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٧).

ندرسه حيث تقول المدرسة التونسية عن محاولة محمد خلف الله: «وجدير بالذكر أن خلف الله في طُروحته الفن القصصي في القرآن الكريم ينطلق من الفصل القائم بين النظرية الأدبية بين التاريخ والأدب ليدعم الفكرة التي اعتمدها عبده والقائمة على الفصل بين التاريخ والقرآن واستعاد خلف الله أيضاً فكرة أوردها الشيخ محمد عبده في تفسيره»^(١).

مما سبق يمكن أن يقال: إن هذه المرحلة الثانية كانت بداية استقبال للمناهج الغربية، وتطبيقه الأكبر في الجانب الأدبي، ولم يكن التعرض للتفسير قصداً أولاً في تطبيقاتهم. وبعد هذه المرحلة جاء جيل "جديد" من الباحثين يستوحي معالم هذه التجربة السابقة في مرحلتها، ويسير على طريقها ويزيد عليها، وهي المرحلة الثالثة محل البحث.

المرحلة الثالثة: التبنى المنهجي للمناهج الغربية في دراسة النص الديني:

الجيل الذي جاء في هذه المرحلة هو من تقدم ذكر أهم أسمائهم (أركون، الجابري، حنفي، أبو زيد، الشرفي)، وجميعهم يتفق مع النظرات المنهجية التي ذُكرت في المرحلتين السابقتين؛ لكن الجديد عندهم هو الاستخدام المنهجي للمناهج الغربية لتفسير النص الديني ومحاولة الاستدلال الفلسفي والديني لصحة هذه المناهج.

وذلك بسبب التطور الكبير الذي حصل في العلاقة بين الغرب والمسلمين، ولم يكن هذا الربط بين هذه المرحلة والمرحلتين السابقتين مجرد استنتاج يُعرف من خلال التوافق النظري بين مقالات أصحاب هذه المرحلة وبين مقولات المراحل السابقة، وإنما هو تصريح من بعض أصحاب هذا الاتجاه، فالمدرسة التونسية تُبين مكانة هذه المحاولات السابقة بقولها: «ولكننا نعتقد أن المحاولات النقدية الأولى التي شهدتها الفكر الإسلامي الحديث في تعامله مع النص من بداية القرن الماضي مَثَلت بداية زعزعة حقيقة للمسلّمات التي ضبّطت ماهية النص وحدوده ووظائفه، وأحدثت شرخاً ظل يتعمق على امتداد العصر الحديث»^(٢).

ويجعل نصر حامد أبو زيد خطابه نوعاً من الامتداد للمراحل السابقة وغيرها فيقول: الخطاب الذي يطرحه الكتاب يُعد في جانب منه تواصلاً مع خطاب النهضة في جانبه الديني ليس فقط بدءاً من محمد عبده حتى محمد أحمد خلف الله، بل هو تواصل مع هذا التراث في

(١) إسلام المجددين (ص ٦٧).

(٢) إسلام المجددين لمحمد حمزة (ص ٤٩).

بعده الأعمق، المتمثل في الإنجازات الاعتزالية والرشدية»^(١).

كما أن تلك المقالات السابقة لقيت قبولها عند آخرين من أصحاب هذا الاتجاه، فهذا حسن حنفي يقول حول الموضوع الذي أثاره طه حسين: «الحقيقة أن هناك فرقاً بين نواة التاريخ كحقيقة ورواية التاريخ كأسطورة. نواة التاريخ فقط هي الأقرب إلى اليقين مثل وجود إبراهيم وإسماعيل وإسحق ... أما كيفية الوجود فمن صنع الرواية. الوجود موضوعي وكيفية الوجود ذاتي. الأول هو الحد الأدنى، والثاني الأحد الأعلى فيه لأنه خلق مستمر وإبداع من الوعي الجمعي»^(٢).

وبعد أن نقل كلام طه حسين السابق في قوله: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل...». قال حسن حنفي: «فهذا إنكار للنواة الأولى في حموة المغالاة في المواقف والإثارة للأذهان واختلاف الأحكام... والمغالاة والإثارة والإطلاق من سمات الدعوات الجديدة على البيئة الثقافية التقليدية في مرحلتها الأولى»^(٣).

ويقول الجابري حول أطروحة طه حسين ومحمد خلف الله: «من الذين كتبوا في هذا الموضوع وأثارت آراؤهم جدلاً في الخمسينيات من القرن الماضي، كتاب المرحوم محمد خلف الله (الفن القصصي في القرآن) وقد انتهى فيه إلى أن القصة القرآنية أنطقها القرآن على لسانهم، وأن مضمون القصة القرآنية هو ما يعرفه المعاصرون للنبي من تاريخ، ومع أننا لا نختلف كثيراً حول هذه النتائج إلا أن طريقنا إليها يختلف عن طريق خلف الله»^(٤).
وهكذا تجد هذا الاتجاه امتداداً لهذه النظرات الجريئة حول القرآن وتفسيره، وكونها امتداداً لهذه المراحل لا يعني أن السبب في تبنيهم لهذه المناهج هو اطلاعهم على المحاولات السابقة بل المقصود بيان التطور الفكري لحركة التفسير حتى انتهى إلى هذه المرحلة.

(١) النص والسلطة والحقيقة لنصر حامد (ص ١٠)، وانظر: الخطاب والتأويل له (ص ٢٢٣).

(٢) حوار الأجيال لحسن حنفي (ص ٣٦).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) مدخل إلى القرآن للجابري (حاشية ص ٢٥٩).

المطلب الثاني

أسباب تأثير الاتجاه الفلسفي المعاصر في التفسير

عدة أسباب تلك التي دعت أصحاب هذا الاتجاه إلى الدخول في مجال التفسير والاهتمام به وقد صرّح أصحاب هذا الاتجاه بهذه الأسباب في عبارات واضحة لا لبس فيها، وليست من قبيل الاستنباط والتحليل، سيتعرض هذا المبحث لجملة هذه الأسباب ومن ثمَّ يُرى لها نوعاً من التحليل النقدي لنعرف هل هي أسباب مسوغة لهذا الاتجاه لأنَّ يُقدم منهاجاً جديداً يخالف فيه كل الاتجاهات السابقة حتى المنحرف منها؟ وجملة هذه الأسباب ثلاثة:

السبب الأول: تقديم صورة جديدة عن الإسلام يرضى بها الغرب:

الاحتكاك بالغرب يُشكل داعياً كبيراً — عندهم — من دواعي تقديم تفسيرات جديدة للدين الإسلامي، حتى يتقبل الغرب هذا الدين وقد تطلّب هذا الاحتكاك تقديم صورة أخرى عن الإسلام ليُمدح عنه — حسب تصورهم — مجموعة من التُّهم التي التحقت به، وهو الهاجس الكبير الذي لازال يصاحب حركة الفكر العربي منذ بداياتها مع محمد عبده، فمحمد أركون يرى نفسه وسيطاً في التصالح بين الغرب والإسلام^(١)، ويجعل هذا الأمر هدف الموسوعة التي أشرف عليها عن تاريخ الإسلام والمسلمين في فرنسا حيث يقول في مقدمتها: «هذه أول مرة نقدم فيها للجمهور الفرنسي صورة شاملة عن وجود الإسلام والمسلمين في فرنسا منذ العصور الوسطى وحتى اليوم، والهدف هو تبديد الجهل المتبادل بين العالم الإسلامي وفرنسا... وبالتالي فهدف الكتاب هو تصحيح هذه الصورة عن طريق تقديم أبحاث موضوعية تلتزم بالمنهجيات الحديثة في البحث أي منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية»^(٢).

وأما الجابري فيذكر أحد المبررات التي تدعوه للعودة لقراءة التراث وهو الدفاع عن الذات حيث يقول: «نرى أن العودة إلى التراث في حياتنا المعاصرة هي جزء من عملية الدفاع عن

(١) انظر: الحداثة في فكر أركون لفارح مسرحي (ص ١٧٢).

(٢) مقال نشره هاشم صالح عن هذه الموسوعة في الشرق الأوسط بتاريخ (١٢ صفر ١٤٢٨) العدد: (١٠٣١٩).

الذات، وهي عملية مشروعة وتشترك فيها جميع شعوب الأرض. تبقى بعد ذلك كيفية التعامل مع التراث في هذه العودة إليه، وحدود توظيفه... وهذه مسألة أخرى»^(١).

وهذا الاحتفاء والتشجيع له أثره في تسارع بعض هؤلاء نحو تقديم كثير من التفسيرات الدينية التي يحسبونها مرضية للمجتمع الغربي.

السبب الثاني: الإعجاب بالتجربة الغربية في الإصلاح الفكري ونقلها إلى بلاد المسلمين:

تَقَمَّه الحَضارة الغربية في العلم التجريبي والتقني جعل بعض المفكرين لا يستطيع أن يستوعب إمكانية الاستفادة من الغرب في مجال الحياة المادية التجريبية دون الإخلال بالمنهج والعقيدة، فهي معادلة صعبة وعسيرة الفهم لا بد من تجاوزها في رأي نصر حامد أبو زيد حيث يقول: «وهذا التناقض بين اللحظتين هو الذي يجعل الطبيب المسلم قادراً على ممارسة العمل في عمليات التخصص في أنابيب الاختبار دون أن تتطور رؤيته إلى نفسه وإلى الواقع بحكم هذا التطور العلمي الذي يمارسه، إنه قادر على الفصل بين الممارسة العلمية داخل المعمل وبين الاندماج في الوعي الأسطوري خارجه»^(٢).

وهذا الإعجاب جعل حسن حنفي يترجم لنا أجراً المحاولات الفكرية في الفكر الغربي والتي انتقدت الكتاب المقدس، وشككت في صحته وفي كيفية فهمه وتفسيره، وهي "رسالة في اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا حيث يجعل من أهداف ترجمة هذه الرسالة «التعريف بهذا الاتجاه العقلي إسهاماً فاعلاً في التيار العقلي في مجتمعنا الحالي، وتطويراً للاتجاه العقلي في تراثنا القديم، وتحقيقاً لمزيد من الجرأة نحو الثقة بالعقل، أسوة بهذا النمط الذي مضى عليه أكثر من ثلاثة قرون»^(٣).

بل يدعو كذلك إلى اتباع نفس المنهج الذي اتبعه اسبينوزا وتطبيقه على التراث الإسلامي وذلك عن طريق «إسقاط المادة التي عمل عليها اسبينوزا وإحلال مادة أخرى محلها مع الإبقاء على نفس المنهج، أعني إسقاط التراث اليهودي وإحلال تراث ديني آخر، وليكن التراث

(١) المسألة الثقافية للحاجري (ص ٢٥٢)

(٢) الخطاب والتأويل لنصر حامد أبو زيد (ص ١١٥)

(٣) مقدمة نشرته لكتاب رسالة في اللاهوت والسياسة (ص ٥).

الإسلامي»^(١).

وَقُرِّرُ المدرسة التونسية بأنه ثمة «إعجاب بتجربة النقد الكتابي في الغرب وما أدت إليه من مراجعة جذرية للتراث الديني في أوربا»^(٢). وأن جيلهم قد «تنبهوا بجلاء إلى آثار هذه العملية في ما يُسمى بحركة النقد الكتابي في الغرب»^(٣). ثم تجرّي مقارنة بين ما يجري في فكرنا المعاصر من جرأة على النصوص وبين ما كان يجري في الغرب فتقول: «إن ظاهرة اتساع النصوص الدينية لا يختص بها الإسلام وحده فقد وُجد ما يُماثلها في الديانات الكتابية. مثلما أن الدعوة التي نبجدها في الفكر الإسلامي الحديث لتخليص النص التأسيسي من الوصاية والهيمنة التي فرضتها عليه النصوص الثانوية نجد رديفاً لها في التاريخ الغربي. لقد كان الإصلاح البروتستانتي بمثابة رد فعل على هذه الوساطة، وقد رفع البروتستانت شعار "الكتاب وحده". وهي تشابه إلى حد بعيد ما نلمسه اليوم من جهود لإصلاح الفكر الإسلامي ومن استعادة المؤمن حرية التعامل المباشر مع القرآن»^(٤).

السبب الثالث: الأمة الإسلامية أمة تعتمد على النصوص فلا نهضة بدون الرجوع لما تعتمد عليه:

إن طريق النهضة في المجتمعات الإسلامية_عندهم_ لا تكون إلا بالرجوع إلى التراث الإسلامي، وذلك أن حضارة المجتمع الإسلامي _كما يصفها نصر حامد أبو زيد_ «حضارة نص»^(٥).

والناظر في الأوقات التي صلت فيها أهم المشاريع لأصحاب هذا الاتجاه يجد نوعاً من التزامن بين صدور مثل هذه المشاريع وأحوال الضعف في البلاد الإسلامية ؛ فحسن حنفي يرى أن صدور مثل هذه المشاريع كان «رد فعل طبيعي على المستوى الفكري على هزيمة يونيو _حزيران ١٩٦٧م»^(٦).

(١) المصدر السابق (ص ٧).

(٢) إسلام المجددين لمحمد حمزة (ص ٦٤).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٥٢).

(٥) مفهوم النص لنصر حامد (ص ١١).

(٦) هموم الفكر و الوطن _مبحث الموقف من التراث_ لحسن حنفي (١ : ٣٤٣).

ويجعل الجابري صدور مشروعه نقد العقل العربي بأجزائه الأربعة «كنوع من الاستجابة لظروف النكسة التي عاشها العالم العربي بعد ١٩٦٧م»^(١).

والأمر كذلك عند نصر حامد أبو زيد حيث يقول: «كانت هذه البدايات في دراسة قطبي الفكر والتأويل في التراث الإسلامي نابعة من انشغال قومي عام بأسئلة التراث والهوية، خاصة بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧م. لكن النتائج التي أفضت إليها تلك البدايات تولدت عنها أسئلة المنهج، خاصة في قراءة النص الديني»^(٢).

لقد كان ثمة شعورٌ مشتركٌ بعد هذه الأزمة بأن النهضة لا تكون إلا بالعودة إلى التراث، يقول الجابري: «اللحظة الراهنة في تاريخنا العربي الحديث مازالت لحظة نهضوية، ما زلنا نحلم بالنهضة.... والنهضة لا تنطلق من فراغ بل لابد فيها من الانتظام في تراث. والشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي... إن من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا... وتجديد الفكر لا يمكن أن يتم إلا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها»^(٣).

والأمر نفسه عند نصر حامد إذ يقول «لا سبيل أمامنا إلى استئناف مشروع النهضة على أسس أكثر متانة إلا أن نبحث عن أسباب إخفاقها ونواجه في شجاعة أسئلتها، أو بالأحرى أسئلتنا المؤجلة، وعلى رأس هذه القضايا قضية "تجديد الخطاب الديني"»^(٤).

ويجعل محمد أركون هدف مشروعه نقد العقل الإسلامي «تجديد الفكر العربي الإسلامي لكي يصبح أكثر قدرة على مواجهة مشاكل مجتمعاتنا الحالية»^(٥).

نظرة نقدية للأسباب السابقة

نقد السبب الأول:

(١) مدخل إلى فهم القرآن (ص ٦).

(٢) النص والسلطة والحقيقة لنصر حامد أبو زيد (ص ١١).

(٣) التراث والحداثة للجابري (ص ٣٣).

(٤) مقال عن إشكالية التأويل لنصر حامد أبو زيد منشور في موقع "جدل".

(٥) الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، مقدمة هاشم صالح (ص ٩).

النظر في السبب الأول يمكن أن يكون من وجهين:

الوجه الأول: أن القصد إلى بيان الصورة الصحيحة للإسلام قصدٌ صحيحٌ لا إشكال فيه، وإنما محل الإشكال في منهجهم هو عدم فهمهم الصحيح لحقائق الإسلام؛ مما جعلهم يتوهمون أن كثيراً من أحكام الشريعة مخالفة للعقل أو الواقع، وهي ليست كذلك، ولذلك دعوا إلى وجوب إعادة تفسيرها تفاسير أخرى حتى لو خالفت حقيقة ما يدعو إليه الإسلام؟

وعليه فينبغي على من يملأ للصور الصحيح للإسلام أن يبين أن الإسلام دين يتوافق مع العقل والفطرة والواقع ولا يتخالف معها، وهذا ما يجعل من واجب المصلحين والدعاة أن يدفعوا الشبه عن الإسلام ببيان الأوجه العقلية لمثل هذه الأحكام، ويسحبوا بساط البيان من هؤلاء حتى لا تتشوه حقيقة الإسلام.

والوجه الثاني من النقد: أنه مع هذه التنازلات التفسيرية للغرب وغيرهم لم يحققوا الرضا الذي يخطبونه منهم، إنهم لن يرضوا إلا بما أخبرنا الله حين قال: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَبِيعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠]، بدون ذلك لن يتحقق رضاهم عن الإسلام. إنهم وإن أظهروا نوعاً من الاهتمام هؤلاء فإن هذا لا يُعبر عن رضا حقيقي، بل هو رضا يطلبون من خلاله تحقيق أكبر قدر من الأرباح عند العجز عن تحقيق المراد، وحالهم: إن لم يُمكننا دعوتهم إلى ديننا فلا أقل من تغيير حقيقة الدين الذي هم عليه.

إن واقع هؤلاء المفكرين يصدق دلالة تلك الآية، وهنا سأكتفي بذكر حديث لأكثر هؤلاء المفكرين تنازلاً عن حقيقة الإسلام وهو محمد أركون، فهم مع إعجابهم به في جرأته إلا أنهم يخبرونه أن هذا الذي يقوله ليس هو الإسلام الحقيقي ولا هو ما يعتقدونه المسلمون يقول أركون في ذلك: «يقولون لي مستغربين أو مدهوشين: كيف يمكن لشخص مسلم مثلك أن يتحدث بهذه الطريقة؟ ياله من شيء رائع وباعث على الأمل أن نسمع مسلماً ليبرالياً أو متحرراً مثلك؟ ولكن لا يمكن أن تحظى بصفة تمثيلية في بلادك أو بين أبناء دينك، فخطابك أو كلامك يمشي على عكس التيار، أو عكس الإسلام، كيف يمكن لشخص مثلك أن يوجد في العالم الإسلامي؟! أنت حتماً منشق عن طائفتك أو أبناء دينك؟ كيف ينظرون إليك؟ كيف يقومونك؟ ألسنت معزولاً منبذاً من قبل جماعتك؟ يالها من شجاعة! أنت حتماً مهدد

بالتصفية الجسدية»^(١).

وبعد أن بينَ المفكرون الغربيون أن الذي يقدموكُون لا يُعبر عن حقيقة الإسلام الحديث فهو يحدثنا عن معاناته من تعامل هؤلاء المفكرين الغربيين — وهم من فترض فيهم أن يكونوا أكثر اعتدلاً من غيرهم — يحكي أركون عن علماء الغرب تساؤلات حول العبث الذي يقوم به حيث يقول عنهم: أنهم «يحاولون جاهدين التقليل من أهمية مشروعني، بل واعتباره تحصيل حاصل... إنهم لا يدركون مدى صعوبة هذا المشروع وكم يكفلي من التعب والعناء»^(٢).

يصل محمد أركون بقارئه في نهاية الأمر إلى تصريح بالغ الوضوح في المعاناة التي يشعر بها من المفكرين الغربيين: «لماذا التمييز بيني وبين زملائي " الغربيين " المختصين بالمجال المدروس نفسه، أي بالتراث العربي — الإسلامي ؟ هؤلاء يدعونهم مستشرقين أو علماء إسلاميات، أو مستعربين، أما أنا فمسجون غصباً عني داخل انتماء ديني محدد... وهكذا أصبح أنا شخصياً مادة للملاحظة، وللتحديد، وللتصنيف، وللدراسة. ولا يمكن أن أصبح — في نظرهم — ذاتاً عارفة مثلي مثل غيري من المثقفين الأوروبيين الذين يدرسون الإسلام أو أي شيء آخر... أعترف بأنه يصعب علي جداً أن أعيش مثل هذه الحالة وخصوصاً أنها تبدو لي وكأنه يستحيل تجاوزها... أنا مسجون فيها غصباً عني... أنا مسجون داخل موقعي الذي حددوه لي بدون استشارتي ! إنها مواقع حتمية لا يمكن الخروج منها»^(٣).

وهذه التصريحات قد يريد منها أركون تسويق حاله في بلاد المسلمين على أنه يعيش نوع النضال والكفاح من أجل مبادئه إلا أنها تعبر عن نوع المعاناة التي يتعرض لها

ليس هنا من تعليق يمكن أن يقال بعد هذه الاعترافات إلا أن زُبديونُ عيّد قوله تعالى: ﴿

وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ﴾ [البقرة: ١٢٠].

نقد السبب الثاني: الإعجاب بالتجربة الغربية في الإصلاح الفكري:

لقد تهكم مجموعة من مفكري الغرب وهم ينظرون إلى مثل محمد أركون وهو يحاول تسويق هذه الأفكار في بلادهم، فهاهو أركون — مرة أخرى — يحكي لنا شيئاً مما يقولونه له بكل

(١) قضايا في النقد الديني (ص ٢٢ — ٢٣).

(٢) المصدر السابق (ص ٣١).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٢).

وضوح: «ما للذي تفعله ؟ أنت تردد بشكل ناقص الأفكار والمواقع والانتقادات نفسها التي كنا نحن الغربيين قد بلورناها تجاه تراثنا الديني منذ زمن طويل. أنت لم تأت بشيء جديد. كل ما تفعله تافه. مللنا منه، وعفا عليه الزمن»^(١).

ويقولون له: «اذهب وصدر هذه الأفكار التافهة إلى أبناء قومك، فلا ريب أنهم بحاجة إليها. أما نحن فقد تجاوزناها منذ قرون»^(٢).

هذه الأقوال الصريحة التي يقولها مفكرو الغرب لأركون ربما كان دافعها نوله من الاختلاف الفكري بينهم من حيث الانتماءات الفلسفية، فمحمد أركون ينتمي لأكثر المدارس تطرفاً في الغرب، وهذا ما يجعله غير مقبول عند بعض مفكريهم الذين يعارضون هذا النوع من التطرف وهم من أهل الفكر الغربي نفسه، فضلاً عن معارضتهم لدين الإسلام الذي ينتسب إليه. وحقيقة الأمر أن نقل هذه التجربة الغربية لبلاد المسلمين تتجاهل تماماً الاختلاف الكبير بين الواقعيين، إن ثمة مبرراً لوجود مثل هذه الحركة الإصلاحية داخل الدين المسيحي فهو دين محرف مخالف في كثير من أموره لصريح العقل وواقع الحس والتجربة، فكيف يمكن أن تنقل تجربة كان سببها تحريف الدين إلى واقع لاشك في صحة دينه، وقد صرح بهذا الاختلاف بين الواقعيين واحد من هؤلاء المفكرين وهو الجابري حيث يقول: «أما من يُفكر في النقد اللاهوتي على غرار ذلك النقد اللاهوتي الذي عرفته أوروبا، فهو يجهل تماماً أو يتجاهل الفرق بين الدين الإسلامي والدين المسيحي، الدين الإسلامي له كتاب مقدس لم يلحقه تغيير ولا تحريف منذ أن جمع في عهد عثمان... نقول هذا لأن النقد اللاهوتي في الثقافة الأوروبية مرتبط بواقع أن المسيحية ليس لها كتاب كالقرآن وإنما لها مجموعة من الأناجيل تنسب إلى صحابة المسيح، أعني حواريه هؤلاء ومن جاء بعدهم.... فالنقد اللاهوتي الذي من هذا النوع لا يمكن ممارسته على القرآن لأنه من الثابت تاريخياً أنه هو نفسه الذي نزل على النبي محمد، وليس هناك ما يبرر أي شك في هذا، وهكذا نرى أن النقد اللاهوتي بالمعنى الأوربي الحديث للكلمة غير ذي موضوع بالنسبة إلى الفكر الإسلامي»^(٣).

(١) المصدر السابق (ص ٢٣).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) المسألة الثقافية للجابري (ص ٢٩٧ - ٢٨٠).

نقد السبب الثالث: أن الإصلاح لا يمكن أن يكون إلا بالرجوع للتراث:

هذا بللأ صحيح^(١) متفق عليه لكن محل النقاش _معهم_ ليس في المعنى المجمل لهذا السبب، وإنما النقاش معهم: أولاً في سبب هذا الرجوع، والثاني في الإجراءات العلمية التي يتعامل فيها عند الرجوع له.

ويمكن أن يُعبر عن هذين الأمرين في تساؤلين:

الأول: لماذا يرجع هؤلاء للتراث حتى يخرجوا من الهزيمة ويحققوا النهضة ؟

إن سبب رجوعهم للتراث والنصوص لم يكن بحثاً عن الحقيقة وإرادة الوصول إلى المنهج الصحيح، إنه بحث يحمل معه تصورات مسبقة ويريد تحقيقها، لقد كان الرجوع للتراث رجوعاً تمليه ظروف المجتمع وليس لذات التراث كما يقول الجابري: «والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل، وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حادثة نتطلع إليها»^(١) فإنه «عندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه أولاً وقبل كل شيء إلى " التراث " بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه... وبذلك تؤدي رسالتها»^(٢).

ويوافقه أركون عن سبب عودته للتراث: «أعود إلى التراث لأن المجتمعات العربية تعود إليه وتطالب به. إذن الأمر لا يتعلق بي شخصياً ولكنه يتعلق بالمجتمع العربي. أسمع في جميع البيئات العربية جميع الناس يطالبون بالرجوع إلى التراث ويستخدمون التراث كوسيلة إيديولوجية ووسيلة للكفاح، ويزعمون أنهم يستخدمونه كوسيلة ثقافية تعلمهم أجل م كفاءة الغرب الذي غلب ثقافياً على المجتمعات العربية»^(٣).

والأمر نفسه عند نصر حامد أبو زيد حيث يقول: «هذه العودة الملحة للماضي عودة ضرورية بسبب البنية التقليدية لمجتمعاتنا وثقافتنا»^(٤).

وماذا سيفعلون به عندما يرجعون له ؟

(١) المصدر السابق (ص ٢٥٠).

(٢) التراث والحداثة للجابري (ص ١٧).

(٣) مجلة "مواقف"، عدد ٤٠، عام ١٩٨١م، حوار مع محمد أركون بعنوان: "التراث والموقف النقدي التساؤلي"، (ص ٤٠).

(٤) الخطاب والتأويل لأبي زيد (ص ٢٣١).

تجيينا أقوالهم وواقعهم _ كذلك _ بأن العودة للتراث والنصوص الدينية ليست عودة من أجل تلمس الحق فيها بل هو رجوع من أجل أحد أمرين:

١ _ انتقاء ما يناسب العصر:

يقول حسن حنفي في ضابط ما يرفضه من التراث وما يقبله: «التراث ليس كلاً واحداً بل متعدد الجوانب قد يرفض من جانب لا يُعبر عن مصلحة العصر وإن كان يُعبر عن مصلحة عصر مضى مثل الجوانب الإشرافية العقائدية النصية الشعائرية الصورية المذهبية وقد يُقبل من جانب يُعبر عن مصلحة العصر وإن كان لا يُعبر عن مصلحة عصر مضى مثل العقلانية والحرية والثورة ومظاهر التمرد والغضب»^(١).

ويُبين الجابري معيار الانتقاء بما لا يختلف عن سابقه فيقول: «إن التراث خزان للأفكار والرؤى والتصورات تأخذ منه الأمة ما يفيدها في حاضرها أو ما هو قابل لأن يعين على الحركة والتقدم. لا بد إذن من الاختيار. ومعيار الاختيار هو دائماً اهتمامات الحاضر والتطلعات المستقبلية»^(٢).

وعملية الانتقاء قد تصح فيما يمكن الانتقاء منه، وهو ما جعله الدين مجالاً مفتوحاً يراعى فيه اختلاف الزمان والمكان وهو مجال لاختلاف التجارب البشرية في التاريخ الإسلامي، وقد قدم المسلمون حلولاً عملية لقضاياهم الحياتية تتناسب مع زمنهم، والجميع يتفق أن هذا الجزء والذي يدخل في مسمى التراث عندهم ليس أمراً ملزماً للمسلمين اليوم لاختلاف عصرنا عن عصرهم.

لكن تعميم هذا الأمر حتى يدخل هذا الانتقاء في أمور الدين التي جاءت متناسبة مع كل زمان ومكان فهذا يقع الانحراف، وهذا ما حصل بالفعل كما سيتبين من خلال المباحث القادمة.

٢ _ تفسير النص بما يناسب العصر:

الطريق الثاني هو إعادة تفسير النصوص تفسيراً جديداً يتناسب مع العصر الحديث _ على حد زعمهم _ فصر حامد أبو زيد يرى أن نقطة البداية والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً

(١) هموم الفكر والوطن _ مبحث الموقف من التراث _ لحنفي (١ : ٣٥٠).

(٢) التراث والحداثة للجابري (ص ٣٩).

لحاجات العصر فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة^(١).
و يُعبر عن حقيقة ذلك عبد المجيد الشرفي _ أستاذ المدرسة التونسية _ فيقول: «إن أي محاولة لإنقاذ هذا المجتمع بدت مستعصية ما لم تستغل الدين لهذا الغرض، إما بتأويله بما يتلاءم ومقتضيات النضال السياسي والاجتماعي الجديد، وإما بتحبيده على الأقل»^(٢)، وتقول إحدى دعايات هذا الاتجاه: «إن المعتقدات الدينية هي من أكثر العوامل أهمية في صنع الإنسان العربي امرأة كان أم رجلاً، إنها هي الأساس الذي يرسخ في عمق الشخصية العربية. وما لم نجد تفسيراً جيداً عصرياً للدين... فلن نفلح في تغيير البنى الاجتماعية»^(٣).
وهكذا بهذا الاستغلال يكون التعامل مع التراث الإسلامي والنصوص الشرعية !!
وبه أيضاً يتحقق الجواب على السؤال المشكل عند نصر حامد أبو زيد: «كيف نحقق التقدم دون أن نتخلى عن التراث؟»^(٤).

(١) إسلام المجددين (ص ٣٧).

(٢) الحداثة وانتقاداتها إعداد محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (ص ٣٨).

(٣) المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية لأميرة الدرا عن الحداثيون العرب لجيلاني مفتاح (ص ٦٣).

(٤) النص و السلطة والحقيقة لأبي زيد (ص ١٣).

المطلب الثالث

مظاهر تأثير الاتجاه الفلسفي المعاصر في التفسير

تأثير الاتجاه الفلسفي المعاصر في التفسير يظهر في مواطن سيتطرق المطلب إلى ذكر أهم تلك المواطن على جهة الإجمال وتفصيلها ستذكر في المباحث القادمة، وقد ظهر هذا الأثر في جانبين:

الجانب الأول: ظهور أثره في تطور حركة التفسير:

بظهور هذا الاتجاه دخلت في حركة التفسير مناهج جديدة لم تكن معروفة في التاريخ الإسلامي، وهي تمثل أشد المناهج خطورة في تاريخ المسلمين، وقد تمثل هذا التطور في عدة أمور:

١ _ ظهور مفاهيم جديدة حول علوم القرآن:

فاستحدث هذا الاتجاه مفاهيم مغلوبة عن: أسباب النزول، والنسخ، والمكي والمدني، والإعجاز، وغيرها.

٢ _ ظهور مناهج غريبة وتطبيقها في تفسير القرآن.

٣ _ النقد غير الموضوعي للمناهج السابقة التي ظهرت في التاريخ الإسلامي.

الجانب الثاني: ظهور أثره في كتابة التفسير:

ظهر أثر الاتجاه العقدي في كتابة الفكر الفلسفي المعاصر للتفسير في عدة مواطن:
أولاً: يظهر أثر الاتجاه في طريقة كتابتهم في التفسير والتي كانت تأخذ إحدى طريقتين:

الطريقة الأولى: غلبة الاشتغال بالجانب التنظيري دون الممارسة التطبيقية، والمقصود بالجانب النظري هو الحديث عن النظريات والمنهجيات الحقيثية التي يفسر بها القرآن، وظهور الأثر هنا _ بتقديم رؤية جديدة في دراسة هذه الموضوعات.

ومن هذه الدراسات النظرية:

_ مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد.

_ مدخل لفهم القرآن لمحمد الجابري.

__ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لمحمد أركون.

__ أسباب النزول من الوحي للواقع لحسن حنفي.

__ أسباب النزول لبسام الجمل وهو من أصحاب المدرسة التونسية .

الطريقة الثانية: التفسير الموضوعي أو الجزئي، وذلك بأخذ بعض الآيات أو السور أو الموضوعات وتفسيرها بحسب الرؤية التي ينتجها هذا الاتجاه، وظهور الأثر العقدي _هنا_ أن هذه الآيات أو السور أو الموضوعات التي يتعرضون لتفسيرها في الغالب هي ذات الطابع المذاهبي شكل في الحضارة الغربية أو الاتجاهات الحديثة في تقدم هؤلاء تفسيراً جديداً يدفع هذه الاعتراضات الغربية التي تثار حول الإسلام.

فالجابري تعرض لتفسير آيات الحجاب، والسرقة، والردة، والزنا ونحوها.

ومحمد أركون تعرض لتفسير سورة التوبة، والكهف، والفاحة في كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.

و أما دراسة الموضوعات شكلية عندهم فمن دراساتهم في ذلك:

__ تاريخية التفسير والعلاقات الاجتماعية لمائلة السليبي وهي من المدرسة التونسية، والبحث دراسة في آيات الأسرة والنكاح والرضاع.

__ إشكالية الردة لآمال قرامي رسالة أكاديمية بإشراف عبد المجيد الشرفي عام ١٩٩٢م.

__ ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربية والإسلامية لآمال قرامي رسالة دكتوراة بإشراف عبد المجيد الشرفي عام ٢٠٠٣م، وهو بحث يتناول الفوارق التي جاءت بها الشيعة في أحكام الرجل والمرأة وقراءتها قراءة جديدة.

والدراسة الوحيدة التي خرجت عن هذه الإطار وتعرضت لتفسير القرآن جملة هي تفسير الجابري الذي خرج مؤخراً بعنوان: (التفسير الواضح فهم القرآن الحكيم). وصدر في ثلاثة أجزاء، ورتبه بحسب ترتيب أسباب النزول.

ثانياً : ظهر أثر الاتجاه العقدي في الكتابة من جهة المصادر التي اعتمدها الاتجاه في الدراسة:

والمصادر التي كانت محل عناية في هذا الاتجاه هي على مجموعتين:

١_ المصادر الإسلامية: المصادر الإسلامية التي كانت محل اهتمام وعناية هي مصادر

ثلاثة فرق: المعتزلة، والصوفية، والفلاسفة.

يقول نصر حامد أبو زيد عن المدى العلمي الذي يتواصل معه في كتابه الخطاب والتأويل:
(الخطاب الذي يطرحه الكتاب... هو تواصل مع هذا التراث في بعده الأعمق، المتمثل في
الإنجازات الاعتزالية والرشدية)^(١).

وقد اعتنى الجابري بنشر كتابات ابن رشد، فقام بتحقيق كتابه: (فصل المقال) و
(الكشف عن مناهج الأدلة) و (تهافت الفلاسفة).

ويوصي حسن حنفي أن نستفيد من تراث السهروردي فيقول: «ها زالت المشكلة
المنهجية التي عرضها السهروردي مطروحة في عصرنا الحاضر وهو وحدة المنهج أو وحدة الفكر،
فنظرنا يعاني من تعدد المناهج، وطرح هذه القضية في تراثنا القديم ومحاولة التعرف على أسباب
تشبته الفكري وتعدد مناهجه قد يكون أول الخطوات لحل المشكلة نفسها في عقليتنا المعاصرة
وواقعنا الحالي»^(٢).

٢ _ المصادر الغربية: وتتنوع هذه المصادر الغربية بين:

__ مصادر استشراقية قدمت دراسات حول الإسلام وتاريخه وعقائده.

__ ومصادر غربية قدمت مجموعة من المناهج لمنهجية التعامل مع النص سواء كان دينياً
أو أدبياً أو غير ذلك.

ثالثاً: ظهر أثر الاتجاه العقدي في استخدام المصطلحات الغربية في دراسة

التفسير:

القارئ لكتابات هذا الاتجاه يجد مجموعة كبيرة من المصطلحات الغربية التي انتقلت إلى
الكتابات المعاصرة في دراسة التفسير، وهي مصطلحات أفرزتها المناهج التي تُتبع في هذه
الدراسات، وسيأتي ذكر لبعض المصطلحات في المباحث القادمة.

(١) النص والسلطة والحقيقة لنصر حامد أبو زيد (ص ١٠)، وانظر: الخطاب والتأويل له (ص ٢٢٣).

(٢) دراسات إسلامية لحسن حنفي (٢٦٠ - ٢٦١)

المبحث الثالث

منهج الاتجاه الفلسفي المعاصر في التفسير وأثره في دراسة التفسير

وفيه تمهيد و مطلبان:

المطلب الأول: منهج الاتجاه الفلسفي المعاصر في التفسير.

المطلب الثاني: أثر منهج الاتجاه الفلسفي المعاصر على منهجية دراسة التفسير.

تمهيد

الباحث في منهج هذا الاتجاه في التفسير يجد أمامه مجموعة من المناهج لا منهجاً واحداً ، إن كثيراً من هؤلاء يقدم نفسه باعتباره صاحب منهجٍ خاص وهذا ما يُفسر نقد كثير من أصحاب هذا الاتجاه بعضهم لبعض:

فمحمد أركون ينتقد محمد الجابري^(١) وحسن حنفي^(٢) ونصر حامد أبو زيد^(٣) وعبدالمجيد الشرفي^(٤) ومحمد شحرور^(٥).

ونصر حامد أبو زيد ينتقد حسن حنفي^(٦) وبعض جوانب محمد أركون^(٧) ومحمد شحرور^(٨).

و حسن حنفي ينتقد الجابري^(٩).

والجابري ينتقد محمد أركون^(١٠)، والعروي^(١١)، وطيب تزيني^(١٢).

وعلي حرب ينتقد مشروع أركون^(١٣) والجابري^(١٤) وحسن حنفي^(١٥) ونصر حامد أبو زيد^(١٦).

وأدونيس ينتقد مشروع الجابري^(١٧) وحسن حنفي^(١٨).

وهم كلهم ينتمون إلى حقل واحد وهو الحقل الحداثي، إلا أن هذه الانتقادات من

(١) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص ٣٣٠)، وأين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون (xii) (١٥).

(٢) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون (xii)،

(٣) إسلام المجددين، محمد حمزة (ص ٩٢).

(٤) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص ١٥).

(٥) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٦) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد (ص ١٣٧).

(٧) الخطاب والتأويل (ص ١١٢-١١٣).

(٨) النص والسلطة والحقيقة (ص ١١٥-١٢٢).

(٩) حصار الزمن، حسن حنفي (ص ٤٠٠).

(١٠) المسألة الثقافية، محمد عابد الجابري (ص ٢٧٨).

(١١) انظر: سلطة النص لعبدالمهدي (٢٠٤).

(١٢) التراث والحداثة، محمد عابد الجابري (ص ١١٢).

(١٣) نقد النص، علي حرب (ص ٦١)، (ص ٦٩).

(١٤) المصدر السابق (ص ١١٥).

(١٥) المصدر السابق (٢٧-٣٠).

(١٦) المصدر السابق (ص ١٩٩).

(١٧) الحداثة وانتقاداتها إعداد محمد سبيلا وعبد السلام بنعيد العالي (ص ٨٩).

(١٨) السابق نفس الصفحة.

بعضهم لبعض لا تعني عدم وجود منهج مشترك يمكن تتبع معالمه عند أصحاب هذا الاتجاه، ولذلك يعتبر حسن حنفي أن هذا التعدد لا يعني التضارب حيث يقول: «وتتعدد المناهج وتتكامل فيما بينها ولا تتضارب»^(١) ولذلك فإن مشروعه ومشروع الجابري _ مع نقده له _ «يتكاملان ولا يتضادان، يتفاعلان ولا يتجاوران، يتداخلان ولا يتوازيان، يتماهيان ولا يتطابقان»^(٢).

وتقول المدرسة التونسية عن ظاهرة اختلاف المناهج: «ونحن نرى مناهج متنوعة. قد تفاوتت من حيث القيمة والطرافة والقدرة على مساءلة إمكانات النص الدلالية، ولكنها في كل الحالات تفارق المنهج التقليدي والإيماني الذي يسم القراءة التقليدية للنص الديني»^(٣).

وثمة ركيزة أخرى عند المدرسة التونسية تجمع هذه المشاريع حيث تقول: «إن ركيزة المشروع التأويلي الجديد هو انفتاح النصوص الدينية على قطاع متنوع من القراء ذوي مشارب مختلفة، يختلفون في تكوينهم وانتمائهم ورؤاهم وطريقة مقاربتهم للنصوص الدينية. ولكن الجامع بينهم هو ذلك التفاعل الإيجابي مع الوضع الراهن»^(٤).

وهذا التنوع _ في نظرها _ يشكّل: تنوعاً شامداً بدوره على الينابيع الغنية والمتنوعة والمختلفة التي تتغذى منها قراءتهم وعلى الأفق التأويلي المخصوص الذي يتمتع به كل قارئ منهم»^(٥).

بيد أن الجامع بينهم هو الاقتناع الراسخ أن التأويلية الحديثة ليست تراثاً غربياً غريباً، إنها تراث فلسفي إنساني ولا بد من الاستفادة منه ودخلته»^(٦).

من هذا الجامع الذي ذكرته المدرسة التونسية يمكن معرفة منهج الاتجاه الفلسفي المعاصر، وهو أن المرجع في المنهج هو " التأويلية الحديثة " التي نشأت في الفكر الغربي.

وشأن هذا المبحث هو البحث في القواسم المشتركة بين هذه المناهج، وليس المقصود التتبع

(١) حصار الزمن، حسن حنفي (ص ٤٠٠).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة

(٣) إسلام المجددين، محمد حمزة (ص ٦٣).

(٤) المصدر السابق (٤٥).

(٥) المصدر السابق (ص ٦٣-٦٤).

(٦) المصدر السابق (ص ٦٣-٦٤).

التفصيلي لمنهج كل شخصية فهذا يحتاج إلى دراسات متخصصة لتتبع منهج تلك الشخصيات.

والأسس الجامعة تقوم على أساسين:

الأساس الأول: اعتماد المناهج التأويلية الغربية في التفسير

الأساس الثاني: استغلال المفاهيم التراثية لمحاولة أسلمة المنهج الغربي.

وبيان هذه الأسس في المطلب الأول:

المطلب الأول

منهج الاتجاه الفلسفي المعاصر في التفسير

الأساس الأول: اعتماد المناهج التأويلية الغربية في التفسير.

الأساس الثاني: استغلال المفاهيم التراثية لمحاولة أسلمة المنهج الغربي.

الأساس الأول

اعتماد المناهج التأويلية الغربية في التفسير

كان التأثير بالغرب في مناهج الفكر الديني محل تهمة يحاول أن يتبرأ منها المفكرون الأوائل في بداية عصر النهضة فتنوّا يُفَرِّقون بين الاستفادة من الغرب في التقنية والأمور الدنيوية

وبين الاستفادة منهم في الدين كما هو حال الطهطاوي^(١) والطليلة الأولى من جيله. أما اليوم فأصبحت تلك التهمة مفخرة وميزة، تقول المدرسة التونسية عن هذه الحالة: «فقد انبثق جيل من الشبان يعتبرون مكتسبات العلوم الإنسانية مكتسبات كونية ويدعون بحماسة إلى تطبيق المناهج الحديثة والمقاربات العلمية على دراسة التراث الإسلامي خصوصاً، وقد تنبهوا بجلاء إلى هذه العملية في ما يُسمّى بحركة النقد الكتابي في الغرب»^(٢). كما أصبح القول بأن مناهج هذا الجيل الجديد هي مناهج مستوردة من الغرب لا يحتاج إلى اجتهاد أو تأويل أو تحرّص، فهي السمة البارزة لجيل هذا الاتجاه، فعبده الله العروي يعطي حكماً عاماً على جميع المفكرين من عصر النهضة إلى هذا اليوم بـ: «انعدام وجود مفكر واحد منذ بداية عصر النهضة إلى اليوم سالم كلياً من تأثير الأفكار الخارجية»^(٣). والسبب في ذلك عنده: «أن رباطنا بالتراث الإسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين، وأن الاستمرار الثقافي الذي يخدمنا لأننا مازلنا نقرأ للمؤلفين القدامى ونؤلف فيهم إنما هو سراب»^(٤).

إذا كان هذا حال هذا الاتجاه من جهة التلقي لمعارفه وأفكاره، فالأمر نفسه في المناهج التي استعملها لقراءة التراث الإسلامي، وهي المناهج الغربية، وهذه المناهج التي تبنّاها هذا الاتجاه مناهج متنوعة، كل مفكر يختار لنفسه منهجية معينة من مناهج الغرب، ويأخذ في تطبيقها على التراث الإسلامي.

ويمكن إرجاع مجمل تلك المناهج الفكرية إلى مسيرة التطور الفكري الذي مرّت بها حركة الفكر الغربي فيما يسمى بحركة (الهرمينوطيقا)، وهي كلمة تعني عندهم: «علم أو فن

(١) رفاعة رافع بدوي الطهطاوي، ولد ١٨٠١م، تعلم في الأزهر وأرسلته الحكومة المصرية إماماً للصلاة والوعظ مع البعثة العلمية التي قصدت فرنسا لتلقي العلوم الحديثة فدرس الفرنسية، ولما رجع إلى مصر تولى رئاسة الترجمة في المدرسة الطبية، وأنشأ جريدة الوقائع المصرية وألف وترجم عن الفرنسية العديد من الكتب، توفي ١٨٧٣م. ينظر الأعلام (٣-٢٩).

(٢) إسلام المجددين لمحمد حمزة (ص ٣٢).

(٣) الحداثة وانتقاداتها إعداد محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (ص ٩٠).

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

التأويل»، ويعرفها شلاير ماخر^(١) بأنها تعني: «فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم»^(٢). ويمكن أن يشار إلى ما بدأ به دونالد ماكيم مقدمة كتابه "دليل الهرمينوطيقا المعاصرة" حيث بدأ بعبارة مقتضبة يقول فيها: «ولوج حقل الهرمينوطيقا مشروع ضخمة»^(٣). وبنفس تلك العبارة يبدأ دايفيد جاسير كتابه "مقدمة في الهرمينوطيقا"^(٤). إن البحث في الهرمينوطيقا الغربية يعني تتبعاً شاملاً لتطور الفكر الغربي في كثير من جوانبه، وهذا يتطلب دراسات خاصة وموسعة^(٥)، وليس المقصود هنا البحث في تلك النظريات الغربية بل المراد بيان التبنى الجمل من أصحاب الاتجاه الفلسفي المعاصر لتلك النظريات.

ويرى الباحثون أن نشأة الهرمينوطيقا في عصر النهضة والإصلاح في الفكر الغربي راجع إلى «أصول دينية محضة، وقد أملت الحاجة إلى تأويل الكتاب المقدس (الإنجيل) الذي لم يعد فهمه المباشر ممكناً»^(٦) عندهم، ولذلك نجد الانتشار الواسع الذي عرفته الهرمينوطيقا مرتبطاً بازدهار البروتستانتية^(٧) في عصر النهضة.

فاستعمل هذا المصطلح بدأ في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس).

(١) فردريك شلاير ماخر لاهوتي رمانسي ألماني، ولد عام ١٧٦٨م، في برسلو، درس الفلسفة والتاريخ واللاهوت، ودرّس اللاهوت في عدة جامعات، وأصبح معلماً في بروسيا قم قساً في لاندسبرغ عام ١٧٩٣م وأخيراً مرشداً روحياً لمستشفى المحبة في برلين، ومذهبه متضمن في خطابات حول الدين، توفي عام ١٨٣٤م. ينظر: تاريخ الفلسفة، إميل برهيه (٦-٢٧٤).

(٢) فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، عبد الكريم شرفي (ص ١٧).

(٣) مقدمة في الهرمينوطيقا، دايفيد جاسير (ص ١٥).

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٥) انظر من الدراسات الموسعة في ذلك: الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغني بارة، و"من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة_دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، عبد الكريم شرفي.

(٦) من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، عبد الكريم شرفي (ص ١٨).

(٧) هي إحدى أكبر فرق النصارى، وقد نشأت على يد مارتن لوتر في القرن السادس عشر، وتأسست على مبدأ التقوى التقوى الشخصية، والاتصال المباشر مع الله دون حاجة لوساطات الكهان، ولا تؤمن بعصمة البابا، بخلاف الكنائس الأخرى وهم موزعون في أوروبا الشمالية والولايات المتحدة وأستراليا. ينظر: الموسوعة الفلسفية العربية (٢-١٢٤٢).

هذه الحركة في الفكر الغربي هي الركيزة الكبرى التي انطلق منها أصحاب الاتجاه الفلسفي المعاصر، تقول المدرسة التونسية: «يعرف خطاب التجديد التأويلية الفلسفية ويعمل على الاستفادة من معرفته بها، ونحن نلمس خلف الجهد المبذول في عرض أفكار النظرية الهرمينوطيقية الحديثة شروح أبعادها ومبادئها ومركزاتها للقارئ المسلم بعداً حدثياً لافتاً للانتباه... كذلك الاهتمام بكتابات ومواقف كبار علماء لاهوت غريون أمثال شلاير ماخر وهايدغر^(١) وريكور^(٢) وجادمير^(٣) غير أن ثمة خلف هذا الجهد سعياً إلى الاستفادة من هذا الاطلاع وإلى تطبيق ومكتسبات التأويلية الحديثة على التراث الإسلامي»^(٤).

ويُبين نصر حامد أبو زيد المنطلق الذي من أجله يقدم هذه الفلسفة التأويلية فيقول: «من هذا المنطلق نتعرض لفلسفة الهرمينوطيقا في الفكر الغربي الحديث آمليين أن تضيء لنا بعض جوانب القصور في رؤيتنا الثقافية عامة، وفي رؤيتنا للعمل الأدبي خاصة»^(٥). ويجعل نظرية جادمير التأويلية: «نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص، لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن»^(٦).

وأما أركون فإنه يشبه هذه الحالة التي يفعلونها في الفكر الإسلامي ببعض أكثر الحركات

(١) فيلسوف ألماني، ولد عام ١٨٨٩م، يعتبر المؤسس الفعلي للوجودية، درس في عدد من الجامعات الألمانية، وألقى عدداً من المحاضرات في عدد من المدن الأوروبية، وتدور فلسفة هايدغر على مسألة الوجود، ومهمة الفيلسوف في نظره هي إيضاح معنى الوجود وربط معنى الفهم واللغة بالوجود، وقد توفي عام ١٩٧٦. انظر: موسوعة عبدالرحمن بدوي (٢-٥٩٧).

(٢) جان بول غوستاف ريكور، فيلسوف فرنسي، ولد سنة ١٩١٣م لعائلة بروتستانتية، أسر في الحرب العالمية الثانية، وبقي طوال مدة الحرب في السجن، حصل على الدكتوراة عام ١٩٥٠م، درس في عدة جامعات فرنسية وأمريكية مشهورة، ترجمت كثير من أعماله إلى كثير من اللغات الحية، وحصل على جوائز عديدة، اتسمت أبحاثه بالنزعة التأويلية الحديثة. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني إيلي ألفا (١-٤٢٥).

(٣) هانز جورج جادمير، فيلسوف ألماني، ولد عام ١٩٠٠م، ويعتبر أستاذ كرسي للفلسفة في جامعة ليبستج، وقد تنقل في عدد من الجامعات الألمانية، ورأس تحرير المجلة الفلسفية منذ عام ١٩٥٣م، وتأثر بهايدغر كثيراً وقد أشرف عليه في أطروحته للدكتوراة، وقد توفي عام ٢٠٠٢م. انظر: ملحق موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي (ص ١٠١).

(٤) إسلام المجديين محمد حمزة (ص ٦٤).

(٥) إشكاليات القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبو زيد (ص ١٤).

(٦) المصدر السابق (ص ٤٩).

الحدائثة تطرفاً في الغرب فيقول: «إن الثورة التي أحدثها ميشيل فوكو^(١) في الساحة الفرنسية... تشبه ما نفعله نحن في الساحة الإسلامية والعربية»^(٢).

ومع هذه الحالة المشابهة من نقل التجربة الغربية إلى الساحة الإسلامية إلا أن أركون لا يخفي تضجره من تسمية هذه الحالة نوعاً من التأثير بالغرب، وهو تضجر يبين مدى الأزمة النفسية التي يعاني منها أصحاب هذا الاتجاه، وأنه يحتاج إلى كثير من المصادقية في توصيف واقعه، يقول محمد أركون: «ربما ظن بعضهم أنني تبنيت هذا الموقف المعرفي والمناهج التابعة له تأثراً بالتيارات الغربية... كثيراً ما قرأت مثل هذا النقد»^(٣) ثم يعود أركون فيلقي باللائمة على قرائه وأنهم لم يفهموا مشروعه فيقول: «وهذا دليل على أن أصحابه لم يقرؤوا بإمعان ما كتبت، وإن قرؤوا فإنهم لم يدركوا ولم ينتبهوا إلى ما بينت وشرحت في مقالاتي المخصصة لما أسميته بالإسلاميات التطبيقية»^(٤).

أما نصر أبو زيد فيجعل الاستفادة من هذه المناهج في فهم القرآن من قبيل الواجبات فيقول: «واجهنا كباحثين معاصرين أن نفيد من إنجازات المناهج الحديثة المعاصرة... وكل ما تقدمه من آليات وإجراءات ناجزة لفهم القرآن وتحليله»^(٥) ولا يكتفي بذلك بل يجعل موقف الرفض لهذه المناهج نوعاً من رقة الإيمان فيقول: «إن التخوف من هذه الإنجازات، وتصور أنها تمثل تهديداً لقداسة النص، إنما يعكس رقة في الإيمان وضعفاً في الثقة بالنفس، إن حسنت لنوايا»^(٦).

(١) فيلسوف يهودي فرنسي (١٩٢٦ - ١٩٨٤)، يعتبر من أشهر فلاسفة القرن العشرين، وأكثرهم تأثيراً في الفكر المعاصر، وأشاهم نقداً لعقل التنوير، قام بتحقيب الفكر الأوربي بحسب الأنظمة الفكرية/الإبستمية، ودافع عن اللامعقول في مقابل المعقول، وشارك في تأسيس الحزب الجنسي للشاذين (GIP)، أصيب بمرض الإيدز، وتوفي وعمره ٥٨، أهم مؤلفاته: الكلمات والأشياء، حفريات المعرفة، تاريخ الجنون، تاريخ الجنسانية. ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (ص ٤٦٧).

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، لمحمد أركون (ص ٣٣٤).

(٣) الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل لمحمد أركون (ص ١٣)، وانظر: الحدائثة في فكر أركون لفارح المسرحي (ص ١٠٤).

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٥) الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد (ص ٢٦٢).

(٦) المصدر السابق، نفس الصفحة.

لقد أصبح من علامات قوة الإيمان _ عند نصر حامد_ هو هذا النوع من التلقي لهذه المناهج.

هذا اللهث الحثيث وراء هذه المناهج كان محل نقد شديد من أطراف أخرى من أصحاب هذا الاتجاه، وهم مع نقدهم لم يتمكنوا من الانفكاك عن التأثير بهذا الفكر من زاوية أخرى، لكن المهم هو إبراز هذا الجانب النقدي لمثل هذه التبعية الفكرية خلف التراث الغربي. كما أنه كانت محل ندم شديد من أطراف أخرى تاهوا في تلمس الحقيقة في زوايا هذا الفكر لكنهم عادوا بدون أن يسدوا حاجتهم الفكرية، فأثروا العودة لكن بعدما فات الأوان، عادوا في آخر حياتهم ليجدوا أن الزمن قد تقاصر عليهم ليتمكنوا من فهم تراثهم. وأصابت_ هذه الحالة_ مفكرين آخرين بحالة من النقم الشديد على أصحاب هذا الفكر عندما لم يُقدِّروا لهم جهودهم التي بذلوها في تصدير هذه المناهج، بل قابلوهم بنوع من الازدراء والتقصص.

هذه إذاً _ ثلاثة نماذج: نموذج نادم، ونموذج ناقد، ونموذج ناقم.

● النموذج الأول:

سنبدأ بالنموذج الأول: وهو المفكر النادم على حالة الضياع الفكري خلف الغرب، وهو واحد من أكبر وأبرز وأعلم من خبر هذا الفكر وقربه ودَّرسه في حركة الفكر العربي الحديثة، وهو زكي نجيب محمود^(١).

يحكي لنا زكي نجيب حصاد تجربته مع الفكر الغربي فيقول: «لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد، تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل. فهو واحد من ألوفا المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي _قديم أو جديد_ حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه. ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً

(١) ولد زكي نجيب محمود في دمياط بمصر عام ١٣٢٢هـ / ١٩٠٥م، ونشأ في أسرة متدينة، و تخرج في كلية المعلمين العليا، ثم في جامعة لندن التي حصل منها على الدكتوراة عام ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧، وكانت بعنوان "الجبر الذاتي". عمل نجيب أستاذا زائراً بالولايات المتحدة الأمريكية، وعمل أستاذاً بالكويت، وقد تبني الوضعية المنطقية، حين سافر إلى إنجلترا ليحصل على الدكتوراة، ثم عاد في الستينيات من عمره إلى الفكر الإسلامي واختار الفكر الاعتزالي كممثل عن التراث الإسلامي. هذه الترجمة مستفادة من موقع بيليو إسلام: <http://www.biblioislam.net>

بعد أعوام: الفكر الأوربي دراسته وهو طالب، والفكر الأوربي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوربي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيء إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلوحها وهي طافية على أسطر الكاتبين.

ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة؛ فلقد فوجئ، وهو في أنضح سنّيه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب؟ وكم ينبغي لنا أن نزيد؟^(١).

ثم يواصل حديثه وهو لا يزال في وطأة ذاك التحدير الغربي فيقول: «لكن المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذاك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟»^(٢).

الذي يَهْمُ في هذه الحالة هو توصيف هذا النوع من التيه في حضارة الآخرين ونسيان حضارتنا الإسلامية، والمشكلة الأخرى أن الرجوع إلى حضارتنا الإسلامية _بنصوصها الدينية وتراثها الأصيل_ جاء بعد فوات الأوان، جاء بعد التشبع الفكري والنفسي بثقافة الغرب، يقول زكي عن لحظة استيقاظه: «استيقظ صاحبنا _ كاتب هذه الصفحات _ بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة، التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية، يزدرد تراث آبائه ازدرد العجلان كأنه سائح مرَّ بمدينة باريس وليس بين يديه إلا يومان، لا بد له من خلاهما أن يريح ضميره بزيارة اللوفر، فراح يعدو من غرفة إلى غرفة، يلقي بالنظرات العجلى هنا وهناك، ليكتمل له شيء من الزاد قبل الرحيل. هكذا أخذ صاحبنا _ وما يزال _ يعب صحائف التراث عباً سريعاً، والسؤال ملء سمعه وبصره: كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟»^(٣).

لا يهم بعد ذلك ما الخيار الذي اختاره زكي نجيب لنفسه في التعامل مع هذا التراث؟

(١) تجديد الفكر العربي، زكي نجيب (ص ٥).

(٢) المصدر السابق (ص ٦).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

لأنه اختيار جاء في لحظة فوات الأوان _ كما يقول _، وإنما المهم هو توصيف تلك الحالة التي يمر بها أغلب مفكري الاتجاه الفلسفي المعاصر كما سيأتي.

بقي أن يُشار إلى أن هذا النوع من الحديث الصريح عن هذه الحالة الفكرية لم يحظ بالقبول والترحيب من أصحاب هذا الاتجاه بل تُلقي بنوع من السخرية بل والتكذيب أحياناً ، فجورج طراييشي يطلق على تلك الحالة: «تمثيلية عودة الابن الضال» وهي في نظرة «من قبيل التمثيل، أي: عودة كاذبة»^(١).

وسبب هذا الحكم عليه ؛ لأنه عاد في هذا الكتاب وغيره ليقدر أموراً أخرى تفيد عدم رضاه عن تراثنا وثقافتنا، وهو يفسرها على أنها نوع من الكذب، بينما هي نوع من الحيرة والتهيه التي صاحبت فترته الفكرية الطويلة، والتي لا يمكنه أن ينفك من آثارها بكل سهولة، وفي وقت يسير .

• النموذج الثاني:

أما النموذج الثاني وهو نموذج المفكر الناقد لعملية اللهث وراة الاستيراد الفكري من الغرب فهو حسن حنفي .

فهو يبدأ بحكاية تجربة جيله في اللهث وراء هذا الفكر الغربي فيقول: «أما جيلنا الخامس فقد ترجمنا فلسفة الأنوار بلا هدف واضح مجرد نقل لتراث الغير وبلا إعادة بناء على موروثنا القديم»^(٢).

ويقول: «ولما كانت نظريات المعرفة في الغرب متجددة... ظل الفكر العربي لاهثاً وراء هذا الإيقاع السريع، فلا هو أصل معرفته ولا هو أدرك واقعه... كل منهم ينهل من مصدر غربي، يظهر مهارته في حداثة الاطلاع، وجدة المصطلحات، وأسماء المذاهب والأعلام»^(٣).

وهذه الصراحة من حسن حنفي أزعجت بعض أصحاب هذا الاتجاه، يقول الجابري وهو يعرض بتصريحات حسن حنفي السابقة: «نسمع من حين لآخر أصواتاً لمفكرين وكتاب من هذا القطر العربي أو ذاك تنادى أن لا حاجة لنا بآراء المفكرين الغربيين ونظرياتهم ومصطلحاتهم

(١) مذبح التراث، جورج طراييشي (ص ٥٦-٥٧).

(٢) حوار الشرق والغرب - حوار بين الجابري وحنفي - (ص ٢١٣).

(٣) المصدر السابق (ص ٥٣-٥٤).

وأن ما عندنا يكفيننا... وأنا أفهم مثل هذه التصريحات عندما تصدر عن أولئك العلماء التقليديين الذين درجنا على تسميتهم بالسلفيين»^(١).

ثم يُبين أنه لا يفهمها من الذين تربوا ودرسوا في الغرب وهو يُعرِّض بحنفي — فيقول: «ولكن الذي يصعب تفهمه هو أن تصدر مثل تلك التصريحات عن كتاب ومؤلفين درسوا في الغرب وبضاعتهم من اللغات الغربية والثقافة الغربية ذات اعتبار، بل إن منهم من يفكر، أو على الأقل تشعر عندما تقرأ له يفكر داخل المرجعية الثقافية الأوربية أو بوحى منها»^(٢).

المهم أيضاً عند — حنفي — توصيفه لحالة اللهث وفقدان الهدف الواضح، والمعيار الصحيح، وإلا فإن حنفي نفسه هو واحد من أولئك الذي تربوا على هذا التراث ونخلوا من معينه، فوعيه الأول «كأن في قلب العالم الإسلامي وتشكل في قلب العالم الغربي»^(٣).

وحنفي قد صدر للعالم الإسلامي كتباً هي من أكثر الكتب تطرفاً في الفكر الغربي، من خلال ترجمته لها، يقول عن هذه الترجمة «الترجمة عندي عمل هادف، تأليف غير مباشر كما كان الحال عند المترجمين القدماء عن اليونان، وقد اتبعت الأسلوب غير المباشر نظراً لما نحن فيه من عدم تعود على نقد الموروث أو نقد الواقع أو تحليل الوجدان القومي، ونظراً لسيطرة المحرمات الثلاث: الدين والسلطة والجنس، واستمرار الرقابة على الفكر»^(٤).

ثم يحكي شعوره عن تلك النصوص التي يترجمها وينشرها في العالم الإسلامي: «كنت قد شعرت وأنا أقرأ هذا النص لأول مرة في باريس بأن المرحلة الثالثة التي يصفها لسنج^(٥) والتي اكتملت الإنسانية فيها، وهي مرحلة التنوير، بعد اليهودية (الطفولة) والمسيحية (الصبا)، هي مرحلة ظهور الإسلام قبل لسنج بألف عام. وهنا ارتبطت بفلسفة التنوير التي ظلت ملازمة لي

(١) المصدر السابق (١٥٢ – ١٥٣).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) الدين والثورة في مصر، حسن حنفي (٦ – 332).

(٤) المصدر السابق (٦ – 254).

(٥) لسنج، فيلسوف ألماني، ولد عام ١٧٢٩م، درس اللاهوت والطب والفلسفة وكتب مسرحيات كوميدية واشتهر بها، وأصدر مؤلفات عن اللاهوت المسيحي، وكتب في نقد الكتاب المقدس، وخصوصاً أسفار العهد الجديد ككتاب تربية الجنس البشري، توفي سنة ١٧٨١م. ينظر: موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي (٢ – ٣٥٩).

من البداية إلى النهاية»^(١).

• النموذج الثالث:

أما النموذج الناقم فهو محمد أركون، فهو بعد كل هذا اللهث وراء هذا الفكر الغربي يفاجأ بنكران الجميل من أصحاب الفكر الغربي نفسه، لأن هذا النوع من الأفكار الغربية التي ينقلها هو نوع من الأفكار التافهة التي تجاوزها الغرب من زمن، حيث يقولون لأركون: «اذهب وصدّر هذه الأفكار التافهة إلى أبناء قومك، فلا ريب أنهم بحاجة إليها. أما نحن فقد تجاوزناها منذ قرون»^(٢).

هذه ثلاثة نماذج ربما قد تفيد في بيان شيء من النتيجة العملية من جراء هذا التهافت الفكري خلف المناهج الغربية. ولكن يبقى التساؤل المُلح _ بعد إجماعهم على تلقي هذه المناهج _ مللِسوِّغات العلمية التي يرونها مبررة لتلقي هذه المناهج واستعمالها في قراءة النصوص الدينية وبقية التراث الإسلامي؟

يمكن أن ترجع هذه المسوغات إلى ثلاثة مسوغات مركزية هي:

١ _ دعوى كونية المناهج الغربية.

٢ _ دعوى موضوعية المناهج الغربية.

٣ _ دعوى شمولية المناهج الغربية.

ونقد استيراد هذه المناهج وتطبيقها على التراث الإسلامي يمكن أن يكون من جانبين:

الجانب الأول: نقد المسوغات العلمية لاستيراد هذه المناهج.

الجانب الثاني: نقد الممارسة العملية في تطبيق هذه المناهج.

وتفصيل ذلك على النحو التالي:

الجانب الأول: نقد المسوغات العلمية لاستيراد هذه المناهج.

المسوغ الأول: دعوى كونية المناهج الفكرية الغربية:

واحدة من أهم مبررات هذا الاتجاه في تلقي هذه المناهج الغربية، هي أنها من قبيل المشترك

(١) المصدر السابق (٦ - 266).

(٢) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص ٢٣).

الإنساني الذي يمكن أن تنتفع به جميع الحضارات، ولذلك تجعل المدرسة التونسية من أهم قواسم الاشتراك في مناهج الفكر العربي أن «الجامع بينهم هو الاقتناع الراسخ أن التأويلية الحديثة ليست تراثاً غريباً غريباً، إنها تراث فلسفي إنساني ولا بد من الاستفادة منه ودخلته»^(١).

ومن أجل ذلك «فقد انبثق جيل من الشبان يعتبرون مكتسبات العلوم الإنسانية مكتسبات كونية، ويدعون بحماسة إلى تطبيق المناهج الحديثة والمقاربات العلمية على دراسة التراث الإسلامي، خصوصاً وقد تنبهوا بجلاء إلى آثار هذه العملية في ما يسمي بحركة النقد الكتابي في الغرب»^(٢).

أما الجابري فيقول: «والحادثة اليوم في العلم كما في الأدب والفلسفة والمناهج والاجتماع والاقتصاد... إلخ؛ لا وطن لها أو على الأقل لم تعد محصورة ولا قابلة للحصر في رقعة من الأرض دون أخرى، الحادثة اليوم حادثة غازية كاسحة، إن لم تأخذ بها أخذتك... تراثنا قد يكفيننا في الميدان الروحي الديني، عقيدة وشرعية، إذا نحن عرفنا كيف نمارس "التجديد" بالصورة التي تتناسب مع قواعد عصرنا... أما في ما عدا هذا الميدان فتراثنا جزء من التاريخ، جزء من تاريخ الإنسانية جمعاء، وإذا حصل أن تمكن قسم من الإنسانية من تجاوز هذا التراث الإنساني العام فما بقي على الباقي إلا أن ينهض ويسابق الخطى للحاق بالركب الرائد»^(٣).

وينتهي الأمر عند نصر حامد أبو زيد ليضيفي صفة الكونية لعموم هذه الحضارة فيقول: «وأنا أفضل استخدام عبارة "الحضارة الحديثة" بدلاً من عبارة "الحضارة الغربية" وذلك لأن هذه الحضارة، التي تسمى غربية تمثل تراكمًا كيفياً لإنجازات الحضارات الإنسانية السابقة»^(٤).

هذه وليكة التي يُصرّح عليها أصحاب هذا الاتجاه قد أنكرها مفكرون آخرون من أصحاب الفكر الغربي نفسه، والمشكلة مع هذا الخطاب أنه أدخل في المنجز البشري المشاع ما هو من عمق الإفراز الفكري الخاص، والذي لا يأخذ صفة الكونية حتى عند بعض منتجي هذا

(١) إسلام المجددين، محمد حمزة (ص ٦٣-٦٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٢).

(٣) حوار الشرق والغرب-حوار بين الجابري وحنفي- (ص ١٥٧).

(٤) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد (ص ٢٣٨).

الفكر، فالمناهج الفكرية الفلسفية لا تعطى هذه الصفة، إلا أن هذا الفكر يريد أن يجعل مناهج الفكر الفلسفية والنقدية بمثابة الآلة التقنية، فنصر حامد أبو زيد لم يتمكن ذهنه من إمكانية الفصل بين استيراد التكنولوجيا من الغرب واستيراد المناهج والفلسفات فيقول: «ولا أظنني بحاجة إلى تأكيد أن موقفنا من "الحضارة الحديثة" يجب أن يكون موقف التفاعل النقدي الخلاق. وهو موقف لا يقوم على التعامل معها من موقف براغماتي^(١) يعتمد على استيراد المنتج التكنولوجي، مع تجاهل أساسه العلمي والمعرفي... والعلة في تقديري أننا نظرنا إلى تفوق "الغرب" طوال هذين القرنين بوصفه تفوقاً في العلم والتكنولوجيا وحدهما، دون مجال الفكر والفلسفة والثقافة والفنون، أي دون مجال النشاط الروحي الذي تصورنا أن رصيدنا التراثي منه يتفوق على إنجاز الحضارة الحديثة فيه»^(٢).

و خصوصية هذه المناهج يمكن أن تتجلى في عدة صور:

١ _ **خصوصية الأفراد المنتجين لها**، فنحن عندما ننظر في المنتجين لهذه النظريات، نجد أن أصحابها أبناء بيئة ثقافية فهل يُتصور أن يحظى هذا الفرد الذي أنتج هذه النظرية بمثل عالمي يصلح لكل الثقافات؟! كما أننا لو أردنا النظر في طبيعة الأشخاص المنتجين لكثير من هذه النظريات نجد أنهم غير منفكين عن مورثاتهم الثقافية والدينية.

٢ _ **خصوصية البيئة التي نشأت فيها تلك النظريات** فعندما يتضافر مجموعة من الباحثين لإنتاج نظرية ما فإن هذه النظرية منتجة وفق بيئة معينة مخصوصة، كما يقول الناقد الأمريكي ج هلس ملر: «على الرغم من أن النظرية قد تبدو موضوعية وعالمية مثل أي اختراع تقني فإنها في حقيقة الأمر تنمو في مكان وزمان وثقافة ولغة محددة وتبقى مربوطة إلى ذلك

(١) براغماتية (ذرائعية): براغماتية اسم مشتق من اللفظ اليوناني "براغما" ومعناه العمل، وهي مذهب فلسفي - سياسي يعتبر نجاح العمل المعيار الوحيد للحقيقة؛ فالسياسي البراغماتي يدعي دائماً بأنه يتصرف ويعمل من خلال النظر إلى النتائج العملية المثمرة التي قد يؤدي إليها قراره، وهو لا يتخذ قراره بوحى من فكرة مسبقة أو أيديولوجية سياسية محددة، وإنما من خلال النتيجة المتوقعة لعمل. والبراغماتيون لا يعترفون بوجود أنظمة ديمقراطية مثالية إلا أنهم في الواقع ينادون بأيديولوجية مثالية مستترة قائمة على الحرية المطلقة، ومعاداة كل النظريات الشمولية وأولها الماركسية. ينظر: المعجم الفلسفي جميل صليبا (١: ٢٠٣).

(٢) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد (ص ٢٤٩).

المكان واللغة»^(١).

بل إن هذا المفكر لا يحصر الخصوصية الثقافية في الثقافات المتباعدة بل يجعلها حتى بين الثقافتين الفرنسية والأمريكية^(٢)، مما يبين أن هذه الخصوصية الثقافية شأن واضح حتى بين أصحاب الثقافات التي يمكن وصفها بالتقارب.

وتقول بولين يو أستاذة الأدب الصيني في جامعة كولومبيا الأمريكية: «معظم المقاربات الغربية من النقد الجديد فصاعداً لا مقابل لها في الموروث الصيني، وتتأسس على مجموعة من الفرضيات الفلسفية والأدبية المختلفة، مما يجعل من الممكن نبذها بوصفها غير ذات صلة في أفضل الأحوال، أو استعمارية ثقافياً في أسوأها»^(٣).

ويؤكد هذا المعنى إيليا بريغوجين — عالم الكيمياء الروسي الذي فاز بجائزة نوبل — حيث يقول: «أضحى من الملح على العلم أن يعتبر نفسه جزءاً لا يتجزأ من الثقافة التي تطور بين أحضانها»^(٤).

وهنا يرد تساؤل كبير يقف أمام أصحاب هذا الاتجاه وهو: لماذا عندما يتعامل هذا الفكر مع المناهج الإسلامية يدعي أنها تاريخية — أي: أنها نشأت لبيئة وزمن معين — وعندما يتعامل مع الفكر الغربي ينزع عنها هذه الصبغة التاريخية ويجعلها عالمية كونية؟!

٣ — خصوصية التطوير والإضافة في تلك النظريات.

من الملفت للنظر أن هذه النظريات المنهجية لا تحظى بالتطوير والأداء إلا من أبناء البيئة نفولها لك يتساءل ل أحد الباحثين عن أحد النظريات فيقول: «لم نقرأ حتى الآن إسهاماً يابانياً أو صينياً أو عربياً واحداً في تاريخ تلك النظرية؟» ثم يذكر أن الأمثلة التي أوتي بها لتطوير هذه النظرية «كلها من أوروبا وأمريكا، أي: من أفق ثقافي ومعرفي متجانس، وهو الأفق الغربي، مما يجعلها تؤكد مصداقية القول بتحيز النظرية وخصوصيتها أكثر من دعوى العالمية»^(٥). ولا يرد على ذلك كثرة الكتابة في العالم العربي حول تلك النظريات، ف«ما حدث في

(١) عن استقبال الآخر، سعد البازعي (ص ١٧).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة (ص ١٧).

(٣) المصدر السابق (ص ١٨).

(٤) المصدر السابق (ص ١٧ — ٢٨).

(٥) المصدر السابق (ص ٢٤).

المشهد النقدي هو اتساع دائرة المشاركة فعلاً ، ولكن على مستوى الاستهلاك وإعادة الإنتاج أكثر منه على مستوى الإنتاج الخلاق أو المستوعب للاختلاف الثقافي»^(١).

لقد أباح الجابري لنفسه أن ينقد الرؤية الماركسية لدراسة التراث بأنها «مؤطرة داخل إطار المركزية الأوروبية: إطار "عالمية" تاريخ الفكر الأوربي... وهذا يكفي ليجعل الصورة الماركساوية لتراثنا العربي الإسلامي تقوم هي الأخرى على الفهم "من الخارج" لهذا التراث، مثلها مثل الصورة الاستشراقية سواء بسواء»^(٢).

فإذا كانت دراسة الماركسيين من الخارج جعلها استشراقية فالأمر نفسه يمكن أن يطبق على منهج الجابري فإن مناهج بحثه هي مناهج "من خارج" فيصح على طريقة الجابري في النقد أن تكون مناهجه مثلها مثل الصورة الاستشراقية سواء بسواء.

يمكن أن نخلص في نهاية ذلك إلى ما قاله أحد أصحاب الاتجاه الفلسفي المعاصر وهو حسن حنفي: «كل حضارة خاصة، ولا توجد حضارة عامة تمثل الحضارات جميعاً»^(٣).

لكن الذي يمكن أن يقال تعقياً على كلام حسن حنفي أنه عندما تنسب الحضارات للبشر فإنها تبقى حضارات خاصة تعبر عن ثقافة أهلها سواء في المناهج أو في غيرها. وأما عندما تكون هذه المناهج معطى إلهي، فإنها بلا شك ستمثل الحضارات جميعاً كما هو الحال في دين الإسلام، الذي لم يتعرض لتحريف ولا تبديل.

المسوغ الثاني: دعوى موضوعية المناهج الغربية:

يكثر أصحاب هذا الاتجاه من وصف المناهج الغربية بأنها مناهج موضوعية، لا دخل فيها للتحيزات المعرفية والثقافية والدينية، ولذلك يقول صاحب المدرسة التونسية عن مدرسته: «إن اطلاعنا على الكثير من الكتابات التي تنخرط في نطاق الإسلام التجديدي أظهر لنا دوغما لبس التزام أصحاب هذه الكتابات بما يقتضيه البحث العلمي من موضوعية وصرامة تفصل بين الذات عن موضوع الدراسة أياً كانت درجة تقديسه في الوعي الجماعي»^(٤).

و يبين الجابري سبب اختياره للمناهج التي يستعملها مع وجود غيرها فيقول: «وما يميز

(١) المصدر السابق (ص ١٥).

(٢) التراث والحداثة، محمد عابد الجابري (ص ٢٩).

(٣) حوار الشرق والغرب-حوار بين الجابري وحنفي- (ص ١٦٦).

(٤) إسلام المجددين، محمد حمزة (ص ١٥٦).

الطرق العلمية بداية _ كما تعرفون _ اعتمادها الموضوعية، أي:أنها تحقق قدراً كافياً من المسافة بين الذات والموضوع يسمح برؤية الأشياء كما هي دون تأثير من عواطفنا ورغباتنا... وإذن اختيارنا لنوع القراءة التي نقترحها عليكم هنا ليس محكوما برغبة ذاتية ولا بتحيز لنوع من المناهج دون غيره، بل هو اختيار تمليه علينا طبيعة موضوعنا: التراث»^(١).

الغريب في الأمر أن هذا الاتجاه يُجَرِّدُ تراثنا من الموضوعية ثم لا يتردد في نسبتها إلى مناهج الفكر الغربي، ولذلك فإن أركون يبين جهده الكبير الذي يبذله في هذا الموضوع فيقول: «أبذل جهوداً عديدة لمكافحة الاستخدامات الأيديولوجية^(٢) المحتدمة في البلدان الإسلامية، وأقصد بذلك الاستخدام الأيديولوجي للإسلام كدين»^(٣).

وقد تعرضت فكرة الموضوعية في المناهج الفكرية والعلوم الإنسانية إلى كثير من الدراسة والنقد في الفكر الغربي قبل الفكر العربي بقرّر عدد من هؤلاء أن فكرة الموضوعية لا يمكن تطبيقها على العلوم الفلسفية والإنسانية كما يمكن ذلك في العلوم الرياضية ونحوها^(٤)؛ وذلك لعدة أسباب أهمها:

١ _ أن هذه العلوم مرتبطة ارتباطاً تالفاً بمنتج هذه المناهج، وما يحمله من معتقدات وأفكار، ولذلك لما كانت كثير من أفكار مناهج الفكر الغربي نشأت على يد مجموعة من اليهود، لم تنفك تلك المناهج من آثار هذه اليهودية على نتائجهم الفكري^(٥).

ويُعبّرُ أحد مفكري الغرب وهو يتحدث عن فكر جون جاك روسو^(٦) فيقول: «عن خطأ خطأ أو صواب، لم يشأ روسو أن يفصل فكره عن فرديته، ونظرياته عن مصيره الشخصي،

(١) التراث والحداثة، محمد الجابري (ص ٤٦).

(٢) أيديولوجيا: كلمة ذات أصل يوناني وتعني الفكر ولها مدلول سياسي يعني: مجموعة من الأفكار والمعتقدات والآراء المتناسكة إلى حد ما تتمسك بها فئة اجتماعية معينة أو حزب سياسي. ينظر: نقد ثقافي أم نقد أدبي عبد النبي اصطيف (ص ٢١٤).

(٣) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، محمد أركون (ص ٢٢٩).

(٤) انظر الدراسة الموسعة في ذلك: الموضوعية في العلوم الإنسانية، د. صلاح قنصوة.

(٥) انظر الدراسة الموسعة في ذلك: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، سعد البازعي.

(٦) جون جاك روسو، ولد سنة ١٧١٢م، فليسوف فرنسي، اعتنق الكاثوليكية، وجعلها، كتب كتابه " العقد الاجتماعي" والذي يعد من أهم الكتب التي نظرت للديمقراطية، وقد تعرض لكثير من الاضطهادات على يد الكنيسة، مات بسكتة قلبية عام ١٧٧٨م. ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (ص ٣٢٨).

وعلينا أن نأخذها كما يعطينا نفسه، في هذا الانصهار وهذا الاختلاط بين الوجود والفكرة»^(١).

٢_ أن هذه المناهج نشأت لظروف خاصة تؤكد عدم موضوعيتها:

المناهج الفلسفية التي نشأت في الفكر الغربي كان وراء نشأتها ظروف معينة أدت إلى صياغة هذه المناهج، فالباحثة الأمريكية سوزان هاندلمان في كتابها "قتلة موسى" «والذي قامت فيه بتحليل معمق لبعض أبرز المفكرين والنقاد الغربيين في العصر الحديث الذي يحمل بعضهم انتطاءً يهودياً... من زاوية أنهم ورثوا تركة عقلية يهودية ضخمة (وإن كان بعضهم من غير اليهود). تلك الزاوية هي "التفسير الحاخامي" للتوراة الممتد عبر قرون من تاريخ الجماعات اليهودية والذي أنتج أساليب وخبرات في القراءة والتأويل يمكن تبين تأثيرها في أعمال أولئك المفكرين وغيرهم. غير أن أولئك — كما تقول هاندلمان — سعوا إلى الابتعاد عن انتمائهم إلى التراث على الرغم من علاقتهم الوثيقة بأبرز معطياته، بل على الرغم من كونهم امتداداً له، كما يوضح في حالة فرويد الذي تحدث عن قتل الأب في تحليله النفسي وممارسه رمزياً في محاولته التخلص من انتمائه اليهودي من ناحية، وتبنيه للتراث اليهودي من ناحية أخرى، ضمن محاولته الأخرى لقراءة الثقافة الغربية المسيحية على نحو يقوض سيطرتها»^(٢).

«وفي دراسة موسعة ومميزة لـ "الارتباط اليهودي بالحركات الفكرية والسياسية في القرن العشرين" تحت عنوان "ثقافة النقد" يضع كيفن مكدونالد النظرية الماركسية في سياق السعي اليهودي لـ "نقد" المجتمعات غير اليهودية»^(٣).

المقصود من هذه الإشارات التنبيه على مدى الارتباط الوثيق بين الثقافة التي نشأ فيها هؤلاء المفكرون الغربيون وبين النظريات التي أنتجوها، وليس المقصود تتبع التفاصيل الموسعة لمثل تلك النظريات.

إن الاتجاه الفلسفي المعاصر يلح بشكل مستمر على أهمية الفصل بين الموقف المعرفي (الموضوعي) والموقف الأيديولوجي، وهو فصل يحمل في طياته موقفاً أيديولوجياً كذلك — أي: أنه منطلق من رؤية فكرية معينة — كما يقول حسن حنفي: «إن التمييز بين المعرفي

(١) معجم الفلاسفة، جورج طرابشي (ص ٣٣٢).

(٢) المكون اليهودي في الحضارة الغربية، سعد البازعي (ص ١١٣-١١٤).

(٣) المصدر السابق (ص ١١٥).

والأيديولوجي هو نفسه موقف أيديولوجي يجنب المعرفي فيه أيديولوجيا ضمنية»^(١).

ومن أجل ذلك فإن أركون بعد أن تخلى عن اعتبار النظرية البنيوية^(٢) نظرية متكاملة، جاء ليعين سياقها التاريخي، وأنها «كانت أيضاً عبارة عن ردة فعل ضروري ضد قرون عديدة من ممارسة النزعة الأصولية اللغوية وكتابة التاريخ الخطية وممارسة التأمل المجرد الدوغمائي»^(٣) واللامبالاة بإكراهات الأنظمة»^(٤).

المسوغ الثالث: دعوى الشمولية لهذه المناهج الغربية، فما ينطبق على النصرانية ينطبق على الإسلام:

يزعم المستوردون لهذه المناهج أن مناهجهم تأخذ طابع الشمولية من عدة جهات: من جهة الثقافات فهو لا يختص بثقافة دون أخرى، ومن جهة الميادين فيمكن تطبيقه على الميدان الفكري أو المادي، ومن جهة ثالثة عدم خصوصية الزمن فهو يطبق على الزمن الماضي والحاضر.

يقول الجابري: «والمناهج الذي سأقترحه عليكم يصلح _فيما أعتقد_ للتعامل مع التراث بهذا المعنى والواسع: يصلح للتعامل مع تراثنا العربي الإسلامي، ومع التراث الإنساني عامة، كما يصلح للتعامل مع التراث الفكري والمادي سواء تعلق الأمر بتراث ينتمي إلى الماضي البعيد أو الماضي / الحاضر. يتعلق الأمر إذن بطريقة علمية في التعامل مع الموضوعات المدروسة التي من

(١) حصار الزمن، حسن حنفي (ص ٣٩٤).

(٢) البنيوية: مذهب من مذاهب الفكر الغربي في المعرفة، يرى التركيز بالنظام العام لفكرة أو لعدة أفكار مرتبطة بعضها ببعض على حساب العناصر الأخرى المكونة له. بغض النظر عن المعطيات الخارجية عن هذا النظام الداخلي للفكرة، وقد رفضت البنيوية استخدام التفسير التاريخي باعتباره أداة منهجية ويعرف أحياناً باسم البنائية، أو التركيبية. ويعد العالم اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير مؤسس المنهج البنيوي، وذلك في بدايات هذا القرن لكن المنهج اكتسب انتشاراً وعمقاً على يد عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي كلود ليفي شتراوس الذي صاغ في أعقاب الحرب العالمية الثانية مذهباً جديداً في المعرفة له قواعده. ينظر: موسوعة النظريات الأدبية، نبيل راغب (ص ١٠١)، ودليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وآخر (ص ٦٧).

(٣) الدوغمائية: هو المعتقد الذي تقرره وتقييمه مرجعية كنيسة ما، ويطلق على الموقف الفكري الذي يتمثل في إثبات أفكار دون قبول مناقشتها، ويطلقه أصحاب هذا الاتجاه على أصحاب الخطاب الديني باعتبارهم يعتبرون العقائد غير قابلة للنقاش. ينظر: موسوعة لالاند (١: ٢٩٠).

(٤) عن نقد العقل الإسلامي عند أركون، مختار الفجاري (ص ٢٦).

نوع موضوعنا»^(١).

ولذلك فإن أركون يدعو لعدم التفريق بين النصرانية والإسلام فيقول: «لا ينبغي أن يكون هناك فرق في المعاملة، فما ينطبق على المسيحية ينبغي أن ينطبق على الإسلام، وهذا ما أبرهن عليه شخصياً من خلال كتاباتي وتدريسي»^(٢).

أما حسن حنفي فهو يقوم بترجمة كتاب اسبينوزا "رسالة في اللاهوت والسياسة" وهدفه في ذلك «إسقاط المادة التي عمل عليها اسبينوزا وإحلال مادة أخرى محلها مع الإبقاء على نفس المنهج، أعني إسقاط التراث اليهودي، وإحلال تراث ديني آخر، وليكن التراث الإسلامي»^(٣).

هذه الحالة من المساواة بين الدين الإسلامي والنصراني، تتجاهل السياق التاريخي والعلمي الذي نشأت فيه هذه المناهج، فالنصرانية طالتها أيدي التحريف والعبث الكنسي، والإنجيل ناله كذلك التغيير والتبديل، بينما لم يكن الأمر كذلك في الدين الإسلامي الذي بقي محفوظاً بحفظ الله سبحانه له.

يمكننا هنا أن نستعير كلام هؤلاء المفكرين أنفسهم لنقاش كلامهم الآخر، فالجابري يعترف بقاعدة أساسية مهمة يمكن أن تكون منطلقاً للنقاش وهي أنه «ليست جميع المناهج صالحة لجميع الموضوعات بل قد يكون المنهج الواحد حصباً منتجاً في موضوع وعقيماً في موضوع آخر، والقول الفصل في هذا الشأن هو أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج»^(٤). «لقد صار مقبولاً منذ مدة، عند الباحثين الإبيستيمولوجيين»^(٥) والمهتمين بمناهج العلوم، القول بأن: طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج»^(٦).

هذا المنطلق الذي يضعه الجابري، هو الذي استخدمه حسن حنفي ليعترض به على

(١) التراث والحداثة، محمد عابد الجابري (ص ٤٦).

(٢) الإسلام أوربا الغرب، محمد أركون (ص ١٤٥).

(٣) رسالة في اللاهوت والسياسة، اسبينوزا، مقدمة حسن حنفي (ص ٦-٧).

(٤) التراث والحداثة، محمد عابد الجابري (ص ٤٦).

(٥) الإبيستيمولوجيا: هي نظرية العلوم أو فلسفة العلوم وهي تعنى بداسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها دراسة نقدية توصل إلى غبراز أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية. انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (١-٣٣).

(٦) المصدر السابق (ص ٢١).

المنادين باستيراد هذه المناهج فيقول: «والسؤال هو: ألا يمكن دراسة التراث القديم بمناهج ومفاهيم أكثر ملاءمة مستمدة منه حتى يتطابق المنهج مع الموضوع؟ وهو سؤال مازالت الإجابة عنه بعيدة المنال تتراءى في الأفق البعيد»^(١).

وهذا الموقف من حنفي يبين حجم التناقض المنهجي في الواقع العملي لأصحاب هذا الاتجاه، فبينما يعترض — حنفي — وبشدة على هذه الحالة من استيراد المناهج كما في كلامه السابق وغيره يأتي لترجم لنا محاولة اسبينوزا لتكون محل الاقتداء والاستفادة.

أما أركون وهو أحد أكبر المستوردين لهذه المناهج فيأتي ليبين عدم مطابقة مناهج التحليل الألسنية^(٢) — والتي يستخدمها بنفسه في مواطن أخرى — للنصوص الدينية فيقول: «لهذا السبب أقول بأن مناهج التحليل الألسنية كما هي مطبقة اليوم على النصوص العادية تبدو لي غير مطابقة فيما يخص النصوص الدينية، ولهذا السبب أطالب بتشكيل علم سيميائيات^(٣) خاص باللغة الدينية التي تتجاوز اللغة العادية»^(٤)، «ينبغي انتظار تشكيل علم جديد بأكمله قبل الحكم على أي شيء أو إعطاء رأي بشأنه»^(٥).

إن هذا الكلام السابق يؤكد أن هناك فرقاً كبيراً بين المناهج التي يستخدمونها والموضوع الذي يريدون تطبيقه عليه، تلك مناهج جاءت لموضوعات معينة، لا تصلح إلا لتلك الموضوعات، على فرض صحتها في نفسها.

إن حركة الهرمينوطيقا نشأت من أجل أسباب دينية خاصة بالواقع الغربي، وهي تاريخ التفسير المسيحي للكتاب المقدس يؤكد أن ثمة غيلاً نهجاً علمي يُفسَّر به الكتاب المقدس عندهم، وقد كان من أسباب ذلك احتكار الكنيسة لقضية التفسير، حتى جاءت حركة مارتن

(١) حصار الزمن الحاضر مفكرون، حسن حنفي (ص ٣٩٨).

(٢) اللسانيات أو الألسنيات: هو العلم المؤسس على مقارنة مختلف الألسن، ويتضمن درس الصوت وعلم الدلالة. ينظر موسوعة لالاند الفلسفية (٢-٧٠٤).

(٣) السيميائية: هي العلم الذي يبحث في الإشارات والرموز ودلالاتها الاجتماعية، وهو العلم الذي اشتهر به دي سويسر. انظر المعجم الفلسفي، مراد وهبة (ص ٣٧٨).

(٤) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص ٢٣٢).

(٥) المصدر السابق (ص ١٢٥).

لوثر^(١) فكسرت هذا الحصار الكنسي، ومن عصر النهضة بدأ الاهتمام بإنشاء هذه النظرية. إن هذا الأمر يوضح عدم التطابق الواقعي بين تفسير القرآن وبين تفسير الكتاب المقدس. لم يكن تفسير القرآن حِكْراً على أناس معينين، بل كان الصحابة يمارسون التفسير حتى مع وجود المفسر الأول وهو النبي عليه الصلاة والسلام، ولم يكن ينهاتهم عن الاجتهاد في ذلك، حتى الذي يخطئ في الفهم لم يكن النبي يمنعه لمجرد خطئه من ممارسته للفهم بل كان يصحح فهمه دون التعرض لممارسته للتفسير.

بل إن القرآن نفسه ينص على أن التدبر تكليف لجميع المسلمين، شريطة أن تحقق الأسباب الموضوعية لهذا الفهم، حتى لا تنتهك قداسة هذا النص، ومتى توفرت فيه هذه الأسباب الموضوعية فمن حق الجميع أن يمارس التفسير.

ولذلك فإن الجابري يعترف بهذا الفرق بين السياق التاريخي للكتاب المقدس ومقارنته بالسياق التاريخي للقرآن فيقول: «أما من يفكر في النقد اللاهوتي على غرار ذلك النقد اللاهوتي الذي عرفته أوروبا، فهو يجهل أو يتجاهل الفرق بين الدين الإسلامي والدين المسيحي».

الدين الإسلامي له كتاب مقدس لم يلحقه تغيير ولا تحريف منذ أن جمع في عهد عثمان، وليس هناك دليل قاطع على أن نوعاً من التحريف أو البتر أو التغيير قد حدث في فترة ما بين نزول القرآن وجمعه... نقول ذلك لأن النقد اللاهوتي في الثقافة الأوروبية مرتبط بواقع أن المسيحية ليس لها كتاب كالقرآن، وإنما مجموعة من الأناجيل تنسب إلى صحابة المسيح...

ومن جهة أخرى يجب أن لا ننسى أن اللاهوت المسيحي مرتبط بالكنيسة وآبائها. الكنيسة هي التي تضع "قانون الإيمان" أي: هي التي تحدد وقد حددت بالفعل الطريقة التي يجب أن يتصور بها المؤمن المسيحي العلاقة بين الأقانيم الثلاثة: الأب والابن وروح القدس،

(١) مصلح ديني ألماني، مؤسس البروتستانتية، ولد عام ١٤٨٣م، دخل إلى الدير وانتسب للرهبانية عام ١٥٠٥م، وقد تقيد أتم التقيد بالنظام الداخلي للرهبانية، وغالى في ذلك، حصل على البكالوريوس في الكتاب المقدس عام ١٥٠٩م، وعين مدرساً للاهوت، وبعد أن أخذ الدكتوراة في الكتاب المقدس، تقدم في عام ١٥١٧م بتجديد اللاهوت بالتقدم بقضايا مناوئة للمدرسين، ومن هنا بدأ رحلة اضطهاده من الكنيسة، وتجديده فيها. ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (ص ٥٨٧-٥٩٠).

وكذلك الكيفية التي يجب أن يفهم بها النصوص الدينية»^(١).

هذه السياق التاريخي الذي يُقر به الجابري في هذا الموطن ينطبق على مناهج فلسفية أخرى، ومن أجل ذلك فإن هذه المناهج تفقد صفة الشمولية.

الجانب الثاني: نقد الممارسة العملية في تطبيق هذه المناهج.

إذا تجاوزنا الجانب النظري وانتقلنا إلى الجانب التطبيقي لهذه المناهج يجد الباحث أمامه ثلاث إشكاليات كبرى يقع فيها أصحاب هذا الاتجاه، وهي على وجه الإجمال:

١ _ إشكالية عدم اكتمال التصور العلمي لتلك المناهج عند مستورديها:

فَهِمُّ المناهج الغربية كما هي في الواقع أحد المشكلات التي تعترض أصحاب الفكر الفلسفي المعاصر، فهل استطاع أصحاب هذا الفكر استيعاب تلك النظريات استيعاباً صحيحاً ؟

يجيب الجابري عن صورة من أهم تحليلات تلك المشكلة وهي مشكلة الترجمة وحال نقلة الفكر الغربي إلينا، فيقول: «فالتجربة في ميدان الفلسفة، بالوطن العربي، كارثة. لا أعتقد أن الإنسان يستطيع أن يفهم كتاباً مترجماً إلى العربية الآن في المواضيع الفلسفية. أنا شخصياً عندما أقرأ كتاباً ترجم في هذا العصر إلى العربية في موضوع فلسفي لا أفهمه... وأعتقد أن أهم معرقل لنشر الفكر الفلسفي في الوقت الحاضر هو سوء الترجمة»^(٢).

وهذه الكارثة _ كما يعبر الجابري _ تطرح التساؤل الآتي: هل هؤلاء المتحمسون لنقل هذا الفكر الغربي إلينا، قد استوعبوه قبل أن يمارسوا عملية النقل والتصدير ؟

يبين أحد لرسى فكر نيتشه^(٣)، مدى تأثير محمد أركون بهذا المفكر، ولكنه يبين في نفس الأمر أنهم أركون لنيتشه كان من خلال فلاسفة آخرين ولم يكن من خلال نصوص نيتشه نفسه، مما أدى به إلى أن يتابعهم في تحليلاتهم التي لم تكن صحيحة حيث يقول: «لكن

(١) المسألة الثقافية، محمد عابد الجابري (ص ٢٨٠).

(٢) التراث والحداثة، محمد الجابري (ص ٢٥٣).

(٣) فردريك نيتشه، فيلسوف ألماني، يعد من أعظم الفلاسفة تأثيراً في القرن العشرين، ولد عام ١٨٤٤م، واسم نيتشه يرتبط بالنقد الجذري للدين والفلسفة والأخلاق، شغل وظيفة أستاذ في جامعة بازل، وقد ترك التدريس بسبب مرض وبعدها بدأ التنقل إلى عدة مدن أوروبية، وقد أصيب بالجنون في آخر حياته، وبهذا المرض ختم حياته عام ١٩٠٠ م. انظر: موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي ٢-٥٠٨، تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص ٤٠٥.

قراءات هؤلاء الفلاسفة وتأويلاتهم لنيته كانت في غالب الأحيان انتقائية وتبريرية هذا إن لم تكن خاطئة أو حتى خيالية. مـ رت هكذا لأركون ولم يحصها أو يتثبت منها جيداً ، وإلا فإنه ما كان ليسقط في هذا النوع من التبسيطات»^(١).

أما هاشم صالح _ مترجم فكر أركون _ فلا يخفي تضجره من محمد عابد الجابري وعدم فهمه للفكر الغربي حيث يعتبره وهو يكتب عن لوثر وحركته الإصلاحية «يرتكب حماقة أو مغالطة تاريخية مخيفة» ثم يـ بدي تخوفه من مواصلة الجابري لمثل هذه الكتابات عن الفكر الغربي فيقول: «أشد ما أخشاه هو أن يواصل كتاباته عن تاريخ الفكر الأوربي»^(٢).

ثم يشكك في فهم الجابري حول نظرية من أهم النظريات التي حاول تطبيقها وهي القطيعة الإستمولوجية^(٣) فيسأل: هل الجابري «يعرف معنى القطيعة الإستمولوجية ؟ هل يعرف معنى الانتقال من عصر إلى عصر، أو من فكر إلى فكر، أو من كون إلى كون ؟... عندما أقرأ مثل هذا الكلام تظلم الدنيا في عيني، وأصبح مستسلماً للمقدر، ومعتقداً أن المرض العربي، أو الانسداد العربي، أو المأزق العربي همّ له ما شئت، سوف يظل متواصلاً إلى أبد الدهر»^(٤).

إلى هذا الحد يصل تشكيك بعضهم في فهم البعض واستيعابه للفكر الغربي !!
هذه المواقف من التشكيك العلمي في استيعاب هذا الفكر الغربي يـ شكّل أحد العوائق العلمية أمام الاتجاه الفلسفي المعاصر.

٢ _ إشكالية عدم التطبيق الصحيح لتلك النظريات:

المشكلة السابقة وهي عدم الفهم والاستيعاب ستنتج بلا شك مشكلة أخرى، وهي مشكلة التطبيق، فهل استطاع هذا الفكر أن يحسن التعامل في تطبيقه لتلك النظريات ؟
يجيب الجابري عن هذا فيقول: «الحضور الغربي في فكرنا العربي المعاصر لا زال خافتاً

(١) العقل والوحي، حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون، محمد المزوغي (ص ٣١٧-٣١٨).

(٢) معضلة الأصولية الإسلامية، هاشم صالح (ص ١٦).

(٣) القطيعة الإستمولوجية عند الجابري: هي التخلي عن الفهم التراثي للتراث وإحداث نوع من الانفصال عنه، والتحرر من الرواسب التراثية في عملية فهم التراث بحيث نكوّن قطيعة مع مناهج في دراسة التراث بينما نتواصل مع مناهج أخرى. ينظر: نحن والتراث _ قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي (ص ٢١).

(٤) معضلة الأصولية الإسلامية، هاشم صالح (ص ١٦).

جداً كإنتاج أو كتطبيق، لا أحد طبق الفينومينولوجية^(١) بشكل صحيح... وكل ما هناك محاولات لتطبيق الماركسية بشكل المنهج المطبق^(٢).

فإذا كان الجابري يرى أن الفينومينولوجية لم تطبق بشكل صحيح فهذا يعني أن حسن حنفي وهو ممن تأثر بهذه النظرية لم يستطع تطبيقها على الوجه الصحيح، وهو يعني كذلك أن عبدالله العروي وطيب تيزيني وهم ممن تبناوا الفكرة الماركسية لم يحسنوا كذلك تطبيقها.

وهو يعني أخيراً أن هذا الفكر الفلسفي يمر بحالة استهلاك فقط، يعترف بهذه الحالة الجابري حيث يقول _بعد كلامه السابق_: «فعلاً، يطغى على تعاملنا مع الفكر الغربي هذا النوع من ممارسة المنهج المطبق بهذا الشكل... نستورد الفكر بكل مضمراته الأيديولوجية، وبكل أسسه المادية، وحتى بعض تطلعاته... إننا نستهلك فقط»^(٣).

ويكشف لنا باحث آخر عن مشكلة تطبيقية أخرى، وهي الجمع بين فلسفات متناقضة، ويبين وقوع أركون في هذه الإشكالية، فهو يجمع بين فلسفة ميشيل فوكو والتي لا تعترف بمبدأ الحقيقة، مع فلسفة هابرماس^(٤) والتي تقف على الضد من فوكو وتدعو إلى التمسك بمبدأ الحقيقة، مما يعني أن هناك «نزعة تأليفية أو بالأحرى هي أقرب إلى التركيب بين فلسفات متناقضة لبناء الرؤية الفلسفية للإسلاميات التطبيقية»^(٥).

وأما الشرفي _أستاذ المدرسة الفينومينولوجية_ إلى بُعد آخر يمارسه أصحاب هذه المناهج

(١) الفينومينولوجية: هو علم وصف الظواهر، ويعنى بوصف الظواهر بكل دقة وترتيبها بكل إحكام، وخصوصاً المعاني الأساسية في العلوم بغية توضيحها وتعريفها، وحينئذ تكون معرفتنا واقعة على الماهيات بخصائصها الثابتة، ويعتبر الفيلسوف الألماني هوسرل أول من أطلق هذا المصطلح وأقام فلسفته على هذا. ينظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة (ص ٥١٧).

(٢) التراث والحداثة، محمد الجابري (ص ٢٥١).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) هو: يورغن هابرماس، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، ولد سنة ١٩٢٩م، يعد من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت، وأفضل منطقي بينهم، درّس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعتي هايدلبرغ وفرانكفورت. أراد مع سائر فلاسفة المدرسة أن يستأنف مشروع ماركس في نقد المجتمع وأشكال الاستلاب الحديث، عارض الوضعية بقوة، ورأى أن مهمة الفلسفة المحافظة على إمكانية خطاب عقلائي يتمتع بدونه اشتغال الديمقراطية. من مؤلفاته: الخطاب الفلسفي للحداثة. ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (ص ٦٨٧).

(٥) نقد العقل الإسلامي عند أركون، مختار الفجاري (ص ٥٤-٥٥).

أثناء التطبيق، وهو استعمال هذه المناهج من أجل تمرير مقولاته للآخرين حتى لو كانت سخيفة_ كما يعبر_ لمجرد أنه يستعمل المنهجية الفلانية، يقول في ذلك: «كثيراً ما يساء تقدير هذه المنهجية فيطلب من الباحث الإعلان عن اختياره الشخصي منذ البداية، إذ يسهل العملية الكسولة المتمثلة في حشره ضمن إحدى التصنيفات المذهبية الجاهزة فتقبل آراؤه_ حتى السخيف منها والمتناقض_ إذا انتسب إلى شق معين وترفض مهما كانت أهميتها إذا انتسب إلى الشق المقابل»^(١).

وهذا يطرح علينا تساؤلاً جديداً وهو: هل يتحلى أصحاب هذه المناهج بالمنهجية العلمية التي تحميهم من استخدام هذه المناهج كشعارات لترويج أفكارهم من خلالها ؟

٣_ إشكالية عدم الثبات المنهجي على تلك النظريات:

من أهم المشكلات العلمية التي تعترض أصحاب هذا النوع من الاستهلاك، أن الآخر الذي يستهلكونه منه يغير في فكره بشكل مستمر نظراً لحالة التيه الفكري الذي يمر بها الفكر الغربي، فهل سيتغير المستهلكون معهم كلما تغيروا ؟

الجابري لا يرى أن ثمة مشكلة في ممارسة التغير كلما غير هذا الفكر في مناهجه ومبادئه، حيث يقول: «نعم قد نجد هذا الركب الرائد يغير لباسه كل يوم (آراءه ومناهجه)، غير أن ذلك ليس عيباً ولا نقصاً، بل بالعكس هو دليل الحياة، دليل التقدم... وإذا لم نفعل مثله، إذا لم نجتهد في الاستفادة من جميع الألبسة فإنها ستتراكم أمامنا تدفع بنا إلى المؤخرة باستمرار فتزداد المسافة بيننا وبين الحداثة باطراد»^(٢).

لكن هذا الإقرار من الجابري يدل على تأكيد تلك الحالة التي كان يشكو منها، وهي حالة (الاستهلاك فقط) فلماذا ينتظر الجابري وأمثاله أن يأتيهم الخبر من هناك (الغرب) ليمارس هو بدوره دور التلميذ الصغير الذي لا سبيل أمامه إلا أن يتلقى من معلمه ومرشده هذه التغيرات ليبدأ في تطبيقها دونما تساؤل ولا اعتراض ؟ ألا تؤكد هذه الحالة الفكرية مدى الضعف والانحزام الفكري الذي يمر به هذا الاتجاه ؟

إن هذا التغير المستمر في الفكر الغربي هو الذي جعل أركون يقول _بعد فترة من اقتناعه

(١) في القراءة والكتابة، "المنهج المقارن في قراءة الإنتاج الديني"، عبدالمجيد الشرفي (ص ٤٤٤).

(٢) حوار الشرق والغرب، حوار بين الجابري وحنفي (ص ١٥٧).

بالفكرة البنيوية: «البنيوية كانت قد أوهمتنا لفترة قصيرة من الزمن أنها تمثل انبثاق حقيقة طال انتظارها. في الواقع إنها تمثل جواباً على التطور السريع الذي طرأ على الأنظمة الكبرى للاقتصاد الصناعي...»^(١).

ويأقنفكر آخر ليُبين أن واحداً من أهم المفكرين الذين اعتمد عليهم أصحاب هذا الاتجاه أصبحت مكانته مكانة تاريخية بعد مرور عشر سنوات من نشر كتابه، فيبين فؤاد زكريا تغير المكانة العلمية التي كان يحظى بها ميشيل فوكو في الفكر العربي^(٢)، من خلال كتابه "الكلمات والأشياء" والذي اعتبر وقت صوره بمثابة إعلان عن فلسفة جديدة، وأنه بعد مضي «عشر سنوات على نشره، لم يثبت قدرته على الصمود للزمن، وأصبح من المؤلف كلما تعرّض باحث لهذا الكتاب في الوقت الحالي أن تغلب لهجة الانتقاد عنده على لهجة الإعجاب، بل إن البعض يعربون عن اعتقادهم بأن الكتاب كان "موضة" مرتبطة بفترة زمنية معينة، وأنه برغم عدم اعترافه بالتاريخ، قد أصبح اليوم ذا قيمة تاريخية فحسب»^(٣).

إذا كانت هذه هي المرجعية الفكرية لهذا الاتجاه، فما الأفكار المنهجية التي استوردها هذا الاتجاه من الفكر الغربي ؟

الباحث في الاختيارات المنهجية لأصحاب الاتجاه الفلسفي المعاصر يجد أنها اختيارات متعددة إلا أن ثمة مفاهيم مركزية كانت حاضرة في خطاب الاتجاه الفلسفي المعاصر وإن تفاوتت درجة حضورها، ويكاد يكون مفهوم التاريخية هو المفهوم المركزي الذي يمكن أن تتفرع عليه كافة المفاهيم الأخرى.

تعتبر المدرسة التونسية عن مركزية المنهج التاريخي في فكر هذا الاتجاه فتقول: «إن القول بتاريخية النص القرآني وتاريخية فهم هذا النص هما قطب الرحى في نظرية التجديد التي يتبناها الفكر النقدي الجديد»^(٤).

كما أن المنهجية التاريخية عند أركون كما يقول «تتخذ مكانة محورية في مشروع

(١) عن نقد العقل الإسلامي عند أركون، مختار الفجاري (ص ٢٦).

(٢) انظر: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، لزواوي بغورة.

(٣) "الجذور الفلسفية للبنائية"، فؤاد زكريا، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، ١٩٨٠م (ص ٣٨) عن ميشيل فوكو

في الفكر العربي المعاصر، لزواوي بغورة (ص ١٤).

(٤) إسلام المجددين، محمد حمزة (ص ٥٦).

العام: نقد العقل الإسلامي»^(١).

وهو يعتبر أن قضية التاريخية مشكلة لم تطرح قط في الفكر الإسلامي حيث يقول: «أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل في الفكر الإسلامي ألا وهي تاريخية القرآن»^(٢).

كما أنه يعد هذا الفارق الأساسي بين مشروعه وباقي المشاريع التي درست الإسلام على مر العصور: «إن مشروعي في نقد العقل الإسلامي يتميز عن كل ما عداه في ما يخص هذه النقطة الأخير. فأنا أهدف إلى نقد بطريقة تاريخية، وليس بطريقة تأملية، وتجريدية... ويختلف بالتالي عن كل مشاريع الفكر التي لا تشمل هذه النقطة الأخيرة»^(٣).

ويجعل المحيا للبحث في ذلك يُشَدَّ كَلَّ خياراً إستراتيجياً عند الباحثين فيه حيث يقول: «منذ سنوات وعبارة "تاريخية النص" تتداولها أقلام بعض الكتاب، وهي تنطوي عندهم على اختيار "إستراتيجي" لا بد منه لفهم النص الديني، وبالتحديد القرآن الكريم، فهما "لحديثاً"»^(٤).

هذا التحليل التاريخي _ الذي يعني به الجابري: «ربط فكر صاحب النص.. بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية»^(٥) _ هو خطوة أساسية عنده «من أجل تحقيق الحد الأدنى من الموضوعية في دراسة التراث»^(٦).

ولذلك يجعلها الجابري ثاني خطوة أساسية في منهجية بحثه في التراث الإسلامي، بل إن «الرؤية الصحيحة للأصالة والمعاصرة هي تلك التي تأخذ بحسبانها تاريخية الثقافة والفكر»^(٧). والفكر»^(٧).

هذه إذاً هي مكانة فكرة التاريخية عند أصحابها، فما تفاصيل هذه الفكرة ؟ وما أهم

(١) الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، محمد أركون (ص ٢٤٨).

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص ٢١٢).

(٣) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص ٤٨-٤٩).

(٤) مقال (شعار تاريخية القرآن) منشور في موقع الجابري الشخصي.

(٥) التراث والحداثة، محمد الجابري (ص ٣٢).

(٦) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٧) المصدر السابق (ص ٤١).

المرتكزات المنهجية المتفرعة عنها ؟

يمكن أن أترك الجواب لأحد رموز هذا الاتجاه وهو الجابري حيث قام بدراسة تاريخية لتطور مصطلح التاريخية وماذا يراد منه ؟

ولذلك سيكون كلامه محل الاعتماد في تحديد مفهوم هذه الفكرة، وبعد ذلك ينتقل البحث إلى تأكيد حضور هذا المفهوم في أصحاب هذا الاتجاه الآخرين.

يلخص الجابري معاني التاريخية وتطوراتها في الفكر الغربي في أربعة إطلاقات

فيقول:

« ١ _ لقد طرح مفهوم "التاريخية" أول ما طرح بوصفه يجسم الفرق الأساسي بين الإنسان والطبيعة: الإنسان له تاريخ والطبيعة لا تاريخ لها. وتاريخية الإنسان تعني في هذا المجال أنه وحده بين الكائنات يعي وجوده التاريخي، يعي تاريخيته.

٢ _ اتخذت النسبة إلى التاريخ في الفكر الأوربي في وقت من الأوقات معنى قدحياً ، وذلك عندما يراد أن الموصوف به ينتهي إلى الماضي وأنه لم يعد موجوداً ، وبالتالي لا قيمة له لا في الحاضر ولا في المستقبل.

٣ _ وعلى العكس من هذا تماماً أعطي في مرحلة لاحقة لمفهوم "التاريخية" معنى "الأهمية التاريخية" بلغتنا الرائجة، بمعنى أن الشيء الذي يوصف بها إما أنه يشكل حداً فاصلاً بين عهدين، عندما يتعلق الأمر بالكلام في الماضي، أو أنه يبدئ عهداً جديداً ، وأنه لحظة من لحظات التطور نحو الأكمّل والأفضل.

٤ _ من هنا يتفرع معنى آخر لمفهوم "التاريخية"، وهو الذي كان له الصدى الأكبر في القرنين الماضيين، مع الماركسية^(١) أولاً ، ثم مع علم الاجتماع المعرفي ثانياً . والقضية الأساسية المطروحة في هذا المجال هي قضية علاقة الفكر بالواقع، أو المعرفة بالأطر الاجتماعية. وكما هو معروف فالفكرة السائدة في الماركسية الرسمية هي أن الوجود الاجتماعي للناس هو الذي يحدد

(١) الماركسية: تقوم على القناعة الأساسية بأن الأفراد في المجتمع الإنساني يدخلون في علاقة إنتاجية، وأن مجموع العلاقات الإنتاجية هذه تشكل البنية الاقتصادية للمجتمع الأساسي الحقيقي الذي تقوم عليه بنية قانونية وسياسية عليا تتوافق معها أشكال محددة من الوعي الاجتماعي، ويتحكم نمط الإنتاج في الحياة المادية بحركة الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية عموماً . ينظر: دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي وميجان الرويلي (ص ٣٢٣)، المعجم الفلسفي، مراد وهبة (ص ٥٩٤).

وعندهم، أي نوع نظرهم للشأن السياسي والاجتماعي.. وفي هذا المعنى قال ماركس قوله المشهورة: "ليس الوعي -أو الفهم- الذي للناس عن أنفسهم هو الذي يحدد وجودهم (الاجتماعي)، بل بالعكس إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد هذا الوعي"، والمقصود هو أن الوضع الطبقي هو الذي يحدد نوع الآراء السياسية والاختيارات الإيديولوجية... وفي هذا المعنى كتب يقول: "إن الصعوبة ليست في فهم كيف أن الفن والملحمة الإغريقين كانا مرتبطين ببعض أشكال التطور الاجتماعي، بل إن الصعوبة هي في فهم لماذا لا يزالان يـُـوَلَّدان فينا متعة فنية ويحتفظان بقيمتها من بعض الوجوه، كمعيار ونموذج لا مثيل لهما". ويمكن بسهولة أن نقول الشيء نفسه عن النص القرآني: "إن الصعوبة ليست في فهم كيف أن القرآن وسيرة النبي كانا مرتبطين ببعض أشكال التطور الاجتماعي، بل إن الصعوبة هي في فهم لماذا لا يزالان يـُـوَلَّدان فينا متعة فنية (بلاغية) ويحتفظان بقيمتها من بعض الوجوه، كمعيار ونموذج لا مثيل لهما" (١).

إذا كانت هذه معاني التاريخية في الفكر الغربي فما الذي ينطبق منها على القرآن عند الجابري وغيره من أصحاب هذا الاتجاه؟

الجابري يرى أن جميع المعاني السابقة يمكن أن تنطبق على القرآن فيقول:
«تحدد معنى عبارة "تاريخية النص" -والمقصود القرآن- على ضوء ما سبق نجد أنها تنطبق عليها جميع المعاني التي ذكرنا:

- ١- فمن جهة القرآن نص تاريخي، بمعنى أنه وجد وجوداً حقيقياً في زمن ومكان... الشيء الذي لا يسمح بتأثراً بنسبة أي نوع من الوجود الأسطوري لهذا الكتاب المقدس.
- ٢- ومن جهة ثانية القرآن الكريم تاريخي بمعنيين: بمعنى أنه ينتمي إلى الماضي، ولكنه في المقابل تاريخي بمعنى أنه كان حدثاً تاريخياً أسس المستقبل فجعل تاريخ العرب، ثم تاريخ العالم، ينقسم إلى ما قبل ظهور الإسلام وما بعد قيامه وفتوحاته.

(١) مقال بعنوان: شعار (تاريخية النص) للجابري منشور في موقعه الشخصي.

٣- ومن جهة ثالثة القرآن نص تاريخي بمعنى أنه مرتبط بظروفه التاريخية، وهو يشهد على ذلك من خلال جداله مع خصومه، الملاءمة من قريش ومجادليه من أهل الكتاب، ومن خلال ما يعرف بالناسخ والمنسوخ وبأسباب النزول إلخ»^(١).

ثم ينتهي الجابري إلى تحديد أهم مشكلة في هذا المصطلح وهي علاقته بالفكرة الماركسية، وهي أهم إشكالية يطرحها هذا الاتجاه فيقول: «والإشكال الذي يطرحه هذا النوع من الطرح، أعني القول بـ "تاريخية النص القرآني"، هو تلك المشكلة المعقدة المعروفة في تاريخ الفلسفة بمشكلة "علاقة الفكر بالواقع"، وفي علم الاجتماع بمشكلة "علاقة المعرفة بالمجتمع وأطره"»^(٢).
إذا كان ذلك كذلك فما الذي يعتقده أصحاب هذا الشعار؟

يجيب الجابري بجواب صريح ومهم فيقول:
«وقد لا نبعد إذا قلنا: إن الذين يطرحون مسألة "تاريخية النص" من الكتاب المعاصرين إنما يقصدون بذلك ربط القرآن، كنص معرفي، بكل من الواقع، والمجتمع، والزمني، والنسبي. وهذا موقف تقول به مدارس فكرية عديدة ليس بالنسبة للقرآن وحده بل بالنسبة لكل نص، مقدساً عند أهله أو غير مقدس»^(٣).

لا يهم بعد أن قال الجابري بانطباق جميع معاني التاريخية على القرآن تلك الترضيات التي يقدمها للقارئ والتي سيأتي نقلها بعد استكمال كلام الآخرين.
لننظر في كلام أصحابه الآخرين حول تقرير تاريخية القرآن:

يقول حسن حنفي مقرر المعنى الماركسي للنصوص: «مادامت النصوص الدينية مفهومة في كل عصر، بناء على حاجات العصر فإنها تصبح أيضاً اختيارها واستعمالها وتوظيفها ظاهرة تاريخية.... النصوص الدينية نصوص تاريخية نشأت في ظروف اجتماعية خاصة علاقته باسم "أسباب النزول" وتطورت طبقاً للزمان وتحدد حاجات المجتمع وتنوع القدرات البشرية من حيث هي مصادر للشرع عرفت باسم "الناسخ والمنسوخ"»^(٤).

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) هموم الفكر والوطن _ مقال تاريخية علم الكلام _، حسن حنفي (١-٧٣) .

ومن أجل ذلك فعند حنفي «لا يوجد "دين في ذاته" بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها طبقاً للحظة تاريخية قادمة»^(١).

وتعباً لهذه التاريخية فهو يرى أن منهج دراسة التراث هو: «تحليل التراث القديم في تاريخيته الأولى كيف نشأ وعن أية قوة اجتماعية وسياسية كانت تعبر تياراته واتجاهاته ومذاهبه وفرقه المختلفة. فالتراث تاريخ في النهاية»^(٢).

التاريخية هي التي فرضت على حسن حنفي منهجه الجديد في التفسير والذي يقول فيه: «لما كان هذا التفسير لا يتم في فراغ بل في زمان ومكان معينين وفي لحظة تاريخية محددة؛ فرض ذلك علينا منهجاً معيناً في التفسير يأخذ بعين الاعتبار مصالح الأمة وحاجات المسلمين ويواجه قضايا العصر الأساسية»^(٣).

ولما كانت النصوص _ عند حنفي _ مرجعها للواقع كان المرجع إليه على الترتيب التالي: «فالبداية هي الرؤية المباشرة للواقع التي تدرك بالوجدان ثم تصديق العقل لحدث الوجدان ثم تصديق الشرع على الاثنين معاً»^(٤).

أما نصر حامد أبو زيد فالقرآن عنده «ظاهرة تاريخية»^(٥)، مثله في ذلك مثل بقية النصوص، «كل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها»^(٦). ولا يخرج عن ذلك القرآن فإن: «النص القرآني يستمد مرجعيته من اللغة... وإذا انتقلنا إلى الثقافة قلنا: إن هذا النص منتج ثقافي»^(٧).

وعليه فـ«ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص ٢٤).

(٢) هموم الوطن، حسن حنفي (٢-٤٥٦).

(٣) الدين والثورة في مصر، حسن حنفي (٧-٧٧-٧٨).

(٤) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص ٦٤).

(٥) النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد (ص ٧٥).

(٦) المصدر السابق (ص ٨).

(٧) المصدر السابق (ص ٨٧).

لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي»^(١).

مرجع الأمر في نهاية المطاف _ عند أبو زيد _ إلى الواقع: «الواقع إذن هو الأصل و لا سبيل لإهداره من الواقع تكوّن النص، ومن لغته و ثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً و الواقع ثانياً هو الواقع أخيراً ، و إهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى و الدلالة يحول كليهما إلى أسطورة»^(٢).

وتبين المدرسة التونسية تاريخية النصوص وتشير إلى تحويل الثابت إلى متغير _ كما ذكر الجابري _ فتقول: «الحقيقة بهذا المفهوم تاريخية مثلها في ذلك مثل تاريخية الإنسان الذي أنتجها، أما الحقيقة الدينية فلا تختلف عن مجمل الحقائق الأخرى. فالنصوص بدورها تعبر عن حقيقة لكنها حقيقة غير مطلقة»^(٣).

أما مشروع أركون (نقد العقل الإسلامي) فبه - كما يقول هاشم صالح -: «ينكشف الحجاب عن تاريخية كل العقائد المرسّخة، وتبدو على حقيقتها: أي مرتبطة بلحظة تاريخية ما وبصراعات أيديولوجية معينة، وليست نازلة من السماء. إنها من صنع البشر أو قل: من صنع طبقة معينة من البشر: هي طبقة كبار الفقهاء والمتكلمين ورجال الدين، وقد حولوا أن يخلعوا عليها الصفة الدينية والمعصومية لتغطية تاريخيتها ولحجب الآلية الحقيقية لتشكيلها. ثم مرت القرون عليها وأسدت عليها أسدال التقديس وفقدت بالفعل تاريخيتها»^(٤).

هذا المفهوم والذي يشكل حضوره عنصراً أساسياً في منهجية الاتجاه الفلسفي المعاصر، يمكن مناقشته من عدة جهات:

أولاً : تاريخية النظرية التاريخية:

إذا أردنا أن ننظر في النظرية التاريخية من الزاوية التاريخية نفسها ؛ فيمكن أن نصل إلى نتيجة مؤداها أن النظرية نفسها تبين انتهاء النظرية، فإن المتتبع لتاريخ نشأة هذه النظرية في الفكر الغربي، يجد أنها نشأت لظروف تاريخية معينة، اقتضت ظهور مثل هذه النظرية وغيرها،

(١) المصدر السابق (ص ٩٢).

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص ١٣٠).

(٣) إسلام المجددين، محمد حمزة (ص ٦١).

(٤) أين هو الفكر الإسلامي، محمد أركون (ص ٧١ ، حاشية ب).

مما يعني أن تصدير هذه النظرية لتكون نظرية شاملة يحمل مغالطات علمية كبيرة.

«هذا المصطلح منحدر عن هايدغومؤو^١» له الفرنسيين، وقد اكتسح الساحة الثقافية الألمانية منذ أواخر القرن الثامن عشر وصولاً إلى فترة ما بين الحربين.

وقد ظهرت التاريخية كرد فعل ضد تيار الوضعية العلمية^(١) الذي يريد عن طريق العلوم الصحيحة إلى اكتشاف قوانين سير الكون والطبيعة ومعرفة سيرورة التاريخ الإنساني وقوانينه.

وهي بهذه القوانين تسعى إلى محو الخصوصيات القومية والرقى إلى نسق فكري يشمل الإنسانية جمعاء بغض النظر عن فروقها الثقافية واختلاف مواقعها الجغرافية.

إنها بذلك تسعى إلى محو التفاضل بين الناس وتعمل على تأصيل مبادئ كلية تجمع كل العقول البشرية.

فبينما سعت هذه الوضعية إلى تقنين كل شيء في الكون وفق معايير وقوانين واحدة، جاءت النظرية التاريخية كردة فعل لتكسر هذه القوانين التي تسعى الوضعية لفرضها، وذلك باعتبارها كل إنتاج إنساني بما فيه الإنتاج العلمي فهو لا يرقى إلى الشمولية والتقنين العام، فالتعابير الثقافية التي ينتجها الإنسان تصور لحظة تاريخية خاصة بذهنية قومية، وتتحصر في ظروف معينة لا تتجاوزها، وبالتالي فكل ما هو إنساني هو تاريخي، حي ويتغير مع الزمن^(٢).

من خلال هذا العرض المختصر لنشأة هذه النظرية يظهر أنها قد انتقلت من تطرف الوضعية إلى تطرف التاريخية النسبية، وهذه الظروف في نشأتها تبين مدى تاريخية هذه النظرية، وعدم إمكانية جعلها نظرية كونية شاملة.

ثانياً : النظرية التاريخية تنقض فكرة كونية المناهج الغربية:

الاطراد المنهجي وراء هذه النظرية التاريخية، يعني بالضرورة نقض واحدة من أهم مسلمات الاتجاه الفلسفي المعاصر، وهي الإيمان بكونية المناهج الإنسانية وأنها من قبيل المشترك الإنساني الذي لا يعرف حدوداً بين الحضارات والثقافات والديانات، فالتاريخية تنظر إلى كل نتاج نظرة نسبية من حيث المكان والزمان والبيئة، وهذا يعني أن تطبق هذه النظرة على هذه المناهج الغربية

(١) الوضعية: يطلق اسم الوضعية على بعض النظريات المتصلة بآراء أوجست كونت، وهي التي تتضمن القول: بأن المعرفة الصحيحة هي المعرفة المبنية على الواقع والتجربة، وأن العلوم التجريبية هي التي تحقق المثل الأعلى لليقين، وأن الفكر البشري لا يستطيع أن يتجنب الخطأ إلا إذا اتصل بالتجربة. ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا (٢: ٥٧٨).

(٢) العقل والوحي، محمد المزوغي، بتصرف يسير (ص ١٩٩-٢٠٠).

نفسها.

وهذا التناقض الواضح في تعامل أصحاب هذا الفكر مع هذه النظرية يؤكد مدى تهافت النظرية في نفسها.

ثالثاً : النص الديني جاء على عكس النظرية التاريخية:

إشكالية النظرية التاريخية أنها تنطلق من الواقع فهو الذي يُشكل مجموعة العقائد والأحكام المرتبطة به، ويتغير هذا الواقع تتغير تلك الأحكام والمعتقدات، وهي في ذلك تابعة للنظرية الماركسية.

ولذلك يقول الجابري: «يجب أن نخضع النظرية للواقع، لا أن نخضع الواقع للنظرية. هذا مبدأ منهجي يجب التقيد به في كافة الميادين»^(١).

إشكالية هذا المبدأ المنهجي هو تعميمه على جميع الميادين، ولا يفرق بين أن تكون معطى بشري، وبين أن تكون معطى إلهي.

ومن أجل ذلك يمكن أن نفهم إصرار هذا الاتجاه على فكرة أنسنة الوحي، التي سيأتي بيانها.

بينما النظرة الإسلامية تختلف جذرياً عن هذا التصور، فهي تقلب المعادلة رأساً على عقب، فالعقائد والأحكام معطى إلهي جاء ليحكم الواقع، وليؤثر فيه لا يتأثر به. والنظرة الإسلامية مع ذلك لا تتجاهل تغيرات الواقع أو تنكرها، لكنها وضعت معايير علمية يُنطلق منها في التعامل مع تغيرات هذا الواقع.

ولذلك وضعت عدة قواعد علمية منهجية تحكم جميع متغيرات هذا الواقع، منها:

- ١_ قاعدة العرف، والتي تعني اعتبار أعراف الناس في تطبيق الأحكام التي لها تعلق بهذه الأعراف، وهذا يعني أن تطبيق هذه الأحكام يمكن أن يتغير وفقاً لتغير بعض البيئات.
- ٢_ قاعدة الضرورة وهي تعني مراعاة تغير الواقع الذي كان اختيارياً وأصبح واقعاً اضطرارياً، فقد يصبح الواجب حراماً، وقد يصبح الحرام واجباً، وفقاً لقواعد علمية معينة تحدد جوانب هذا الموضوع.

- ٣_ قاعدة تعليل الأحكام فالحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا .

(١) التراث والحداثة، محمد عابد الجابري (ص ١٠٩).

وقواعد أخرى كثيرة راعت فيها الشريعة الواقع وما يجري فيه من تغيرات.

رابعاً : عدم قابلية النص الديني الإسلامي للنظرية التاريخية:

التأكيد على تنزيل هذا النص القرآني، وإلهيته، يشكل أساساً مهماً في تأكيد عدم قابلية النص القرآني للنظرية التاريخية، ومن أجل هذا التضاد بين هذه النظرية وطبيعة النص الديني الإسلامي يحاول أصحاب هذا الاتجاه تأكيد أنسنة الوحي، وأنه تحول نصاً بشرياً كم يحاولون التوصل بجميع التفسيرات التي تجعل أهم الأشياء ثابتاً وهي العقائد، من قبيل الإنتاج البشري الخاص.

ولذلك يقف الجابري متسائلاً فيقول: «هل يقبل الإسلام كعقيدة التفسير المادي الجدلي للتاريخ ؟ وبعبارة أوضح: ألا يتعارض التفسير المادي للتاريخ مع العقيدة الإسلامية؟»^(١). ثم يجيب عن هذا التساؤل فيقول: «لكي نعطي لهذه المسألة جواباً من العقيدة الإسلامية يجب نقلها إلى المستوى الفلسفي الذي طرحت فيه داخل الإسلام نفسه. إن عبارة "الناس هم الذين يصنعون تاريخهم" تعني على هذا المستوى "أن الإنسان مسؤول عن أفعاله". وهذا مبدأ إسلامي لا غبار عليه... وما دام الإنسان مسؤولاً عن أفعاله، كبيرها وصغيرها، فإنه يصنع بنفسه مصيره أي: تاريخه.

بل إنه في المنظور الإسلامي يختار حتى "ما بعد تاريخه" أي: مصيره في الآخرة»^(٢). ثم ينتهي الجابري ليدلل على صحة كلامه بـ«الخلاف الذي حدث بعد الرسول صلى الله عليه وسلم حول من سيتولى خلافته بالنزاع بين الأنصار والمهاجرين ؟ ومن منهم لا يفسر تاريخ الإسلام بعد مقتل عثمان بالنزاع بين الأحزاب والفرق الإسلامية ؟...»^(٣). الجابري إذاً يخضع تفسير العقائد لهذا التفسير المادي، وهذا يعني أنه ليس هناك ما يمكن أن يدعى بعقائد ثابتة بل العقائد التي تكونت هي عقائد منتجة من واقع تاريخي معين، وبهذا يمكن أن يُفهم هدف الجابري في مشروع "نقد العقل السياسي" وأنه يريد «تحويل العقيدة إلى مجرد رأي»^(٤).

(١) المصدر السابق (ص ١١٢).

(٢) المصدر السابق (١١٢-١١٣).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) العقل السياسي العربي، محمد عابد الجابري (٣٧٤).

ولو أعدنا النظر إلى الجواب الذي قدمه الجابري عن سؤاله المركزي الأول نجده في حقيقة الأمر لم يقدم جواباً من داخل العقيدة نفسها كما يزعم وإنما بنى تصوراً خاصاً به وأسقطه على مقولة "مسؤولية العبد عن أفعاله"، وهذه المقولة حسب تصورها الإسلامي الصحيح ليس لها أي علاقة بهذا المبدأ العقدي الصحيح.

مسؤولية العبد عن أفعاله، لا تعني أنه هو من ينتج هذه العقيدة، العقائد منزلة تنزيلاً إلهياً، ولذلك هي غير قابلة لهذا التفسير المادي، فليس هناك أي تلازم بين المسؤولية عن الفعل وبين بناء التصورات العقدية.

والجابري عندما أراد أن يذكر دليلاً على صحة التفسير المادي للعقائد، ذكر خلافات الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وفي عصر عثمان رضي الله عنه، وهو في حقيقة الأمر إنما طبق نظريته على بعض شواهد التاريخ، فهو لم يذكر دليلاً يصحح نظريته، وإنما زاد عليها دعوى أخرى بحاجة إلى دليل يثبت صحتها هي الأخرى.

خامساً : إطلاق النظرية التاريخية يعني نقض الدين الإسلامي من أساسه:

الباحث في تقرير أصحاب هذا الاتجاه للنظرية التاريخية، لا يجد أي حدود يمكن أن تقف عندها هذه النظرية، مما يعني إمكانية إخضاع جميع ما يشتمل عليه هذا الدين لتطبيق ذلك، وهذا يعني في النهاية أن الدين الإسلامي فقد خصائصه، هذه النهاية هي التي تعبر عنها المدرسة التونسية: «إسلام متحرك ومربك يحمل قارئه قسواً على مغادرة اطمئنانه و يقينه كما تقول المدرسة التونسية التي يشرف عليها عبدالمجيد الشرفي»^(١).

هذا الإسلام المربك يبدأ من زعزعة العقيدة، ويمر بأركان الإسلام، وينتهي إلى عامة فروعه.

تتجلى واحدة من صور هذا التيه ومغادرة اليقين في كلام محمد أركون الذي يقول فيه: «الرجل المؤمن يقول ما معناه: هناك غائية مقصد أعلى لكل ما أفعله فأنا سوف أبعث يوماً ما من القبر وأواجه ربي... ما أريد أكتشفه من خلال الكتاب هو معرفة الشيء الذي يمكن أن يحل محل الغائية التقليدية في خضم حياتنا المادية ؟ ما هي البدائل ؟... حتى الآن لا أزل في

(١) إسلام المجددين، محمد حمزة (ص ٣٦).

مرحلة البحث، ليس عندي بديل جاهز أقدمه»^(١).

وأما حسن حنفي فيقول: «كانت سجادة الصلاة تحت جبهتي قبل ١٩٦٠م ثم علقتها على الحائط كعمل فني بعد ذلك، ثم أعطيتها بعد ١٩٦٦م لفقير لينام عليها»^(٢).

وعدم إخضاع هذه النظرية لحدود علمية ضابطة يجعل هذا الاتجاه أمام خيارين:

١_ إما الإيمان الصريح بعدم التحديد، وهذا مليّ صرح به بعض أصحاب هذا الاتجاه، وهذا يعني تحول هذا الإسلام إلى دين آخر غير الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، وعندما يكون كذلك فلماذا يُصر من يرى هذا الإطلاق على تسمية ذلك إسلاماً، لأنه في واقع الأمر ليس هو الإسلام المنزل، وإنما هو إسلام مبدل، ومن أجل إيمان هذا الفريق بهذا التبديل أطلقوا "إسلام المحدثين".

ويحكي حسن حنفي واحدة من صور هذا الإسلام المبدل فيقول: «قرأ عزمي إسلام رسالة الدكتوراة وتسلياً إذا كنت مسيحياً أو مسلماً»^(٣).

ولذلك من كان واضحاً ومباشراً في كلامه كالطيب تيزيني فإنه يرى أن «المقولة القائلة بأن القرآن صالح لكل زمان ومكان هي هوس ميتافيزيقي، ووهم كبير»^(٤).

٢_ وإما وضع حدود معينة لهذه النظرية، والإيمان بوضع الحدود لهذه النظرية أيّاً كانت هذه الحدود يعني التخلي عن التاريخية نفسها،

ثم إنهم مع ذلك لن يتمكنوا من وضع حدود علمية معينة لهذه النظرية، وهذا يعني فساد النظرية في نفسها، لأن أي تحديد يضعه هؤلاء سيطالبون بدليله، والذي سيكشف في النهاية إلى تضارب وهذا الحد في نفسه.

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون (ص ٣٠١، ٣٠٢).

(٢) هموم الوطن، حسن حنفي (٢-٦٢٤).

(٣) المصدر السابق (٢-٦٢٨).

(٤) النص القرآني، الطيب تيزيني (ص ١٥٢).

أهم المفاهيم المنهجية التي تفرعت عن تاريخية النص:

أولاً : انتقال مفهوم الوحي من الإلهية إلى البشرية.

يُصر الاتجاه الفلسفي المعاصر على نزع الصبغة الإلهية عن النص الديني، واعتباره بمجرد نزوله نصاً بشرياً ، يقرر حسن حنفي هذا المعنى بما يوضح شيئاً من أبعاده فيقول: «قد تداخل كلام الله وكلام البشر في أصل الوحي، في القرآن. نبي الوحي على كلام البشر سواء كان من الرسول أو من المؤمنين... يكون الاقتباس عبارة أو لفظاً أو معنى كأن الوحي يُبنى بلاغياً على كلام البشر ويحوله دلالياً أو يستجيب له مطلباً أو يحاوره أو يكمله. الوحي هنا يقوم بعملية التطوير والتجديد والتغيير إحكاماً لكلام البشر واستجابة له...»، «الوحي ذاته بعد نزوله وفهمه يصبح علماً إنسانياً سواء كان في أصول دين أو أصول فقه»^(١). وعندما شعر حنفي أن التقرير السابق سينتهي إلى إنكار الوحي بادر بالاستدراك الذي لا يفيد شيئاً في الواقع العملي فقال: «لا يعني ذلك إنكار الوحي بل بيان كيفية بنائه على كلام البشر كدليل على واقعيته اللغوية ومسائله العملية المستقاة من حياة الناس»^(٢).

ويقرر نصر حامد أبو زيد أن «النص من لحظة نزوله الأولى – أي: مع قراءة النبي له لحظة الوحي – تحول من كونه (نصاً إلهياً) وصار فهماً (نصاً إنسانياً) لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل. إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل

(١) مشروع اليسار الإسلامي، حسن حنفي (١-٢٤٨).

(٢) هموم الفكر والوطن – الوحي والواقع دراسة في أسباب النزول –، حسن حنفي (١-٢٦).

هذه الدلالة»^(١).

وإنما يُصِرُّ هذا الاتجاه على ذلك لينزع صفة القداسة الإلهية عنه وليماثله بنصوص البشر، ومن ثم فجميع ما يمكن أن يطبق على نصوص البشر فإنه يطبق على هذا النص القرآني، يقول نصر حامد أبو زيد: «إن النص القرآني وإن كان نصاً مقدساً فإنه لا يخرج عن كونه نصاً فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية»^(٢).

أنسنة الوحي ستفيد في تجريد النص القرآني من صفة الثبات إلى أن يكون نصاً متغيراً لا يحمل دلالة ثابتة، يقول أبو زيد: «إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها "تأنست" ... إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في "المنطوق" متحركة متغيرة في المفهوم»^(٣).

لقي هذا التقرير في أنسنة الوحي كثيراً من المعارضة، التي دعت نصر حامد أبو زيد أن يحاول إزالة اللبس الذي أثار اللغظ عليه فيقول: «لعل المشكلة التي أثارت من اللغظ أكثر مما أثار غيرها هي توهم وجود تناقض بين كون القرآن إلهي المصدر من جانب، وكونه بشري التفسير والتأويل من جهة أخرى. وهي مشكلة احتاجت إلى بعض التأمل في مكوناتها وجذورها من أجل تحرير القول فيها من جديد. افتراض التناقض هنا، ومن ثم طلب التوفيق، يفترض أن فهم القرآن وتحليله يتطلب منهجاً إلهياً يتلاءم مع مصدره الإلهي. وفي هذا الافتراض ما فيه من تناقضات منهجية لاهوتية تاريخية. الخطأ المنهجي يتمثل في افتراض أن القرآن ليس رسالة اختار "مرسلها" أن يستخدم لغة المتلقي، الذي هو بالأساس بشر، أي: كائن اجتماعي تاريخي أولاً ... فإذا كانت الرسالة موجهة لمتلق اجتماعي تاريخي بلغة اجتماعية تاريخية، فهل هناك منهج غير مناهج البشر للفهم والتحليل؟!»^(٤).

فبمجرد كون هذا النص القرآني قد توجهت رسالته إلى بشر فإن هذا يعني—عند نصر حامد—أن المنهج الذي سيكون به فهم هذه الرسالة بشرية كذلك، وإذا كان هذا المنهج بشرياً فإنه—عند نصر حامد—سيكون تاريخياً.

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد (ص ٩٣).

(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص ٢٤).

(٣) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص ٨٤)، (ص ١١٨-١١٩).

(٤) الخطاب التأويل، نصر أبو زيد (٢٦٠-٢٦١).

إن هذا التقرير من الأنسنة ينتهي لنزع قداسة النص، مهما حاول أصحاب هذا الاتجاه الإصرار على أن هذا المفهوم لا يعني التشكيك في قداسة النص القرآني، لأنه إقرار مفرغ من مضمونه، ولذلك فإن علي حرب كان واضحاً في موقفه، فإنه يقول بعد تحليله لموقف أبو زيد: «لا مرء أن النقد كما يمارسه أركون والآخرون، يؤدي إلى نزع هالة القداسة عن الوحي»^(١).

وأركون يحاول أن يلتف حول هذه القداسة ليجعل الحديث عن قداسة القرآن موقوفاً حتى: «نستطيع بلورة نظرية مرضية لظاهرة التقديس أو لانبثاق ظاهرة التقديس ومنشئها ومارها داخل الوعي ودعامتها المتغيرة في الوجود البشري»^(٢).

لكنه في موطن آخر يكشف عن حقيقة خطيرة للغاية، وهي أن المسلمين واهمون لأنهم يقدسون شيئاً آخر غير الذي كان في وقت النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا يعني إعادة النظر في أهمية التمسك بهذا التقديس، حيث يقول: «ويمكن أن أقول بأن المقدس الذي نعيش عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام ولا حتى بالمقدس الذي كان سائداً أيام النبي»^(٣).

ثانياً : انتقال اعتقاد تماسك النص القرآني وثبوته من اليقين إلى الشك.

الحديث عن ثبوت النص القرآني حديث له ارتباط وثيق بمسألة تفسيره وفهم دلالاته، فسيأتي من خلال تقارير أصحاب هذا الاتجاه أن ثمة حلقات مفقودة في جمع القرآن وترتيبه لها أثرها البالغ _عندهم_ في فهم النص نفسه.

لا شك أن ثبوت النص القرآني واحدة من مسلمات المسلمين، إلا أن هذه المسلمة لم تسلم من العبث الحداثي حولها، فنصر حامد أبو زيد يضيق ذرعاً من هذه المنطقة المحرمة فيقول: «لكن المخاوف غير المبررة، والفرع الناتج من رقة الإيمان وضعف المناعة العقلية والفكرية، يقف حائلاً ضد أي دراسة علمية لا للقرآن وتاريخه فقط، بل للتراث بمجمله وللتاريخ بأكمله»^(٤).

وللمرء أن يعجب من حجم هذه المبالغات التي تفتقد لأدنى درجات المصادقية، فكم هي

(١) نقد النص، علي حرب (ص ٢٠٣).

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص ٥٨).

(٣) مجلة مواقف العدد (٦٠ ص ٢٠).

(٤) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد (ص ٢٥٧).

البحوث التي طبعت وتداولها الباحثون حول القرآن وتاريخه؟! وكم هي البحوث التي تناولت ودرست التراث الإسلامي وتاريخه؟! لكن نطهر ديقصد بهذه البحوث التي لم يَرَّها، تلك التي تنزع نزعة الشك والريب في دراسة القرآن وتاريخه، وهو لم ير تلك البحوث التشكيكية لأن هذه القضية من مسلمات هذا الدين الإسلامي وثوابته عند المسلمين.

ثم يواصل أبو زيد كلامه السابق فيقول: «إن البحث في تاريخ القرآن، ورصد التحولات التي مرَّ بها خلال مرحلة التقعيد وبعدها من خلال مسألة القراءات، يعتبر من المناطق المحرمة في فكرنا الديني السائد»^(١) ثم يعلن أبو زيد أنه لا بد من دخول هذه المناطق المحرمة فيقول: «لكن لا بد مما ليس منه بد»^(٢) ببر ذلك فيقول: «لأن التناول العلمي للقرآن وتاريخه لا يهدد عقيدتنا بقدر ما يمنح هذه العقيدة صلابة اليقين الراسخ الأسس. إنما الذي يهدد عقيدتنا حقاً هذا الجنوح المزري من التقليد...»^(٣).

لكن هذا التبرير الذي قد يبدو منطلقه من أجل تثبيت العقيدة لم يستمر بضعة أسطر حتى تبدأ عملية التشكيك الفعلي في عملية جمع القرآن حيث يقول بعد كلامه السابق مباشرة: «لقد كشفت الدراسة التاريخية النقدية لعلوم القرآن أن النص القرآني كان في منشأ تكوينه مجموعة من النصوص ولم يكن نصاً واحداً؛ فلم ينزل على النبي (ص) مرة واحدة، بل نزل مجزأً على مدار بضع وعشرين سنة... لكن هذه النصوص المتعددة أدمجت في نص واحد، لا على أساس ترتيب نزولها بل على أساس لم تكتشف قواعده اكتشافاً تاماً بعد...»^(٤).

ما المشكلة إذاً مع هذا الترتيب القرآني؟ وما أثر ذلك على دلالاته وآلية فهمه؟
يجيب أبو زيد فيقول: «الترتيب الحالي لأجزاء النص ترتيب التلاوة، قد ساهم إلى حد كبير في "تغيب"، إن لم يكن في "محو" بعض المستويات الجزئية لهذا السياق»^(٥).
إذاً القرآن عند نصر حامد بترتيبه الحالي لم تكتمل فيه عناصر الوضوح لأن ثمة قواعد لم تكتشف بعد؟

(١) المصدر السابق (ص ٢٥٧).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق (ص ٢٥٨).

(٥) المصدر السابق (٢٥٩).

أما أستاذ المدرسة التونسية عبد المجيد الشرفي فهو يشكك في مصداقية ثبوت المصحف على هذا الشكل المجمع عليه حيث يقول: «النتيجة المنطقية التي تفرض نفسها، بناءً على هذا الواقع التاريخي الذي لا يماري فيه أحد، أن "الذكر" الذي وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الظرف، هو مضمون الدعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة والتي دونت في ظرف معين، وتتنسب إلى قوم بأعيانهم ولها نحوها وصرفها وقواعدها، ولا تختلف في هذا المستوى عن أي لغة أخرى»^(١).

وأما الجابري بعدما كان كلاماً قاطعاً في عدم تعرض القرآن للزيادة ولا للنقص يأتي في كتابه الأخير بكلام يدل على أن الزيادة والنقص على أقل أحوله عنده _ ليس هناك نصوص قاطعة تثبتها، كما أنها من الأمور الممكنة، فيقول: «خلاصة الأمر أنه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن كما هو في المصحف بين أيدي الناس، منذ جمعه عثمان. أما قبل ذلك، فالقرآن كان مفرقاً في صحف وفي صدور الصحابة. ومن المؤكد أن ما كان يتوفر عليه هذا الصحابي أو ذاك من القرآن مكتوباً أو محفوظاً - كان يختلف عما كان عند غيره كمّاً وترتيباً. ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه زمن عثمان أو قبل ذلك. فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين. وقد وقع تدارك بعض النقص كما ذكر في مصادرها. وهذا لا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، فالقرآن نفسه ينص على إمكانية النسيان والتبديل والحذف والنسخ»^(٢).

أما محمد أركون فقد احتار عدد من دارسي فكر هذا الرجل في تحديد موقفه من هذه المسألة فيجعل أحد الباحثين: «من يرغب في المسك بالفكرة النهائية عند أركون وبخصوص هذه النقطة بالذات، فإنه متوهم لفهمه هذا إن لم يُصَبَّ بنوع من الإحباط، وخيبة الأمل المريرة»^(٣).

بداية فإن أركون يصرح لقارئه أنه يقف معارضاً للعلمانيين الذين يشككون في القرآن

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص ٥٤).

(٢) مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري (ص ٢٣٢).

(٣) العقل بين الوحي والتاريخ، محمد المزوغي (ص ١١١).

ويجعلونه باطلاً علمياً أو تجريبياً»^(١).

ولكن هذا كله ليس تعظيماً للقرآن وإضفاءً للقدسية عليه، كما قد يتوهم البعض، وإنما لأن المنهجية التي ينتهجها أركون تفرض عليه هذا التعامل، المنهجية التي تجاوزت منطق الصواب والخطأ إلى منطق آخر وهو تعليق كل الحقائق أي: أنه لا حقيقة مطلقة، فهو يبين أن نفي الوحي ليس موقفه وأنه لا يريد: «اختزال الظاهرة الدينية أو نفي الوحي كما يفعل الكثيرون»^(٢).

وهذا الموقف منه ليس تأكيداً على حقيقة الوحي بل هو ينفي ذلك أيضاً فيقول: «لا أهدف إلى تقوية الموقف اللاهوتي الأرثوذكسي»^(٣) الذي يعتقد بوجود إيمان يتجاوز كل شيء، إيمان يختزل إلى شيء آخر. فليس موقفه»^(٤).

والموقف الذي يتخذه هو تعليق الحكم في هذه المسائل العقديّة الكبرى يقول: «قلت: سوف أعلق هذه الأحكام، ولم أقل: سوف أسقطها أو أتجاهلها أو أحذفها كما يفعل علماء الألسنيات والتاريخ المعاصرون بنوع من العنجهية والغرور»^(٥). والسبب أن «إطلاق أي حكم من هذه الأحكام التيولوجية»^(٦) أو التاريخية.. يغلق باب التواصل مع المؤمنين»^(٧).

ولذلك يقول أركون: «هوجمت... من قبل المسلمين التقليديين، ومن قبل المستشرقين الوضعيين في آن معاً، فالأولون يتهمونني بمعاملة القرآن كأبي كتاب أو وثيقة تاريخية، والثانون يتهمونني بنزع كل صبغة تاريخية عن القرآن أو بمحاولة حمايته ووضعه في منأى عن التاريخ...»

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، محمد أركون (ص ١٨).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٢).

(٣) الأرثوذكسية في كلامه تعني: التزمت والانغلاق الذي يرفض كل ابتكار أو تجديد يخرج عن إطار المسلمات البديهية. ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (هامش ص ١٧٩).

(٤) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون (ص ٢٧٥).

(٥) القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، محمد أركون (ص ٢١).

(٦) التيولوجيا: هي علم اللاهوت أو علم الكلام وهو علم صلات الله بالعالم، ويستند إلى كلام الله المحفوظ في الكتب المقدسة. ينظر: موسوعة لالاند (٣-١٤٥١، ١٤٥٠). وهو يعني بالأحكام التيولوجية أي: الأحكام المبنية على قناعات دينية.

(٧) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص ٣٢).

لم يحاول أحد أن يفهم جيداً ما أريد قوله»^(١).

ولأن أركون اختار هذه المنهجية التي انعدمت عندها وجوه الحقيقة فلا يفيد معه التحدث بثنائية الصواب والخطأ ونحوها، حتى عندما توجه له الأسئلة الصريحة، يقول أحد محاوريه: «هل أنت مستعد لأن تضع موضع الشك ولو آية واحدة من القرآن طبقاً لما فعلته منذ لحظة؟»

أركون إن هذا النص معترف به اليوم بأنه نص تاريخي من قبل كل الباحثين سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيين أم يهوداً ، أم من أي اتجاه آخر، وهم مستعدون للاعتراف بأن النص الذي ظهر في القرن السابع الميلادي هو نفسه الذي يوجد بين أيدينا اليوم في هذا القرن العشرين. ونحن كمسلمين، هل نستطيع أن نضع موضع الشك هذه الآية التي قرأها أحد الحاضرين منذ بضع دقائق؟»^(٢).

ولأنه لم يجب يعيد السؤال مرة أخرى بشكل أوضح: «سؤالي واضح: بما أن القرآن كلام الله، فهل من الصحيح أم لا أن إبراهيم قد زار مكة... أود أن تجيبني بشكل قاطع لا لبس فيه ولا غموض: أي بنعم أو لا»^(٣).

فيجب أركون بما يوضح فكرته حول هذه القضية: «عجيب أمرك ! إن إلحاحك على طلب الجواب بنعم أو لا، يدل على أنك لا تزال سجين الفكر الثنوي. كما ويدل على مدى صعوبة إحلال المنطق التعددي محل المنطق الثنوي الاستنباطي»^(٤).

وفي النهاية يقول هاشم صالح عن منهج أركون: «ليس مهماً في نهاية المطاف هل هذه النصوص صحيحة أم لا ؟ موثوقة أم لا ؟ تعود على صاحبها والفترة المنسوبة إليها أم لا؟»^(٥).

ويمكننا أن نرى فكرة أركون حول موضوع التشكيك في القرآن في حديثه عن قضية سلمان رشدي حيث يقول: «ينبغي أن يستعيد سلمان رشدي حرته الكاملة في الحياة

(١) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص ١٨٦).

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص ٥٧).

(٣) الإسلام، أوروبا، الغرب، محمد أركون (ص ٧٦).

(٤) الإسلام، أوروبا، الغرب، محمد أركون (ص ٧٦).

(٥) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (هامش - ص ٥٨).

والتنقل والكتابة والنشر مثله مثل أي شخص. ينبغي أن تتاح له الفرصة لإغناء المناقشات الكبرى المعاصرة بموهبته ككاتب وأديب، ومن أهم المناقشات الكبرى الحالية تلك المناقشة المتعلقة بكلا العاملين: الديني والسياسي. أتمنى لو يستطيع كل مسلم أن يطلع على كتابه شخصياً لكي يتفكر عميقاً وبطريقة حديثة في المكانة المعرفية للوحي ليس فقط في الإسلام وإنما في الأديان التوحيدية الأخرى أيضاً، هذه الأديان التي تنسب نفسها إلى الظاهرة نفسها: أي ندخل كلام الله في التاريخ»^(١).

حتى يُتحقق من حقيقة القرآن _ عند أركون _ لابد أن يمر بمطالبات مستحيلة:

١ _ «لا بد من تشكيل علم السنين كامل أو علم سيميائيات خاص باللغة الدينية»^(٢) وهذا ما لم يحصل إلى الآن كما يقول محاوره «وتأسف لأن ذلك لم يحصل إلى الآن»، وبناء عليه «ينبغي انتظار تشكيل علم جديد بأكمله قبل الحكم على أي شيء أو إعطاء رأي بشأنه»^(٣).

٢ _ لابد من البحث في «المادة الأولية أو الأصلية بصفتها معطى لغوياً وتاريخياً واجتماعياً _ ثقافياً مرتبطة بزمان»^(٤) خاص وفريد من نوعه زمن النبوة»^(٥). وهو ما يدعوه بالحالة الشفهية لنقل القرآن يقول: «ألح هنا على الطابع الشفهي للقرآن في البداية لأنه لم يكتب أو لم يدون إلا فيما بعد»^(٦).

كيف يمكن تحقيق هذه العودة المستحيلة ؟

يعترف أركون بعد كل تلك المطالبات بأن: «هذا الظرف العام لا يمكن التوصل إليه إطلاقاً لأننا لا نملك شريط تسجيل أو فيلماً مصوراً يبين لنا الرسول وهو يتحدث إلى أصحابه أو يتلو عليهم لأول مرة. هذا الشيء مضى وانقضى ولا حيلة لنا به. ففي ذلك الوقت لم تكن

(١) الإسلام أوروبا الغرب، محمد أركون (ص ١٤٠).

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص ١٢٥).

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) الزمكان هو تحقق وجود الشيء في الزمان والمكان فإن كل واقعة توجد في الزمان وفي المكان معاً، ولا يمكن فصل

أحدهما عن الآخر. ينظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة (ص ٣٦٢).

(٥) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص ٥٨).

(٦) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص ١٨٦).

هناك آلات تسجيل ولا كاميرات تصوير»^(١).

وبعد استحالة الرجوع إلى تلك الحالة _عند أركون_ فنهاية المطاف عنده أن ثمة قرآنيين: قرآن «ضاع إلى الأبد ولا يمكن للمؤرخ الحديث أن يصل إليه أو يتعرف عليه مهما فعل ومهما أجرى من بحوث» ؛ وعليه «من الصعب تحديد مضمون القرآن أو محتواه»^(٢).
أما القرآن الثاني وهو ما يطلق عليه اسم المصحف فهو: «هذا المجلد المادي الذي ألمسه وأمسكه بيدي وأنقله من مكان إلى آخر وأقرأه وأفسره بعد أن أقوم بفرائض الوضوء والطهارة»^(٣).

معنى ذلك أن أركون يرى أن القرآن لم يصلنا بالشكل الكامل، ومن أجل ذلك فإنه لا يثق بالرواية الإسلامية حول جمع القرآن فهو يقول بعد أن عرض صورة جمع القرآن عند المسلمين، وبعد أن وصف جمع عثمان بأنه في نهاية الأمر: «إغلاق الجمع وانتهؤه وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبداً كما راحوا يدمرون النسخ الجزئية الأخرى لكي لا تغذي الانشقاق والخلاف حول صحة الآيات والسور في المصحف المذكور. وهذا ما يسوغ بلورة مصطلحنا: المدونة النصية الرسمية المغلقة والناجزة»^(٤) يقول بعد كل هذا السياق المشعر بعدم الرضا عن هذه الطريقة في الجمع: «علم التاريخ لا يسلم برواية التراث الإسلامي التقليدي كما هي، وإنما يتفحص المشكلة بإلحاح نقدي أكبر»^(٥).

ويكرر ما سبق وأن قاله نصر حامد أبو زيد حول ترتيب القرآن بأنه: «لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي ولا لأي معيار عقلاني أو منطقي... بالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على الحاجة المنطقية فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا "بفوضاها»»^(٦).

هكذا يعبر عن هذا الترتيب بأنه فوضى ؟! لكنه يعود كما هو حاله دائماً ليكسي هذا

(١) المصدر السابق (ص ١٨٨).

(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، محمد أركون (ص ٣٨).

(٣) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، محمد أركون (ص ٩٠).

(٤) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون (ص ٨٥).

(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٦) المصدر السابق، نفس الصفحة.

اللفظ معنى علمياً ، بأنه يتابع بول ريكور بأن وراء هذه الفوضى نظاماً دلالياً وسميائياً عميقاً»^(١).

وهذا التشكيك السابق والذي يتراوح بين التصريح والمراوغة والتجوير تشكيك مستورد من آثار عملية تشكيك الغرب في الكتاب المقدس.

إن ذاك التشكيك له ما يبرره في الغرب، لكن ليس له أي مبرر علمي فيما يتعلق بالقرآن التي تضافرت الأدلة الشرعية والتاريخية والواقعية على تمام حفظه وكماله.

ويمكن هنا أن نستشهد بكلام بعض أصحاب هذا الاتجاه نفسه في إقرار هذه الحقيقة، وإلا فإن هذه المسألة من موارد القطعيات التي لم تعد محل نقاش لتأكيد ثبوتها، والمقصود من هذا الاستشهاد أن نبين أن هذا الموقف ليس مختصاً بأصحاب الخطاب الديني على كافة أطرافهم، وإنما هو موقف يؤمن به من عرف المعطيات العلمية التي تم فيها جمع القرآن، يقول حسن حنفي: «الوحي السابق لم يتم حفظه في التاريخ مدوناً من غير تحريف أو تبديل، زيادة أو نقصان... أما الوحي في آخر مرحلة، وهو الوحي الإسلامي فقد تم تدوينه منذ ساعة إعلانه وبالتالي تم حفظه لفظاً ومعنى من دون تحريف أو تبديل، زيادة أو نقصان»^(٢).

أما الجابري فقد كانت المسألة _عنده_ مسألة محسومة في فترة أولى حيث يقول: «إذاً فالنقد اللاهوتي الذي من هذا النوع لا يمكن ممارسته على القرآن لأنه من الثابت تاريخياً أنه هو نفسه الذي نزل على النبي محمد، وليس هناك ما يبرر أي شك في هذا»^(٣).

خلاصة الأمر أن هذا الموقف التشكيكي من ثبوت القرآن هو تكرار لموقف المستشرقين السابق، ولذلك لا يخفي أحد تلاميذ المدرسة التونسية هذه المرجعية الاستشراقية فيقول: «ويبدو أن هذه الرواية السننية الرسمية التي أسست لتاريخ المصحف لم تصمد أمام النقدين الفيلولوجي^(٤) والتاريخي اللذين قام بهما المستشرقون وغيرهم من الباحثين المعاصرين،

(١) المصدر السابق (ص ٩٠). وانظر: العقل بين التاريخ والوحي، محمد المزوغي (ص ١٤٣).

(٢) هموم الفكر والوطن _ الوحي والواقع دراسة في أسباب النزول _، حسن حنفي (١-٢٧).

(٣) المسألة الثقافية، محمد الجابري (ص ٢٨٠).

(٤) يقصد به النقد اللغوي الذي يطبق عادة على نصوص الحضارات القديمة والغابرة من أجل التحقق من صحتها، وصحة نسبتها، وتثبيت معاني كلماتها، ومقارنة النسخ المختلفة للنص نفسه بعضها البعض الآخر. ينظر الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون (ص ٢١٨).

للمعلومات الخاصة بتكوُّن المصحف لا يمكن التأكد من صحتها التاريخية، خاصة بعد انعدام كل أثر مادي متعلق بمصاحف الصحابة وبالمصحف العثماني تحديداً ... وما استقر في الوجدان الإسلامي أن ما جمع من القرآن هو الوحي برمته لم يضع منه شيء، ولم يطرأ عليه أي تغيير بالزيادة والنقصان. وهذا التصور تناقضة أخبار عديدة تناقلتها المصادر السنية نفسها»^(١). هذا التشكيك الصريح في حفظ القرآن، لا يراعي أدنى مصداقية في إطلاق الأحكام هكذا على عواهنها، وهي أحكام لا تضيف شيئاً جديداً على المدرسة الاستشراقية التي لقيت جميع مقولاتها نقداً مفصلاً من قبل علماء المسلمين، لكن أصحاب هذا الاتجاه لا زالوا يكررون نفس التجربة وبنفس الأدلة التي لم تصمد أمام البحث العلمي الرصين^(٢).

ثالثاً : انتقال الدلالة القرآنية من الثبات إلى التغير.

يذكر الجابري أهم المشكلات العلمية التي تنبثق من خلال تقرير تاريخية القرآن فيقول فيها: «ووراء هاتين المشكلتين تنهلي مشكلة فلسفية أكثر تعقيداً —على الأقل في زمانها— هي مشكلة الأبدي والزمني، مشكلة المطلق والنسبي»^(٣).

ومن أجل تعدد الحقيقة —عند الجابري— «فلا معنى للتشبيث في الوقت الحاضر باتجاه من هذه الاتجاهات أو مذهب من هذه المذاهب وكأنه وحده الممثل "الحقيقي" للتراث»^(٤). يصل النص عند حسن حنفي إلى درجة تفريغه من أي مضمون، ويمكن لكل أهل عصر ملؤه بما يناسبهم: «إن النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها، وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته... لا يعني التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقريئة، بل هو وضع مضمون معاصر للنص، لأن النص قالب بلا مضمون»^(٥).

وقراءة التراث —عند حنفي— «لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليها بل لا يوجد إلا مقاييس عملية، فالاختيار المنتج الفعال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب.

(١) أسباب النزول، بسام الجمل (ص ٣٠٧-٣٠٨).

(٢) انظر الدراسة الموسعة في ذلك: آراء المستشرقين حول القرآن وتفسيره —دراسة ونقد—، عمر بن إبراهيم رضوان.

(٣) السابق، نفس الصفحة.

(٤) التراث والحداثة، محمد الجابري (ص ٣٩).

(٥) مشروع اليسار الإسلامي، حسن حنفي (٢-٣٩٧)، وانظر: من العقيدة إلى الثورة له (١-٣٩٧-٣٩٨).

ولا يعني ذلك أن باقي الاختيارات خاطئة بل يعني أنها تظل تفسيرات محتملة لظروف أخرى، وعصور أخرى ولت أو مازالت قادمة»^(١).

والقراءة عند _نصر أبو زيد_ «تتعدد بتعدد أحوال القارئ الواحد، وتتعدد ثانياً بتعدد القراء بسبب خلفياتهم الفكرية والأيدولوجية، وترداد درجات التعدد والتعقيد بالنتقل من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى»^(٢).

و«كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة ؛ لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب " زائف "»^(٣).

والنصوص _عنده_ «منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، محكومة بجدلية الثبات والتغير؛ فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف»^(٤).

والسبب _عنده_ أن «حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندرى عنها شيئاً إلا ما ذكره النص عنها، ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي»^(٥).
تنتهي القراءة _عند نصر أبو زيد_ إلى أنه «يستحيل أن يدعي أحد مطابقة فهمه للدلالة الذاتية للنص بفرض وجود مثل هذه الدلالة»^(٦).

أما المدرسة التونسية فتقرر نسبة هذه الحقيقة في النصوص التالية حيث تقول: «إن هذه الرؤية الحداثيّة لسؤال القراءة تتصل اتصالاً وطيداً بمسألة تعدد المعنى وخصوصاً فيما يتعلق بالنص الديني باعتباره حيّك من نسيج المجاز. فإذا تعلق الأمر بقضية تعدد المعنى في القرآن أمكن القول بداهة أنه ما من نص في تاريخ الثقافة العربية ولد من القراءة ما ولده النص القرآني

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص ٢٢).

(٢) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد (ص ١١).

(٣) المصدر السابق (ص ٨).

(٤) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص ١١٨-١١٩).

(٥) المصدر السابق (ص ١٩٣).

(٦) المصدر السابق (ص ٢١٩).

بما اشتملت عليه هذه القراءة من تعدد واختلاف وتنوع»^(١).

و«تجلى انعكاسات النظرة الحداثية للحقيقة في تبني مبدأ نسبية الحقيقة... فإذا ما رصدنا انعكاس هذه النظرة على النص الديني لاحظنا المبدأ الذي صار موجهاً للقراءة الحديثة وهو القول بانتفاء النص الذي يقول الحقيقة. لا وجود لنص يقول حقيقة مطلقة بل لكل نص حقيقته، وهي حقيقة تفرضها القراءة ضمن إحداثيات الزمان و المكان»^(٢).

و«من هذا المنطلق يمكن الجزم أيضاً بأنه لا توجد قراءة بمقدورها أن تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة والوحيدة للنص حتى وإن حظيت هذه القراءة بالنفوذ والفاعلية والهيمنة»^(٣).

وعندما يصل البحث إلى أركون فهو يصل إلى النهاية المتطرفة التي ينتهي إليها هذا الاتجاه، فأركون يرى أنه «لا يوجد شيء اسمه إسلام صحيح وإسلام خاطئ، وإنما توجد عدة تجليات للرسالة نفسها، فكل فئة اجتماعية - تاريخية فهمت القرآن بطريقة ما، وحولته إلى عقيدة ذاتية لها، وانغلقت داخلها واعتبرت كل التأويلات الأخرى بمثابة الضلال أو الانحراف. هكذا نشأت الفرق الإسلامية عبر التاريخ»^(٤).

ويعتبر القول بأن «هناك حقيقة إسلامية مثالية جوهرية مستمرة على مدار التاريخ وحتى اليوم ليس إلا وهماً أسطورياً لا علاقة له بالحقيقة والواقع»^(٥).

و«الإبستمولوجيا المعاصرة أو فلسفة العلوم لم تعد تعتقد بإمكانية تأصيل العقل، أو الحقيقة بشكل نهائي، واللبليل على ذلك أن الحقيقة تتغير، والعقل يتطور من عصرٍ إلى آخر»^(٦).

وهو يبين هدفه من تأليف كتابه (الفكر الأصولي واستحالة التأصيل) فيقول «أر»ت قبل كل شيء أن أنقد مفهوم الأصل، وعملية التأصيل، أو بالأحرى الادعاء لإمكانية التأصيل لفكرة ما: دينية، أم علمية، أم فلسفية، أم أخلاقية، أم سياسية، أم اقتصادية، أم

(١) إسلام المجددين، محمد حمزة (ص ٥٨).

(٢) المصدر السابق (ص ٦٠).

(٣) المصدر السابق (ص ٦١).

(٤) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص ١١٧).

(٥) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (ص ٢٤٦)، وانظر: معارك من أجل الأنسنة، محمد أركون (ص ٣٦).

(٦) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون (ص ١٧٧).

اجتماعية»^(١).

ويضيف هاشم صالح شارحاً : «يقصد أنه لا توجد أصول دائمة وأبدية، وإنما هناك أصول متغيرة بتغير العصور لكي تتناسب مع المستجدات، وبالتالي فالتأسيس النهائي للحقيقة أو للعقل شيء مستحيل، لأن الحقيقة أصبحت نسبية ولم تعد مطلقة وأبدية كما يتوهم الأصوليون من كل الأنواع والأجناس»^(٢).

في نهاية الأمر يعطي أركون خلاصة نهائية لهذه القضية بأنه: «لم يعد أحد يقتنع بوجود معنى كلي نهائي وأخير. ولم يعد أحد يستطيع أن يدعي أنه يمتلكه. بل إن كل من يزعم ذلك يُرفض مزعمه بصفته نوعاً من الإيديولوجيا»^(٣).

ومن أجل هذا المنهج الشكّي _ عند أركون _ فإن «الخطأ والكذب.. ضروريان للحياة أكثر من الحقيقة» بل إن البشر «لا يعيشون فقط على الحقيقة، بل يمكن القول بأن الخطأ أو الوهم أو الخيال ضروري للحياة مثل الحقيقة إن لم يكن أكثر»^(٤).

الحقيقة بهذا الاعتبار قد انتهت فلماذا يُصر أصحاب هذه النظرة على أنهم يريدون إعادة تفسير الدين، وهم يريدون هدمه وإلغاءه بهذه النظريات النسبية، ولذلك لا تخفي المدرسة التونسية أنها تريد صياغة «إسلام متحرك ومربك يحمل قارئه قسراً على مغادرة اطمئنانه و يقينه»^(٥).

مغادرة اليقين، التشكيك، الإرباك، الحيرة، التيه، كل هذه المفردات وغيرها هي التي يريد أن يوصلنا إليها أدعياء نسبية الحقيقة. إن نظرية النسبية هي أكثر النظريات تطرفاً في الفكر الغربي، وقد واجهت كثيراً في تلك البيئة قبل غيرها.

ولذلك فإن النقاش يعني هذه النظرية النسبية لم يعد مقتصرًا على دلالة النص القرآني، بل النقاش انتقل معهم إلى استحالة تأصيل وجود شيء اسمه (حقيقة)، وهو يتعدى بالضرورة

(١) المصدر السابق (ص ٩).

(٢) معارك من أجل الأنسنة، محمد أركون (ص ٣٧، حاشية ٢).

(٣) الإسلام، أوروبا، الغرب، محمد أركون (ص ٢٤).

(٤) الإسلام، أوروبا، الغرب، محمد أركون (ص ٢٧).

(٥) إسلام المجددين، محمد حمزة (ص ٣٦).

إلى استحالة ادعاء دين من الأديان بأنه يملك الحق، والآخر على باطل.

وهذا يعني إبطال مدلول الشهادتين، والتي تعني في دلالتها المجملة التي يدركها كل مسلم، اعتقاد صحة دين الإسلام وبطلان ما عداه من الأديان.

والنظرية النسبية تحمل في نفسها بذور بطلانها:

١_ لأن القول بأن كل شيء نسبي ؛ يقتضي وجود معيار ثابت تحاكم إليه الأشياء باعتبارها نسبية إليه، وذلك لأن النسبية من الأحكام الإضافية التي تقتضي وجود شيء ثابت تكون النسبية متعلقة به وترجع إليه في تحقق نسبيتها، وقد أشار إلى هذا الوجه رسل، فإنه لما ذكر النسبية قال: «ثمة نمط معين من الأشخاص الممتازين كلف بتأكيد أن كل شيء نسبي، وهذا بالطبع هراء ؛ لأنه إذا كان كل شيء نسبياً فلن يكون هناك شيء تصبح الأشياء نسبية إليه»^(١).

٢_ لأنه يمكن أن تعارض النسبية بالنسبية نفسها، فيقال: بأنها نظرية نسبية في نفسها فهي لا تعبر عن الحقيقة المطلقة، وهذا ما يقودنا في نهاية المطاف إلى السفسطة.

٣_ أن النسبية تنقض نفسها لأنها آمنت بأن هناك شيئاً اسمه الحقيقة النسبية، وهذا يعني عدم صدق هذه النظرية في نفسها.

٤_ عدم قابلية النص الديني الإسلامي للنظرية النسبية:

الدين الإسلامي جاء ليقرر الحق، وهو يؤكد على مبدأ الحق، والذي لا يقوم إلا باعتقاد مبدأ الحقيقة.

مفردة الحق والباطل تتكرر في القرآن تكراراً يؤكد مناقضة هذه النظرية لمسلمات النص

القرآني، فتوة يدعو القرآن إلى عدم خلط الحق بالباطل ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكُنُوا لِلْحَقِّ وَالْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة- ٤٢].

وتارة يؤكد أن هذا الكتاب جاء بالحق وأنه حق مهيم وليس حقاً اختيارياً ، وأنه ملزم

بتحكيمة، ثم يقارنه بخلاف هذا الحق وهو اتباع الهوى فيقول: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ

مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ

(١) ألف باء النسبية، رسل (١٣) عن أثر النظريات الفيزيائية على المبادئ الفطرية، سلطان العميري (٣٩-٤٠).

أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ﴿[المائدة - ٤٨]﴾.

وتارة يقرر أنه أرسل رسله بدين الحق ليكون ديناً ظاهراً على كل الأديان فيقول: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة - ٣٣].

وتارة لا يجعل في مقابل الحق إلا الضلال، وليس في مقابله حق آخر فيقول: ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرِفُونَ﴾ [يونس - ٣٢]. هذا التكرار لمسألة الحق هو تأكيد على وجود الحقيقة، ووجود الباطل والضلال والزيف، وهو تأكيد كذلك على وجود الخطأ والصواب. وهنا ليس أمام دعاة النسبية إلا أحد خيارين: إما الإيمان بصحة هذه النظرية، وهذا يعني الإيمان بعدم صحة هذا الدين والذي قام على نظرية الحق والباطل.

وإما الإيمان بصحة هذا الدين، وهذا يعني عدم الإيمان بصحة إطلاق هذه النظرية.

رابعاً : انتقال حقائق القرآن من الواقع إلى الأسطورة.

جاء القرآن ليدعو إلى الحق بطرق شتى، تارة بضرب الأمثال، وتارة بالترغيب والترهيب، وتارة بذكر القصص القرآني.

والقرآن من خلال هذه الأساليب يذكر مجموعة من الحقائق التي يجب التسليم بها، وهي حقائق متعلقة بأمور غيبية، وأخرى متعلقة بأمور واقعية حصلت في أمم سابقة.

غير أن أصحاب هذا الاتجاه —ومن خلال التأثير ببعض النظريات الغربية وغيرها— لم يؤمنوا بمجموعة من تلك الحقائق، واستعملوا لذلك مفهوم (الأسطورة) والتي يطلقونها على كثير من الحقائق التي لا يؤمنون بها.

يشكل الإيمان بهذا المفهوم قاسماً مشتركاً بين عموم أصحاب هذا الاتجاه، وإن اختلفت درجات إيمانهم به، ودرجات تفعيله لهم في حقائق القرآن الكريم.

فالجابري —لم يستعمل هذا المفهوم بشكل واضح— غير أنه لم يخل من التأثير به، فالقصص القرآني —عنده— لا يُعبر عن الحقيقة، لأن المقصود منه العبرة والهداية وليس إيراد

الحقائق الواقعية، يقول الجابري: «بما أن الهدف من القصص القرآني هو ضرب المثل واستخلاص العبرة فلا معنى لطرح مسألة الحقيقة التاريخية»^(١).

ولذلك لا ييدي معارضته للفكرة الأساسية التي جاء بها خلف الله فيقول: «إننا لا نختلف كثيراً حول هذه النتائج إلا أن طريقنا إليها يختلف عن طريق خلف الله»^(٢).

وهذا حسن حنفي يقول حول الموضوع الذي أثاره طه حسين: «الحقيقة أن هناك فرقاً بين نواة التاريخ كحقيقة ورواية التاريخ كأسطورة. نواة التاريخ فقط هي الأقرب إلى اليقين مثل وجود إبراهيم وإسماعيل وإسحق... أما كيفية الوجود فمن صنع الراوية. الوجود موضوعي وكيفية الوجود ذاتي. الأول هو الحد الأدنى، والثاني الأحد الأعلى فيه لأنه خلق مستمر وإبداع من الوعي الجمعي»^(٣).

وهو يرى أن «المادة العصرية مادة عقلية تقف أمام أخطاء الإشراقيات القديمة أو المعاصرة في الحديث عن أهل الجنة والنار، وسيد شباب الجنة، وملائكة الرحمة والعذاب»^(٤).

ويتابعه على ذلك نصر أبو زيد فينعي على الخطاب الديني أنه: «يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفي للنص، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشیاطين، والجن، والسجلات التي تدون فيها الأعمال، والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صورة العقاب والثواب، وعذاب القبر ونعيمه، ومشاهد القيامة، والسير على الصراط... إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية»^(٥).

والنصوص إنما تُعبر بهذا الأسلوب الأسطوري لأنها «مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر، ولا شك أن النصوص الدينية اعتمدت _شأنها شأن غيرها من النصوص _ على تصورها المعرفي والأيدولوجي في صياغة عقائدها المعرفية والتاريخية، كان يحيل بالضرورة إلى كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت لها النصوص

(١) مدخل إلى القرآن، محمد الجابري (ص ٢٥٩).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٥٩، حاشية ١).

(٣) حوار الأجيال لحسن حنفي (ص ٣٦).

(٤) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص ١٤١).

(٥) النص السلطة الحقيقة، نصر أبو زيد (١٣٤ - ١٣٥).

بالخطاب»^(١).

أما أركون فيعد أكثر المفكرين تطرفاً في استعمال هذا المفهوم، فالقرآن _ عنده _ «خطاب أسطوري البنية»^(٢) ككل هذا المفهوم عنده مكانة عظيمة في أعْمدُهُ «من أخصب المفاهيم التي أعيد تأهيلها وإبرازها من طرف الأنثروبولوجيا»^(٣) والإجتماعية والثقافية»^(٤).

يقول هاشم صالح في شرح معنى الأسطورة في كلام محمد أركون: «فالأسطورة بالمعنى الأنثروبولوجي الذي يستخدمه أركون تعني المجاز الرائع أو الخيال الممنح أو القصة الحسنة التي لها نواة في الواقع، وإن لم تكن واقعية أو تاريخية بالمعنى الحرفي للكلمة: " نحن نقص عليك أحسن القصص " والعقل الوضعي المتطرف لا يعترف بالأسطورة ولا برطوبة الخيال أو عبق الأوهام»^(٥).

إن أركون لا يتعد في تقريره أن القرآن أسطوري البنية عن التقرير القديم للفلاسفة والذي قرروا فيه أن القرآن مبني على خطاب التخيل وليس الحقيقة. إن الخيال في فكر أركون يحتل مكانة عالية فطبيعة موقفه: «يحترم الخيال ولا يعتبره شيئاً شائناً أو مضاداً للعقل»^(٦).

ولذا «فإن الكائن البشري لا يمكن أن يعيش بدون أسطورة»^(٧). والإنسان لا يحيا _ عنده _ «بالعقل وحده وإنما برطوبة الخيال أيضاً وجموحه واتساعه الخلاق»^(٨). وهو ينعى على العقل الوضعي في بعض الفلسفات الغربية لأنه «قد تجاهل أو أساء فهم المكانة الأنثروبولوجية للخيال، أقصد الخيال بصفته ملكة شغالة في كل النشاطات الفنية، والرؤى

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) تاريخية الفكر العربي، محمد أركون (ص ١٠).

(٣) الأنثروبولوجيا: هي الفرع الذي يهتم بعلم الإنسان ويجعله محور البحث الفلسفي فيما يتعلق به من جوانب فكرية ومعرفية و جوانب علمية أو نفسية. ينظر موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي (١-٢٣٠)، موسوعة لالاند الفلسفية ١ -

٧٤)، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (٢٤).

(٤) عن العقل بين الوحي والتاريخ، محمد الموزغي ينقل عن كتاب له بالفرنسية (ص ١٠٥).

(٥) أين هو الفكر الإسلامي، محمد أركون (ص ٥٢).

(٦) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص ٢٠٠).

(٧) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٨) المصدر السابق، نفس الصفحة.

السياسية ؛ وأيضاً الخيال بصفته وعاء لاحتواء المعتقدات والتصورات الجماعية التي تمارس دورها كمخيال اجتماعي»^(١).

ويضرب أركون مثلاً مثل هذه الأساطير فيقول: «إنَّ مجيء إبراهيم الخليل إلى مكة يُعتبر حقيقة لا تناقش بالنسبة للوعي الأسطوري أو المنغمس في الخيال الأسطوري. ولكنه لا يعني شيئاً يذكر بالنسبة للوعي التاريخي الحديث الذي يضبط الوقائع ضبطاً تاريخياً محققاً»^(٢).
هذا المفهوم الأسطوري للقرآن يمكن مناقشته من عدة جهات:

١_ القرآن يصرح بحقيقة وقائعه، فالله سبحانه تعالى يقول: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ

الْحَقُّ﴾ [آل عمران - ٦٢].

ولا معنى لأن يكون هذا القصص حقاً وهو لا يُعبر عن الحقيقة والواقع، فالقرآن عندما لا يريد الحقيقة التاريخية والواقعية يستعمل ضرب الأمثال، وعندما يريد ذكر القصة الواقعية يذكر القصص القرآني، والذي يصفه بأنه حق.

٢_ أسطورة القصص خلاف مقصود القرآن:

إن القرآن عندما يذكر الحقائق التاريخية يريد أن يبين واقعية هذه القصص، وأنها من جنس ما يحصل للناس في أحداث، فهؤلاء الأنبياء وغيرهم ممن تذكر قصصهم ليسوا استثناء من البشر، ونزع الحقائق القصصية للقرآن قد ينتهي لنزع التأسّي بهذه القصص.

٣_ هذا المفهوم مجرد دعوى، الذي ينظر في دعاوى أسطورة القصص، يجد أنها دعاوى ليس هناك ما يصدقها، فما الدليل الذي يستطيع أن يقدمه أركون ليثبت عدم صحة مجيء إبراهيم إلى الكعبة ؟ ومن أين له أن ينفي صدق هذه القصة ؟
ولا يستطيع هؤلاء أن يثبتوا عدم واقعية قصة واحدة من هذه القصص، وقيموا الدليل القاطع على ذلك.

٤_ أن هذا المفهوم تقليل من شأن القرآن، ألم يكن في مقدور الله سبحانه أن يخاطب الناس بقصص واقعية يهتدوا بها دون أن تخالف دلائل الواقع ؟! فإن كان في مقدوره ذلك سبحانه ؛ فلماذا يعدل عن ذلك إلى إنشاء قضايا لا ترتبط بالواقع ؟!

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، محمد أركون (ص ٤٩).

(٢) الإسلام، أوروبا، الغرب، محمد أركون (ص ٧٥).

٥_ ما حدود هذه الأسطورة ؟

الناظر في بحثهم حول الأسطورة، لا يجد حدوداً علمية تقف عندها هذه الأسطورة، وبالتالي فيمكن أن يقودنا هذا التأويل الأسطوري إلى إنكار أصل جميع تلك القصص القرآنية. فبما أن المقصود كما يقولون هو الهداية، فلماذا لا تكون جميع هذه القصة قصة مختلفة ويراد بها هداية الناس؟! ثم ما المانع من نفي حقيقة القصة كاملة؟! وإذا نفيناها كاملة، فهذا يعني بالضرورة إمكانية تكذيب جميع القصص القرآني.

لا يمكن مع هذه النظرية الوقوف في المنتصف فإما الإيمان بجميع حقائق القصص، وإما الإيمان بعدم صحة ذلك جميعاً لأن ما يمكن أن يقال في تفاصيل القصة يمكن أن يقال في أصل القصة ونواتها.

وعندما لا يؤمن بصحتها ؛ فأى معنى لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ [آل عمران- ٦٢] ؟ وأي تكذيب لمدلول هذه الآية أعظم من هذا التكذيب ؟

٦_ الأسطورة تقودنا إلى الإيمان بالخرافة.

عن مجيء النصوص بحقائق لا توافق الواقع هذا نوع من الخرافات، وتسميتها بالأسطورة لا يقدم ولا يؤخر في هذه الحقيقة شيئاً ، ولما وقف هذا التماثل بين حقيقة الخرافة وحقيقة الأسطورة أمام من يؤمن بها، جاء الجواب في التفريق بينهما بما يؤكد عدم التفريق، يقول هاشم صالح _ شارح أركون _ في بيان الفرق بين الخرافة والأسطورة: «إنه فرق في الدرجة لا في النوعية ... ففي حين أن الأسطورة كانت ذات قيمة إيجابية تشحن الهمم بالعزائم وتدفع نحو الفتوحات وتحقيق الذات بالتراث، نجد الخرافة تثبط العزائم وتدعو إلى الاسترخاء»^(١).

هذا هو الفرق الذي يقيمه بين المفهومين، فالنوعية واحدة، لكن الدرجة مختلفة، فإن كانت النوعية واحدة، فمعنى هذا أنهما ينتميان لحقل واحد، مما يعني أنها من جنس واحد، سواء اتفقت الدرجة أو اختلفت.

خامساً : انتقال حجية القرآن من اللزوم إلى الاختيار.

إن مفهوم التاريخية قاد هؤلاء إلى نزع حجية النصوص، والتحرر من سلطتها، لأن دلالتها قد تغيرت فلم تعد تلك الدلالة مناسبة لهذا الوقت، يقول نصر أبو زيد: «آن أوان المراجعة

(١) أين هو الفكر الإسلامي، محمد أركون (ص ٥٢).

والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا»^(١).

بل إن نصر حامد يرى أن «مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل وتحويله إلى تابع للنصوص ويلوذ بها ويحتمي»^(٢).

أما مهمة مشروع حسن حنفي فيقول عنها: «مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل ولا سلطة إلا لضرورة الواقع»^(٣).

ويقول حنفي بكل أسى: «قد خسرنا نحن الآن بالرجوع إلى النص الخام، في اعتمادنا على قال الله وقال الرسول، وعجزنا عن تحويله إلى معنى، وعدم قدرتنا أن نعيش في عالم المعاني، وأصبحنا أسرى للنصوص، بعد أن كانت النصوص أسرى لعقول القدماء»^(٤).
ويتكرر عند أصحاب هذا الاتجاه مفردة (التحرر من سلطة النص)، ويحسبون أنهم بذلك انتقلوا من سلطة النص إلى فضاء لا سلطة فيه، لكنهم في الحقيقة وهمون لأنهم تحرروا من سلطة النص الديني ولكن إلى صالح سلطة أخرى، إما سلطة النصوص الغربية أو سلطة الواقع أو سلطة العقل، المهم أنهم لم ينفكوا من الانضواء تحت سلطة أخرى.

الأساس الثاني

استغلال المفاهيم التراثية لمحاولة أسلمة المنهج الغربي

كثير من مفكري هذا الاتجاه يصرحون بنوع من الاضطهاد الذي يجذونه خلال تصريحاتهم عن ما يعتقدونه ويؤمنون به، وهذا ما دعاهم إلى إخفاء مجموعة من الأفكار والتصورات التي في جعبتهم، ولذلك أصبح من أساليب تصنيف المشاريع الفكرية النظر في مدى صراحتها وصدقها في طرح ما تعتقد دون خفية أو خيفة.

فأدونيس يستعرض مشاريع الجابري وحنفي وأركون وأبو زيد ثم يقيّمها حسب قربها من ملازمة الثوابت والمسلمات دون تخوف فيقول: «إن أقرب مفكر على ملازمة هذه

(١) الشافعي وتأسيس الآيديولوجية، نصر أبو زيد (ص ١٩٨).

(٢) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد (ص ١٤٤).

(٣) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص ٤٥).

(٤) المصدر السابق (١٣٣).

المسلمات، ولكن بشكل مداور وغير مباشر هو محمد أركون... إن محاولة أركون تحتاج إلى مزيد من الجرأة وإلى مزيد من التوسع وإلى مزيد من البناء على الأطروحة التي يقدمها، وهو يعترف بذلك، وأنا ناقشته أكثر من مرة، ولدية خشية من أن يؤدي ما يقوله إلى أن يدفع حياته ثمناً لذلك وهو ليس مستعداً كما قال لي، ليدفع هذا الثمن»^(١).

إن هذا التصريح الذي يقوله أركون يدل على أن صحاح على أنه لازال يملك في جعبته الفكرية كثيراً من المواقف التي لا يستطيع أن يفصح بها، رغم كل ما سبق وأن ذكر من نقده لثوابت الدين وحقائقه.

أما حسن حنفي فيعطي تقييماً شاملاً لهذه المشاريع حول هذه القضية فقال: «التراث والتجديد واضح في أهدافه ومقاصده، غير مباشر في أساليبه وآلياته، ما في القلب على اللسان بحيلة وحذر وباستعمال بعض آليات التخفي من السلطات ونظم الحكم، في حين أن نقد العقل العربي قد يكشف غير ما يستر ويعلن غير ما يُبطن، يحتاج إلى تأويل وإلى قراءة مابين السطور، ويشارك في ذلك أيضاً مشروع نقد العقل الإسلامي لأركون»^(٢).

ويقارن حنفي بينه وبين نصر حامد أبو زيد فيقول: «قال أشياء كنت أتمنى أن أقولها ولكن ربما استخدامي لآليات التخفي حال بين فهم ما أردت أن أقول. نحن مجموعة من الأفراد لو اصطادونا لتم تصنيفتنا واحداً واحداً، ولذلك أرى أن أفضل وسيلة للمواجهة هي استخدام أسلوب حرب العصابات. اضرب واجر. ازرع قتابل موقوتة في أماكن متعددة تنفجر وقتما تنفجر ليس المهم هو الوقت. المهم أن تغير الواقع والفكر. ولذلك يسموني (المفكر الزئبقي). لا أحد يستطيع أن يمسك علي شيئاً. الجماعات الإسلامية تراني ماركسلياً. الشيوعيون^(٣) يرون أي أصولي. الحكومة تتعامل على أنني شيوعي إخواني»^(٤).

(١) الحداثة وانتقاداتها إعداد محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (ص ٩٠).

(٢) حصار الزمن الحاضر (مفكرون)، حسن حنفي (ص ٣٩٤).

(٣) الشيوعية: نظام سياسي واقتصادي يقوم على مبدأ اشاعة الملكية، وهو يلغي الميراث والملكية العقارية، ويجعل كل شيء في المجتمع ملكاً للعمال الكادحين. ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا (١: ٧١٥).

(٤) قال ذلك أثناء مؤتمر عقده الجمعية الفلسفية وبالتعاون مع معهد بحثي سويدي حضره نصر حامد أبو زيد، ونشرت خبره جريدة أخبار الأدب في عددها الصادر ٢٨ / ١٢ / ٢٠٠٣ م. وهو منشور في موقعها على هذا الرابط:

<http://elakhbar.org.eg>

ثم يبين أحد أساليبه في تمرير أفكاره فيقول: «أجعل الفلاسفة يتحدثون عما أريد نيابة عني، فإذا ما غضبت السلطات وراقبت واتهمت يكون هذا الكلام ليس كلامي بل كلام الآخرين، وناقل الكفر ليس بكافر»^(١).

أما الجابري فهو يقول: «لا أرى أن الوطن العربي في وضعيته الراهنة يحتمل ما يمكن أن نعبر عنه بنقدٍ لاهوتي، يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء، يعني نستطيع بشكل أو بآخر استغلال الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض، وما بينهم وبين الفلاسفة ونوظف هذا الحوار... أما أن نقوم هكذا بهتك حرماننا، فلا يمكن. لنا حرمان يجب أن نحترمها حتى تتطور الأمور، حتى لا نقفز على التاريخ، أنا لا أقول هذا تقية بل اقتناعاً بأن المسألة مسألة تطور»^(٢).

ثم يُبين الجابري سبب هذا الاحتياط فيقول: «لأنه لا الوضعية الثقافية والبنية الفكرية العامة المهيمنة، ولا درجة النضوج الثقافي لدى المثقفين أنفسهم تسمح بهذا النوع من الممارسة الفولتيرية»^(٣)، ولا السياسة تسمح. وبطبيعة الحال فالإنسان يجب أن يعيش داخل واقعه لا خارجه، حتى يستطيع تغييره»^(٤).

ويؤكد مرة ثانية على أن القضية قضية تخطيط فيقول: «هناك من يرى أن من الواجب مهاجمة اللاعقلانية في عقر دارها. وهذا خطأ في رأيي، لأن مهاجمة الفكر اللاعقلاني في مسبقاته؛ في فروضه؛ في عقر داره، يسفر في غالب الأحيان عن إيقاظ، عن عملية تنبيه، عن حفزه على رد فعل، وبالتالي تعميم الحوار بين العقل واللاعقل، والسيادة في النهاية ستكون خاضعةً لللاعقل، لأن الأرضية أرضيته، والميدان ميدانه... إلا أن المسألة مسألة تخطيط»^(٥).

(١) هموم الفكر و الوطن، حسن حنفي (٢-٦٢٨، ٦٣٠).

(٢) التراث والحداثة، محمد الجابري (ص ٢٥٩ - ٢٦٠).

(٣) نسبة إلى فولتير، وهو فيلسوف فرنسي، سخر من التوراة والرسائل وآباء الكنيسة، نشر رسائله الفلسفية، التي اعتبر بها واحداً من عداد الكتاب الهدامين، وصدر الأمر باعتقاله. ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طرايشي (ص ٤٧١). ومن أجل هذه الممارسات الجريئة لفولتير يرى أصحاب هذا الاتجاه أنه لا يمكن نقل تجربته إلى الوطن العربي لأن الوضع الراهن لا يسمح بذلك.

(٤) المصدر السابق (ص ٢٦٠).

(٥) المصدر السابق (ص ٢٥٩).

هذه إذاً سياسة أصحاب هذا الاتجاه، وهي سياسة تبين مدى الالتزام بأمانة العلم، وموضوعية المعرفة !!

فإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن للقارئ أن يثق بمن يظن له ما لا يظهر؟! لقد تعرض التراث الإسلامي لحالة استغلال كبير من قبل أصحاب هذا الاتجاه من أجل تمرير مبادئهم ومنهجهم وإضفاء المشروعية عليه،^(١) عبر عن حقيقة ذلك عبد المجيد الشرفي — أستاذ المدرسة التونسية — فيقول: «إن أي محاولة لإنقاذ هذا المجتمع بدت مستعصية ما لم تستغل الدين لهذا الغرض، إما بتأويله تأويلاً يتلاءم ومقتضيات النضال السياسي والاجتماعي الجديد، وإما بتحييده على الأقل»^(٢).

وتقول إحدى دعايات هذا الاتجاه: «إن المعتقدات الدينية هي من أكثر العوامل أهمية في صنع الإنسان العربي امرأة كان أم رجلاً، إنها هي الأساس الذي يرسخ في عمق الشخصية العربية. ولم نجد تفسيراً جديداً عصرياً للدين... فلن نفلح في تغيير البنى الاجتماعية»^(٣). ولذلك فإن أركون يرى أن «الانتقال من مرحلة الاجتهاد التقليدي إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي ينبغي أن يُصمم ويُصور على أساس أنه امتداد للاجتهاد التقليدي وإنضاج له... فالاجتهاد فعل من أفعال الفكر النظري الموجه نحو المعرفة. إنه البحث عن الأسس الإلهية والمعرفية من أجل تبرير الأحكام الشرعية»^(٤).

ويبين أركون سبب هذا الاستغلال للمفاهيم الشرعية فيقول: «فليكفوا إذن عن القول: إن هذا استغراب، هذه تبعية للمناهج الغربية... إلخ. لا. أنا أعارض الأصوليين بما أجده في داخل التراث الإسلامي ذاته... لا يمكنك أن تدحض كلام السلفيين المعاصرين بالنظريات الفلسفية الغربية. يمكنك أن تدحضه بكلام الشق الثاني من التراث الإسلامي ذاته»^(٥). إذاً فهناك حالة استغلال، وتمويه، وتبرير، بل وتقية كذلك، يمارسها أصحاب هذا الاتجاه من أجل تمرير هذا المنهج.

فما المفاهيم الشرعية التي تم استغلالها لتبرير منهجهم في قراءة النص القرآني؟

(١) الحداثة وانتقاداتها إعداد محمد سبيلا وعبد السلام بنعيد العالي (ص ٣٨).

(٢) المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية لأميرة الدرا عن الحداثيون العرب لجيلاني مفتاح (ص ٦٣).

(٣) عن نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مختار الفجاري (ص ٣٦) ينقل عن كتاب لأركون بالفرنسية.

(٤) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص ٢٧٩).

يمكن إجمال أهم هذه المفاهيم فيما يلي:

أولاً : المفاهيم التي استخدمت لتبرير تاريخية القرآن:

١ _ استغلال مفهوم أسباب النزول لتبرير تاريخية القرآن.

لقد كان مفهوم أسباب النزول أحد أهم المفاهيم المركزية التي حاول الفكر الحديث استغلالها لتأييد تاريخية القرآن، حتى إن المدرسة التونسية تقول: «بالإمكان القول إنه ما من مفكر حديثي إلا وتصدى إلى قضيتين مركبتين من قضايا النص مندرجتين ضمن ما اصطلح عليه القدامى بعلوم القرآن هما مبحث النسخ ومبحث أسباب النزول»^(١).

ولذلك فإن حسن حنفي يرى أن «ما عبر عنه القدماء باسم "أسباب النزول" هو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر، ومناداته له»^(٢).

وتقول المدرسة التونسية: «أما على أسباب النزول فيزودنا من خلال المادة التي يطرحها علينا بمادة جديدة تبين كيف كان النص استجابة للواقع أياً أو رفضاً... والمؤكد أن "أسباب النزول" ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص»^(٣).

هذا المفهوم (=أسباب النزول) عندما يُقرر على الوجه الصحيح لا يمكن من خلاله النفاذ إلى فكرة تاريخية القرآن، لأسباب كثيرة، من أهمها:

أ_ أن غالب آيات القرآن لم ينزل بسبب معين، فكيف يصح جعل هذه الأسباب القليلة حاکمة على القرآن كله؟ هذه الحقيقة جعلت بعض أصحاب هذا الاتجاه يوسعون في دلالة مفهوم (أسباب النزول) فيجعل حسن حنفي معنى «السبب هو الظرف أو الحادثة أو البيئة التي نزلت فيها الآية»^(٤). وعليه فـ«كل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سورة لم تنزل بلا أسباب»^(٥).

أما المدرسة التونسية فتحاول إعادة صياغة هذا المفهوم ليتناسب مع هذه الدعوى الكبيرة، وهي أن هذه الأسباب «يمكن الوصول إليها من داخل النص سواء في بنيته الخاصة أم علاقته

(١) إسلام المجديين، محمد حمزة (ص ٩٤ الحاشية) .

(٢) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص ١٥).

(٣) إسلام المجديين، محمد حمزة (ص ٩٥).

(٤) هموم الفكر والوطن _الوحي والواقع: دراسة في أسباب النزول_، حسن حنفي (١-٢٠).

(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

بالأجزاء الأخرى من النص العام، ولقد كانت معضلة القدماء وسيلة للوصول إلى "أسباب النزول" إلا بالاستناد إلى الواقع الخارجي والترحيل بين المرويّات، ولم ينتبهوا إلى أن في النص دائماً دوالاً يمكن أن يكتشف تحليلها عما هو خارج النص ومن ثمّ يمكن اكتشاف أسباب النزول من داخل النص كما يمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقه الخارجي^(١).
هذا الكلام السابق يبين أن الاستدلال بأسباب النزول إنما هو محاولة لتمرير مفهوم التاريخية ليس إلا.

فعندما علموا أن حقيقة أسباب النزول لا تدل على ذلك، اتجهوا إلى توسيع دلالتها، وكان يكفيهم البقاء على التصريح بتاريخية القرآن دون التوسل بمفاهيم لا تدل عليها.
بـ أن أسباب النزول لو كانت تدل على تاريخية القرآن لارتبطت جميع الآيات بأسباب معينة، وهذا مما يدل على أن هذا الربط بين الأسباب والتاريخية ربط مزيف.
جـ أن القول بأن القرآن يتفاعل مع الواقع قولٌ صحيح، بل ولا يمكن الإيمان بالقرآن إلهياً يُؤمن بهذه الحقيقة، فالقرآن لم ينزل ليقرأ فقط، دون أن يطبق على أرض الواقع.
وهذا غاية ما يفهم من أسباب النزول، وليس فيه الربط الكلي بين الأحكام وأسباب النزول بحيث لا تتجاوزها، وهذا محل الفقرة التالية:

دـ أن القول بفاعلية القرآن في الواقع شيء، وقصر دلالاته على ذلك الواقع شيء آخر، ومن أجل ذلك كانت العبرة عند عامة العلماء بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فلم يقل أحد منهم أن الآية النازلة يرتبط حكمها بمن نزلت فيه ولا يتعداه إلى غيره، بل الجميع متفقون على عدم قصر حكم الآية على صاحبها، ثم يختلفون فيما بعد ذلك.
هــ أن نزول بعض آيات القرآن لأسباب معينة يرتبط به أمران:

الأمر الأول: الحكم: ونزول الحكم لحادثة معينة يفيد عكس ما يريد هؤلاء، فهو يفيد أن القرآن حاكم على الواقع ومؤثر فيه، كما سبق.

الأمر الثاني: الزمن: وهو نزوله في زمن معين، وارتباط الآية بذاك الزمن لا يضيف شيئاً جديداً لأن القرآن كله نزل في زمن معين، وبالتالي فالقضية نوع من التكرار لنفس المبدأ، لكن من خلال تحريف المفاهيم العلمية لتبرير مفهوم تاريخية القرآن.

(١) إسلام المجددين، محمد حمزة (ص ٩٥).

و_ أن اكتمال القرآن دليل على أن أسباب النزول لم تكن لتدل على تاريخية القرآن، وإلا لاستمر التنزيل لأن العصور تتبدل وتتغير أحوالها، فالواقع الذي شهدته المسلمون بعد نزول القرآن كان أكثر تعقيداً من الواقع الذي كان في عصر النبوة.

ز_ أن هذا القول مؤداه ليس تفعيل القرآن وتحكيمه في الواقع كما يوهمه كلامهم، وإنما مؤداه القضاء على القرآن وتحكيمه، فيما أنه نزل لأسباب معينة، فهذه الأسباب قد تغيرت ونزلت أسباب أخرى تتطلب نزول قرآن آخر، ولأن الوحي قد انقطع فمعنى هذا عدم صلاحية القرآن لهذا الزمان.

هذا هو المآل الحقيقي وراء القول بدلالة أسباب النزول على تاريخية القرآن.

ح _ أن الحكم العظمي يمكن أن تُستفاد من عملية أسباب النزول تدل جميعها على خلاف مقاصد هذا الاتجاه من ح كَم هذا الارتباط:

١_ بيان عظمة هذا القرآن وأنه كلام الله، فعندما يأتي القرآن إثر سبب معين، فهذا يترك في نفوس المخاطبين شعوراً بعظمة هذا القرآن الذي جاهدياً ومبشراً ونذيراً .

٢_ إشعار المخاطبين بأن الله مطلع على أحوالهم، فلا يخفى عليه شيء في الأرض ولا السماء.

٣_ التأكيد على أن هذا القرآن نزل ليكون حاكماً عليهم، ومهيماً على شؤون حياتهم.

٤_ ضرورة التسليم لأمر الله سبحانه فهو الذي يُبين لهم حكم النوازل التي تنزل بهم. بمجموع الأمور السابقة يتبين مدى التهافت العلمي لربط أسباب النزول بتاريخية القرآن، ولقد كان أركون واعياً لإشكالية هذا الربط وأنه لا يخدمه تخلياً، بل ربما استعمل ضد نظرية التاريخية ومن أجل ذلك حرص على أن يُقيم الفرق بين التاريخية التي يدعو إليها وبين ما يمكن أن تدل عليه أسباب النزول من حيث ارتباطها بتاريخ النزول، يقول في ذلك: «لنؤكد القول بأنه لا ينبغي الخلط بين التاريخية المقصودة هنا وبين الظروف العرضية المحضة، أو المناسبات الخاصة بالوحي كما كان المفسرون الكلاسيكيون قد استخدموها تحت اسم أسباب النزول»^(١).

ويؤكد شارحه _ هاشم صالح _ على إشكالية الإيمان بأسباب النزول على تقرير التاريخية

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص ٢١).

فيقول عن كلام أركون السابق: «يشير أركون هنا إلى منهجية التفسير الكلاسيكي التي تربط كل آية أو جملة آيات بسبب تاريخي أو واقعة حصلت في زمن النبي وأدت إلى نزول الآية. ولكن عملية الربط هذه تبقى أسطورية أكثر منها تاريخية، لأنها ترتفع بالأحداث الجارية إلى مستوى التعالي الرباني، بل إنها تجعل الله أحياناً يتدخل في التاريخ لنصرة المؤمنين ضد الكافرين في لحظة ضيق. إن هذه المنهجية الكلاسيكية على الرغم من خصوصيتها وأهميتها لم تكن تستطيع التفريق بين الأسطورة والتاريخ بشكل واضح، ولكنها مع ذلك تبقى متفوقة على التفسيرات الإسلامية الحالية الشائعة والتي تسقط في نوع من الأسطورة الكاملة التي تلغي التاريخية إلغاءً تاماً»^(١).

ولذلك فهو يرى أن فكرة أسباب النزول هي مجرد حلول لاهوتية جاء بها العقل الإسلامي لحل بعض المشكلات المتعلقة بالنص، والإيمان بها يؤدي إلى القضاء على تاريخية القرآن، وأن نجعله نصاً متعالياً على التاريخ.

إن هذا التقرير يؤكد أن استعمال أسباب النزول لتقرير تاريخية القرآن استعمال لا يقوم على حقيقة علمية وإنما على تحريف للحقائق والمفاهيم الشرعية.

٢ _ استغلال مفهوم النسخ لتبرير تاريخية القرآن.

«قضية النسخ في القرآن... عنوان جلي لتاريخية النص»^(٢) كما تقول المدرسة التونسية. وأما نصر حامد أبو زيد فيؤكد على أن «ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع»^(٣).

ويوافقه على ذلك حسن حنفي حيث يقول: «إن ما عبر عنه القدماء باسم النسخ والمنسوخ ليدل على أن الفكر يتحدد طبقاً لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخي الواقع تراخي الفكر وإن اشتد الواقع اشتد الفكر، فالتراث إذن ليس له وجود مستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل»^(٤).

والأمر كذلك عند الجابري حيث يقول: «والدين الإسلامي هو دين الحياة بمعنى الكلمة،

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) إسلام المجددين، محمد حمزة (ص ٩٤).

(٣) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص ١١٧، ١٢٥، ١٣٤).

(٤) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص ١٥).

أقصد أنه أكثر الأديان مراعاة للتغير والتطور، فعلى مستوى النصوص المقدسة، وهي القرآن والحديث، هناك ما يعرف بالناسخ والمنسوخ، أي هناك أحكام نزلت لتجيب عن قضايا كانت مطروحة في وضعية معينة، ثم عندما تغيرت الوضعية جاء الناسخ والمنسوخ بأحكام أخرى مناسبة»^(١).

ويمكن أن يقال في موضوع النسخ ما قيل في موضوع أسباب النزول، وهو أن هذا المفهوم يؤكد كذلك نقيض ما يريده هؤلاء من تاريخية النص لأمر:

أ_ أن القول بالنسخ يؤكد إلهية النص القرآني، وأنه لم يتأسن _ كما يقول هؤلاء _ إذ لو كان كذلك لمارس الصحابة تغييراً لأحكامه دون حاجة إلى نزول آية جديدة تنسخ الحكم المتقدم.

ب_ والنسخ في القرآن يؤكد عدم تاريخية القرآن لأنه لو كان تاريخياً لما توقفت دلالة تغيير الأحكام على مجرد النسخ الذي يأتي من صاحب التشريع.

فلماذا لم يمارس الصحابة النسخ لمجرد تغيير بعض الأحوال ؟
إن هذا يدل على أن تغيير الحكم السابق لم يكن العامل الوحيد فيه هو عامل الوقت والزمن، وإنما المؤثر أسباب أخرى مختلفة.

ج _ والنسخ يؤكد على اختصاص الشارع بتغيير الحكم، وهذا الاختصاص يناقض مفهوم التاريخية الذي يؤكد على إمكانية تبديل الأحكام وتعطيلها لمجرد تغير الزمان أو المكان.

د _ والنسخ يؤكد على ضرورة التسليم لأمر الله سبحانه، فقد يكون الحكم شديداً في بداية الأمر فيلتزمه المسلم ثم ينزل الله تخفيفاً من عنده.

وقد يكون الأمر بالعكس فيبدأ الحكم خفيفاً ثم ينزل الله حكماً أشد ابتلاءً للمسلم واختباراً لطاعته وتسليمه.

هذه المعاني السابقة هي التي جعلت بعض أصحاب هذا الاتجاه لا يؤمن بمسألة النسخ، لأنها عند النظر في حقيقتها تقتضي نقض كثير من الأسس التي يتبناها.

ومن أجل ذلك فقد عاد الجابري لينفي النسخ في القرآن بعد أن كان يُقر بأهميته في بيان تطور الشريعة _ كما في كلامه السابق _، وقد كتب في ذلك مجموعة مقالات نشرها في

(١) المسألة الثقافية، محمد الجابري (ص ٢٥٩).

موقعه.

وأما أركون فيرى أن «القبول بمبدأ نسخ آية بأخرى يخلق مشكلة لاهوتية مهمة من طرف الفقهاء. فالنسخ يفترض تناقضاً في الأصل الذي تشكله كل آية بصفتها كلام الله، وهو ما ينبغي تفاديه ما أمكن»^(١).

وهو يرى أن فكرة النسخ جاءت حلاً لاهوتياً لحل مشكلة التناقض ويعد هذا الموقف في نظره تأكيداً على أن هؤلاء الفقهاء لا يفهمون الوحي إلا خطأً متعالياً أزلياً، ولو فهموا تاريخيته لكان موقفهم مغايراً تماماً^(٢).

هذا الإصرار على نفي مفهوم النسخ من القرآن يبين مدى خطورة هذا المفهوم في نقض مسلمات هذا الاتجاه حول النص.

ثانياً : المفاهيم التي استخدمت لتبرير عدم ضبط الدلالة وغياب الحقيقة:

١ _ استغلال مفهوم المجاز لتبرير عدم ضبط الدلالة القرآنية.

مفهوم المجاز هو الآخر تعرض لعملية تشويه كبيرة من أجل تمرير بعض الرؤى الحداثية حول النص، فالمدرسة التونسية تجعل من أسباب رد الفهم الحرفي للقرآن ومماثلته للنصوص الأخرى استعماله للمجاز فيقول: «لا مجال إذن للفهم الحرفي للشريعة وأحكامها باعتبار أن النص القرآني مثله في ذلك مثل النصوص التراثية الراقية التي تستعمل الإشارة والإيحاء والرمز والمجاز، يحتمل نظرياً عدداً غير محدود من وجوه التأويل»^(٣).

وتؤكد أن هذه الرؤية الحديثة لمسألة القراءة تتصل اتصالاً وطيداً بمسألة تعدد المعنى وخصوصاً فيما يتعلق بالنص الديني باعتباره نصاً حيك من نسيج المجاز»^(٤).

اهتم أركون بهذا المفهوم لأنه يمكن أن يخدمه في تمرير هدفه في الانفكاك من سلطة النص، ولذلك فإنه قد خطط لتأليف كتاب عن المجاز في القرآن لكنه لم يتم إلى الآن^(٥). وبسبب هذه النظرية فقد «أن الأوان لكي "يقرأ" المسلمون القرآن، لكي يفهموه على حقيقته.. أن

(١) نقد العقل الإسلامي عند أركون، مختار الفجاري (ص ١٢٨) ينقل عن كتابه بالفرنسية.

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) إسلام المجددين، محمد حمزة (ص ٥٨).

(٤) المصدر السابق (ص ٥٧).

(٥) المصدر السابق (ص ٩٢).

الأوان لأن يروه في نسيجه اللغوي الحقيقي القائم على الرموز الرائعة والمجازات المتفجرة التي تسحر الألباب»^(١).

بهذه العبارات الخطائية قد أن يُسوَّق أركون هذا المفهوم ليبيني عليه النتيجة التالية فيقول: «بالتالي فإن الخطاب المجازي أو الرمزي لا يمكن اختزاله إلى معنى أحادي الجانب، لا يمكن سجنه في قوالب جامدة كما فعل الفقهاء والمتكلمون والمفسرون الكلاسيكيون فيما بعد»^(٢). إذا المجاز عند أركون أحد المفاهيم التي تتيح الخروج من سياج فهم السابقين جميعاً بجميع طوائفهم، يقول: «كنت قد بينت كيف أن الدراسة الحديثة للمجاز والرمز والأسطورة تتيح لنا القيام بقراءات أخرى للقرآن مختلفة جداً عن تلك القراءات التي خلفها لنا التراث التفسيري الكلاسيكي»^(٣).

هالتذرُّع بمفهوم المجاز يؤكّد عملية التحريف المتعسفة التي يمارسها أصحاب هذا الاتجاه على المفاهيم العلمية، يتضح هذا من خلال الأمور التالية:

١- أن جميع من يُقر بمفهوم المجاز في اللغة العربية لم يتركه هكذا بدون أن يضع له ضوابط ومحددات علمية يمارس من خلالها، بل لقد توسع العلماء في ذكر التفاصيل العلمية لضبط عملية المجاز، ولتأكيد الفرق بين الحقيقة والمجاز.

٢- أن أصحاب هذا الاتجاه يمارسون نوعاً من الانتقائية، تتضح هذه الانتقائية في تركيزهم على مفهوم المجاز وإغفالهم تماماً لمفهوم الحقيقة فلماذا يُعفلون مفهوم المجاز ويتناسون تماماً مفهوم الحقيقة المقابل له؟!

٣- أن نظرية المجاز نفسها تقود في النهاية إلى خلاف مقصود هذا الاتجاه من جهتين:

- فإن من يؤمن بنظرية المجاز لابد أن يؤمن معها بنظرية الحقيقة التي تقابل المجاز، وهذا ما يقضي تماماً على مبدأ غياب الحقيقة التي هي من أهم أسس هذا الخطاب.

ولذلك فإن جميع من يؤمن ويقرر نظرية المجاز، هو يؤمن ويقرر كذلك نظرية الحقيقة.

(١) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص ٢٨٤).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة .

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية محمد أركون (ص ٣٥).

● أن نظرية المجاز نظرية مضبوطة في جميع كتب التراث الإسلامي حتى عند الطوائف الإسلامية الأخرى التي توسعت في تطبيق هذا المفهوم كالمعتزلة، فأخذ اللقب العام لهذه النظرية دون الدخول في تفاصيلها يبين مدى التلاعب والعبث العلمي الذي يمارسه أصحاب هذا الاتجاه.

ولذلك يمكن القول أن المجاز الذي يتحدث عنه هو مجاز آخر غير المجاز الذي تستعمله كتب التراث الإسلامية، ومن أجل الشعور بمثل هذه الإشكالية فإن أركون يقرر من حيث لا يشعر أنه بحاجة لنظرية مجاز جديدة فيقول: «والصعوبة التي تعترضنا هنا لغوية قبل أن تكون لاهوتية تيولوجية. فنحن لا نمتلك حتى الآن نظرية متكاملة عن المجاز والرمز تتيح لنا أن نفهم المنشأ اللغوي البحت للمعنى وللمكانة الفلسفية للمعنى المتولد بهذه الطريقة»^(١).

٤_ أن المآل النهائي لهذه النظرية بحسب التصور الذي يضعه هؤلاء، هو نزع الصفة التشريعية للنصوص، يؤكد أركون هذا المعنى بقوله: «إن القرآن الكريم كما الأنجيل ليس إلا مجازات عالية، تتكلم عن الوضع البشري، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً»^(٢).

هذه المساواة بين القرآن والإنجيل تحمل أخطاء علمية واضحة، فالإنجيل لم ينزل بتشريعات وإنما نزل بتوجيهات ومواعظ، أما القرآن فنزل ليكون شريعة ملزمة، وموعظة وبشرى للمؤمنين.

٢_ استغلال مفهوم المقاصد لتبرير الخروج عن دلالة النص.

المقاصد الشرعية اتخذت ذريعة كبيرة للانفكاك عن دلالة النص، وقد نال هذه النظرية من التحريف ما نال غيره ^{رُدَّت} هذه النظرية من جميع متعلقاتها العلمية وضوابطها الشرعية لتصبح _بعد تجريدها_ مادة صالحة للخروج عن النص الشرعي، وتقول المدرسة التونسية عن أحد روادها _قبل أن يتراجع_ وهو محمد الطالبي^(٣) فهو يتقترح أن نجعل: «الاتجاه المقاصدي أو

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون (ص ٨٠).

(٢) تاريخية الفكر الإسلامي، محمد أركون (ص ٢٩٩).

(٣) محمد الطالبي أحد المفكرين التونسيين الذين احتفت بهم هذه المدرسة احتفاءً كبيراً، وقد تخرج على يديه كثير من أساتذة هذه المدرسة، ومن تأثر به عبد المجيد الشرفي، غير أنه في عام ٢٠٠٨ كتب كتاباً بعنوان (ليطمئن قلبي)، قاد فيه حملة كبيرة على اتجاه الشرفي وأركون، وقد عد بعض المتابعين هذا الكتاب بمثابة الانقلاب الفكري على المدرسة التونسية، وأحد مجموعة من ردود الأفعال، من أهمها ما كتبه عبد المجيد الشرفي في مقال (الحق أحق أن يتبع).

القراءة السهلة سبيلاً لقراءة النص الديني، وجوهر هذا المنهج الاعتماد على التحليل الاتجاهي للنص عبر قراءة حركية له لا تقف عن حرفه وإنما تسير في اتجاهه... يقول الطالبي: "فإن لم يتفق إلغاء الاسترقاق مع حرف النص فإنه يتفق مع اتجاهه، أي: مع مقاصد الشارع"^(١).

هذا السير خلف اتجاه النص دون الالتزام بحروفه يحمل انحرافات علمية كبيرة من أهمها:

١_ أن هذا الاتجاه يقيم حالة من التصادم بين اتجاه النص ومقاصده وبين حروفه وألفاظه، ولذلك يقترح السير خلف الاتجاه وترك الحروف.

وهذا التصادم نوع من الوهم الذي لا حقيقة له، لأن هذا يقودنا في النهاية إلى فرض نوع من التناقض في داخل النص القرآني، فبينما يدعون السعي لتفعيل النص إذا هم يقعون في السعي لتقويضه.

٢_ هذا الانحراف المقاصدي الذي يقيمه هؤلاء يعني نزع الخصوصية التي جاءت بها أحكام الشريعة، ليصبح وجود الشريعة وعدم وجوبها على السواء، لأنهم يكتفون بمجرد الشعائر العامة: العدل، المصلحة، رفع الحرج، وغيرها من المبادئ التي يشترك في الدعوة إليها حتى غير المسلم.

إلا أن الفرق بين الشريعة الإسلامية وغيرها في الدعوة إلى هذه المبادئ هي أن الشريعة وضعت مجموعة من الأحكام التفصيلية التي تضمن الوصول إلى تحقيق تلك المبادئ العامة، من خلال توجيه إلهي يضمن عدم تدخل الأهواء والأطماع البشرية في فرض تشريعات تفصيلية لا تخدم المبدأ وإنما تخدم أصحابه المروجين له.

٣_ أن هذا الاتجاه يمارس انتقائية بالغة في الحديث عن المقاصد، فبينما يركز على مقاصد شيعته يهمل مقاصد شرعية أخرى لا تقل أهمية عن تلك التي أبرزها.

أليس من مقاصد الشريعة التسليم لأمر الله ورسوله^(٢)؟! أليس من مقاصدها مقصد وضع الشريعة لإفهام المخاطبين^(٣)، ومقصد الشريعة في مخالفة الهوى^(٤)، ومقصد الشريعة في سد

(١) إسلام المجددين، محمد حمزة (ص ٦٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٨-١٣١).

(٣) انظر: الموافقات، الشاطبي (٣-٢١٠).

(٤) انظر: المصدر السابق (٢-٢٩٢)، مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٠-٢٤٦).

الذرائع^(١)، ومقصد الشريعة مخالفة المشركين^(٢)؟! أين هذه المقاصد في الطرح الحداثي؟! إن الباحث عن هذه المقاصد في خطابهم لا يجد لها ذكراً، لأنها وبكل بساطة لا تخدم المنهج الذي يسيرون عليه!!

٤_ أن العلماء جميع علماء الشريعة الذين قرروا هذه المقاصد، قرروها وفق ضوابط علمية محددة، فلماذا يغيب ذكر هذه الضوابط ويكتفى فقط بالحديث العام عنها دون الدخول في تفاصيل ذلك؟!

ألا يدل ذلك على أن استعمال المقاصد، والزج بأسماء الشاطبي والغزالي وغيرهما لم يكن استعمالاً علمياً أميناً؟!

لقد أدرك أركون أن الانسياق وراء الشاطبي وغيره سيفرض عليه سياجاً علمياً يمكن أن يهدم معه جميع ما يحاول بناءه، ولذلك فإن «التركيبة الذهنية لعلم أصول الدين وأصول الفقه قد قوّت ادعاءهم قول القانون، وفرض الأرثوذكسية طبقاً لما دعاه بعض الفقهاء مثل الشاطبي بمقاصد الشريعة»^(٣).

٥_ أن الإيمان بفكرة المقاصد تؤدي إلى نقض القول بعدم الوصول إلى دلالة محكمة للنص يمكن أن يحاكم الناس عليها، وذلك لأن الوصول إلى المقصد إنما يؤخذ من مجموعة دلالات النصوص، وهذا يعني أن ثمة دلالات محكمة يمكن الوصول إليها، وهو ما يخالف أصل التقرير الذي ينطلقون منه. ولذلك لما أدرك هذا الملحق أركون رأى أن الشاطبي عندما يسمى مقاصد الشريعة فإنه يطابق بين فهمه هو للنص ومعناه الحقيقي، وهذا ما يحاول أركون مواجهته^(٤).

٦_ أن الإيمان بفكرة ينقض القول بعدم إمكانية الحقيقة، فالمقاصد التي يسعون لتوجيه النص لها، هي جزء من الحقائق الثابتة،

ثالثاً : المفاهيم التي استخدمت لتبرير أنسنة النص:

من أهم المفاهيم التي استعملت لتبرير أنسنة القرآن، مقولة المعتزلة في خلق

(١) انظر: الموافقات (٣-٨٥).

(٢) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية.

(٣) عن نقد العقل الإسلامي عن أركون، مختار الفجاري (ص ٣٨).

(٤) نقد العقل الإسلامي عند أركون، مختار الفجاري (ص ٣٨).

القرآن.

ومن أجل ذلك يحاول كثير من أصحاب هذا الاتجاه استعادة وإحياء هذه المقولة، ومن أهمية هذه المقولة عند أركون فإنه يرى أن كثيراً من الباحثين «لا يلحظون مدى الأهمية النظرية لهذه المسألة الخطيرة بالنسبة لتحديث الفكر الإسلامي، ولو أنهم انتبهوا إلى ذلك لاكتشفوا إحدى أهم المناقشات اللاهوتية واللغوية والانثولوجية وأكثرها غنى وعمقاً»^(١).

ثم يتحسر على ذلك الموقف الذي قاده علماء السنة في مواجهة هذه المقولة فيقول: «إن النتائج المترتبة على هذا التجميد العقائدي للإسلام وللسلطة السياسية كانت حاسمة بالنسبة للمصير الفكري والديني للإسلام. ولا نزال نعاني من آثارها السلبية حتى هذه اللحظة، وذلك أنه لم يعد من الممكن على الإطلاق أن نذكر—مجرد ذكر—العقيدة القائلة بخلق القرآن»^(٢). بل إن الحسرة والتألم على هذه المقولة الاعتزالية تجعل أركون يقول: «لقد بتر المسلمون أنفسهم وبثروا تراثهم وتاريخهم إذ منعوا منعاً باتاً نظرية المعتزلة عن خلق القرآن، ونحن لا نزال ندفع حتى اليوم ثمن هذا البتر دماً ودموعاً»^(٣).

وقد يستغرب الباحث في مدى أهمية هذه المقولة عند أركون، لكن هذا الاستغراب قد يزول عندما يعرف مقصوده من هذا الإصرار على هذه المقولة، فأركون لا يريد استعادة هذه النظرية بمعناها الحرفي، وإنما يريد ما بعد ذلك، ولذلك يقول: «ينبغي أن نعود ليس إلى الموقف المعتزلي القائل بخلق القرآن، وإنما إلى المناقشة التي كانت قد افتتحت بين القرنين الثامن والحادي عشر الهجري ثم أغلقت بعدئذ بشكل تعسفي واعتباطي»^(٤).

فهو يدعو إلى استعادة تلك التجربة حتى يتمكن من مناقشة إلهية القرآن بشكل واضح وصريح، وحتى يتمكن من تحويل القرآن إلى إنتاج بشري تاريخي، ولذلك يفسر موقف المعتزلة بأنهم «كانوا قد أحسوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ، إذا ما استعاد الفكر الإسلامي اليوم هذه الفكرة فإنه عندئذ يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تنال على

(١) الإسلام، أوروبا، الغرب، محمد أركون (ص ٧٤).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) قضايا في نقد العقل الإسلامي، محمد أركون (ص ٢٧٩).

(٤) الإسلام، أوروبا، الغرب، محمد أركون (ص ٧٤).

الفكر المعاصر من كل حذب وصوب بمصادقية أكبر وابتكارية أقوى وأعظم»^(١). وهو «المذهب الذي دافع بقوة عن مقولة خلق القرآن، وبالتالي عن موضعة النص القرآني داخل التاريخ»^(٢).

هذه القراءة التي يقدمها أركون حول موقف المعتزلة قراءة انتقائية بكل ما تحملها الكلمة من معنى، ولذلك فإن نصر حامد أبو زيد لم يستطع أن يصمت عن هذه الانتقائية حيث يقول: «هنا يقع أركون في شرك القراءة الانتقائية النفعية التي كثيراً ما ينعى على الخطاب الديني الوقوع فيها. إنه ينتزع الفكرة من سياقها في المنظومة الاعتزالية التيولوجية ويضفي عليها دلالة من عنده»^(٣).

وبهذا العرض لموقف أركون من مقولة خلق القرآن يعرف أولاً: أن أركون لم يكن يريد هذه المقولة بعينها وإنما كان يريد هذه المقولة لكي يتذرع بها إلى غيرها، بل كما يقول بعد سياقه لهذه النظرية إنه يستعملها لأنه يريد أن يعارض التراث الإسلامي من داخل التراث «أنا أعارض الأصوليين بما أجده داخل التراث الإسلامي ذاته، فليعد المسلمون إذن إلى تلك المناقشة الكبرى.. ليعودوا إليها وليعتبروا بها»^(٤).

وهي ثانياً قراءة إسقاطية اعتباطية — كما يقول أبو زيد — وكما تؤكد نظرية المعتزلة نفسها. هذا مع العلم أن نفس هذه النظرية الاعتزالية نظرية باطلة في نفسها، وإنما يناقش أصحاب هذا الاتجاه حول هذه النظرية لتأكيد الانتقائية التي يمارسونها حتى مع المقولات الباطلة التي قالت بها بعض الفرق الإسلامية .

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون (ص ٨٢).

(٢) معضلة الأصولية، هاشم صالح (ص ٥٢).

(٣) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد (ص ١١٣).

(٤) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون (ص ٢٨٩).

المطلب الثاني

أثر منهج الاتجاه الفلسفي المعاصر على منهجية دراسة التفسير

يكاد يجمع أصحاب هذا الاتجاه على نقد المنهج التفسيري الذي ورثه المسلمون من علمائهم ويطلقون عليه (الفهم التراثي للتراث)، هذا المنهج لقي مخالفة صريحة في كل أسسه التي يقوم عليها، وهو الشغل الكبير الذي جند نفسه له محمد أركون حيث يقول: «منذ ثلاثين عاماً وأنا أنتهك أطره التقليدية الموروثة ومواقفه الجامدة وتحدياته ومفاهيمه ورؤيته العامة للعالم والوجود. منذ ثلاثين عاماً وأنا أحاول زحزحة مواقفه التقليدية الراسخة وتجاوز هذه المواقف بالذات لكي أفتح له آفاقاً لم تكن في الحسبان، ولكي أخرج من عزله وانغلاقه الدوغمائي المزمّن»^(١).

وتقول المدرسة التونسية في أثر المنهجية الغربية على تقويض المنهج الإسلامي وضرورة نقده: «وتقتضي التأويلية الحديثة ضرورة التخلي في فكرة التراث الناجز والثابت، إنها خروج متكرر ومجازفة مستمرة خارج حدود السياج المغلق الذي يميل كل تراث ثقافي إلى تشكيله بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكثفة ؛ إنها نفى وتجاوز وانفصال، لكنها في الآن نفسه معرفة عميقة بذلك التراث»^(٢).

تارة يكون هذا النقد نقداً إجمالياً لعموم المنهج التفسيري القديم، وأخرى يكون نقداً تفصيلياً .

فهم يرون أنه و قبل البدء في عملية التحديث (المزعومة) لا بد من نقد للمنهج القديم،

(١) المصدر السابق (ص ١٥٠).

(٢) إسلام المجددين (ص ٦٥).

فترى المدرسة التونسية: أنه «لا معنى للحديث عن تحديث الفكر الإسلامي عموماً، وتحديث الموقف من النص الديني تخصيصاً من دون تقويم صارم لما انتهت إليه القراءات التقليدية للنص الديني في الإسلام من تسطيح المعنى وإفقاره، ومن فرض قراءات معينة دون غيرها على الضمير الديني»^(١).

وسبب البداية بنقد هذه المناهج القديمة هو أن: «القراءة الجديدة تنبني على تصور مغاير؛ قوامه تقويض الرؤية التقليدية للدلالة والمعنى»^(٢).

فهذه الرؤية المغايرة لن تقوم بدون نقد للقراءات التقليدية، ولذلك تدعي _ المدرسة التونسية _ بكل صراحة أنها «لا ترضى بنفاق المؤسسة الدينية ولا بطرق التلاعب التقليدية بالنصوص والضمائر المؤمنة»^(٣).

وحيث إن هذا الاتجاه يريد أن يدخل في عالم الحداثة فإن الجابري يرى أن واحداً من أهم «متطلبات الحداثة... تجاوز هذا "الفهم التراثي للتراث" إلى فهم حدائقي، إلى رؤية عصرية له»^(٤).

والمشكلة عند أركون في هذا المنهج القديم أن: «التفسير الكلاسيكي يجهل بالطبع الألسنيات الحديثة التحليلية للنص، ويجهل نظرية القراءة المعاصرة أيضاً. فقد كان الطبري يسبق بكل سذاجة كل تفسير من تفاسيره بالعبارة التالية: يقول الله... والواقع أن التفسير الإسلامي المعاصر لم يتخلص حتى الآن من هذه السذاجة»^(٥).

هكذا بكل صراحة يصف تعبير المفسر بقوله: (يقول الله) بأنه شيء من السذاجة. إنه تبرم كبير من هذا المنهج القديم الذي جهل العلوم الحديثة التي يعرفها محمد أركون وأمثاله ؛ ومن أجل ذلك تقول المدرسة التونسية: «طبيعي والحالة هذه أن تكون النزعة الغالبة لدى المفكرين المحدثين هي الضيق والتبرم بالمنظومة الإسلامية التقليدية»^(٦).

(١) المصدر السابق (ص ٥٨).

(٢) المصدر السابق (ص ٥٦).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٦).

(٤) التراث والحداثة للجابري (ص ١٥).

(٥) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد لمحمد أركون (ص ٩٤).

(٦) إسلام المحدثين لمحمد حمزة (ص ٤٣).

ومن صور هذا التبرم عند نصر حامد أبو زيد أنه يجعل «من غير الطبيعي أن يصير الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها لتلك التصورات الأسطورية»^(١).

ومن أجل إنشاء مشروع التجديد والتراث _ عند حسن حنفي _ كان لابد من «تخليص الموضوع الأولي من كل الشوائب الحضارية التي عقلت بالمعنى الأولي للنص سواء فيما يتعلق بطريقة عرضه أو فيما يتعلق بنتائج فهمه وتحليله، فكلاهما مرتبط بفترة محدودة من تطور الحضارة وبمستواها الثقافي»^(٢).

هذه هي نظرة هذا الاتجاه العامة للمنهج الإسلامي في التفسير، وثمة آثار تفصيلية لمنهجهم السابق في نقد منهجية دراسة التفسير الصحيحة أعرضها في النقاط التالية:

١ _ عدم الاعتماد على تفسير القرآن لنفسه.

يذكر محمد أركون في سياق خصائص العقل الإسلامي الذي جند مشروعه لنقده أنه عقل خاضع للوحي حيث يقول: «هذه العقول الإسلامية تقبل كلها بالأب لا تمارس دورها إلا داخل حدود المعرفة التي فرضها الوحي المعطى... هذه هي الخصيصة الأولى المشتركة التي سيطرت على كل العقول الإسلامية من سنية وشيعية ومعتزلية وفلسفية ومتصوفة»^(٣)، وهو يرى أنها خصيصة لابد من نقدها حتى يخرج هذا العقل الإسلامي من سياجه الدوغمائي. ويختصر حسن حنفي المسافات الطويلة حين يقول بأصرح ما يكون: «النقل وحده لا يثبت شيئاً ، وقال الله وقال الرسول لا يعتبر حجة»^(٤).

و يتعقب نصر حامد أبو زيد الترتيب الذي يذكره ابن تيمية في طريقة التفسير، عندما جعل أول مرتبة فيه "تفسير القرآن بالقرآن" أن الأمر ليس كذلك عند نصر حامد لأن ابن تيمية لم يتنبه إلى أن «هذا المبدأ ليس صحيحاً في كل الأحوال، لأن ثمة تطورات لآلية دَ ثة القرآن في كثير من الألفاظ، بحيث يصعب أن تكون الدلالة هي هي في نصّ استمر نزوله أكثر من

(١) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبو زيد (ص ٢٠٧).

(٢) التراث والتجديد لحسن حنفي (ص ١٤٣).

(٣) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد لمحمد أركون (ص ٢٣٦).

(٤) دراسات إسلامية لحسن حنفي (ص ٥١).

عشرين عاماً»^(١).

١_ عدم الاعتماد على السنة.

يستنسخ هذا الاتجاه موقفه من الحديث النبوي من المدرسة الاستشراقية، ويتكئون على المواقف القديمة التي ظهرت من بعض الفرق الإسلامية، تقول المدرسة التونسية: «لا شك في أن اللرسين المحدثين لم يكونوا أول من فتحوا بصيرتهم على الثغرات التي تنخر البناء الذي شيده علماء الحديث للمرويات التي نقلت عن النبي فقد كان القدامى سبباً مآقين إلى ذلك وخصوصاً المعتزلة بما لاحظوه في شأن الحديث النبوي»^(٢).

هذه إذاً المرجعية الفكرية التي يستقي منها هذا الاتجاه التشكيك في الحديث النبوي، هذا التشكيك يبدأ بإعادة مفهوم الحديث النبوي عند محمد أركون عندما يقول عن مفهوم الحديث النبوي: «الكلام الذي تلفظ به النبي بصفته قائداً لجماعة النبي مفعم دائماً بالوحي الإلهي، وليس بصفته كأداة للإرادة الإلهية وناقل لكلام الله»^(٣).

هكذا باعتباره (مفعماً بالوحي الإلهي)، وهي صياغة تقترب جداً من النظرة الفلسفية القديمة التي تجعل الوحي قوة نفسية وليس نقلاً لكلام الله سبحانه. و الرجوع للحديث النبوي عند _حسن حنفي_ سبب له خسائر كثيرة حيث يقول: «لقد خسرننا الآن بالرجوع إلى النص الخام وفي اعتمادنا على قال الله وقال الرسول... فأصبحنا أسرى للنصوص»^(٤).

ولأن الحديث يسبب هذه الخسائر عند أصحاب هذا الاتجاه فإن نصر حامد أبو زيد يعيد النظر فيما يمكن أن يعتمد عليه من هذه النصوص ومالا يعتمد، يقول أبو زيد: «يجب أن نفهم أقوال الرسول الخاصة بوجوب اتباع سنته بأن المقصود بها أقواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد مجملًا في تعاليم القرآن. وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يدرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي، بمعنى أنها أقوال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية»

(١) مقال إشكالية التأويل لنصر حامد أبو زيد منشور في موقع جدل: www.jadal.org.

(٢) إسلام المجددين لمحمد حمزة (ص ٩٧).

(٣) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد لمحمد أركون (ص ١٠٣).

(٤) التراث والتجديد لحسن حنفي (ص ١٣٣).

ويحكي لنا الجابري ما يعتقد في الحديث النبوي من حين صباه، فيقول: «بالنسبة لي شخصياً وضعت لنفسني منذ ما يقرب من عهد "الشهادة الابتدائية"، مبدأ أسير عليه في تعاملتي مع الحديث، وهذا المبدأ يتألف من ركنين اثنين:

- الأول: لا يمكن في التشريع الإسلامي الاستغناء بالمرة عن الحديث، فهو من حيث المبدأ الأصل الثاني، وضرورة اعتماده تفرض نفسها في العبادات خصوصاً ، وعلى مستوى التطبيق بصورة أخص.

- الثاني: أما خارج مجال العبادات، وهو الميدان الذي استشرى فيه الوضع والبتر والزيادة والنقصان، فكل حديث لا يشهد له القرآن بالصحة أضعه بين قوسين، لا أثبته ولا أنفيه إلا بعد التأكد منه، فإذا لم أتأكد منه أتركه بين القوسين. وإذا تبين لي أن فيه شبهة سياسية فإني أتوقف، فلا أعتمده إلا إذا ظهر لي ما يزيل تلك الشبهة»^(٢).

إن أصحاب هذا الاتجاه عندما يتحدثون عن النص الديني فإنهم في غالب أمرهم يقصدون القرآن فقط، والسبب أنهم يعتقدون أن الحديث النبوي لم يصل إلينا بصورة صحيحة، فمحمد أركون يرى أن «الحديث النبوي ليس إلا اختلاقاً مستمراً فيما عدا بعض النصوص القليلة التي يصعب تحديدها وحصرها»^(٣). ويرى كذلك أن الحديث «تعرض.. لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين وأوائل العباسيين أثناء تشكيل المجموعات الحديثية المدعوة بالصحة، لقد حدثت عملية الانتقاء والتصنيف هذه لأسباب لغوية وأدبية وتشريعية وتاريخية»^(٤).

ومن مبررات الجابري في تركه الاعتماد على الحديث أنه «استشرى فيه الوضع والبتر

(١) النص والسلطة والحقيقة لنصر أبو زيد (ص ١٧).

(٢) مقال بعنوان: "قول في الحديث عموماً" منشور في موقع الكاتب الرسمي على هذا الرابط

<http://www.aljabriabed.net>

(٣) تاريخية الفكر الإسلامي (ص ٩٧) عن القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير (ص ٨٦) لعبد الرزاق هوماس، رسالة علمية غير منشورة من كلية الآداب والعلوم الإنسانية — جامعة محمد الخامس — الرباط — عام ١٤٠٨ هـ.

(٤) تاريخية الفكر الإسلامي (ص ١٤٦) عن القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير (ص ٨٦).

والزيادة والنقصان»^(١).

وهذا الشك في الثبوت يجعل حسن حنفي لا يستعمل السنة، حيث يقول: «لم أستعمل الحديث الشريف تأييدا للقرآن حتى لا يعترض أحد الأدعياء برواية الحديث، وسنده، ودرجة صحته، وتضييع القضية في مباحكات العننة»^(٢).

ومن جهة أخرى يرى هؤلاء أن القرآن كاف في الاستدلال لأن السنة لم تأت بتشريع جديد وإنما جاءت لمجرد البيان، يقول الجابري: «اقتصرنا على ما ورد في القرآن لأنه هو الأصل الأول وعليه تعتمد الأصول الأخرى بما في ذلك الحديث، لأن حديث النبي عليه السلام إنما وظيفته تبيين ما في القرآن، وليس الإتيان بتشريع جديد أو إضافي؛ وهذا بنص القرآن»^(٣).

ونفس الأمر تجده عند حسن حنفي حيث يقول: «هذا بالإضافة إلى أنه لا يوجد شيء في الحديث لا يوجد أصله في القرآن. والاعتماد على القرآن وحده هو الرجوع إلى الأصل أولا وهو أوعى وأشمل وأكمل»^(٤).

ونصر حامد أبو زيد يرى — كما سبق — أن السنة التي يجب العمل بها هي «أقواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد مجملًا في تعاليم القرآن»^(٥).

بهذا النوع من التشكيك الاستشراقي تصل المدرسة التونسية إلى نتيجة مفادها: أنه «قد تصدعت منزلة الخبر في الفكر الإسلامي الحديث وتم توجيه نقد جذري إلى مشروعية الاعتماد على الخبر في التشريع»^(٦).

ومن أجل اعتماد المنهج التاريخي عند أصحاب هذا الاتجاه فقد شكك حسن حنفي في كثير من مرويات أسباب النزول وأن «طولها مرتبط بنسج الخيال. فقد اعتمد أسباب النزول على الروايات مثل الحديث، والنقل الشفاهي أكثر عرضة لأن يكون في بعض أجزائه من نسج

(١) مقال "قول في الحديث عموما" للجابري منشور في موقعه <http://www.aljabriabed.net>.

(٢) الدين والثورة لحسن حنفي (٣: ٣٨).

(٣) مقال "قول في الحديث عموما" للجابري منشور في موقعه: <http://www.aljabriabed.net>.

(٤) الدين والثورة لحسن حنفي (٣: ٣٨).

(٥) النص والسلطة والحقيقة لنصر أبو زيد (ص ١٧).

(٦) إسلام المجددين لمحمد حمزة (ص ٤٧).

الخيال أكثر من النقل الكتابي»^(١).

ولم يقتصر الأمر عند هذا بل تعدت التاريخية إلى رفض الاعتماد على فهم النبي للقرآن، يقول نصر حامد أبو زيد: «إن فهم النبي (صلى الله عليه وسلم) للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية»^(٢).

والأمر نفسه عند أصحاب المدرسة التونسية حيث يقول أحد الباحثين فيها: «والحق أنه يصعب القول بأن الرسول مفسر لأن القرآن نزل بلغة يفهمها من نزل فيهم، ووافق إلى حد كبير ظروف اجتماعهم ومعاشهم»^(٣).

٣_عدم الاعتماد على الإجماع والسلف.

عندما ينقد هذا الاتجاه ما يسمونه بالفهم التراثي للتراث أو الرؤية التقليدية للنصوص فإنهم يعنون بذلك تجاوز جميع ما كان عليه السلف من منهج في التعامل مع النصوص واستبدال ذلك برؤية جديدة، وهو نقد سبق ذكر الشواهد عليه في بداية المبحث. واستكمالاً لذلك فإن محمد أركون يرى أن من أهم خصائص العقل الإسلامي، والتي جند مشروعها لنقدها أنه عقل يعتقد «أنه يوجد أئمة مجتهدون لكل مدرسة ولكل مذهب، وهؤلاء الأئمة المجتهدون يعتبرون بمثابة السيادات العليا التي لا تناقش ولا ترد، هذا على الرغم من اختلاف هؤلاء الأئمة في ما بينهم من مذهب إلى مذهب... وهؤلاء الأئمة المجتهدون كانوا قد حددوا بعض القواعد بخصوص المنهجية التي ينبغي اتباعها من أجل تفسير القرآن بشكل (صحيح)... والعقول الإسلامية التي ذكرناها آنفاً تنحني أمام هذه السيادات المهابة وتخضع لها دون طوع ورضا، كما وتأخذ بكلامها دون مناقشة لأنه صادر عن أئمة وهداة للعقل يهدونه إلى الطريق المستقيم»^(٤).

(١) هموم الفكر و الوطن _مبحث الوحي والواقع دراسة في أسباب النزول_ لحسن حنفي (١: ٢٢).

(٢) نقد الخطاب الديني لنصر أبو زيد (ص ١٢٦).

(٣) الإسلام السني لبسام جميل (ص ١٦٤)، وقد كتب أحد الباحثين من أتباع المدرسة التونسية كتاب: (الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث) لمحمد حمزة عام ٢٠٠٥ المركز الثقافي العربي، وقد ذكر فيه أهم الانحرافات التي يعتقدونها هذا الاتجاه حول الحديث النبوي.

(٤) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد لمحمد أر كون (ص ٢٣٦).

هذه الخاصية أوردتها أركون في سياق الخصائص التي يقوم على نقدها، يقول مفسراً
الاعتماد على تفسير الصحابة والتابعين بإضفاء العصمة عليهم: «كيف يمكن مثلاً _ تفسير
أن صحابة النبي أو التابعين... كانوا قد رفعوا إلى مرتبة المفسرين المعصومين للوحي الإلهي، وكل
الأخبار المتعلقة به والذين لا يعتورهم الخطأ والنقص؟ أم هل ينبغي أن نستمر في الحفاظ على
تلك النظرة التقديسية والمتعالية للوعي المدعوم من قبل التراث الحي؟»^(١).

ولذلك لا يرى هؤلاء أن ثمة مرجعية يمكن أن تحدد قواعد الفهم للنصوص، فالمنهج
التاريخي عند هذا الاتجاه يقود إلى نظرة خاصة عن الصحابة والسلف وهي: أنهم جيل
تحكمهم بيئة واحدة أنتجت لهم تفكيراً واحداً مناسباً لعصرهم، وبالتالي فهو تفكير لا يتناسب
مع هذا العصر الجديد، صاحب الثقافة المختلفة، ومن أجل ذلك يقول حسن حنفي: «إذا
كان القدماء قد استنبطوا فقهاً استجابة لظروفهم فإن باستطاعتنا إبداع فقه تلبية لحاجتنا،
وطبقاً لظروفنا، وتحقيقاً لمصالحنا المتغيرة جيلاً عن جيل، لم الخوف من التشريع والجرأة فيه؟ هم
رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نفتدي بهم»^(٢).

المنهج التاريخي قاد أصحاب هذا الاتجاه إلى إنكار الإجماع، و التقليل من شأنه فمحمد
أركون يعتبر إجماعاً سوسيولوجياً أي: أنه ليس إجماعاً حقيقياً، ولكنه إجماع فرضته ظروف
اجتماعية وتحت ضغط معين^(٣).

والجابري يرى أن تقرير شرعية الإجماع عند من يقرره لا يرجع إلى أساس علمي، إنه في
حقيقة أمره راجع إلى حادثة سياسية وهي اجتماع الصحابة لاختيار الخليفة بعد النبي، ومفهومه
تأسس على ضوء الوضع التاريخي الذي كان عليه عصر الصحابة وهو أخذ التشاور فيما لا
نص فيه، هذا الوضع التاريخي قد تغير بعد أن أصبح انتقال الخلافة ليس عن طريق المشورة وهو
ما يعني «القضاء على... المضمون الحقيقي لفكرة الإجماع»^(٤).

هذا التأويل الذي يقدمه الجابري لمفهوم الإجماع وهو تأويل يثق به إلى حد قوله: «لا شك

(١) تاريخية الفكر العربي لمحمد أر كون (ص ١٢٦).

(٢) حوار المشرق والمغرب (ص ٩٦).

(٣) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي (ص ٣٨، ٧٧).

(٤) مقال "الإجماع" للجابري منشور في موقعه: <http://www.aljabriabed.net>.

أننا هنا أمام تأويل موضوعي تاريخي لنشأة فكرة "الإجماع" وتطورها، ولا نظن أحداً من المفكرين يعارض اليوم النتائج السياسية التي يفرضها هذا التأويل»^(١).

ويرى الجابري أن المكانة التي أخذها مفهوم الإجماع عند الأصوليين «تعبّر مباشرة عن سلطة تحكيم العقل الذي يطرح مثل هذه المسائل وينظر فيها ملتصقا بالحلول لها! وليس هناك من اسم يمكن إطلاقه على هذا النوع من السلطة غير "سلطة السلف"»^(٢).

وهي سلطة قادتهم إلى التسليم بهذا الوضع التاريخي، هذا الوضع لما اختلف عند بعض العلماء أنكر القول بالإجماع، كما يزعم الجابري حيث يقول: «ولعل هذا ما جعل بعض كبار الفقهاء ممن كانت ظروفهم تمكنهم من التحرر من "سلطة السلف"، كابن حزم مثلاً، يشنون هجوماً صريحاً وقاسياً على هذا النوع من "الكلام في الإجماع"»^(٣).

إنه يريد من هذه الأضواء التي يقدمها هدفاً واحداً وهو: «أن تَنْبَهَ هذه "الأضواء" من يحتج بـ "الإجماع"، من غير المختصين وعن غير علم، إلى ضرورة عدم التسرع في الاحتجاج به لإثبات حكم أو نفيه»^(٤).

ولهذا المنهج التاريخي فإن حسن حنفي يُقرر أن «لفظ "الإجماع" أو "الاجتهاد" فإنه نظراً لأنهما أصبحا يعبران عن مذاهب تاريخية محددة ويشيران إلى بيئة ثقافية معينة بل وإلى جدل ومهاترات يتحول مضمونها إلى قضايا فإنه من المستحيل استعمالهما من جديد بعد تجريدهما من كل ما علق بهما من تاريخ جدل طويل»^(٥).

ويرى نصر حامد أبو زيد أن تقرير الإجماع — كما يقرره الشافعي — يقود إلى تضيق دائرة الاجتهاد، فهو يرى أن الأمر الذي جعل الشافعي في نظره يدخل الإجماع في دائرة النصوص هو أنه يريد أن: «يتسع مجال النصوص، وتضيق دائرة الاجتهاد، ولأن تلك كانت الغاية الأساسية لمشروع الشافعي، اضطرب مفهوم الإجماع عنده ذلك الاضطراب

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

(٥) التراث والتجديد لحسن حنفي (ص ١٢٣).

الملحوظ»^(١).

ويُرْجَع موقف الشافعي في تأسيس معنى الإجماع إلى أنه موقف تاريخي وليس علمي، لأنه ناشئ من ظروف تاريخية، إنه «كان موقفاً أيديولوجياً يتصدى لموقف آخر يجعل العقل الحر مرجعية يقينية»^(٢).

والإجماع في رأي المدرسة التونسية: «اتخذ حجة لتبرير ممارسات سياسية واجتماعية حصلت في الواقع التاريخي»^(٣). ولأن الواقع العلمي لتقرير العلماء يرد على هذا التفسير التاريخي لمبدأ الإجماع فإن المدرسة التونسية توصي بعدم الاعتراض بذلك فتقول: «ولا يغرنك ما تراه في مصنفات أصول الفقه من تنظيم للمادة المتعلقة بالإجماع ومن تبويبه لمسائله. فمثل هذا العمل يخفي عند التدبر رغبة في تنظيم الواقع التاريخي نفسه تنظيمًا نظريًا محضاً»^(٤). وفي النهاية تبين هذه المدرسة الحقيقة التي من أجلها انزعجت من هذا الإجماع وهو أن: «الإجماع الخُذْكَاةُ لإقصاء كل الآراء المخالفة لموقف أهل السنة عموماً، وهي: " لا اعتبار بقول يرده الإجماع "»^(٥).

٣- أثره في التعامل مع اللغة العربية:

تُشَدَّ كَلِّ اللغة واحدٌ من أكبر العوائق أمام إنجاز مشروع هذا الاتجاه في قراءته للنصوص، ومن أجل ذلك فإن حسن حنفي يجعل لزاماً علينا تجاوز الضوابط التقليدية التي وضعت للمفسر خصوصاً اشتراط معرفته بعلوم اللغة ذلك أن هذا المنهج يفترض أن النص غير واضح ويتجاهل شعور المفسر وإحساسه بالمشاكل التي تعانيها الأمة^(٦).

وحتى يتجاوز نصر حامد أبو زيد — فإنه وفقاً للمنهج التاريخي — يعيد ترتيب عملية الفهم للقرآن فيجعله: «لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص أي: لا يبدأ من المنطوق بل قيْدَلُ

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية لنصر أبو زيد (ص ١٦٧).

(٢) المصدر السابق (ص ١٦٨).

(٣) الإسلام السني لبسام الجمل (ص ٧٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٧٢).

(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٦) في فكرنا المعاصر لحسن حنفي (ص ١٧٦).

من الإطار الثقافي، الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص»^(١).

اللغة التي صيغت بها النصوص تحيل إلى معاني تاريخية لأنها تكونت في تلك البيئة ؛ وعليه فإن الشأن في فهم هذه النصوص إدراك أن الأمر في ذلك «يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص»^(٢).

ولأن اللغة تاريخية فلغتنا اليوم قد تطورت عن تلك اللغة فنحن عندما نعبر بكلمات لا يلزم أن تعطي هذه الكلمات في وقتنا نفس الدلالات التي تعطيها في وقت نزولها.

إن مفهوم تطور اللغة ناشئ عن هذه الرؤية التاريخية للغة العربية، فإن اللغة _ في نظر حسن حنفي _ «كالحضارة متطورة، وتطور الأفكار وتجدها تتطور الألفاظ وتتجدد»^(٣)، ومن أجل هذا التطور _ عنده _ «فإن اللغة التقليدية تصل إلى مرحلة من تطور الحضارة لا تستطيع معها أن تؤدي وظيفتها في التعبير عن المراد وفي إيصاله إلى الآخرين»^(٤).

التطور اللغوي هو الذي يجعل النصوص تنفتح على دلالات أخرى، يقول نصر حامد أبو زيد: «إن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها غالباً من الحقيقة إلى المجاز»^(٥).

ومن أجل أن يطرح لنا محمد أركون بديله المنهجي لفهم لغة القرآن فإنه يقوم بنسف جميع الأدوات العلمية المعروفة في تراث المسلمين فهو يرى: «أن مشكلة الفكر الأصولي أنه يتصور إمكان فك شيفرة اللغة الدينية اعتماداً على علم النحو العربي وعلم المفردات والبلاغة وعلم المعنى»^(٦). إنها أدوات غير كافية في نظر محمد أركون، إن الذي يمكنه فك هذه الشفرة _ الشفرة _ كما يظن _ هي المناهج الغربية الحديثة، لقد ظللنا في ضلال كبير خلال تلك القرون الماضية حيث كنا نعتقد إمكان فهم النص من خلال تلك العلوم، ليأتي محمد أركون مقدماً لنا من هذه المشكلة الكبرى !!

(١) مفهوم النص لنصر أبو زيد (ص ١٨٢).

(٢) نقد الخطاب الديني لنصر أبو زيد (ص ٨٣).

(٣) التراث والتجديد لحسن حنفي (ص ١١١).

(٤) المصدر السابق (ص ١١٢).

(٥) نقد الخطاب الديني لنصر أبو زيد (ص ٢١٣).

(٦) الفكر الإسلامي لمحمد أركون (٢٣، ٤٧، ١٢١) وانظر: الخطاب والتأويل لنصر أبو زيد (ص ١٢٢).

أما الجابري فيجعل العقل العربي إنما صنعه الأعرابي في عبارته المشهورة " الأعرابي صانع العالم العربي " إنه يقصد أن اللغة التي يعبر بها هذا الأعرابي هي انعكاس للبيئة التي يعيشها وهي بيئة صحراوية تقوم على التباعد وعدم التجاور، حيث الأشجار المتباعدة، والبيوت المتفرقة، وحببات الرمل التي مع اقترابها إلا أنها لا تعبر عن شيء متماسك، بخلاف البحر الذي تمازج ويتماها في بعضه، وبما أن اللغة انعكاس للبيئة فإن الفكر الذي انبنى عليها، وهو ما يسميه: (العقل البياني) فكر يتسم بالتجوز والانفصال، وهذا يعني أنه عقل غير متماسك ^(١). وهكذا ينطلق الجابري في كلام طويل اعتبره كثير من دارسي فكره سقطة عجيبة مليئة بالتناقض والدعاوى التي تخلو من البراهين.

ويجعل الجابري سبب استمرار البنية الفكرية العربية منذ نشأتها إلى اليوم على نفس التفكير هو استمرارها على نفس اللغة فيقول: «وبما أن اللغة التي جمعت وقننت هي نفس اللغة المستمرة إلى الآن، فإن نفس البنية الفكرية العربية التي تشكلت في عصر التدوين... لا زالت تعيش فينا، ولا زلنا خاضعين لكثير من المسبقات والمقولات التي استعملها النحاة كمفاهيم أو مقولات إجرائية فأصبحت دوغمائية» ^(٢).

من أجل كل ذلك فإن الجابري يقول عن أهمية هذا الجانب في مشروعه: «إذن فالاهتمام بالجانب اللغوي في الثقافة العربية من هذه الزاوية _ في اعتقادي _ ركيزة أساسية من ركائز نقد العقل العربي وفهم الثقافة العربية» ^(٣).

بهذا التحليل للغة تنتهي لغة القرآن التي شرف الله بها أمة محمد صلى الله عليه وسلم، فهم قللوا من شأن هذه اللغة، ورفعوا من شأن غيرها متجاوزين التبعية الفكرية إلى تبعية أخرى لغوية.

(١) بنية العقل العربي للجابري (ص ٢٤٧-٢٤٨).

(٢) التراث والحداثة للجابري (ص ٢٦٢).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٦٣).

المبحث الرابع

موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من أصول الاعتقاد وأثره في
التفسير

المبحث الرابع

موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من أصول الاعتقاد وأثره في التفسير

المنهج العام الذي ينتهجه هذا الاتجاه يكفي في إعطاء تصور حقيقي عن موقفهم من أصول الاعتقاد على وجه العموم ؛ ولذلك يصرح بعدم أهمية الدخول في بعض هذه التفاصيل بل المهم الحديث عن المنهج ؛ كما يقول محمد أركون: «إني أهدف إلى دراسة بنية العقل الديني وطريقة اشتغال العقل الديني ووظائفه ولا تهمني مضامين العقائد والمذاهب بحد ذاتها، فالمضامين والتفاصيل قد تختلف ولكن الآليات واحدة»^(١).

لقد كان للمنهج الذي اتبعوه أثره البالغ في تصور العقيدة، وتحول ثوابتها إلى متغيرات تتغير بتغير الزمن، وقد سبق من خلال عرض منهجهم ما يؤول إليه المنهج من قول بنسبية الحقيقة ونسبية الفهم للدين كل الدين.

أصول العقيدة تعرضت كذلك لهذه النسبية، ودخلت في نفس الإطار المنهجي لهذا الاتجاه، حتى إن المدرسة التونسية^٢ أن النسبية أحد ثمار المنهج الذي تتبعه فتقول: «إن الحداثة تؤدي حتماً إلى النسبية الشاملة في مجالات العلوم والفنون والفلسفة والأخلاق، وحتى في مجال العقيدة»^(٢).

بهذه النسبية يحقق الجابري واحداً من أهم أهداف مشروعه وهو: «تحويل العقيدة إلى مجرد رأي»^(٣).

ويصلون في النهاية إلى صياغة «إسلام متحرك ومربك يحمل قارئه قسراً على مغادرة اطمئنانه ويقينه» كما تقول المدرسة التونسية^(٤).

مشكلة المسلمات العقيدية هي أكبر المشكلات التي يواجهها محمد أركون في الفكر الإسلامي حيث يقول: «هنا نصطدم بأكثر عقبة في وجه تقدم الدراسات الإسلامية والفكر العربي ألا وهي: التسليم للعقائد ورفض تاريخية تلك العقائد أي: رفض ارتباطها بجميع العوامل

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد لمحمد أركون (ص ٢٩٧).

(٢) إسلام المجددين لمحمد حمزة (ص ٢٧).

(٣) العقل السياسي للجابري (ص ٣٦٣-٢٧٤).

(٤) إسلام المجددين (ص ٣٦).

الحركة للمجتمع ككل من اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية»^(١).

بل إن واحداً من الانتقادات التي وجهها أصحاب هذا الاتجاه لمن يسمونهم أصحاب الخطاب الديني أنهم يجعلون أصول العقيدة غير داخلية ضمن دائرة الاجتهاد المطلوب، يقول نصر حامد أبو زيد: «يتفق الخطاب الديني على أن النصوص الدينية قابلة لتجدد الفهم واختلاف الاجتهاد في الزمان والمكان لكنه لا يتجاوز فهم الفقهاء لهذه الظاهرة، ولذلك يقصرها على النصوص التشريعية دون خصوص العقائد والقصص، وعلى هذا التحديد لمجال الاجتهاد يؤسس الخطاب الديني لمقولة صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ويعارض إلى حد التكفير الاجتهاد في مجال العقائد أو القصص الديني»، ويقرر في نهاية الأمر أنه «ليست ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص»^(٢).

يُولَخَصُ حسن حنفي هذا الأمر بأن «الاجتهاد ليس فقط منهجاً في أصول الفقه بل أيضاً منهج في أصول الدين»^(٣).

وأما أركون فإنه يدعو للخروج عن أقوال الذين «ما كان في إمكانهم أن يتحرروا من النظرية اللاهوتية القائلة بالدين الحق من جهة وبالنحل والأهواء الضالة من جهة أخرى»^(٤). ولقد أصبح واحداً من أهم معايير نجاح مشاريع هذا الاتجاه مدى ملامستها للمسلمات التي يعتقدونها المسلمين، يقول أدونيس: «أعتقد أن الانطلاق من المسلمات القائمة في التراث لا يؤدي إلى فكر خلاق وإلى فكر حقيقي، كل فكر حقيقي يجب أن ينطلق من نقد المسلمات ذاتها، ومن زلزلة هذه المسلمات بحيث نبدأ من الدرجة الصفر إذا أردنا بناء فكر عربي جديد»^(٥).

وبناء على هذه الأطروحة فإن أدونيس يُقَرِّبُ أقرب الأطروحات إلى نقد المسلمات فيجعل محمد أركون هو الاسم الأول، ويأتي بعده وإلى حد ما عبدالله العروي حيث يقول: «إن أقرب مفكر على ملامسة هذه المسلمات، ولكن بشكل مداور وغير مباشر هو محمد أركون، وإلى

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية لمحمد أركون (ص ١٥).

(٢) نقد الخطاب الديني لنصر أبو زيد (ص ١١٨).

(٣) التراث والتجديد لحسن حنفي (ص ٢٢).

(٤) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لمحمد أركون (ص ٦).

(٥) الحداثة وانتقاداتها إعداد: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (ص ٨٩).

حد ما على المستوى التاريخي عبدالله العروي»^(١).

ولما لم تتعرض أطروحة الجابري وحنفي _حسب ظنه_ لذلك فهي ليست ذات جدوى كبيرة في نظره، يقول: «وعلى هذا المستوى لا أجد في أعمال الجابري ما يساعد على تأسيس مثل هذا الفكر أو هذه الحقيقة التي تنطلق من نقد المسلمات ذاتها أكانت دينية أم غير دينية»^(٢).

أما مشروع حسن حنفي فيقول عنه: «ثم إنني أعتقد أن الدكتور حسن حنفي على الرغم من الجهد الكبير الذي قام به وعلى الرغم من أنه فرض احترامه في كل ما قدمه ينطلق هو أيضاً من الإيمان بمسلمات لا تقبل النقاش، وأنا لا أعرف كيف يمكن أن يكون هناك فكر داخل ثقافة لا يسأل سؤالاً عن صحة هذه المسلمات أو أهمية هذه المسلمات»^(٣).

ولذا تجعل المدرسة التونسية هذا المعيار _ وهو نقد المسلمات _ واحداً من مميزات المدرسة الحديثة المعاصرة فتجعل أن من مميزات هذا الاتجاه «الجرأة على اختراق أسوار الممنوع وولوج النفس البشرية من دون خشية من سطوة النصوص ولا من تجريم الفقهاء وطائلة أحكامهم»^(٤).

وإذا كانت العقائد تحمل في طياتها مبدأ الحق والباطل، والصواب والخطأ فإن المدرسة التونسية تعلن عن رفضها لذلك فتقول: «ويرفض إسلام المجددين مقولة الإسلام الواحد واليانيب الصافية للشريعة لأنها رؤية أيديولوجية»^(٥).

وبناء على غياب الإسلام الواحد _عندهم_ فإن ثمة حرية في تصور العقائد الإسلامية كما يشاء كل فرد، فتبشرنا المدرسة التونسية بأنه سيصبح «لهذه الحرية وهذه المسؤولية صدى في الدعوة إلى التحرر من النظرة اللاهوتية القائلة بالدين الحق وبالرأي الواحد الصحيح وبالأمّة التي لا تجتمع على خطأ، لأن هذه النظرية هي التي ولدت في تاريخ الثقافة العربية والإسلامية

(١) المصدر السابق (ص ٩٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٨٩).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) إسلام المجددين لمحمد حمزة (ص ٣٠).

(٥) المصدر السابق (ص ٤٠).

خطاب الفرقة الناجية»^(١).

لا داعي إذاً _عند هؤلاء_ لمنطق الفرقة الناجية الذي جاء في حديث هو من أشد الأحاديث على حسن حنفي حيث يقول: «وإن أشد ما أضربنا هو حديث الفرقة الناجية المشكوك في صحته»^(٢)، وهو نقد يستحق الإعجاب عند الجابري حيث يقول معلقاً على عبارة حنفي السابقة: «أعجبت كثيراً باستهلال مبادرتك الكريمة بالدعوة إلى الحوار والتخلي عن منطق الفرقة الناجية وهي التفاتة أقدرها تقديراً خاصاً»^(٣).

هذا هو التصور العام حول العقيدة ومسائلها، بعد هذه التصريحات البالغة الوضوح لن يكون مجدداً تلك الترضيات التي يقدمها هذا الاتجاه للتخفيف من شناعة هذا التوجه. ومجمل هذه الترضيات يجملها حسن حنفي بأن «التوحيد ثابت ولكن تختلف أوجه فهمه طبقاً لحاجات العصر»^(٤)، وإن كل ما يريدونه إنما هو «تغيير تلك النظرة التقليدية الموروثة طبقاً لحاجات العصر ابتداء من علم أصول الدين»^(٥).

كل شيء في العقيدة _عند هذا الاتجاه_ معرض لإعادة صياغة وتحديد مفهومه حتى أكثرها وضوحاً وثباتاً وهي وجود الله، يقول أركون ناقماً على المسلمين عدم فهمهم لما يطرحه من منهج: «لا يستطيع المسلمون المعاصرون أن يفهموه، لأنهم غير قادرين على مواجهة التساؤل الفلسفي بوجود الله، إنهم غير قادرين على طرح مشكل وجود الله أو وجود الله كإشكالية مطروحة على التساؤل»^(٦).

إن أركون حينما يثير هذا التساؤل والذي يقول فيه: «كيف تشكلت فكرة الإله الواحد في أول مرة... ينبغي أن نعود خمسة عشر قرناً إلى الوراء، لحظة القرآن، حيث تقول الآية ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء- ٢٣] عندئذ ترسخت فكرة التأليه لأول مرة في اللغة

(١) المصدر السابق (ص ٣٤).

(٢) حوار الشرق والغرب، حوارات بين الجابري وحسن حنفي (ص ٤٨).

(٣) المصدر السابق (ص ٦٧).

(٤) التراث والتجديد لحنفي (ص ٢٢).

(٥) المصدر السابق (ص ٦١).

(٦) قضايا النقد العقل الديني لمحمد أركون (ص ٢٧٦).

العربية... وهذا لا يزال يهيمن علينا حتى اليوم»، إنه عندما يثير ذلك يعود ليطمئن قراءه بنوع من الترضية ليقول: «أنا لا أقول بالتراجع عن هذا التصور، معاذ الله، ففي التوحيد المنزه المطلق تتجلى عبقرية الإسلام»^(١).

والمدرسة التونسية عندما تشكك في هذه المفاهيم تزعم أن «الانطلاق من المعطى الإيماني أمر ثابت لديهم، هم لا ينكرون كلام الله، ولكن ينظرون إليه نظرة حدائية قوامها إدراج الوحي في التاريخ، والدعوة لمراجعة مفاهيم الوحي والنبوة وكلام الله»^(٢).

ما سبق من ترصيات هي فيما يمكن تأويله، أما ما لا يمكن فالواجب الانتقاء بحسب حاجة العصر، وهذا الانتقاء مبني على قاعدة عند حسن حنفي أنه «ليس للعقائد صدق داخلي في ذاته بل صدقها هو مدى أثرها في الحياة وتغييرها للواقع»^(٣).

ويوصي حسن حنفي قبل أن نعتقد أن ننظر في الواقع وننتقي منه فإن «ما رفضناه قديماً قد نقبله حديثاً وما قبلناه قديماً قد نرفضه حديثاً فكل الاحتمالات أمامنا متساوية»^(٤).

حتى مقولتي الإلحاد والإيمان تخضع لهذا الإجراء عند حسن حنفي لأنه يعتبر أن «مقولتي الإلحاد والإيمان مقولتان نظريتان لا تعبران عن شيء واقعي لأن ما يظنه البعض على أنه إلحاد قد يكون جوهر الإيمان، وما يظنه البعض الآخر إيمان قد يكون الإلحاد بعينه»^(٥).

والأمر كذلك في موضوع التجسيم يقول حسن حنفي: «فالتجسيم هو الاختيار القديم المرفوض، قد يثير الأذهان حلياً في الربط بين الله وسيناء، بين التوحيد وفلسطين. فالفصل القديم بين الخالق والمخلوق كان دفلاً عن الخالق ضد ثقافات المخلوق القديمة. ولكن الحال قد تغير الآن، وأصبحت مأساتنا هي مكاسبنا القديمة»^(٦).

إن جميع التصورات السابقة عن العقيدة تنتهي إلى أن العقيدة نسبية لا يمكن أن تكون هناك عقائد تدعي لنفسها أنها تملك الحق دون غيرها.

(١) قضايا في نقد العقل الديني لمحمد أركون (ص ٢٨١).

(٢) إسلام المجددين لمحمد حمزة (ص ٤٠).

(٣) التراث والتجديد لحسن حنفي (ص ٦١).

(٤) المصدر السابق (ص ٢١).

(٥) المصدر السابق (ص ٦١).

(٦) المصدر السابق (ص ٢١).

المبحث الخامس

أثر الاتجاه الفلسفي المعاصر على الاتجاهات العقدية الأخرى

وفيه تمهيد وأربعة مطالب:

المطلب الأول: أثره المجتمعات الغربية.

المطلب الثاني: أثره في المجتمعات السنية العربية.

المطلب الثالث: أثره في المجتمعات السنية والشيعة وغيرها في البلاد الأخرى.

المطلب الرابع: الجهود العلمية المبذولة لنقد الاتجاه الفلسفي المعاصر.

التمهيد

ليس هاجس الإنتاج والنشر هو الهاجس الوحيد الذي يشغل أصحاب هذا الاتجاه ؛ بل ثمة هاجس آخر يشغلهم ويحاولون تذليل مصاعبه، وهو كيفية إيصال هذه الأفكار والمناهج إلى المسلمين وجعلها مقبولة في بلاد المسلمين، أو بمعنى آخر: كيف يؤثرون في المجتمعات الإسلامية ويُغرون طوائفها بقبول هذا الفكر؟ يقول أركون متحدثاً عن الإشكالية التي تعتور طريقه العلماني الذي يدعو إليه: «كيف يمكن إيصال هذه المعرفة بعد اكتشافها وبلورتها إلى الآخرين؟

عندما نتوصل إلى نتائج جديدتها لمحمد في ، ما تبقى علينا مسؤولية لا تقل أهمية عن الاكتشاف هي مسؤولية التوصيل أي توصيل هذه النتائج إلى الآخرين، إلى الجمهور، لقد عانيتُ من هذه المهمة كثيرًا ولا أزال فيما يخص بحوثي المتعلقة بالفكر الإسلامي، والفكر العربي إنها مسؤولية شاقة»^(١).

التأثير الذي حصل من هذا الاتجاه كان تأثيراً مشتركاً في بلاد المسلمين وغيرهم فكما يقول عبدالمجيد الشرفي في كلامه يبين امتداد أثره: «رؤنا العديدون في مشارق الأرض ومغاربهم الذين عبر البعض منهم كتابة وعبر الآخرون مشافهة وعلى رؤوس الملا عن امتنانهم لأننا صالحناهم مع الإسلام بعد أن نفّروهم منه جمهور الدعاة المتاجرين بالدين»^(٢). وبما أن أثرهم قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها — كما يقول الشرفي — فقد رأيت أن أقسم آثرت أن أقسم هذه المجتمعات التي امتد أثر فيها هذا الاتجاه.

المطلب الأول

أثره في المجتمعات الغربية

حاول أصحاب هذا الاتجاه نقل تصور خاطئ عن الإسلام في المجتمعات الغربية، وهو تصور لا يعبر عن حقيقة الإسلام، وبذلك تختلط صورة الإسلام الصحيح، وتنطمس معالمه وتغيب أسسه.

(١) "من الموقف الثيولوجي إلى الموقف المعرفي"، حوار أجراه أركون مع الدكتور هاشم صالح ونشرته مجلة الوحدة، عدد ٣، سنة (١٩٨٤) (ص ١٣٠).

(٢) مقال (الحق أحق أن يتبع) لعبدالمجيد الشرفي في موقع الملتقى الفكري للإبداع: <http://www.dubaiblog.com>.

لقد كان تصحيح صورة الإسلام للغرب هاجساً كبيراً عند بعض أصحاب هذا الاتجاه، يقول أركون: لقد كنت شخصياً منذ زمن بعيد مهتماً بهذه المسألة وراعياً في لعب دور الوسيط الفكري بين كلتا الجهتين لكي أجلو هذا الضباب أو الغموض أو سوء التفاهم الذي يرين على كلا الطرفين بسبب التوترات والصراعات السياسية التي لا تهدأ، وقد وضعت هذا العمل دائماً نصب عيني وشكّل بغيتي وأمنيّتي»^(١).

ويوضح نصر حامد أبو زيد أن الجانب الذي يشغل اهتمامه في وجود المسلمين في الغرب فيقول: «لعل الجانب الذي أهتم به... هو مدى ما حققه هذا الوجود من تأثير في طبيعة الفكر الديني الذي يذيعه المسلمون في الغرب»^(٢).

وقد كان بعض مفكري الغرب على معرفة بأن هذا الذي يُقدّم لهم لا يُعبر عن حقيقة الإسلام، بل هو خروج عنه وانشقاق عن طريقه، هذه الحقيقة المؤلمة يحكيها محمد أركون؛ فبعد كل الذي قدمه للغرب فإنه يفاجأ بأنهم يقولون له: «اذهب وصدر هذه الأفكار التافهة إلى أبناء قومك، فلا ريب أنهم بحاجة إليها. أما نحن فقد تجاوزناها منذ قرون»^(٣).

لكن طرفاً آخر من الغرب استغل وجود هؤلاء وأبدوا لهم معالم الإعجاب والاحتراف لتقديم كثير من رموزها ديناً يمكن أن يعجب الغرب ويتماشي مع فكره.

ولقد استطاع بعض رموز هذا الاتجاه التأثير في الفكر الغربي من خلال عدة نوافذ أذكر هنا أهمها وبعض الشواهد عليها ممن هم محل الدراسة، وإلا فثمة شواهد أخرى قد يطول تتبعها وذكرها، والمقصود التعريف بذلك؛ فإلى بيان أهمها:

١_ التدريس في الجامعات الغربية:

تدريس بعض رواد هذا الاتجاه في الجامعات الغربية كان له الأثر الكبير في نقل التصورات التي يعتقدونها عن الإسلام للعالم الغربي وبثها على أنها تمثل الإسلام الصحيح، ولقد كان بعضهم محل اهتمام وقبول غربي، وأذكر منهم ثلاثة نماذج:

فمحمد أركون درس في جامعة السربون لمدة ثلاثين سنة ١٩٦١ _ ١٩٩١ وترقى في

(١) الإسلام، أوروبا، الغرب لمحمد أركون (ص ٥ _ ٦) .

(٢) الخطاب والتأويل (ص ٢٤٩).

(٣) قضايا في نقد العقل الديني لمحمد أركون (ص ٢٣).

تدريسه حتى أصبح أستاذاً ورئيس قسم الدراسات العربية والإسلامية بجامعة باريز الثالثة. وبلغت به الشهرة في العالم الغربي إلى أن تتسابق الجامعات على دعوته للتدريس فيها كما يقول عن إحدى هذه الدعوات: «دعني جامعة أمستردام للتدريس فيها كأستاذ زائر لمدة سنتين»^(١). ولم تكن هذه الجامعة الوحيدة التي قدمت له بطاقة دعوتها فقد عمل أركون أستاذاً زائراً في بلرين، وجامعة لوس أنجلوس، وبرنستون، وديلا دلفيا، ولوفان لانيف، وفي روما بالمعهد البابوي للدراسات العربية الإسلامية، وفي جامعة نيويورك، وفي جامعة أدنبرة، وهذه الدعوات وغيرها تعبر عن اهتمام الغرب البالغ بمثل هذه النماذج^(٢).

ويحكى عن مدى تأثير الطلبة بهذه المحاضرات فيقول: «بعد كل محاضرة كان يلحقني بعض المستمعين المتحمسين جداً والذين أثرت فيهم المحاضرة إلى حد أنها زعزعتهم وأحالتهم إلى وعيهم النقدي، كانوا يسارعون نحوي لكي يتابعوا النقاش بعد أن انفض المجلس وتفرق الناس»^(٣).

وأما حسن حنفي فيخبر عن نفسه أنه عمل: «أربع سنوات في أميركا أستاذاً ... وحاضر في عشرات أخرى من الجامعات الأوروبية»^(٤).

وثالثهم نصر حامد أبو زيد الذي يعمل أستاذاً بجماعة ليدن بقسم الدراسات الشرقية بهولندا. وقُدِّمت له عدة دعوات في بلاد أخرى كما يقول عن أحدها: «وقد دعيت للقيام بتدريس مقرر دراسي في مقارنة الأديان بإحدى الجامعات الألمانية _ جامعة بامبرج_»^(٥). ويخبر عن سبب هذه الدعوة _ وهو سبب يُعرف به مدى التأثير الذي يقوم به هؤلاء في هذه الجامعات _ فيقول عن هذه الدعوة أنها جاءت: «في إطار خلق مناخ بين الباحثين في الأديان والذين يستعدون لكتابة رسائل الحصول على الدكتوراة»^(٦).

وهو كذلك يحرص أن يقدم لطلابه ما يمكن أن يساعدهم في تصور الأفكار التي يريد

(١) انظر: العقل بين التاريخ والوحي لمحمد المزوغي (ص ٢٤ - ٢٥).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) معارك من أجل الأنسنة لمحمد أركون (ص ٢٢).

(٤) مقدمة في علم الاستغراب لحسن حنفي (ص ٧٤).

(٥) الخطاب والتأويل لنصر أبو زيد (ص ٢٥٣).

(٦) المصدر السابق، نفس الصفحة.

فيقول عن تدريسه لمادة الحوار الإسلامي المسيحي: «أعددت قائمة قراءة يستعين بها الطلاب لا للالتزام بها في الاستعداد للمشاركة في المقرر، بل للتعلم معها بوصفها مرشداً يسمح لهم بتنويع قراءاتهم للمساهمة في إثراء الموضوع»^(١).

٢_ إقامة الندوات والمؤتمرات في الغرب:

من النشاطات التي قام بها بعض أصحاب هذا الاتجاه في الغرب هي إقامة المؤتمرات والندوات وقد دُعِيَ في هذه المؤتمرات مجموعة من الغربيين للمشاركة والحضور، وسيقدمون فيها رؤاهم وأفكارهم التي تجدد التقدير والاحترام من الحضور، يقول نصر حامد أبو زيد: «وقد أتيح لي في هذا الصقيع البارد ما لم يتح لي في شمس بلادنا المشرقة فقامت في شهر يونيو ١٠-١٢ من العام الماضي ١٩٩٨ م بتنظيم مؤتمر دولي عن "الدراسات القرآنية على أبواب القرن الحادي والعشرين" شارك فيه أكثر من ٢٥ متخصصاً في الدراسات القرآنية من كل بلاد الشرق والغرب، مسلمين وغير مسلمين»^(٢)، ثم أخذ يذكر شيئاً من أثر هذا المؤتمر فقال: «وقد عكس المؤتمر مدى ثراء الفكر الإسلامي وتعدد لغاته، إلى جانب أن المناقشات والمداخلات العميقة خلال تلك الأيام الثلاثة كشفت أن "التجديد" الفكري الديني ينبثق الآن من خارج دائرة الفكر "العربي"»^(٣).

٣_ الإشراف على المعاهد الغربية المتخصصة في الإسلاميات:

من مواطن التأثير في الغرب: المعاهد التي تتخصص في الدراسات الإسلامية، وقد شارك بعض هؤلاء في الإشراف على بعض هذه المعاهد، فلقد كان محمد أركون هو أول منتمٍ للعالم الإسلامي يشرف على معهد الدراسات العربية والإسلامية بجامعة السربون^(٤)، وهو كذلك يعمل مستشاراً علمياً للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونجرس في واشنطن^(٥). ولنا أن نتأمل كم سيكون أثر هذا المشرف على سير هذا المعهد ومنهجه في دراسة

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق (ص ٢٤٩).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) انظر: القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير لعبدالرزاق هوماس (٦٩).

(٥) انظر: العقل بين التاريخ والوحي لمحمد المزوغي (ص ٢٤ - ٢٥).

الإسلام ؟

٤_ إصدار المجلات باللغات الغربية:

من مجالات التأثير التي مارسها أصحاب هذا الاتجاه في الغرب المشاركة في إصدار بعض المجلات المتخصصة حول الدراسات الإسلامية فمثلاً : محمد أركون يترأس تحرير مجلة (آريكا) الفرنسية، وهي مجلة مختصة بالدراسات العربية والإسلامية^(١).

ولك أن تتأمل _ كذلك _ الحقائق التي ستنتشرها هذه المجلة عن الإسلام ومفاهيمه، وكيف سيتلقى الغرب مثل هذه الحقائق ؟

٥_ الكتابة باللغات الغربية:

التأليف واحد من أهم مجالات التأثير التي يمكن بث الفكر من خلالها، وقد حرص بعض رموز هذا الاتجاه على التأليف باللغات الغربية، فجميع الإنتاج الفكري لمحمد أركون كتبه باللغة الفرنسية، وقام بتعريبه هاشم صالح.

وكتب حسن حنفي عدة كتب باللغة الفرنسية فقد كتب بها ثلاثة من أكبر كتبه حول التفسير والدين، وهي: (مناهج التفسير، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه)، وكتاب (ظاهريات التفسير، محاولة في الهرمينوطيقا وجودية للعهد القديم)، وكتاب (تفسير الظاهريات الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين).

وكتب باللغة الإنجليزية مجموعة من الكتب منها: كتاب (الحوار الديني والثورة)، وكتاب (الإسلام في العصر الحديث) في جزأين^(٢).

وقد تُرجمت كثير من كتب محمد عابد الجابري إلى اللغة الفرنسية ومنها مشروعه الذي هو أهم كتبه (تكوين العقل العربي) وكتاب (بنية العقل العربي) وكتاب (العقل السياسي). وتُرجم للإسبانية كتابه فُحْن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي). وتُرجمت مقدمة (نقد العقل العربي) لعدة لغات منها: الفرنسية والإيطالية والإنجليزية والإسبانية.

(١) قضايا في نقد العقل الديني لمحمد أركون (ص ٦٥ - ٦٦).

(٢) حوار الأجيال لحسن حنفي (ص ٤٧٧).

وتُرجم للإنجليزية كتابه (الدين والدولة وتطبيق الشريعة) ^(١).

٦_ المشاركة في المشاريع التي يعملها الغرب حول الإسلام:

يشرف بعض رموز هذا الاتجاه على بعض أهم الموسوعات التي تخرج في الغرب فمحمد أركون شارك في مشروع الموسوعة القرآنية، التي صدرت عن الناشر الهولندي بريل، وقد صنفت الموسوعة بحسب ترتيب الحروف الأبجدية للمفاهيم الواردة في القرآن. وصدر المجلد الأول سنة ٢٠٠١م ^(٢).

ويُعد في فرنسا مشروع كبير بعنوان: (تاريخ الإسلام والمسلمين في فرنسا منذ العصور الوسطى وحتى اليوم) يشارك فيه أكثر من سبعين باحثاً يشرف عليهم محمد أركون ^(٣). ونصر حامد أبو زيد ثالث ثلاثة من العرب الذين يشاركون في مجلس تحرير موسوعة غربية بعنوان (الموسوعة القرآنية) ^(٤).

فالباحثون الغربيون عندما يراجعون هذه الموسوعات التي تتحدث عن الإسلام سيجدون مادتها مكتوبة بأيدي هؤلاء وفكرهم، وقد يحسب كثير من الغرب أنه بحكم انتماء كاتبها للعالم الإسلامي فإنهم يعبرون عن حقائق دينهم. وبعد ذكر هذه النوافذ التي من خلالها مارس هذا الاتجاه التسويق لفكره ؛ فقد حققت هذه النوافذ بعض آثارها، ومن تلك الآثار:

١_ عقد الغرب المؤتمرات المتخصصة التي تدرس هذا الاتجاه:

ولأهمية هذا الاتجاه فقد عقد الغرب _دون مشاركة من غيرهم_ عدة مؤتمرات تدرس مجموعة من الأفكار التي يتبناها بعض رموز هذا الاتجاه ومن هذه المؤتمرات: مؤتمر (القراءة الجديدة للقرآن) في جامعة نوتردام ٢٠٠٥م وجميع المشاركين فيه من الغربيين ^(٥).

(١) موقع منبر الجابري: www.aljabriabed.net.

(٢) إسلام المجددين لمحمد حمزة (ص ٨٥).

(٣) انظر: مقال هاشم صالح (تاريخ الإسلام والمسلمين في فرنسا منذ العصور الوسطى وحتى اليوم)، جريدة الشرق الأوسط العدد (١٠٣١٩) (١٠ صفر ١٤٢٨ هـ ٢٨ فبراير ٢٠٠٧).

(٤) الخطاب والتأويل لنصر حامد أبو زيد (ص ٢٤٢).

(٥) انظر التعريف بهذا المؤتمر في مقال القراءة الجديدة للقرآن في جامعة نوتردام للكاتب سامر رشواني الملتقى

وعقد مؤتمر آخر بعنوان (نتائج البحث المعاصر في القرآن) ٢٠٠٢م عقده المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت^(١).

٢ _ دعوة هؤلاء للمشاركة في المؤتمرات التي تقدم صورة جديدة عن الإسلام:

لأن هذه النماذج تقدم شيئاً مما يريده الغرب، ولحضورهم البارز في تلك البلاد فإنهم أول المدعوين للمؤتمرات التي تتحدث عن الإسلام وفهمه، ومن ذلك المؤتمر الذي عقد في مدينة بطرسبرج بولاية فلوريدا في الولايات المتحدة الأمريكية من ٣-٥ مارس ٢٠٠٧م، بعنوان ((قمة الإسلام العلماني)) برعاية أمريكية^(٢)، ودعي له مجموعة ممن يرى الغرب أنه يمثل الإسلام كسلمان رشدي وغيره.

ولقد كانت هذه التهمة تمثل هاجساً يجب دفعه عند وجود الفرصة المناسبة، فهذا نصر حامد أبو زيد يقول في كلمة افتتاح (المؤسسة العربية للتحديث الفكري) والتي يشركه في تأسيسها محمد أركون وعبدالمجيد الشرفي _ : «أريد فقط أن أزيل الالتباسات المحتملة والمتوقعة، خاصة وإشهار مؤسستنا يأتي في سياق مؤتمرات وتجمعات ونقاشات حامية عن «الإصلاح» و«التحديث» تدور في أنحاء العالم العربي، بعضها يمثل استجابة فورية، بالسلب أو بالإيجاب، لدعوى «الإصلاح» الأمريكية تحت مسمى «لشرق الأوسط الكبير». لإزالة هذا الالتباس أريد أن أذكر أن مؤتمرنا هذا كان مخططاً له أن ينعقد في مثل هذا الموعد من العام الماضي. ولكن العدوان الأمريكي وما تبعه من احتلال العراق أخر هذا الانعقاد لأسباب عملية»^(٣).

وحتى يُتصور كيف تكون حقيقة تلك التصورات التي يقدمها هؤلاء عن الإسلام في هذه المؤتمرات الغربية يحدثنا أبو زيد عن واحد من هذه المؤتمرات التي ذهب إليها فيقول: «ومن آخر المؤتمرات التي ساهمت فيها ندوة عقدت في مدينة " فيينا " بالنمسا عن " التسامح والتعايش بين البشر " كان السؤال المطروح هو: إلى أي حد يمكن تأسيس " قيمة التسامح " على أسس

الفكري للإبداع <http://www.almultaka.net>

(١) انظر التعريف به في مقالة د رضوان السيد في مقال بعنوان "الدراسات الغربية المعاصرة: الأفكار و المناهج والنتائج"

منشور في موقع الملتقى الفكري للإبداع <http://www.almultaka.net>

(٢) انظر: مقال بعنوان: (ندوة عن القراءات الجديدة للقرآن) منشور في ملتقى أهل التفسير

<http://www.tafsir.org> وفيه مرفق بالمقالات حول هذه القمة.

(٣) الحداثة والحداثة العربية _ مجموعة باحثين _ (١٧-١٨).

دينية بدلاً من الأسس العلمانية.... كان اقتراحي في ورقتي أن مبدأ "التسامح" يجد تعبيره الأرقى في الفكر الصوفي، لأنه يؤسس " التسامح تأسيساً معرفياً لا أخلاقياً ، وذلك انطلاقاً من حقيقة أنه " لا يعرف الحق إلا الحق ". كان ابن عربي شاهدي الأساسي في هذا الطرح الذي وجد استجابة طيبة من كل المشاركين مسلمين وغير مسلمين»^(١).

ويذكر حسن حنفي في سياق حديثه عن المؤهلات العلمية التي تؤهله لدراسة الغرب أنه: «شارك في العشرات من المؤتمرات الدولية»^(٢).

٣_ إصدار التقارير العلمية التي توصي بتفعيل دورهم في المجتمعات الإسلامية:

كثيرة هي التقارير التي يصدرها الغرب عن عالمنا الإسلامي، إلا أن الملفت هذه المرة هو اهتمام بعض هذه التقارير بجانب الإصلاح الديني وإصدار التوصيات التي يتحصل بها تشكيل إسلام جديد يتوافق مع الرغبات الغربية، ومنها ذلك التقرير الذي يسمى بتقرير راند فقد صدر في عام ٢٠٠٧م تقرير عن هذا المركز وركز فيه على ما أسموه: (الإسلام المعتدل) وحتى يتحقق مثل هذا الإسلام فإنه يوصي بضرورة التعاون مع المفكرين والأكاديميين من التحريرين والعلمانيين، والدعاة الجدد المعتدلين^(٣).

٤_ الإشادة بهم والرفع من مكانهم:

لقد حصلت بعض هذه الرموز على ترقية خاصة من بعض قادة الغرب فهذا روبرت بللترو - وكيل وزارة الخارجية الأمريكية السابق - يشيد بكتابات ثلاثة من أصحاب هذه القراءات الجديدة هم: محمد سعيد العشماوي من مصر، ومحمد أركون من الجزائر، ومحمد شحرور من سورية^(٤).

بل لقد حظي واحد مثل محمد أركون بعدة جوائز تشجيعية في الغرب مثل جائزة ليفي ذيلا فيدا لدراسات الشوق الأوسط في كاليفورنيا، وجائزة ابن رشد للفكر الحر لسنة ٢٠٠٣م من معهد غوته في برلين، دكتوراه شرف من جامعة إكسيرا^(٥).

(١) الخطاب والتأويل لنصر حامد أبو زيد (ص ٢٥٥).

(٢) مقدمة في علم الاستغراب لحسن حنفي (ص ٧٤).

(٣) انظر: إستراتيجيات غربية لاحتواء الإسلام _ قراءة في تقرير راند ٢٠٠٧م _ للدكتور باسم خفاجي.

(٤) مقال "الكتاب والقرآن" لغازي توبة منشور في ملتقى أهل التفسير: <http://www.tafsir.org>.

(٥) العقل بين التاريخ والوحي لمحمد المزوغي (ص ٢٤ - ٢٥).

وهذا التشجيع والإشادة ثمرة من ثمار الجهد السابق الذي بذلوه من خلال النواقد السابقة.

٥_ إقامة الدراسات المتخصصة حول بعض رموز هذا الاتجاه:

نظراً لما يحتله بعض رموز هذا الاتجاه من مكانة وتأثير في الغرب فقد أجريت مجموعة من الدراسات الغربية حول هذا الاتجاه كما خصصت عدد من الأطروحات الجامعية الغربية حول دراسة بعض رموز هذا الاتجاه، فهذا حسن حنفي يقول عن نفسه أنه: «أقيمت عليه عدة رسائل في الجامعات الأوربية»^(١).

وأقيمت عدة رسائل جامعية غربية عن محمد أركون ومنها رسالة بعنوان: (محمد أركون، ناقد معاصر للعقل الإسلامي) للكاتبة الألمانية أرزولا غونتر^(٢).
وكتب المستشرق الهولندي رون هالبر كتاباً بعنوان (العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب " الجهود الفلسفية عند محمد أركون")^(٣).
وذكرته دائرة معارف أكسفورد للعالم الإسلامي الحديث باعتباره أهم مفكر إسلامي معاصر.

٦_ المقابلات والدراسات الصحفية:

تهتم الصحافة الغربية بالحديث عن شؤون الإسلام والمسلمين، ويعبر أركون عن هذا الاهتمام الصحفي بهذا الموضوع فيقول: «وقد أصبح هذا الموضوع الشغل الشاغل للصحافة الأوربية، ويعرف ذلك جيداً المسلمون والعرب المقيمون في أوروبا»^(٤).
وحتى تتجلى لهم الصورة التي ليست واضحة عن الإسلام فقد وجدت بعض الصحف في أركون وأمثاله المكان المناسب في الإجابة عن هذه التساؤلات.
فهذا الوزير السابق للخارجية والدفاع وزعيم الحزب الليبرالي الهولندي "فريتز بولكستان"

(١) مقدمة في علم الاستغراب لحسن حنفي (ص ٧٤).

(٢) طبعته دار النشر إيرغون ٢٠٠٤م، وقد ذكرت الباحثة سبب دراستها لأركون: أنها نابعة من إقامته الطويلة في فرنسا، وبحكم كتابته باللغة الفرنسية، وبحكم معرفته للأطروحات الغربية والبحوث الأوربية في مجال الاستشراق وعلوم الإسلام، وكذلك متابعتة للأطروحات والدراسات الإسلامية.

(٣) ترجمه جمال شحيد وطبعته دار الأهالي عام ٢٠٠١م.

(٤) الإسلام أوروبا الغرب لمحمد أركون (ص ٤٣).

يطلب من محمد أركون إجراء لقاء صحفي مطول في إحدى الجرائد الهولندية^(١). وهو لقاء تضمن مجموعة من الأسئلة حول الإسلام وفهمه وتاريخه نشره في كتابه: "الإسلام، أوروبا، الغرب". ويقول أركون عن أثر أفكاره التي نشرها في هولندا: «وأعترف بأني وجدت في هولندا دعماً لتوجهي وتربحاً عفويّاً طيباً بأفكاري»^(٢). وفي تجربة أخرى يجري معه الصحفي الإيطالي "ماريو أروزيو" مقابلة مطولة نشرت بعد ذلك في كتاب بعنوان "الإسلام، الدين، المجتمع"^(٣). وخصصت مجلة فرنسية شهيرة عدداً خاصاً لموضوعه "مفكرو الإسلام الجدد"، واحتوى العدد على دراسات لعدد من ممثلي هذا التيار الجديد ومنهم محمد أركون وعبدالمجيد الشرفي وغيرهم^(٤).

٧_ إقامة المشاريع الخاصة بتفسير القرآن الكريم:

هذه المرة جاءت المبادرة من إسرائيل، لتقيم للمسلمين مشروعاً خاطئاً لتفسير القرآن الكريم، وسموه (قرآنت)، وهو مشروع إلكتروني يقوم عليه مجموعة من المسلمين من عرب إسرائيل، تحت إشراف الأستاذ الجامعي اليهودي عوفر غروزيرو، ودعم من وزارة الخارجية الإسرائيلية، بمباركة من الرئيس الإسرائيلي شيمون بيريس. ويزيد من وقع هذه المصيبة أن يقال عنه: راجعه ثلاثة من مشايخ المسلمين !! وقد استنكر هذا المشروع وزارة الأوقاف الفلسطينية، ووزارة الأوقاف المصرية وغيرهم^(٥). هذا مجمل الحديث عن تأثير هذا الاتجاه في نقل التصورات الخاطئة عن الإسلام للفكر الغربي.

(١) المصدر السابق (٦، ١٥٣).

(٢) المصدر السابق (ص ٥١).

(٣) المصدر السابق (ص ٦).

(٤) إسلام المجددين لمحمد حمزة (ص ١٣).

(٥) مقال بعنوان: (قرآنت) مشروع إسرائيلي لتفسير القرآن منشور في موقع العريضة نت

المطلب الثاني

أثره في المجتمعات السنية العربية

الموطن الخصب الذي وجد فيه هذا الاتجاه مجالاً للتأثير هو الموطن العربي باعتباره المنشأ الأصلي لهم، وبحكم الرغبة في مسايرة أوطانهم لركب الأمم الأخرى في التقدم والنهضة. و لقد حاول هذا الاتجاه نشر أفكاره ومنهجه من عدة نوافذ أهمها:

١_ التأليف والكتابة:

الميدان الأول والأهم في نشر فكر هذا الاتجاه هو الكتابة والتأليف، وعن طريق الكتابة عُرف رموز هذا الاتجاه، وبها حصل الامتداد والانتشار الكبير.

يقول حسن حنفي عن مدى تأثير الشباب بمشروع الجابري: «ونقد العقل العربي» أكثر الموضوعات ازدهاراً في مصر. أثر في عديد من الشبان والأجيال الجديدة... ولا يكاد يصبح

الشاب الجديد مفكراً إلا بعد أن يقرأ " نقد العقل العربي " ويحاوره»^(١).
ويحكي حسن حنفي عن قبول المجتمعات الخليجية لمشروع الجابري فيقول: «تقبله النظم الإسلامية المحافظة مثل السعودية ونظم الخليج لأنه معرفي خالص»^(٢).
ومن شواهد أثره في هذه الأوساط الخليجية ما قاله تركي الحمد في جوابه عن مدى تأثيره بفكر الجابري في أوائل حياته: «أنا لا أنكر أنني تأثرت بالجابري ومشروعه في كثير من جوانبه ؛ به كثير من الصحة»^(٣).
ويذكر منصور النقيدان في مقابلة معه أن مشروع الجابري من أهم المشاريع التي تأثر بها^(٤).

وأما كتب محمد أركون فلها حضورها في المجتمع الخليجي، فهذا أحد الكتاب يكتب مقالاً يستنكر فيه نصيحة أحدهم له بعدم اقتناء كتب محمد أركون^(٥)، وتتعجب كاتبة أخرى من هذا الإنكار على اقتناء كتب أركون فتكتب مقالاً آخر تبين فيه أن النصيحة بعدم اقتنائها حجر للفكر وقتل للحرية^(٦).

٢_ ترجمة الكتب الغربية:

الدراسات الغربية _ وخاصة ما تعلق منها بالمناهج أو نقد الفكر الديني وكيفية فهمه _ كانت محل اهتمام هذا الاتجاه، فترجموا مجموعة من تلك الدراسات ابتغاء الاستفادة من هذه المناهج والتجارب، ومن ذلك ترجمة حسن حنفي لـ (رسالة اللاهوت والسياسة) لسبينوزا، وهي من أجزأ الرسائل التي نقدت الكتاب المقدس عند الغرب، ويريد حنفي أن نستفيد من هذه التجربة كما ذكر في مقدمة الرسالة^(٧).

(١) حصار الزمن الحاضر لحسن حنفي (ص ٤٠١).

(٢) المصدر السابق (ص ٤٠٠).

(٣) مكاشفات _ مجموعة حوارات أجراها عبدالعزيز قاسم _ (١: ٢٤).

(٤) حلقة برنامج إضاءات مع منصور النقيدان منشور في موقع العربية نت.

(٥) مقال بعنوان "على هامش معرض الكتاب: ترسبات الرقابة.. وذهنية الوصاية" لشتوي الغيثي، منشور في موقع العربية نت: <http://www.alarabiya.net>.

(٦) عن مقالة للكاتبة مها فهد الحجيلان بعنوان "معرض الكتاب يعيد التشدد إلى الواجهة" لمها الحجيلان، منشور في موقع العربية نت: <http://www.alarabiya.net>.

(٧) رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا ترجمة حسن حنفي (ص ٥ _ ٦).

كما قام بترجمات أخرى منها كتاب تربية الجنس البشري لسنج، وغيره^(١)، وهدفه من هذه الترجمات كما يقول: «ستعملاً نصوص الآخر للتعبير عن واقع الأنا»^(٢).

ومن تلك الترجمات في موضوع الفكر الديني كتاب: القرص المقدس، عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين، تعريب مجموعة من الأساتذة قدمه وأشرف عليه عبدالمجيد الشرفي^(٣).

٣_ التدريس في الجامعات:

الجامعات بوابة كبيرة للتأثير، استشعر هؤلاء هذا المعنى فقاموا بأداء واجبهم على أكمل وجه، وأخرجوا مجموعة من التلاميذ الذين نشروا هذا الفكر بين المسلمين، ومن ذلك ما قامت به المدرسة التونسية في التأثير على طلابها، يقول أحد الباحثين عن المدرسة التونسية وأين نشأ طلابها؟: «مدرسة قائمة بذاتها جديرة بالاهتمام والنظر والتأمل، تشكلت في رحاب الجامعة التونسية، ويمثلها أعلام أبرزهم... عبد المجيد الشرفي ومحمد الشرفي من دون أن نهمّل التعريب على جيل جديد من الباحثين الذين تتلمذوا على أيديهم وتخرجوا من الجامعة التونسية»^(٤).

٤_ الإشراف على الباحثين الأكاديميين:

العناية بالباحثين وتخرجهم كان محل اهتمام بعض رموز هذا الاتجاه، يقول أحد المتخرجين من المدرسة التونسية عن أثر عبد المجيد الشرفي ومحمد الشرفي في إخراج تلاميذ هذه المدرسة وأنهم: «جيل جديد من الباحثين الذين تتلمذوا على أيديهم وتخرجوا من الجامعة التونسية وأنجزوا أطروحات عديدة تشمل حقولاً متنوعة من حقول الفكر الإسلامي ومن قضاياها»^(٥). وقد حظيت هذه المدرسة بمباركة محمد أركون وثناؤه^(٦).

وقد أشرف عبد المجيد الشرفي على مجموعة من الباحثين وهم كما يقول: «مئات من طلبتنا الذين علمناهم وأطربنا العشرات منهم لئيل شهادات عليا نجحوا فيها»^(٧) ومن عناوين

(١) حوار الأجيال (ص ٤٧٧).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) طبع عن مركز النشر الجامعي بتونس عام ٢٠٠٣ م.

(٤) إسلام المجددين، محمد حمزة (ص ١٠).

(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٦) المصدر السابق (ص ١٠ - ١١).

(٧) مقال عبد المجيد الشرفي (الحق أحق أن يتبع) منشور في موقع الملتقى الفكري للإبداع.

تلك الرسائل:

بحث بعنوان: (المخيال العربي في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول)^(١).

وآخر بعنوان: (أسباب النزول)^(٢).

وثالث بعنوان: (محمد قبل البعثة)^(٣).

٥_ عقد الندوات والمؤتمرات:

من أوجه النشاطات التي حرص عليها هذا الاتجاه في بث فكره: عقد المؤتمرات والندوات، وقد كان نقاش القضايا التي تتعلق بالإسلام وفهمه محور الاهتمام في كثير من هذه الندوات، وهذه بعض عناوينها التي توحى بشيء من مضامينه:

ندوة بعنوان (الإسلام والحداثة)^(٤).

وأخرى بعنوان: (المسلم في التاريخ)^(٥).

وثالثة بعنوان: (في قراءة النص الديني)^(٦).

ورابعة بعنوان: (قضية الاجتهاد في الفكر الإسلامي)^(٧).

هذه بعض الندوات التي أقامها أصحاب هذا الاتجاه وتلك بعض عناوينها.

وقد أثارت بعض هذه المشاركات جدلاً واسعاً بسبب تصريح بعض رموز هذا الاتجاه ببعض الأقوال الجريئة المصادمة للمسلمات العقديّة عند المسلمين، ومن تلك المشاركات: ما أثاره حسن حنفي أثناء مشاركته في ورشة عمل عن "الحرية الفكرية في مصر"، والتي ألقاها في

(١) كتبه منصف الجزائر لنيل أطروحة الدكتوراة بكلية الآداب بمنوبة ٢٠٠٣م.

(٢) كتبه بسام الجمل لنيل أطروحة الدكتوراة بكلية الآداب بمنوبة ٢٠٠٣ م، وقد طبع عن المركز الثقافي. وقد امتلأ هذا الكتاب بالظعن في أسباب النزول والتشكيك في روايات الصحابة وضبطهم، والتقليل من شأن الحديث النبوي.

(٣) كتبه عبدالله حنوف لنيل شهادة الدراسات المعمقة بكلية الآداب بمنوبة ١٩٩٩م.

(٤) شارك فيها محمد أركون ونشرت بحوثها في مجموعة بحوث تحمل هذا العنوان عام ١٩٩٠م نشرتها دار الساقى.

(٥) وقد نشرت بحوثها في مجموعة تحمل نفس عنوان الندوة، ومن ضمن بحوثها: (فضائل الصحابة بين المتخيل والواقع والواقع التاريخي) لمحمد حمزة.

(٦) عُقدت بكلية الآداب في تونس عام ١٩٨٩م، وقد نشرت بحوثها في مجموعة تحمل نفس العنوان ضمن سلسلة موافقات، ومن ضمن بحوثها: (في قراءة التراث الديني، الإلتقان في علوم القرآن أمودجا) لعبد المجيد الشرفي. وبحث (المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي) لمنصف بن جليل.

(٧) عُقدت بكلية الآداب تونس عام ١٩٨٦م وصدرت بحوثها ضمن مؤلف جماعي يحمل نفس العنوان.

مكتبة الإسكندرية^(١)، عندما تناول في محاضراته على القرآن الكريم، ووصفه بأنه «أشبه بالسوبر ماركت»، وأنه «يمكن للمجتهد أن ينتقي منه ما يشاء من دون الالتزام بحرفية النصوص القرآنية أو يأخذها كلية، لأن هناك كثيراً من الآيات القرآنية بينها تناقض وخاصة ما يتعلق بالتسامح والدعوة إلى القتال»، وقال عن أسماء المهيمن والمتكبر والجبار بأنها «تدل على الديكتاتورية للذات الإلهية، وأنه يجب حذف تلك الأسماء، وأن هناك تنطقاً بين آيات القرآن الكريم». واعترض على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم في تفضيل القرون بعضها على بعض فقال: «ما ذنبي أنا حسن حنفي أن أعيش في قرن من أسوأ القرون ولماذا لم أعش أنا في تلك القرون؟».

وقد قام مجموعة من علماء الأزهر بالرد على هذه التصريحات ومنهم الدكتور عبد الله سمك رئيس قسم الأديان والمذاهب بكلية الدعوة جامعة الأزهر، والدكتور عبدالصبور شاهين، والشيخ يوسف البدرى عضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر، والدكتور حامد أبو طالب عميد كلية الشريعة والقانون وعضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر. والدكتور محمد عمارة عضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر.

ويستمر الجدل مرة أخرى لكن مع رمز آخر من رموزه وهو نصر حامد أبو زيد فقد أثار جدلاً كبيراً في ندوة نظمتها الجامعة الأمريكية بالقاهرة بعنوان "الفن وخطاب التحريم"^(٢) عندما طالب في سياق إنكاره لفرضية الحجاب _ أهل العلم بأن يأمر الرجال بالحجاب كما طالبوا المرأة، وقد قام بعض الحاضرين بالرد عليه أثناء تلك الندوة.

٦ _ إقامة دور النشر:

حَ صَ رموز هذا الاتجاه على تكوين روابط للنشر تجمع كل من أراد الانضمام إليها ونشر فكره وآرائه من خلالها، ومن أبرز هذه الروابط "رابطة العقلانيين العرب"، وهي رابطة تضم أكثر الأفكار تطرفاً ونقداً لثوابت الدين، وتدعو الباحثين إلى ذلك، تقول في التعريف بنفسها:

(١) نُشر خبر هذه الندوة في موقع العربية نت: <http://www.alarabiya.net> في مقال بعنوان: "محاضرة لحسن حنفي تثير جدلاً واسعاً في أوساط مصر".

(٢) نشر خبر هذه الندوة في موقع العربية نت <http://www.alarabiya.net> في مقال بعنوان: نصر أبو زيد يدعو لتغطية وجوه الرجال لأنهم "يفتنون" النساء.

«رابطة العقلانيين العرب تسعى إلى نشر الفكر العقلاني النقدي الجذري وهي ترحب بأن تنشر ما لا يجد طريقه إلى النشر بسبب جرأته الفكرية»^(١).

ولك أن تتأمل هذه العنوين التي نشرتها:

"نقد الثوابت" ^(٢).

"لنزع الحجاب" ^(٣).

"حرية الاعتقاد الديني" ^(٤).

"الإسلام: نزوات العنف وإستراتيجيات الإصلاح" ^(٥).

وهي عناوين مُمِعة عن مضمون الاتجاه الذي تتجهه هذه الرابطة.

٧_ إقامة المؤسسات والمشاريع العلمية والإشراف عليها:

يعمل أصحاب هذا الاتجاه ضمن مؤسسات و مشاريع مدروسة ومنظمة، ولقد أسسوا بعض المؤسسات التي من خلالها يتسنى لهم نشر فكرهم، ومن أشهر هذه المؤسسات التي اجتمع فيها أقطاب هذا الاتجاه (أركون، أبو زيد، الشرفي) "المؤسسة العربية للتحديث الفكري"، ولندع نصر أبو زيد يحكي قصة نشأة هذه المؤسسة والتي تبين طبيعة التنسيق وترتيب الأدوار بين أصحاب هذا الاتجاه، يقول أبو زيد: «علمت بالأمر لأول مرة من الأستاذ «محمد أركون» الذي هاتفني ليسألني عما إذا كنت مستعداً لمناقشة إمكانية التعاون مع رجل أعمال مستعد للتبرع ببعض ماله في سبيل مشروع تحديتي فكري نصوغه نحن دون تدخل منه. وكان من الطبيعي أن أسأل: من الرجل، وما دوافعه؟ وكان جواب الأستاذ أركون «يجب أن نقابله لنعرف ما نريد ونقرر»، فسألته عن أسماء الزملاء الذين أبدوا استعدادهم المبدئي لمناقشة الأمر. ذكر الأستاذ أركون اسم الشرفيين . محمد وعبد المجيد . من تونس، وجورج طرايشي من سوريا، فوافقت على الفور»^(٦).

(١) وهي عبارة أصبحت هذه الرابطة تكتبها في جميع إصداراتها انظر مثلاً : إسلام المجددين (ص ١٧٥).

(٢) كتبه رجاء بن سلامة دار الطليعة بيروت.

(٣) تأليف شاهدورت تحافان، ترجمة فاطمة بلحسن، دار بترا _دمشق.

(٤) تأليف محمد كامل الخطيب، دار بترا _ دمشق.

(٥) تأليف محمد الحداد، دار الطليعة بيروت.

(٦) الحداثة والحداثة العربية (ص ١٧_١٨).

ومن المشاريع التي تم إصدارها المشروع الذي يُشرف عليه عبد المجيد الشرفي بعنوان: (الإسلام واحداً ومتعددًا)، ونشرته (رابطة العقلايين العرب)، وهو مشروع يتبنى النظرة الانتشراقية التي لا تجعل الإسلام شيئاً واحداً بل الإسلام إسلام متعدد بحسب تعدد أفهام الاتجاهات، فكل اتجاه له فهمه للإسلام فليست هناك طائفة _بحسب زعمهم_ تحتكر فهم الإسلام باعتبارها الممثل الوحيد له.

وقد أصدر هذا المشروع أربع عشرة دراسة في ذلك، منها: إسلام المحددين^(١)، الإسلام السني^(٢)، إسلام المتكلمين^(٣)، إسلام الفلاسفة^(٤)، الإسلام الخارجي^(٥)، إسلام المتصوفة^(٦)، إسلام عصور الانحطاط^(٧)، إسلام الفقهاء^(٨)، وغيرها.

٦_ الكتابة في الصحف والمجلات:

الصحف والمجلات مكان يتجاوز الخطاب النخبوي وينزل إلى مخاطبة العامة من الناس، ولإدراك أهمية ذلك في نشر الفكر والتأثير في عامة الناس يشارك أصحاب هذا التيار في الكتابة في الصحف والمجلات، ومن أبرز هذه الأمثلة المحاورات التي حصلت بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري في مجلة "اليوم السابع" والتي كانت تصدر في باريس، وهي محاورات استمرت لسبع حلقات، ثم طبعت بعد ذلك في كتاب يحمل عنوان: "حوار المشرق والمغرب". وكان لهذه المقالات أثر كبير في أوساط المثقفين، الذين تابعوها بالتعقيب والاستدراك، وقد طبعت بعض هذه التعقيبات في آخر الكتاب.

ومثل المقالات التي كان يكتبها الجابري في صحيفة الاتحاد الإماراتية، وهذه بعض عناوين هذه المقالات حتى يُعرف طبيعة الخطاب التي يتضمنها:

(١) تأليف محمد حمزة، طبع عن دار الطليعة.

(٢) تأليف بسام الجمل، طبع عن دار الطليعة.

(٣) تأليف محمد بوهلال، طبع عن دار الطليعة.

(٤) تأليف منجي لسود، طبع عن دار الطليعة.

(٥) تأليف ناجية بوعجيلة، طبع عن دار الطليعة.

(٦) تأليف محمد الطيب، طبع عن دار الطليعة.

(٧) تأليف هالة الورتاني عبدالباسط قمودي، طبع عن دار الطليعة.

(٨) تأليف نادر حمامي، طبع عن دار الطليعة.

"عموم اللفظ وخصوص السبب.. محاولة لتفكيك"، "الإجماع.. سلطة السلف والتقليد"، "أسئلة الإجماع وحجته التشريعية"، "ولاية المرأة... وحديث أبي بكر"، "تصحيح لخطاب البابا... آيات السيف "دفاعية"، "الحرية شيء... والردة شيء آخر"^(١).

هذه بعض عناوين تلك المقالات والتي تُبين نوع الموضوعات التي يتناولها الجابري في هذه الصحيفة، والتي يقرأها عامة الناس الذين لا يحملون من العلم الشرعي الأصيل ما يمكنهم من تمييز صحيح هذه الأقوال من سقيمها في كثير من الأحيان.

والجابري يدير إصدار مجلة "فكر ونقد" وهي مجلة فكرية وثقافية تصدر كل شهر من عام ١٩٩٧م. تقول المجلة في عددها الأول محددة هدفها _وهو نشر الوعي_: «تطمح هذه المجلة، إذن، إلى المساهمة في نشر وعي صحيح بطبيعة هذه المرحلة التي يجتازها الفكر المعاصر. ومن هنا الاسم الذي اخترناه لها: "فكر ونقد". إنها منبر منفتح على جميع وجهات النظر التي تتناول بالتحليل الموضوعي والنقد الهادف البناء مختلف قضايا عصرنا، الفكرية منها والاجتماعية والثقافية، عربياً ودولياً، وصولاً إلى تحقيق تجاوز جذلي للأجوبة الميتة وصياغة أسئلة جديدة حية».

ويذكر موقعه إحصائية حول أكثر الأفراد دخولاً على هذه المجلة فجاء دخول الشباب السعودي في المرتبة الرابعة من بين شباب الدول الأخرى^(٢).

وأما محمد أركون وعبد المجيد الشرفي فهما من ضمن الهيئة الاستشارية لـ(المجلة العربية لحقوق الإنسان)، والتي من أهدافها: «المساهمة في تطوير ثقافة حقوق الإنسان في البلدان العربية وفتح فضاء للتعبير والنشر وإبراز التكامل الفكري بين مختلف الاختصاصات. والعناية بكل ما فيه تأصيل للفكر الإنساني العربي بالبحث في أصوله وإخضاعه للنقد الحر»^(٣).

وقد أصدر حسن حنفي مجلة يرأس تحريرها باسم (اليسار الإسلامي) عام ١٩٨٠م، ولم يَصْدُر منها سوى عدد واحد^(٤).

كما أنه يكتب في جريدة الجريدة، والتأمل في بعض عناوين تلك المقالات يعطي دلالة

(١) جميع هذه المقالات موجودة على موقع العربية نت: <http://www.alarabiya.net>

(٢) هذه المجلة منشورة في موقع الجابري: <http://www.aljabriabed.net>

(٣) موقع المجلة العربية لحقوق الإنسان: <http://www.aihr.org.tn>

(٤) حوار الأجيال لحسن حنفي (ص ٤٨٨).

على نوع الأفكار التي تطرح خلال ممارستهم لهذا النوع من الكتابة: "النص والواقع"، "ما الخطاب الديني؟"، "لغة الخطاب الديني"، "معنى الخطاب الديني"، "فضاء الخطاب الديني"، "الدين والشرعية السياسية" ^(١).

ويُعدُّ القائمون على موقع "شبكة العلمانيون العرب" مجلة باسم "مجلة الأنسنة العربية" وهي مجلة متخصصة في بحث الدراسات القرآنية والإسلامية.

وللمرء أن يتساءل عن الفكر الذي سيُبحث في هذه المجلة؟ وعن المنهج الذي ستدرس به القرآن والإسلام؟

يمكن أن نعرف جواب هذا التساؤل بمجرد النظر في المقالات التي تكتب في هذا الموقع.

٧_ المواقع الإلكترونية:

مواقع الإنترنت مجال خصب لنشر هذا الفكر وترويجه وقد أنشأ بعضهم موقعاً خاصاً به كما فعل محمد عابد الجابري ^(٢).

وشارك آخرون في مواقع أخرى تحمل نفس التوجه، مثل موقع (جدل) ^(٣)، وموقع (تنوير) ^(٤)، وموقع (شبكة العلمانيين العرب) ^(٥).

وثلاثة هذه المواقع يكتب فيها كثير من رواد هذا الاتجاه، وجميعها كذلك تتضمن نافذة تحمل عنواناً واحداً وهو: (الإصلاح الديني)، وهو توافق يدل على مدى اهتمامهم بهذا الجانب الذي من خلاله يطرحون آراءهم حول كثير من القضايا الدينية. وكذلك موقع (الأوان) ^(٦) الذي جعل شعاره "من أجل ثقافة عقلانية علمانية تنويرية" ^(٧). تنويرية ^(٧).

وغيرها من المواقع التي لها الأثر البالغ في نشر هذا الفكر.

(١) انظر هذه المقالات في موقع الجريدة الرسمي على الرابط: <http://www.aljarida.com>

(٢) <http://www.aljabriabed.net>

(٣) www.jadal.org

(٤) <http://www.tnawir.net>

(٥) <http://www.almani.org>

(٦) <http://www.alawan.org>

(٧) <http://www.alawan.org>

ولو أخذنا الموقع الأخير (الأوان) نجد أنه ينشر لنا مجموعة من الإحصائيات التي تدل على حجم تفاعل الجمهور العربي معه على وجه الخصوص، فقد نشر في الجمعة ١٤ آب (أغسطس) ٢٠٠٩م هذا التقرير^(١) والذي يعتمد على الحساب الخاص للموقع في غوغل أناليتيك وهو يوفدّ لات دقيقة نسبياً ، ويقول التقرير:

من حيث التوزيع الجغرافي لزوّار الأوان، توجد مصر حالياً في رأس القائمة، فقد ارتفع عدد الزوّار المصريين أو المقيمين بمصر في الشهر الأخير بنسبة ٨٠ بالمائة. تلي مصر سوريا ثم السعودية، ثم تونس، ثم المغرب، ثم الولايات المتحدة الأمريكية، ثم الإمارات، ثم الأردن، ثم ألمانيا، ثم فرنسا. ولنا زوّار من أصقاع نائية كالقارّة القطبيّة، والصين، وأقاصي شمال أوروبا، وأمريكا اللاتينية...

يحتلّ زوّارنا من المملكة العربيّة السعوديّة المرتبة الثالثة، وقد ارتفع عددهم في الشهر الأخير بنسبة ٥٠ بالمائة.

يقضي زوّار الأوان وقتاً طويلاً نسبياً لقراءة المقالات. وأعلى فترة قراءة نجدها لدعوى زوّارنا من المملكة العربيّة السعوديّة، فهي بمعدّل ٧ دقائق. أقصر فترة قراءة فهي تلك التي تخصّ زوّارنا من مصر، إذ هي بمعدّل دقيقة واحدة. والمعدّلات طبعاً لا تعكس قراءة الأفراد، فالأكيد أنّ الكثير من زوّارنا في مصر يستغرقون وقتاً أطول في التصفح.

كما نجده يقول عن أهمية استهدافه لشريحة الشباب والمراهقين:

«نحن منتدّى الشّبّاب من أجل المساهمة في نقل المعارف والقيم، ومن أجل الاستماع إلى الشّبّاب ممّن لا يتجاوز عمرهم ١٨ سنة، إلّا أنّنا ما زلنا نتحدّث بالطريق نحو هذه الأهداف، وما زلنا لم نتوفّر على أدلّة لتحقيق التفاعل التلقائي. فهذه المساحة التي نوفرها للمراهقين والشّبّاب أن أردناها غير خاضعة للمعايير الصّارمة التي نخضع إليها بقية المواد المنشورة في الأقسام الأخرى.

ونحن إلى ذلك لم ننجح في زيادة عدد كاتباتنا من النساء، رغم تبنيّنا لقضيّة المساواة بين الجنسين، باعتبارها للتّسليّات السّياسيّة والاجتماعيّة، ومنطلقاً لتحقيق الكرامة للجميع».

(١) تقرير منشور في موقع الأوان: <http://www.alawan.org>، بعنوان: "إحصائيات تخصّ الأوان".

ثم يختم هذا الموقع تقرير بقوله:

رَبِّهِ «تَبَعَتْ هَذِهِ الْإِحْصَائِيَّاتُ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْإِبْتِهَاجِ، لِأَنَّهُمَا تَدُلُّ عَلَى نَجَاحِ سَعِينَا إِلَى تَوْسِيعِ دَائِرَةِ زَوْارِنَا، وَتَحْوِيلِ أَرْشِيفِنَا إِلَى مَكْتَبَةِ كَلْبُولُونِيَّةٍ مَتَاحَةٍ لِلْجَمِيعِ، وَمَحْتَرَمَةٍ مَعْرِفِيَّاتٍ فِي الْوَقْتِ نَفْسِهِ.

ولكننا مع ذلك لا نطلق صيحات الظفر، وليس من شأننا الرضا التام على النفس، ولا الانغماس في التمجيد الذاتي الكريه، والفخر البدائي الخالي من كل نقد ذاتي»^(١).

٨_ المشاركة في الإعلام:

اهتمت كثير من القنوات الإعلامية بتقديم بعض رموز هؤلاء على أنهم يمثلون التجديد في مجال الفكر الإسلامي، فمحمد أركون خرج في عدد من أشهر القنوات العربية؛ فخرج في قناة العربية في برنامج "روافد" في حلقتين^(٢). ثم تكرر خروجه في برنامج "إضاءات" في حلقتين^(٣)، وخرج في قناة الجزيرة في برنامج "مسارات" في أربع حلقات^(٤).

وتكرر خروجه مرتين آخرين في برنامج "الكتاب خير جليس"^(٥).
أما نصر حامد أبو زيد فقد خرج في قناة العربية في برنامج روافد في حلقتين^(٦).
وخرج الجابري في قناة الجزيرة في برنامج الكتاب خير جليس^(٧).

وهذه المشاركات الإعلامية لها أثرها الكبير في المتابعين، ويكفي شاهداً على ذلك ما كتبه أحد المشاهدين بعد برنامج شاهده لمحمد أركون حين قال: «الحلقة كانت رائعة بكل ما تعنيه الكلمة بل أستطيع أن أقول: إن هذه هي أفضل حلقة قدمها هذا البرنامج منذ إنشائه... ميزة اللقاء أنه نجح في إنزال أركون كإحدى قامات الثقافة العربية الكبار إلى مستوى الحديث الشعبي البسيط بأفكار حدثية ونهضوية عظيمة... أعتقد أن أركون كان سعيداً من أعماقه

(١) تقرير منشور في موقع الأوان: <http://www.alawan.org>، بعنوان: "إحصائيات تخص الأوان".

(٢) كانت الحلقة بتاريخ ٢٠٠٦/٩/١ وهي موجودة على الموقع الرسمي للقناة.

(٣) كانت الحلقة بتاريخ ٢٠٠٨/١/١٨ وهي موجودة على الموقع الرسمي للقناة.

(٤) كانت الحلقة بتاريخ ٢٠٠٦/٤/١٧.

(٥) كانت الأولى بتاريخ ٢٠٠٥/٧/٩ والثانية بتاريخ ٢٠٠٢/٦/١٧.

(٦) كانت الحلقة بتاريخ ٢٠٠٥/٦/١٢.

(٧) كانت الحلقة بتاريخ ٢٠٠٥/١/٨.

بهذا اللقاء الذي أتاح له أن يلتقي من خلال قناة واسعة الانتشار... بحيث تستشعر رغبته الصادقة في التواصل مع الناس و النزول معهم في أسلوب سقراطي صبور، و مراوغ أحياناً، لكي يوصل رسالته النبيلة لشريحة أكبر... لكن يكفيه شرفاً أنك تستشعر صدق نيته وهو يتحدث تشع بها أساريه، فمشروعه في نقد العقل الإسلامي مشروع أصيل وتجربة فريدة وإن كان يستخدم مناهج علمية غربية... نريد الكثير من مثل هذه اللقاءات فقد مللنا من الشيخ الذي تغير والذي لم يتغير والبون بينهما»^(١).

المطلب الثالث

أثره على المجتمعات السنية والشيعية وغيرها في البلاد الأخرى

استطاع نطاق تأثير هذا الاتجاه أن يتجاوزاً المجتمعات العربية والغربية إلى غيرها من المجتمعات الأخرى كأندونيسيا وتركيا والأكراد والهند وإيران وغيرهم، حتى بلغ تفاؤل هذا الاتجاه بقوة تأثير فكره فيها إلى أن يعتبر نصر حامد أبو زيد أن التجديد قادم من هناك، يقول عن نتائج أحد المؤتمرات التي أشرف عليها: «كشفت^٢ أن "التجديد" الفكري الديني ينبثق الآن من خارج دائرة الفكر العربي»^(٢).

ويضيف إلى بيان اتساع رقعة التبني لهذه الرؤى وأنها ليست مقصورة في العالم العربي، فيقول: «هذا بالإضافة إلى أن نتائج هذا المؤتمر كشفت مدى اتساع نطاق الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر»^(٣).

لقد كانت هذه المجتمعات مجال اهتمام وعناية عند هذا الاتجاه، وظهر هذا الاهتمام في عدة أمور:

١_ البحوث والدراسات حول هذه المجتمعات:

(١) مقال بعنوان (أركون على العربية) لخالد الغنام منشور في موقع العربية نت: <http://www.alarabiya.net>

(٢) الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد (ص ٢٤٩).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

يقول نصر حامد أبو زيد عن اهتمامه بدراسة هذه المجتمعات: «من أهم المجالات التي تزايد اهتمامي بها عن ذي قبل مجال الفكر الإسلامي بغير اللغة العربية، خاصة الفكر الإسلامي التركي والهندي والباكستاني والأندونيسي والبلقاني فضلاً عن الإيراني»^(١).
وقدمت المدرسة التونسية مجموعة من الدراسات حول هذه المجتمعات وبينت بعض محاولات التجديد فيها، ومن تلك الدراسات: (الإسلام الآسيوي)^(٢)، (الإسلام الأسود)^(٣)، (إسلام الأكراد)^(٤).

٢_ الدعوة للمؤتمرات والندوات:

من أمثلة ذلك المؤتمر الذي سبقت الإشارة إليه حول: "الدراسات القرآنية على أبواب القرن الحادي والعشرين"، والذي نظمه نصر حامد أبوزيد وشارك فيه ٢٥ متخصصاً في الدراسات القرآنية، ومن تلك الدول التي شاركت فيه: جنوب أفريقيا، والبوسنة، والهند، وتركيا، وإيران وغيرها، ثم يقول عن أثر هذا المؤتمر: «وقد عكس المؤتمر مدى ثراء الفكر الإسلامي وتعدد لغاته إلى جانب المناقشات والمداخلات العميقة خلال ثلاثة أيام كشفت أن "التجديد" الفكري الديني ينبثق الآن من خارج دائرة الفكر العربي، هذا بالإضافة إلى أن نتائج هذا المؤتمر كشفت مدى اتساع نطاق الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر»^(٥).

٣_ ترجمة الأطروحات إلى هذه اللغات:

ومن أوجه هذا الاهتمام بهذه المجتمعات أن الجابري ترجم عدة دراسات له إلى هذه اللغات، ومنها^(٦):

الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية ترجم إلى اللغة التركية.

تكوين العقل العربي ترجم إلى اللغة التركية.

بنية العقل العربي ترجم إلى اللغة التركية.

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) كتيبه: آمال قرامي منشور عن دار الطليعة.

(٣) كتيبه: محمد شقرون منشور عن دار الطليعة.

(٤) كتيبه: تهمي العبدولي منشور عن دار الطليعة.

(٥) الخطاب والتأويل لنصر أبو زيد (ص ٢٤٩).

(٦) ذكرها الجابري في قائمة مؤلفاته التي في موقعه الإلكتروني: www.aljabriabed.net.

العقل السياسي ترجم إلى اللغة التركية.

مقدمة لنقد العقل العربي ترجم إلى اللغة اليابانية والإندونيسية والبنغالية.

الدين والدولة وتطبيق الشريعة ترجم للكردية وكر دستان العراق.

٤_ تدريس طلاب تلك البلاد وإقامة المحاضرات لهم:

لقد رحبت الجامعات في بلدان هذه المجتمعات بتدريس أصحاب هذا الاتجاه فيها سواء كانوا من أهلها أم لا _ حتى بلغ بمحمد أركون أن يحكي عن نفسه بأنه: «طاف قارات العالم الخمس، وألقى عشرات المحاضرات وربما مئات المحاضرات باللغة الفرنسية والإنكليزية والعربية وحتى البربرية»^(١).

ويُخبر حسن حنفي عن نفسه أنه درس لمدة ثلاث سنوات في اليابان^(٢).

ونصر حامد أبو زيد عمل كأستاذ زائر ما بين عام ١٩٨٥-١٩٨٩م في جامعة أوسكار للغات الأجنبية في اليابان.

ودرّس نصر حامد أبو زيد بعض المقررات الخاصة لتلك المجتمعات حيث يقول: «ولقد سبق لي أن قمت بمشاركة مع زميل هولندي متخصص في "الإسلام في أندونيسيا" بتدريس مقرر لطلاب الماجستير عن "الفكر الإسلامي الحديث: دراسة مقارنة بين مصر وأندونيسيا"، وكانت تجربة على درجة كبيرة من الأهمية»^(٣).

ثم إن تدريسهم في الجامعات الغربية يعطيهم فرصة كبيرة للالتقاء بجاليات هذه البلدان المهاجرة للدراسة أو غير ذلك، يتحدث محمد أركون عن الشباب الذين يلاحقونه بعد تلك المحاضرات وتأثرهم بتلك المحاضرات: «بعد كل محاضرة كان يلحقني بعض المستمعين المتحمسين جداً والذين أثرت فيهم المحاضرة إلى حد أنها زعزعتهم وأحالتهم إلى وعيهم النقدي. كانوا يسارعون نحوي لكي يتابعوا النقاش بعد أن انفض المجلس وتفرق الناس»^(٤).

ويحكي أحد المحاورين لنصر حامد أبو زيد عن التفاف الطلبة حوله فيقول: «ونحن نتنقل

(١) معارك من أجل الأنسنة لمحمد أركون (ص ٢٢).

(٢) مقدمة في علم الاستغراب لحسن حنفي (ص ٧٤).

(٣) الخطاب والتأويل لنصر أبو زيد (ص ٢٤٩).

(٤) معارك من أجل الأنسنة (ص ٢٢).

في أقسام جامعة "ليدن" كنا نلتقي بطلاب مسلمين من مناطق ومشارب مختلفة، وكانوا يقبلون على الدكتور أبو زيد، يسألونه أو يلقون التحية، وهو يحدثني بحماس عن معرفة مختلفة يحصل عليها من احتكاكه مع هؤلاء الطلبة»^(١).

وقد ظهر تبني بعض هذه المجتمعات لرؤى وأفكار هذا الاتجاه، وأضرب لذلك عدة أمثلة:

أ_ إيران^(٢):

إيران هي من أبرز تلك المجتمعات التي دخل عليها أثر هذا الفكر، ولقد ظهر هذا في عدد من الشخصيات التي تبنته و ساعدت في نشره ومنهم^(٣): علي شريعتي^(٤)، و عبد الكريم سروش^(٥)، و محمد مجتهد شبستري^(٦)، ومصطفى مليكان^(٧).

وفي المقابل ظهر في الوسط الشيعي بعض البحوث الناقدة لهذا الاتجاه، ومنها:
بحث بعنوان: (القراءة الجديدة للقرآن والنصوص الدينية (الهرمينوطيقا)^(٨)).

(١) الخطاب والتأويل (ص ٢١١).

(٢) انظر اللقاء الذي أجراه موقع دروب: <http://www.doroob.com> مع المفكر الشيعي حيدر حب الله بعنوان "الفكر الديني ومشروع إعادة البناء" فقد تحدث فيه بشيء من التفصيل عن وجود هذا التيار الجديد في الفكر الشيعي. وفي حوار آخر له بعنوان: المشاريع النقدية للفكر الديني تهيمن على المثقفين الإيرانيين، جريدة الشرق الأوسط العدد: (٩١٢٣)، بتاريخ (٢٥ رمضان ١٤٢٤ هـ ٢٠ نوفمبر ٢٠٠٣).

(٣) انظر: بحث الإسلام الآسيوي لآمال قرامي (ص ١٧٣ - ١٨٢)، وإسلام المجتدين لمحمد حمزة (١٠ و ١٥٣ - ١٥٤).

(٤) له كتاب العودة إلى الذات ترجمة: إبراهيم الدسوقي طبع الزهراء للإعلام العربي القاهرة، وقد كتب عبدالرزاق الجبران دراسته حول فكره بعنوان: علي شريعتي وتحديد التفكير الديني طبع دار الأمير.

(٥) له كتاب نظرية القبض والبسط في الشريعة نقلته من الفارسية إلى العربية دلال عباس ط دار الجديد ٢٠٠٢ م بيروت، وقد ذكر فيه مجموعة من رؤاه وأفكاره، وانظر مقال حول فكره بعنوان: من أجل تفسير حر للقرآن كتبه كتيابون اميربور كاتبة من أصل إيراني في موقع: قنطرة حوار مع العالم الإسلامي: <http://www.qantara.de>

(٦) له دراسات حول تحديد الفكر الديني نشر بعضها في مجلة قضايا إسلامية معاصرة التي يشرف عليها العراقي عبدالمجيد عبدالمجيد الرفاعي.

(٧) له كتاب (العقلانية والمعنوية، مقاربات الدين) ترجمة: عبدالجبار الرفاعي وحيدر نجف، بيروت، دار الهادي.

(٨) كتبه: أحمد الجواهري وهو منشور ضمن مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي الدورة السادسة العدد ١٦، الجزء الثاني عام ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

وبحث آخر بعنوان: (بين نظرية القراءات والاجتهاد الإسلامي)^(١).

ب_ تركيا:

عدد من الكتاب الأتراك قد تأثروا بالمنهج الفلسفي المعاصر، ومن بين هؤلاء: ظافر سينوجاك التركي الأصل، وله رؤى ينتقد فيها من يقولون بأن القرآن يحمل معنى واحداً يجب الاحتكام إليه^(٢).

وقد انطلق في تركيا عام ٢٠٠٦م من جامعة أنقرة مشروع جديد لتفسير الإسلام بإشراف هيئة الشؤون الدينية التركية (ديانت) وهو مشروع يهدف على إعادة قراءة الحديث النبوي قراءة عصرية يقوم به ٣٥ علماً من جامعة أنقرة، وعندما سئل أحد المشرفين عن معنى هذه القراءة العصرية قال: «إن بعض المفاهيم تخضع لشروطها الموضوعية وهي ليست أحكاماً مطلقة بل جزء من التنظيم الاجتماعي الذي يتأثر بالتطور الاقتصادي والسياسي والفكري والاجتماعي للإنسان والمجتمعات»^(٣).

وهذا المعنى يردده كثير من أصحاب هذا الاتجاه، إلا أن الرؤية لم تكتمل بعد عن هذا المشروع وعن منهجية دراسته ؛ لكن عنوان المشروع و الكلام السابق الذي قاله أحد المشرفين والظروف المصاحبة لنشأة هذا المشروع تجعل الاحتمال بدخول هذا المشروع ضمن الرؤى الحداثية أو العصرية أمراً وارداً.

ج_ جنوب شرق آسيا:

يقول أحد الباحثين عن أثر مشروع محمد أركون في المجتمعات الآسيوية: «لكن المثير في الأمر أنه في الوقت الذي بقي مشروع أركون «قولاً بين الأقوال» المتكاثرة في العالم العربي التي تلوكها النخبة المثقفة، فإنه حظي باهتمام استثنائي في جنوب شرقي آسيا، لا سيما أندونيسيا،

(١) كتبه: محمد علي التسخيري الأمين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية في إيران، منشور ضمن مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي الدورة السادسة العدد ١٦، الجزء الثاني عام ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

(٢) انظر مقاله (البحث عن خطاب معرفي عصري للإسلام) ترجمة عبداللطيف شعيب منشور في موقع قنطرة حوار مع العالم الإسلامي: <http://www.qantara.de>

(٣) نشر خبر هذا المشروع في جريدة الشرق الأوسط العدد (١٠٧٠٣)، بتاريخ (١٠ ربيع الأول ١٤٢٩هـ - ١٨ مارس ٢٠٠٨م)، وانظر في التعريف بهذا المشروع بعنوان: خطوة تركية مهمة في الإصلاح الديني: إسلام علماني لعصر حديث (منشور في موقع قنطرة حوار مع العالم الإسلامي: <http://www.qantara.de>

وفي الجامعات والكليات الإسلامية بالتحديد، وربما كان السبب في ذلك الحاجز اللغوي بين النصوص الدينية والتراث الإسلامي المكتوب بمجمله بالعربية وبين لسان أهل المنطقة الناطق بالملاوية، إضافة إلى ذلك ساعدت الحكومة العلمانية في نشر أنماط من الفكر التحديثي في سياق مكافحتها الأصولية الدينية المتشددة»^(١).

وذكر بر حسن حنفي أنه أجريت عنه مجموعة رسائل في عدة جامعات منها الجامعات الآسيوية^(٢).

وهذا يدل على امتداد هذا الاتجاه في هذه المناطق من بلاد المسلمين، ومن آثاره وجود مجموعة من المنظمات التي تسعى إلى تقديم صورة جديدة عن الإسلام ومنها: في أندونيسيا عدة منظمات تتبنى مجموعة من الأفكار التي يدعو إليها هذا الاتجاه، ومنها:

١ _ منظمة "رحيمة" وهي إحدى المنظمات غير الحكومية الحديثة نسبياً ، فقد تأسست عام ٢٠٠٠م من قبل مجموعة إسلامية لحقوق الإنسان، و تترأسها: فرحة جيچك والبالغة من العمر ٤٢ عاماً .

وهي منظمة تهتم بالأفكار الديمقراطية الحديثة الخاصة بالمساواة بين الرجل والمرأة في الإسلام، و تناهض الجمعية تعدد الزوجات، ويرفضن التفسير الحرفي للشريعة بشدة^(٣).

٢ _ وهناك "مركز الدراسات الديمقراطية في أندونيسيا" تترأسه ليلي زكية منير، وهو مركز يدعو إلى المساواة الكلية بين الرجل والمرأة^(٤).

٣ _ شبكة "يارنجان" للإسلام الليبرالي^(٥)، تأسس قبيل أحداث الحادي عشر من

(١) انظر تحديث الإسلام والفكر الإسلامي: (مشروع أركون بين العرب والآسيويين) مقال لعبد الرحمن الحاج منشور في موقع الملتقى الفكري للإبداع. www.almultaka.net

(٢) مقدمة في علم الاستغراب لحسن حنفي (ص٧٤).

(٣) انظر التعريف بهذه الجمعية في مقال كريستينا شوت ترجمة عبد اللطيف شعيب منشور في موقع قنطرة حوار مع العالم الإسلامي: <http://www.qantara.de>، وللجمعية موقع على الإنترنت: <http://www.rahima.or.id>

(٤) انظر مقال ليلي زكية بعنوان: الرجل والمرأة من نفس واحدة ترجمه: كامل الزيايدي في موقع قنطرة حوار مع العالم الإسلامي: <http://www.qantara.de>

(٥) التعريف بهذه الشبكة مستفاد من مقال بعنوان: شبكة يارنجان للإسلام الليبرالي في أندونيسيا كتبه: كريستينا شوت ترجمة عبد اللطيف شعيب منشور في موقع قنطرة حوار مع العالم الإسلامي: <http://www.qantara.de>

سبتمبر/أيلول ٢٠٠١م ويترأسه أوليل أبشر عبد الله يقول في إحدى مقالاته: «إننا نحتاج إلى تفسير للإسلام يفرق بين التعاليم التي تأثرت بالحضارة العربية وبين غيرها. والقيم العامة لا بد من تطبيقها في ظروف معينة من الحياة، مثل حياة العرب أو حياة الماليزيين أو حياة سكان آسيا الوسطى، أما أجزاء الإسلام التي تعبر عن حضارة محلية فهي لا تعيننا بشيء»^(١). ويقول: «إن الإسلام يعرض مبدأ عاماً وشاملاً يوجد أيضاً في المسيحية والهندوسية... واليهودية... ومن الممكن أيضاً أن يتواجد جوهر الإسلام في الماركسية، وأنا لا أعير الشكل اهتماماً، ولكن يهمني الفحوى، فأشكال العبادات وطرق آدائها التي تخدم المظهر الخارجي، لا تهم بشيء ولا يهم سوى القيم التي تحتفي وراءها»^(٢).

وشبكة "يارنجان" تقدم بشأن هذا الموضوع عروضاً كثيرة للقراءة على صفحات الإنترنت وتقوم أيضاً بنشر كتب متخصصة، وإلى جانب ذلك تقوم المجموعة بعقد سلسلة للحوارات وتقدم برنامج إذاعي كل أسبوع.

وفي ماليزيا هناك منظمة نسائية اسمها: "أخوات في الإسلام"^(٣) وتحمل شعار "العدالة، المساواة، الحرية والكرامة"، ويقودها مجموعة من الأكاديميات، وقانونيات، وعلمات فقه. ولها ما يقارب عشرين سنة فقد تأسست في عام ١٩٨٨م، لها موقع خاص على الإنترنت، وتضم المنظمة ٢٤ عضوة نشطة فقط غالبهن لا يرتدين الحجاب يترأسهن امرأة اسمها: زينة أنور، تقول هذه المرأة: «إذا تم اتخاذ الإسلام كأسلوب حياة فإن مكان المرأة سيصبح ميدان المعركة الأول لكل من يريد أن يثبت تدينه الجديد»، وتحكي أنه كان مألوفاً لجيل والدتها ارتداء الحجاب عند الصلاة فقط؛ أما اليوم فتتعرض من لا ترتديه للضغط، وهن يعارضن تعدد الزوجات لأنهن يعتبرنه إهانة للمرأة في حياتها الخاصة. وقد حذر "اتحاد العلماء المسلمين" في ماليزيا من رئيسة المنظمة.

وفي باكستان خرج مجموعة من تلك البلاد الإسلامية ممن تأثر بهذا المنهج الفلسفي

(١) انظر التعريف بهذه المنظمة في موقع قنطرة حوار مع العالم الإسلامي: <http://www.qantara.de>

(٢) نص من مقال مقال نشره في (١٨ نوفمبر ٢٠٠٢م) في كبرى الجرائد اليومية في إندونيسيا كومباس. وهو منشور في موقع قنطرة حوار مع العالم الإسلامي: <http://www.qantara.de>

(٣) انظر التعريف بهذه المنظمة في مقال لشارلوت فيدمان ترجمة: حسن الشريف منشور في موقع قنطرة حوار مع العالم الإسلامي: <http://www.qantara.de>

المعاصر، ومن أولئك: أسماء بارلاس وهي رئيسة قسم السياسة في جامعة أثينا في نيويورك، وقد كتبت كتاباً في نقد التفسيرات الإسلامية القديمة عن المرأة بعنوان: (النساء المؤمنات الإسلام محاولة الكشف عن التفسيرات التقليدية للقرآن)^(١).

وفي الهند ظهر بعض المتأثرين بفكر هذا الاتجاه ومن أبرزهم المفكر الهندي المشهور علي أصغر أنجنير^(٢) البالغ من العمر ستة وستين عاماً، وتقول إحدى الباحثات عن فكره: «إن التفكير الحديث والتحرر من القالب التقليدي، وعلى وجه الخصوص التحرر من التفسير الديني الذي لا يعترف بآراء أخرى، هو أحد دعائم تأسيس السلام المحلي لدى مفهوم أنجنير». وهو يعتبر أن "القوانين الشرعية ما هي إلا نتاج التأويل البشري"، والعلمانية في نظره هي ضمان السلام.

وقد نال جائزة نوبل البديلة للسلام مناصفة مع المصلح الاجتماعي الهندوسي سوامي أغنيفش.

هذه بعض الامتدادات الفكرية لهذا الاتجاه في هذه البلدان، وهو امتداد يستوجب نوعاً من المواجهة العلمية فيها، إذ أغلب من ينقد هذا الفكر إنما يكتب باللغة العربية، وهذا يعني أن صوت النقد العلمي في كثير من الأحيان لا يصل إليهم، وإنما الذي وصلهم هو تشويه الحق من قبل هذه الفئة، والله المستعان.

(١) انظر الحوار الذي أجري معها ترجمته منال عبدالحفيظ شريده منشور في موقع قنطرة حوار مع العالم الإسلامي:

<http://www.qantara.de>

(٢) انظر في التعريف بفكره مقال بعنوان: (لحظة عن المفكر الإسلامي أصغر علي أنجنير: نتعلم من الهند!) للكاتبة

فاطمة صغير ترجمة عبد اللطيف شعيب، منشور في موقع قنطرة حوار مع العالم الإسلامي:

<http://www.qantara.de>

المطلب الرابع

الجهود العلمية المبذولة لنقد الاتجاه الفلسفي المعاصر

واجه هناءه الاتهامات ناقدة حاولت أن تُبَيِّنَ كثيراً من انحرافاته، وجذوره الفكرية الفلسفية الغربية، وهذه المواجهة كانت عبر عدة نوافذ منها:

أ _ الدراسات الأكاديمية التي نقدت هذا الاتجاه:

تكاثرت الدراسات التي نقدت هذا الاتجاه وبينت الخلل المنهجي والعلمي فيه، ولا يكاد يخلو بلد من البلاد العربية من دراسات أكاديمية ناقدة لهذا الاتجاه، وهذا يعطي دلالة على امتداد خطر هذا الاتجاه مما استدعى كل هذه الدراسات لنقده، ولقد حاولت أن أرصد مجموعة من تلك الدراسات التي لم أقف في عامتها إلا على مجرد المعلومات الأولية عنها، وبعضها لا يزال في طور الإعداد وقد صنفتها حسب البلدان الإسلامية:

١ _ في السعودية:

اتجهت مجموعة من البحوث لدراسة هذا الاتجاه على وجه العموم أو دراسة بعض رموزه على وجه الخصوص ومن تلك البحوث: بحث (موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي)^(١).

وبحث: (التأويلية الحديثة في الفكر العربي المعاصر _ دراسة نقدية)^(٢)، وبحث: (موقف محمد عابد الجابري من التراث الإسلامي _ دراسة تحليلية نقدية)^(٣)، وبحث (قراءة التراث في العصر الحاضر (محمد عابد الجابري أنموذجاً))^(٤)، وبحث: (منهج محمد أركون في

(١) وهي رسالة ماجستير في جامعة الإمام محمد بن سعود قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة للدكتور حسن الأسمرى.

(٢) وهي رسالة دكتوراة في جامعة أم القرى قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، ولازلت في طور الإعداد للباحث خالد السيف.

(٣) وهي رسالة ماجستير في جامعة أم القرى قسم العقيدة، ولازلت في طور الإعداد للباحث بندر المطرفي .

(٤) وهي رسالة ماجستير في جامعة الملك سعود للباحثة وفاء بنت عبد الله الكريم اليافى.

نقد الدين والتراث الإسلامي _دراسة نقدية تحليلية (^(١))، وبحث: (موقف حسن حنفي من التراث) (^(٢)).

٢ _ في مصر: كُتِبَ عدة بحوث حول هذا الموضوع ومنها بحث: (التيار العلماني الحديث وموقفه من التفسير) (^(٣))، وبحث: (العلمانيون والقرآن) (^(٤))، وبحث: (التيارات الفكرية الحديثة وأثرها في التفسير) (^(٥))، وبحث: (التأويل في مصر في الفكر المعاصر) (^(٦)).

٣ _ في سوريا: كُتِبَ فيها بحث: (دعوى " القراءة المعاصرة للقرآن الكريم": دراسة تحليلية) (^(٧))، وآخر بعنوان: (موقف الفكر العربي من النص القرآني _دعوى تاريخية النص نموذجاً) (^(٨)).

٤ _ في لبنان: كُتِبَ فيها بحث بعنوان: (القراءات المعاصرة للقرآن في ضوء ضوابط التفسير) (^(٩)).

٥ _ في المغرب: كُتِبَ فيها بحث: (الخطاب النقدي في المشروع النهضوي العربي، العروي والجاربي نموذجاً) (^(١٠))، وبحث: (مناهج التحليل والتفسير للخطاب القرآني في العصر الحديث _المنهج الأدبي نموذجاً) (^(١١))، وبحث: (القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير) (^(١٢)).

(١) وهي رسالة ماجستير في جامعة أم القرى قسم العقيدة، ولا زالت في طور الإعداد للباحث عبد الله المالكي.

(٢) وهي رسالة دكتوراة يكتبها الباحث حسن القرشي في جامعة أم القرى.

(٣) رسالة دكتوراة، جامعة الأزهر، لمنى محمد بهي الدين.

(٤) رسالة دكتوراة بكلية أصول الدين، جامعة القاهرة ١٩٩٩ _ ١٤٢٠، لصالح يعقوب عبدالله.

(٥) رسالة دكتوراة ١٩٧٣، جامعة الأزهر كلية أصول الدين، لإبراهيم عبدالحليم زيد الكيلاني.

(٦) رسالة دكتوراة كلية أصول الدين، جامعة الأزهر قسم العقيدة والفلسفة، للسيد علي أبو طالب حسنين.

(٧) رسالة ماجستير في التفسير وعلوم القرآن لأحمد بشير قباوة.

(٨) رسالة دكتوراة لأحمد إدريس الطعان المدرس بقسم العقائد والأديان بكلية الشريعة _ جامعة دمشق، وقد

طبعت بعنوان (العلمانيون والقرآن الكريم _ تاريخية النص) عن دار ابن حزم.

(٩) رسالة دكتوراة في جامعة الجنان طرابلس أبو سمراء لبنان لمحمد محمد كالمو ٢٠٠٧ م.

(١٠) رسالة دكتوراة في جامعة محمد الخامس لمبروك الشريف جبريل ١٩٩٨ م.

(١١) رسالة لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا جامعة محمد الخامس كلية الآداب ١٩٩٤ _ ١٤١٤.

(١٢) رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا _ جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية _ الرباط ١٤٠٨

٦- في الأردن: كُتِبَ في الأردن مجموعة بحوث حول هذا الموضوع ومنها:

بحث: (الحداثة والنص القرآني) ^(١)، وبحث: (التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين دراسة أصولية) ^(٢)، وبحث: (الإعجاز القرآني في دراسة الحداثيين) ^(٣)، وبحث: (ضوابط التأويل عند الحداثيين) ^(٤)، وبحث: (تفسير آيات الأحكام عند الحداثيين "عرض ونقد") ^(٥).

٧- في الجزائر: كُتِبَ فيها مجموعة بحوث ؛ ومنها:

بحث: (تأويل النص القرآني بين الحداثة والقرآن) ^(٦)، وبحث: (إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر) ^(٧).

٨- في تونس: كُتِبَ فيها مجموعة من البحوث منها:

بحث: (إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر — نصر حامد أبو زيد نموذجاً) ^(٨)، وبحث: (إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر " نتاج محمد أركون نموذجاً) ^(٩).

٩- في ماليزيا: كتب فيها بحث: (تقويم منهجية المدرسة الفكرية المعاصرة في التفسير،

أبو القاسم حاج حمد نموذجاً) ^(١٠) وبحث: (الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة

— ١٩٨٨ م.

(١) رسالة ماجستير من الجامعة الأردنية عام ١٩٩٧ م، لمحمد رشيد ريان.

(٢) رسالة ماجستير من الجامعة الأردنية عام ٢٠٠١ م، لإبراهيم محمد طه.

(٣) في جامعة اليرموك بالأردن.

(٤) جامعة اليرموك بالأردن.

(٥) رسالة دكتوراه في طور التحضير جامعة اليرموك بالأردن لمحمد الحوري.

(٦) رسالة دكتوراه في جامعة الأمير عبدالقادر عام ٢٠٠٢ للباحثة عدة عميرش.

(٧) في جامعة الأمير عبدالقادر عام ٢٠٠١، لمروان العمري. ٢٠٠١ م.

(٨) بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة — إلياس قويسم بإشراف د. حميدة النيفر — جامعة الزيتونة المعهد الأعلى

لصول الدين ١٩٩٩ — ١٤٢١.

(٩) بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة الجامعة التونسية — جامعة زيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين. ١٩٩٨ /

١٤٩٢ لخالد السعيداني.

(١٠) رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا سنة ١٩٩٨، وقد نشر في مجلة المسلم المعاصر جزء منها في

والقرآن الكريم _ دراسة نقدية _ (١).

١٠ _ في موريتانيا: كتب فيها بحث بعنوان: (مبحث التأويل في الفكر العربي المعاصر _ نصر حامد أبو زيد نموذجاً _) (٢).

هذه مجموعة من الرسائل الجامعية التي تحصلت على معلومات عنها، وهذا الاهتمام بهذا الموضوع يدل على وعي تام بخطورة هذا الاتجاه، والحاجة إلى نقده وبيان الخلل العقدي والعلمي في منهجه.

ب_عقدُ المؤتمرات العلمية التي تتباحث في نقد هذا الاتجاه:

وقد توجه الناقدون كذلك إلى عقد المؤتمرات المخصصة لمناقشة هذا الموضوع، وهي مؤتمرات عقدت في كثير من البلدان الإسلامية ومنها:

ما عقده الجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة في دبي لمناقشة موضوع: (القراءة الجديدة للقرآن الكريم وللنصوص الدينية) (٣).

وكذلك عقد في المغرب مؤتمر بعنوان: (القراءات الجديدة للقرآن الكريم) (٤).

وفي بيروت عقد مؤتمر بعنوان: (التطورات الحديثة في دراسة القرآن الكريم) (٥).

و في سوريا عقد مؤتمر بعنوان: (القراءة الغربية للقرآن الكريم) (٦).

وعقد في ليبيا مؤتمر بعنوان: (القراءة الغربية للقرآن الكريم) (٧).

وعقد في ماليزيا مؤتمر بعنوان: (مناهج تفسير القرآن الكريم والحديث الشريف) (٨).

عدين، للجيلاني مفتاح.

(١) رسالة دكتوراة، في الجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا، للجيلاني مفتاح، طبعت عام ١٤٢٧ _ ٢٠٠٦. دار النهضة.

(٢) بحث لنيل درجة شهادة المتريز في الفلسفة جامعة نواكشوط كلية الآداب والعلوم الإنسانية ١٩٩٥ لآسيا المحلي.

(٣) وقد عقد في يوم الأربعاء ٢٥/٣/١٤٢٦، وطبعت البحوث المقدمة فيه ضمن مجلة الجمع الفقهي.

(٤) نظمته جمعية البلاغ المحمدية، وذلك بمدينة فكيك بالمغرب الأقصى وذلك أيام ٢٥/٢٧ ربيع الأول ١٤٢٨ هـ الموافق ل ١٣/١٥ أبريل ٢٠٠٧م ونشر خبر هذه الندوة في موقع ملتقى أهل التفسير.

(٥) نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي انظر خبره في موقع الملتقى الفكري للإبداع. عام ٢٠٠٦ م.

(٦) عقد في مقر فرع كلية الدعوة الإسلامية بدمشق سورية، وبالتعاون مع مجمع الشيخ أحمد كفتارو، وكانت تحت رعاية الدكتور زياد الدين الأيوبي وزير الأوقاف في الجمهورية العربية السورية. في ١٥ _ ١٦ / ٨ / ٢٠٠٧.

(٧) وهي تابعة للندوة التي كانت في سوريا وعقدت في كلية الدعوة الإسلامية في طرابلس الجماهيرية الليبية بالتعاون مع رابطة الجامعات الإسلامية بتاريخ ٣ - ٤ / ١٢ / ٢٠٠٥م.

هذه بعض المؤتمرات التي عقدت من أجل مناقشة هذا الموضوع وتقديم الآراء حوله، ولازال الأمر بحاجة إلى مزيد من هذه المؤتمرات.

جـ. المواقع الإلكترونية:

اهتمت بعض المواقع الإسلامية بمناقشة مقولات أصحاب هذا الاتجاه، ومن تلك المواقع التي اهتمت بذلك:

- ١ _ موقع: (ملتقى أهل التفسير) فقد جعل الموقع من ضمن منتدياته منتدى خاص بعنوان: " الانتصار للقرآن " وخصصه للبحوث والدراسات التي تتناول مقالات هذا الاتجاه وتنقدها، ويشرف على هذا المنتدى الخاص د.أحمد الطعان، وهو باحث متخصص في هذا المجال وصاحب أطروحة: (موقف الفكر العربي من النص القرآني _ دعوى تاريخية النص نموذجاً). والتي طُبعت بعنوان (العلمانيون والقرآن الكريم) (تاريخية النص).
- ٢ _ موقع شبكة القلم الفكرية، وقد خصص الموقع نافذة من نوافذه بعنوان: الخطاب و التأويل.

والمتابع لواقع المواقع الإسلامية التي تهتم بنقد فكر هذا الاتجاه يجد أنها لا تزال بحاجة كبيرة إلى تكثيف الجهود في نقد فكر هذا الاتجاه نقداً علمياً متيناً .

د _ إقامة المشاريع العلمية في نقد هذا الاتجاه:

قام مركز "التأصيل للبحوث والدراسات"^(٢) بإعداد خطة عمل لمشروع خاص بعنوان: (قراءة النص الديني)، يعالج فيه أهم الإشكاليات العلمية التي يطرحها هذا الاتجاه، ويقوم بنقدها وتقييمها، من خلال مجموعة من المتخصصين في هذا المجال، وطبع أهم الرسائل العلمية الأكاديمية التي نقدت هذا الاتجاه الحديث.

(١) الجامعة الإسلامية في ماليزيا ما بين ٢١-٢٢ / ٦ / ١٤٢٧ - ١٨ / ٧ / ٢٠٠٦، و انظر تقرير حول هذا المؤتمر في مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية العدد الثاني.

(٢) وهو مركز علمي متخصص بالدراسات العقدية والفكرية يقوم عليه مجموعة من الأكاديميين المتخصصين في المجال العقدي والفكري، ومقره في جدة.

نتائج البحث

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، فها أنا قد وصلت إلى نهاية هذا البحث، الذي أسأل الله أن ينفع به وأن يبارك فيه، وقد توصلت في نهايته إلى مجموعة من النتائج أهمها ما يلي:

١. أن الاعتبار في تحديد الاتجاه العقدي هو النظر في مصادر الاستدلال ومناهج التلقي.
٢. أن مصادر الاستدلال والتلقي عند أهل السنة هي: الكتاب والسنة، ومنهج الاستدلال هو: منهج الصحابة في التعامل مع النصوص.
٣. أن تقديم فهم الصحابة على غيره كان لاعتبارات علمية من أهمها: سلامة مصادرهم في التلقي والاستدلال، واختصاصهم بالعدالة، والسلامة من الأهواء، ومعاصرة التنزيل، ومعرفتهم باللسان العربي.
٤. أن الأخذ بمرويات بني إسرائيل لا يعد مصدراً من مصادر التلقي الأجنبية التي دخلت على تفسير الصحابة، لأنه كان محدوداً بالإذن الذي جاء به حديث النبي صلى الله عليه وسلم، وهو عدم التصديق والتكذيب، كما أنه كان في مجال القصص والأخبار التي لا ينبنى عليها حكم شرعي.
٥. أن مجمل المناهج المخالفة التي طرأت في حركة التفسير هي أربعة مناهج:
 - منهج الأخذ بالظاهر المتشابه، وقد بدأه الخوارج، واستمر هذا المنهج في كثير من الفرق، عندما يستدلون على باطلهم بالنصوص الشرعية.
 - المنهج الباطني والذي يعتمد على إخراج النص من دلالاته الظاهرة إلى دلالة باطنة بطريقة الزمر والإشارة ولا يمكن معرفة هذا الباطن إلا عن طريق الإمام المعصوم أو الكشف الإلهي، وقد بدأه الشيعة الإمامية، واستمر عند الصوفية والإسماعيلية.
 - المنهج الكلامي والذي يعتمد على تسليط العقل على تأويل النقل واعتباره الحجة التي يرجع إليها، وقد بدأه المعتزلة واستمر عند الأشاعرة والماتريدية

والاتجاه العقلاني، وكذلك تأثر به الزيدية والإباضية والأصوليون من الشيعة الإمامية.

● المنهج الفلسفي، والذي يعتمد على تقديم البرهان الفلسفي على النصوص، ويعتبر النصوص مجرد خيالات لا تعبر عن الحقيقة، وقد بدأه أصحاب الاتجاه الفلسفي المشائي واستمر عند الاتجاه الفلسفي الإشراقي، والمعاصر.

٦. أن هذه المناهج لا يصح نسبة شيء منها إلى الصحابة أو أئمة السلف، وما استدل به على تأييد بعض المناهج إما أنها لا تصح عنهم أو أنها تصرفات فردية لا يمكن أن ترقى إلى أن تكون منهجاً.

٧. أن الاتجاه العقدي أثر في كتابة التفسير عند جميع الطوائف الإسلامية، وقد كانت أهم الكتب المتعلقة بتفسير القرآن والتي دخل عليها الأثر العقدي هي: كتب التفسير، وكتب معاني القرآن، وكتب متشابه القرآن، وكتب غريب القرآن.

٨. أن بداية ظهور الأثر للعقدي في كتب أهل السنة في التفسير مرّ بمرحلتين: مرحلة ما قبل ابن جرير وقد ظهر فيها الأثر العقدي من خلال اختيار المرويات، ثم جاءت مرحلة ابن جرير وما بعدها، وقد ظهر فيها الأثر العقدي من جهة التفسير والاستنباط والردود على المخالفين في المعتقد.

٩. أن بداية ظهور الأثر العقدي في كتابة الشيعة في التفسير كانت مع كتابة جابر الجعفي لكتابه في التفسير، وأقدم ما وصلنا من كتبهم من أصحاب الاتجاه الأخباري تفسير العياشي والقمي، ومن أصحاب الاتجاه الأصولي التبيان في تفسير القرآن للطوسي.

١٠. أن بداية كتابة الإسماعيلية في التفسير كانت متأخرة، ومن أقدم كتبهم كتاب: الإصلاح في التأويل لأبي حاتم الرازي، وهم ليس لهم كتب كثيرة في التفسير.

١١. أن بداية كتابة الصوفية في التفسير كانت متقدمة، وأقدم كتاب طبع للصوفية ممن تصح نسبته إليه كتاب حقائق التفسير للسلمي.

١٢. أن كتابة المنتسبين إلى التصوف قد تنوعت فمنهم من تأثر بعلم الكلام كالقشيري، ومنهم من تأثر بالفلسفة كابن عربي، ومنهم من تأثر بالتشيع كحيدر الأملي.

١٣. أن كتابة الاتجاه الكلامي في التفسير بدأت مع بداية المعتزلة، مع واصل بن عطاء في كتابه المنسوب إليه في معاني القرآن، ثم توالى تأليف المعتزلة في التفسير، وقد أكثروا من التأليف في التفسير ومعاني القرآن ومتشابه القرآن، غير أنه لم يصلنا من كتب التفسير شيء إلا في وقت متأخر في وقت تفسير الزمخشري، وقبله كتاب معاني القرآن للأخفش، وكتاب متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار.

١٤. أن كتابة الخوارج في التفسير كانت بداياتها على الإباضية على يد عبدالرحمن بن رستم، وأقدم ما وصلنا من تراثهم، تفسير هود بن محكم، وكتبهم في التفسير قليلة جداً حتى في القرون المتأخرة.

١٥. أن كتابة الزيدية في التفسير كانت بداياتها على يد جارود بن زياد رأس الجارودية، وأقدم تفسير تحقق نسبته إليهم ووصلنا منه شيء تفسير القاسم إبراهيم الرسي، وليس لهم كتاب تفسير مطبوع يشتمل على تفسير جميع سور القرآن.

١٦. أن بداية كتابة الأشاعرة كانت على يد إمام المذهب أبو الحسن الأشعري، وكانت بسبب الرد على المعتزلة، وقد دخل آراء التصوف والاعتزال والفلاسفة في بعض كتب التفسير عندهم.

١٧. أن بداية كتابة الماتريدية في التفسير كانت على يد إمام المذهب أبي الماتريدي، وقد تأثر بعض مفسري الماتريدية بالتصوف والفلسفة.

١٨. أن أسباب تأثير الاتجاه العقدي في التفسير منها ما يتعلق بتقرير المفسر لمعتقدده وهي: تطبيق المعتقد، والاستدلال على صحته. ومنها أسباب تتعلق بنقاش المفسر للمخالفين وهي: دفع المعارض للمعتقد، وتضعيف استدلال المخالفين، والاستدلال بآية فيها رد على المخالفين. ومنها أسباب علمية أخرى.

١٩. أن المواطن التي ظهر فيها أثر الاتجاه العقدي أهمها: أثره على حركة التفسير من جهة تفسير السلف والذي ظهر فيه عنايتهم ببيان معاني الآيات التي استدل بها المخالفون، والآيات التي فيها ردود عليهم، وتنزيل بعض الأوصاف التي في الآيات عليهم. وظهر أثره من جهة ظهور مناهج أخرى جديدة في التفسير كالمناهج الباطني والكلامي والفلسفي. وظهر أثره في كتب التفسير: من جهة الأسماء التي يطلقها

المفسرون على كتبهم، وبعض القضايا العقدية المذكورة في مقدمات التفاسير، وكون العقيدة دافعا لسبب التأليف، وظهوره في التعامل مع الآيات سواء في التفسير أو في الاستنباط. وأخيراً من جهة المصادر التي يعتمد عليها المفسر.

٢٠. أن منهجية دراسة الاتجاه العقدي في التفسير عند الطوائف لابد أن يجتمع فيها عدة أمور: ففي الجانب النظري: دراسة نشأة الاتجاه العقدي، تحديد مصادر التلقي ومنهج الاستدلال عند الطائفة، دراسة تطور الفكر العقدي عند الاتجاه، دراسة التداخل العقدي عند الاتجاه. وفي الجانب التطبيقي: من المهم الرجوع لكتب الاعتقاد لهذا الاتجاه، وكتب التفسير، وكتب المقالات والتراجم.

٢١. أن منهجية دراسة الاتجاه العقدي عند المفسر يمكن أن تحدد من خلال: شمولية المصادر التي يمكن أن تفيد في تحديد عقيدة المفسر ككتب التراجم، وكتب المفسر العقدية، وكتب التفسير. وكذلك البحث في الأسباب التي من أجلها نسب المفسر إلى اتجاه عقدي معين، ومنها إدراك مسألة التداخل العقدي، ومنها معرفة الخصائص التي تختص بها كل طائفة عن الطوائف الأخرى.

٢٢. أن آثار الاتجاه السني على منهجية دراسة التفسير ظهرت من جهة اعتمادهم على الظاهر، ومن جهة تفسيرهم للقرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة وعدم التفريق بين المتواتر والآحاد، وتفسير القرآن بأقوال الصحابة، وتفسير القرآن باللغة.

٢٣. أن آثار الاتجاه الباطني في التفسير ظهرت من عدت جهات أهمها: من جهة عدم الاعتماد على الظاهر، ومن جهة عدم وجود نصوص أخرى تؤيد تفسيرهم، وعدم وجود نصوص في السنة تفيد في تفسيرهم، وكذلك الأمر فيما يتعلق بتفسير الصحابة، وإضافة مصادر جديدة لتفسير القرآن وهي إما الأئمة المعصومون عند الشيعة، أو الكشف عند الصوفية.

٢٤. أن آثار المنهج الكلامي في التفسير ظهرت من عدة جهات أهمها: عدم التسليم بظواهر النصوص عندما تعارض الدليل العقلي الكلامي، وعدم الاطراد في المنهجية التفسيرية، واتباع الظاهر المتشابهة، والربط الخاطئ بين الآيتين، وذكر النظائر الخاطئة في التفسير. ومن جهة الاعتماد على السنة في التفسير فقد ظهر أثر الاعتقاد في عدم الاعتماد على خبر الواحد، أو تأويل ما يخالف معتقد المفسر، أو إغفال بعض

الأحاديث التي تخالفه. ومن جهة التعامل مع تفسير الصحابة والسلف، فقد ظهر إما في تقديم تفسير الصحابة على غيره كما عند المعتزلة والشيعة الإمامية والزيدية، وإما في تقديمه على غيره ولكن مع مخالفتهم في منهج تفسيرهم، أو تأويل كلامهم بما لا يقصدونه من أجل المعتقد أو النسبة الخاطئة لهم. ومن جهة التعامل مع اللغة فقد ظهر في استعمال السياق اللغوي للآية في صرف معناها، أو اختيار اللفظ الذي يناسب المعتقد، أو إنكار اللفظة أو إثباتها أو تضيق معناها من أجل المعتقد.

٢٥. الاتجاه الفلسفي المشائي في التفسير نشأ على يد الكندي وبدأ بنظرية التوفيق بين الفلسفة والشرع، ثم الفارابي، ثم توسع مع ابن سينا وابن رشد. أما الاتجاه الإشراقي فنشأ على يد السهروردي.

٢٦. أن أسباب نشأة تأثير الاتجاه الفلسفي— المشائي والإشراقي— في التفسير كانت: دفع الاتهامات التي وجهها العلماء حول الفلسفة فحلوا ادعاء التوافق بين الفلسفة والدين، ومنها الاستدلال على صحة المعتقد.

٢٧. أن مظاهر تأثير الاتجاه المشائي والإشراقي في التفسير كانت في عدة مواطن من أهمها: ظهور أثره في بداية منهج جديد لم يكن موجوداً من قبل، وظهور أثره في التأليف في التفسير، وهذا التأليف قد أخذ جهة نظرية، وجهة تطبيقية في تأليف تفسير خاص لبعض السور.

٢٨. أن منهج الاتجاه المشائي في التفسير يقوم على عدة أسس فعند الكندي: تقرير التوافق بين الفلسفة والشرع، واستعمال اللغة العربية لتأييد هذا التوافق. وعند الفارابي وابن سينا: تقرير أن خاصية النبوة هي التخيل، وجعل طبيعة الخطاب الشرعي هو التخيل والخطاب الفلسفي هو البرهان، ثم تقرير التوافق بينهما، ثم اتباع طريقة التخيل في عملية التوفيق بين الخطابين الفلسفي والشرعي. وأما ابن رشد فيوافقهم في جميع تلك الأسس غير أنه لا يبدأ بمسألة خاصية النبوة، وإنما يبدأ تقريره من جهة اختلاف الناس في مداركها مما يستوجب في نظره تغيير لغة الخطاب الشرعي كل بحسب درجته. وقد استعمل هذا المنهج في تأويل آيات التوحيد والنبوة والسمعيات واعتبار دلائلها مجرد تخيل جاء ليناسب الجمهور.

٢٩. أن منهج الاتجاه الإشراقي يقوم على عدة أسس أهمها: اختلاف مدارك الناس

في إدراك الحقائق، ثم بيان أن طبيعة الخطاب الشرعي هو التخيل، ثم تقرير التوافق بين الفلسفة والشرع وذلك باتباع طريقة التخيل.

٣٠. أن منهج الاتجاه المشائي والإشراقي في التفسير لم يلق قبولاً عند المفسرين من أصحاب الاتجاهات العقدية الأخرى، وإن كان قد تأثر ببعض مقولاتهم بعض المفسرين إلا أنه أثر محدود.

٣١. أن نشأة الاتجاه الفلسفي المعاصر كانت بدايتها على يد محمد عبده ثم طه حسين وأمين الخولي ومحمد مخلوف، ثم على يد المعاصرين من الحداثيين كمحمد عابد الجابري ومحمد أركون وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد.

٣٢. أن منهج الاتجاه الفلسفي المعاصر يقوم على عدة أسس: اعتماد المرجعية الغربية في آلية التعامل مع النص، واستغلال المفاهيم الشرعية من أجل تبرير المنهج الغربي، وهدم المنهجية الإسلامية في التفسير.

٣٣. أن أهم المفاهيم التي أنتجتها المرجعية الغربية في التعامل مع النص هو مفهوم التاريخية والذي من أهم ما يدل عليه أن القرآن نزل لظروف معينة وهذه الظروف قد تغيرت وتطورت فما كان مناسباً في ذاك الزمن، لا يكون مناسباً في هذا العصر.

٣٤. أن منهج الاتجاه الفلسفي المعاصر لقي انتشاراً في المجتمعات العربية والغربية وغيرها، من خلال تأليف الكتب والكتابة في الصحف، والمشاركة في المواقع والقنوات الفضائية والمؤتمرات.

السهروردي ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٨،
 ٥١٩، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢،
 ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦،
 ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٩٧، ٧٣٢

عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي ٢٧٩

١

٣٦٤، ٢٥٣.....	[الفتح - ١٠]
٣٦٤.....	[القصص - ٨٨]
٣٦٤.....	[القمر - ١٤]
٢٥٤.....	[القمر - ١٤]
١٩٠.....	[النحل - ٥٠]
٣٦٤.....	[ص - ٧٥]
٢٥٣.....	[ص - ٧٥]
٤٩٩.....	[إبراهيم - ٢١]
١٣٩.....	[إبراهيم - ٤]
٩٩.....	[إبراهيم - ٤٥]
٦٦.....	[آل عمران - ١٣٨]
٢٣٤.....	[آل عمران - ١٥٦]
٣٢٩، ٣٠١.....	[آل عمران - ١٨]
٤٠.....	[آل عمران - ١٨٨]
٢٤٠.....	[آل عمران - ١٩٢]
١٩١.....	[آل عمران - ٣١]
٨٩.....	[آل عمران - ٦١]
٦٥٨، ٦٥٦.....	[آل عمران - ٦٢]
٣٦٣.....	[آل عمران - ٧]
٢٤٣، ٢١٢.....	[آل عمران - ٧]
١٩٠.....	[آل عمران - ٨]
٢٢١.....	[الأحزاب - ٣٣]
٢٩٢، ٨٩.....	[الأحزاب - ٣٣]
٢٥٢.....	[الأحزاب - ٣٥]

٣٦٤.....	[الإخلاص - ٢]
٤٨٤ ، ٤٦٣.....	[الإسراء - ٤٢]
٢٩٠.....	[الإسراء - ٤٤]
٣٤٨.....	[الأعراف - ١٢٧]
٣٤٣.....	[الأعراف - ١٤]
٢٢٣.....	[الأعراف - ١٤٢]
٣٤٤ ، ٣١٠ ، ٢٢٢.....	[الأعراف - ١٤٣]
٢٣٤.....	[الأعراف - ١٥٢]
٣٤٨.....	[الأعراف - ١٥٦]
٢٦٠.....	[الأعراف - ١٧٢]
٣٥٢.....	[الأعراف - ١٨٠]
٣٦٩.....	[الأعراف - ٢٧]
٣٤٢.....	[الأعراف - ٨]
١٥٣.....	[الأعراف - ٥٤]
٤٧١.....	[الأعلى - ١٦ - ١٧]
٤٦٧.....	[الأعلى - ٦]
٤٦٧.....	[الأعلى - ٨]
٦٦.....	[الأعلى - ١]
٣٠٦.....	[الأنبياء - ١٠٥]
٦٩١ ، ٢٢٤.....	[الأنبياء - ٢٣]
٣١١.....	[الأنبياء - ٧]
٢٣٦.....	[الأنبياء - ٩١]
٢٩٣.....	[الانشقاق - ٨]
٣٣٥ ، ٥١.....	[الأنعام - ١]
٢٩٨ ، ٢١٠.....	[الأنعام - ١٠٣]
٣٧٠ ، ٢٢٩.....	[الأنعام - ١٢٥]
٢٤٢.....	[الأنعام - ١٤٨ - ١٤٩]
٣٣٧ ، ٢١١.....	[الأنعام - ١٥٨]
١٨٥.....	[الأنعام - ١٨]
٢٤١ ، ٥٣.....	[الأنعام - ٥٧]
٥٠٢.....	[الأنعام - ٥٩]
٤٩٨.....	[الأنعام - ٦٢]
٢٤٤.....	[الأنعام - ٦٨]

٥٠٢.....	[الأُنعام - ٧٦]
٢٩١ ،٥٥.....	[الأُنعام - ٨٢]
٣٤٧.....	[الأُنعام - ١٨]
٢٩٢.....	[الأُنفال - ١٦]
٢٠٦.....	[الأُنفال - ٢]
٢٦٠ ،٢٥٣.....	[الأُنفال - ٢]
٣٥.....	[الأُنفال - ٢٩]
٣٦٢.....	[البقرة - ٢٥٥]
٢٣٣.....	[البقرة - ١١٧]
٢٠٥.....	[البقرة - ١٢٤]
٨٣.....	[البقرة - ١٣٦ - ١٣٧]
٢٩٥ ،٢٢٨.....	[البقرة - ١٤٣]
٣٤٧.....	[البقرة - ١٥]
٣٩.....	[البقرة - ١٥٨]
٣٧١.....	[البقرة - ١٧٧]
٢٢١ ،٢١٣.....	[البقرة - ١٨٥]
٥٠٢.....	[البقرة - ١٨٩]
٢٢٤.....	[البقرة - ٢٠٥]
١٥٩.....	[البقرة - ٢٠٩]
٢٥٨.....	[البقرة - ٢٢]
١٥٨ ،٩٠.....	[البقرة - ٢٣٨]
٢٢٨.....	[البقرة - ٢٤٣]
٩١.....	[البقرة - ٢٥٧]
٢٥٤.....	[البقرة - ٢٦]
٣٤٩ ،٢٤٣.....	[البقرة - ٢٦]
٢٤٣.....	[البقرة - ٢٧]
٥٧٥.....	[البقرة - ٢٧٥]
٤٨٨.....	[البقرة - ٢٨٢]
٢٢٠.....	[البقرة - ٢٨٦]
٣٧١.....	[البقرة - ٢٩]
٢٥٧.....	[البقرة - ٣]
٦٥٣.....	[البقرة - ٤٢]
٣٤٦.....	[البقرة - ٤٦]

٢٣٣.....	[البقرة - ٧]
٢٣٠.....	[البقرة - ٨]
٩٢.....	[البقرة - ١٣٦ - ١٣٧]
٤٧٩.....	[البقرة - ٢١٠]
١٨٧ ، ١١٨ ، ٦٦.....	[البقرة - ٢١٠]
٩١.....	[البقرة - ٢٥١]
١١٧.....	[البقرة - ٢٥٤]
١٥٠.....	[البقرة - ٢٦]
١٠٤.....	[البقرة - ٤٣]
٩١.....	[البقرة - ٤٧]
١٢٢.....	[البقرة - ٦٥]
٢٢١.....	[التغابن - ١٦]
٣٤٠.....	[التكوير - ١٠]
٢٣٥.....	[التكوير - ٨ - ٩]
٣١.....	[التوبة - ١٠٠]
٢٤٢.....	[التوبة - ١٠٦]
٢٤٢.....	[التوبة - ١٢]
٢٣٦.....	[التوبة - ١٢٤]
٨٦.....	[التوبة - ٣]
٣٤٧.....	[التوبة - ٧٧]
١٥٠.....	[التوبة - ١٢]
٢٨٢.....	[التوبة - ٤٠]
٤٩٨.....	[الحاثية - ٢٣]
٨٤.....	[الجن - ١٧]
٢٢٢.....	[الجن - ٢٨]
٩٤.....	[الجن - ١٨]
٤٣٠.....	[الحاقة - ١٧]
٢٩٤.....	[الحج - ١]
٢٤٠.....	[الحج - ٢٢]
٨٨.....	[الحج - ٤٥]
٢٢١.....	[الحج - ٧٨]
٣٥٤.....	[الحجر - ٢]
٣٠٦.....	[الحجرات - ١١]

٣٥١.....	[الحجرات - ٦]
٩١.....	[الحديد - ١١]
٢٥٣ ، ٢٠٥.....	[الحديد - ٢١]
٣٧١.....	[الحديد - ٢٧]
٨١.....	[الحشر - ١٦]
٢٩٠.....	[الحشر - ٢١]
٣٠٦.....	[الذاريات - ٢٢]
٤٥٥.....	[الذاريات - ٥٢]
٨٤.....	[الرحمن - ٢٧]
٢٩١.....	[الرحمن - ٦]
٣٢٥.....	[الرحمن - ٦]
٤٢٦.....	[الرعد - ١٥]
٣٣٥ ، ٣١٥ ، ٢٠٨.....	[الرعد - ١٧]
٣٧٠.....	[الرعد - ٢]
٣١٠ ، ٣٠٩.....	[الرعد - ٣٩]
٣٤٧.....	[الرعد - ٤٢]
١٠٤.....	[الرعد - ٣]
٢٣٤.....	[الزمر - ٩]
١٥١.....	[الزمر - ٦٧]
٤١٥ ، ٢١٧ ، ٢١٤.....	[الشعراء - ١٩٥]
٤٦٤ ، ٢٣٦.....	[الشورى - ١١]
٤٩٩.....	[الشورى - ٥]
٥٤٧.....	[الصف - ٦]
٣٤٦.....	[الطارق - ٣]
٤٦٢ ، ٣٩٧.....	[الطارق - ٥ - ٦]
٣٠٦.....	[الطور - ٢]
٦٦.....	[الطور - ٤٤]
١٨٠.....	[العلق - ١٤]
٥٢٤.....	[العنكبوت - ٤٣]
٤٨٨.....	[العنكبوت - ٦٩]
٤٢٩.....	[الفجر - ٢٧ - ٢٨]
٥٢٥.....	[الفرقان - ٤٨]
٩٩.....	[الفرقان - ٣٩]

١٢٢.....	[القارعة-٦]
٢٣٧.....	[القصص - ١٥]
٨٤.....	[القصص - ٨٨]
٣٣٧ ، ٢٩٧.....	[القلم - ٤٢]
٤١٥.....	[القمر - ١٧]
٢١٧ ، ٢١٣.....	[القمر - ١٧]
٢٤٣.....	[القمر - ٤٧ - ٤٩]
٥٢٥.....	[القيامة - ١٩]
٣٣٣ ، ٢٩٨ ، ٢٩٤ ، ١٧٧.....	[القيامة - ٢٣]
١٢٢.....	[القيامة-٢٣]
٣٤٩ ، ٤٣.....	[المائدة - ١٠٥]
٣٧ ، ٣.....	[المائدة - ٣]
٥٤ ، ٥١.....	[المائدة - ٤٤]
٦٥٣.....	[المائدة - ٤٨]
٢٦١ ، ١٩٢.....	[المائدة - ٥٤]
٢٠٧.....	[المائدة - ٥٥]
٣٦٨.....	[المائدة - ٦٠]
٢٥٣ ، ٢٥٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٢ ، ١٧١ ، ١٥٩.....	[المائدة - ٦٤]
١٦٧.....	[المائدة - ٨٩]
٥٣.....	[المائدة - ٩٥]
١٣٦.....	[المائدة - ٣]
١١٧.....	[المائدة - ٤٥]
١٥١.....	[المائدة - ٦٤]
٣٦٥.....	[المائدة - ٦٤]
٣٠٩.....	[المدثر - ٤]
٢٩٦ ، ٢٠٥ ، ٢٠٤.....	[المطففين - ١٥]
٣٤٣.....	[الملك - ٢]
٤٦٢.....	[المؤمنون - ٩١]
٤٦٢ ، ٣٩٧.....	[النبأ - ٦ - ٧]
٤٦٤.....	[النحل - ١٧]
٢١٤.....	[النحل - ٤٤]
٢٩٣.....	[النحل - ٤٤]
٤٢٦.....	[النحل - ٤٨]

٣٤٧، ٢٩١، ٢٠٣.....	[النحل - ٥٠]
٢٦١.....	[النحل - ٩٤]
٩٦.....	[النحل - ٤٣]
٥٠٣.....	[النساء - ١٤٢]
٢٠٥.....	[النساء - ١٦٦]
٢١١.....	[النساء - ١٧]
٣٠٦.....	[النساء - ٢٩]
٢٤١، ٥٣.....	[النساء - ٣٥]
١٨٥، ١٦٠.....	[النساء - ٤٨]
٣١١، ٢٨.....	[النساء - ٥٩]
٢٩١.....	[النساء - ٨٢]
١٨٥.....	[النساء - ٩٣]
١٥١.....	[النساء - ٣٦]
٩٦.....	[النساء - ٥٩]
١٣٩.....	[النساء - ٨٢]
٤٧٠.....	[النمل - ٣٨ - ٣٩]
٢٤٢.....	[النمل - ٥٧]
٣١٠، ٨٨.....	[النور - ٣٥]
١١٧.....	[النور - ٤]
٣٢٥.....	[الواقعة - ٧٥]
٤١٠.....	[ص - ٧٩ - ٨٠]
٩٥.....	[ص - ٣٩]
٣٠٦.....	[طه - ١٣٢]
٣٦٤، ٢٥٤.....	[طه - ٣٩]
٣٥٠.....	[طه - ٥]
٢٩٨، ١٧٧.....	[طه - ٥]
٣٧١.....	[طه - ٥]
٣٤.....	[عبس - ١]
٣٤.....	[عبس - ٣١]
٣٥.....	[فاطر - ١]
٣٤٦.....	[فاطر - ٣٠]
٣٢٤.....	[فصلت - ١١]
٣٦١.....	[فصلت - ٣]

٣٩٣.....	[فصلت - ٥٣]
٣٥٣.....	[ق - ٣٠]
٢٩١.....	[لقمان - ١٣]
٥٠٠.....	[لقمان - ٢٠]
٣٠٨.....	[محمد - ١٢]
٣٣٤ ، ٢٦٦.....	[محمد - ٢٤]
٢٢٤.....	[مریم - ٣٠]
١٦٧.....	[مریم - ٣١]
٣٠٩.....	[مریم - ٧١]
٣٥٤.....	[مریم - ٨٧]
٥٤.....	[نوح - ٢٧]
٢٢٩ ، ٢٢٣.....	[هود - ٣٤]
٢٢١.....	[هود - ٧٣]
٢٩٢.....	[هود - ٧٣]
٣١١.....	[یس - ٦٨]
٤٢٥.....	[یس - ٨٢]
٣١٠.....	[یوسف - ١٠١]
١٥٤.....	[یوسف - ١٧]
٢٤٦.....	[یوسف - ٨٠]
٣٥٣ ، ٢٣٦.....	[یونس - ٢]
٣٧٠ ، ٣٣٧.....	[یونس - ٣]
٦٥٣.....	[یونس - ٣٢]
٢٢٥.....	[یونس - ٨]
٢٢٢.....	[یونس - ٩٩ - ١٠٠]
٢٧٣.....	أحمد بن محمد بن محمد بن حجر الهيتمي
٨٧.....	الإسراء - ٧٢
٦٥٣ ، ٨٦.....	التوبة - ٣
٤٦٩ ، ٤١٠ ، ٣٩٣.....	الجن - ١
٤٢٦ ، ٤٢٥ ، ٤٠٤ ، ٣٩٦ ، ٣٩٢.....	الرحمن - ٦
٨٧.....	الكهف - ٩٥
٨٧.....	الكهف - ٩٧
٨٧.....	الكهف - ٩٨
٣١.....	النساء - ١١

محمد بن محمد بن مصطفى أبو السعود.....	٢٧٢
هرمس	٥٢٥
هود- ٨٠.....	٨٦
يس- ٧٩.....	٤٠٤ ، ٣٩٢
يوسف- ٤.....	٥٤٦

٢

أهبذا أمرتم؟ أم إلى هذا دعيتم؟.....	٢٣١
إذا دخل أهل الجنة الجنة نودوا أن يا أهل الجنة	٣٥٢
إذا رأيتم الذين يتبعون المتشابه	٤٨
اللهم فقهه في الدين	٤٢
إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة	٣٥٢
أنا صاحب التنزيل، وعلي صاحب التأويل	٩٦
إنه يأكل في سبعة أمعاء	٣٠٨
إني تارك فيكم الثقلين	٩٦
بَلِّغُوا عني ولو آية	٤٥
بهذا أمرتم؟! أو لهذا خلقتم	٥٥
عليكم بسنتي وسنة	٣١
قام موسى عليه السلام خطيباً	٤٦
كلتا يديه يمين	٢٩٤ ، ٢٠٣
لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء	٤٦ ، ٤٥
لا تصدقوا أهل الكتاب	٤٥
ليبلغ الشاهد منكم الغائب	٤٣
ما نزلت علي من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن	٩٦
من حوسب عُدَّ ب	٢٩٣
مهلاً يا قوم! بهذا أهلكتم الأمم من قلبكم	٢٨
مهلاً يا قوم! بهذا أهلكتم الأمم من قلبكم، باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتب بعضها ببعض، إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضاً ، بل يصدق بعضه بعضاً فما عرفتم منه فاعملوا به، وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه	٢٨
وعليه ينزل القرآن	٣٤
يقول الله لجهنم هل امتلأت	٣٥٣
ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء	٢٣٧
يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش	٣٤٣

٣

٥٧٥.....	[الكهف - ٩٠]
١٨١.....	[النازعات - ١٦]
١٥٩.....	أبان بن تغلب
١٠٨.....	إبراهيم بن عبدالعزيز بن قريش الدسوقي
١٨.....	إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي
٣٠.....	أبو العالية الرياحي
١٢١.....	أجنتس جولد تسيهر
٢٧٣.....	أحمد بن حجر الميمني
١٢٧.....	أحمد بن حمد الخليلي
١٦٩.....	أحمد بن عمر بن محمد
١٠٧.....	أحمد بن محمد ابن عجيبة
١٠٩.....	أحمد بن محمد ابن عطاء السكندري
٣٣٢ ، ١٣٤.....	أحمد بن محمد الشرفي
١٥٣.....	أحمد بن محمد النحاس
١٧٢.....	أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي
١٤٤.....	أحمد بن محمد بن المنير
٣٣٢.....	أحمد بن محمد بن لقمان
١١٥.....	أحمد بن مصطفى طاش كبري زاده
٥٥٦.....	أحمد بن يعقوب مسكويه
٦١.....	أحمد حميد الدين بن عبدالله الكرمانى الإسماعيلي
١١٠.....	أحمد شاه ولي الله الدهلوي
١٩٠.....	أحمد عبد المؤمن ابن اللبان
٣٧٨.....	أرسطو بن نيقوماخس
٦٢٠ ، ٦١٩ ، ٥٨٦ ، ٥٦٩.....	اسبينوزا
٩٣.....	إسحاق السجستاني أبو يعقوب
١٥٧.....	إسماعيل بن عبدالرحمن السدي
٢٧٧.....	إسماعيل بن عبدالرحمن السدي الكبير
٢٧٩.....	إسماعيل بن عمر بن كثير
٣٧٨.....	أفلاطون بن أرسطن
١٧٢.....	أكمل الدين محمود بن محمد البابري
١٠٢.....	الجنيد بن محمد بن الجنيد
١١٦.....	الحسن بن عبدالله بن العسكري
١٥٧.....	الحسن بن علي العسكري

الحسن بن موسى النوبختي ٦٤

الحسن بن يسار البصري ١٢٣

الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي ٧٤

الحسين بن عبدالله بن علي سينا ٣٨٥

الحسين بن علي البصري ١٢٨

الحسين بن منصور الحلاج ١٦٥

الخوانساري بن علي أكبر بن المير الهاشم ٨٥

الدوغمائية ٦١٨

الرازي ٢٩، ٧١، ١٤١، ١٤٣، ١٦٢، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٦، ٢٢٦، ٢٧٢، ٢٨٢، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٤٠، ٣٤٤، ٣٥٦، ٤٠٥، ٤٤٧، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥١٠

الشاطبي ٧٢٧، ٦٧٢، ٦٧١، ٤٢، ١٩، ١٨

الفارابي ٣٧٤، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٧، ٤٠٠، ٤٠٢، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٥، ٤٢٤، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٩، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٥، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٢، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٦٦، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٣، ٤٩٥، ٤٩٧، ٧٣٢، ٧٣٣

الفضل بن الحسن أمين الدين أبو علي الطبرسي ٧٣

القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي ٥٨

القاسم بن علي العياني ١٨٢، ١٣٤، ١٣٢

القاسم بن محمد ١٣٣

القاضي النعمان بن أبي عبدالله محمد بن منصور ٩٤

الكندي ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٩، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨

٧٣٣، ٧٣٢، ٤٩٠، ٤٧٨، ٤٧٧

محمد بن يوسف بن عيسى اطفيش ٣٥٧

أمين الخولي ٥٨١، ٥٨٠، ٥٧٩

بشر بن المعتمر ١٨٦

بكبرس الناصري ١٤٦

تبغورين بن عيسى بن داود ٣٣٣

جابر بن زيد ٢٧١، ٢٦٤، ٢٤٧، ١٧٨، ١٧٦

جابر بن يزيد الجعفي ١٥٦

جادمير ٦٠٥

جعفر بن الحسن منصور اليمن ٩٣

جعفر بن محمد الباقر ١٥٧

جهم بن صفوان الراسبي	١١٥
جون جاك روسو	٦١٧
جنتكم من عند أصحاب رسول الله	٣١
حسن حنفي ٥٤٨، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٨، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٩، ٥٨٣، ٥٨٦، ٥٩٣،	
٥٩٧، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١٥، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢٤، ٦٣١، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩،	
٦٤٧، ٦٤٩، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠،	
٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٦، ٦٩٨، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٥، ٧٠٦،	
٧٠٨، ٧١٠، ٧١٢، ٧١٧، ٧٢٠، ٧٢٤	
حسين بن شهاب الدين بن حسين الكركي	٧٢
حسين بن محمد الراغب الأصفهاني	١٩٢
داود بن عمر بن إبراهيم بن ماحلا السكندري	١٠٦
ديكارت	٥٧٧
رفاعة رافع بدوي الطهطاوي	٦٠٢
روزبهان بقلي الفسوي	١٦٩
ريكور	٦٤٧، ٦٠٥
زكي نجيب محمود	٦٠٧
سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني	١١٦
سعيد بن جبير	١٥٠، ٥٤، ٥٣، ٥١
سعيد بن مسعدة أبو الحسن الأخفش	١١٨
سقراط	٥٢٥، ٣٧٨
سلام بن أبي مطيع	٢٤٢
سليمان بن حسان ابن جمل	٣٨١
سهل بن عبدالله بن يونس التستري	١٠٠
صالح بن مهدي بن علي بن عبدالله المقبلي	١٣١
طه حسين	٧٣٣، ٦٥٤، ٥٨٣، ٥٨٠، ٥٧٩، ٥٧٨، ٥٧٧، ٥٧٦
طيفور بن عيسى بن سروشان أبو يزيد البسطامي	١٠٦
عبد العزيز الثميني المصعبي	١٢٧
عبد اللطيف بن يوسف البغدادي	٥١٠
عبد الله بن حمزة	١٣٣
عبد الله بن عون	١٢٣
عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار القاضي المعتزلي	٥٧
عبد الحق بن إبراهيم بن محمد ابن سبعين	١٠٠
عبد الرحمن بن أحمد بن محمد بن عبد الغفار بن أحمد (عضد الدين الإيجي)	٧٥

٧٣٠ ، ١٧٦	عبدالرحمن بن رستم
١٧٢	عبدالرحمن بن محمد الثعالبي
١١٦	عبدالرحمن بن محمد بن خلدون
١١٤	عبدالرحيم بن محمد بن عثمان أبو الحسين الخياط
١٢٧	عبدالعزیز بن إبراهيم التميمي
٣١٠	عبدالعزیز بن مسعود الدباغ
١٠٥	عبدالكريم بن إبراهيم بن عبدالكريم الجيلي
١٠٠	عبدالكريم بن هوازن بن عبدالمملك القشيري
١٧٥ ، ١٢٥	عبدالله بن أباض
١٩٨	عبدالله بن أحمد النسفي
٣٥	عبدالله بن حبيب بن ربيعة ، أبو عبد الرحمن السلمي
٣٤٢ ، ٣٤١ ، ٣٤٠ ، ١٣٣	عبدالله بن حمزة
١٢٦	عبدالله بن حميد السالمي
١٠٢	عبدالله بن علي السراج الطوسي
١٦٩	عبدالله بن محمد نجم الدين داية
٥٤	عبدالله بن وهب الراسي
١٤٠	عبدالمملك بن عبدالله الجويني
١٠٨	عبدالوهاب بن أحمد بن علي الشعرائي
١٥٥ ، ١٥٤	عطاء بن أبي رباح
٣١٨ ، ٣١٢ ، ١١٠ ، ١٠٨ ، ١٠٦	علي الخواص
٦١	علي بن إبراهيم بن هاشم أبو الحسن القمي
١٥٥ ، ١٥٠	علي بن أبي طلحة
١٤١	علي بن أبي علي الآمدي
٢٧٥	علي بن أحمد أبو الحسن الحرالي
١٢٩	علي بن الحسين العلوي الشريف المرتضى
٧١	علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي
٧٣	علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن جعفر المرتضى
١٥٣	علي بن حمزة الكسائي
١١٢	علي بن عبدالله الشاذلي
١٠٢	علي بن عثمان بن أبي علي المحجوري
٢٧٥ ، ١٢٨	علي بن عيسى الرماني
١٩٨ ، ١٧٣	علي بن محمد الجرجاني
٣٨٠	علي بن يزيد ظهير الدين البيهقي

عمر بن علي بن الفارض	١٠٣
عمر بن محمد السكوني	١٤٤
عمر بن محمد السهروردي	٥٠٧
عمرو بن بحر بن محبوب أبو عثمان الجاحظ	١١٩
عمرو بن عبيد	١٢٤ ، ١١٧
عمرو بن فائد الأسواري	٣٤٨
غريب القرآن ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦٨ ، ١٧٢ ، ١٧٧ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٧٢٩	
فخر الدين محمد بن عمر	٢٩
فرات بن إبراهيم الكوفي	١٨١
فردريك شلاير	٦٠٣
فولتير	٦٦١
قاسم بن قطلوبغا بن عبد الله	١٩٩
لسنج	٧٠٦ ، ٦١٠
مارتن لوثر	٦٢١ ، ٦٠٤
مارجوليوث	٥٧٨
مالك بن نبي	٥٧٨ ، ٥٧٧
مجاهد بن جبر	١٥٠ ، ١٢٢ ، ١٢١
محمد أحمد خلف الله	٥٨٣ ، ٥٨١
محمد أركون ٥٥٤ ، ٥٥٦ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٧١ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٦ ، ٦١١ ، ٦١٦ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢٣ ، ٦٢٧ ، ٦٣٢ ، ٦٣٧ ، ٦٤٠ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ ، ٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦٢ ، ٦٦٥ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧٣ ، ٦٧٤ ، ٦٧٥ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٨١ ، ٦٨٥ ، ٦٨٨ ، ٦٨٩ ، ٦٩٠ ، ٦٩٥ ، ٦٩٧ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٥ ، ٧٠٧ ، ٧٠٩ ، ٧١١ ، ٧١٨ ، ٧٢٠ ، ٧٢٤ ، ٧٢٦	
محمد أمين الإسترابادي	٧١
محمد باقر بن محمد تقي المجلسي	٧٢
محمد بن أبي ذئب	١٢٤
محمد بن أحمد القرطبي	٣٥٥
محمد بن أحمد بن الذهبي	١٢٨
محمد بن أحمد بن محمد بن جَزَي	٣٥٥
محمد بن الحسن بن علي الحر العاملي	٧٢
محمد بن الحسن بن علي الطوسي	٧٣
محمد بن الحسن بن فورك	١٤٢

محمد بن الحسين بن محمد السلمي	١٠٠
محمد بن السائب الكلبي	١٥٧
محمد بن الطيب الباقلاني	١٤٠
محمد بن القاسم بن إبراهيم	١٨١
محمد بن المرتضى الفيض الكاشاني	٧٢
محمد بن الهذيل العلاف	١٨٦
محمد بن خفيف بن إسفكشار	٤٥٠
محمد بن سيرين	١٢٣
محمد بن طاهر السجستاني المنطقي	٣٨١
محمد بن عبدالسلام الأنصاري	٥٠٩
محمد بن عبدالكريم بن أحمد الشهرستاني	٦٤
محمد بن عبدالوهاب أبو علي الجبائي	١٨٤
محمد بن عبده	١٤٧
محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري	١١٩
محمد بن علي بن عطية أبو طالب المكي	١٠٩
محمد بن علي بن محمد الحاتمي (ابن عربي)	٦٠
محمد بن محمد أبو نصر الفارابي	٣٨٣
محمد بن محمد الزبيدي	١٤٦
محمد بن محمد الغزالي	١١١
محمد بن محمد الماتريدي	١٩٤، ١٤٤
محمد بن محمد النعمان العكبري الملقب بالمفيد	٥٧
محمد بن محمد بن عرفة	٢٧٣
محمد بن محمود الشهرزوري	٥١٢
محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي (العايشي)	٨٠
محمد بن يحيى بهران	١٣٣
محمد بن يعقوب بن إسحاق أبو جعفر الكليني	٧١
محمد بن يوسف بن علي بن حيان	٣٥٦
محمد رشيد رضا	١٤٨
محمد عابد الجابري	٥٥٢، ٥٥٤، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٣، ٥٩٩، ٦١٥، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٣٤
	٧٢٤، ٧١٢، ٦٩٨، ٦٤٣، ٦٣٦
محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري	١١٤
محمد عبده	١٤٧، ١٤٨، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٥، ٧٣٣
محمود بن عبدالله الحسيني الألوسي	٢٨٣

١٤٤.....محمود بن عمر بن محمد الزمخشري
 ١٦٩.....محمود بن مسعود نصير الدين الطوسي
 ١٤٦.....مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني
 ١٧٧.....معمر بن المثنى
 ٢٧٧، ٢٤٧، ١٨٠، ١٥٠.....مقاتل بن سليمان
 ٦٢٦، ٦٢٤، ٦٠٥، ٥٥٦.....ميشيل فوكو
 ١٧٥.....نافع بن الأزرق
 ١٧٥.....نجدة بن عامر الحروري
 ١٩٧.....نصر بن محمد السمرقندي
 ٥٩٤، ٥٩٢، ٥٨٨، ٥٨٧، ٥٨٦، ٥٨٣، ٥٧٤، ٥٧٠، ٥٦٩، ٥٦٨، ٥٦٧، ٥٥٤، ٥٥٣، ٥٥٢، ٥٥١، ٥٥٠، ٥٤٩، ٥٤٨، ٥٤٧، ٥٤٦، ٥٤٥، ٥٤٤، ٥٤٣، ٥٤٢، ٥٤١، ٥٤٠، ٥٣٩، ٥٣٨، ٥٣٧، ٥٣٦، ٥٣٥، ٥٣٤، ٥٣٣، ٥٣٢، ٥٣١، ٥٣٠، ٥٢٩، ٥٢٨، ٥٢٧، ٥٢٦، ٥٢٥، ٥٢٤، ٥٢٣، ٥٢٢، ٥٢١، ٥٢٠، ٥١٩، ٥١٨، ٥١٧، ٥١٦، ٥١٥، ٥١٤، ٥١٣، ٥١٢، ٥١١، ٥١٠، ٥٠٩، ٥٠٨، ٥٠٧، ٥٠٦، ٥٠٥، ٥٠٤، ٥٠٣، ٥٠٢، ٥٠١، ٥٠٠، ٤٩٩، ٤٩٨، ٤٩٧، ٤٩٦، ٤٩٥، ٤٩٤، ٤٩٣، ٤٩٢، ٤٩١، ٤٩٠، ٤٨٩، ٤٨٨، ٤٨٧، ٤٨٦، ٤٨٥، ٤٨٤، ٤٨٣، ٤٨٢، ٤٨١، ٤٨٠، ٤٧٩، ٤٧٨، ٤٧٧، ٤٧٦، ٤٧٥، ٤٧٤، ٤٧٣، ٤٧٢، ٤٧١، ٤٧٠، ٤٦٩، ٤٦٨، ٤٦٧، ٤٦٦، ٤٦٥، ٤٦٤، ٤٦٣، ٤٦٢، ٤٦١، ٤٦٠، ٤٥٩، ٤٥٨، ٤٥٧، ٤٥٦، ٤٥٥، ٤٥٤، ٤٥٣، ٤٥٢، ٤٥١، ٤٥٠، ٤٤٩، ٤٤٨، ٤٤٧، ٤٤٦، ٤٤٥، ٤٤٤، ٤٤٣، ٤٤٢، ٤٤١، ٤٤٠، ٤٣٩، ٤٣٨، ٤٣٧، ٤٣٦، ٤٣٥، ٤٣٤، ٤٣٣، ٤٣٢، ٤٣١، ٤٣٠، ٤٢٩، ٤٢٨، ٤٢٧، ٤٢٦، ٤٢٥، ٤٢٤، ٤٢٣، ٤٢٢، ٤٢١، ٤٢٠، ٤١٩، ٤١٨، ٤١٧، ٤١٦، ٤١٥، ٤١٤، ٤١٣، ٤١٢، ٤١١، ٤١٠، ٤٠٩، ٤٠٨، ٤٠٧، ٤٠٦، ٤٠٥، ٤٠٤، ٤٠٣، ٤٠٢، ٤٠١، ٤٠٠، ٣٩٩، ٣٩٨، ٣٩٧، ٣٩٦، ٣٩٥، ٣٩٤، ٣٩٣، ٣٩٢، ٣٩١، ٣٩٠، ٣٨٩، ٣٨٨، ٣٨٧، ٣٨٦، ٣٨٥، ٣٨٤، ٣٨٣، ٣٨٢، ٣٨١، ٣٨٠، ٣٧٩، ٣٧٨، ٣٧٧، ٣٧٦، ٣٧٥، ٣٧٤، ٣٧٣، ٣٧٢، ٣٧١، ٣٧٠، ٣٦٩، ٣٦٨، ٣٦٧، ٣٦٦، ٣٦٥، ٣٦٤، ٣٦٣، ٣٦٢، ٣٦١، ٣٦٠، ٣٥٩، ٣٥٨، ٣٥٧، ٣٥٦، ٣٥٥، ٣٥٤، ٣٥٣، ٣٥٢، ٣٥١، ٣٥٠، ٣٤٩، ٣٤٨، ٣٤٧، ٣٤٦، ٣٤٥، ٣٤٤، ٣٤٣، ٣٤٢، ٣٤١، ٣٤٠، ٣٣٩، ٣٣٨، ٣٣٧، ٣٣٦، ٣٣٥، ٣٣٤، ٣٣٣، ٣٣٢، ٣٣١، ٣٣٠، ٣٢٩، ٣٢٨، ٣٢٧، ٣٢٦، ٣٢٥، ٣٢٤، ٣٢٣، ٣٢٢، ٣٢١، ٣٢٠، ٣١٩، ٣١٨، ٣١٧، ٣١٦، ٣١٥، ٣١٤، ٣١٣، ٣١٢، ٣١١، ٣١٠، ٣٠٩، ٣٠٨، ٣٠٧، ٣٠٦، ٣٠٥، ٣٠٤، ٣٠٣، ٣٠٢، ٣٠١، ٣٠٠، ٢٩٩، ٢٩٨، ٢٩٧، ٢٩٦، ٢٩٥، ٢٩٤، ٢٩٣، ٢٩٢، ٢٩١، ٢٩٠، ٢٨٩، ٢٨٨، ٢٨٧، ٢٨٦، ٢٨٥، ٢٨٤، ٢٨٣، ٢٨٢، ٢٨١، ٢٨٠، ٢٧٩، ٢٧٨، ٢٧٧، ٢٧٦، ٢٧٥، ٢٧٤، ٢٧٣، ٢٧٢، ٢٧١، ٢٧٠، ٢٦٩، ٢٦٨، ٢٦٧، ٢٦٦، ٢٦٥، ٢٦٤، ٢٦٣، ٢٦٢، ٢٦١، ٢٦٠، ٢٥٩، ٢٥٨، ٢٥٧، ٢٥٦، ٢٥٥، ٢٥٤، ٢٥٣، ٢٥٢، ٢٥١، ٢٥٠، ٢٤٩، ٢٤٨، ٢٤٧، ٢٤٦، ٢٤٥، ٢٤٤، ٢٤٣، ٢٤٢، ٢٤١، ٢٤٠، ٢٣٩، ٢٣٨، ٢٣٧، ٢٣٦، ٢٣٥، ٢٣٤، ٢٣٣، ٢٣٢، ٢٣١، ٢٣٠، ٢٢٩، ٢٢٨، ٢٢٧، ٢٢٦، ٢٢٥، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٠، ٢١٩، ٢١٨، ٢١٧، ٢١٦، ٢١٥، ٢١٤، ٢١٣، ٢١٢، ٢١١، ٢١٠، ٢٠٩، ٢٠٨، ٢٠٧، ٢٠٦، ٢٠٥، ٢٠٤، ٢٠٣، ٢٠٢، ٢٠١، ٢٠٠، ١٩٩، ١٩٨، ١٩٧، ١٩٦، ١٩٥، ١٩٤، ١٩٣، ١٩٢، ١٩١، ١٩٠، ١٨٩، ١٨٨، ١٨٧، ١٨٦، ١٨٥، ١٨٤، ١٨٣، ١٨٢، ١٨١، ١٨٠، ١٧٩، ١٧٨، ١٧٧، ١٧٦، ١٧٥، ١٧٤، ١٧٣، ١٧٢، ١٧١، ١٧٠، ١٦٩، ١٦٨، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٥، ١٦٤، ١٦٣، ١٦٢، ١٦١، ١٦٠، ١٥٩، ١٥٨، ١٥٧، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤، ١٥٣، ١٥٢، ١٥١، ١٥٠، ١٤٩، ١٤٨، ١٤٧، ١٤٦، ١٤٥، ١٤٤، ١٤٣، ١٤٢، ١٤١، ١٤٠، ١٣٩، ١٣٨، ١٣٧، ١٣٦، ١٣٥، ١٣٤، ١٣٣، ١٣٢، ١٣١، ١٣٠، ١٢٩، ١٢٨، ١٢٧، ١٢٦، ١٢٥، ١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٢١، ١٢٠، ١١٩، ١١٨، ١١٧، ١١٦، ١١٥، ١١٤، ١١٣، ١١٢، ١١١، ١١٠، ١٠٩، ١٠٨، ١٠٧، ١٠٦، ١٠٥، ١٠٤، ١٠٣، ١٠٢، ١٠١، ١٠٠، ٩٩، ٩٨، ٩٧، ٩٦، ٩٥، ٩٤، ٩٣، ٩٢، ٩١، ٩٠، ٨٩، ٨٨، ٨٧، ٨٦، ٨٥، ٨٤، ٨٣، ٨٢، ٨١، ٨٠، ٧٩، ٧٨، ٧٧، ٧٦، ٧٥، ٧٤، ٧٣، ٧٢، ٧١، ٧٠، ٦٩، ٦٨، ٦٧، ٦٦، ٦٥، ٦٤، ٦٣، ٦٢، ٦١، ٦٠، ٥٩، ٥٨، ٥٧، ٥٦، ٥٥، ٥٤، ٥٣، ٥٢، ٥١، ٥٠، ٤٩، ٤٨، ٤٧، ٤٦، ٤٥، ٤٤، ٤٣، ٤٢، ٤١، ٤٠، ٣٩، ٣٨، ٣٧، ٣٦، ٣٥، ٣٤، ٣٣، ٣٢، ٣١، ٣٠، ٢٩، ٢٨، ٢٧، ٢٦، ٢٥، ٢٤، ٢٣، ٢٢، ٢١، ٢٠، ١٩، ١٨، ١٧، ١٦، ١٥، ١٤، ١٣، ١٢، ١١، ١٠، ٩، ٨، ٧، ٦، ٥، ٤، ٣، ٢، ١، ٠.

الإباضية، ٨، ١٢، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ٢٤٧، ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٧١، ٣٣٣، ٣٤٥،
٣٥٦، ٣٥٧، ٣٦٧، ٧٣٠

الاتجاه العقلاني المعاصر ١٤٧
الاتجاه الفلسفي المشائي ٥، ١٠، ٣٧٣، ٣٧٦، ٣٧٧، ٥١٤، ٧٢٩، ٧٣٢
الاتجاه الفلسفي المعاصر، ١١، ٣٧٣، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٩٥، ٥٩٨، ٦٠٠، ٦٠٢،
٦٠٤، ٦٠٩، ٦١٥، ٦١٨، ٦٢٤، ٦٢٧، ٦٣٢، ٦٣٤، ٦٣٨، ٦٧٥، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٩٣، ٧٢٣،
٧٢٤، ٧٣٣، ٧٣٤

الأخبارية ٧١، ٧٢، ٧٤
الأرثوذكسية ٦٤٣، ٦٧٢
الإسماعيلية، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٥، ٦٦، ٦٩، ٧٠، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٩، ١٠١، ١٠٤، ١٦٢، ١٦٣،
٢٦٥، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١١، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٥،
٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٤٣٨، ٤٥٢، ٤٩٦، ٤٩٧

الأشعرية ١٣٤، ١٣٥، ١٤٤، ٢٥٦، ٣٣٧، ٣٥٧، ٤٨٤
الأصوليون ٧١، ٧٣، ٧٦، ٦٥١
البروتستانتية ٦٠٤، ٦٢١
البيانية ٦٥، ٥٨٠
الجهمية، ١١٣، ١١٥، ١٢٥، ٣٣٨، ٣٨٤، ٣٨٩، ٤٣٣، ٤٤١، ٤٤٣، ٤٥٠، ٤٥٣، ٤٨٧، ٤٨٩، ٥٣١
الخطابية ٦٥، ٤١٧، ٤٤١، ٤٨٣، ٦٦٨
الخوارج، ٣، ٣١، ٣٣، ٣٦، ٣٧، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٨، ٦٣، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٩، ١٥٠،
١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٦٧، ٢٦٩، ٣٤٥،
٣٦٧

الزيدية، ٨، ٥٨، ٨٤، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٧٤، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ٢٤٧، ٢٧١، ٢٨٠،
٣٣٢، ٣٤٥، ٣٥٠، ٣٦١، ٣٦٧، ٧٢٩، ٧٣٠

الشيعة، ٧، ٨، ١٧، ٥٦، ٥٧، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤،
٧٦، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ٩٣، ٩٧، ١٠٠، ١٠١، ١٠٣،
١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٣، ١٣٤، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٧٣، ١٧٩،
١٨٠، ١٨١، ٢٢١، ٢٢٩، ٢٣٧، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨،
٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٩٢، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣١٣،
٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٨، ٣٣٢، ٣٦٠، ٣٦١، ٤٥٠،
٥٤٧، ٥٤٨، ٥٦٢

الصوفية، ٨، ١٨، ٦٣، ٧٠، ٩٠، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١١٠، ١١٢،
١٦٤، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٩٢، ١٩٧، ٢٤٨، ٢٦٥، ٣٠٠، ٣٠١،
٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٧، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٣

٣٢٦، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٩٨، ٤٠٠، ٤٣٠، ٤٥٠، ٤٦٦، ٤٧١، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٥٠٦، ٥٠٧،

٥١٥، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٤٥

الكرامية ٢٣٠

الماتريدية ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٨٤، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٢٦،

٢٤٨، ٢٨٤، ٣٥٦، ٧٣١

الماركسية ٦١٣، ٦١٥، ٦١٧، ٦٢٤، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣٤، ٧٢١

المختارفة ٦٤

المعتزلة ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٧٣، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٥،

١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٨، ١٤٣، ١٤٤، ١٥١، ١٥٨، ١٧٣،

١٧٤، ١٧٨، ١٧٩، ١٨١، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢،

١٩٣، ١٩٥، ١٩٦، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٥٩، ٢٦٥،

٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٩٢، ٢٩٨، ٣٣٢، ٣٤٢،

٣٤٤، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٥٥، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٢، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٢، ٤٠٤، ٤٨٤، ٥٦٢، ٥٩٧،

٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢

المغربية ٦٦، ٨١

المنصورية ٦٦

النصيرية ٦٥، ١٤٧

بالاتجاه الفلسفي المعاصر ٥٥٠، ٥٥١

٥

الابستمولوجيا ٦٢٠

الاتجاه الفلسفي الإشرافي ١١، ٧٠، ٣٧٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٧٢٩

الأنثربولوجيا ٦٥٥

البنوية ٦١٨، ٦٢٦

التيولوجيا ٦٤٤

الزمكان ٦٤٦

السيمائية ٦٢٠

الشيوعية ٦٦٠

العقل الفعال ٤٣٩، ٤٦٦

العقل الحيواني ٤١٤، ٤٢٨

الفلسفة ٧، ١٠، ١٢، ١٠١، ١٤٦، ١٧٣، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٨، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٥، ٣٨٦،

٣٨٧، ٣٩١، ٣٩٥، ٣٩٩، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١١، ٤١٢، ٤١٨،

٤١٩، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤٩، ٤٥٨، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٩، ٥٠٢، ٥٠٦،

٥٠٧، ٥٠٩، ٥١١، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢١، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٣٠، ٥٤٣، ٥٤٥،

٥٤٧، ٥٤٨، ٥٥٦، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٥، ٥٦٩، ٥٧٦، ٥٧٧، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦١٠، ٦٢٢،

٦٢٣، ٦٢٥، ٦٣٠، ٧٢٦، ٧٣٢، ٧٣٣

٦٢٤..... الفنيومينولوجية

٧٢، ٨٠، ٨٢، ١٤٦، ٣٧٨، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٦٨، ٥١٤..... الفيض

٦٢٣..... القطيعة الإستيمولوجية

١٧، ٦٣، ٨٧، ٩٣، ٩٤، ٩٦، ٩٧، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢،

١٢١، ١٣٣، ١٤٠، ١٥١، ١٦٣، ١٧٢، ١٨٤، ١٨٩، ٢١٠، ٢٢٧، ٢٦٠، ٢٧٧، ٣٠٠، ٣٠١،

٣٠٤، ٣٠٧، ٣١٢، ٣١٤، ٣١٧، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٢٩، ٣٨٩، ٣٩٤، ٣٩٧، ٤٠٠،

٤١٦، ٤١٨، ٤١٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤٣، ٤٤٥، ٤٥٧، ٤٦١، ٤٦٣،

٤٦٨، ٤٧٢، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٨٣، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٩٠، ٥٠٦، ٥١٥، ٥١٦، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٤٥،

٥٩٧، ٧٢٢

٦٢٠..... اللسانيات

٥٢..... المتشابه النسبي

٥٧٦..... النشوء والترقي

٣٠٢، ٥١٠، ٦٠٧، ٦٢٥، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٦١، ٦٦٦..... الوضعية

٦٨٣، ٦١٨، ٦١٦..... أيديولوجيا

٦١٣..... براغماتية

١٥٢..... علم المتشابه

١٥٤، ١٥٣..... علم معاني القرآن