

التأويل العقل.النقل.إشكالية التوفيق

Interpretation Reason.Transmission.The problem of reconciliation

Prof. Dr. Raouf Ahmed Mohammed Al
Shamry

Faculty of Jurisprudence/University of Kufa

raouf.mohammed@uokufa.edu.iq

أ.د. رؤوف أحمد محمد الشمري

كلية الفقه / جامعة الكوفة

ملخص

التأويل في الفكر الإسلامي، منهج عقلي يستهدف بيان الوجه المحتمل أو القريب لحقيقة آية معينة من كتاب الله، أو حديث معين من السنة الشريفة. هذا المنهج لم يكن من إبداعات الفكر الإسلامي، إنما كان موجوداً في بعض تيارات الفكر اليهودي والمسيحي. أما في الفكر الإسلامي فإنّ منهج التأويل لم يكن مقصوراً في مملسته على المتكلمين والمفسرين، إنما يدخل الفقهاء في دائرة المنهج المذكور من خلال اجتهادهم في فهم النص الشرعي. ثم تطرقت إلى مجالات التأويل ودوافعه، والتي كان من أهمها هو احتواء القرآن الكريم على بعض الآيات المتشابهة التي يثير ظاهرها أنّ الله تعالى أعضاء مادية، وكذلك ما ورد في السنة النبوية في هذا المجال. أما بالنسبة لأدوات التأويل فلا بد من أن يكون المفسر على دراية تامة بعلوم القرآن وعلوم اللغة، يتعرف على الأولى من خلال الرواية، وعلى الثانية من خلال علمائها المتخصصين.

الكلمات المفتاحية: التأويل ، العقل ، النقل ، إشكالية التوفيق، الفكر الإسلامي.



Abstract

"Interpretation, Relate, Reason and Reconciliation Problem"

Interpretation in the Islam ideology is a mental method aimed to demonstrate the problem near side of the truth of a certain verse of the holy Quran or a certain hadith of the holy sunna.

This method was not of Islamic ideology invention. It was found in some Jewish and Christian ideologies trends. But in the Islamic ideology the interpretation method was not restricted to the interpreters and theologians, the jurisprudents came within this method circle through their "ejtehad = diligence" to understand the legitimate text.

In this research we deal with interpretations' definition, according to the texts of the holy quran, referring to the opinions of it, because some had accept it such as Al-Mo'atazelah, Al-Sheya'a Al-Imameya Al-ethna ashareya and Al-Yazedeya, and some had refused it like Imam Ahmed bin Ahmed, and the Salafy trend had followed him leading by Ibn Taymeya, some passed with interpretation with many phases, like Al-Asha'era, because this sect founder Aba Al-Hassen Al-Asha'ery had tried to balance between reason and relate, refusing Al-Mo'atazelah interpretation, while Al-Baghdady was nearer to Al-Mo'atazelah opinion in his interpretation for the predicative adjectives, opposing Al-Asha'era, and the late of them decided the necessity of following interpretation considering that there are some texts had hidden meaning do not get use of the surface meaning.

Then we deal with the interpretations' field and motives or reasons, the important of which that the holy quran had some verses



العدد: 3
السنة: 2
1427 هـ / 2006 م





that resembled each other which its appearance refers that almighty God had material organs, and deal also with what the prophetic sunna recited in this field. For the interpretation tools or instrument, it is said that the interpreter must be acquainted with the quranic sciences and linguistics, and he has to acquaint the first through tale or recitation, and the second through its specialized scientists.

Finally, we deal with policy role in widening the difference's gap, that if the Islamic ideology pioneers have been left alone, nothing of the serious problems, that the historical resources mentioned, could be found, because the difference gains its legality and becomes a legitimate diligence difference if it has all the subjective scientific conditions without the policy interference.

Keywords: Interpretation, reason, transmission, the problem of reconciliation, Islamic thought.



العدد: 3
السنة: 2
1427 هـ / 2006 م





مقدمة

للقرآن الكريم في حضارتنا دور هام في صياغة ملامح هذه الحضارة بمختلف أبعادها . هذا الدور في جانب منه نتلمسه في الآيات الكريمة الداعية إلى إعمال العقل وجعله يؤدي دوره وفق إمكانياته التي وهبها إياه الخالق تبارك وتعالى.. إذ أن هناك أكثر من ثمانين آية في كتاب الله العزيز تحث الإنسان على التدبر والتفكير والتعقل والتأمل والنظر.. إلخ من الألفاظ التي يفهم منها الحث على إعمال العقل ، وفي ذلك تنبيه إلهي بل تأكيد على أن للنفس الإنسانية قوى عديدة حرصت الآيات الكريمة على ذكر أهمها وهي العاقلة التي بها تكتسب المعارف والعلوم وتُدرك الحقائق الكلية. وإذا كان العقل الإنساني على هذا المستوى من الأهمية وفق البيان الإلهي ، فلا بد وأن نتحرى - بقدر ما يتعلق بالبحث - قدرته على فهم النصوص الدينية فهماً يشفي غليل الخاصة وينزع الشك والوهم من أنظار العامة. وحيث أن حضارتنا في جانب منها تركز على النصوص الدينية التي تمثل أحد المحاور الأساسية في هذه الحضارة ، فإن (التأويل) - وهو الوجه الآخر للنص - يمثل أداة هامة من أدوات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة . بيد أن هذه النصوص الدينية عندما يكون لها الإسهام المباشر في صياغة ملامح هذه الحضارة - كما أسلفنا فإنه لا بد أن تتنوع تفسيراتها وتأويلاتها . وهذا التنوع في التأويل يخضع لجملة من المتغيرات أهمها : طبيعة العلم الذي يتناول النص ، أي المجال المعرفي الخاص الذي يحدد أهداف التأويل وطرائقه ، ومن المتغيرات المهمة أيضاً هو : الأفق المعرفي الذي يتناول من خلاله العالم المتخصص النص ، محاولاً فهمه من خلال هذا الأفق ، أو أن يجعل النص يفصح عن هذا الأفق. هذه المتغيرات تعمل مجتمعة دون انفراد بعضها عن البعض الآخر وبجدية في أي عملية تأويلية للنصوص.

بقي أن نشير إلى أن منهج التأويل في النصوص الدينية لم يكن مقصوراً في ممارسته على المتكلمين والمفسرين ، إنما يدخل الفقهاء في دائرة المنهج المذكور من خلال اجتهادهم في فهم النص الشرعي . وهذا يعني أن مفهوم (الاجتهاد) ينصب على التأويل في مجال الفقه واستخراج الأحكام من النص .



العدد: 3
السنة: 2
1427 هـ / 2006 م



العدد: 3
السنة: 2
1427هـ / 2006م



التأويل العقل. النقل. إشكالية التوفيق

244



هو بتفسيره له . من هنا قال هذا فراق بيني وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تسطع عليه صبراً .⁽²⁾

مما تقدم تبين لنا أمران:

الأول: إن ذكر كلمة (التأويل) في القرآن الكريم في مناسبات عديدة ومختلفة، يفهم منه أن هذه الكلمة كانت أكثر تداولاً في اللغة بشكل عام وفي النص بشكل خاص من كلمة (تفسير) ، ولعل السبب في ذلك هو أن (التأويل) كان مفهوماً شائعاً في الوسط الفكري لما قبل الإسلام ، إذ ارتبط بتفسير الأحلام أو (تأويل الأحاديث) كما هو المشهور من تأويل ربعة بن مضر ، التي قام بها كل من سطيح وشق بن انمار .⁽³⁾ الثاني: أن معنى التأويل هنا هو الكشف عن الدلالة الخفية للأفعال ، وإن للكلمة اللدني الذي أوتيها العبد الصالح الاسهام المباشر في الكشف عن هذه الدلالة ، وبالتالي فإن الكشف عن الدلالة الخفية لتلك الأفعال يعني الكشف عن أسبابها الحقيقية، أي الكشف عن الأصول ، مما يعني مطابقة ذلك مع الاشتقاق اللغوي لكلمة (تأويل) من (الأول) بمعنى الرجوع آل الشيء يؤول أولاً ومالاً : رجع . وأول إليه الشيء : رجّعه ، وأُلْتُ عن الشيء : إرتدّدْتُ . وفي الحديث : (من صام الدهر فلا صام ولا آل أي لا رجع إلى خير) وأما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلاً ، وثلاثية آل يؤول أي رجوع

إذن وبكلمة : التأويل ، هو حركة ذهنية أو عقلية تحتاجها أبعاد دلالية أعمق أزاء النص ، بعد استنفاد المفسر بأدواته العلمية - علوم القرآن واللغة - كل إمكانيات الدلالة التي يمكن اكتشافها بواسطة هذه العلوم.

الآراء فيه:

في كل دين كتاب مقدس وأقوال مأثورة . ولكن ماذا لو تعارض ظاهر النص مع العقل ؟ هل نقدر النص وننأى به عن النظر العقلي ، أم نؤول ظاهر النص كي يتمشى مع العقل ، فيتسنى إقناع المخالفين ، خصوصاً أصحاب الديانات الأخرى ؟ هذا ما اختلفت حوله وجهات النظر بين متكلمي الإسلام . فهناك من قال بالتأويل ونادى بضرورة الأخذ به للاعتبارات المتقدمة ، وهناك من حاول أن يقيم توازناً بين العقل والنقل ، رافضاً تأويلات الفريق الأول ، في حين نرى فريقاً ثالثاً يرى أن لا مكان



لإعمال العقل وتخريج الفكر ما دامت الأمور واضحة المحجة ظاهرة النهج .
الفريق الأول: ويمثله المعتزلة والشيعة الأثناعشرية والزيدية . مؤكدين على أن من
أهم دوافع التأويل عندهم هو احتواء القرآن الكريم على الآيات المحكمة والمتشابهة.
فالمعتزلة مثلاً يؤكدون على أنهم يؤولون الآيات التي يشعر ظاهرها بالتجسيم وكذلك
بعض الروايات التي يشير مضمونها إلى تجسيم الخالق سبحانه مثل الوفرة السوداء
والنظر في المرأة والضحك حتى تبدو النواجز ... إلخ ، يتأولون من ذلك ما يحتمل
التأويل على وجوه غير مستبعدة ، وما لا يحتمل التأويل منها - من الروايات - يقطعون
ببطلانه ، وبأنه موضوع. (5)

أما الشيعة الإثنا عشرية ، فيؤكد متكلموهم أيضاً على أنه إذا وردت آيات
وأحاديث ، ظاهرها يخالف ما دلت إليه أدلة العقول وجب صرفها عن ظاهرها ،
وحملها على ما يوافق الأدلة العقلية وبطابقها. (6)

وكذلك الحال بالنسبة إلى الشيعة الزيدية ، إذ صرحوا بأن التأويل عندهم
ينحصر في بعض النصوص المحتملة للتأويل بما يطابق حجة العقل وحجة المحكم من
الآيات ، ولكنه لا يعني تقديم العقل بالإطلاق . إذ يعدّون ما لا يدركه العقل ويحكم به
الشرع أمراً ملزماً . وعليه فالعقل عندهم كما يصفه القاسم الرسي (ت: 246هـ) - أحد
متكلميهم - آمن أمين وأفضل قرين . من هنا جعلوه أساساً لمعرفة الأحكام الشرعية. (7)
ومن استقرارنا لما تقدم يبدو وكأن هذا الفريق قد اشترط لصحة التأويل شرطين
أساسيين : الأول أن لا يستقيم المعنى الحقيقي لو بقي الظاهر ، كما هو . الثاني : أن
يكون بين المعنى الظاهر ، والمعنى الذي يؤول به اللفظ مناسبة وموافقة ، ومثاله عند
هذا الفريق تفسير اليد بالقدرة في قوله تعالى يد الله فوق أيديهم لأن اليد مظهر
للقدرة.

الفريق الثاني: ويمثله الأشاعرة من أهل السنة .
الظاهر أن فكرة التأويل عندهم قد مرت بأدوار مختلفة : فمؤسس المذهب - أبو
الحسن الأشعري (ت: 330هـ) - حاول أن يقيم توازناً بين العقل والنقل ورفض تأويلات
المعتزلة ، وقال بالتسليم بالصفات دون كيف (8) . في حين اقترب البغدادي
(ت: 429هـ) من رأي المعتزلة في تأويله الصفات الخيرية . وخالف رأي الأشاعرة. (9) أما
متأخري الأشاعرة فقد أقرروا بضرورة الأخذ بالتأويل . باعتبار أن هناك نصوصاً ذات

معانٍ خفية لا تستفاد من ظاهر العبارة . ولابد من التأويل لإدراك المعنى المراد .⁽¹⁰⁾ بل يصرح الرازي (ت:606هـ) بأن كل الفرق تقر بأنه لابد من التأويل في بعض ظواهر القرآن .⁽¹¹⁾ كل ذلك سوف نتبينه من خلال عرض نماذج لأرائهم في الموضوع في الصفحات

الفريق الثالث: ويمثله الإمام أحمد بن حنبل (ت:241هـ) ، الذي يرى أن لا مكان لإعمال العقل أو تخريج الفكر مادامت الأمور واضحة المحجة ظاهرة النهج غير معوجة ومن ثم فقد نفر من أهل الكلام ورفض آراءهم وكفرهم . إلا أن الغزالي (ت:505هـ) نقل عنه الأخذ بالتأويل في ثلاثة مواضع .⁽¹²⁾ وأنكر ذلك عليه بعض المتأخرين . وقد أخذ التيار السلفي وعلى رأسهم ابن تيمية (ت:728هـ) من حيث المنطلق بمنهج الإمام أحمد بن حنبل ، إذ انتهوا إلى أنه ليس للعقل سلطان في تأويل القرآن وتفسيره أو تخريجه إلا بالقدر الذي تؤدي إليه العبارات وما تضافرت عليه الأخبار . وإذا كان للعقل سلطان بعد ذلك فهو في التصديق والإذعان وبيان تقريب المنقول من المعقول وعدم المنافرة بينهما ، فالعقل شاهد ، ولا يكون حاكماً . ويكون مقررّاً مؤيداً ، ولا يكون ناقضاً أو رافضاً ، ويكون موضعاً لما اشتمل عليه القرآن مع الأدلة .⁽¹³⁾

مجالات التأويل:

لعل من أهم دوافع التأويل – كما ذكرنا سابقاً – هو احتواء القرآن الكريم على الآيات المحكمة والمتشابهة ، إلا أن تحديد كل منها مختلف فيه : فهناك من يرى أن الآيات المحكمة هي آيات القرآن كلها والمتشابهة هو الحروف المقطعة ، وآخر يرى أن المحكم هو الناسخ والمتشابهة هو الحروف المقطعة ، وثالث يرى أن أمر الساعة ووقت وقوعها هو المتشابهة وما عداه محكم ، ورابع يقول : إن ما سوى آيات الأحكام والقصاص والمتشابهة .⁽¹⁴⁾

ولقد حاول ابن خلدون (ت:808هـ) الرد على هذه الاختلافات وحصر الآيات المتشابهة في الصفات الخبرية بقوله : أنه لم يبق من المتشابهة إلا الصفات الخبرية التي وصف الله تعالى بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه (ص) مما يوهم ظاهره نقصاً أو تعجزاً ،



العدد: 3
العدد: 2
1427هـ / 2006م





كالاستواء والنزول والمجيء والوجه واليدين والعينين التي هي من صفات المحدثات.
(15)

ويبدو أن اختلاف المتكلمين في تحديد كون هذه الآية أو تلك محكمة أو متشابهة يتأتى من كون كل واحد منهم يدعي أن الآيات الموافقة لمذهب (خصمه) هي آيات متشابهة: فالمعتزلي مثلاً يرى في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر آية محكمة ، وقوله تعالى وما تشاؤون إلا أن يشاء الله آية متشابهة ، والسني يقلب القضية. (16) على أن ابن خلدون لم يكن دقيقاً في حصر الآيات المتشابهة في الصفات الخيرية ، ذلك أن في القرآن الكريم آيات أخرى طالها التأويل من قبل القائلين به كالآيات التي ظاهرها الجبر ، إذ المعلوم أن الإقرار بظاهر هذه الآيات يعني نسبة الظلم إلى المولى سبحانه من وجهة نظرهؤلاء.

من هنا رأى القائلون بالتأويل أن التأويل لم ينحصر فقط في مجال الصفات الخيرية حسب ، إنما تعداه إلى مجالات أخرى كالعدل الإلهي . وبالرغم من إجماعهم على التأويل في مجالي الصفات الخيرية والعدل الإلهي . إلا أن كلاً منهم انفرد بتأويل آيات أخرى ، بما ينسجم والهيكل العام للفكر العقائدي لهذه الفرقة أو تلك.

فعلى سبيل المثال لا الحصر وانسجاماً مع عقيدتهم القائلة بعصمة الأنبياء (ع) من الصغائر والكبائر قبل البعثة وبعدها ، أول الشيعة الإثناعشرية كل آية تتعارض مع ذلك . أما المعتزلة فنتيجة لإنكارهم الشفاعة فقد أولوا الآيات التي تتعارض مع إثبات قولهم بمبدأ الوعيد.

وإذا ما استعرضنا نماذج معينة من التأويل المتفق عليه عند القائلين به ، نبتدئ أولاً في استعراض الآيات الخاصة بالصفات الخيرية ، ثم نتبع ذلك بنماذج من مجال العدل الإلهي.

فهم جميعاً يرون في الآيات الوارد فيها لفظ (اليد) كقوله تعالى بل يدها مبسوطتان (17) انه تعبير مجازي يدل على إثبات غاية السخاء له تعالى ونفي البخل عنه سبحانه ، لأن غاية ما يبذله السخي أن يعطي بيديه جميعاً فبُنِيَ المجاز على ذلك (18) ، كما يرون في قوله تعالى يد الله فوق أيديهم (19) إشارة إلى التأييد والنصرة

(20)



العدد: 3
السنة: 2
1427 هـ / 2006 م





وقد انفرد الشيعة الإثنا عشرية بتأويل قوله (ص) (قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء) على معنى الإخبار عن تيسر تصريف القلوب وتقلبها والفعل فيها عليه خلت عظمته ، ودخول ذلك تحت قدرته⁽²¹⁾. أما الآيات التي ورد فيها لفظ (الوجه) . فقد رأى القائلون بالتأويل أن المقصود بها ذات الباري تعالى⁽²²⁾ . في حين قالوا في آيات (العين) بأنها تؤوّل على معنى العلم⁽²³⁾ . وكذلك أنكر القائلون بالتأويل كل معنى حسي يفيد لفظ الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى⁽²⁴⁾ . فالاستواء عندهم بمعنى الاستيلاء⁽²⁵⁾ . كما أنهم أولوا الآيات التي تفيد النزول أو المجيء أو العروج لنفي إفادتها الحركة. وعلى نفس المنوال ساروا في تأويل آيات المعية وهو معكم أينما كنتم⁽²⁶⁾ . إن الله مع الذين اتقوا⁽²⁷⁾ . إني معكم أسمع وأرى⁽²⁸⁾ . إذ يرون في كل هذه الآيات مجازاً يتمتع حمله على الحقيقة ، ذلك أن حقيقة المعية المخالطة والمجاورة ، وهي منفية عنه قطعاً . ولكنه قريب لا بمجاورة بعيد لا بمقارنة⁽²⁹⁾ . ولأن القول بإمكان رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة تقتضي الجسمية والجهة والضوء – حسب رأيهم لقوله تعالى لا تدركه الأبصار⁽³⁰⁾ – فقد أولوا الآيات التي توهم إمكان الرؤية وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة⁽³¹⁾ . مشيرين إلى أن هذه الرؤية إنما هي رؤية البصيرة لا رؤية البصر، ذلك أن القول بإمكانية رؤيته سبحانه تعني أنه محدود وله صورة وجميع ذلك مستحيل عليه سبحانه من وجهة نظرهم⁽³²⁾. ومن المجالات الأخرى التي شملها التأويل أيضاً العدل الإلهي الذي يعتبرونه من أصول عقيدتهم . إذ أولوا الآيات التي يفيد ظاهرها الجبر، رغم تباین آرائهم في ذلك – باعتبار أن المعتزلة والزيدية يقولون بأن الإنسان خالق أفعاله – الاختيارية لا الاضطرارية – والشيعة الإثنا عشرية يقولون بفكرة الأمرين الأمرين.

فقد شمل التأويل آيات عديدة منها قوله تعالى ويضل الله الظالمين⁽³³⁾ . كذلك يضل الله الكافرين⁽³⁴⁾ إذ أولوا ذلك بالقول أن هؤلاء بسبب ظلمهم وكفرهم فقد أضلهم الله . أي تركهم يضلون ، ومعلوم أنه ليس في الآخرة ضلال هو كفر أو فسق . لأن التكليف زائل في الآخرة⁽³⁵⁾ . فالظلم والكفر عله الإضلال . أي الحرمان من ألطافه تعالى⁽³⁶⁾ .

كما أنهم أولوا ألفاظ الختم⁽³⁷⁾ . الوقر⁽³⁸⁾ . والأكنة⁽³⁹⁾ . الواردة في الآيات الكريمة



بأن ذلك كله كان نتيجة قسوة قلوبهم وإعراضهم عن سماع هداية الله ، فعميت بذلك بصائرهم كأنَّ على القلوب أكنة أو على الأذان وقراً أو على الأبصار غشاوة⁽⁴⁰⁾ والظاهر أن سبب تأويلهم تلك الآيات وغيرها الخاصة بالعدل الإلهي ، يتأتى من تنزيهم الباري سبحانه عن الظلم باعتباره تعالى منفرد بخيرته فلا يصدر عنه الشر ، لينتهوا فيما بعد إلى استبعاد كل تصور يتنافى مع عدله تعالى. أما عن الوعد والوعيد - الذي انفرد المعتزلة باعتباره أصلاً من أصولهم . وانطلاقاً من إنكارهم الشفاعة - بخلاف بقية المسلمين - فقد أولَّ المعتزلة عدة آيات لإثبات الوعيد منها قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء⁽⁴¹⁾ . إذ قالوا إن المغفرة لصغائر المعاصي فقط ، حيث توعد الله فاعلي الكبائر: والذين يرمون المحصنات⁽⁴²⁾ ومن يقتل مؤمناً متعمداً⁽⁴³⁾ ومن يولهم يومئذ دبره⁽⁴⁴⁾ أن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً⁽⁴⁵⁾ وتأويلهم الآية إن الله لا يغفر أن يشرك به لمن أراد الشرك ويغفر ما دون ذلك لمن أراد التوبة⁽⁴⁶⁾. من كل ما تقدم نستنتج أن التأويل عند هذا الفريق قد شمل موضوعات مهمة: 1- الله تعالى [الصفات الخيرية] إذ حاولوا استبعاد كل التصورات التي لا تليق به ليس كمثله شيء .

2- صلة الله تعالى بالإنسان: أكد هذا الفريق أن عقيدة الإقرار بعدل الله تعالى تستند إلى جملة أمور منها : تنزيهه سبحانه عن مبدأ الجبر. الذي يلزم عنه عقلاً أن يكون الكافر والفاسق مطيعين لله ، ولاستوى الكفر مع الإيمان والصالح مع الفساد وغير ذلك من الالتزامات.

3- مصير الإنسان واليوم الآخر: الذي انفرد المعتزلة بتأويل بعض مباحثه بما تنسجم مع أفكارهم ، فهو متفرع عندهم عن أصل العدل ، ذلك أن العدالة الإلهية تقتضي إثابة الأخيار وعقوبة الأشرار كما يقولون⁽⁴⁷⁾.

ولا فتوتنا الإشارة إلى أن اللغة قد لعبت دوراً أساسياً ومهماً في عملية التأويل من حيث ثرائها في دلالة اللفظ على معان عدة وبلاغتها وكثرة استخدام العرب للمجاز والاستعارات والكنيات . وهذا ما فتح الباب على مصراعيه لتأويل الآيات المتشابهة ، وهو ما سنتعرف عليه عند الإشارة إلى (أدوات التأويل) في هذا البحث. أما بالنسبة للاشاعة فبالرغم من القول بأنهم ينهجون منهج التوفيق بين العقل





والنقل بصدد الآيات الخبرية، إلا أن ذلك النهج لم يكن طابعاً عاماً لمنهج متكلميهم. فأبو الحسن الأشعري يرى أن حكم كلام الله عز وجل أن تكون على ظاهره وحقيقته، ولا يخرج منها عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة، فإذا كان ظاهر الكلام العموم فليس ويجوز أن نبدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة (48). من هنا رأى الأشعري أن (اليد) الواردة في قوله تعالى لما خلقت بيدي معناها إثبات يدين ليستا كالأيدي. وهذا الرأي وإن كان صريحاً في نفي التجسيم أو الكيفية لله يدان بلا كيف إلا أنه يشعر بأن صاحبنا قد اثبت هذه الصفة وغيرها من الصفات الخبرية دون تأويل، بل نفهم موقفه من هذا الأمر بوضوح عندما يتبين لنا أنه أنكر على المعتزلة تأويلهم الاستواء بالاستيلاء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (49) وإنما الاستواء فعل أحدثه الله سمّا استواء دون علم لنا بكيفيته. إلا أن منهج التأويل عند الأشعري تراه واضحاً دون لبس في أمرين: الأول: في معرض تأكيده جواز رؤية الباري تعالى يوم القيامة. إذ يرى الأشعري ضرورة تأويل قوله تعالى لن تراني (50) على معنى أن العجز عن الرائي وليست الاستحالة من قبل المرائي، وإلا لقال سبحانه لست مرئياً.

الثاني: في معرض تأويله الآيات التي يفيد ظاهرها أن القرآن محدث كقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث (51). إذ يرى أن المقصود بالذكر هنا هو كلام الرسول في كلام الله (52).

أما القاضي أبو بكر الباقلاني (: 403 هـ) فقد حذا حذو أبي الحسن الأشعري في موضوع الصفات الخبرية (53) مضيفاً أن آيات النزول والمجيء والإتيان إنما تفهم دون تأويل (54).

وعندما نستعرض رأي متكلم آخر، يحكم بوجوب كفر المعتزلة (55) – وهم أهل التأويل كما علمنا – نرى عبد القاهر البغدادي (ت: 429 هـ). رغم ما تقدم – يقترب من رأيهم في تأويل الصفات الخبرية. ويخالف رأي أصحابه الأشاعرة الذين لا يشير إليهم على أنهم (أهل الحق) أو (أهل السنة) وإنما (الصفاتية). فيقول: زعم بعضهم أن له وجهاً وعيناً وهما عضوان ولكنهما ليسا كوجه الإنسان وعينه، بل هما خلاف الوجه والعين، وزعم بعض الصفاتية أن الوجه والعين المضافين إلى الله تعالى صفات له. والصحيح عندنا – كما يقول – أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء، وقوله ويبقى وجه



ربك معناه ويبقى ربك ، وقوله تعالى ولتصنع على عينه أي رؤية مني ، وقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه يفيد بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى ، وهكذا يستمر البغدادى في مخالفته أصحابه الاشاعرة بصدد اليبدين في قوله تعالى لما خلقت بيدي والاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (56).

ونرى الأمر ذاته لدى أبي المعالي الجويني (ت:478هـ) عندما يخالف أسلافه من الاشاعرة في قوله أن المراد من الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى القهر والغلبة والعلو (57). بل تراه مصرحاً بمخالفة أسلافه من الاشاعرة ، حين يؤول الصفات الخبرية. إذ يقول : ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليبدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى ، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل . وإذن يصح عندنا حمل اليبدين على القدرة . وحمل العينين على البصر حمل على الوجود (58). كما أنه أنكر إثبات الجنب لله في قوله تعالى يا حسرتاه على ما فرطت في جنب الله (59). وإنما هي كقول القائل : فلان لاند إلى جنبه أي عائد بجنبه . كذلك يؤول النور في قوله تعالى الله نور السموات والأرض (60) بأنه نور الهداية ، وهكذا ينتهي الجويني إلى أن حمل هذه الآيات على ظاهرها ... وكذلك ما يفيد المجيء والنزول ما هو إلا متابعة لقول الحشوية. أما الفخر الرازي (ت:606هـ) فيرى وجوب تأويل ألفاظ النزول والصورة والمجيء ؛ لأن هناك ما يمنع ثبوتها في حق الله تعالى رغم ورود السمع بها (61) .

بل نراه يكرر موقفه من تعارض الدلائل العقلية والنقلية بصدد الآيات الخبرية التي يفيد ظاهرها التشبيه من خلال إشارته إلى أن تصحيح الأدلة النقلية موقوف على صحة برهان العقل ؛ لأننا لو كذبنا الأدلة العقلية – كما يقول – لأجل تقرير ظواهر النقل لكننا بذلك قد كذبنا الأصل بالفرع. إن مراد الله تعالى من ظاهر الآيات يوافق الأدلة العقلية ... لقد ورد في القرآن ذكر العين والجنب والأيدي والساق الواحدة . فلو أخذنا بالظاهر – كما يقول الرازي – لزمنا إثبات شخص له وجه واحد وعليه أعين كثيرة وله جنب واحد عليه أيدي كثيرة وله ساق واحدة ، وليس من عاقل يرضى بأن يصف ربه بهذا الوصف (62).

وتأكيداً لما سبقه إليه المعتزلة ومن معهم ، يؤول الرازي (الاستواء) في الآية الكريمة بالاستيلاء والقهر (63) وكذا الحال بخصوص آيات الفوقية والمعية وغيرها من آيات تنطوي على صفات خبرية ، وكذلك يؤول الرازي ما ورد في الخبر من أحاديث قدسية



تشير إلى الصورة والشخص والتجلي والظهور والنزول والمشي والهولة⁽⁶⁴⁾. من كل ما تقدم يبدو أن الفرق التي أخذت بالتأويل منهجاً لم تخالف إلا فيما هو موضع اختلاف ، وذلك لازم من لوازم الاجتهاد ، وإذا كان في كل دين وجد من يتبنى الرأي : إذ تعارض ظاهر النص مع العقل فإنه يجب أن يؤول النص كي يتسق مع العقل ، قد يقال : ولكن الدين موضوع إيمان يلتزم فيه المؤمنون بالتقديس والتصديق والاعتراف بقصور العقل والتسليم (وما يعلم تأويله إلا الله / والراسخون في العلم يقولون آمنا به)⁽⁶⁵⁾. قل الروح من أمر ربي⁽⁶⁶⁾ ولكن ذلك لا يعني أيضاً أن يحال دون العقل والنظر في أمور الدين ، وإلا كانت الحجة للمنكرين والملحدين . ومعلوم أن في الشريعة مسائل اصطلاح على اعتبارها (توقيفية) حيث العقل الإنساني عاجز عن التعليل وحيث (لا يسأل عما يفعل)⁽⁶⁷⁾ وأخرى (توفيقية) أو تعليلية خاضعة للنظر العقلي ، ولم تنكر هذه الفرق – المعتزلة ، الإمامية ، الزيدية- ما هو (توقيفي) ، ولكن المشكلة تكمن غالباً في الحدود الفاصلة بين ما هو توقيفي وما هو توفيق ، وربما كانت هذه الحدود واضحة في مسائل الشريعة العملية من فقه ولكنها ليست كذلك في أصول العقيدة النظرية⁽⁶⁸⁾.

كما أن المتتبع لمنهج الفريق القائل بالتأويل ينتهي إلى نتيجة مفادها عدم مخالفة اللاحق للسابق من اتباعه على مدى العصور المتتالية وهذا ما تطالعنا به مصادره الكلامية والتفسيرية.

أما الفريق القائل بالتوفيق بين النقل والعقل – الاشاعرة – فهو وإن كان الطابع العام له هو التوفيق ، إلا أننا – ومن خلال الأمثلة المتقدمة – لاحظنا عدم الاتفاق على هذا المنهج بين أصحاب المدرسة الأشعرية ، بدءاً بمؤسس المذهب أبي الحسن الأشعري ، مروراً بالبغدادي – الذي كفر المعتزلة وحرّم أكل ذبائحهم والسير خلف جنازاتهم – ولكنه سلك منهج التأويل في أغلب الصفات الخبرية ، وكذا من جاء بعده كالجويني والفخر الرازي. والواقع أنه لا غرابة في اقتراب بعض متكلمي الاشاعرة في منهجهم من المعتزلة عندما أولوا الصفات الخبرية التي يفيد ظاهرها التشبيه ، لا غرابة في ذلك إذا ما عرفنا أن إمام المذهب (الأشعري) أمضى في صفوف المعتزلة أربعين عاماً ، ثم عدل من بعد ذلك لأسباب مختلف في صحتها ، كما أن نظرية الجوهر الفرد – التي كان النظام (ت:235هـ) أول القائلين بها من المعتزلة – عززها الأشعري



وأفاض في عرضها الباقلاني⁽⁶⁹⁾. هذا إلى أن نظرية الأحوال – التي قال بها أبو هاشم الجبائي (ت: 321هـ)⁽⁷⁰⁾ اعتنقها كل من أبي يعلى الحنبلي⁽⁷¹⁾ وإمام الحرمين الجويني في أحد كتابيه⁽⁷²⁾ وأخيراً فلا يختلف اثنان على أن الغزالي والرازي – وكلاهما أشعريان – قد عززا النزعة العقلية وغلباها أحياناً كما رأينا. نعم الاشاعرة لم يرسلوا للعقل العنان كما هو المعروف عن المعتزلة. فلم يغلبوه على النقل، ولم يفضلوه عليه، إنما جعلوا الأولوية للنقل وعدوا العقل خادماً له.

أما بالنسبة لموقف السلف من العقل ودوره في التأويل. فيبدو أن الذي حدا بهم إلى ذلك هو أنهم لا يقرون الجدل في أمور الدين ولا يحتملون المناقشة، إذ الدين عندهم مجرد إيمان قائم على النقل. ولكن ما الحل لتوجه إلينا أهل الملل والنحل والأخرى بأسئلة عقائدية، وهم لا يعترفون بالقرآن والسنة؟ وبعبارة أخرى ما آلية ومنهج الخطاب العقائدي الذي يهتدي المسلم به في حوارهِ أمام الآخر؟ سواء أكان هذا الآخر يهودياً أو نصرانياً، أو بوذياً؟

التاريخ ينبئنا بأن بعض أعلام الفكر الإسلامي في النصف الأول من القرن الثاني الهجري قد حاوروا اتباع الديانات الأخرى. ومن هؤلاء الإمام جعفر بن محمد الصادق (ت: 148هـ) الذي حاور الزنادقة والدهريين وأهل الديانات الأخرى. ومعلوم أن منهج الحوار مع هؤلاء يستدعي طرحاً فكرياً يستند إلى العقل دون النقل*. وعندما نجد من يعترف بدور محدود للعقل إلى حد ما – كالباقلاني – فإننا نتلمس ثمرة ذلك في اختيار عضد الدولة البويهري (ت: 372هـ) لأبي بكر الباقلاني ليوفده إلى إمبراطور بيزنطة. هنا في حوارهِ مع البطريرك أمام الإمبراطور قال الباقلاني – لينفي صلب المسيح (ع): إن كان المسيح قد علم مسبقاً أنه سيصلب ويفعل به اليهود ما فعلوه فإنه ليس بحكيم لأن الحكمة تمنع من التعرض للبلاء. وإن لم يكن يعلم ذلك فليس بإله. وحين سأل الإمبراطور عن خبر انشقاق القمر للنبي (ص): لو كان خبراً صحيحاً فلماذا لم يشتهر ذلك بين المشركين ولم يتناقلوه ولم يسلموا عنده. فرد الباقلاني: كما لم يشتهر حديث نزول المائدة ولم يتناقله اليهود ولم يؤمنوا عنده⁽⁷³⁾. وإذا ما أغفلنا دور العقل في فهم النص الديني فإننا سنكون في موقف صعب أمام الآخر. نتيجة إهمالنا منهج الحوار الفكري واعتدادنا بحوار السيف والسوط، فيكون حال العلم كما قال الدكتور زكي نجيب محمود: أفة العلم أن يجتمع السيف والقلم



في آن واحد⁽⁷⁴⁾ إن هذا الموقف الصعب قد حصل لمبعوث الرشيد إلى ملك السند ، يوم طلب هذا الأخير من الرشيد أن يرسل إليه رجلاً على علم بالدفاع عن عقيدة الإسلام. فأرسل الرشيد إليه محدثاً . فلما وصل إلى الهند أكرمه الملك وأتى بعالم سُمّي ليناظره ، فسأله : أخبرني عن معبودك هل هو قادر على كل شيء ؟ فأجاب المحدث : نعم ، فسأله السمني : أهو قادر على أن يخلق مثله ؟ فقال المحدث : هذه مسألة من علم الكلام وهو بدعة وأصحابنا ينكرونها ، فصرفه الملك ، وأرسل إلى الرشيد بالأمر ، فاستاء وغضب وقال : أليس لهذا الدين من يناضل عنه ، فقال أحد رجال حاشيته : بلى يا أمير المؤمنين . هم الذين نهينهم عن الجدل ، والذين أودعهم السجون . فأطلق الرشيد سراحهم لينتشروا في الأرض دفاعاً عن الإسلام⁽⁷⁵⁾.

التأويل:

أدوات

من الضروري أن يكون المفسر على دراية تامة بعلوم القرآن وعلوم اللغة ، يتعرف على الأولى من خلال الرواية ، وعلى الثانية من خلال علمائها المتخصصين. وتكمن أهمية علوم القرآن في تناولها جوانب النص المختلفة ، في حين أن علم اللغة بكل فروعه يعتبر أساساً لدراسة النصوص اللغوية ، ومعنى ذلك أن عالم اللغة يشارك المفسر في فهم النص القرآني. ولم تقتصر أهمية علم اللغة على فهم علوم القرآن حسب ، بل هو كما قال الزركشي (ت:911هـ) علم نافع في كل من علوم الشرع وغيره ، وهو كما قالوا : أن المركب لا يُعلم إلا بعد العلم بمفرداته ؛ لأن الجزء سابق على الكل⁽⁷⁶⁾. والمفسر لابد له - في مجال علم اللغة - من الاضطلاع بصيغ الصرف ودلالاتها ، ودلالة الألفاظ على مدلولاتها وكيفية الاشتقاق والتصريف اللغوي ، كما لابد أن يكون على دراية بقوانين النحو والإعراب ، مضافاً إلى علوم البلاغة بأقسامها الثلاثة - المعاني ، البيان ، البديع - كي يكون بمقدوره اكتشاف دلالة النص. إلا أن المتأمل في النص القرآني يرى أنه يتضمن أبعاداً دلالية أدق مما تقدم. تتطلب حركة العقل أزاء النص، تلك الأبعاد التي تحتاج إلى حركة التأويل . بعد استنفاد المفسر - من خلال أدواته - كل إمكانيات الدلالة التي يستطيع اكتشافها بواسطة العلوم السابق ذكرها.



وبالطبع فإن مجال التأويل يشمل كل أقسام النص ، ذلك أن الاجتهاد في تأويل النص لا يختلف في مجال الفقه عنه في أقسام النص الأخرى ، من حيث اعتماده على حركة العقل للنفاذ إلى أعماق النص.

وإذا كان الاختلاف في مجال التأويل الفقهي اختلافاً من قبيل الرحمة والتخفيف عن هذه الأمة فإن اختلاف التأويل في مجالات النص الأخرى لا بد من النظر إليه من نفس المنظور ، خاصة إذا اعتمد المؤول على كل أدوات تحليل النص، ولم يكن استناده إلى مجرد الهوى أو الرأي الشخصي.

إن مقارنة النص ، يقصد اكتشاف أسرارها ، تبدأ بالقراءة الأولى . ثم تعقبها قراءة تحليلية يتعرف القارئ من خلالها على (مفاتيح) النص ومركزاته الدلالية ومن خلال هذه المراكز يتكشف المؤول بعض أسرار النص، ويظل النص قابلاً للقراءة الجديدة . بيد أن القراءة (التأويلية) لا بد من اعتمادها على استغراق القارئ في مضمون النص بشكل دقيق وعميق . وبدون هذا الاستغراق تبقى القراءة سطحية، وتدور في إطار (التأويل) المكروه . لقد عبر القدماء عن مثل هذا المنظور بلغتهم الخاصة ومن خلال تصوراتهم لضرورة وجود حالة من التوحد بين القارئ والنص عبروا عنه بالقول:

أصل الوقوف على معاني القرآن التدبر والتفكير . وأعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي حقيقةً . ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة وفي قلبه بدعة أو إصرار على ذنب ، أو في قلبه كبر أو هوى ، أو حب الدنيا ، أو يكون غير متحقق الإيمان . أو ضعيف التحقيق ، أو معتمداً على قول مفسر ليس عنده إلا علم بظاهر ، أو يكون راجعاً إلى معقوله ، هذه كلها حجب وموانع ، وبعضها أكد من بعض (77) . من هنا ندرك أن علوم القرآن وعلوم اللغة هي مجرد أدوات للتأويل ، وهي أدوات لا بد من استيعابها . ولكن يبقى عقل القارئ أو المؤول ذات دور أساسي في حركة التأويل . إذ على المؤول أن يكون على وعي دائم بحركة الواقع وتغيره في الزمان والمكان مثلما يكون على وعي بضرورة توسيع دلالات النصوص لتلائم حركة الواقع . وعندها يصح القول أن المؤول قد وعي حركة التاريخ واتجاه المستقبل كي لا يتحول دوره إلى مجرد حافظ وحسب.

دور السياسة في اتساع شقة الخلاف:



العدد: 3
السنة: 2
1427 هـ / 2006 م



لا يختلف اثنان في أن اختلاف وجهات النظر أمر مركوز في النفس البشرية، وأن العقول متفاوتة في الفهم . لكن رغم هذا الاختلاف فإن المنهج العلمي السليم يقتضي الموضوعية في الحوار والالتزام بأدب البحث والمناظرة . هذا إذا لم تتدخل السياسة فتعمل عملها في اتساع شقة الخلاف.

وخير شاهد على ما تقدم يروي لنا الراغب الأصفهاني (ت:502هـ) بأنه اجتمع متكلمان فقال أحدهما : هل لك في المناظرة ؟ فقال : على شرائط ، ألا تغضب ، ولا تعجب ، ولا تشغب ، ولا تحكم ، ولا تقبل على غيري وأنا أكلمك . ولا تجعل الدعوى دليلاً . ولا تجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك إلا جوزت لي تأويل مثلها على مذهبي ، وعلى أن تؤثر التصادق ، وتنقاد للتعارف ، وعلى أن كلاً منا يبغي مناظرته على أن الحق ضالته ، والرشد غايته ⁽⁷⁸⁾ . أقول : طالما أن مفهوم التأويل ينطوي على أبعاد فكرية خالصة تتمثل في استكنائه معنى خفي في النص ، فإنه لن يكون بحد ذاته سبباً في إحداث الفرقة بين المتكلمين ، إنما تدخل السلطة السياسية في الخلافات الكلامية - ومنها التأويل - له الأثر الفعال في اتساع شقه الخلاف بين المتكلمين . فيقدر تعلق الأمر بالمتكلمين - كأفراد - لم تكن القوة والتهديد من الوسائل التي عولوا عليها في نصرة آرائهم . صحيح أن الخياط المعتزلي (ت:290هـ) وصف ابن الريوندي بأقذع الصفات ⁽⁷⁹⁾ . وأن أبا الحسين الأشعري تبرأ من المعتزلة ووصفهم بالضلال ⁽⁸⁰⁾ . بيد أن لهؤلاء المتكلمين سلاحهم الفعال . إلا وهو العقل ، مضافاً إلى استخدامهم البرهان العقلي ، بدليل أن حادثة واصل بن عطاء (ت:131هـ) مع أستاذه الحسن البصري (ت:110هـ) لم يسفر عنها سوى اعتزال الأول مجلس أستاذه وتقديره الدرس في اسطوانة أخرى من المسجد ⁽⁸¹⁾ . وهذا عين ما فعله الأشعري حين اختلف مع أستاذه أبي علي الجبائي (ت:303هـ) ⁽⁸²⁾ بل لا مانع من تبني متكلم من فرقة معينة آراء معينة لتكلم آخر من فرقة أخرى كما هو حال الفخر الرازي عندما فارق الأشعرية في مسائل كلامية معينة وأخذ فيها بقول أبي الحسين البصري (ت:436هـ) ⁽⁸³⁾ رغم أن هذا الأخير معتزلي.

هكذا إذن لم يذهب أحد منهم إلى حد استخدام القوة والتهديد . بل على العكس ذهب الكثير منهم ضحية القمع والتهديد حين لاح في الأفق ولوج السياسة وأغراضها في عملية الحوار بين الفرقاء . الأمر الذي مهد للحاكم استخدام فكر البعض من هؤلاء



العدد: 3
السنة: 2
1427هـ / 2006م



– أحياناً – ذريعة للتنكيل بمنائهم . فالأمويون مثلاً استفادوا من فكرة الإرجاء – التي قال بها المحسوبون على أهل العلم – لدعم سلطانهم ووصد أبواب الأمل في وجه المسلمين بالثورة عليهم **. وما ذلك إلا نتيجة عدم الوعي بمصالح الأمة الحقيقية ، الذي أدى بكثير من العلماء أن يكونوا في خدمة سلاطين زمانهم . خصوصاً إذا ما علمنا أن الخطاب الديني الرسمي في محاولته أن يضفي على ذاته صفة القداسة والإطلاق يجد في اجتهادات أمثال هؤلاء العلماء مرتكزاً لتأويلاته الأيديولوجية.

أما العباسيون فالمأمون (ت:218هـ) مثلاً ساند المعتزلة في خلق القرآن ، بل قرّبهم إليه ، كما هو المعروف من تقريبه ثمامة بن الأشرس وابن أبي داود (ت:240هـ) . وجعل مذهبهم هو المذهب الرسمي في عهده وعهد خليفته المعتصم (ت:228هـ) والوائق (ت:233هـ) . والنتيجة الحتمية لذلك هو اختلاط العقائد بالسياسة . وهذا ما يتجلى بأوضح صوره في مسألة محنة الإمام أحمد بن حنبل (ت:241هـ). وما تعرض له من الحبس والجلد نتيجة رفضه القول بخلق القرآن.

هذه التصرفات ضد قادة الفكر ، لا بد وأن تتحمل السلطة السياسية المسؤولية الكاملة عنها *** ، رغم اشتراك بعض المعتزلة المحسوبين على البلاط العباسي فيها أمثال ثمامة وابن أبي داود . عندما استعدوا الدولة على كل مخالف للقول بخلق القرآن.

ولكن عندما تدور الدوائر على المعتزلة بعد حين يتحول مصطلح (التأويل) في الفكر الديني الرسمي إلى مصطلح (مكروه) لحساب (التفسير) وفي هذا التحول إشعار بمحاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني المعارضة . وهذا ما نلمسه في مناصرة المتوكل (ت:247هـ) لأهل الحديث على حساب التيارات الأخرى عندما نادوا بضرورة الوقوف عند النص وعدم تبني منهج التأويل . مما يعني تضيق دائرة العقل . الأمر الذي أدى إلى ظهور نمط من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد . والوقوف عند النصوص دون التعمق في مغازيها ومراميها ، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهية.

هكذا إذن أصبح الخلاف حول التأويل عند القائلين به والممانعين منه . إنما هو نتيجة للشقاق والتعدد الأيديولوجي ، وليس سبباً ، إلا أن هذا الخلاف يكتسب



العدد: 3
السنة: 2
1427 هـ / 2006 م





مشروعيته ويكون خلافاً اجتهادياً مشروعاً إذا كان مستكملاً للشروط الموضوعية العلمية . وبدون تدخل السلطة السياسية.

إن مناصرة السلطة السياسية لتيار فكري معين على حساب التيارات الأخرى. ما هو إلا تغييب لدور الآخر في عملية الحوار العلمي ، التي يكون عمادها الموضوعية والنقاش الهادف للوصول إلى الحقيقة لا الهادف لتحقيق أهداف سياسية معينة . وإلا فإن اضطهاد السلطة السياسية لا يؤدي إلى اقتلاع الآراء أو استئصالها. خصوصاً إذا ما علمنا أن الآراء لا تفرض من فوق – من السلطة – وإنما هي كالبدور تنبت من أسفل إلى أعلى .

والتاريخ حافل بشواهد التنكيل والقمع لفرق معينة لا تروق أفكارها للسلطان . لكنها نبتت وبقيت رغم كل ذلك. خلاصة الكلام في هذا البحث أن التأويل – كمنهج – سلكه القائلون به سبيلاً للوصول إلى تحقيق صحة آرائهم كالمعتزلة والأمامية الاثناعشرية والزيدية ، ولكنهم سلكوا هذا المنهج حصراً في بعض مسائل التوحيد ، كالصفات الخيرية ، وعصمة الأنبياء ، التي تبناها الأمامية الاثناعشرية خاصة ، والوعيد الذي قال به المعتزلة فقط ، على العكس من المرجئة : فإنهم سلكوه بقصد تبرير فعال حكام بني أمية ، وهذا يتضح من خلال نظرية الإرجاء التي قالوا بها والتي باركها

ومع أن الاسترسال في التأويل قد يغير كثيراً من معالم الدين . لكنه وسيلة لازمة لمن يحاولون التوفيق بين العقل والنقل عند مقتضيات الحال.



العدد: 3
السنة: 2
1427هـ / 2006م



هوامش البحث

- (1) سورة يوسف : آية (37).
- (2) سورة الكهف : آية (78).
- (3) ابن هشام : السيرة النبوية 1 / 13-16 ، دار الجبل ، بيروت ، 1975.
- (4) ابن منظور : لسان العرب ، مادة أول .
- (5) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة 3 / 227 ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم دار إحياء الكتب العربية.
- (6) الشريف المرتضى : آمالي المرتضى 2 / 3-4 ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم .
- دار الكتاب العربي.
- (7) أبو زهرة : الإمام زيد ، 335-336.
- (8) (9) هذا ما سنتعرف عليه في الصفحات التالية .
- (10) الغزالي : إلجام العوام عن علم الكلام ، ص 5 . القاهرة ، 1904.
- (11) الرازي : أساس التقديس ، ص 79 ، مطبعة كردستان العلمية ، 1328هـ.
- (12) النص الذي أورده الغزالي : سمعت الثقات من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون : إن أحمد بن حنبل رحمة الله صرح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط ، أحدها قوله صلى الله عليه وسلم : (الحجر الأسود يمين الله في الأرض) والثاني قوله صلى الله عليه وسلم : (قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن) والثالث قوله صلى الله عليه وسلم : (إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين) أنظر الغزالي : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، ص 43 ، مطبعة الترقى - مصر ، 1319هـ.
- (13) أبو زهرة : المذاهب الإسلامية ، 315،316 .
- (14) الرازي : أساس التقديس ، 179-180.
- (15) ابن خلدون : المقدمة 433 ، طبعة دار الشعب.
- (16) الرازي : أساس التقديس 181.
- (17) سورة المائدة : آية (61).
- (18) الزمخشري: الكشاف 1 / 628 ، دار الفكر ، الشريف المرتضى : آمالي المرتضى 1 / 565 ، القاسم الرسي : أصول العدل والتوحيد (ضمن رسائل العدل والتوحيد) تحقيق : محمد عمارة ، ص 106.



- (19) سورة الفتح : آية (10).
(20) الزمخشري: الكشاف 3/ 543 ، الطبرسي: مجمع البيان 9/ 145 تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي ، دار إحياء التراث العربي . بيروت ، 1986 ، القاسم الرسي: المصدر السابق.
(21) الشريف المرتضى : آمالي المرتضى 1 / 320.
(22) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة 227 . تحقيق: عبد الكريم عثمان. مصر ، 1965 ، الشريف المرتضى : الأمالي 1 / 591-592 ، القاسم الرسي : أصول العدل والتوحيد 106.
(23) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة 227.
(24) سورة طه : آية (5).
(25) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة 226 ، الشريف المرتضى ، إنقاذ البشر ، 64.
(26) سورة الحديد : آية (4).
(27) سورة النحل : آية (108).
(28) سورة طه : آية (46).
(29) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، 3 / 217.
(30) سورة الأنعام : آية (103).
(31) سورة القيامة : آية (23).
(32) رؤوف الشمري : الشريف المرتضى متكلاً ، 48.
(33) سورة إبراهيم : آية (27).
(34) سورة غافر: آية (74).
(35) الشريف المرتضى : إنقاذ البشر ، 103.
(36) الزمخشري: الكشاف ، 2/ 377 ، الشريف المرتضى: إنقاذ البشر، 103 ، القاسم الرسي : أصول العدل والتوحيد ، 114.
(37) سورة البقرة : آية (7).
(38)(39) سورة الكهف : آية (57) ، سورة فصلت : آية (5).
(40) الزمخشري : الكشاف ، 2 / 489.

- (41) سورة النساء : آية (48).
- (42) سورة النور : آية (4).
- (43) سورة النساء : آية (93).
- (44) سورة الأنفال : آية (16).
- (45) سورة النساء : آية (10) ، حول ذلك راجع ابن المرتضى : طبقات المعتزلة 154.
- (46) الزمخشري : الكشف ، 1 / 532.
- (47) تفاصيل ذلك راجع : شرح الأصول الخمسة ، 223.
- (48) الأشعري : الإبانة ، 55 ، دار الكتب العلمية ، بيروت.
- (49) سورة طه : آية (5).
- (50) سورة الأعراف : آية (43).
- (51) سورة الأنبياء : آية (2).
- (52) الأشعري : الإبانة ، 44.
- (53) الباقلاني : الإنصاف ، 39 ، تحقيق : محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1382هـ.
- (54) الباقلاني : التمهيد ، 88 ، القاهرة ، 1947.
- (55) البغدادي : أصول الدين ، 336 ، طبعة استانبول ، 1928ف.
- (56) سورة طه : آية (5) ، راجع البغدادي : أصول الدين ، 113.
- (57) الجويني : لمع الأدلة ، 95 ، عالم الكتب ، ط 2 ، 1983.
- (58) الجويني : الإرشاد 148 ، تحقيق : محمد يوسف موسى ، مصر ، 1950.
- (59) سورة الزمر : آية (29).
- (60) سورة النور : آية (35).
- (61) الرازي : لوامع البينات 23.
- (62) الرازي : أساس التقديس ، 99.
- (63) ن.م : 191 ، الملفت للنظر أن الرازي أشار إلى نفس الآية في كتابه (الخمسون) ، ص 360 ، فرأى التوقف وعدم التأويل . إذ يقول : مراده في ذلك غير معلوم فأمنا وصدقنا ونترك
- (64) ن.م : 185-100.
- (65) سورة آل عمران : آية (7).



العدد: 3
السنة: 2
1427هـ / 2006م





- (66) سورة الإسراء : آية (85).
- (67) سورة الأنبياء : آية (22).
- (68) صبحي ، أحمد محمود : في علم الكلام 1 / 169 دار النهضة ، بيروت ، 1985 ف.
- (69) في كتابة التمهيد : 40-45.
- (70) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، 182.
- (71) ابن تيمية : منهاج السنة 2 / 234 ، مصر ، 1321 هـ.
- (72) الجويني : الشامل في أصول الدين ، 629 ، تحقيق : هلموت ريثر ، القاهرة ، 1960.
- * هناك العديد من الأسئلة التي وردت على لسان أبي شاعر الديصاني وابن أبي العوجاء وجماعة من الزنادقة وسواهم من أصحاب النزعات الإلحادية ، تجدها في كتاب التوحيد للشيخ الصدوق القمي (ت:381هـ) في الصفحات 62 ، 123 ، 134 ، 300 ، 303.
- (73) راجع مقدمة كتاب التمهيد للباقلائي ، ص 3-7 ، تقديم : أبو ريذة ، محمود الخضري.
- (74) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي.
- (75) ابن المرتضى : المنية والأمل ، 31 ، طبع سنة 1311 هـ.
- (76) الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، 2 / 173 ، دار الجيل ، 1988 ف.
- (77) ن.م : 2 / 180-181.
- (78) الراغب الأصفهاني : محاضرات الأدباء ، 1 / 45.
- (79) وذلك لأنه حاول تشويه ومسح آراء المعتزلة وأقوالهم ، وظلت هذه الصورة عنهم في أذهان الناس بعامة والباحثين بخاصة إلى أن ظهر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت:300هـ).
- (80) ابن عساكر : تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري ، 39 ، نشرة القدس ، 1347 هـ.
- (81) الشهرستاني : الملل والنحل ، 1 / 67.
- (82) السبكي : طبقات الشافعية ، 2 / 250-251.
- (83) ابن أبي الحديد : التعليقات على محصل الأفكار (للرازي) مخطوط : ورقة رقم 441 أ ، جامعة استانبول رقم 3297.





**** يقول أحمد أمين : وبنو أمية كانوا يكرهون القول بحرية الإرادة ، لا دينياً فقط ، ولكن سياسياً كذلك : لأن الجبر يخدم سياستهم ، فالنتيجة للجبر أن الله الذي يسيّر الأمور قد فرض على الناس بني أمية كما فرض كل شيء ، ودولتهم بقضاء الله وقدره ، فيجب الخضوع للقضاء والقدر . (ضحى الإسلام 1 / 81).**
***** إذ لو أرادت تطبيق مبدأ الحرية الفكرية لكان لها ذلك.**

