

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي



جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

(المدرسة الدكتورالية : المجتمع والدين)

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة الموسومة

النص القرآني بين المحكم والمتشابه عند ابن تيمية (دراسة تحليلية)

تحت إشراف : رحموني

إعداد الطالب :

أ. د. ثابت قسول

ميلود

لجنة المناقشة

مشرفاً	أستاذ التعليم العالي جامعة سيدي بلعباس	أ. ثابت قسول
رئيساً	أستاذ التعليم العالي جامعة وهران 2	أ. زاوي حسين
مناقشاً	أستاذ التعليم العالي جامعة وهران 2	أ. بوشيبة محمد
مناقشاً	أستاذ التعليم العالي جامعة وهران 2	أ. بوكراودة الزواوي
مناقشاً	أستاذ التعليم العالي جامعة معسكر	أ. حمادي هواري
مناقشاً	أستاذ التعليم العالي جامعة شلف	أ. بلبولة مصطفى

السنة الجامعية : 2021 / 2022

بسم الله الرحمن الرحيم

" أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ " (سورة النحل الآية : 125)

صدق الله العظيم

كلمة الشكر والتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف الأستاذ ثابت قسول على فضل إشرافه على هذا العمل المتواضع، وعلى صبره معي طيلة سنوات إنجاز هذه المذكرة . كما أتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذ حمادي هواري على كل العون الذي قدمه لي ...

الإهداء

أهدي هذا العمل تكريماً لأمي رحمها الله وطيب ثراها وإلى أبي أطل الله في عمره ...

إلى روح الأستاذ بوهلال منور رحمه الله ...

إلى زوجتي الكريمة

إلى محمد نذير ...

إلى روميضاء

إلى سيد أحمد

إلى عبد النور

المقدمة

إن واقع العرب قبل مجيء الدين الإسلامي وإنزال القرآن كان واقعا بسيطا ، وهو الأمر الذي لا مرأى فيه ، حيث كان المجتمع العربي عبارة عن قبائل متناثرة هنا وهناك في شبه الجزيرة العربية وغيرها ، لم يكن هؤلاء على عهد ومعرفة بالعديد من المفاهيم ، كالدولة ، المدينة ، الوحدة وغيرها ، وكان الصراع القبلي الملمح الغالب على حياة العرب من جهة ، ومن الجهة الأخرى كانت معظم البلاد العربية تحت سيطرة الصليبيين والفراسين وغيرهم ممن كان لهم وجود في بلاد العرب ، كما أن العرب لم تكن لهم منظومة معرفية في الجاهلية كما صار معهم لاحقا ، وتجدد الإشارة إلى أن العرب لم يكن لهم القوة التي تجعل منهم بقادرين على جمع الشتات والوحدة ، وهذا التشتت فيهم ساهم في تنمية روح الصراع بين القبائل العربية ، ونشوب الحروب كان الملمح الغالب على هذه القبائل ، والحروب التي كانت بينهم ساهمت بشكل كبير على عزلهم من المحيط العالمي آنذاك .

لقد أورد العقاد حين تقديمه لأحد العبقريات التي ألفها صورة واضحة عن الوجود العربي قبل الإسلام ، وحكم عليه بأنه واقع يؤكد لحقيقة فناء العنصر العربي بفعل الصراعات والحروب القبلية ، فكان المجتمع العربي البسيط يقترب من الفناء ، وكانت بذلك الأمة العربية البسيطة قد شارفت على النهاية ، لكن هذا الوضع لم يستمر على هذا المنحى ، سرعان ما حدثت حركة كبيرة نقلت العرب من هذه الحالة إلى حالة أخرى ، حيث أصبح لهم وجود وصرت الوحدة بين القبائل أمر ممكنا ، ثم صار ذلك الممكن حقيقة تجسدت على أرض الواقع .

إن مجيء الإسلام بنزول القرآن على محمد ابن عبد الله غير هذا الواقع إلى الأبد ، وأعطى هوية لتلك الشذمة من العرب ، لقد تشرفت بلادهم وأرضهم ولغتهم باحتضان آخر الرسالات والنبوات ، ومنه يكون الإسلام قد لعب دورا كبيرا في حمل المجتمعات العربية على التغيير والتحول على أصعدة كثيرة ومتنوعة ، وإن كانت رسالة الإسلام رسالة العالمية لا تخص العرب لوحدهم ، ولكن الله اختار العرب ليحملوا هذه الرسالة ويقوموا بنشرها للعالم .

إن الحديث عن مجيء الإسلام هو حديث بشكل مباشر عن نزول القرآن بلغة العرب ، فالقرآن كان بمثابة الدستور الذي خمل التشريعات الجديدة على لسان المتلقي الأول الذي تجسد شخصيته آخر الأنبياء والرسل ، وهذا الشخص هو النبي محمد ابن عبد الله ، ولم يكن الرسول مجرد متلقي للرسالة وفقط ، بل كان بمثابة الشارح للقرآن والمفسر له ، كما يعتبر كلامه بمثابة المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن ، فعرفت الأمة العربية بعد ذلك تفاعلا اجتماعيا وعرفيا جديدا ، لم يسبق له مثيل ، واستمر هذا التفاعل بأوجه معينة طيلة زمن التنزيل ، فتغيرت أحوال العرب من جوانب عديدة وكثيرة ، كما أصبح الكثير من العرب مشغول بتبليغ أصول الإسلام وشرحها في زمن التلقي .

هذا الوضع والتفاعل لم يستمر طويلا على نفس الوتيرة تلك ، لأنه سرعان ما تغيرت الأحوال من جديد ، وعرف العرب يعد وفاة النبي وانقضاء زمن التنزيل منعرجا اجتماعيا وفكريا كبيرا وخطيرا في الوقت نفسه ، لأن وفاة المتلقي الأول للرسالة كان بمثابة انقطاع لمصادر التشريع ، فلم يعد القرآن ينزل ولم يعد الرسول موجودا للإجابة على الأسئلة التي تتعلق بالتنظيم لحياة الناس في مستوياتها المختلفة .

إن انتهاء زمن التنزيل يعد بمثابة البداية لزمن التأويل والتفسير ، وإذا كان الزمن الأول للرسالة قد انتهى بوفاة الرسول فإن زمن التأويل لن تكون له نهاية ، وسيحوم حوله الصراع على مستويات كثيرة ، ولن تكون هناك نهاية لزمن التأويل بحكم أن الثقافات التي سترتبط بالنص القرآني والنص النبوي تمتلك خاصية التجدد والتطور ، حيث أصبح التأويل يكتسي أهمية كبرى في التخطيط لحياة الناس على الأصعدة المختلفة ، كما سيرتبط فهم النصوص الدينية به وسيكون سببا في نشأة الصراعات الفكرية والسياسية في المجتمعات العربية الإسلامية ، كما سيرتبط ظهور الفرق الكلامية على اختلاف تدهباتها بالتأويل .

إن بداية وظهور التأويل في الثقافة العربية أمر ساهمت فيه الكثير من الأسباب ، منها الأسباب الداخلية التي ذكرناها للتو ، ومنها الأسباب الخارجية ، كالدور الذي لعبته الفلسفة اليونانية في هذا الشأن ، ولم يكن التأويل هو المنهج الأول والبديل لفهم النصوص الدينية ، بل هناك منهج آخر وهو منهج التفسير ، وعلى ذكر التفسير والتأويل يجب أن يعلم القارئ والباحث في هذا الشأن أن هذين المنهجين المطبقين في فهم القرآن والسنة لم يكونا منهجين متقاربين ، لأن الذي يستعمل التفسير ينفر من التأويل ، وأصحاب التأويل يرومون التفسير بأنه منهج عاجز على احتواء معاني النصوص الدينية ، ومنه نشأ صراع كبير بين علماء التفسير وعلماء التأويل ، أو بالأحرى أن نسميهم المتأولة .

لقد نمت عداة كبير بين المتأولين والمفسرين للنصوص الدينية عبر مراحل تاريخية متنوعة ، وهذا الصراع هو ساهم في رسم معالم الصراع بين الثقافات والعقليات أو بين الحكمة والشريعة ، وكل الأفكار التي أنتجت في سياق التعامل مع فهم النص القرآني والنص النبوي كلها أفكار تحمل وتدل على استمرار هذا الصراع إلى يومنا هذا .

ولقد أدى هذا الصراع بين التأويل والتفسير إلى ظهور تصورات جديدة حول النص الديني ، واحتدم الصراع من حيث بنيتة المفاهيمية على جملة من المسائل ، حيث تطورت هذه المسائل إلى حد بلوغها درجة الإشكالية ، فأصبحنا النص الديني يحوز العديد من الإشكاليات التي ارتبطت بظهور التأويل بها ، وبزوغ نجم التأويل في الثقافة العربية الإسلامية يرتبط في هذا السياق أكبر ارتباطا بإشكالية الحكم والمتشابه ، حيث تنطوي داخلها مجموعة كبيرة من المشكلات ، كمشكلة الحقيقة والمجاز ، الناسخ والمنسوخ ، الظاهر والباطن ، التأويل والتفسير ، والانقسامات التي

عرفها الفكر الإسلامي في المواقف كلها مرتبط بهذه الإشكالية وجزئياتها ، والاختلاف قار وموجود على أصعدة مختلفة في هذه الإشكالية ، ولعل أهمها مرتبط بتحديد المفهوم أو التعريف المحكم والمتشابه ، كما يرتبط بعضها الآخر بالقول بالمتشابه من عدمه ، ويعد القول بوجود المحكم والمتشابه في القرآن في حد ذاته أمرا يطرح مشكلة لدى المتناولين للنص القرآني ، لأن الإقرار بوجود المحكم يتم وجود التأويل ويبرر القول بأن للقرآن ظاهر وباطن ، والباطن فيه خلاف ظاهره ، وهي المسألة التي حدث حولها انقسام كبير من جهة ، ومن الجهة الأخرى كانت سببا ومبررا عند الباطنية والقرامطة والرافضة والصوفية للقول بالباطن ، ومنه ظهرت الآراء الكثيرة المختلفة بين من يقول بأن المحكم ما عرف المراد منه ، إما بظهور معناه أو بتأويله والقول بأنه المعنى المرجوح ، كما نظر المتشابه أمر استأثر الله بمعرفته وهنا تحدث تسوية بين التأويل والتفسير ، في نجد من الآراء من يذهب إلى القول بأن المحكم هو الذي لا يحتاج إلى تفسير في حين أن المتشابه يحتاج إلى ذلك ، وعلية يطرح مشكل التمييز بين المحكم والمتشابه عند هؤلاء ، وسبب اختلاف هؤلاء مرده إلى موقفهم من ما يسمى بالدلالات التي تجوزها النصوص النقلية وما تنطوي عليها من أحكام .

إن الاختلاف حول دلالة النص بين من يقول بأنها واضحة يقود إلى الحكم على المحكم بأنه لا يخرج ولا يتعد أن يكون : هو كل ما تضح معناه فهو بعيد عن أن يتطرق الإشكال إلى معناه ، حيث يكون المتشابه غرضة أن يتطرق إليه الإشكال ، وبهذا يكون التفسير هو الطريق لمعرفة هذا الاشكال المتعلق بالمتشابه ، هذا وهناك من يرفض هذه ويقول بتعدد دلالات النص ، فيكون المحكم عندهم لا يشمل إلا معنى واحد أو وجه واحد من التأويل أ في حين أن المتشابه يشمل أوجهها من الاحتمال ، كما يوجد موقف آخر يقول بأن النص مستقل عن الدلالة والمعنى الذي يحملها ، وعلية يكون المحكم هو مستقل بنفسه ولم يكن بحاجة إلى التوضيح والشرح ، في حين أن المتشابه هو ما يحتاج إلى غيره ليصبح واضحا وبيّنا ، في نجد من ذهب إلى القول بأن المحكم هو الذي لا تتكرر ألفاظه ، والمتشابه هو ما تكررت ألفاظه وعلية يكون المحكم هو الناسخ والمنسوخ هو المتشابه .

لقد نشأ عن هذا الأمر اعتبارات كثيرة ومتعددة من طرف الكثير من الفرق الكلامية والصوفية وغيرها ممن تدعى أنها تمتلك الآلية المنهجية لفهم النص الديني وكذا تأويل المحكم والمتشابه ، لأنها فرق تعتقد أن المتشابه في القرآن لا يمكن فهمه إلا بالتأويل ، وما ظنته هذه الفرق أنه من متشابه ، نظرت إليه فرق أخرى على أنه من المحكم ، وعلية يكون التأويل هنا مجرد مطية لتمييز الحقيقة التي يقصدها الخطاب عن غيرها لتفادي الاشتباه بها ، هذا الكلام يبرز إلى حد كبير الغموض الذي يلف إشكالية التأويل ويحيط بها .

انطلاقا من هذه التجاذبات التي تحيط بعملية فهم النص القرآني والنص النبوي ، ظهرت العديد من الأسماء الفكرية التي حاولت دراسة إشكالية المحكم والمتشابه من زوايا متعددة ، ويعتبر ابن تيمية من هؤلاء الدارسين لهذه

الإشكالية ، حيث حاول أن يقترب بالدراسة من مختلف الآراء التي أفاضتها الفرق الكلامية في خصوص هذه الإشكالية ، فدرسها من جوانبها المختلفة ، وميّز فيها بين الأقوال الصحيحة والأقوال الباطلة على حد تعبيره ، واهتمام ابن تيمية بإشكالية المحكم والمتشابه هو اهتمام بالنص القرآني من كل جوانبه .

إن إشكالية المحكم والمتشابه بحكم ارتباطها بالنص القرآني جعل منها موضوعا استقطب اهتمام العلماء عبر الأزمنة المختلفة ، ونظرا لأهمية هذا الموضوع من جهة ، وضرورة حضوره في ثقافة الإنسان المسلم من الجهة الأخرى ، كان ذلك بمثابة الدافع بالنسبة لي للاقتراب منه لدراسة هذه الإشكالية عند منظور ابن تيمية ، خاصة وأنا عندما نأتي إلى تلاوة القرآن نجد أنفسنا نقرأ أو نمر على العديد من الألفاظ ونحن لا نمتلك حولها معرفة ، هذا الجهل بثقافة النص القرآني كان الحافز الأكبر على توجيهي لاختيار هذه الإشكالية بالتحديد ، كما لا ننسى أن ابن تيمية يعد من بين العلماء الذين حام حولهم الكثير من الجدل الذي يتعلق بمواقفه وتحليلاته ، وعليه أصبح من ضروري البحث في الكيفيات والآليات التي أسست لموقف ابن تيمية من الكثير من الإشكاليات والمشكلات المتعلقة بالنص القرآني والحديث .

نظرا للأسباب التي ذكرتها وقع اختياري على هذه الإشكالية التي تتناول موضوع النص القرآني بين المحكم والمتشابه عند ابن تيمية ، ولدراسة هذه الإشكالية لا بد من الاحاطة بكل ما يتعلق بها من مشكلات وجزئيات ، وإذا كانت هذا البحث يثير هذه الإشكالية فلا بد من تحديد الفرضيات والجزئيات التي سنحاول من خلالها ضبط موقف ابن تيمية من هذه الإشكالية ، وعليه نسعى إلى معالجة الفرضيات التالية :

- التفسير وآلياته المنهجية عند ابن تيمية .
- التأويل عند ابن تيمية .
- النص القرآني بين المحكم والمتشابه عند ابن تيمية .
- موقف ابن تيمية من التأويل الباطني والتأويل الصوفي .
- النص والتأويل في الفكر الإسلامي المعاصر .

إن نجاح هذا البحث في تحليل ومعالجة هذه الإشكالية والفرضيات المترتبة عنها عمل لا بد من أن يوضع في سياق منهجي بغية تحقيق ما يسمى بالوحدة العضوية للموضوع ، وعليه لا بد من اتباع خطة منهجية مضبوطة بألية التدرج التي يفرضها طابع البحث العلمي ، لذلك جعلت لهذا البحث مقدمة وفصول أربعة وخاتمة ، حيث خصص الفصل

الأول كمدخل مفاهيمي جرى تحديد تعريفات ومفاهيم لجملة من المصطلحات التي ترتبط بالحقل الديني ، والمصطلحات التي جرى تعريفها هي : القرآن ، علوم القرآن ، التأويل ، التفسير ، الحقيقة والمجاز ، الظاهر والباطن ، المحكم والمتشابه والنص ، وضبط تعاريف هذه المصطلحات يهدف إلى وضع تفرقة بينها في الحقل الذي يجري تداولها فيه ، حيث عنوت هذا الفصل بـ : الحقل المفاهيمي لإشكالية المحكم والمتشابه .

أما الفصل الثاني فخصصته لتتبع الآليات المنهجية التي تتحكم في عملية التفسير عند ابن تيمية ، حيث وقفت فيه على تحديد مفهوم التفسير عند ابن تيمية وضوابطه المنهجية في المبحث الأول ، وفي المبحث الثاني تناولت فيه مسألة الترجيح من حيث المفهوم ، كما عرضت فيه الصيغ التي يستعملها ابن تيمية في التفسير ، وفي المبحث الثالث تناولت فيه أوجه الترجيح التي يوظفها ابن تيمية في ترجيح الأقوال واختيارها في عملية التفسير ، وهذا الفصل عنوته بـ : ضوابط المنهج التيمي في تفسير القرآن .

أما الفصل الثالث والمعنون بـ : المحكم والمتشابه عند ابن تيمية ، حيث تناولت فيه موقف ابن تيمية من التأويل في المبحث الأول وعرضت لتتبع ابن تيمية حضور التأويل في الثقافات الأخرى ، وفي المبحث الثاني حددت موقف ابن تيمية من إشكالية المحكم والمتشابه ، وفي المبحث الثالث من هذا الفصل جرى الحديث فيه عن موقف ابن تيمية من التأويل عند الباطنية والتأويل عند الصوفية .

والفصل الرابع عنوته بـ : النص والتأويل في الفكر المعاصر ، حيث عرضت في المبحث الأول لموقف نصر حامد أبو زيد من التأويل من جهة ، ومن الجهة الأخرى عرضت لموقفه من مسألة التراث ومسألة تأويل النص القرآني انطلاقاً من تطبيق المنهج الصوفي والمناهج المعاصرة ، وفي المبحث الثاني تناولت فيه موقف محمد أركون من التأويل وعرجت على المنهج الذي يسعى إلى تطبيقه في قراءة التراث والقرآن ، أما المبحث الثالث فخصصته لموقف محمد عابد الجابري من التأويل وعرضت للمنهج الذي قرأ به التراث والمنهج الذي فسر به القرآن .

هذه الدراسة التي حاولت من خلالها الوقوف على العديد من التجارب الفكرية التي اقتربت من دراسة النص القرآني لحظة معالجتها لعديد القضايا المرتبطة بالنص القرآني ، دراسة لا بد من تحكّم إلى منهج أو مناهج معينة ، ونظراً لطابع الموضوع الذي اخترته كان لا بد أن أتبع المنهج التحليلي لأنه المنهج الذي يساعد على تحليل بنية الخطاب التيمي وخاصة ما يتعلق بتحليل نصوص ابن تيمية ونصوص أخرى موظفة للاستشهاد بها ، كما وظفت المنهج الاستقرائي نظراً للحاجة إلى تتبع المصطلحات الموظفة في هذا البحث .

وتجدر الإشارة أن مجالات البحث المختلفة والمتنوعة يعترتها النقص في الكثير من جوانبها ، وهذا النقص مرده إلى عوامل متعددة تطل أي بحث علمي ، ومنه لا بد من الإشارة إلى الصعوبات التي واجهتها في هذا البحث ، وهنا لا بد من الإشارة بكل جرأة أن الرصيد المعرفي الذي أمتلكه حول ابن تيمية كان ضعيفا إلى مستوى كبير ، حيث صعب عليولوج إلى نصوص ابن تيمية ومنه وجدت صعوبة كبيرة في فهم بعض نصوصه ، وهذا الأمر فرض علي العودة إلى الدراسات التي تناولت ابن تيمية بالدراسة ، كما لعب نقص الدراسات التي تناول ابن تيمية فلسفيا صعب إلى حد ما الإحاطة بالكثير من المسائل المتعلقة بابن تيمية .

إن هذا المجال البحثي ليس بالمجال الذي يمكن الاستهانة به ، لأنه مجال واسع يطلب من الباحث أن يكون على دراية تامة واضطلاع واسع فيه من الجانب المعرفي ، كما يفرض هذا المجال البحثي على الدراس له أن يستعين بالدراسات التي تناولت هذا المجال من البحث ، وعليه لا بد من الإشارة إلى بعض الدراسات السابقة التي تناولت ابن تيمية بالدراسة وساعدتني في تنمية هذا البحث وانجازه على هذا الوجه ، حيث اعتمدت على الدراسات التالية :

- دراسات في فكر ابن تيمية لعبد اللطيف محمد العبد .
- نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه لطفه العلواني .
- قصية التأويل النهائي عند ابن تيمية لمحمد السيد الجليند .
- اختيارات ابن تيمية في التفسير لمحمد زيلعي .
- كتب ودراسات محمد أركون .
- كتب محمد عابد الجابري .
- كتب نصر حامد أبو زيد .

يبقى في نهاية هذه المقدمة أن نطلع إلى يكون هذا الباحث قادرا على أن يسهم ولو بالشيء القليل في إنارة بعض الجوانب المتعلقة بالإشكالية المحكم والمتشابه ، كما نتطلع أن يسهم في توسيع رحابة وأفق البحث في هذه الإشكالية مستقبلا بالنسبة لي ولغيري من الباحثين في هذا المجال ، كما نتمنى أن يساهم في بناء استراتيجية معينة لتجاوز ثقافة الإقصاء والتخوف من مجالات البحث ، لأن الأحكام المسبقة التي نؤسسها حول بعض مجالات كثيرا ما تكون بمثابة الأحكام التي تغلق رؤية الآفاق التي قد يفتحها البحث في هذا المجال أو ذاك .

الفصل الأول

المبحث الأول : الحقل المفاهيمي لإشكالية المحكم والمتشابه

المبحث الأول : التعريف القرآن الكريم وعلوم القرآن .

المبحث الثاني : التعريف بعلوم القرآن .

المبحث الثالث : تعريف الوحي .

المبحث الأول : تعريف القرآن الكريم وعلوم القرآن.

1 - تعريف القرآن الكريم:

عندما نبحث عن تحديد المفاهيم للكثير من المصطلحات أو الألفاظ في أي فضاء معرّفي لا بد من الاقرار بوجود اختلاف في هذا الأمر على أصعدة مختلفة ومستويات متعددة ، كما هو الحال كذلك من الناحية التاريخية لتطور المفهوم في أي حقل معرّفي . والحديث عن الاختلاف هو ما يجب أن نعتمده كمقدمة كبرى ونحن نتعامل مع مفاهيم ذات علاقة بالحقل الديني كما هو الحال في موضوع تحديد تعريف القرآن الكريم ، لأنه هو الآخر لا يسلم من وجود الاختلافات على مستويات متعددة ، هو ما سنأتي على البث فيه الآن ، وهو الأمر الدافع إلى هذه التساؤلات التالية :

هل الاختلاف الموجود في تحديد تعريف شامل ومانع للقرآن الكريم يمس الجانب اللغوي فقط ، أم أنه يتعدى إلى الاختلاف حوله من الناحية الاصطلاحية كذلك ؟

ما من منظومة دينية مهما كان نوعها ، سواء تعلق الأمر بالديانات الوضعية أو السماوية إلا وتحتكم في وجودها والدعوة إليها إلى منظومة تشريعية ، وعندما تكلم عن الدين الاسلامي نحن نتكلم مباشرة عن القرآن الكريم ، والقرآن يمتلك تحديد لغوي وتحديد اصطلاحى .

أ - التعريف اللغوي:

هناك اختلاف واضح بين العلماء حول التعريف اللغوي للقرآن الكريم ، فهناك من يرى أنه: " مصدر مهموز بوزن الغفران ، مشتق من : قرأ - يقرأ - قراءة ، بمعنى : تلا - يتلو - تلاوة ، يسمى المقروء تسمية المفعول بالمصدر " (1).

وقد يتعلق فعل القراءة بنطق ما هو مكتوب في الرسالة ما ، ومنها يقال : قرأ الرسالة أو قرأت الرسالة . وقد يتعدى الأمر من النطق في الفعل قرأ إلى فعل قرء إذا فتحت القاف ليأخذ معنى الجمع حتى قيل : " قرأ الماء في الحوض ، أي جمعه منه " (2) ، وهو الأمر الذي لا يتعد سياقه عن هذا كما هو مذكور في القرآن الكريم كونه مجموع جمعاً. واتفق على هذا التعريف الذي ينظر إلى القرآن على أنه مصدر مهموز كل من : الحياتي والجوهري والاصفهانى وابن الأثير وغيرهم ، ويأتي اتفاقهم على هذا التعريف استناداً إلى الآية الكريمة (وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا) ، كما نجد الامام الشوكاني من بين العلماء الذين يقولون بهذا كذلك ، وهو الأمر الذي نفهمه من قوله

(حشروف ، عبد الله ، الإيضاح في علوم القرآن ، دار هومه للنشر والتوزيع ، رويبة، الجزائر ، د ط ، سنة 2003 ، ص 9. ¹
(حشروف عبد الله ، المرجع نفسه ، ص 9. ²

السابق ، والقرآن في اللغة : مصدر بمعنى القراءة ، غلب في العرف العام على المجموع المعين من الكلام - سبحانه - المقروء بالسنة العباد "(1).

ب - القرآن في القرآن:

لقد وصف الله سبحانه وتعالى بأنه آخر رسالة ستنزل على خاتم الأنبياء ، وهو الأمر المؤكد في الديانات السماوية التي كانت قبل القرآن ، وهو الأمر الذي كان يعلمه الأحرار والنصارى واليهود ، ولقد وصف القرآن الكريم هذا المشهد في أكثر من آية وموضع كقوله تعالى (الذين يتبعون الرسول النبي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون)(2) ، ويصف الله تعالى القرآن الكريم بأوصاف كثيرة تسقط كلها في معنى يؤدي إلى الهداية والتدبير، منها التالي:

ج - القرآن كم وصفه محمد (ص):

لقد عرف الرسول الكريم القرآن الكريم على أنه : " كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، وهو الفصل وليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله تعالى ، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله تعالى ، وهو حبل الله المتين ، وهو الذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم ، وهو الذي لا تزيغ به الأهواء ، ولا تلتبس به اللسنة ، ولا تشعب منه العلماء ، ولا يخلق على كثرة الرد ، ولا تقضى عجائبه"(3).

د - التعريف الاصطلاحي:

قبل ان نأتي على بعض التعاريف التي قدمها بعض علماء الاسلام للقرآن ،وهي تعاريف قد نجد فيها بعض الاختلاف ، ولكن الذهاب إلى عرض هذه التعريفات لابد لنا أن نقدم تعريفا وإحاطة ولو بسيطة بالقرآن في اطار عام . ويعرف الإمام الزركشي القرآن الكريم بقوله : " هو الكلام المنزل للإعجاز بأية منه المتعبد بتلاوته " ، وعندما تقترب من التعريف الذي يقدمه الزركشي للقرآن الكريم نلاحظ بأنه لا يقيم فرقا بين حد ال "القرآن" وحد "الكتاب" ، وهو بهذا لا ينظر إلى التفرقة التي وضعها الذين سبقوه بين الحدين ، وإنما يدمج بينهما ويرى بأن القرآن الكريم يقر في الكثير من المواضع إقرارا مباشرا بأن لفظ قرآن هو الكتاب ، ويستدل على تبرير موقفه ورأيه هذا في هذا السياق على

(الشوكاني، ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق، ج1 ، تحق: أحمد عزو عناية ، دار الكتاب العربي ،دمشق، ط1، 1999 ، ص 85 .1)
(سورة الأعراف ، الآية:157.2)

(أنظر : الصديق محمد الصالح ، البيان في علوم القرآن ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر، د ط ، سنة 1994، ص 31. 3)

قوله تعالى (إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى)⁽¹⁾ . وعليه بنيت استدلالات الزركشي على أن الكتاب و القرآن مترادفان لقوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء)⁽²⁾.

ولكن السؤال الذي يطرح في هذا السياق ، هل الكتاب والقرآن شيء واحد؟

عندما نتبع الأمر نجد أن لفظ القرآن أخص من لفظ الكتاب ، بمعنى أن لفظ الكتاب أعم ، ولهذا فالأعم شامل أو يشمل بالضرورة الأخص ، ومنه يكون لفظ الكتاب يشمل القرآن في حين لفظ القرآن لا يشمل بالضرورة لفظ الكتاب ، والنتيجة التي نخرج بها هنا هي أن : دلالة الكتاب في إطارها العام تتضمن أو تحيل إلى القرآن وبذلك فهي دلالة تضمن بينما دلالة قرآن على الكتاب هي دلالة التزام في هذا السياق .

وعندما نتجه إلى تعريف أو تصور آخر يقدمه ابن النجار الحنبلي ، نجده هو الآخر لا يقيم أي فرق بين لفظ القرآن ولفظ الكتاب ، وابن النجار يستدل بنفس الآيات التي استدلت عليها الزركشي في تبين موقفه الذي ذكرناه آنفاً ، وهو الأمر الذي نفهمه من قول ابن النجار : " الكتاب : القرآن عند العلماء الأعيان بدليل قول من نزل الفرقان (وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يسمعون القرآن - إلى قوله - إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى) . والمسموع واحد . بدليل قوله تعالى في آية أخرى : (إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الرشد) . والاجتماع منعقد على اتحاد اللفظين"⁽³⁾.

كما أن الامام السبكي يتجه تعريفه للقرآن في نفس المنحى الذي قال به الزركشي وابن النجار الحنبلي ، وهو ما يفهم في قوله : " الكتاب هو القرآن ، وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه ، وقد خرج بقولنا المنزل الكلام النفسي وكلام البشر ، وبالإعجاز الأخبار الربانية وسائر الكتب المنزلة كالتوراة والانجيل والزبور ، إن لم يقل إنها معجزة ، وقولنا بسورة منه أي ببعض ولو ساوى أقصر سورة منه كالكوثر..."⁽⁴⁾.

يعرف الامام الشوكاني القرآن الكريم على أنه : " هو الكلام المنزل بسوره منه ، فخرج الكلام الذي لو ينزل، والذي نزل لا للإعجاز كسائر الكتب السماوية والسنة"⁽⁵⁾.

(1) سورة الأحقاف ، الآية 30.

(2) سورة النحل، الآية 89²

(3) ابن النجار، الحنبلي، شرح الكوكب المنير ، تح، محمد الزحيلي ونزيه حماد، نشر وزارة الأوقاف السعودية ، 1، سنة 1993، ص 7.

(4) عبد الكافي ن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، تح: شعبان محمد اسماعيل ، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ، ط1، 1981، ص 189 .

(5) الشوكاني، ارشاد الفحول الى تحقيق الحق في علم الأصول، تح: دمشق، ج1، ط1 ، سنة 1999، ص85⁵.

القرآن الكريم : "هو كتاب المسلمين الأكبر ودستور البشرية الأعظم ، ووحى السماء الذي نزل به الروح الأمين على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، فكان أعظم معجزة لأعظم نبي ، وأقل ما يوصف به هذا الكتاب انه المعلم النصح ، والمربي المخلص والمعيار الصحيح والحجة القاطعة ، والبرهان الساطع والنبراس الهادي..."⁽¹⁾.

2 - التفصيل حول القرآن

القرآن الكريم هو كلام الله تعالى الذي أنزل على خاتم الأنبياء سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، وهو معجزته ، والقرآن الكريم نقل إلينا بالتواتر، وهو الموجود بين دفتي المصحف المبدوء بسورة الفاتحة والمختوم بسورة الناس، ويتكون القرآن الكريم من ثلاثين جزءا، حيث تحتوي هذه الأجزاء على ستون حزبا، وتحتوي هذه الأحزاب على مئتين وأربعين ربعا، وعدد سورته مئة وأربعة عشرة سورة، منها ما نزل بمكة المكرمة ونعت بالمكي ، وعدد السور المكية هو ست وثمانون ، ومنها السور المدنية التي نزلت بعد هجرة الرسول (ص) وعددها ثمانية وعشرون سورة ، السور المكية تناولت مسائل العقيدة وتحدثت عن القيامة والبعث وكذا الجزاء والعقاب والتبشير والوعيد والتحذير ، أما السور المدنية فتناولت الأمور التشريعية المتعلقة الأمور الحياتية من عبادات ومعاملات.

يحتوي القرآن الكريم على ستة آلاف ومئتين وست وثلاثين آية كريمة ، لقد استمر نزول القرآن على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مدة ثلاثة وعشرين سنة ، وتعتبر سورة البقرة أطول سور القرآن الكريم وفيها مئتين وست وثمانون آية، وسورة الكوثر أقصر سورته بثلاثة آيات ، في القرآن سور سميت بأسماء الله الحسنى (الرحمن ، الأعلى، النور)، ومنها ما سمي بأسماء الأنبياء (موسى ، يس ، طه ، محمد ، هود، يونس، ابراهيم) ، ومنها ما سميت بأسماء الحيوانات (النحل، العنكبوت ، النمل) ، وفي القرآن الكريم سورة لا يجوز البدء فيها بالبسملة وهي سورة التوبة ، وفي القرآن الكريم أربعة عشر موضع للسجدة والتي وردت في السور التالية : الأعراف ، الرعد، النحل ، الاسراء ، مريم ، الحج ، الفرقان ، النمل ، السجدة ، ص ، فصلت ، النجم ، الانشقاق ، العلق).

ومن القرآن الكريم ما هو نحاري وما هو ليلي ، وقيل أن أكثر ما نزل منه نزل نحارا وفي هذا السياق يقول عبد الله حشروف : " القرآن جلّه نزل نحارا وقد يفجؤه الوحي ليلا من غير أن يكون له به سابق انتظار ، فهو ليس بيد النبي (ص) ، وإنما يتنزل الوحي بأمر الله ..."⁽²⁾ ، ومن القرآن ما هو صيفي وشتائي وفي هذا الشأن قال الواحددي : " أنزل الله في الكلاله آيتين : إحداهما في الشتاء وهي التي نزلت في أول النساء ، والأخرى في الصيف وهي التي في آخرها . وفي صحيح مسلم عن عمر : ما راجعت رسول الله (ص) في شيء ما راجعته في الكلاله ، وما أغلط

(الصالح ، محمد الصديق، البيان في علوم القرآن، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر، د ط ، سنة 1994 ، ص 29.¹
(2) حشروف عبد الله ، الايضاح في علوم القرآن ، ص 67.

في شيء ما أغلظ لي فيه حتى طعن بأصبعه في صدري وقال : يا عمر ألا تكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء؟...⁽¹⁾ ، ومن الآيات التي نزلت في الشتاء الآية الحادية عشر من سورة النور وهو ما ورد في الصحيح عن حديث روته عائشة وآيات أخرى ، ومن القرآن الفراشي والنومي والأرضي والسماوي، والمقصود بالنومي : " من الوحي ما كان يأتيه في النوم لأن رؤيا الأنبياء وحي"⁽²⁾ . أما الفراشي فهو ما كان ينزل عليه وهو في الفراش زوجته فعند نزول الوحي كن ينصرفن .

أ - نزول القرآن

لقد كان القرآن الكريم قد أنزل على الرسول محمد (ص) وحيًا من الله تعالى بواسطة جبريل عليه السلام ، ونزلت أول آية بغار حراء ويرى العلماء أن القرآن كان قد نزل على ثلاثة مراحل هي على النحو التالي :

- النزول إلى اللوح المحفوظ .
- من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة في السماء الدنيا جملة واحدة.
- من بيت العزة نزل منجما خلال ثلاثة وعشرون سنة متفرقا بمقتضى الظرف والحالة وهذا ما يسمى بسبب النزول.

وتجدر الإشارة إلى وجود اختلاف حول كيفية إنزاله ، وفي هذا الصدد يقول السيوطي : " اختلف في كيفية إنزاله من اللوح المحفوظ على ثلاثة أقوال "⁽³⁾ ، وهذه الأقوال تستعرض لنا كيفية نزول القرآن على النحو التالي :

- **القول الأول** : هذا القول يعتبر الأصح والأرجح حسب العلماء والأشهر كما ورد عند السيوطي ، وهذا

القول يقر أن القرآن الكريم نزل جملة واحدة إلى سماء الدنيا ليلة القدر وبعد ذلك تفرق نزوله وامتد على مدة ثلاثة وعشرون سنة، وهذا القول يستند إلى ما أخرجه : " الحاكم والبيهقي وغيرها من طريق منصور عن سعيد بن جبير عن ابن العباس قال : أنزل الفرقان في ليلة القدر جملة واحدة إلى سماء الدنيا وكان بمواقع النجوم وكان الله ينزله على رسوله (ص) بعضه في أثر بعض "⁽⁴⁾ .

ويستند ابن العباس في تبرير قوله على آي القرآن الكريم في قوله تعالى: ((ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا)) ، حسب ما جاء في الإتيان لسيوطي يدل هذا على أن القرآن كان أنزل جملة واحدة وبعد ذلك

1)

(السيوطي ، الإتيان ، ص 31 .
(السيوطي ، الإتيان ، ص 32 .
(السيوطي ، المرجع نفسه ، ص 57 .
(السيوطي ، المرجع نفسه ، ص 57 .

جاء منجما حسب الداعي والظرف والحاجة ، وخاصة عند جدال النبي (ص) في بعض المسائل التي كان يثيرها المشركون ، فكان الله تعالى ينزل على نبيه (ص) من الآيات ما يخص بها دحض حجج المشركين وأقاولهم ويرد على تساؤلاتهم ، وفي هذا ما أخرج الطبراني والبخاري من وجه آخر عنه قال : " أنزل القرآن جملة واحدة حتى وضع في بيت العزة في السماء الدنيا ونزله جبريل على محمد (ص) بجواب كلام العباد وأعمالهم " (1) .

القول الثاني: لقد كان إنزال القرآن حسب القول الثاني قد نزل في عشرين ليلة قدر أو ثلاثة وعشرون ليلة أو

خمس وعشرون ليلة قدر ، وما نزل في ليلة قدر واحدة كان ينزل على الرسول في سنة كاملة ، هذا القول حسب ما جاء في الإتقان هم ما به فخر الدين الرازي : " يحتمل أنه يتنزل في كل ليلة قدر ما يحتاج الناس إلى إنزاله إلى مثلها من اللوح إلى السماء الدنيا " (2) .

القول الثالث : إنزاله حسب هذا القول كان في ليلة القدر ثم نزل بعد ذلك منجما موزعا على أوقات مختلفة ،

وقد ذكر السيوطي في الإتقان بوجود قول رابع يقول فيه السيوطي : " وقد حكم الماوردي قولاً رابعاً أنه نزل من اللوح المحفوظ جملة واحدة وأن الحفظة نجمته على جبريل في عشرين ليلة وأن جبريل نجمه على النبي (ص) في عشرين سنة " (3) ، هذه الأقوال التي تختلف في كيفية الإنزال لها ما يبرر كل قول فيها ، لكن القول الراجح عند العلماء والفقهاء هو القول الأول ، وهو كما قلنا القول الراجح ، وهو ما أقرت به أكثر الأحاديث التي رواها ترجمان القرآن ابن العباس ، وهذا الأمر يجعلنا نفهم وندرك الأهمية من نزوله مفرقا على الرسول (ص) .

هذا التفرق في النزول كما أسلفنا آنفا له أهميته الكبرى ، فالقرآن كان ينزل على الرسول محمد (ص) بحسب الحاجة والظرف ، وهو ما يسمى بسبب النزول ، لأن الحاجة من القرآن يختزها الهدف الذي من أجله نزل وهو رعاية شؤون العباد والإجابة على المسائل المختلفة وكذا التشريع لحياة الناس ، ومن بين المسائل التي كانت تطرح على النبي (ص) هو ما قال فيه السيوطي : "الذي استقر من الأحاديث وغيرها أن القرآن كان ينزل بحسب الحاجة خمس آيات وعشر آيات وأكثر وأقل ، وقد صح نزول المؤمنين جملة وضح غير أولي الضرر وحدها وهي بعض آية... وكذا قوله : ((وإن خفتن عيلة)) [التوبة : 68] إلى آخر الآية نزلت بعد نزول أول الآية " (4) .

(حشروف عبد الله ، الإيضاح في علوم القرآن ، ص 31.)¹

(السيوطي ، المرجع نفسه ، ص 58.)²

(السيوطي ، المرجع نفسه ، ص 58.)³

(السيوطي ، المرجع نفسه ، ص 61.)⁴

ب - حكمة إنزاله منجما

الحكمة الأولى:

تتضح أهمية إنزاله منجما من خلال المباشرة التي باين بها الله تعالى بين القرآن في الإنزال وسائر الكتب السماوية الأخرى وفي هذا تكريم للمنزل عليه سيدنا محمد (ص) ، وبه حصل تثبيت الفؤاد له و تخفيفا وتهوينا عليه للمصاعب والمشاكل التي كان يلاقيها مع الكافرين والمشركين يقول محمد العليمي في هذا السياق : " وذلك لما لاقاه من إعراضٍ ونفورٍ فكانت الآيات تخفيفا عما يلقاه من الأذى والمصاعب والشدائد بذكر قصص الأنبياء السابقين وصبرهم وتحملهم ... " (1).

الحكمة الثانية :

الحكمة الربانية الثانية من تنزيله منجما كانت تؤسس لقوة حضور القرآن كمنظومة متماسكة من حيث أنها معجزة فيها من التحدي والإعجاز ما يصعب مجاراتهما ، فكانت الآيات القرآنية تأتي لتجيب على الأمور التي كانت تطرح على الرسول (ص) وبذلك تكسر تحدي وإعجاز الكفار لنبي ، وعند الإجابة على هذه المسائل يزول الشك ويصبح تساؤل الكفار مجرد تهرب من التكليف ، ويعتبر هذا الجانب في الإعجاز القرآني في حد ذاته حكمة كبيرة .

الحكمة الثالثة :

لو أنزل القرآن جملة واحدة لكان صعب حفظه على الناس ، لذلك كان ينزل مفرقا حتى يسهل حفظه ، عن يقول عبد الله حشروف : " من المعلوم أن العرب أمة أمية لا تقرأ ولا تكتب وذاكرتها هي سجل تاريخها ... وإذا النبي (ص) قد تكفل الله به بأن سهل له حفظه فإن المسلمين بحاجة إلى يعطوا فرصة تمكنهم من حفظه في الصدور ، وفهم معانيه ، وتدبر آياته واكتشاف أسراره وتطبيق أحكامه " (2) .

الحكمة الرابعة :

إن تربية الأمة على هذا الدين الجديد والذي يكون القرآن دستوره لا بد لا يأتي تنزيله دفعة واحدة بل يجب أن ينزل مفرقا وبالتدرج ، وبذلك تكون التشريعات والأوامر التي يفرضها الله على الناس تراعي عنصر التدرج حتى لا ينفر الناس منها ، ولقد اقتضت الحكمة الربانية مراعاة هذا الجانب لكي لا يحس الناس بالمشقة : " ولقد أحدث

(العليمي ، محمد ، علوم القرآن أساسيات ومبادئ ، دار بن حزم ، بيروت ، ط 1 ، سنة 2001 ، ص 43. ¹
(حشروف ، عبد الله ، المرجع نفسه ، ص 39. ²)

القرآن الكريم انقلاباً في المجتمع الجاهلي والبشري ، واستطاع أن يقنعهم بالتخلي عن معتقداتهم الوثنية والعادات الاجتماعية السيئة التي ألفوها بالدين حيناً وبالتهديد أحياناً أخرى (1) .

فالتأثير الذي مارسه القرآن الكريم يتجلى خلال التغيير التدريجي في أنماط السلوكيات التي كانت سائدة في المجتمع الجاهلي ، فقام بغرلة المفاهيم والعادات ومن ثم تغيير القيم الأخلاقية تغييراً جذرياً بشكل تدريجي ، وفي هذا الصدد يقول محمد صالح الصديق: "... وفي تنجيم القرآن أيضاً تمهيد للعرب على الانسلاخ من العقائد الباطلة ، والعادات الفاسدة وترويض على التخلي عن الحياة المتعفنة المألوفة ، فتنجم القرآن وتدرجه في التنزيل ساعدتهم على ترك ما تعودوه وهجر ما ألفوه لاسيما الأمة العربية معاندة تتحمس لموروثاتها وترى فيها أصالتها ومقوماتها (2) .

الحكمة الخامسة :

إن التحديات التي كانت تعترض لهذا الدين الجديد كانت تحتاج في جوهرها إلى مقوم ومشروع يحدد ويحدد معايير ومناهج الحياة الجديدة من حيث هي نمط لم تعرفه العرب قديماً ، فكان القرآن ينزل مفرقا لتنظيم حياة الناس ، ويعد إعطاء الفتوى أو الإفتاء لمستجدات الحياة أحد أهم الحكم من تنزيله منجماً ، و: " من المعلوم أن الحوادث لو تقع جملة في وقت واحد ، بل حدثت في أزمنة متفاوتة يتطلب اصلاحها حين صدورها من أصحابها والتحذير بعدم العودة إليها بعد معرفة الحكم بالتحريم وبعدهم صلاحيتها وانسجامها مع الاسلام " ، ومثال ذلك تحريم الخمر بالتدرج الذي جاء في البداية يحرم الصلاة في حالة سكر ثم حرم بعد ذلك بشكل نهائي (3) .

الحكمة السادسة :

عندما نزل القرآن أعلن عن دين جديد ، وهذا الدين الجديد بطبيعة الحال لم يلق الترحاب الكامل لدى الجميع، فهناك من آمن وهناك من كفر ، وهناك من نافق ، وهناك اليهود وغيرهم ، ونظراً لأن الفئات التي لم تقبل الدين الجديد كانت تجترح المكائد له، فكان لابد من أن يخبر النبي (ص) بهذه المكائد حتى يتجنبها ، وكان القرآن يزامن هذه المكائد بالإخبار عنها ، ففي كل مرة يكشف أسرار الكثير من الفئات وخاصة المنافقين واليهود ، فكلما نزلت آية إلا فضحت أمرهم وكشفت عن نياتهم الخبيثة واتضح مكرهم وخداهم وتوهمهم ، وهذه الآية تكشف عن أحد هذه الفئات ((من الناس من يقولوا آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ... يخادعون الله ...)) (4) .

(حشروف ، المرجع نفسه ، ص 40.1)

(الصديق ، محمد صالح ، البيان في علوم القرآن ، ص 56.2)

(حشروف عبد الله ، المرجع نفسه ، ص 44 .

(سورة البقرة ، الآية : 8 و 9 .4)

الحكمة السابعة :

إفادة الإعجاز هي إحدى أبرز الحكم من تنزيل القرآن منجما ، حيث استمر نزوله وتفرق على ثلاثة وعشرون سنة ، وهو الأمر الذي كان يجعل منه أكثر إعجازا على مستويات كبيرة ، فكانت فعل الترقب دائما موجودا ، وهو الذي حير الكثير وخاصة المنافقين الذين كانوا دائما في حالة توجس وترقب أن ينزل من القرآن ما يفضحهم ويكشفهم ، هذا جانب من الإعجاز ، أما الجانب الآخر مارسه القرآن على المستوى التاريخي واللغوي إلى غير ذلك ومنه تبقى : " تبقى السورة مفتوحة لمزيد ما ينزل ، ويكتب فيها ، والرسول (ص) لا يدري متى تعلق هذه السورة المفتوحة وتكتمل لأنه بشر لا يتبع إلا ما يوحى إليه ، ثم نجد هذا القرآن محكم الرد ومنظم السبل ، متناسق الآيات والسور متناغم الجمل والكلمات والحروف ، مترابط المعاني مما يجزم بأنه ليس من كلام البشر " (1) .

ج - لغة القرآن

إن اللغة التي نزل بها القرآن الكريم هي اللغة العربية ، وهذا الأمر لا اختلاف فيه ، لأن النص القرآني يحمل دلالة قطعية في أكثر من آية على أنه أنزل بلغة العربية ، ولقد نزل القرآن على سبعة أحرف ، وحول هذا الأمر هناك اختلاف قائم حول معنى سبعة أحرف ، وهناك الكثير من الاسئلة التي لزالت تطرح في هذا السياق إلى يومنا هذا ، وهي كلها تصب في محاولة ضبط تصور صحيح لمعنى سبعة أحرف . لقد ثبت صحيح البخاري ومسلم عن ابن العباس (ض) أن رسول الله (ص) قال : " أقرأني جبريل على الحرف فلم أزل أستزيده حتى انتهى إلى سبعة أحرف " (2) .

كما ورد في صحيح الامام مسلم حديثا رواه ابي بن كعب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " فإني أرسل إليّ أن أقرأ القرآن على حرف فرددت إليه : يهون على أمي ، [فرد إلي الثانية : قراءة على حرفين ، فرددت إليه أن يهون على أمي] فرد إلي الثالثة : اقرأه على سبعة أحرف " (3) . وما يلاحظ في هذه المسألة كثرة المرويات التي تحاول تثبيت أن القرآن نزل على سبعة أحرف .

د - ما المقصود بسبع أحرف ؟

هناك أقوال كثيرة تحاول فهم أو إعطاء مفهوم " لسبع أحرف " ، ولكن المتفق عليه في هذه المسألة أن المقصود بها هو اختلاف لغات العرب ، لذلك جاء تنزيل القرآن على سبعة أحرف ومعناه بسبعة لغات ويشير نطقه

(حشروف عبد الله ، المرجع السابق ، ص 47.1)

(انظر : الصديق محمد صالح ، البيان في علوم القرآن ، ص 117.2)

(انظر : البرهان في علوم الدين ، الزركشي ، ص ، ص 302-303 . 3)

لكل لغة ، وفي هذا توسعة على الأمة زهو ما نفهمه من الحديث الذي رواه الامام مسلم : " أن الهدف من نزول القرآن على سبعة أحرف هو التيسير والتخفيف على الأمة العربية الاسلامية ليسهل عليهم تلاوته " (1) . ولغات العرب المقصودة بالأحرف السبع هي : قريش ، هذيل ، ثقيف ، هوزان، كنانة ، تميم ، اليمن .

وهناك تصور آخر يرى بأن المقصود بالأحرف السبعة هو الاختلاف الموجود على مستوى الأسماء ، وأن كلام العرب يخرج مختلفا على سبعة أوجه هي :

- اختلاف الأسماء في اللغة العربية: الاختلاف في الأفراد والتنثنية والجمع والتذكير والتأنيث ، فهناك من يقرأ ((لأماناتهم)) وهنا ((امانتهم)) وفي القراءة الثانية نقرأ جمعا وإفرادا (2) .

- الاختلاف في تصريف الأفعال : (الماض ، المضارع ، الأمر) ، فهناك من يقرأ الآية التالية على النحو التالي ((قالوا رَبَّنَا بَاعِد بَيْنَ اَسْفَارِنَا)) ، نقرأ ربنا منصوبة وبعاد فعل أمر ، وهناك قراءة أخرى لهذه الآية وهي على النحو التالي ((رَبَّنَا بَعْدُ)) تُقرأ رَبَّنَا بضم الباء على أن "رب" يقع أو يعرب مبتدأ، و" بَعْدُ " فعل ماضٍ مضعف العين جملة خبر (3) .

- الاختلاف في وجوه الإعراب : هناك الكثير مما يقال في مسألة اختلاف المدارس في قواعد اللغة العربية ، ويعتبر اعراب القرآن أمرا غير متفق عليه ، ومنه يصبح هذا الوجه من الاختلاف في الاعراب احد أوجه الأحرف السبع ، ففي مثال الآية التالية يتضح هذا الأمر بصورة واضحة ، قال تعالى : ((ولا يضار كاتب ولا شهيد)) ، هناك من يقرأ قراءة تفتح فيها الراء وهناك من يقرأ قراءة فيضم الراء فيها ، وبين فتح الراء وضمها هناك قواعد اعرابية تتحكم في كلتا الحالتين فعند الفتح فهي واقعة بعد "لا" النافية فيكون ما بعدها مرفوع . وعند الضم فهي واقعة بعد "لا" النافية فكون ما بعدها مرفوع .

- الاختلاف في النقص والزيادة : في مثال الآية التالية يتضح الأمر جيدا معنى النقص والزيادة ، قال تعالى : ((وما خلق الذكر والأنثى)) [سورة الليل 3] ، هناك من يقرأ الآية على هذا الحرف ، وهناك من ينقص " وما خلق " وهذه القراءة : " هي قراءة أحادية غير متواترة منسوبة لعبد الله بن مسعود " (4) .

(حشروف عبد الله ، الايضاح في علوم القرآن ، ص 114 .¹
(انظر : الايضاح في علوم القرآن ، حشروف عبد الله ، ص 120 .²
(انظر : البيان في علوم القرآن ، محمد صالح الصديق ، ص 119 .³
(حشروف ، المرجع نفسه ، ص 122 .⁴

- **الاختلاف في التقديم والتأخير** : في هذه الآية تتضح كيفية التقديم والتأخير ، قال تعالى : ((وَجَاءَتْ

سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ)) ، هناك من يقرأها هكذا، وهناك من يقرأها هكذا ((وجاءت سكرة الحق بالموت)) ، [سورة ق 19] .

- **اختلاف بالإبدال** : هناك بعض الأحرف التي قد نجدها في قراءة معينة على نحو معين في بعض الآيات في

حين نجد ذلك الحرف مستبدل بحرف آخر كحرف " الراء " في الآية التالية : ((وانظر إلى العظام كيف نُثْبِتُهَا)) [البقرة 256] هنا في هذه القراءة نطق الراء، وفي قراءة أخرى يستبدل " الراء " ب " الزاي " فتقرأ ((نُثْبِتُهَا)) ، وتجدد الإشارة إلى وجود الكثير من الآيات التي تخضع لفعل الاستبدال .

- **اختلاف اللغات** : لغات العرب مختلفة في اللهجات على مستويات عديدة منها : مستوى الإمالة ، مستوى

الفتح ، مستوى التزيق ، مستوى التفخيم ، مستوى الادغام وغيرها ، قلنا هناك من يفهم السبعة أحرف على أن المقصود بها هو لغات العرب المختلفة وهناك من يرى أن المقصود بها هو اختلاف على مستوى الاسماء في لهجات العرب وهناك موقف آخر يرى أن المقصود بها هو ما قال به ابن عبد البر التالي : " كان الكتاب الأول نزل من باب واحد على وجه واحد ، ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف : الزاجر ، وأمر ، وحلال ، وحرام ، ومحكم ، ومتشابه ، وأمثال ، فأحلوا حلاله وحرموا حرامه ، واعتبروا بأمثاله ، وآمنوا بمتشابهه " (1) . وهذا المستوى الثالث الذي يحصر الأحرف السبع فيما سبق ذكره في القول يراه البعض من العلماء بأنه حديث ضعيف .

لقد أتينا على ذكر أهم مواقف العلماء التي حاولت أن تعطي معنى لنزول القرآن على سبعة أحرف التي لم يرد حول معناها تفصيل في القرآن والسنة حسب ما يقوله ابن العربي : " لم يأت في تفسيرها نص ولا أثر وأختلف الناس في تعيينها " (2) ، لكن الراجح في الامر عند الكثرة من العلماء هو ترجيح الموقف الذي ينظر إلى السبعة أحرف على أن المقصود بها هي لهجات العرب، وهنا تعد لهجة قريش هي اللهجة الأقرب إلى جميع اللهجات العربية التي كانت معروفة ومتداولة عند العرب : " ... والحق أن هذا الوجه الأخير هو أهم الأوجه لأنه يبرز الحكمة الكبرى من إنزال القرآن على سبعة أحرف ، ففيه تخفيف وتيسير على هذه الأمة التي تعددت قبائلها فاختلفت بذلك لهجاتها، وتباين أداؤها لبعض الألفاظ ، فكان لا بد أن تراعى لهجاتها وطريقة نطقها ، أما لغاتها نفسها فلا موجب لمراعاتها ، لأن القرآن اصطفى ما شاء بعد صهره في لغة قريش التي تمثلت فيها لغات العرب قاطبة " (3) .

(الزركشي ، البرهان في علوم الدين ، ص 308 .¹

(الزركشي ، المرجع السابق ، ص 212 .²

(حشروف ، المرجع نفسه ، ص 126 .³

هـ - الحكمة من تنزيله على سبعة أحرف

يجمع كثرة من العلماء المسلمين بأن كل اختلاف يمس مسألة معينة إلا وفيها خير للأمة خاصة الأمة الإسلامية ، ولكن يجب أن يكون هذا الاختلاف بناءً ، وإن تنزيل القرآن على سبعة أحرف فيه حكمة بالغة لكل شخص يعتقد هذا الدين ولكل من يقرأ القرآن ، ويمكن إجمال هذه الحكم على النحو التالي :

- **تسهيل وتيسير القراءة** : وهناك من يرى أن القرآن عندما أنزل على سبعة أحرف قصد فعل التيسير والتخفيف

في القراءة : "... فباب الأحرف السبعة متسع فيسمح لهم بقراءته على ما تعودوا عليه من الصغر مع الالتزام بكتابه بنفس الحروف والكلمات التي نزل بها ، ودون بها في المصحف ... " (1).

- **إعجاز القرآن للفطرة اللغوية عند العرب** : يعد الإعجاز اللغوي أحد ملامح العظمة في القرآن ، رغم امتلاك

العرب للفصاحة والبلاغة إلا أن القرآن يعد معجزة في الفصاحة وبذلك كان معجزا بلغته .

- **إعجاز القرآن في معانيه وأحكامه** : يعتبر القرآن منظومة تشريعية كاملة لا نقص فيها ، ويستحيل على الجن

والإنس الإتيان بمثل هذه المنظومة التشريعية المتناسكة على الإطلاق وهو ما تزيه الآية التالية ((وما فرطنا في الكتاب من شيء)) [رقم الآية والسورة] .

و - أول وآخر ما نزل من القرآن

لا نكاد نفلت من قضية في مسألة تخص القرآن في جانب معين من جوانبه إلا لندخل في مسألة أخرى لها حضورها الخاص وتحوز هي الأخرى تباينا واختلافا خاص بها في المواقف ، عندما نريد معرفة أول وآخر ما نزل من القرآن نجد اختلافا حول هذه المسألة ومبررات مختلفة ومتباينة لكل موقف ، الأمر الذي يحتم علينا تتبعها ولو بشكل مختصر وذلك بذكر أرجحها .

1) أول ما نزل من القرآن :

القول الأول : يرى هذا الرأي أن أول ما نزل من القرآن هو الآيات الأولى من سورة العلق ، وهو مثبت بما روته عائشة من أحاديث عن النبي (ص) ، يمكن العودة إلى صحيح البخاري والامام مسلم للاستزادة في هذا (2) لقد جاء

(حشروف ، المرجع نفسه ، ص 126 .¹

(حشروف ، المرجع نفسه ، ص 3 .²

في كتاب البرهان للزركشي : "... في حديث بدء الوحي ما يقتضي أن أول ما نُزِّل عليه صلى الله علي وسلم هو))
اقرأ باسم ربِّك))... " (1) .

القول الثاني: قيل فيه أن أول ما نزا من القرآن الآيات الثلاث من سورة المدثر استنادا على حديث رواه الشيخان عن
أبي سلمة بن عبد الرحمن .

القول الثالث: وقيل فيه أن سورة الفاتحة استنادا على حديث أخرجه البيهقي عن حديث روي عن خديجة .

القول الرابع : قيل فيه ما نزل من القرآن هو ((بسم الله الرحمن الرحيم)) ، وحجة هذا الموقف تستند إلى ما أخرجه
الواحدي سنده عن عكرمة والحسن قالا : " لأول ما نزل من القرآن ((بسم الله الرحمن الرحيم))... " (2) .

2 (معرفة آخر ما نزل من القرآن :

القول الأول: الآية رقم 281 من سورة البقرة استنادا الى ما أخرجه النسائي من طريق عكرمة عن ابن عباس : " آخر
شيء نزل من القرآن ((واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ، ثم توفى (...))... " (3) ، وأخرج ابن مردويه نحوه من طريق
سعيد بن جبير عن ابن العباس.

القول الثاني : الآية رقم 287 من سورة البقرة ، لقد جاء في الإتيان : " أخرج البخاري عن ابن العباس قال : آخر
آية نزلت أية الربا، وروى البيهقي عن عمر مثله " (4) .

القول الثالث : الآية رقم 282 من سورة البقرة ، وهي آية الدين . القول الرابع : الآية رقم 4 من سورة المائدة ،
وهي آية نزات يوم عرفة .

هذا وهناك أقوال أخرى تقول بغير هذا ليس هنا المقام لتفصيل فيها ، وما يمكن رصده هنا هو أن العلماء
يرجحون القول الأول والمستدل عليه في ذلك هو ما أخرجه ابن ابي الحاكم عن سعيد بن جبير قال : " آخر ما نزل
من القرآن قوله ((اتقوا يوما ترجعون...)) ، وعاش النبي (ص) بعدها تسعة ليالي ثم مات لليلتين خلتا من ربيع
الأول " (5) .

(الزركشي ، البرهان في علوم الدين ، ص 292 .¹

(الصدیق محمد صالح ، البيان في علوم القرآن ، ص 102 .²

(السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ، ص 38 .³

(السيوطي ، المرجع نفسه ، ص 38 .⁴

(الزرقاني عبد العظيم ، مناهل العرفان ، ج 1 ، ص 91 .⁵

إن العناية التي حظي بها القرآن الكريم من المسلمين من صيانة وضبط للآيات الكريمات وكل هذا تتبع من العلماء كان يهدف إلى معرفة أسرار التشريع فيه وتمييز الناسخ من المنسوخ وغيرها ، هذا الأمر يدل على الحكمة البالغة من تتبع ما نزل أولاً وآخره منه ، وكل هذا ينم من أهمية حضور القرآن وتأثيره البالغ في حياة المسلمين ، وهو ما يدفعنا إلى طرح السؤال التالي :

ز - كيف جمع القرآن الكريم ؟

جمع القرآن وترتيبه :

لقد الرسول حريصاً على المحافظة على القرآن الكريم وكان شديداً الاهتمام بهذا الشأن ، وهو الأمر بثه في نفوس الصحابة الذين كانوا يكتبون الوحي ، ومن بينهم : أبو بكر الصديق ، عمر وعلي وعثمان بن عفان وزيد بن ثابت وغيرهم ، وحتى لا نطيل يمكن إجمال الأمر المتعلق بمسألة جمع القرآن على المراحل التالية :

المرحلة الأولى وهي مرحلة الحفظ التي كانت كالتالي :

- حفظ النبي (ص) للقرآن ومعارضة جبريل له .
- حفظ الصحابة القرآن بكل عناية .
- لقد كان الصحابة يعرضون حفظ القرآن على الرسول (ص) .
- طلب الصحابة القرآن من النبي (ص) .
- قراءة القرآن في الصلاة يعد أحد أشكال الحفظ .

المرحلة الثانية وهي مرحلة الكتابة :

- حرص النبي (ص) وعنايته بالقرآن دفعته إلى اتخاذ كُتاباً للوحي وقد بلغ عددهم أربعين كاتباً .
- أمر النبي (ص) بترتيب السور ، وهنا تجدر الإشارة على أن القرآن لم يكتب في مصحف واحد في عهد النبي (ص) لأسباب يعرفها العام وخاص ، وهي متعلقة بتنظيم وتفرقة نزوله ، وكانت الأجزاء والآيات تكتب على الرقاع (جلد والخناق وهي صفائح من الحجارة وعظام أكتاف البعير والعسيب وهو جريد النخل) وغيرها .

المرحلة الثالثة وهي مرحلة جمع القرآن وتدوينه في الصحف :

لقد كان عمر ابن الخطاب بعد مقتل الكثير من قراء وحفظة القرآن في معركة اليمامة يخشى من ذهاب كل من حفظ القرآن ، لذلك كان يعرض أمر تدوين القرآن ويحرص على ذلك عي أبي بكر الصديق ولازمه في هذا حتى أفحمه بضرورة الشروع في ذلك ، ولقد جاء في هذا الأمر القول التالي : " روى البخاري في "صحيحه" عن زيد بن ثابت قال : أرسل إليّ أبو بكر مقتل اهل اليمامة ، فإذا عمر عنده فقال أبو بكر : أن عمر أتاني فقال : إن القتل قد استحرّ يوم اليمامة بقراء القرآن ، وإني أخشى أن يستحرّ القتل بالمواطن ، فيذهب كثير من القرآن وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن ... " (1) ، ومن هنا جاء تكليف خليفة رسول الله لزيد بن ثابت بهذه المهمة العظيمة ، وبدأ أمر جمع القرآن ، وتدوينه في عهد ابي بكر الصديق واستمر الأمر إلى عهد عمر بن الخطاب ، وقد اتبع زيد بن ثابت منهجا صارما في هذا العمل وهو على النحو التالي :

- تتبع ما كان مكتوبا من القرآن عند الصحابة .

- تتبع ما كان محفوظا في صدور الصحابة.

- طلب الشهادة على ذلك .

واستمر هذا الأمر حتى عهد عثمان بن عفان حيث أقدم هذا الصحابي على مراجعة بعض النسخ يقول الزركشي في هذا الصدد: "...أن عثمان لما كتب المصاحف جعله أربع نسخ ، وبعث إلى كل ناحية واحدا، الكوفة والبصرة والشام وترك واحدا عنده ..." (2) ، وأمر الكتاب في حالة اختلاف أن يكتبوا بلغة قريش وقام يحرق بعض المصاحف خشية الاختلاف : " وقال عثمان لرهط من القريشيين الثلاثة : إذا اختلفتم وزيد ابن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش ، فإنما نزل بلسانهم .. " (3)، وكان عمل عثمان بن عفان في تعامله مع رعاية القرآن يركز على الأمور الآتية :

- نسخ مصحف أبي بكر الصديق إلى عدة مصاحف .

- اعتماد لغة قريش في تدوين القرآن وهو الأمر الذي أوكله إلى عبد الله بن زبير ، سعيد ابن العاص وعبد

الرحمن بن حارث بن هشام وزيد بن ثابت .

(الزركشي ، البرهان في علوم الدين ، ص 326 .¹

(الزركشي ، البرهان ، ص 334 .²

(العليمي أحمد ، علوم القرآن اساسيات ومبادئ ، ص 65 .³

- توزيع المصحف العثماني على بلاد المسلمين .
- إتلاف المصاحف الأخرى على غير هذه الطريقة .

ومن مزايا المصحف العثماني :

- الاقتصاد على ما ثبت بالتواتر.
 - ترتيب السور على الوجه المعروف عندنا اليوم .
 - تجريد المصاحف من الشرح أو أشياء أخرى .
- واعتمد في ترتيب السور القرآنية في هذا المصحف على ثلاثة آراء هي :

- التوفيقى ما نص عن النبي .
- اجتهادي خاص باجتهاد الصحابة .
- التوفيقى زائد الاجتهادي وذلك بجمع الأول مع الثاني .

ح - الكتابة والرسم

هناك الكثير من المحاولات التي حاولت إعادة النظر في المصحف والرسم العثماني لكن : " ظل الرسم العثماني هو المتبع رسمياً وروحياً إلى يومنا هذا " (1)، وبعدها قام الأسود الدؤلي وتلامذته بتعجيم القرآن الكريم بوضع النقاط على الأحرف المتشابهة ، بعد استشارة عبد الله الدؤلي في هذه المسألة لعلي بن ابي طالب ، قام الدؤلي بوضع الفتحة والضمة والنقاط وسمي هذا العمل برسم العربية ، ثم قام تلامذة الدؤلي لاحقاً بوضع النقاط على الأحرف المتشابهة وسمي هذا بالإعجام : " إن هذا العمل الجليل والخطير نهض به هؤلاء الجهابذة من أجل صيانة القرآن الكريم من التحريف والتصحيف، فأبو الأسود تناول الإصلاح الإعرابي وتلميذاه قاما بالإعجام ... " (2)، وهؤلاء التلميذان هما : نصر بن عاصم ويحيى بن يعمر ، ولقد لقي هذا العمل استحساناً وسهل القراءة حتى وصل الأمر على نحو ما هو عليه الآن .

(1) حشروف عبد الله ، الإيضاح في علوم القرآن ، ص 152 .
(2) حشروف عبد الله ، الإيضاح في علوم القرآن ، ص 156 .

ط - ضوابط القرآن المكي والمدني

لم يكن الصحابة الذين عايشوا الوحي وسمعوا القرآن من النبي (ص) يختلفون في ما هو مكي ومدني ، وجاء التفريق بين القرآن المكي والمدني من باب الاهتمام الكبير الذي ولاه الصحابة والعلماء للقرآن الكريم ، ويعرف المكي من المدني باعتماد على طريقتين ، يعتمد في الطريقة الأولى على الروايات المنقولة عن الصحابة الذين عاصروا نزول القرآن أو المنقولة عن التابعين الذين نقلوا القرآن عن الصحابة والمشهود لهم بالثقة فعرفوا عنه كيفية النزول و مواقع النزول وأحداثه ، أما الطريق الثانية فتتم بتوظيف المنهج الاستقرائي الذي يعتمد على الاجتهاد والتحقيق والبحث وفي هذا يقول النيسابوري: " من أشرف علوم القرآن علم نزوله وجهاته وترتيب ما نزل بمكة والمدينة " (1)، والقرآن المكي والمدني ففيهما ما نزل ليلا ونزل نهارا وما نزل في الشتاء وما نزل في الصيف . وهناك خصائص يتميز بها القرآن المكي عن المدني والمدني عن المكي .

1 - المميزات والضوابط التي يتميز بها القرآن المكي :

أ (الضوابط اللفظية :

- كل سورة فيها سجدة فهي سورة مكية .
- كل سورة فيها لفظ (كلا) .
- كل سورة فيها (يأيها الناس) وليس فيها (يأيها الذين آمنوا) فهي مكية ، وهناك استثناء محل خلاف في هذه الخاصية حول سورة الحج ، هناك من يقول بأنها مكية وهناك من يقول بأنها مدنية .
- كل سورة فتحت بحروف التهجي نحو (الم ، الر ، وحم) فهي مكية .
- القصر في الفواصل ، وقوة الألفاظ وإيجاز العبارة (2) .

ب (الضوابط الموضوعية :

- الدعوة إلى التوحيد .
- إثبات البعث والجزاء والقيامة .

(حشروف عبد الله ، المرجع نفسه ، ص 66 .¹
(العليمي أحمد ، المرجع نفسه ، ص 76 .²

- مجادلة المشركين .

- الآيات الكونية .

2 - المميزات والضوابط التي يتميز بها القرآن المدني :

أ) الضوابط اللفظية :

- السورة التي فيها فريضة أو حد فهي مدنية .
- السورة التي فيها ذكر المنافقين إلا سورة العنكبوت.
- السورة التي تحتوي على جدل مع أهل الكتاب .
- طوال المقاطع والآيات حيث يكون أسلوبها فيه تقرير للتشريعات والتوضيحات لأهدافها ومراميها .

ب) الضوابط الموضوعية :

- لقد اهتم القرآن المدني بالجانب المتعلق بالعبادات والمعاملات (فضائل الجهاد والصلاة).
 - التركيز على بناء العلاقات الدولية في السلم والحرب .
 - دعوة أهل الكتاب (اليهود والنصارى) إلى الإسلام وكشف تحريفهم للكتب السماوية .
 - رصد وكشف سلوكيات المنافقين⁽¹⁾.
- إن البحث في مسألة القرآن المكي والمدني يهدف بطبيعة الحال إلى أهداف معينة تهدف إلى استخلاص الحكم الربانية من القرآن المكي والقرآن المكي ، ومن بين هذه الحكم التالي :
- معرفة هذا الأمر يساعد في التفسير .
 - التمتع الجمالي بالأساليب القرآن .
 - تحقيق معرفة سليمة عن السيرة النبوية الشريفة .

(العليمي أحمد ، المرجع نفسه ، ص 78 .¹)

2 - علوم القرآن

من الواضح جدا أن الدور الذي لعبه القرآن الكريم على المستوى العقائدي لزمه دور آخر عكس بكل تجلياته اهتماما من نوع آخر بالقرآن والمقصود هنا هو الجانب العلمي والتدقيق المعرفي الذي كان للقرآن الكريم أثرا واضحا في ظهوره⁽¹⁾. ولقد لزم عن الأمر ظهور اهتمام بالغ الأهمية على مستويات مختلفة حاولت الالتفاف بالقرآن ودراسته دراسة لا تلغي أي أمر فيه ، من مظاهر هذا الاهتمام ظهور ما يسمى بعلوم القرآن.

أ - التعريف اللغوي لعلوم القرآن:

هنا سنقف بشكل موجز على تعريف لفظة علوم فقط ، لأن لفظ القرآن قد أتينا على تعريفه في المبحث السابق، العلوم لغة هو جمع علم، ويعرفه ابن فارس قائلًا: "العين واللام والميم أصل صحيح واحد ، يدل على أثرٍ بالشيء يتميز به عن غيره"⁽²⁾. هذا القول يفيد أن كلمة علم تدل على الوضوح واليقين والاتقان والبروز واللافت .

ب - تعريف الاصطلاحي لعلوم القرآن :

نظر إلى هذه العلوم على أنها العلوم التي تقترب من دراسة القرآن الكريم ، ومن الموضوعات التي اهتمت بها علوم القرآن الكريم :أسباب النزول ، المحكم والمتشابه ، الناسخ والمنسوخ ، جمع القرآن وترتيبه، وفي هذا الصدد يقول أحمد محمد العليمي نقلا عن الزركشي: "... العلم الذي يتناول الأبحاث المتعلقة بالقرآن من حيث معرفة أسباب النزول، جمع القرآن وترتيبه ومعرفة المكي والمدني ، الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وكتابته وقراءه وإعجازه"⁽³⁾. هذا التعريف هو من بين أهم التعريفات التي تقترب من القول بما يجب قوله في سياق تداول ودراسة كل ما تعلق بالقرآن.

ويعرفها الزركشي قائلًا : " لعلوم القرآن تعريفان : (أحدهما) يفيد - بمعناه الاضائي - العلوم الدينية المستنبطة من القرآن الكريم والثاني يفيد المباحث المتعلقة بالقرآن الكريم من ناحية نزوله وترتيبه وجمعه وكتابته وقراءته وتفسيره ، وإعجازه وناسخه ومنسوخه ... ونحو ذلك ..."⁽⁴⁾.

(الزرقاني ، عبد العظيم ، مناهل العرفان في علوم القرآن ، تحق فؤاد أحمد زمزلي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط1 ، سنة 1995. ¹
(ابن فارس ، مقالييس اللغة ، دار الفكر ، ص 689. ²

(العليمي ، أحمد ، علوم القرآن أساسيات مبادئ ، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1 ، سنة 2000 ، ص 12 . ³

(الزركشي ، البرهان ، ص 31. ⁴

ج - موضوعات علوم القرآن :

من خلال التعاريف التي قدمت لعلوم القرآن وكذا ذكر الموضوعات التي تتناولها علوم القرآن بالدرس والعناية، لا بد من أن نفهم بأن علوم القرآن متعلقة بالقرآن الكريم ، وكل ما تعلق به ، وهذه العلوم ليست علما واحدا بل هي علوم متنوعة ومتعددة ومختلفة لذلك سميت علوم بدل من علم واحد ، وهناك من يرى أن علوم القرآن تقتصر على ثلاثة أقسام هي : التوحيد والتذكير والأحكام وقيل غير ذلك وهو ما ورد عند الزركشي البرهان في القول التالي : " جملة القرآن تشتمل على ثلاثة علوم : لم أسماء الله تعالى وصفاته، ثم علم النبوة وبراهينها ثم علم التكليف والمحنة " (1).

الملاحظ وجود الاختلاف حول ما تتناوله علوم القرآن من موضوعات ، وهذا الاختلاف يدل في جوهره على التعدد والكثرة في الموضوعات حتى أن بعض العلماء شبه علوم القرآن بمفاتيح الغيب المتعددة والمجهولة وغير محصاة . لكن هذا التعدد فيه خير وفائدة لأنه كلما تعددت موضوعات علوم القرآن كلما اقترب الانسان من فهم القرآن علة مستويات مختلفة ، وهذا الفهم يؤدي بلا ريب إلى نوع من الاحاطة ولو بشكل جزئي بالقرآن الكريم ، وهو الأمر الذي يقوي مجال الانفتاح في هذا الشأن ويجعل منه فعلا متجددا ، وفي هذا يقول الزركشي : " وفائدة هذا العلم ترجع إلى الثقافة العالية العامة في القرآن ، وإلى التسلح بالمعارف القيمة فيه ، استعدادا لحسن الدفاع عن حمى الكتاب العزيز ثم إلى سهولة حوض غمار تفسير القرآن الكريم به كمفتاح للمفسرين ... " (2) .

د - نشأة علوم القرآن :

لا بد من الاشارة هنا بأن التفصيل في هذا الباب سيكون في شكل قصير لأن تتبع هذا الأمر يحتاج إلى مقام آخر وليس هو الحال هنا ، نريد أن نشير إلى نشأة علوم القرآن بشكل سريع فقط لأخذ الفكرة العامة . تعتبر مرحلة بداية تدوين القرآن الكريم نقطة انطلاق حاسمة نظرا لما فرضته هذه ضرورة من إيجاد المعايير اللازمة والسليمة لتدوين القرآن بشكل سليم حتى لا يضيع منه أي شيء ، وكما أسلفنا سابقا حول كيفية تدوين القرآن والشروط الصارمة التي خضع لها هذا الفعل ، تلك الشروط الصارمة كانت بمثابة الحجر الأساس في بداية تشكل وظهور علوم القرآن ، لأنها مست جوانب كبيرة وحساسة خاصة في ما تعلق بالجمع والترتيب والكتابة والقراءة ليصل لاحقا إلى التفسير والتأويل، ومن خلال لهذه الشروط ظهرت قواعد عامة تحكمت فيها فأستت لكل فعل علما خاصا به فأصبحت بعد ذلك

(الزركشي ، البرهان ، ص 32 .¹

(الزركشي ، المرجع نفسه ، ص 44 .²

تكنى بعلوم القرآن ، وخير دليل على ذلك بداية عهد التأليف في المجالات المختلفة من القرآن أو من علوم القرآن إن شئنا .

لقد بدأ التدوين في عهد أبي بكر الصديق واستمر في عهد عمر بن الخطاب وعهد عثمان بن عفان ، أما في زمن علي بن أبي طالب فعرف بزمن بداية الرسم والإعجام ، وبعد زمن التدوين بدأ صر التفسير والاهتمام بالنصوص الدينية ووصل هذا الأمر ذروته في عهد بني أمية ، وهنا برز سعي الصحابة والتابعين في نشر فنون القرآن الكريم الذي يعود فضل السبق فيه للخلفاء الأربعة بطبيعة الحال وكذا الجهد الذي بذله ابن مسعود وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري وعبد الله بن زبير من الصحابة ، ويعود الفضل في ذلك للتابعين أمثال : مجاهد وعطاء وعكرمة وقتادة والحسن البصري وسعيد بن جبير وزيد بن أسلم وغيرهم . وتواتر الاهتمام بعلوم القرآن إلى أن وصل إلى عبد الرحمن بن زيد بن أسلم ومالك بن أنس ، ولم يتوقف الاهتمام بالقرآن وعلومه عند فترة زمنية معينة بل استمر الأمر إلى يومنا هذا . ونذكر هنا البعض مما أفرد في علوم التفسير :

في القرن الثالث الهجري :

إن من أشهر ما كتب في هذا العصر :

- أسباب النزول ل : علي بن المدني .
- الناسخ والمنسوخ ل : أبو عبد القاسم بن سلام .
- كتاب القراءات ل : أبو عبد القاسم بن سلام .

في القرن الرابع هجري :

إن من أشهر ما كتب في هذا القرن التالي :

- الحاوي في علوم القرآن ل : محمد بن خلف .
- علوم القرآن ل : محمد بن قاسم الأبياري .

واستمر التأليف في مجال علوم القرآن عبر فترات تاريخية متنوعة يمكن رصد أهم الكتب على النحو التالي :

- إعجاز القرآن ل : أبو بكر الباقلاني المتوفي سنة 403 هجرية .
- علم القراءات ل : علم الدين السخاوي المتوفي سنة 643 هجرية .
- أقسام القرآن ل : ابن القيم المتوفي سنة 751 .

- البرهان في علوم القرآن للزركشي المتوفي سنة 794 .
- الاتقان في علوم القرآن لسيوطي المتوفي سنة 911 هجرية .
- مناهل العرفان في علوم القرآن لعبد العظيم الزرقاني⁽¹⁾ .

ثم تواتر العمل في هذا المجال إلى عصرنا الحالي ويمكن ذكر بعض الدراسات التي كتبت في هذا المجال على الشكل التالي :

- تفسير القرآن لعبد الحميد بن باديس .
- مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد المتوفي سنة .
- مفهوم القرآن للجابري .
- البيان في علوم القرآن لمحمد الصالح الصديق.

الملاحظ في هذا الشأن أن اهتمام المسلمين وغيرهم بالقرآن الكريم لم يكن حكرا على المسلمين الأوائل ، بل تواصل اهتمام المسلمين بالقرآن وعلومه عبر فترات تاريخية متنوعة ولينزال الأمر مستمرا إلى يومنا هذا ، والملاحظ أيضا هو تناول علوم القرآن بمناهج مختلفة ومعطيات مختلفة تخضع بطبيعة الحال معطيات الزمن والفترة التي تتحكم فيها متغيرات معينة .

هناك الكثير من المفاهيم التي أو العلوم التي ارتب ظهورها بالقرآن الكريم ، وهي تشكل أحد المطالب المعرفية التي يجب على هذه الدراسة الوقوف عليها ، وذلك من خلال تعريفها و تقديم ولو لمحة بسيطة عنها حتى يسهل على القارئ لهذه الرسالة التفريق بين المصطلحات والمفاهيم الموظفة فيها ، ومن أهم هذه المفاهيم التي ارتبط ظهورها بالقرآن الكريم الوحي ، والمحكم والمتشابه ، الناسخ والمنسوخ ، الظاهر والباطن وغيرها من المفاهيم التي خصص لكل واحد منها علما خاصا لها يدرسها ، وتجدر الإشارة هنا أن هذه المفاهيم كانت موجودة عند العرب قديما وكانت تمتلك دلالة لغوية وتستعمل وفقا لهذه الدلالة ، لكن بعد نزول القرآن الكريم أصبح لها ما يسمى بالدلالة الشرعية ، كما أسلفت يقتضي هذا العمل أن نقف على جملة من المفاهيم التي اهتمت بها علوم القرآن والتي من بينها : الوحي، والتفسير ، المحكم والمتشابه وغيرها .

(انظر : محمد العليمي ، الايضاح في علوم القرآن ، ص 18 .¹)

3 - الوحي :

عندما نتأمل جليا في القرآن الكريم قد يعتقد البعض بأنه لا وجود لأي اختلاف حول القرآن حول تعريفه والكيفية التي نزل بها ، لكن عندما نعوص في بحر هذا المجال من البحث ندرك أن الاختلاف هو الطابع المهيمن على الكثير من المسائل المتعلقة بالقرآن الكريم ، وتعتبر مسألة الوحي جبريل من بين المباحث الكبرى لعلوم القرآن ، ونحن ندرك جيدا أن النبي (ص) رواجه الكثير من المصاعب مع قومه ، فالدين الجديد لم يكن مرحبا به بشكل كبير ، ونحن نعلم جملة الاتهامات التي وجهت إلى شخص النبي (ص) خاصة ما تعلق منها بالقرآن الكريم ، حيث اتهمه قومه بأنه هو الذي يخلق هذا القرآن ، كما هناك مزاعم أخرى أُنجمت إلى التشكيك في ظاهرة الوحي وخاصة جبريل كونه الواسطة بين الله والنبي (ص) ، ومن هنا تطرح مسألة نزول القرآن باللفظ أو بالمعنى .

هذه المسألة نالت حظها من النقاش وكانت فيها الكثير من الآراء المختلفة والمتباينة : "فقد زعم بعض المتقولين المسفين أن اللفظ لجبريل وأن الله كان يوحى إليه المعنى فقط ... ومنهم من ذهب إلى أن جبريل كان ينزل بمعاني القرآن على الرسول (ص) وهو يفرغها في قالب عربي ..."⁽¹⁾ ، والملاحظ أن القولين لا أساس لهما من الصحة عند العلماء من حيث أنهما يتعارضان مع الكتاب والسنة ومع اجماع العلماء ، وفي هذا السياق يقول محمد الصالح الصديق : " ..فجبريل عليه السلام نزل بالقرآن لفظا ومعنى لا دخل له ولا لمحمد صلى الله عليه وسلم في لفظ من ألفاظه ، ولذا كان معجزا ، وإنما جبريل أوحاه إلى محمد ، ومحمد رعاه وحفظه ، ثم بينه وفسره وطبقه ونفذه ..."⁽²⁾

وفي القرآن الكريم ما يدل على ذلك ، فقد برأ القرآن النبي (ص) من تهمة الاختلاق وبرأه من هذه الأقاويل التي ادعاها أعداء الدين من الكفار واليهود والنصارى وغيرهم إذ يقول تعالى ((وإذا لو تأثم بآية قالوا لولا اجتنبتنا، قل إنما أتبع ما يوحى إليّ من ربي))⁽³⁾ ، ويقول أيضا ((قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن اتبع إلا ما يوحى إليّ ، إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم))⁽⁴⁾ .

إن الحديث عن القرآن الكريم وكيفية إنزاله وذكر الاختلاف القائم حوله يلزمنا إلى الإشارة بأن طرق التواصل أو المخاطبة تقتضي وجود المرسل والمرسل إليه والواسطة أو ما يسمى في اللغة الفرنسية ب (Moyen de communication) ، وكنت في أسلفت قد تحدثت عن ذلك التشكيك القائم حول الوحي ، وهنا لابد من معرفة

(محمد الصالح الصديق ، البيان في علوم القرآن ، ص 50 .¹

(محمد الصالح الصديق ، المرجع نفسه ، ص 50 .²

(سورة الأعراف الآية 203 .³

(سورة يونس الآية 15 .⁴

معنى الوحي والطرق التي يحدث بها حتى تتمكن من ادراك الأمر جيدا خاصة فيما تعلق بالكيفية نزول الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم .

أ - تعريف الوحي لغة :

يقول ابن فارس عن الوحي : " الواو والحاء والحرف المعتل ، أصل يدل على إلقاء علم في خفاء ... ، فالوحي : الإشارة ، والوحي الكتاب والرسالة ، وكل ما ألقته إلى غيرك حتى علمه فهو وحي كيف كان ... " (1) ، والوحي أيضا في الأصل هو : " الإشارة السريعة ولتضمن السرعة قيل أمر وحي وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض ، وقد يكون بصوت مجرد على التركيب وبالإشارة ببعض الجوارح وبالكتابة ... " (2) .

ويعرف الزمخشري الوحي على أن لفظ وحي لغة يعني الاخبار والاعلان عن الشيء الخفي فيقول : " وحي أوحى إليه أومئ بمعنى ، ووحيت إليه وأوحيت إذا كلمته بما تخفيه عن غيره ، وأوحى الله إلى أنبيائه ... " (3) .

ب - التعريف الاصطلاحي :

يعرف الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني الوحي من الناحية الاصطلاحية فيقول : " الوحي معناه أن يعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده كل ما أراد اطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم ن ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر ، ويكون على أنواع شتى ... " (4) ، ويعرف مناع القطان الوحي بأنه : " الوحي كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه ... " (5) .

ج - التعريف الشرعي للوحي :

لقد تردد ذكر لفظ الوحي في القرآن الكريم عديد المرات مع ما يتنزل من معنى ويصبيه في كل مرة يتردد فيها، ولقد تكرر ذكر لفظ الوحي في ثمانية وسبعون مرة ، لكن المعنى الذي كان دائما يشير إليه أو يحمله في الكثير من مواضع الذكر يدل على الاعلام الخفي والسريع ، هذا لا يعني أن يأخذ الوحي معاني أخرى في مواضع أخرى وفيه يقول عبد الله بن قتيبة : " للوحي وجوها دلالية يتطلبها السياق في القرآن على نحو مخصوص ... " (6) .

د - أوجه الوحي : يرى علماء التفسير بأن للوحي سبعة أوجه في القرآن الكريم هي على النحو التالي :

(1) أبي الحسن أحمد ، بن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، تح : عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر للطباعة والنشر ، (د ط) ، سنة 1979 ، ص 92 .
(2) الراغب ، الأصفهاني ، المفردات الغريب في مفردات القرآن ، تح : الناشر ، ج ، مكتبة نزار مصطفى الباز ، ص 548 .
(3) أبي قاسم جار الله ، الزمخشري ، أساس البلاغة ، تح : محمد بابل عيون السود ، ج 2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1998 ، ص 324 .
(4) الزرقاني ، مناهل العرفان ، ص 46 .
(5) مناع ، القطان ، مباحث في علوم القرآن ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1995 ، ص 33 .
(6) عبد الله بن مسلم ، بن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، تح: السيد أحمد صقر ، دار التراث ، القاهرة ، ط 2 ، سنة 1976 ، ص 373 .

- **الوجه الأول :** هو الارسال وهو ما تعنيه الآية الكريمة ((إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل)) (1) .
- **الوجه الثاني :** وهو الاشارة ، هذا النوع تشير إليه الكثير من الآيات في القرآن الكريم ومنها قوله تعالى ((فأوحى إليهم أن سبحوه بكرة وعشيا)) (2) ، والمقصود من الاشارة نفهمه من خلال القول التالي : " والرمز والاشارة بالشفة والصوت الخفي ، وعبر كل كلام كإشارة بالرمز ، فكان الكلام المستثنى من الحكم هو " الوحي " و "الرمز " بمعنى الاشارة ... " (3) .
- **الوجه الثالث :** وهو الإلهام ، هو كل ما يقع في القلب فبسبب الراحة والاطمئنان ، وهو ما يُخص به الأصفياء من البشر ، أما الإلهام عند الحيوانات فهو البعد الغريزي الذي ألهمها الله إياه وهو ما تدل عليه الآية الكريمة ((وأوحى ربك إلى النحل ..)) (4) ، وفي الإلهام الذي تتحدث عنه الآية الكريمة يقول فخر الدين الرازي : " أنه تعالى قرري أنفسها هذه الأعمال العجيبة التي يعجز عنها العقلاء من البشر ... " (5) .
- **الوجه الرابع :** وهو الأمر، وهذا ما تفيدته الآية الكريمة التالية ((يومئذ تحدث أخبارها بأن ربك أوحى لها)) (6) ، فالله تعالى يأمر لأرض بالوحي أن تخرج أثقالها .
- **الوجه الخامس :** وهو القول ، وفيه يقول تعالى ((فأوحى إلى عبده ما أوحى)) (7) ، والقول هنا يفيد الكلام .
- **الوجه السادس :** وهو ما يسميه العلماء بالإعلام ، وهذا النوع من الوحي خاص بالأنبياء وهو ما تدل عليه الآية الكريمة ((وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا)) (8) .
- **الوجه السابع :** وهو ما يسمى الوسوسة الذي يدل عليه قوله تعالى ((يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا)) (9) .

ما يفهم من هذا العرض الخاص بأوجه الوحي ما هو عام فيها ، والعام في هذه الأوجه ما دل على : "الإعلام الخفي السريع ، الخاص لمن يوجه إليه ، بحيث يخفى عن غيره ، ومنه الإلهام الغريزي كالوحي إلى النحل ، والإلهام الخواطر بما يلقيه الله في روع الانسان السليم الفطرة ، كالوحي إلى أم موسى ، ومنه وحي الناس لبعضهم، ووحى

(سورة النساء الآية 163 . 1)

(سورة مريم الآية 10 . 2)

(عبد الكريم ، بلبل ، المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، و م أ ، ط 1 ، 2015 ، ص 661 . 3)

(سورة النحل الآية 67 . 4)

(الرازي ، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ، ج 10 ، ص 73 . 5)

(سورة الزلزلة الآية 54 . 6)

(سورة النجم الآية 10 . 7)

(سورة الشورى الآية 51 . 8)

(سورة الأنفال الآية 112 . 9)

الشياطين وسمي بالسوسة ، والرؤيا والحدس والالهام والتحديث والفراسة كلها صور للوحي ...⁽¹⁾ ، كما جاء في أوجه الوحي أيضا الإيحاء إلى الأنبياء ، وهنا وبما أن الأمر يتعلق في دراستنا هذه بالقرآن الكريم لا بد من أن نعرف الكيفيات التي بها كان يتلقى النبي صلى الله عليه وسلم الوحي ، مع الإشارة أن مراتب الوحي تختلف من مرتبة إلى أخرى .

الوحي من ملامح النبوة التي كان الله يختار لها عبادا اصطفاهم لأداء مهمة تبليغ الرسالات ، والرسول محمد صلى الله عليه وسلم كان خاتم النبيين وخص بالقرآن الكريم ، وهذا القرآن الكريم كان ينزل عليه بفعل واسطة الوحي جبريل ، في عملية التبليغ والتنزيل كان للوحي ثلاثة أحوال ينزل بها حسب ما ورد عند العلماء والدارسين مما تلقوه عن الصحابة من أخبار في هذا الشأن ، وهنا نأتي إلى ذكر هذه الأحوال الثلاثة على النحو التالي :

الحالة الأولى : وتتم برؤية الوحي رؤية مباشرة في صورة التي خلق عليها ، وهنا يقول بعض العلماء أن الرسول رآه مرتين وهو ما تجسده الآيتين الكرمتين ، الآية الأولى يقول فيها تعالى: ((ولقد رآه بالأفق المبين))⁽²⁾ ، وفي الآية الثانية يقول تعالى : ((ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى))⁽³⁾ ، وهناك من يقول أيضا أنه رآه في غار حراء .

الحالة الثانية : أن يأتي الوحي في مثل صلصلة الجرس ، وما إن يذهب عنه حتى يعي الرسول الرسالة وفي هذا الشأن يقول عبد الله حشروف : " أن يأتيه الملك في مثل صلصلة الجرس ، ولعل المقصود من هذا الصوت الذي ينفرد هو بسماعه حتى ولو كان مع الصحابة أن يتهيأ لاستقبال الوحي حتى لا يفاجئه فتأخذه هزة ...⁽⁴⁾ ، وهذا الصوت قد يكون صوت الملك أو صوت أجنحة الملائكة ، قال صلى الله عليه وسلم : (إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله كالسلسلة على صفوان)⁽⁵⁾ .

الحالة الثالثة : كان يتمثل الوحي في صورة رجل وفيه يقول ابن خلدون : "....أو يتمثل له صورة شخص يخاطبه بما جاء به من عند الله ثم ينجلي عنه تلك الحال وقد وعى ما ألقى إليه"⁽⁶⁾ .

لقد ارتبطت نشأة التفسير بنزول القرآن الكريم ، وهي حقيقة لا يمكن انكارها بطبيعة الحال ، وتتجلى ملامح هذه النشأة ببدية مرحلة التنزيل التي لازمتها مرحلة التفسير والتأويل أو كما يسميه البعض بزمن التفسير والتأويل ، وهو ما سنعرفه لاحقا عندما نبدأ في الحديث بالتفصيل عن نشأة التفسير ، وقبل الشروع في ذلك لا بد من

(عبد الكريم بليل ، المرجع نفسه ، ص ، ص ، 660-661 .¹

(سورة التكوير الآية 23 .²

(سورة النجم الآية 13 ، 14 ، 15 .³

(عبد الله حشروف ، المرجع نفسه ، ص 21 .⁴

(نقلا عن : محمد العليمي ، المرجع نفسه ، ص 29 .⁵

(عبد الرحمن ، ابن خلدون ، المقدمة ، ص ، ص ، 150-151 .⁶

الوقوف على جملة من المفاهيم خاصة ما تعلق منها بمفهوم التفسير وكذا مفهوم أصول التفسير من الناحية اللغوية والشرعية .

المبحث الثاني : تعريف التفسير والتأويل

1 - تعريف التفسير

أ - التعريف اللغوي:

التفسير في معناه اللغوي يدل في مجمله على التبيين والكشف والاطهار وكذا التفصيل ، وهذه الدلالات اللغوية هو ما تشير إليه غالبية القواميس والمعاجم اللغوية . التفسير لغة : "مأخوذ من الفسر وهو كشف المغطى"⁽¹⁾ ، وهو ما نجده في لسان العرب حيث يكون التفسير دالا على الكشف ، وفي هذا ذهب الجرجاني إلى القول : " في الأصل : هو الكشف والإظهار " ⁽²⁾ .

ويعرفه منان القطان كذلك على أنه : " ...تفعيل من الفسر بمعنى الإبانة والكشف وإظهار المعنى المعقول ، يقال: فسر الشيء يفسر بالكسر ويفسره بالضم فسراً ، وفسره : أبانه ، والتفسير والفسر : الإبانة وكشف المغطى ، ...وقال بعضهم : هو مقلوب من "سفر" ومعناه الكشف ، ويقال سفرت المرأة سفوراً : إذا ألقّت خمارها عن وجهها ، وهي سافرة ، وأسفر الصبح : أضاء ... " ⁽³⁾ ، لكن التفسير سواء كان مصدره من "فسر" أو "سفر" : هذا لا يؤدي إلى معنى مختلف بل معناهما متقارب بتقارب لفظيهما وفي هذا قيل : " قال الراغب : الفسر والسفر يتقارب معناهما بتقارب لفظيهما ، لكن جُعِلَ الفسر لإظهار المعنى المعقول ، وجُعِلَ السفر لإبراز الأعيان للبصار ، فقيل : سفرت المرأة عن وجهها ، وأسفر الصبح.. " ⁽⁴⁾ .

ب - التعريف الاصطلاحي :

ما يلاحظ أن المعنى الاصطلاحي للتفسير لا يبتعد عن كونه يدل على التبيان والايضاح ، فهو : " بيان معاني القرآن الكريم ، وتعلم التفسير واجب " ⁽⁵⁾ ، إن المراد بالتفسير في الشرع هو توضيح الآيات وتيسير فهمها لاستخلاص الاحكام المتعلقة بجوانب مختلفة ورد ذكرها في القرآن الكريم لتنظيم حياة الناس ، وفي هذا السياق يعرف عبد الرحمن العك التفسير على أنه : " ...إن تفسير القرآن يكون بعضه من قبيل بسط الألفاظ الوجيزة وكشف معانيها ، وبعضه يكون من قبيل ترجيح بعض الاحتمالات على بعض لبلاغته ولطف معانيه ... " ⁽⁶⁾ .

(1) ابن عثيمين ، ابن عثيمين ، أصول التفسير ، المكتبة الاسلامية ، عين الشمس الشرقية ، ط 1 ، د (س) ، ص 23 .

(2) الجرجاني ، التعريفات ، ص 57 .

(3) مناع القطان ، مباحث في علوم القرآن ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، د(ط،س) ، ص 316 .

(4) مناع القطان ، المرجع السابق ، ص 316 .

(5) ابن عثيمين ، السابق ، ص 23 .

(6) العك ، عبد الرحمن ، السابق ، ص 31 .

كما ينظر البعض إلى التفسير على أنه: "...علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية ، ومعانيها التي تُحمل عليها حالة التركيب وتتمتات لذلك ، وقولنا: " يبحث عن كيفية النطق " هذا علم القراءات ، وقولنا: " مدلولاتها " هو علم اللغة التي يُحتاج اليه في هذا العلم ، وقولنا: " وأحكامها الإفرادية التركيبية " هذا يشمل علم التصريف وعلم الإعراب ، وعلم البيان وعلم البديع ، وقولنا : " ومعانيها التي تُحمل عليها حالة التركيب " يشمل ما دللته عليه بالحقيقة ، وما دللته عليه بالمجاز ... وقولنا : " وتتمتات لذلك " ، هو معرفة النسخ وسبب النزول ، وقصة توضيح بعض ما انبهم في القرآن ونحو ذلك ... " (1)، وبهذا يكون علم التفسير هو جنس يشمل وتنطوي تحته سائر العلوم التي تكون معرفتها والاحاطة بها أمرا ضروريا .

كما أن التفسير في الإصطلاح يعرف على أنه: "...هو علم نزول الآيات ، وشؤونها وأقاصيصها ، والأسباب النازلة فيها ، ومكيّتها ومدنيّتها ، ومحكمها ومتشابهها ، وناسخها ومنسوخها ، وخاصّتها و عامّتها ، ومطلقها ومقيّدتها ، ومجملها ومفسّرها ، وحلالها وحرامها ، ووعدها ووعيدها ، وأمرها ونهيها ، وغيرها وأمثالها ... " (2)

ما يلاحظ أن هذه التعاريف الاصطلاحية للتفسير لا وجود لاختلاف جوهري مثير للجدل حول ماهية ودور التفسير في تبيان وشرح القرآن الكريم ، فهذه التعاريف تصب في معين واحد يدل دلالة مباشرة على التفسير ودوره الهام في تبسيط المعاني القرآنية التي احتوتها آياتها للناس .

2 - نشأة علم التفسير

لقد كان نزول القرآن الكريم بمثابة العامل الذي حفز على ظهور نشاط فكري كبير على مستويات مختلفة ، وعند الحديث عن نشأة علم التفسير فهذا الأمر مرتبط ارتباطا وثيقا بنزول القرآن ، والقرآن الكريم إنما أنزل ليقوم الانسان بتدبر آياته ، وهذا التدبر لا يكون إلا بوجود أسس وقواعد تؤدي إلى تأسيس فهم سليم لآيات القرآن الكريم ، وفي هذا السياق يقول عبد الرحمان العك : "... إن القرآن الكريم منذ اللحظات الأولى لنزوله على النبي عليه الصلاة والسلام ، أثار حركة فكرية علمية ثقافية عند العرب ، حيث دعاهم إلى الالتفاف إلى ما جاء به من جديد في أساليب التعبير والبيان ، بما لم يعهدوه من قبل ، فتعلقت قلوبهم وأسماعهم بروعة بيانه وبلغ نظمته ... " (3).

(1) القطان ، المناع ، المرجع نفسه ، ص 317 .

(2) الخالدي ، صلاح عبد الفتاح ، التفسير والتأويل في القرآن ، دار النقاش ، الأردن ، ط1 ، سنة 1996 ، ص، ص 26-27 .

(3) العك ، عبد الحمان ، أصول التفسير وقواعده ، ص32.

أ - مرحلة النبي صلى الله عليه وسلم :

إن ظهور التفسير كما قلنا لازم بداية نزول القرآن ، لهذا كانت بدايته الأولى مع النبي صلى الله عليه وسلم باعتبار المصدر الثاني لتشريع ، ففي هذا السياق عمل الرسول عليه الصلاة والسلام على إفهام الآيات القرآنية التي كان يصعب على الناس إدراك معانيها ، ومنه جاء عمل النبي عليه الصلاة والسلام كمفسر للنص القرآني ، وهنا يقول أحمد الفراج : " لقد نشأ علم التفسير منذ عصر النبي صلى الله عليه وسلم فقد كان الصحابة رضي الله عنهم يسألونه عما يشكل فهمه من القرآن ، مثل : سؤالهم له عندما نزل قوله تعالى : ((الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون)) [الأنعام : 82] ، قالوا : وأينا لم يظلم نفسه يا رسول الله ؟ ، فقال لهم مفسرا معنى الظلم ، هو الشرك ، أما قرأتم قول الله تعالى ((إن الشرك لظلم عظيم)) [لقمان : 13] ... " (1) .

لقد كان الرسول بمثابة المرجع الذي يعود إليه الصحابة في فهمهم للقرآن الكريم ، ومن هنا نشأ فعل التفسير مرتكزا على فاعلية التساؤل عما هو غامض لدى الصحابة ، وفي هذا السياق يؤكد عبد الرحمان العك على ذلك قائلا : " وترجع نشأة التفسير إلى عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فقد كان جميع الصحابة يرجعون إليه في تفسير ما غمض وتوضيح ما صعب عليهم فهمه وإدراكه ... " (2) .

ب - مرحلة الصحابة

وعندما انتهى زمن التنزيل بموت النبي عليه الصلاة والسلام بدأ عصر آخر للتفسير ، ونقصد به زمن الصحابة ، ولقد عمل الصحابة في الشأن على تفسير القرآن الكريم استنادا إلى ما تعلموه من الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفي يقول العك : " وفي عهد الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، وهم العرب الذين نزل القرآن بلغتهم ، ولديهم سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المبينة عن الله تعالى ما أراد ، وكان لهم من سليقتهم العربية ومعرفتهم لأسباب النزول وطبيعة الحال التي نزل فيها الوحي ، وإدراكهم لأسرار القرآن الكريم ، بما عرفوا من النبي عليه الصلاة والسلام ، ومن لغتهم ، وما أغناها عن وضع قواعد لتفسير القرآن الكريم .. " (3) ، ذلك أن الصحابة كانوا أشد حرصا على تتبع التفسير النبوي للقرآن ، حيث عرف عنهم أنهم كانوا لا يحفظون عشر آيات إلا وتعلموا فهمها والعمل بها ، وقد ذكر ابن كثير في تفسيره ما يبين هذا الحرص قائلا : "... كنا إذا نزلت عشر آيات من كتاب الله تعالى لم نبرحها حتى

(1) الفراج ، أحمد ، التيسير في أصول التفسير ، ص 15.

(2) العك ، عبد الرحمان ، المرجع السابق ، ص 32.

(3) العك ، المرجع السابق ، ص 33 .

نحفظها ونفهم معانيها ونعمل بما حتى إذا اكتمل القرآن نزولا كان قد اجتمع لدينا ثلاث : الحفظ والفهم والعمل
... " (1) .

وهنا تجدر الإشارة إلى وجود اختلاف مسألة مهمة جدا وهي تتعلق بما فسر النبي (ص) من القرآن ، لأنه: "... لم يثبت أن نبي صلى الله عليه وسلم ترك تفسيراً كاملاً للقرآن ، وذلك لأنه لم تكن هناك أسباب داعية إليه ، فأصحابه كانوا يتمتعون بذكاء وسلامة فطرة منقطعة النظير ، ومع ذلك وضح لهم ما أشكل عليهم ، وهم بدورهم بلغوا ما فسره لهم ، ووضحوا أيضاً من خلال مشاهداتهم لنزول الوحي والأحوال المقترنة به ما وسعهم توضيحه..." (2).

وهذا الاختلاف الموجود بين العلماء حول ما فسر النبي وما لم يفسره يقول فيه محمد حسين النبهى: "... ولقد وجد اختلافاً بين علماء المسلمين ، فمنهم من ذهب إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم بيّن كل معاني القرآن الكريم ، ومنه من ذهب إلى أنه عليه الصلاة والسلام لم يبيّن إلا القليل ... " (3) ، ويقر العلماء بأن للتفسير أربعة أوجه على حسب مروية لابن العباس رواها عنه محمد بن جرير الطبري ، وهذه الأوجه هي كما جاء عن ابن العباس : " التفسير على أربعة أوجه : وجه تعرفه العرب من كلامها ، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته ، وتفسير تعرفه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله ... " (4) .

ويتمخض عن هذه المروية أن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ما فسر من القرآن إلا بعض المسائل التي كان يصعب فهمها وكذا بعض المسائل المغيبات التي أطلع الله رسوله عليها ، كما فسر لهم جزءاً كبيراً يتعلق بالوجه الثالث ، أما القسم الأول والثاني والقسم الرابع ، ولم يفسره هذه الأقسام نظراً إلى أن : "... القسم الأول ، وهو : ما يرجع فهمه إلى كلام العرب لأن القرآن نزل بلغتهم ، ولم يفسر لهم القسم الثاني ، وهو : ما تتبادر الأفهام إلى معرفته ، وهو الذي لا يُعذر أحد بجهله ، لأنه لا يخفى علة أحد ، ولم يفسر لهم القسم الرابع ، وهو : ما استأثر الله بعلمه كوقت قيام الساعة وحقيقة الروح ، وغير ذلك من كل الغيوب التي لم يُطلع الله عليها نبيّه ... " (5) .

فالزمن الموجود بين عمل الرسول (ص) في تفسير القرآن وعمل الصحابة (ض) زمن لا تحكمه فوارق زمنية متباعدة ، فالعمل الذي قام به الصحابة في هذا الشأن لا يخرج في غالبيته عن مجرد الابلاغ والتلقين ، هذا التلقين والتبليغ هو الذي حكم إلى حد كبير مرحلة التابعين ، حيث أنهم اعتمدوا اعتماداً كبيراً في عمل التفسير على ما أخذوه من الصحابة ، وهو الأمر الذي نعيه ونفهمه من القول التالي : "... وكانت مرويات التفسير تروي على أنها

(1) أنظر: ابن كثير ، التفسير جزء 1 ، ص 3 .

(2) أحمد الفراج ، التيسير في أصول التفسير ، دار الإيمان ، الإسكندرية ، مصر ، د(ط س) ، ص 16 .

(3) النبهى ، محمد حسين ، علم التفسير ، دار المعارف ، القاهرة ، د(ط س) ، ص 15 .

(4) النبهى ، محمد حسين ، المرجع نفسه ، ص 15 .

(5) محمد حسين النبهى ، علم التفسير ، دار المعارف ، القاهرة ، د(ط س) ، ص 16 .

أبواب من الحديث ، ولم يظهر تفسير كامل استوعب القرآن ما فاتحته إلى خاتمته إلا في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري على يد شيخ المفسرين محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ) ، ثم توالى التصنيف والتفنن في مذاهبه ... " (1) .

لقد ساهم الصحابة بقسط وافر في عملية تفسير آيات القرآن الكريم ، وهذه المساهمة كانت ناتجة كما قلنا آنفا عن عوامل عديدة منها : أن الصحابة عاشوا فترة زمنية مع النبي صلى الله عليه وسلم ن هذه الفترة الزمنية مكنتهم من معرفة الكثير خبايا القرآن والتفسير النبوي ، معرفة جعلتهم بطبيعة الحال بمفازة معرفية عن المتأخرين .

هذا الرعيل الأول من الصحابة كان بمثابة المرجعية التي ستلعب دورا مهما في مسيرة التفسير ، حيث تصبح موثلا ومنهلا يعود إليه اللاحقون والتابعين ، وفي هذا السياق يقول ابن كثير : "...إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة فانهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال التي اقتصوا بها ، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح لاسيما علماؤهم وكبراؤهم ..." (2) .

وهنا يعتبر تفسير الصحابة من بين أهم الآليات التي سيستند إليها الفكر الاسلامي لاحقا في نشأة و تطوير علم التفسير ، وهنا يقول محمد سرور زين العابدين : "...فإن الصحابة رضوان الله عليهم أدرى بالقرآن ومعانيه ، ولأنهم أعرف منا بعادات العرب في الجاهلية وقت نزول القرآن ، لأنهم فرسان في ميادين اللغة ، لأنهم يعرفون أحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب وقت نزول القرآن ..." (3) ، ومن أشهر الصحابة الذين كان لهم باع في هذا الأمر نذكر منهم : عبد الله بن عباس ، عبد الله بن مسعود ن علي بن أبي طالب ، أبي بن كعب ، أبو بكر الصديق ، وعثمان بن عفان ، عمر بن الخطاب ، زيد بن ثابت ، أبو موسى الأشعري ، عبد الله بن الزبير .

ج - مرحلة التابعين :

لقد انتهت المرحلة الأولى التي تميزت بخصوصياتها وميزاتها وظروفها التي يعلمها كل باحث في هذا الشأن وهذا المجال ، وانصرف عصر الصحابة انتقل الاجتهاد في مجال التفسير إلى التابعين ، وهم بيعة الحال تلامذة الصحابة ، حيث كان إرث الصحابة المرجع النفيس الذي عد مصدرا لاجتهاداتهم ، وفي هذا الشأن يقول محمد حسين النبهني : "... وكما كان للتفسير في عصر الصحابة مصادر يرجعون إليها ويقبسون منها ... كذلك كان للتابعين مصادر للتفسير يرجعون إليها ويقبسون منها . والفارق بين مصادر هؤلاء و أولئك فارق بسيط ضرورة تقارب العصرين " (4) .

(1) أحمد الفراج ، التيسير في أصول التفسير ، دار الايمان ، الإسكندرية ، مصر ، د(طس) ، ص 16 .

(2) ابن كثير ، تفسير ج 1 ، ص 3 .

(3) زين العابدين ، محمد سرور ، جماعة المسلمين ، دار الجابية ، لندن ، ط 4 ، د(س) ، ص 179 .

(4) النبهني ، محمد حسين ، علم التفسير ، دار المعارف ، القاهرة ، د(طس) ، ص 29 .

هذا يدل على أن في عهد النبي والصحابة لم يقيم الصحابة بتدوين كل ما تعلموه من الرسول (ص) ، وفي مرحلة التابعين ظهر نشاط آخر اكتسب أهمية بالغة ، وهذا النشاط يكمن في جمعهم للمرويات واخضاعها للتحقيق والتدقيق حتى لا ينقل ما هو زائف ، وهذا العمل الجبار ساهم إلى حد كبير في بعث سجية التفسير ليتطور التصنيف فيه بشكل كبير لاحقا ، كما ظهر علم مستقل به ، ويتضح المعنى في ما يقوله عبد الرحمان العك : "... ولم يكن تفسير القرآن يدون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كعلم مستقل بنفسه ، وإنما كان يروى منه عن النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يتعرض لتفسيره ، كما كان يروى عنه صلوات الله عليه الحديث الشريف ، ثم لما اتجه العلماء إلى جمع ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من الحديث ، صنفوا ما روي عنه صلى الله عليه وسلم ، وصنفوا ما روي عن أصحابه من التفاسير للآيات وما تعلق بها ، فكان علماء كل بلد يقومون بجمع ما عرف عن الأئمة بلدهم ، كما فعل ذلك أهل مكة في تفسير ابن العباس ، وكما فعل أهل الكوفة ذلك فيما روي عن ابن مسعود ن من روايات التفسير" (1) .

لقد تميزت هذه المرحلة بجملة من الإنجازات ، ومن مظاهرها : أن التابعين بحثوا عن التجديد في مجال التفسير ، وكما يعرف الباحثين في هذا المجال أن بعد انقطاع الوحي وانصراف عصر الصحابة كان لا بد من قيام حركة فكرية جديدة تتجه إلى بعث التفسير وتطويره ن وبحكم أن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة لم يقوموا بتقديم تفسير كامل للقرآن الكريم من جهة ، ومن الجهة الأخرى باتساع المد الإسلامي كان لا بد من الاقرار بأن هناك من الأجناس الذين لا يجيدون اللغة العربية ، وهناك حتى من العرب من وصل إليهم الإسلام فيما بعد وكان هذا الأمر جديدا عليهم ن وفي هذا السياق يقول أحد الباحثين : "... وتطور الزمن ، واتسع الفتح الإسلامي ، واختلط العرب بغيرهم من الأمم الداخلة في دين الله تعالى أفواجا أفواجا ، واتسعت رقعة الدولة الإسلامية ، فلم تعد اللغة العربية سليقة لكثير من المسلمين وخاصة سكان الحضر ، فكان ذلك وغيره من الأسباب ... مدعاة لوضع العلوم العربية والشرعية وعلى رأسها علم الكتاب والسنة ، في حيز التصنيف والتدوين والتأليف " (2) .

كل هذه الأسباب لعبت دورها في حمل التابعين على الابداع في مجال التفسير ، هذا كان فعلا ضروريا لتوسيع دائرة الفهم بالإسلام وبالحقائق التي يحتويها القرآن ، ويؤكد النهي على هذا الأمر قائلا : "... ثم يمضي عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، ويمتد الزمن بالناس إلى عهد التابعين ، وفيه يزداد الغموض على الناس فيحتاجون إلى من

(1) عبد الرحمان العك ، المرجع نفسه ، ص 33 .

(2) العك ، المرجع نفسه ، ص 34 .

يكشف لهم الغموض ، ولا يرون أمامهم إلا فقهاء التابعين وعلماءهم ، فيسألونهم عما غمض عليهم ، فيفسروه لهم ، ويصروهم به ، وبذلك يكون التابعين قد زادوا في التفسير بمقدار ما زاد على الناس من الغموض ... " (1) .

هذا التطور التذي عرفه التفسير في مرحلة التابعين كان يسير وفقا لحركة إطراد مع ما كان ينتاب الناس من غموض ، هذا الأمر ساهم في نهاية الأمر في ظهور تفسير كامل للقرآن ، ويعد سفر الصحابة في مرحلة الفتوحات إلى مختلف البقاع بمثابة الأمر الذي أعطى للتفسير نقلة فعلية ، فكلما اتسعت رقعة البلاد الاسلامية نمت التفسير واتسعت مجالاته وازدهرت علومه ومباحثه ، ونكد هنا أن : "... حركة التفسير تسير بسير من اشتهر بالتفسير من الصحابة . وتستقر حيث استقروا ، فمن رحل منهم بعد الفتح الاسلامي إلى مكة رحل معه التفسير إليها ، ومن استقر منهم بالمدينة استقر معه التفسير بها ن ومن نزح منهم إلى العراق نزح معه التفسير إليها ... " (2) .

لقد كان لنزوح الصحابة في مرحلة الفتح إلى مختلف الأصفاح نتائج مهمة في مجال التفسير ، حيث ظهرت مجموعة من المدارس وهي :

- **مدرسة التفسير بمكة** : ويعد عبد الله بن عباس مرجعيتها الأولى ، حيث تتلمذ مجموعة من التابعين على هذا المرجعية وتخلوا وافر العلم ، ومنهم : السعيد بن جبيرة ، عكرمة مولي بن عباس ، مجاهد بن جبر ، طاوي بن كيسان اليماني ، عطاء بن أبي رباح وغيرهم ...

- **مدرسة التفسير بالمدينة** : ويعتبر أبي بن كعب مرجعا لها نهل منه مجموعة من التابعين عزيز العلم في مجال التفسير ، ونذكر منهم : أبو العالية ، رفيع بن مهران الرياحي ، ومحمد بن كعب القرظي ، زيد بن اسلم وغيرهم .

- **مدرسة التفسير بالعراق** : ويعتبر عبد الله بن مسعود دعامة هذه المدرسة والقاعدة التي رفعت معالم هذه المدرسة ونذكر من تلامذتها : علقمة بن قيس النخعي ، مسروق بن الاجدع الهمداني ، عامر الشعبي وغيرهم

د - التفسير في عصر التدوين:

تبدأ هذه حسب ما يجمع عليه المؤرخون في أواخر خلافة بني أمية وبداية الخلافة العباسية ، وهنا يعلم الجميع أن التدوين لم يكن بالأمر المعهود في هذا المجال سواء في عهد النبي (ص) أو في عصر الصحابة (ض) ، وهذا الأمر بدأ في عصر ما بعد التابعين ، وتعتبر مرحلة تدوين التفسير المرحلة الثالثة التي نضجت فيها الكثير من المفاهيم ، ومهدت

(1) النبهي ، المرجع نفسه ، ص 30 .

(2) النبهي ، المرجع نفسه ، ص 30 .

الطريق أمام العلماء ليبدأ في التدوين والتصنيف في هذا المجال ، وهنا يقول عبد الرحمان العك : "...وفي هذا العهد - أواخر عهد بني أمية وأول عهد العباسيين - كانت الخطوات الأولى للتصنيف والتدوين ، حيث دونت السنة النبوية وهي تضم بين جنباتها تفسير القرآن ، ومناهج تفسيره . ثم سرعان ما اتجه العلماء إلى فصل العلوم بعضها عن بعض ، فأصبح للحديث علماء ومصنفاته ، وللقراءات علماء ومصنفاتها ، وللفقه علماء ومصنفاته . ثم أخذ العلماء يضعون لكل هذه العلوم تفصيلات تكون قواعد وضوابط وأصولاً لإدراك تلك العلوم ، فوضع علم أصول الفقه للفقه ، وقواعد النحو للغة العربية... وقواعد علم التفسير" (1) .

ويقر العلماء والباحثين في هذا المجال أن عصر التدوين أو مرحلة التدوين مرت بمجموعة من الخطوات أفضت في النهاية إلى هذه النتائج في فصل العلوم وتصنيفها ، هذه المراحل هي على النحو التالي :

- **الخطوة الأولى** : وتكمن هذه الخطوة في رواية التفسير المأثور عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهذه الخطوة

قام بها الصحابة والتابعين .

- **الخطوة الثانية** : هذه الخطوة كانت بداية تدوين الحديث بأبوابه المتنوعة ، وهنا يعتبر التفسير باباً من هذه الأبواب ، وفي هذا السياق يؤكد محمد حسين النبهى التالي : "... فلم يفرده له تأليف خاص يفسر القرآن سورة سورة وآية آية من مبدئه إلى منتهاه ، بل وجد من العلماء من طرف في الأمصار المختلفة ليجمع الحديث ، فجمع بجوار ذلك ما روي في الأمصار من التفسير منسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو إلى الصحابة أو إلى التابعين" (2) .

- **الخطوة الثالثة** : في هذه المرحلة انفصل التفسير كباب مستقل عن أبواب الحديث ، ليصبح بذلك علماً قائماً بذاته ، وجرى تفسير القرآن في هذه المرحلة حسب ترتيب المصحف ، ومن أبرز العلماء الذين أفردوا كتباً للتفسير في هذه المرحلة نجد : ابن ماجة ومحمد بن جرير الطبري وغيره ، وهنا جرى الاعتماد على التفسير المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم .

- **الخطوة الرابعة** : لم يحدث فيها جديد ، حيث أن التفسير بقي يعتمد اعتماداً كلياً على التفسير

(1) عبد الرحمان العك ، المرجع السابق ، ص 34 .

(2) محمد حسين النبهى ، المرجع السابق ، ص ص 35-36 .

بالمأثور، وهنا يلاحظ أن المفسرون: "نقلوا الأقوال المأثورة عن المفسرين من أسلافهم دون أن ينسبوا إلى قائلها، فدخل الوضع واختلط الصحيح بالعليل، وكان هذا هو مبدأ الوضع في التفسير..."⁽¹⁾.

- **الخطوة الخامسة:** عرف التفسير في هذه المرحلة نشاطاً كبيراً حيث خطى خطأً كبيراً إلى التطور

والازدهار، وهذه المرحلة بدأت من العصر العباسي واستمرت إلى يومنا هذا، والجدير بالذكر هنا أن التفسير تجاوز الآليات القديمة - نعني بها التفسير المأثور - واتجه إلى التفسير العقلي، التفسير الذي تدرج فيه رويداً رويداً معتمداً أسلوب الترجيح، كما تأثر التفسير بمباحث اللغة وكذا تطور العلوم الأخرى، وهنا يقول محمد حسين النبهي: "...وقد استمرت هذه النزعة العلمية العقلية المذهبية وراجت في بعض العصور رواجاً عظيماً، كما راجت في عصرنا الحاضر تفسيرات يريد أصحابها من ورائها أن يحملوا آيات القرآن الكريم كل العلوم ما ظهر منها وما بطن..."⁽²⁾.

استمر التفسير في التطور وازدهار إلى يومنا هذا، وعبر هذا التطور الذي خضع له التفسير من مراحل الأولى إلى يومنا هذا، أمكننا أن نميز أنواعاً مختلفة أو بالأحرى حقيق بنا أن هذا التطور الذي خضع له التفسير كان سبباً في ظهور أنواعاً متعددة من التفاسير، وكل نوع منها له آلياته وله مكاسب وحدود، ومن بين هذه الأنواع نذكر التالي:

- التفسير المأثور .

- التفسير بالرأي .

- التفسير الموضوعي .

- التفسير الإشاري .

- التفسير العلمي .

3 - مصادر التفسير

بطبيعة الحال ترتبط كل مرحلة من مراحل التفسير، وكل نوع من التفسير بحسب طبيعة مصادر التي كان يُعتمد عليها فيه، وتطور العمل بهذه المصادر مع مرور الأزمنة كان سبباً في خلق تنوعاً كبيراً في التفاسير سواء من الناحية المنهجية أو من ناحية المضمون، فتطور المنهج يؤدي إلى ثراء المضمون، وهذا الأمر كله يفضي إلى تطور التفسير

(1) النبهى، المرجع السابق، ص 36 .

(2) النبهى، المرجع نفسه، ص 37 .

وتنوعه ، فمن نزول القرآن الكريم إلى التفسير النبوي ثم بعد ذلك ظهرت ما يسمى بتفاسير التفاسير ، وبظهور هذه التفاسير يكون قد انتقل التفسير من باب متصل بالحديث النبوي إلى باب مستقل ، وأصبح يسمى علم التفسير، وصار لهذا العلم مصادر يعتمد عليها ، ويمكن هنا أن نذكر أنواع المصادر المعتمدة في علم التفسير بترتيبها حسب مراحل نشأة التفسير ، وهي على رصدها النحو التالي :

1 - تفسير القرآن بالقرآن:

لقد كان القرآن الكريم يشكل المعين الذي يعود إليه المفسر في تفسيره له ، بحكم أن القرآن يفسر نفسه ، فم كانت تنزل آية معينة حتى تتبعها أخرى موضحة إياها ومفسرة لها ، وهو الأمر الذي نفهم في المثال التالي : قال تعالى (ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) ، قد نسأل ونقول من هم أولياء الله ؟ ، فتجيبنا الآية التي تليها عنهم من خلال قوله تعالى : (الذين آمنوا وكانوا يتقون) [سورة يونس الآية 62 والآية 63] ، هذا وهناك أمثلة كثيرة نجد فيها مثل هذا العمل ، لهذا وجب على المفسر أن يجعل من القرآن المصدر الأول الذي يعود إليه لتفسير آياته ، وفي هذا يقول ابن عثيمين : " ... يرجع في تفسير القرآن إلى ما يأتي : أولاً : كلام الله تعالى فيفسر القرآن بالقرآن ، لأن الله تعالى هو الذي أنزله وهو أعلم بما أراد فيه " (1) .

2 - التفسير بالمأثور:

لا يمكن للتفسير أن يبتعد عن ما أورده النبي (ص) وما قاله وما علمه للصحابة عن كلام الله ، فحين نزول القرآن الكريم كان النبي(ص) بمثابة الشارح والمفسر الأول لكتاب الله ، فكل ما قاله ونقله عنه الصحابة يعد رافداً ومعيناً يعود إليه المفسرون لينهلوا منه ، ثم يأتي بعد ما نقل من أثر عن الصحابة والتابعين ، وفي هذا الشأن يقول أحمد الفراج : " ...المأثور من كلام نبي صلى الله عليه وسلم ومن كلام الصحابة والتابعين وأئمة التفسير في القرآن ، وهذا المأثور أحق ما يستمد منه تفسير القرآن بعد تفسير القرآن بالقرآن ... " (2) .

3 - اللغة العربية :

بحكم أن القرآن نزل بلغة العرب ، فلا بد من مراعاة أهمية اللغة في عملية التفسير، بحكم أنها مصدر ضروري ، فما من مفسر يقدم على العمل في هذا إلا ويشترط فيه أن يكون عارفا بقواعد اللغة أو ما يسمى بأصول اللغة ، والحقيق بالذكر أن اللغة تعد مصدراً للتفسير ومعرفة قواعدها شرط لازم وخاصة في جانبها الاشتقاقي ، إذ يقول أحمد الفراج : " ... ونعني بذلك معرفة الألفاظ القرآنية واستعمالها في اللغة العرب ، وهذا ما يسمى بعلم أصول اللغة ،

(1) ابن عثيمين ، أصول التفسير ، المكتبة الإسلامية ، عين الشمس الشرقية ، ط 1 ، د (س) ، ص 25 .

(2) أحمد الفراج ، المرجع نفسه ، ص 21

فها هو ابن عباس (رضي الله عليه) برغم من فصاحته إلا أنه يقرر أنه توقف في تفسير بعض الآيات حتى عرفها من كلام العرب ، فيقول : (ما كنت أعرف معنى فاطر حتى سمعت رجلين يختصمان في بئر وكل واحد منهما يقول أنا فطرتهما أي أنشأتهما) ، ... ومما يتصل بمعرفة اللغة الألفاظ ومدلولاتها في الاستعمال : معرفة المترادف والمشارك ، وغير ذلك فهذا مهم جداً للوصول إلى فهمٍ دقيقٍ ... " (1) .

وفي مجال اتقان اللغة والإحاطة بعلومها لا يقتصر المفسر بمعرفة الاشتقاق منها فقط ، بل يطلب منه الإحاطة بكل ما تعلق بمباحثها ، فجدير بالمفسر أن يكون له باع في النحو والصرف وعلوم البلاغة والأدب وغيرها ، لأن : " هذه العلوم تعين المفسر وتغذي التفسير بأوجه الإعجاز البيانية ، والجمال الفني في التعبيرات القرآنية ، وذوق هذه الأشياء لا يتأتى إلا من الاشتغال بالأدب وعلوم البلاغة ... " (2) ، ولبيان أهمية اشتراط المعرفة بأصول اللّغة مباحثها في التفسير يقول الكشاف : " من حق مفسر كتاب الله الباهر ، وكلامه المعجز ، أن يتعاهد بقاء النظم على حسنه والبلاغة على كمالها ، وما وقع به التحدي سليما من القادح ... " (3) .

ونلاحظ أنه من خلال تتبع تاريخ نشأة التفسير نشأة ما يسمى بالتفسير اللغوي للقرآن ، وهذا النوع من التفسير تحكمه ضوابط لا يمكن الاخلال بها ، وهذا الأمر يفرضي إلى نتيجة يقر من خلالها العلماء أن القرآن نزل بلغة العرب ، والاحتكام إلى توظيف قواعد اللغة في عملية التفسير أمر ضروري لا يخطوا التفسير بدونها أي خطوة إلى الأمام ، وفي هذا السياق يقول بن ناصر الطيار : " ويفهم من ذلك أن معرفة اللّغة العربية شرط في فهم القرآن ، لأن من أراد تفسيره ، وهو لا يعرف اللّغة التي نزل بها القرآن ، فإنه لا شكَّ سيقع في الرّلل ، بل سيحرف الكلم عن مواضعه ، كما حصل من بعض المبتدعة الذين حملوا القرآن على مصطلحاتٍ أو مدلولاتٍ غيرٍ عربيّةٍ " (4) .

1- علم القراءات : لقد اهتمت علوم القرآن بمبحث القراءات حتى أصبح لاحقا علما قائما بذاته ، وفي

تعريفنا للقرآن الكريم وعلوم القرآن أفردنا جزءاً للقراءات ، وهذا الأمر إن دل على شيء إنما يدل على أهمية علم القراءات في التفسير ، إذ يصبح من الضروري بما كان على المفسر أن يكون عارفا بهذا العلم وقواعده ، بحكم أن الاختلاف في القراءات يؤدي بالمفسر إلى إدراك الدلالات المتنوعة ، لأن المقصود بعلم القراءات هو : " ...تنوع القراءات لأنه يفيد معانٍ متعددة في الغالب ، فيستمد التفسير من اختلاف القراءات مادة ثرية كلما قلب المفسر في أوجهها المختلفة ، مع مراعاة ثبوتها عن الرسول صلى الله عليه وسلم ... " (5) .

(1) أحمد الفراج ، المرجع السابق ، ص 20 .

(2) أحمد الفراج ، المرجع نفسه ، ص 21 .

(3) أنظر : تفسير الطبري ، ج 1 ، ص 51 .

(4) بن ناصر الطيار ، التفسير اللغوي للقرآن الكريم ، دار ابن الجوزي ، الرياض ، (د ط س) ، ص 41 .

(5) أحمد الفراج ، المرجع نفسه ، ص 21 .

2- علم أصول الفقه : من نتائج تلك الحركة الفكرية التي أحدثها نزول القرآن الكريم ظهور العديد من

العلوم ، التي تصب كلها في سياق دراسة القرآن من جوانب مختلفة ، ولم تتعاقب الأزمنة حتى ظهر علم أصول الفقه، ومن بين المسائل التي اهتم بها هذا العلم : الأحكام الشرعية ، ولاستنباط هذه الأحكام الشرعية لا بد للمفسر أن يستند إلى أصول علم الفقه ، وهذا التفسير الذي يستند على هذا العلم لا يكون مخالفا للأحكام الشرعية ، بل لا بد يجب ان يكون مطابقا لها ، ذلك أن : "... المفسر لا يخلو من التعرض لتفسير الآيات القرآنية التي ذكر فيها بعض الأحكام الشرعية ، فكان لا بد من رجوعه إلى أصول الفقه لإتقان عملية الاستنباط للأحكام الشرعية من الآيات"⁽¹⁾ ، ومن خلال هذه الحركة التبادلية بين التفسير وعلم أصول الفقه يتطور كلا العلمين .

3- علم التاريخ : لقد تعرض القرآن إلى ذكر أخبار بعض الأمم الخوالي ، وفي ذكرها والإخبار كان التعجيز

وللتمكن من تفسير القصص القرآني لا بد أن يكون المفسر على دراية تامة بأحوال الماضين وأحوال عوامهم ، إذا انتفت الإحاطة بتاريخ الأمم كان الولوج إلى تفسير القصص القرآني صعبا والعمل فيه قد يؤول إلى ذكر الخطأ فيه ، وهو ما يؤدي إلى التزييف والتحريف والحيد عن مسار الحقيقة التي تحملها آيات القرآن المتعلقة بالقصص، ذلك أن جوهر الحقيقة في القصص القرآني يكمن في إدراك العبر من خلال التمعن في أحوالهم ومعرفة النهايات التي آل إليها كل من كفر وآمن ، إن معرفة هذا يساهم في تقوية الإيمان لذا وجب على المفسرين التحكم في المادة التاريخية ، لأن مصدر مهم يعود إليه المفسر في تفسير القرآن وخاصة القصص القرآني ، وفي هذا الصدد يقول أحمد الفراج : "... وللقصة تأثير خطير على القارئ والسماع مهما كان مستواه الثقافي ، فالإنسان يجد - أحيانا - نفسه في تلك القصة، يتذكر مواقف تعرض لها ربما تشبه هذا القصص ، فتنغمس روحه في بحور من الراحة والسعادة ، وقد يكون في القصة ما يوحى بحل إشكال وقف أمامه زمنا طويلا عاجزاً لا يدري ما يصنع " ⁽²⁾ .

4- علوم أخرى : باعتبار أن العمل الذي يقوم به المفسر ليس بالأمر السهل والهين ، وبحكم أن هذا

الأخير لا يتعامل مع كلام البشر ، فلا بد من الحيطة والحذر معرفيا ومنهجيا وعقائديا ، لذلك ثمة مصادر أخرى تعد معرفتها أمرا ضروريا من شأنه أن يساعد المفسر على تجاوز الحذر بما يمكنه من الاشتغال في مجال التفسير بنوع من الأرياحية ، هذه العلوم لا بد من رعايتها وتوظيفها توظيفا حسنا ومناسبا حتى يساعد المفسر في عمله بشكل ممنهج وموجه وفقا لغايات النص القرآني ، ومن بين هذه العلوم التي يطلب معرفتها نجد : الطب ، الكون ، علم الإنسان ، علوم الحيوانات ، الفيزياء ، الجيولوجيا وغيرها من العلوم الأخرى ، هذه العلوم تعتبر بمثابة مصادر مهمة تمد

(1) أحمد الفراج ، المرجع نفسه ، ص ص 21-22 .

(2) أحمد الفراج ، المرجع نفسه ، ص 22 .

المفسر بمعارف مختلفة لها حضورها في القرآن ، لأن القرآن الكريم يعتبر خزان معرفيا للظواهر الكونية ، هذا المكنون القرآني لا يتجلى للمفسر معرفة أسراره إلا إذا كانت له دراية بهذه العلوم وموضوعاتها ومناهجها ، وتدعيما لهذا يقول أحمد الفراج : "...ونعني بها العلوم التي تعنى بدراسة الكون من طب للإنسان والحيوان أو الظواهر الطبيعية كالسحاب والرعد والبرق والمطر ..أو لطبقات الأرض والجبال ومكوناتها ..أو غير ذلك ، يستعين بها المفسر في شرح الآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر شيء من تلك الظواهر الكونية وما أكثرها في القرآن الكريم ... " (1) .

والملاحظ هنا أن التطور الذي خضع له التفسير في كل مراحلها ساهمت فيه عدة عوامل ، و هذا التطور أُخذ بعين الاعتبار فيه تنوع المصادر ، وكذلك الدور الذي لعبه تطور العلوم المختلفة ، فلا يخفى على أي دارس في هذا المجال أن هذه العلوم الكونية - وغيرها - تطورت بشكل لافت للأذهان ، فأصبحت النتائج المتوصل إليها في مختلف فروعها أمراً يحتم على المفسرين العناية بها وفهمها ، هذه العناية يجب أن تساعد على توظيف نتائج هذه العلوم توظيفا نفعيا ووظيفيا في عملية التفسير ، بحيث يساعد هذا الأمر على فهم الكثير من المكونات القرآنية التي أصبح العلم بمختلف فروعها يقدم لنا شروحات مهمة وثرية جاء ذكرها بشكل مجمل في القرآن ، وفي هذا يقول أحمد الفراج : "...وبالجملة فكل علم محترم شرعاً يعتبر من مصادر علم التفسير التي يستمد منها مادته ، ولكن يُراعى أنه يجب على المفسر وهو يستمد من تلك العلوم أن لا يُكثر من تفرغ هذه العلوم داخل التفسير ، فهي موجودة في مظانها ومصنفاتها ، ويَحْسُنُ به أن يأخذ منها فقط ما يعينه على توضيح المعنى المراد..." (2) .

4 - شروط التفسير :

إذا كانت عملية البحث عن المعرفة في مجالاتها المختلفة ترتكز إلى شروط ، وهي التي نسميها بشروط البحث العلمي، فلا يخلو فعل التفسير من الشروط والضوابط ، كوننا نتعامل مع النص الديني لا بد أن تحكم عملية التفسير جملة من الشروط حتي لا يحدد عمل المفسر عن مساره ، كما يجب أن نعلم لحظة الحديث عن شروط التفسير أن هناك شروط ترتبط بالمفسر من حيث هو شخص مسلم ، وهناك شروط ترتبط بالتفسير من الناحية العلمية وتحقيق الغاية والنفع مرتبط ارتباطا وثيقا بوجود هذه الشروط ، ومن أهم هذه الشروط التالي :

أ - سلامة الاعتقاد :

إن عمل المفسر يقترن بسلامة معتقده ، ذلك أن المعتقد غير سليم ومشحون بالأهواء والأيديولوجيات الفاسدة صفات تبعد المفسر عن تفسير النصوص والآيات تفسيراً سليماً ، وسيكون اتجاه تفسيره يلتقي مع طبيعة ميوله

(1) أحمد الفراج ، ص 22 .

(2) أحمد الفراج ، المرجع نفسه ، ص 22 .

ومقاصده التي تعمل على تحريف الحقيقة ، ومنه لا يمكن للمفسر أن يُقبل على خوض غمار تجربة التفسير إلا إذا كانت عقيدته سليمة ، وفي هذا الشأن يقول مناع القطان : " ... فإن العقيدة لها أثرها في نفس صاحبها ، وكثيراً ما تحمل ذوبها على تحريف النصوص والحيايات في نقل الأخبار ، فإذا صنّف أحدهم كتاباً في التفسير أوّل الآيات التي تخالف عقيدته ، وحمله باطل مذهبه ... " (1) ، ذلك أن في مراحل معينة من تاريخ التفسير نجده قد خضع للمؤثرات العقائدية غير السليمة التي جعلته منه مطية للكثير من التجاوزات الخطيرة ، ونحن نعلم ما حدث في زمن التابعين وتابعيهم من ألعيب وتزييف وغيرها من الانزلاقات الخطيرة في هذا المجال، حيث تم اختلاق وصناعة الأحاديث والأسانيد الكاذبة والمغلوبة ، وهذا العمل لا يقوم به من كانت عقيدته سليمة ، فالتفسير أمانة علمية يجب رعايتها حق رعاية حتى تؤدي وظيفة الإفهام ، وفي هذا السياق يقول جلال الدين السيوطي : " ... اعلم أن من شرطه - أي المفسر - صحة الاعتقاد أولاً ، ولزوم سنة الدين فإن من كان مغموصاً عليه في دينه - أي مطعوناً - لا يؤمن على الدنيا ، فكيف على الدين ؟ ، ولأنه لا يؤمن في الدين على الأخبار عن عالم ، فكيف يؤمن في الأخبار عن أسرار الله تعالى ؟ ، ولأنه إن كان متهماً بالإلحاد أن يبغى الفتنة ويغترّ الناس بليته وخداعه كدأب الباطنية وغلاة الرافضة ، وإن من كان متهماً بهوى لا يؤمن أن يحمله هواه على ما يوافق بدعة كدأب القدرية - فإن أحدهم يصنف الكتاب في التفسير ومقصوده منه الإيضاح ليصدهم عن اتباع السلف ولزوم طريق الهدى " (2) .

فلا يكون إدراك معاني القرآن سليماً إذا اختلطت نفس المفسر بالأهواء والمعتقدات الفاسدة والأيديوجيات المغرضة ، فالعمل على تفسير القرآن لا يجب أن تتحكم فيه هذه الصفات التي تتجه بالمفسر إلى إخراج تفسير يلتقي مع أهواء الذات المريضة ، فتبتعد بذلك عن المعاني الصحيحة وتهدر جهداً في التزييف الحقائق بنيات مبيتة لها ما لها وعليها ما عليها ، وفي هذا يقول ابن القيم الجوزية : "... لا يدرك معاني القرآن ولا يفهمه إلا القلوب الطاهرة ، وحرام على القلب المتلوث بنجاسة البدع والمخالفات أن ينال معانيه " (3) .

ب - سلامة المقصد :

يعتبر العلماء والفقهاء أن التفسير هو شكل من أشكال الجهاد ، لأن العمل على تدبر النص القرآني هو بحث في أعماق الكلام الإلهي ، وهنا يجب أن يكون المقصد من هذا العمل مقصداً شريفاً ينال به المفسر أجر الجهاد ، ويركز العلماء والفقهاء في تأكيد ذلك من خلال قوله تعالى : (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) [سورة العنكبوت الآية 69] ، وفي سياق الآية وهذا الشرط يقول السيوطي : " وإنما يخلص له المقصد إذا زهد في الدنيا ،

(1) مناع القطان ، المرجع نفسه ، ص 321 .

(2) السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ، ج 2 ، ص 176 .

(3) ابن القيم ، الجوزية ، التبيان في أقسام القرآن ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، د (ط ، س) ، ص 143 .

لأنه إذا رغب فيها لو يؤمن أن يتوسل به إلى غرض يصدده عن صواب قصده ، ويفسد عليه صحة عمله " (1) ، فكلما كان مقصد المفسر سليماً وخلي من التماس الجاه والسلطان الدنيا به اعتبر جهاداً في سبيل الله .

ب - تقوى الله :

تعتبر التقوى شرطاً ضرورياً يجب أن تتوفي في المفسر ، هذا ما تقتضيه الأمانة العلمية ، فكيف يقترب شخص لا يجوز هذا الشرط من تفسير القرآن ؟ وما هو مصار هذا التفسير ؟ ، فالتقوى تجنب المفسر الوقوع في الكثير من المزالق وتحدد هدفاً واضحاً المعالم للتفسير ، وفيها يقول سيد قطب : "... فالتقوى في القلب هي التي تؤهله للانتفاع بهذا الكتاب ، وهي التي تفتح مغاليق القلب له ن فيدخل ويؤدي دوره هناك ، هي التي تهيم لهذا القلب أن يلتقط وأن يتلقى وأن يستجيب ، لا بد لمن يريد أن يجد الهدى في القرآن أن يجيء إليه بقلب سليم بقلب خالص ، ثم يجيء إليه بقلب يخشى ويتوقى ويحذر أن يكون على ضلالة ، وعندئذ يفتح القرآن عن أسراره وأنواره ، ويسكبها في هذا القلب الذي جاء إليه متقياً خائفاً حساساً مهيباً للتلقي " (2) .

ج - اقتران فهم وتفسير القرآن بالعمل به :

إذا كانت عملية التفسير مقترنة اقتراناً كبيراً بسلامة المعتقد والمقصد وتشرط وجود التقوى فوجب منه أن تؤدي في النهاية وتدفع بالمفسر إلى العمل بما جاء في القرآن ، ذلك أن إدراك معاني القرآن وحقائقه التي من أجلها أنزل من طرف المفسر يهدف في جوهره إلى غايتين ، الغاية الأولى تقترب بتوسيع دائرة الفهم القرآن وهو ما يتيح لنا إثراء الحقل المعرفي بالدين ، أما الغاية الثانية تتعلق بتقوية الرابطة الإيمانية بين القرآن والمفسر ، وأن يكون أجدر الناس بالعمل بما فيه وتمثل قيمه ، وهي الخاصية التي ينفرد بها العلماء وأهل النهى والفقهاء بحكم أنهم أقدر الناس على الولوج إلى أسرار القرآن وكنوزه ، وفي هذا الصدد يقول محمد لطفي الصباغ : "... إن هذا الكتاب الكريم لا يفتح خزائن كنوزه وجواهره ودرره إلا لمن آمن بمنزله ، وعمل به كله وأحل حلاله وحرّم حرامه ، وأخلص لله النية في فهمه وطلبه العلم الذي يبلغه تفسيره وتدبره " (3) .

د - ابتعاد المفسر عن الصفات الرديئة :

يعد الاعتكاف على تفسير آي القرآن الكريم عملاً نبيلاً في حد ذاته ، فبه تتمكن من الغور في أعماق النص القرآني ، وهذا العمل ليس في متناول أي شخص ، ولهذا نجد هذه الضوابط والشروط مفروضة على المفسر أن يتقيد

(1) السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ، ج 2 ، ص 176 .

(2) سيد قطب ، في ظلال القرآن ج 1 ، ص ص 38 - 39 .

(3) الصباغ ، محمد لطفي ، بحوث في أصول القرآن ، ص 28 .

بها ، لذا وجب عليه أن يشهد له بالصدق وأن يكون معروفاً برجاحة العقل والإخلاص والأمانة ، وباجتماع هذه الصفات في المفسر حاز التقدير والاحترام في نفسه وعند غيره ، فكان بهذا ذو سداد وأقدر على رعاية حدود الله ، وكان كذلك تفسيره مأخوذاً به ومرجعية يمكن الاستفادة منها ، حاله - أي المفسر - في هذا حال ما عرفناه عن العلماء المشهود لهم بالصدق ، وفي هذا يقول القرطبي: "...وينبغي له لأن يأخذ نفسه بالتصاون عن طرق الشبهات، ويقلل الضحك والكلام في مجالس القرآن وغيرها بما لا فائدة فيه ، ويأخذ نفسه بالحلم والوقار وينبغي له أن يتواضع للفقراء ، ويتجنب التكبر والإعجاب ، ويتجافى عن الدنيا وأبنائها إن خاف على نفسه الفتنة ، ويترك الجدال والمراء ، ويأخذ نفسه بالرفق والأدب ... ويصاحب من يعاونه على الخير ويدله على الصدق ومكارم الأخلاق ويزينه ولا يشينه " (1) ، هذه الصفات المذكورة أعلاه تلتقي مع ما حدده القرآن كصفات واجبة في حق المؤمن تمثلها ، فالصدق والأمانة وعدم التكبر والتجبر وغيرها عوامل أساسية تضيء على تجرته المفسر علمية وموضوعية .

هـ - المداومة على مراقبة الله :

إذا كان عالم الطبيعة يصغي إلى الطبيعة بشكل دقيق ويركز انتباهه على ظواهرها بشكل تام يتيح له فرصة لتبعتها ومنه يصبح قادراً من خلال هذا التركيز والانتباه على دراستها واستنتاج قوانينها ، وفي هذا الشأن فما بال المفسر مع الله ؟ ، ذلك أن المداومة على مراقبة الله بالذكر ، هذا الذكر حسب ما يقره علماء التفسير عامل أساسي يقوي الرابطة بين العبد وربّه ، وهو ما يبقي المفسر على صلة دائمة بالنص القرآني ، هذه الصلة يقويها سعي هذا الأخير من خلال البحث الدائم في مكنونات القرآن ، وبحكم أن مكنونات القرآن وأسراره لا تنتهي ، ولا يمكن أن نصل إلى تفسير نهائي في هذا المجال ، فإن تعلق المفسر به دائم ، وكلما دأب المفسر على مراجعة ومتابعة عمله في هذا المجال كان أكثر تدقيقاً ، ولا يكون التدقيق إلا بوجود المداومة على المراقبة والذكر والاتصال المستمر بأي القرآن الكريم ، والعمل هذا كله يرتبط بما يتصف به المفسر من أخلاق وقيم ، ولعل هذا الأمر هو الذي نفهمه من قول القرطبي: "...وينبغي له - أي حامل القرآن ومفسره - أن يكون لله حامداً ، ولنعمه شاكراً ، وله ذاكراً ، وعليه متوكلاً ، وبه مستعينا ، وإليه راغباً ، وبه معتصماً ، وللموت ذاكراً له وله مستعداً ، وينبغي أن يكون خائفاً من ذنبه ، وراجياً عفو ربه ... " (2) .

إن مراقبة الله من خلال تمثل هذه الصفات تدفع المفسر إلى التزام المصير السليم في بناء عملية الفهم لأي القرآن الكريم ، ولهذا يعتبر العلماء أن هذه الصفات هي مفاتيح أساسية يلج بها المفسر إلى أسرار القرآن ولوجاً يمكنه من تفسير القرآن تفسيراً هادفاً يرجى منه إثراء الحقل المعرفي في هذا المجال ، وفي هذا السياق يقول أحمد الفراج: "

(1) الطبري ، التفسير الكبير ، ج 1 ، ص 21 .

(2) أنظر تفسير الطبري ، ج 1 ، ص 21 .

...وبالجملة فيشترط في المفسر كل أدب يؤهله لحمل كتاب الله تعالى وفهمه وتوضيحه للناس ، وإن هو أخل بتلك الآداب أزرى بنفسه وبعلمه فقل أن يفهم الفهم التام ، وإن فهم لم يقبل منه ، لأن الله تعالى لا يقبل من الأعمال إلا ما كان خالصاً وابتغى به وجهه " (1) .

2 - تعريف التأويل :

يعتبر التأويل من بين الموضوعات الكبيرة والشائكة التي خاض فيها الفكر البشري على اختلاف ثقافته وتعدد دياناته ، وهو كما أسلفنا موضوع شائك بالنظر إلى ارتباطه الوثيق في مرحلة معينة بالنصوص الدينية والكتب السماوية ، لذلك ترى الاشتغال في مجال التأويل والحديث فيه يستلزم أدوات معرفية ومنهجية خاصة لكي يكون هذا العمل مثمراً ، لذلك يعد مطلب الاحاطة بالموضوع على المستوى المفاهيمي أمراً لا بد منه .

أ - التأويل في الفلسفة اليونانية :

1-الفلسفة اليونانية:

إن البحث عن مدلول الذي تحمله كلمة هيرمينوطيقا ، يحملنا الى معرفة ذلك التنوع في التعاريف المعجمية فنجد لالاند يعرف الهيرمينوطيقا على أنها : " تفسير أي تفسير النصوص الفلسفية أو الدينية وبنحو خاص الكتاب {شرح المقدس} تقال هذه الكلمة خصوصاً على ما هو رمزي " (2).

لقد ارتبط الفعل الهيرمينوطيقي عند القدامى بفك طلاسم النصوص الدينية ، فارتبط بذلك ارتباطاً وثيق الصلة بالكتب المقدسة فكان الفعل التأويلي بهذا لا يخرج عن إطار شرح التعاليم والنصوص التي تحمل هذه التعاليم للناس ، ولم تكن الهيرمينوطيقا مفهوماً فلسفياً لأن القدامى اعتمده كأسلوب للتفكير .

الهيرمينوطيقا عند أرسطو :

يُرد مصطلح الهيرمينوطيقا عند الفيلسوف اليوناني أرسطو للدلالة على أنه الجزء الثاني من الأورغانون

" Perihermineias " بحيث يهتم هنا الجزء بعملية التدليل التي تبني على وجود تصورات ثم أحكام وبعدها فعل الاستدلال ، فيصب الفعل الهيرمينوطيقي عند أرسطو دلالة شيء على شيء آخر ، وفي هذا السياق يقول يول ريكور شارحاً التأويل عند أرسطو " وان تكون الصواب التي تلفظها الحنجرة ذات دلالة " (3) ، هذا ما يسمى

(1) أحمد الفراج ، المرجع السابق ، ص 30 .

(2) لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، مج 2 ، ص 555 .

(3) Paul Ricœur : De l'interprétation : essai sur Freud , Seul ,Paris ,1965 , p 29-30 .

بالإسناد ، بمعنى إسناد صفة المحمول على عناصر الموضوع ، فيصبح المحمول دالا على الموضوع والإسناد هو الإضافة التي تؤسس على معنى يحمل على موضوع ما .

من الملاحظ أن الفعل التأويلي عند أرسطو يقوم على مراعاة قواعد المنطق فيصبح الاستدلال المرحلة التي يظهر فيها الفعل التأويلي ، وبهذا لا تظهر السمات الحقيقية للعملية التأويلية من حيث أن أرسطو كان يستند الحقيقة الكلية ، وعندما ينتقد المنطق بأنه العملية الاستدلالية لا تأتي بالجديد من حيث هي تحصيل حاصل ، كون الفعل التأويلي فاشل لأنه يستند المعنى الأحادي واليقين المطلق ..

2 - الهيرمينوطيقا في الفلسفة الغربية :

لقد انتقل الفعل التأويلي في الفلسفة الغربية من العمل على النصوص الدينية كما كان معمولا به في الفلسفات السابقة إلى استعماله على النصوص الفلسفية فانتسعت دائرة استعماله نتيجة إلى تفسير النصوص الفلسفية والتاريخية وغيرها ، وهذا الأمر لم يحدث إلا عندما تغير مفهوم الهيرمينوطيقا في الفلسفة الغربية الحديثة ، حيث أصبح يعرف في المعجم الحديث للفلسفة والعلوم الإنسانية على انه : "المشكل الذي يطرح السؤال عن التاريخ والإنسانية ، ليس هو كما تطرحه المعرفة العلمية , لكنه متعلق بالوعي الفردي للحياة " (1) .

لقد اضفي الفعل الهيرمينوطيقي في الفلسفة الغربية الحديثة يأخذ بمعنى الاعتبار ما يسمى بتاريخية الإنسان وكذا وضعية وجوده في هذا العالم ، فاتسم هذا الفعل بخاصية التفكير النقدي بحكم ملامسة للفلسفة ، فهو تأويل فلسفي يتخذ من النقد آلية مهمة لتفكيك وتأويل الوجود الإنساني.

التأويل عند غادامير :

إن نجاح عملية التأويل والتفكيك للوجود الإنساني مرتبط إلى حد كبير حسب غدامير بطبيعة العلاقة التي تأسس بين المؤول والنص الذي يعمل على تأويله بغض النظر عن طبيعة هذا النص ، وفي هذا السياق يقول غدامير: " لا يحاول المؤول وبحضور نص ما ، تطبيق معيار عام لحالة خاصة , وإنما ينصب اهتمامه على الكشف عن دلالة أصلية تماما متوارية في المكتوب المراد معالجته " (2) ، إن المعالم والأهداف التي يرسمها غدامير للعملية التأويلية تنبثق بدايتها من طبيعة العلاقة بين النص والمؤول ، حيث يصبح نجاح الفعل التأويلي يرتكز أساس عن نتائج هذه العلاقة .

(1) Jean – Pierre – Zarader : Le vocabulaire des philosophes philosophie moderne , édition marketing , 2000 , tome 2 , p 384 .

(2) Louis .Marie Morfaux & Jean Lefranc : Nouveau vocabulaire de la philosophie , Armand Colin , Paris , 2005 , p 228 .

إن هدف الفعل التأويلي هو الكشف عن الحقيقة التي تسكن أعماق النص ، وهذه الحقيقة تتصف بأنها حقيقة عميقة وأصيلة ، هي على هذا النحو لأنها تعد تجربة اندمجت فيها ثقافة المؤلف بسحر اللغة ، فاختمرت هذه التجربة الذاتية لتسكن في أعماق النص كتجلي موضوعي لهذه التجربة .

إن ما يحتفي في غمار هذه التجربة الذاتية هي ما يجب على ، المؤلف كشفه وتعريفه , وكان المؤلف يبحث عن كان المؤلف يريد قوله حين دسه في أعماق تجربته الماثلة في النص , وفي هذا الفعل التأويلي يحدث تصادم إيجابي بين النص من حيث هو بنية عقلية تدل على المؤلف والمضمون العقلي للقارئ ، تصادم يحدث بين فعل التأليف وفعل القراءة ، رغم وجود فاصل زمني بين الفعلين ، كما أن الفعل التأويلي لا ينطلق من الفراغ لأنه يملك منطلقاً أو فروض منها ما يرتبط بالماضي ومنها ما يرتبط بالبراهين ، ولا يخلو هذا الفعل من الأحكام المسبقة ذات صلة بالماضي ومن الافتراضات التي ترتبط بالحالة الراهنة .

هذه الصلة التي تنشأ بين الماضي والحاضر ، بين تجربة المؤلف وتجربة المؤلف ، فعل يحقق ما يسمى "بعلاقة الانتماء" ، التي من شأنها أن تجعل منا نرتبط ونؤسس لعلاقة ، ويحكم أن الفهم هو توكيد لفعل الوساطة بين الأبعاد الزمنية المختلفة ، ونقصد بها الماضي والحاضر هو أمر يستلزم بالضرورة اندماج الذات غير الماضي الذي يتوجه إلينا عندما يدعونا إلى تفكيكه وفهمه .

يثير غدامير في مشروعه التأويلي ما يسمى " المسافة الزمنية" وهي فكرة يجب الاعتماد عليها في منظوره لتحقيق الفهم السليم للماضي ، حيث يدعونا غدامير الى تجاوز الزمن باعتباره هوة ، ذلك أن إيجاد الماضي مرهون بعملية تجاوز الزمن ، لأن الماضي عند غدامير هو الأرضية التي سيتأسس عليها المستقبل وبين الماضي والمستقبل هو الأصل الذي هو الحاضر ، فهو الفواصل الزمنية هي ما يعينها غدامير بالمسافة الزمنية ، حين يكون الماضي هو المنطلق والحاضر هو الأصل والمستقبل هو التوجه الذي نبنيه يعامل الفهم .

الماضي هو المنطلق ، وهو موضوع المؤسس لفعل التأويل والحاضر يتجسد في العقلي للمؤول ، وهو يمثل زمنا آخر ، والمحافظة على المسافة الزمنية بين الموضوع والمؤول تتيح بميلاد إمكانية الفهم للموضوع ونفتح أفق القراءة الجديدة ، والتجدد خاصة جوهرية يجب أن تأخذ بعين الاعتبار ، فعملية الفهم متغيرة باستمرار .

بول ريكور :

لقد سعى بول ريكور الى صياغة نظرية في الهيرمينوطيقا تختلف عن نظرية غدامير ، واهتمت هذه النظرية يوضع ما يسمى بقواعد التفسير ، وفي هذا السياق يقول بول ريكور : "فقد نشأ مفهوم الهيرمينوطيقا في بداية الامر عند تفسير

النصوص الدينية ومن بعدها النصوص الدينية وهذا ما شكل الهيرمينوطيقا كعلم قواعد تفسير " (1) ، لقد تجاوز ريكور مهمة الهيرمينوطيقا القديمة ليحدد لها مهمة جديدة ، حيث يصبح الفعل التأويلي هو الفعل الذي يستمع للنص بالتشظي والانفجار والانفتاح قدر المستطاع.

فيعتبر ريكور ان النص ينطوي على مجموعة كبيرة من النصوص ، وكل رمز يحوز معنى أولي ومعنى ثانوي ، حيث يصبح المؤول قادرا على كشف المعنى الثانوي انطلاقا من المعنى الأول ، وعندما يقع هذا الفعل يصبح لدينا حسب ريكور غامضا في المعنى ، حيث تكون الدلالة الرمزية عند ريكور : " مشكلة بحيث لا نرى منها إلا الدلالة الثانوية عن الدلالة الأولية ، حيث تكون هذه الدلالة الثانوية الوسيلة الوحيدة للدنو من فائض المعنى ، والدلالة الأولية هي التي تعطى الدلالة الثانوية بصفقتها معنى المعنى " (2) ، ومنه المشروع أو النظرية الهيرمينوطيقية عند ريكور تقوم على أساس ما يسمى بثنائية رمزية وخاصة الانفتاح على النص ، حيث يمتلك المؤول القدرة على الإمساك بالمعاني الممكنة والمتعددة التي ينطوي عليها النص ، وهذا الإمساك أو القبض على المعنى يساهم في توليد "فائض المعنى " أو "معنى المعنى " ، عند بول ريكور وتعمل على : "تفجير اللغة ... وهذا ما يسمى ما يطلق عليه "الانفتاح " (3).

3 - التأويل في الفلسفة الاسلامي :

- تعريف التأويل لغةً :

لهذا المصطلح معاني متنوعة على المستوى اللغوي ، فهو يشير إلى : الرجوع ، النهاية ، التدبر ، التقدير ، التفسير ، العاقبة والمصير ، وهذا التعدد في المعاني يتحكم موضع الاستعمال اللغوي والسياق التداولي ، إذ يعرفه مناخ القطن على أنه : " مأخوذ من الأول ، وهو الرجوع إلى الأصل ن ويقال آل إليه ومآلاً : رجع ... ، ويقال أول الكلام تأويلاً وتأوله : دبره وقدره وفسره ... " (4) .

كما يشير التأويل في بعض الاستعمالات اللغوية إلى العاقبة والمصير ، هذا المعنى وهو ما يشير إليه التعريف التالي : " ... تكشف عاقبته ، ويقال آل الأمر إلى كذا ، أي صار إليه " (5) .

(1) بول ريكور ، اشكالية ثنائية المعنى ، تر : فريال جبوري غزول ، ضمن كتاب الهيرمينوطيقا والتأويل (تأليف جماعي) ، دار قرطبة للطباعة والنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 2 ، سنة 1993 ، ص 139 .

(2) بول ريكور ، نظرية التأويل ، تر : سعيد غانمي ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 1 ، 2003 ، ص 97 .

(3) بول ريكور ، اشكالية ثنائية المعنى ، ص 141 .

(4) مناخ القطن ، المرجع السابق ، ص 317 .

(5) مناخ القطن ، المرجع نفسه ، ص 319 .

كما يشير لفظ التأويل في اشتقاقاته اللغوية العديد من المعاني منها : الإيالة وهي السياسة ، والأيل هو ذكر من الوعول ، ويدل على كنية الرجل كما عرفه الخالدي : " وآل الرجل ، أهل بيته ، وسمو بذلك لأن مرجعهم ومآلهم في الانتهاء إليه ، كما أن مرجعه ومآله إليهم لأنهم ابتدأوه " (1) .

ويعرفه ابن منظور أنه الرجوع قائلاً : " أول : الأولُ ويُأخذ معنى الرجوع ، أُلث عن الشيء بمعنى ارتددت ، وعندما نقول رجع فلان يمكن تعويض كلمة رجع بآل فلان ، وهنا قالت العرب قديماً طبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث " (2) .

- التعريف الاصطلاحي :

التأويل بمعنى التفسير كما يعرفه ابن جزري على أنه : " التأويل تصفية الظاهر والباطن " ، ويعرفه فاروق النبهان : " إن التأويل هو تفسير إشارات واستلها مَعَانٍ من مفردات وحوادث ووقائع ، مما لا يخضع للمعايير التفسيرية المحكمة التي لا يملك المفسر حق الخروج عن مقتضى الدلالات اللغوية " (3) .

التأويل هنا يدل على فعل التفسير ، حيث تصبح الغاية من التأويل هو تفسير الكلام وتبيانه وتوضيحه كما يعرفه مناع القطان : " تأويل الكلام أي تفسيره وبيان معناه " (4) .

ولتأويل الكلام معنى آخر : " تأويل الكلام : بمعنى أوله إليه المتكلم أو ما يؤول إليه الكلام ويرجع ، والكلام إنما يرجع ويعود إلى حقيقته التي هي عين المقصود ، وهو نوعان إنشاء وإخبار " (5) ، هذا يعني أن تأويل الكلام ينتهي إلى المعنى المقصود به ولا يحتمل وجهاً آخر من التأويل ، فيصبح التأويل دالاً على حقيقة الكلام بشكل واضح ومباشر .

- التأويل عند السلف وعلماء الأصول :

يعرف علماء الأصول التأويل على أنه : " ... بيان يلحق المجمل والمشكل والخفي من أنواع خفيّ الدلالة ، والظاهر والنص ، من أنواع ظاهر الدلالة " (6) ، إن ما يفهم من هذه التعاريف المقدمة هو وجود فرق بين التأويل والتفسير ، حيث نجد أن علماء الأصول يقيّدون تعريف التأويل في شقه الاصطلاحي بأنه عمل يقوم على المعرفة الظنية ، في حين أم عمل المفسر هو عمل قائم على الأدلة القطعية ، وفي هذا السياق يقول عبد الرحمان العك : " ...

(1) الخالدي ، المرجع السابق ، ص 29 .

(2) ابن منظور ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ، ج 1 ، دار الصادر ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1997 ، ص 133 .

(3) ابن جزري ، التسهيل لعلوم القرآن ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ج 1 ، د (ط) ، سنة 1995 ، ص 10 .

(4) مناع القطان ، المرجع السابق ، ص 318 .

(5) مناع القطان ، المرجع نفسه ، ص 317 .

(6) عبد الرحمان العك ، أصول التفسير وقواعده ، ص 51 .

والأصوليون قيدوا تعريفهم للتأويل في اصطلاحهم الأصولي : بأن المؤول دليله دليل ظني ، لأنه لو كان قطعياً لكان مفسراً ، وقصدتهم بالمفسر : ما كان دليله دليل قطعي ... " (1) .

كما يعني التأويل عند السلف تفسير الكلام ، وفي هذا السياق يقول حسين النبهني : "... وكلمة تأويل عند علماء السلف يراد بها تفسير الكلام وبيان معناه سواء أكان موافقاً للظاهر أم مخالفاً له . فيكون التأويل والتفسير على هذا مترادفين ... وتطلق كلمة التأويل عند علماء السلف - أيضاً - على نفس المراد بالكلام ، ، فإن كان الكلام طلاب كان تأويله نفس الفعل المطلوب وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به ... " (2) .

ولقد نظر الفقهاء المتأخرين إلى معنى التأويل على أنه : " صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقتزن به " (3) ، ومن هنا يكون استعمال التفسير أعم من استعمال التأويل ، ويكون التفسير أعم من التأويل لأن التفسير مرتبط بالرواية والسند في حين أن التأويل يرتبط بالدراية ، وفيه نقل الزركشي التالي : " قال أبو نصر القشيري : ويعتبر في التفسير الاتباع والسماع وإنما الاستنباط ما يتعلق بالتأويل " (4) .

- شروط التأويل عند علماء الأصول :

لقد وضع علماء الأصول مجموعة من الشروط حتى يكون التأويل صحيحاً ، وهذه الشروط نذكرها على النحو التالي :

- يشترط في المؤول أن يكون مؤهلاً معرفياً ، وأن يمتلك دراية كافية باللغة وعلومها .
- أن يكون اللفظ يقبل التأويل ويحتمل معنىً آخر غير المعنى الظاهر .
- أن يكون المؤول به يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار ، بمعنى أن يوافق موضع اللغة أو أن يوافق الأعراف الشرعية أو عرف الاستعمال (5) .
- قيام التأويل على أدلة تجعل من المعنى المرجوح صحيحاً .

- أنواع التأويل عند علماء الأصول :

لقد صنف علماء للتأويل قسمين ، قسم سموه بقسم التأويل من حيث الصحة والفساد ، وقسم آخر سموه بقسم التأويل من حيث البعد والقرب ، وكل قسم يتفرع إلى أنواع من التأويل :

(1) عبد الرحمان العك ، أصول التفسير وقواعده ، ص 51 .

(2) حسن النبهني ، المرجع السابق ، ص 7 .

(3) حسن النبهان ، المرجع السابق ، ص 7 .

(4) السيوطي ، الاتقان ، ص 250 .

(5) أنظر : الجويني ، البرهان في أصول الفقه ، ج 1 ، ص 194 .

1 - التأويل من حيث الصحة والفساد وأقسامه : يندرج ضمن هذا القسم ثلاثة أصناف من التأويل ، الصنف الأول يسمى: التأويل الصحيح .

أ- **التأويل الصحيح** : يعرفه الأصبهاني : " هو التأويل الذي يصار إليه بحمل ظاهر اللفظ إلى المحتمل المرجوح بدليل يُصيرُهُ راجحاً " (1) ، مثال في قوله تعالى : (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) [سورة البقرة 275] ، هنا يجري تخصيص عموم البيع بالاستناد إلى الأحاديث التي جاء فيها النهي عن بيع الغرر وكذا بيع الانسان لشيء ليس له وكذا النهي عن بيع الثمر قبل نضجه .

ب- **التأويل الفاسد** : يعرفه الشنقيطي : " هو التأويل الذي يصل إليه بدليل يظنه المؤول دليلاً وليس بدليل في نفس الأمر " (2) ، وهذا التأويل فاسد لأنه ينعدم إلى الدليل وكذا قيامه على الشك .

ت- **التأويل الباطل** : هذا النوع من التأويل لا يقوم على أي دليل .

2 - التأويل من حيث القرب والبعد و أقسامه:

أ- **التأويل القريب** : يعرفه محمد حسين هيتو : " ... هو التأويل الذي يظهر معناه وتتضح بأدنى دليلٍ أو بيان ، على معنى أنه لا يتردد عند سماعه ، بل يقع القبول والرضا لوضوحه وظهوره " (3) ، نفهم ذلك من خلال صرف المعنى الظاهر إلى المعنى القريب المحتمل في قوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ...) [سورة المائدة 6] ، في هذه الآية : " فإن القيام إلى الصلاة مصروف عن معناه الظاهر إلى معنى قريب محتمل ، وهو العزم على أداء الصلاة ، والذي رجح هذا الاحتمال أن الشارع الحكيم لا يطلب الوضوء من المكلفين بعد الشروع في الصلاة ، إذ إن الوضوء شرطٌ لصحة الصلاة ، فإن الشرط يوجد قبل وجود المشروط لا بعده ، وهذا معنى قريب يتبادر فهمه ل مجرد قراءته الآية أو سماعها " (4) .

ب- **التأويل البعيد** : هذا النوع من التأويل لا يظهر معناه بأدنى دليل ، وهو تأويل يحتاج إلى دليل يكون أقوى من الظاهر حتى يقوم المؤول بتأويل الظاهر ، وهنا يحدث للسامع التردد عند سماعه ، وهذا التردد يدل على عدم التفهم والاستيعاب إلا بتوفر دليل قوي يفوق الظاهر .

(1) الأصبهاني ، بيان مختصر في أصول التشريع الاسلامي ، مج 2 ، ص 618 .

(2) الشنقيطي ، مذكرة في أصول الفقه ، ص 212 .

(3) هيتو ، محمد حسين ، الوجيز في أصول التشريع ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط 1 ، (د ، س) ، ص 232 .

(4) خديجة حسن عبد الفتاح خلف ، رسالة ماجستير تحت عنوان : تطبيقات فقهيّة في التأويل عند الأصوليين ، اشراف : د حسن سعد خضر ، تاريخ المناقشة : 2009/02/10 ، كلية الدراسات العليا ، جامعة النجاح الوطنية ، فلسطين ، ص 25 .

2 - التأويل عند المتكلمين والفلاسفة :

تجدر الإشارة هنا ، بعدم وجود اختلاف كبير حول مفهوم التأويل في زمن الصحابة والتابعين ، وبدأ الاختلاف يظهر بعد تغلغل الثقافات المختلفة في صلب المجتمعات الإسلامية ، وبدأ تأثيرها يظهر جليا في ظهور المتكلمين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية وتراثها العقلي ، التأثير الذي كان نتاج ترجمة كتبهم وتأثر بعض الفرق بهذا الفكر الجديد ، فعملت هذه الأخيرة على محاولة تلوين الفكر الإسلامي بريح هذه الفلسفة ، لذلك تغير مفهوم التأويل وظهر علم التأويل ، ويعتبر علم التأويل مظهرا لعلم المتكلمين ، وفي هذا السياق يقول العك : " ... ونبئت بينهم نابتة علم الكلام الذي من أظهر سماته "علم الكلام" الذي استحدثوه ، فكان التأويل أول مظهر من مظاهر المتكلمين " (1)

(1) عبد الرحمان العك ، المرجع نفسه ، ص 54 .

المبحث الثالث : تعريف المحكم والمتشابه.

1- تعريف المحكم:

أ (التعريف اللغوي:

المحكم لغة ما خلى من الاختلاف والاضطراب ، ولقد ورد في لسان العرب : " ... وقيل هو لم يكن متشابهاً لأنه أحكم بيانه بنفسه ، وهو فعيل بمعنى مفعول ... " (1) . المحكم لغةً لفظ يستعمل للدلالة على معنى المتقن والممنوع وعليه يقال : أحكم الأمر : أتقنه ، ويقال : أحكم الرأي : أتقنه ومنعه من الفساد ، والحكمة : ما يحيط بحنكي الفرس من لجامه لتمنعه من الحركة والاضطراب ، والأصل في اللغة : " المنع وحكمة اللجام هي التي تمنع الفرس من الاضطراب ... " (2) .

كما عرف الراجب الأصفهاني في هذا : " ... حكم : حكم أصله مَنَعَ مَنَعاً لإصلاح ومنه سميت اللجام حَكَمَةُ الدابة " (3) .

ب (التعريف الاصطلاحي :

يعرفه أحمد الفراج : " اللفظ الذي دل على معناه دلالة واضحة قطعية لا تختمل تأويلاً ولا تخصيصاً ولا نسخاً، فالمحكم في النصوص القرآنية لا يختمل التأويل بإرادة معنى آخر إن كان خاصاً ، ولا التخصيص بإرادة معنى خاص إذا كان عاماً ، لأنه مفصلٌ مفسرٌ لا يتطرق إليه الاحتمال " (4) .

ما يفهم من التعريف الاصطلاحي للمحكم على أنه النص الذي لا يقبل التأويل لتوفره على خاصية الوضوح والدلالة المباشرة القطعية ، فهو منيع لا يقبل التأويل ، ويعرفه الجرجاني : " ... ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير ، أي التخصيص والتأويل والنسخ مأخوذ من قولهم : بناءً مُحْكَم أي متقن مأمون الانتقاض " (5) .

ويعرفه السيوطي : " المحكم ما عُرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل ، المحكم ما وضع معناه ، المحكم ما لا يختمل من التأويل إلا وجهاً واحداً ، المحكم ما كان معقول المعنى ، المحكم ما استدل بنفسه ، والمحكم الفرائض والوعد والوعيد ... " (1) .

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 270 .

(2) محمد صالح الصديق ، المرجع نفسه ، ص 183 .

(3) الراجب ، الأصفهاني ، غريب في مفردات القرآن ، ص 168 .

(4) أحمد الفراج ، المرجع نفسه ، ص 41 .

(5) الجرجاني ، التعريفات ، ص ، ص 171-172 .

بطبيعة الحال تجدر الإشارة هنا بأن تقدير المحكم في القرآن وقع فيه اختلاف بين العلماء ، ذلك لوجود من يقول بأن القرآن كله محكم ، وهناك من يقول كله متشابه ، وهناك من يقول بأن فيه المحكم والمتشابه ، وكل موقف يبرر رأيه باستناد إلى القرآن إما تفسيراً أو تأويلاً ، ويقر الزركشي بهذا الاختلاف حينما يقول : " في القرآن محكم ومتشابه كما قال تعالى ، وقد يوصف جميع القرآن بأنه متشابه بمعنى أنه مماثل في الدلالة والاعجاز ، قال تعالى ((كتاباً متشابهاً المثاني)) [سورة الزمر الآية 23] ، وقد يوصف بأنه محكم بمعنى أنه أحكم على وجه لا يقع فيه تفاوت ، وقال تعالى ((كتاباً أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ)) [سورة هود الآية 1] ، والمحكم إما بمعنى المتقن ... والقرآن كله محكم ، وإما في مقابله المتشابه ... " (2) .

ج (أنواع المحكم :

النوع الأول : يرتبط هذا النوع بما يسمى بأصول الدين والاعتقاد ، وهو ما المقصود من الآيات التي تتناول موضوع الألوهية والربوبية وكذا الإيمان بالله والملائكة والرسل والكتب واليوم الآخر والجنة والنار .

النوع الثاني : يأتي فيه تناول موضوع الفضائل والأخلاق وكل ما يرتبط بكرم الصفات كالصدق والعدل والأمانة والوفاء وبر الوالدين وكذا صلة الرحم .

النوع الثالث : يرتبط بالأحكام وفيه يقول القطان : " كأن يكون مدلول الحكم جزئياً ولكن جاء التصريح بما يقيد تأييده " (3) .

2- تعريف المتشابه :

أ (التعريف اللغوي :

المتشابه لغة يفيد الالتباس ، ذلك أن : " ما تشابه من الأمور بعضها بعضاً بحيث تلتبس على الناظر فيها يقال : اشتبهت الأمور أي التبتت لاشتباه بعضها بعض " (4) .

(1) السيوطي ، المرجع نفسه ، ص ، ص 4 - 5 .

(2) الزركشي ، البرهان ، ص 450 .

(3) مناع القطان ، المرجع ذاته ، ص 42 .

(4) مناع القطان ، المرجع نفسه ، ص 43 .

ب (التعريف الاصطلاحي :

يعرفه مناع القطان على أنه : " ما تشابهت ألفاظه الظاهرة ، مع اختلاف معانيه ، بحيث تخفي دلالة معناه لذاته ، ويتعذر معرفته إلا بالرجوع لصاحب الشرع " (1) .

ج (أنواع المتشابه :

النوع الأول : وهو المتشابه في اللفظ ، وتجسد السور التي تبدأ بالحروف المقطعة مثال لهذا النوع من المتشابه مثل : الم ، ص ، ق ، حم ، كهيعص الخ ... و : " هذه الحروق المقطعة لا يدري المراد منها ، وبالرغم ما حاول العلماء الاجتهاد فقالوا: إن الحكمة في تصدير بعض السور القرآنية بالحروف المقطعة هي اظهار عجز العرب عن الإتيان بمثل شيء من القرآن الذي هو مركب من حروف من جنس تلك الحروف المقطعة التي يعرفونها ، والدليل على ذلك أن أغلب السور التي فيها حروف مقطعة جاء بعد الحروف إشارة إلى القرآن الكريم " (2) .

هذا وتجدر الإشارة إلى هناك من يعتبر أن المتشابه في اللفظ هو ما يكتنفه الغموض بسبب اللفظ ، ويضع العلماء صنفين من المتشابه في اللفظ هما :

الصنف الأول : يرجع إلى الألفاظ المفردة ، إن في القرآن الكريم بعض الألفاظ التي جاءت في صيغة تثير الغموض من حيث أنها تبدو ألفاظا غريبة كفي قوله تعالى : ((وفاكهة وأباً)) [سورة عبس ، الآية 31] وكذا في قوله تعالى : ((وإن كان رجلاً يُورثُ كلالَةً)) [سورة النساء الآية 12] ، نلاحظ في الآية الأولى لفظ " الأب " وفي الآية الثانية لفظ " كلاله " ، وهذه الألفاظ هنا متشابهة تحتاج إلى التوضيح والتبيان والشرح .

كما وردت في آيات أخرى تشير إلى المتشابه في الألفاظ المفردة لها معاني عديدة فهي بهذا تحتل أوجهها متعددة من التأويل ، قال تعالى ((فَرَأَى عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ)) [سورة الصافات الآية 93] ، ولفظ " اليمين " لا يحتل هنا معنى واحد ، لأنه يشير إلى معانٍ عدة منها : كأن يكون من اليد في جهة اليمين أو قد يقصد بها ما قطعه إبراهيم عليه السلام من يمين حلفها فوفى بها ، والمعنى الثاني مرتبط فهمه بما ورد في قوله تعالى : ((تالله لأَكِيدَنَّ أصنامهم بعد أن يولوا مدبرين)) [سورة الأنبياء الآية 57] ، وفي القرآن الكريم مواضع أخرى يأتي فيها ذكر ألفاظ تثير من خاصية الاشتراك والاثارة لغير المعنى الواحد ما يجعلها تقع في محل المتشابهات وتحتل تفسيرات متعددة .

(1) مناع القطان ، المرجع نفسه ، ص 43 .

(2) أحمد الفراج ، المرجع نفسه ، ص 44 .

الصف الثاني : يرجع إلى جملة الكلام وتركيبته ، هذا النوع من المتشابه في اللفظ يرجع سببه إلى البساطة والاختصار والنظم في تركيبته ، ونفهم الأمر هذا من خلال هذه الآيات الكريمات ، يقول تعالى : ((وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء)) [سورة النساء الآية 3] ، ويقول أيضاً : ((الحمد لله الذي أنزل علة عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً)) [سورة الكهف الآية 1] ، نلاحظ في الآية الأولى وجود خفاء في المراد من حيث ورود الأمر في إيجاز اللفظ والأصل ، وتفصيل الآية يكون على هذا النحو : إذا خفتم وكنتم على دراية بعدم قدرتكم على الاقسط في اليتامى إذا ما تزوجتموهن فأنكحوا من غيرهن ، أما في الآية الثانية فكان التشابه فيها واقعا في ترتيب الآية ونظمها ، بمعنى وجود خفاء للمعنى من زاوية الترتيب بين لفظ "قيما" وما قبله ، ومنه يصبح المعنى المراد هنا يفهم على النحو التالي : أنزل على عبده الكتاب قيما ولم يجعل له عوجا .

النوع الثاني : وهو المتشابه في المفهوم ، ويرتبط هذا النوع من المتشابه بمعرفة المعنى من خلال الظاهر ، أما المعنى الحقيقي فلا يمكن معرفته ، وهذا يعني أنه أمر مستحيل ، ويتعلق هذا النوع من المتشابه بما يسمى بآيات الصفات ، وفيه يقول أحمد الفراج : " هذا النوع من المتشابه يفهم معناه ، ولكن يستحيل معرفة حقيقة المعنى المراد ، فنحن نفهم من كل آية من آيات الصفات معنى ولكن تبقى حقيقة المراد من الخفي الذي لا سبيل لإيضاحه " (1) ، وهنا يمكن ذكر بعض الآيات التي تشير إلى صفات الله كقوله : ((يَدُ اللَّهِ قَوُّقُ أَيَدِهِمْ)) [سورة الفتح ، الآية 10] ، ويقول أيضاً ((وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ)) [سورة الرحمن ، الآية 27] .

وهناك من يقول بأن المتشابه في المعنى ، بمعنى من حيث هو ملتبس على الإنسان فهمه وتحديد معناه ، لأن قدرة الإنسان على ادراك الأشياء لا يمكنها أن تتجاوز اطار المحسوس به فقط ، فلا يمكن أن يمتلك صورة كاملة عن أحوال يوم القيامة كما لا يمكن أن يمتلك فكرة واضحة المعالم عن عذاب النار ونعيم الجنة ، والأمر هنا متشابه من حيث هو ملتبس على الإنسان ، فهذه الأمور غائبة عنا ، وفي هذا السياق يقول القطان : " وندرك أن الغائب أعظم من الشاهد ، وما في الآخرة يمتاز عما في الدنيا ، ولكن حقيقة هذا الامتياز غير معلومة لنا " (2) .

وتجدر الإشارة في سياق الحديث عن أنواع المتشابه أن العلماء قالوا بنوع ثالث من المتشابه وهو : المتشابه من حيث اللفظ و المعنى ، وهذا النوع من المتشابه له أوجه كثيرة في القرآن ، وحتى نفهمه يجب الوقوف على هذه الأوجه التي فصل فيها العلماء ، حيث يكون حال هذا النوع من المتشابه مفهوما بالنسبة للعرب فقط ، ويشترط في المفسر أن يكون ضليعا عارفاً بعادات العرب ، وهذه الآية توضح لنا الأمر بشكل أفضل ، قال تعالى ((إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ)) [سورة التوبة الآية 37] ، هنا سيتعذر معرفة النسبي على شخص لا يعرف عادات العرب .

(1) أحمد الفراج ، المرجع السابق ، ص 44 .

(2) مناخ القطان ، المرجع السابق ، ص 210 .

والملاحظ عند العلماء أن التعامل مع المتشابه يحتاج إلى الحذر الشديد ، لذلك تراهم يقولون بضرورة التوقف عن تأويله والأخذ بظاهره فقط ، بمعنى أن نأخذ بظاهر الآيات ، في هذا السياق يقولوا أحمد الفراج : " ... أنه يجب التوقف عند تأويله إلا في حدود المعنى الظاهر منه ، مع وجوب الايمان به على وقف مراد الله تعالى منه ، ويكفي أن يجعل الله تعالى من يحاول تأويل المتشابه من أهبل الزيف ، ويجعل من يقفون عن تأويله ويؤمنون بالحكم والمتشابه على سواء من الراسخين في العلم " (1) .

2 - تعريف الناسخ والمنسوخ:

1 تعريف الناسخ:

أ (التعريف اللغوي:

يفيد النسخ في اللغة الإزالة والنقل ، وهو ما ورد في لسان العرب لابن منظور حيث عرفه قائلا: " يقال: " نسخت الشمس الظل " أي إزالته ونسخت الكتاب أي نقلته " (2) .

ب (التعريف الاصطلاحي:

يعرفه البعض على انه خطاب المانع الذي يمنع حكما سابقا أن يستمر كأن تنزل أية كريمة تبين شيئا ما ثم تنزل أية أخرى تنسخها فتصبح الآية بمثابة الحكم الذي يزيل شرعية حكم الأول ويقول في هذا السياق أحمد الفراج : ".... وعبرة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق ، ويطلق الناسخ على الله سبحانه ويطلق على الرسول صلى الله عليه وسلم إذا كان النسخ بحديثه ويطلق على أية والحديث فيقال هذه الآية ناسخة وهذا الحديث أيضا " (3) .

ويعرفه عبد الرحمان العك : " هو أن يرى دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي , مقتضيا خلاف حكمه، فهو تبديل بالنظر إلى علمنا ، وبيان لمدة الحكم بالنظر إلى علم الله تعالى... فهو انتهاء الحكم الشرعي في حق صاحب الشرع , وانتهائه عند الله معلوم ، إلا انه في علمنا كان استمراره ودوامه فالنسخ علمنا انتهائه ، فكان في حقنا تبديلا وتغييرا ، قال الله تعالى : ((وإذا بدلنا أية مكان أية والله اعلم بما ينزل قالوا ((...)) [النحل 101] ... " (4) .

(1) أحمد الفراج ، المرجع نفسه ، ص 45 .

(2) ابن منظور ، لسان العرب ، مج 14 ، ص 121 .

(3) أحمد الفراج ، المرجع السابق ، ص 49 .

(4) عبد الرحمان العك ، المرجع السابق ، ص 297 .

يعتبر الناسخ والمنسوخ من موضوعات علوم القرآن ، ويعد علما من علومها ، أولي له العلماء عناية كبيرة ، هذه العناية والاهتمام أفضت إلى معرفة الناسخ والمنسوخ معرفة مفصلة وفي سياق الحديث عن أهمية هذا العلم يقول الحافظ بن عبد البر : "...ليس من العلوم كلها علم هو واجب على العلماء وعلم المتعلمين وعلى كافة المسلمين من علم ناسخ القرآن ومنسوخه ، لأن الأخذ بناسخه واجب فرضا والعمل به واجب لازم ديانة ، والمنسوخ لا يعمل به ولا ينتهى إليه ، فالواجب على كل عالم علم ذلك ، لئلا يوجب على نفسه وعلى عباد الله أمرا لم يوجه الله ، أو يضع عنهم فرضا أوجبه الله " (1) .

وينتج على هذا الاعتبار ، أن يكون هذا العلم قائم على أصول يدرس وبها يعرف ، وقال فيه العلماء بوجود حكمه من النسخ في القرآن ، ولنتمكن من فهم هذا العلم يجب أن نتعرض إلى النقاط التالية التي بها نوضح أهمية وطرق معرفته ، ويمكن رصد هذه النقاط على النحو التالي :

1 (الحكمة من النسخ : لا توجد حكمة واضحة ، بل هناك حكم كثيرة :

أ- رفع الحرج والمشقة : حيث ترفع المشقة على العباد لتسيير العبادة ، وبهذا تحفظ المصالح ، لأن الدين الإسلامي دين يسر لا عسر .

ب- إظهار عظمة الخالق : يعتبر النسخ دلالة واضحة على أن الله هو "المتصرف في كل الأمور سابقا ولا حقا ، وانه يفعل ما يشاء وهذا واضح من تذييل آية النسخ لقوله تعالى : ((ما نسخ من آية أو ناسخا ناتي بخير منها أو مثلها...)) [سورة البقرة الآية 107-108] .." (2) .

ج- اظهار كمال العبودية : النسخ أحد أشكال الامتحان الرباني ، فمن صفات المؤمن قبول النسخ لأنه من عند الله كيفما صدر وبما صدر فيه ، ومنه تظهر العبودية الحقة من خلال فعل الانصياع والخضوع التام لله من خلال التحلي بالطاعة لأحكام النسخ ، وهنا يكون : "امتحان الحرية ، ليمتاز المتمرد من المنقاد ، واهل الطاعة من أهل الطاعة من أهل العناد ، فالدار امتحان ، والذهب يجرب بالذوبان ، والعبد يجرب بالابتلاء والهوان" (3) .

2 (كيفية معرفة النسخ :

إن معرفة النسخ من الأمور التي تكون بالاجتهاد ولا يمكن الاستدلال عليها بالقياس ، ويعرف النسخ بطرق النقلية ويقصد به : "النقل الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ ان زمان النسخ هو عهد النبوة ونزول الوحي

(1) عبد البر ، الحافظ ، جامع بيان العلم وفضله ، ج 2 ، ص 28 .

(2) أحمد الفراج ، المرجع السابق ، ص 51 .

(3) عبد الرحمن العك ، المرجع السابق ، ص 298 .

، ويعد انقضاء هذا العهد لاجمال لادعاء النسخ وفي غالب يذكر الراوي للخبر النسخ تاريخ سماعة فيقول : سمعت ، هذا عام الفتح ,ويكون المنسوخ معلوما يقدمه ، أي على هذا التاريخ ، أو أن ينقل الراوي الناسخ والمنسوخ معا " (1) .

من خلال ما ذكره أحمد الفراج نفهم أن النسخ يتم بما يعرف بالدليل النقلي ,ومن النقل ما كان منقولاً عن الصحابة نقلاً سليماً وصحيحاً ، عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكان النسخ في هذه المرحلة مرتبطاً بنزول الوحي، ويعد انقضاء ، من الوحي كان الاعتماد على المرويات التي يكون معروفًا تاريخ النسخ فيها فيشترط أن رواية الناسخ والمنسوخ معا لكي لا يكون هذا الفعل متاحاً لكل من لا علم له ولا دراية له في هذا الشأن ، وفي هذا السياق يقول عبد الرحمان العك : "وذلك أن الأحكام الشرعية إذا ثبتت فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق ، لان ثبوتها أولاً محقق ، ورفعها يعد العلم بثبوتها لا يكون إلا بمعلول محقق" (2) .

3) أنواع النسخ:

هناك أنواع للنسخ يقول فيها الشوكاني : "نسخ التلاوة دون الحكم ، والعكس ، ونسخهما معا " (3) ، وعليه تكون أنواع النسخ على النحو التالي :

- الأول :رسم الحكم والإبقاء على الرسم.

- الثاني: نسخ الحكم والرسم.

- الثالث :نسخ الحكم والابقاء على الرسم وفيه يكون رفع ورسم الناسخ وانقضاء الحكم .

- الرابع :نسخ الرسم لا الحكم :قال عبد الرحمان العك فيه : " وفيه لا يعلم الناسخ له ,وذلك كما ثبت في الصحيح :{لو كان لابن ادم واديان من ذهب لتمنى لهما ثالثاً ، ولا يملأ جوف ابن ادم إلا التراب ,ويتوب الله على من تاب"}، فإن هذا كان قرأنا ثم نسخ رسمه" (4) .

كما تجدر الإشارة وجود أنواع أخرى من النسخ وما ذهب إليها بعض العلماء منها:

1- النسخ إلى الأيسر .

(1)أحمد الفراج ، المرجع السابق ، ص 49 .

(2) عبد الرحمان العك ، المرجع السابق ، ص 299 .

(3) السرخسي ، المرجع السابق ، ص 189 .

(4)عبد الرحمان العك ، المرجع السابق ، ص 301 .

2-النسخ إلى الأشق .

3-النسخ إلى المثل .

4 (أداة النسخ:

أداة النسخ هي الوحي ، حيث تكون الأداة الوحيدة التي تم بها النسخ ، لذلك ذهب العلماء إلى إبطال أعمال العقل والرأي في هذه المسألة نظرا للنتائج التي قد يؤول إليها في هذا المجال من تحريف وتزييف لكتاب الله وفي ذلك يقول عبد الرحمان العك : "... فأداة النسخ هي الوحي ، والوحي فقط .. قال تعالى : " أمر بنية يقوله الحق : لأقل ما يكون لي أن ابد له من تلقاء نفسي أن اتبع ما يوحي إلي " {سورة يونس :15} ، فعلمنا أن النبي عليه الصلاة والسلام لا يبدل شيئا من تلقاء نفسه ، وإنما هو الوحي المأمور بتبليغه للناس من الوحي المتلو وهو القران ، أو غير المتلو هو السنة ، الذي فوض فيه بالتعبير فيبينه بعبارته عليه الصلاة والسلام" (1) .

ما نستنتجه من هذان النسخ يكون بالوحي إما بالوحي المتلو وغير المتلو ,ومنه يكون الوحي غير المتلو أداة جائزة في النسخ لبيان مدة دوام الحكم المتلو .

3 - تعريف الظاهر :

أ (التعريف اللغوي :

يعرف ابن منظور الظاهر في لسان العرب على النحو التالي : " الظاهر لغة : من ظهر يَظْهَرُ ظُهُوراً ، فهو ظاهرٌ وظَهيرٌ ، وهو خلاف الباطن وقول الله : (وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ) [سورة الأنعام الآية 120] ، قيل ظاهرة المخالفة على الريبة وباطنه الريبة ، والظاهر من أسماء الله تعالى " (2) .

ب) التعريف الاصطلاحي :

لقد عرف السرخسي الظاهر على أنه : " ... ما يعرف منه بنفس السماع من غير تأمل ،، وهو الذي يسبق العقول بالإفهام لظهوره موضوعا فيما هو مراد " (3) . ويعرفه الدريني : " ...هو اللفظ الذي يتبادر مهناه إلى العقل مجرد قراءة الصيغة أو سماعها دون اعتماد دليل خارجي في فهمه ، فكل عارف باللغة بوسعه أن يفهم مهناه ص (4) .

(1) عبد الرحمان العك ، المرجع السابق ، ص 303 .

(2) ابن منظور ، لسان العرب ، ج 4 ، ص 523 .

(3) السرخسي ، أصول السرخسي ، ص 129 .

(4) الدريني ، المناهج الأصولية ، ص 62 .

يعرف عبد الرحمان العك الظاهر على أنه : " اللفظ الذي يدل على معناه بصيغة من غير توقف على قرينة خارجية تُبَيِّنُهُ ، مع احتمال التخصيص والتأويل وقبول النسخ " (1) ، ونستدل بالمثل التالي لنفهم ذلك ، قال الله تعالى : (وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْدِيكُمْ) [سورة النساء الآية 3] ، إن ظاهر هذه الآية يبيح الزواج ، وظاهر هذه الدلالة لم تقف في الاباحة على أمر خارجي عنها ، ذلك أنها تحمل دلالات أخرى كتحديد الحل بأربع زوجات ، ثم تستمر لتدل على أمور أخرى كالدلالة على أن الانسان إذا خشي من عدم القدرة في التوفيق في العدل بين النساء فعليه بواحدة فقط ، أي بزوجة واحدة .

ج (حكم الظاهر : يجب العمل بالظاهر ، فحكمه واجب ، وفي هذا السياق يقول عبد الرحمان العك : " وحكمك الظاهر : وجوب العمل بما دلَّ عليه من أحكام ، حتى يقوم دليل صحيح على تخصيصه أو تأويله ، أو نسخه ، ولذا تثبت به الحدود : (2) .

4 - تعريف الباطن :

أ (التعريف اللغوي :

لقد ورد تعريفه عند الراغب الاصفهاني على أنه : " حَفَى : خَفِيَ الشَّيْءُ خَفِيَةً اسْتَتَرَ ، وَالْخَفَاءُ مَا يَسْتَرُ بِهِ كَالْغِطَاءِ ، وَخَفِيَّتُهُ أَزَاتُ خَفَاءُ وَذَلِكَ إِلَّا أَظْهَرْتَهُ " (3) .

ب (التعريف الاصطلاحي :

يعرفه السرخسي في كتابه أصول السرخسي : " الخفي : ما اشتبه معناه ، وخفي المراد منه بعارض غير الصيغة ، يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب " (4) ، وهذا التعريف الذي يقدمه السرخسي يتفق معه البزدوي حيث يعرفه قائلا : " الخفي : ما اشتبه معناه ، وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بطلب " (5) ، ويتضح الأمر بالمثل التالي : لقد قال تعالى : (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) [سورة المائدة الآية 38] ، الظاهر هنا وجوب قطع يد السارق ، والخفي في هذه الآية الحكم المتعلق بالطَّارِ والنباش ، وبعد تأويل الآية يتضح الخفي ، ونفهم هذا من القول التالي : " ... خفي في الطَّارِ والنباش ، لأنهما اختصا باسم آخر غير السارق فر عرف أهل اللسان ، وبعد التأمل

(1) عبد الرحمان العك ، المرجع السابق ، ص 327 .

(2) عبد الرحمان العك ، المرجع السابق ، ص 328 .

(3) الراغب الأصفهاني ، غريب مفردات القرآن ، تحقيق وإعداد مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز ، د (ط ، س) ، ص 203 .

(4) السرخسي ، المرجع السابق ، ص 167 .

(5) البزدوي ، ج 1 ، ص 52 .

وجد أن الطّار - وهو الآخذ للمال المخصوص من اليقظان في غفلة بطر منه أو بغيره - قد اختص باسم آخر زيادة معنى السرقة ، لأن السارق يسارق الأعين النائمة ، أما الطّار يسارق الأعين المتيقظة ، فاختص بهذا الاسم لزيادة في جنائته ، وحذق في فعله ، وهو ما يعرف اليوم بالنشال ، فحكم بقطع يده بدلالة النص " (1) ، وتجدد الإشارة إلى أن النباش - آخذ كفن الميت بعد نبش القبر - تسقط عليه حكم قطع اليد .

ج) حكم الباطن :

يجب إمعان النظر لتوضيحه ، يقول عبد الرحمان العك في هذا السياق مبرزاً حكم الخفي : " وحكم الخفي : هو النظر فيه ليُعلم أن اختفائه لمزيد أو لنقصان...الابهام يزول بالبحث والتأمل - لأن الخفاء لم يكن ذات الصيغة وإنما كان لعارض " (2) .

5 - تعريف النص :

تقتضي الضرورة في هذا البحث الوقوف على بعض المصطلحات والمفاهيم وقوفاً دقيقاً يجعلنا نقرب من بناء التحديد السليم له من جهة ، من الجهة الأخرى هذا الأمر يساعدنا على التفريق بين المفاهيم الأخرى التي تقع ضمن نفس الحقل البحثي ، ذلك أن المفاهيم لها أهمية كبرى في توجيه البحث وتوجيه الفهم وتأطيره ، كما أن المصطلحات والمفاهيم لا تمتلك نفس التصورات في الثقافات والحقول المعرفية المختلفة ، وعندما نبحث عن مفهوم النص في هذه الثقافات والحقول المعرفية المتباينة نلاحظ ذلك التمايز الموجود على مستويات معينة وفي سياقات مختلفة حيث يجري توظيف مصطلح النص وتداوله كمعطى معرفي لها ميزاته وخصائصه ، ومن يجب أولاً في هذا المبحث أن نقف على تحديد التعريف اللغوي للنص في لغات مختلفة ليأتي التعريف الاصطلاحي ليبين لنا كذلك جانباً آخر من النص ، ولا بد من معرفة التطور التاريخي للمفهوم .

أ) التعريف اللغوي :

المادة اللغوية لفظ "نص" في صيغة الإفراد أو في صيغة الجمع "نصوص" من أصل نصصَ يأتي على وزن فَعَلَ ، ويقول ابن منظور في لسان العرب في هذا الصدد : "نَصَ - يُنصُّ - نصّاً ، والنصُّ رفعك الشيء ، ونصَّ الحديث يُنصُّه نصّاً : رفعه ، وكل ما أظهر فقد نُصَّ ومنه المنصة... " (3) ، والمنصة هو المكان العالي الذي توضع أو تجلس فيه العروس ، وهذا المكان العالي يسمى بالجلوة ، وللنص في اللغة مفهوم آخر يدل على أقصى الشيء مما يدل على

(1) خديجة حسن عبد الفتاح خلف ، المرجع السابق ، ص 62 .

(2) عبد الرحمان العك ، المرجع السابق ، ص 346 .

(3) ابن منظور ، لسان العرب ، مج 6 ، دار الصادر ، بيروت ، ط 1 ، سنة ، 1997 ، ص 196 .³

الغاية والرفع والظهور ويقول عنه أحمد رضا: "(1) وَنَصَ المتاع : جعل بعضه فوق بعض ، وورد أيضا في لسان العرب أن النص لغة يعني أيضا : " النص : السير الشديد ، ونص الرجل عن الشيء بمعنى سأل عن الشيء .."(2) .

أما في اللغة الفرنسية فنجد مصطلح Text مشتق من اللاتينية من فعل Textere ، وهو يعني الحياكة والنسيج (Tissu) ، ويعرف النص في قاموس الألسنية لاروس على أنه : " المجموعة الواحدة من الملفوظات (énoncés) أي الجمل المتقنة، حتى تكون خاضعة لتحليل ، وتسمى (نصا) ، فالنص عينه من السلوك الألسني وهذه العينة تحتل أن تكون مكتوبة أو منطوقة " (3) .

ونجد أن كلمة نص (texte) توظف لذلك للدلالة بشكل مباشر على الكتاب المقدس أو كتاب القديس وهو ما يقول عنه أنس بن محمود فجال : " وهي تعني أيضا منذ العصر الامبراطوري ترابط حكاية أو النص ، والنص منظومة عناصر من اللغة أو العلامات ، وهي تشكل مادة أو نتاجا شفها كتابيا ..."(4) . هناك تعريف لغوي للنص يمكن القول عنه أنه تعريف عام يقول فيه محمد عمارة : " إن النص من حيث اللغة إنما يشمل مطلق الملفوظ والمكتوب ، فكل عبارة مأثورة أو منشأة هي نص ..."(5) .

ب (التعريف الاصطلاحي :

ما يلاحظ في التعريف النص من الناحية الاصطلاحية هو ذلك الاختلاف الموجود بين العلماء والفلاسفة والمتصوفة ، لذلك نجد أن النص من الناحية الاصطلاحية يأخذ معاني متعددة ومختلفة بحسب المرجعية والخلفية التي يخضع لها من يتجه إلى وضع تعريف للنص ، ويعرفه الجرجاني على أنه : " ما لا يحتمل إلا معنى واحد وقيل لا يحتمل التأويل وقيل ما زاد وضوحا على الظاهر لمعنى المتكلم ، وهو سؤق الكلام لأجل المعنى ..."(6) .

ويعتبر علماء اللغة أن النص أحد مظاهر الابداع اللغوي وهو ما يتجسد في القول التالي : " النص الأدبي بيدعه فرد منغرس في الجماعة ، ويتجه به إلى مجموع القراء ولذلك يتناوله علم الاجتماع بالدرس ..."(7) ، وعندما نثير نقطة الابداع نحن نتحدث عن توظيف الآليات التي تدل على القيم وما يجري تداوله في جماعة معينة ، وكأن النص هو المرآة العاكسة لحالة الفرد وللحالة الاجتماعية أو بالأحرى النص يدل على المنظومة الاجتماعية التي ينتمي إليها

(1) رضا ، أحمد ، معجم متن اللغة ، ج 5 ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، (د ط) ، سنة 1960 ، ص 472 .¹
(2) ابن منظور ، لسان العرب ، ص 196 .²

J.Dubois .Dictionne de l'inguistique ,ed.larouse,Paris ,1972 ,p 486

(3)

(4) فجال ، أنس بن محمود ، الاحالة وأثرها في تماسك النص في القصص القرآني ، رسالة دكتوراه ، جامعة صنعاء ، سنة المناقشة 2009 ، ص 13 .⁴
(5) عمارة ، محمد ، النص الاسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1998 ، ص 33 .⁵
(6) الجرجاني ، التعريفات ، ص 237 .⁶

(7) واد ، حسين ، في مناهج الدراسة الأدبية ، دار سراس للنشر ، تونس ، (د ط) ، سنة 1985 ، ص 37 .⁷

الفرد ، لأنها نسيج فكري يحمل تجربة ذاتية تفتتح على العالم الموضوعي من خلال فعل الكتابة والتناص ، وهنا نجد رولان بارت يعطي للنص تعريفا لا يبتعد عن هذا السياق عندما يقول بأن النص هو : "...النسيج ، ولكن بينما أعتبر هذا النسيج دائما إلى الآن على أنه نتاج وستار جاهز يكمن خلفه المعنى (الحقيقة) ، ويختفي بهذا القدر أو ذاك ، فإننا الآن نشدد داخل النسيج على الفكرة التوليدية التي ترى إلى النص يصنع ذاته ن ويعمل ما في ذاته عبر تشابك دائم تنفك الذات وسط هذا النسيج ضائعة فيه ، كأنها عنكبوت تُدَوَّب هي ذاتها في الإفرازات المشيدة لنسيجها ، ولو أحيينا استحداث الالفاظ لأمكننا تعريف بنظرية النص بأنها علم نسيج العنكبوت : (1) .

ج (النص عند علماء السيميولوجيا :

في علم السيميولوجيا أو علم العلامات لا يشترط أن يقتصر النص أن يكون فقط ما يعبر عنه بلغة مكتوبة بل إن علماء السيميولوجيا يرون أن النص : "... يشمل كل نسق من العلامات اللغوية وغير اللغوية يؤدي إلى إنتاج معنى كلي ... " (2) ، وأشكال وأنواع العلامات التعبيرية المنتجة للمعنى تتجسد في الموسيقى ، الفن ، الفنون السمعية والبصرية ، التماثيل ، وغيرها ، وكل هذه الأشكال من العلامات قد تتخذ وسيلة للتعبير ونقل المفاهيم ، على غرار ما تلعبه من دور لرسم معالم التجربة الذاتية للإنسان ، فالفنان يعتبر الرسم الطريقة التي يتصور بها الأشياء ويعبر بها عنها وكذلك يفعل النحت والنقش .

د (النص عند علماء الأصول :

يعرف النص على أنه : " اللفظ الذي يدل على الحكم الذي سيق لأجله الكلام دلالة واضحة واضحة تحتل التخصيص والتأويل احتمالا أضعف من احتمال الظاهر ، مع قبول النسخ في عهد النبوة " (3) . ويعرف السرخسي النص على أنه : "... هو ما زاد وضوحا بقريئة تقتزن باللفظ من المتكلم ، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا دون تلك القرينة " (4)

هـ (حكمه : هو واجب العمل به ، وفي تبيان وجوب العمل به يقول عبد الرحمان العك : " وحكم النص : هو وجوب العمل بما دلَّ عليه ، حتى يقوم دليل التخصيص أو التأويل ، أو النسخ في عهد النبوة ، علما بأن الاحتمال في النص أبعد منه في الظاهر ، لما زاد عليه من الوضوح بتلك القرينة " (5) .

(1) رولان ، بارت ، لذة النص ، تر : فؤاد صفا و الحسن سبحان ، دار توبقال ، دار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، سنة 1988 ، ص 62 .¹

(2) أو زيد ، نصر حامد ، الامام الشافعي والتأسيس للإيديولوجية الوسطية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط2 ، سنة 1996 ، ص 13 .²

(3) عبد الرحمان العك ، المرجع السابق ، ص 329 .

(4) السرخسي ، أصول السرخسي ، ص 129 .

(5) عبد الرحمان العك ، المرجع السابق ، ص 331 .

6 - تعريف المجاز:

أ) التعريف اللغوي:

ابن منظور: "جوز: جرت الطريف وجاز الموضع جوزا ومجازا وجاز به وجاوزه جوازا وأجازه وأجاز غيره ، وجازه سار فيه وسلكه وأجازه خلقه وقطعه وأجازه أنفذه" (1) . ويأخذ المجاز معني التجاوز أي العفو وكذلك معني التعدي في جاوزه وتجاوزت السيارة أخرى بمعنى تعدتها ، كما يأخذ معني سلك وخلفه تركه في الخلف وكذا قطعه وأجازه بمعنى أثابه وشرعه.

ويعرفه عبد الرحمان العك: "المجاز لغة : من الجواز الذي هو التعدي ، كما يقال : جرت هذا الموضع أي جاوزته وتعدته والجواز هو صك المسافر لثلا يتعرض له ، وتجاوز عن المسيء وتجاوز عن ذنبه ، اللهم اعف عنا وتجاوز عنا " (2) .

ب) التعريف الاصطلاحي:

يعرفه أمد حسين من الناحية الاصطلاحية على انه : " اللفظ المستعمل في ما وضع له في اصطلاح المتخاطبين لعلاقة بينه وبين المعني وضع له مع قرينة مانعة في إرادة المعني الحقيقي الذي وضع له اللفظ " (3).

ويعرفه أبي الحسن البصري كذلك على أنه: " ما أفيد بها معني مصطلحا عليه غير ما اصطلاح عليه في الأصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب فيها " (4) ، ويعرفه العز بن عبد السلام: " المجاز فرع الحقيقة ، لان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع دالا عليه اولا والمجاز استعمال لفظ الحقيقة فيما وضع دالا عليه ثانيا، النسبة وعلاقة بين مدلولي الحقيقة والمجاز فلا يصح التجوز الا بالنسبة بين مدلولي الحقيقة والمجاز وتلك النسبة متنوعة : فاذا قوى التعلق بين محلي الحقيقة والمجاز فهو المجاز الظاهر الواضح ، واذا ضعف التعلق بينهما الى حد لم تستعمل العرب مثله ولا نظيره ، فهو مجاز التعقيد... " (5) .

(1) ابن منظور ، لسان العرب ، ج5 ، ص 326 .

(2) عبد الرحمان العك ، المرجع السابق ، ص 281 .

(3) أحمد الحسين ، أصول الفقه الاسلامي ، ص 265 .

(4) أبي الحسين ، البصري ، المعتمد في أصول الفقه ، ج1 ، ص 11 .

(5) العز بن عبد السلام ، الاشارة إلى الايجاز في بعض أنواع المجاز ، ص 28 .

ج (أنواع المجاز:

يقر العلماء بوجود أنواع من المجاز منها المجاز اللغوي والمجاز العقلي والمجاز الشرعي والمجاز العربي العام والمجاز العربي الخاص.

- المجاز اللغوي :

ويسمى كذلك بالمجاز المفرد وهو: "استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولا" (1). مرجعه اللغة بمعنى أن تستعمل اللفظ في غير ما وضع له وهذا المجاز ينقسم إلى نوعين:

النوع الأول: هو الاستعارة.

النوع الثاني: سمي بالمجاز المرسل.

- المجاز العقلي:

يعرف هذا النوع من المجاز على انه إسناد الفعل أو ما في معنى الفعل إلى غير ما هو له لعلاقة بينهما ، وهذا الإسناد إلا بوجود ما يسمى بالقرينة تمنع الإسناد الحقيقي ، ننسب صفة الشفاء للطبيب في حين أنها ليس له ، المجاز العقلي يسمى أيضا بالمجاز في التركيب أو مجاز الإسناد ، وفيه علاقة ملابسة ويعرفه عبد الرحمان العك على أنه:"المجاز العقلي ، وعلاقته الملابسة ، وذلك أن يسند الفعل أو شبهه إلى غير ما هو له أصالة لملابسته له" (2).

7 - تعريف الحقيقة:

أ) التعريف اللغوي:

الحق وضده الباطل ،وتسمى القيامة بالحاقة لأن فيها حواق الأمور وقال ابن منظور: "حقق : الحق نقيض الباطل، وليس له بناء او في عدد وفي حديث التلبية حقا حقا أي غير باطل ، وهو مصدر مؤكد وحق الأمر ويحق حقا وحقوقا وصار حقا...." (3) ، إذن معنى الحقيقة في جانبها اللغوي تشير إلى ما يصير إليه حق الأمر من حيث هو واجب ، فالحقيقة لغة هي ضد الباطل.

(1) عبد الرحمان العك ، المرجع السابق ، ص282 .

(2) عبد الرحمان العك ، المرجع السابق ، ص282 .

(3) ابن منظور ، لسان العرب ج 10 ، ص 49 .

ب (التعريف الاصطلاحي:

يعرفها عبد الرحمان العك: " الحقيقة لغة : من حق الشيء ، بمعنى ثبت ، وحق الله الأمر حقا ، أثبتته وأوجبه، وحققت الأمر واحققته :كنت على يقين منه " (1) .

يعرفها الإمام السبكي على أنها : " اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب " ، ويعرفها علماء الاصول : " الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له فيشمل هذا الوضع : اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي" (2) .

ويعرفها أبي حسين البصري قائلا: " أن الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع فيه التخاطب به " ، وفي معنى هذا التعريف يتفق معهم الجرجاني حيث يعرف الحقيقة على أنها : "الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له " (3) ، وفي هذا السياق يتفق الجرجاني معهم في تعريف الحقيقة على أنها : " الكلمة المستعملة فيما وضعت له " (4) . ما تشير إليه التعريفات المعنى المباشر للحقيقة وعندما نقارن هذه التعريفات سواء اللغوية أو الاصطلاحية نلاحظ أنها تفيد أن الحقيقة ضد المجاز.

ج (أقسام الحقيقة:

1 - الحقيقة اللغوية:

هي أن يستعمل اللفظ للدلالة على ما وضع له لغة ، كقولنا مثلا : الكون ، الانسان ، الأرض ، البرودة ، الحرارة ، وإننا نستعمل لفظ الصلاة لتدل على الدعاء ويستعمل لفظ الطلاق لإفادة حل القيد.

2 - الحقيقة الشرعية :

هناك الاستعمال اللغوي وهناك الاستعمال الشرعي فاصطاح أهل اللغة على أن يدل هذا اللفظ دلالة مباشرة لما وضع له ، لكن الشارع استعمل اللفظ في غير ما وضع له ، فانتقلت الألفاظ من الدلالة اللغوية الى الدلالة الشرعية بمعنى من إفاد الحقيقة لغة إلى إفاد الحقيقة الشرعية ، مثلا انتقال استعمال لفظ الصلاة للدلالة على الدعاء إلى الصلاة في الحقيقة الشرعية للدلالة على نوع من العبادات التي نجد فيها الحركات والأقوال وتبدأ بما يسمى بالتكبير وتختتم بالتسليم ، كما انتقلت لفظة الزكاة من الحقيقة اللغوية تدل على النماء إلى دلالة أو حقيقة شرعية تدل على

(1) عبد الرحمان العك ، المرجع السابق ، ص 282 .

(2) السبكي ، الإبهاج في شرح المنهاج ، ص 271 .

(3) أبي الحسين ، البصري ، المعتمد في أصول الفقه ، ج 1 ، ص 11 .

(4) الجرجاني ، التعريفات ، ج 1 ، ص 289 .

نصيب معلوم من المال يخرج به صاحبه إذا بلغ النصاب الشرعي . فكل ما ورد في القران والسنة من حقائق شرعية إنما يفيد في اللغة حقيقة أخرى ، فأصبح بفعل هذا التحويل الدلالي يدل على الحقائق الشرعية.

3- الحقيقة العرفية:

هنا يجري تحويل دلالي ثم يشكل آخر ، هناك المواضع في اللغة التي انتقلت لتدل على حقيقة أخرى في أعراف الناس وفي سياق الفعل التداولي وشيوع الاستعمال الذي يدل على ما وضع له لغة إلى الاستعمال لغير ما وضع له في اللغة وسمي هذا بالحقيقة العرفية ، وهناك نوعان من الحقيقة العرفية ، فهناك عرف عام وعرف خاص .

أ- الحقيقة العرفية العامة: {مجاز عرفي عام}

استعمال اللفظ للدلالة على معنى غير الذي وضع له لغة من المعنى العام إلى التخصيص والقصر في العرف كلفظ دابة: هذا اللفظ وضع للدلالة على كل ما يدب على وجه الأرض من إنسان وحيوان ، واستعمله أهل العرف ليدل على الدواب الأربع أو غيرها.

ب- الحقيقة العرفية الخاصة: {مجاز عرفي خاص}

النصب للمفعول والرفع للفاعل عند النحاة والأصل والفرع والعلة عند العلماء والأصوليين. إن : "هذه الألفاظ وضعها أهل اللغة لمعاني خاصة ثم استعملها أهل العرف الخاص في معانٍ أخرى" (1) ، مثال الحال فالنحوي يستعمله في إعراب الكلمة لا فيما يكون عليه من خير أو شر (2) .

(1) أحمد حسين ، المرجع السابق ، ص 263 .

(2) انظر : أصول الفقه ، بدران أبو العينين ، ص 29 .

الفصل الثاني

الفصل الثاني : ضوابط المنهج التيمي في التفسير

المبحث الأول : التفسير عند ابن تيمية وآلياته المنهجية .

المبحث الثاني : صيغ الترجيح عند ابن تيمية .

المبحث الثالث : أوجه الترجيح عند ابن تيمية .

1 - التفسير عند ابن تيمية وآلياته المنهجية :

لقد أوردنا سابقا ترجمة وجيزة لابن تيمية وذكرنا فيها الملامح التكوينية التي خضعت لها و تعتبر مراحل تكوين من الأمور المهمة في حياه أي مفكر أو فقيه لأنها بمثابة بداية التأسيس المنهجي والمعرفي ومنها تتحدى معالم الفكر والتوجيهات الإيديولوجية التي سينتهجها في مساره المعرفي، والإطار التأسيسي بقدر ما يبين صاحبه من حيث البنية التكوينية من جهة، يساهم من جهة أخرى في التأسيس لما يسمى بسلطة الرأي له ، خاصة في المجال الذي سيخوض فيه غماره ، ونحن إذن نتحدث عن ابن تيمية نحن بذلك نتحدث عن المفكر أو فقيه له حضوره في مجال الإفتاء ، ولن نكون إقصائيين له ، برغم أن لا يدفعا إلى جعله في منزله التي تجعل من الاقتراب من منتوجه الفقهى ودراسته ونقده فعلا حراما أو قل غير جائز كما يراه بعض السلفيين.

نحن على دراية أن ابن تيمية اشتغل في حقل الدين على مسائل وقضايا عديدة، أهمها التفسير والتأويل، و اشتغاله في هذا العقد لم يكون أمرا حاصلا بدون وجود رؤية ومنهج وهدف يؤطره، ويعتبر حقل التفسير من الحقول المعرفية الدينية الذي ركز عليها ابن تيمية كثيرا، حيث قام بتفسير القرآن وتخريج كتابه ومؤلفها الكبير "الفتاوى"، وعمل ابن في مجال التفسير تحدده رؤيا لها سماتها كما تحدده معالم منهجية ارتكز عليها لحظه العمل في هذا الحقل، كما نجد هذا المفكر حدد موقفا من التفسير واعتبره علما، واعتباره له هذا يقضي إلى قول بان ابن تيمية وضع أسس وقواعد منهجية لهذا العلم، وهي ما سنحاول التعرف عليها الآن.

1- تفسير عند ابن تيمية

لقد نظر ابن تيمية إلى التفسير على انه ذلك العلم الذي يمكننا من فهم القرآن الكريم وفق آليات منهجية، فالتفسير هو ذلك العلم الذي يتضمن القواعد التي بها يشير فهم القرآن والتمييز من ما هو معقول ومنقول والتمييز بين كل فهم حقيقي بان يكون سليما من الفهم الخاطئ، ويعتبر ابن تيمية التفسير بمثابة الأداة التي تضبط فهمنا للقران الكريم (1) .

(انظر : ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 7 ، 176 .¹

2- المنهج وآلياته

لا يمكن أن تنظر إلى المنهج التيمي في التفسير على أنه منهج واحد من الناحية الكلية، بل إن المنهج الذي يعتمد عليه ابن تيمية له وجهان، الوجه العام والوجه الخاص و عليه تكون قراءة هذا المنهج تراعي الوجهين، و يتمخض هذا الفعل على مرحلتين هما :

2-1- المنهج العام للتفسير و آلياته :

هناك جملة من المنطلقات تتحكم و تحدد عمل ابن تيمية في مجال التفسير، وهذه المنطلقات تعتبر بمثابة النظرة الكلية و العامة لتلك الأصول التي تتحكم في عملية التفسير، هذه الأصول لعبت دورا حاسما في تأطير ملامح التفسير التيمي و تمارس تأثيرا كبيرا عليه، هذه الأصول المتحكمة في التفسير عند ابن تيمية هي التي ساهمت في تحديد السمات العامة لمنهجه، فهناك أصول وسميات للمنهج العام الخاص بابن تيمية، ويمكن قراءة هذه الأصول و السمات وشرحها على النحو التالي :

أ - أصول المنهج العام :

تتوزع الأصول التي تتحكم في المنهج العام للتفسير عند ابن تيمية إلى إحدى عشر أصلا وهي على النحو التالي :

أ-1- مراتب التفسير :

تخضع عمليات التفسير عند ابن تيمية على ضرورة الترتيب المنابع المعرفية التي ينصل منها، وهي عنده موزعة و مرتبة بشكل تسلسلي يمنع التقديم فيها والتأخير، حيث يكون البدء بتفسير القرآن أولا بالقران، ثم تفسير القرآن بالسنة ثانيا، ثالثا : تفسير القرآن بأقوال الصحابة، ثم اعتماد أقوال التابعين يكون رابعا، و حول ضرورة احترام مراتب التفسير يقول ابن تيمية: " إن اصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقران، فما أجمل في مكانه فانه قد فسر في موضوع آخر، وما اختصر من مكانه فقد بسط في موضع آخر، فإنها أعيانك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحه للقران وموضحة له... ، إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدري بذلك لما شاهدوا من القرآن، إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة، ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع الكثير من الائمة في ذلك إلى أقوال التابعين" (1) .

(1) ابن تيمية، المرجع السابق، صفحه 195 - 197

أ-2- الاكتفاء بالتفسير النبوي في حاله وجوده:

إن ابن رتب مراتب تفسير وجعل من الاعتماد على التفسير النبوي في المرتبة الثانية ، فانه يعود لتركيز على السنة إن وجدت، والهدف من خلال ذلك هو عدم الخوض والبحث عن الأقوال التي من شأنها أن تكون مغلوطة، لذا من بعد تفسير القرآن بالقران، يعتمد على السنة إن وجدت، وإذا كانت فمن الأحسن الاعتماد عليها والارتكاز عليها ، حيث يقول ابن تيميه في ذلك: " والسنة أيضا تنزل عليه بالوحي كما ينزل القرآن، لا أنها تتلى كما يتلى، وقد استدل الإمام الشافعي وغيره من الأئمة على ذلك بادله كثيرة " (1).

أ-3- المراسيل :

هذه المراسيل حسب ابن تيميه تغلب على المنقول في عالم التفسير، وتكون صحيحة بشكل قاطع إذا تعددت طرقها، شرط أن يغيب فيها عامل الاتفاق الغير القصدي حولها أو ما يسمى بالمواطئة ، حيث يقول ابن تيميه في شان المراسيل والمراسل: " و المراسيل إذا تعددت طرقها و خلت عن المواطنة قصدا أو الاتفاق بغير قصد كانت صحيحة قطعاً، فان النقل إما أن يكون صدقا مطابقا لخبر، وإما ان يكون كذبا يقصد صاحبه الكذب أو أخطأ فيه، ومتى سلم من الكذب العمل و الخطأ كان صدق بلا ريب " (2) ، لا وتظهر أهميه المراسل لأنها تساهم في بناء القطعي و مساهمة منقولات المراسل في اثر حقل التفسير والحديث وعلم المغازي.

أ-4- عدم العدول عن تفسير الصحابة والتابعين :

إن اعتماد تفسير الصحابة والتابعين عند ابن تيميه ضرورة لا يمكن تعويضها بأي منهل آخر في التفسير، و عدم العدول يفيد كذلك عدم الذهاب إلى الرأي الذي يخالف منطق الصحابة وأقوالهم، بحكم المنزلة التي يتمتع بها الصحابة والتابعين بعدهم، إذ يقول ابن تيميه في هذا : " ... من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئا في ذلك ، بل مبتدعا، وإذا كان مجتهدا مغفورا له خطأه، فالمقصود بيان طرق العلم وأدلته، وطرق الصواب، ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، و أنهم كانوا اعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم اعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله صلى الله عليه وسلم، فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ في الدليل والمدلول، جميعا، والمعلوم أن كل من خالف قولهم له شبهة يذكرها إما عقليه وإما سمعيه كما هو مبسوط في موضعه " (3) .

(1) ابن تيميه، المرجع السابق ، صفحه 195.

(2) ابن تيميه، المرجع السابق ، صفحه 186.

(3) ابن تيميه، المرجع السابق ، صفحه 194..

أ-5- إحداء قول الءءءء فء مسالة تنازع فءها السلف أمر ءر ءائز:

هناك مسائل كئءرة اءءلف فءها السلف رفض ابن ءءمءه العوءة إلى هءه المسائل الاءءاء الاختلاف والءءل بعءة الءأسءس للراءء الآءر فء ءصوص هءه المسألة أو المسائل المءعارض فءها والمءءلف ءولها، ءءء بقول ابن ءءمءه فء هءا الشأن : "... ولها قال كئءر منهم _ كأءى الءسن البصرى ومن ءبعه كالرازى والأمءى وابن ءاءب ، إن الأمة إذا اءءلفء فء ءأوءل الآءة على قولءن ءاز لمن ءعءءهم أءءاء قول ءالء، بءلاف ما إذا اءءلفوا فء الأحكام على قولءن، فءوزوا أن ءكون الأمة مءءمة على الضلال فء ءفسءر القرآن والءءءء وان ءكون الله أنزل الآءة وأراء بها معنى لم فءهمه الصءابة و الءابعون (1) .

أ-6- ءوظءف الإسرائءلءاء للاءءشاء فقط :

إن المفسر إذا اعءمء على الأخبار الإسرائءلءة كان اعءمءاه عءلها من ءهة أو من باب الءءءاء فقط بمعنى ءسءءن بها ءون أن ءعءقء بها ، ءءء ءرء فءها قول ابن ءءمءه: "... لكن هءه الأحاءءء الإسرائءلءة ءءكر للاءءشاء لا للاعءمءاء، فأنها على أقسام ءلائة: اءءها: ما علمنا صءءه مما بأءءنا مما ءشهدوا له بالصءق فءلك صءءء، وءائى: ما علمناه كءبه بما عنءنا مما ءءالف، و الءالء: ما هو مسكوءت عنه لا من هءا القبءل ولا من هءا القبءل، فلا نؤمن به ولا نكءبه وءءور ءكاىءه لما ءءءم. و ءالب ءلك مما لا فائءة فءه ءعوء إلى أمر ءءنى، ولها ءءءلف علماء أهل الكءاب فء مءل هءا كئءرا وبأءى عن المفسرءن ءلاف بسبب ءلك..." (2) .

أ-7- اعءبار اللغة اءء مصادر للءفسءر وإقرار برءبءها المءأءرة :

لما كان القرآن الكرءم قء نزل بلغه العرب، فأءها ءعءمء كمصدر للءفسءر، لكن ءكون مرءبءها فء ءفسءر مءأءرة، بمعنى أنها من بءن المصادر الأءءرة الءى ءرءع إلءها المفسر، وءكون الرءوع إلءها فء ءاله اءءلاف الءابءن فء ءفسءر معنى ما ، وءبءن ابن ءءمءه ءلك قائلال: " أما إذا أءءعوا على شءء فلا ىرءاب فء ءونه ءءه ، فان اءءلفوا فلا ءكون قول بعضهم ءءة على بعض ولا على من بعءهم ، وءرءع فء ءلك إلى لغة القرآن، أو السنة، أو عموم لغة العرب ، أو أقوال الصءابة فء ءلك..." (3) .

(1) ابن ءءمءه، المراءع السابء، صفءه 58 و 59.

(2) ابن ءءمءه، المراءع السابء، صفءه 196 و 197.

(3) انظر: هءءى، مءءء بن زءلءى، اءءءراء ابن ءءمءه فء الءفسءر ومنهءه فء الءرءءع، مء 1 ، مءءبءه المزءنءى، ءط ، س)، صفءه 45.

أ-8- عدم اعتماد الرأي في التفسير:

إن الرأي الذي يتحدث عن ابن تيمية هو ذلك الرأي الذي لا أساس أولاً قاعدة له علمية، في انعدام السند العلمي يفضي احتمالية وجود أخطاء في التفسير، ويستدل ابن تيمية في تحريم تفسير القرآن بالرأي انطلاقاً من الحديث النبوي الذي روي عن ابن عباس، حيث يدل معنى الحديث الذي قال به الرسول صلى الله عليه وسلم بأن تفسير القرآن الكريم لا يخضع لمجرد الرأي، لأن أي شخص يقدم على هذا فان نهايته النار، وفي هذا السياق يقول ابن تيمية: "... فمن قال في القرآن برأيه فقد تكلف ما لا علم له به، و سلك غير ما أمر به، فلو انه أصاب المعنى في نفس الأمر لكان قد أخطأ، لأنه لم يأتي الأمر من بابه، كمن حكم بين الناس على جهل فهو في النار وان وافق حكمه الصواب في نفس الأمر، لكن يكون أحق جرماً مما أخطأ " (1).

أ-9- استمرار الفهم والتدبر في القرآن:

إن عملية التدبر والفهم للقرآن عملية مستمرة لا تتوقف، لأن عجائب القرآن لا تتوقف عن التجلي ومعاينة متشظية، لذا فعلم التفسير يزداد ويتطور بوجود هذه الاستمرارية، وحوها يقول ابن تيمية: " وإما في باب فهم القرآن، فهو دائم التفكير في معانيه والتدبر لألفاظه، واستعانة بمعنى القرآن وحكمه عن غيره من كلام الناس، وإذا سمع شيء من كلام الناس وعلومهم عرضه على القرآن، فإن شهد له بالتزكية قبله وإلا رده ، وان لم يشهد له بقبول ولا رد وقفه ، و همته عاكفة على مراد به من كلامه ، ولا يجعل همته في ما حجب به أكثر الناس من العلوم عن الحقائق القرآن... " (2) .

أ-10- رفض المجاز أو القول بوجود المجاز في القرآن :

يتجه عمل التفسير عند ابن تيمية إلى رفض الإقرار أو القول بوجود المجاز في القرآن، حيث يكون القول بوجود المجاز من الأمور المستحيلة، و منه الذهاب إلى مسألة أن للقرآن ظاهر وباطن، وهذه المسألة نتحدث عنها في مسألة التأويل عن ابن تيمية لاحقاً.

أ-11- لا شيء في القرآن لا يعرف معناه احد من الأمة كلها والمتشابه النسبي:

ما يفهم عند ابن تيمية من خلال الإقرار بهذه السمة في التفسير صريح و واضح، لأن هذا الفقيه رفض القول بالمتشابه ورصد بذلك التأويل، يحكم أن التأويل عمل قائم عنده على فعل ينتقل فيه المؤول من الراجح

(1) ابن تيمية، المرجع السابق، صفحته 199.

(2) محمد ابن زيلعي الهندي، المرجع سابق، صفحته 46.

إلى المرجوح، بمعنى صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، ويعتبر ابن تيمية أن قيام بفعل التأويل أمر لا يفسر القرآن، لذلك يقول في هذا الشأن: " والمقصود هنا: انه لا يجوز أن يكون الله انزل كلاما لا معنى له ولا يجوز أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم وجميع الأمة لا يعلمون معناها كما يقول ذلك من يقول من المتأخرين وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ سواء كان مع هذا تأويل القران لا يعلمه الراسخون أو كان للتأويل معانيات: يعلمون احدهما ولا يعلمون الآخر " (1).

ب - السمات العامة للمنهج التيمي في التفسير:

لقد قلنا سابقا أن المنهج الذي يستعمله ابن تيمية في التفسير له أصول يعتمد عليها، ولقد ذكرناها في إحدى عشر أصلا، لكن لا بد من أن نعرف أنه هنالك سمات عامه تضاف إلى الأصول العامة المتحكمة في التفسير عند ابن تيمية، وهذه السمات كثيرة ومتعددة منها ذكرها بشكل واضح و مباشر في مؤلفاته، ومنها ما استنتجها الباحثون في مجال الدراسات حول ابن تيمية، ويمكن ذكر هذه السمات و رصيدها على النحو الذي ذكر حولها من قبل الباحثون، حيث وصف هؤلاء الدارسين ابن تيمية بأنه يراعي في تفسيره النقاط التالية:

1- جعل الموضوعية سمات غالبية في المناقشة .

2- اعتماد عنصر الدقة في عملية الاستنباط والاجتهاد.

3- الانتباه والتركيز على مشكله التفسير.

4- إيفاء المعاني حقها من التحليل.

5- الاعتماد على التبرير وذكر العلل.

هذه جملة من السمات التي أوردها الدارسون حول ملامح التفسير وطريقه عند ابن تيمية، هذا لا يعني أن هذه الصفات أو سمات المنهجية هي الوحيدة التي تغلب كملح عام عنده، بل ثمة صفات أخرى لا تقل أهميه عن سابقتها وهي على النحو التالي :

ب-1 إعطاء العناية تامة لأقوال السلف ، حيث أن ابن تيمية كان يركز كثيرا عليها، وعناية بأقوال السلف نتلمسها عنده من جوانب عديدة، حيث نجد يقوم بعلمية التأصيل له، ويكون التأصيل عنده بتبيان أهميتها وفصلها عن أخبار غيرهم المتأخرين، كما كان يحرص على ضرورة الحكم عليها بالخطأ، حيث يقول ابن تيمية في هذا

(1) ابن تيمية، الفتاوى، مجلد 17، صفحة 211-212 .

السياق: "... الصواب ذكر أقوال السلف وان كان فيها مرجوحة، فهي أولى من ذكر أقوال المتأخرين، وان قدر أن ذلك القول ضعيف، فالحجة تبين ضعفه، فلا يعدلوا عن ذكر أقوالهم لكونها قد وافقها قول طائفة من أهل البدع، فنذكر ضعفها ونبينه بالحجة..." (1)، ينتقل ابن تيمية من تأصيل الأقوال إلى جانب آخر يدل على عنايته بها ويمكن هذا الجانب في جمع الأقوال، بتجلي هذا الجانب في حفظ ابن تيمية لكثير الأقوال وهو ما يظهر في تفسيره من خلال الاستشهاد بها، ولا يكون بعد جمع الأقوال و قبل الاستشهاد بها إلا أن يقوم بالتحقيق في نسبتها إلى أصحابها بشكل صحيح، ثم يأتي فعل تحليل هذه الأقوال والإجراء للمقارنة بينها، وفي هذا يقول الهندي: " وبعد إيراد شيخ الإسلام لأقوال السلف في الآية، وتحقيق نسبتها إليهم إن استدعى الأمر ذلك، يقوم بتحليلها وكشف مرامها وبيان معانيها، وما تدل عليه، ويقارن بينها وبين تشابها أو اختلافها، وهذا ظاهر أيضا في مسائل كثيرة..." (2).

هناك جوانب أخرى يجب مراعاتها في عملية العناية بأقوال السلف، حيث تتعلق بضرورة توجيه هذه الأقوال، وهذا الفعل مهم في سياق عملية تفسير، ذلك أن أقوال السلف فيها من الأقوال ما تحوز عنصر القوة والصعوبة، حيث يستعصى فهمها للوهلة الأولى والتوجيه ناقص عند المفسرين لضعف فيهم، والتوجيه معناه فهم معناها وتوجيهها إلى المعنى المطلوب وهنا يطلب من المفسر أن يكون قوي البنية المعرفية، في هذا السياق يقول الهندي: " وكل ما كان المفسر أقوى عقلا وإدراكا لمقاصد الشرع ولما عليه السلف من قول وحال كان أقدر في هذا الباب، ولهذا كان شيخ المفسرين ابن جديد الطبري أكثر المعتمدين لتفسير السلف في لمقدرته في هذا الباب وتفوقه على غيره من المصنفين في التفسير، وبالنسبة من توجيهها في تفسيره وافر" (3) و عليه يكون التقصير في هذا الجانب مرفوض ويعيق التفسير، ويعلق ابن تيمية على أهميه هذا الجانب قائلا: " ومن أعظم التقصير بنسبه غلط إلى متكلم مع إمكان تصحيح كلامه وجريانه على أحسن أساليب الكلام الناس" (4).

إن هذا التوجيه الذي يتحدث عن ابن تيمية وغيره في مجال التفسير تحكمه ضوابط وأصول، منها ما يمس الجانب الاصطلاحي، وعليه يترتب نوع التوجيه الاصطلاحي، بمعنى أن يتبين المعنى مرتبط في أقوال السلف بنوع المصطلحات الموظفة في كلامهم، أما التوجيه الثاني فيطال الأحاديث التي رواها صاحب القول توجيهها، أما التوجيه الثالث فيكون توجيه مبنيا على ضوء السنة عموما.

(1) محمد بن زيلعي الهندي، المرجع السابق، صفحة 50.

(2) محمد بن زيلعي الهندي، السابق، صفحة 54.

(3) - محمد بن زيلعي الهندي، السابق، صفحة 54.

(4) ابن تيمية، الفتاوي مجلد 14، صفحة 65.

يعد الاستشهاد بأقوال السلف في موضوعات الآيات وفوائدها جانب آخر يشكل ملمحا منهجيا من السمات العامة في العناية بأقوال السلف، لان الاستشهاد يلعب دورا أساسيا في الإيضاح والتبيين، وبعد ذلك يأتي الجانب الأخير الذي يكمن حسب ابن تيمية في جانب التعقيب على أقوال السلف، والتعقيب يحدث في حالة اختلاف السلف حول أمر ما وهذا الأمر يراه ابن تيمية نادر الحدوث، هذا عن الجوانب المتعلقة بالسمة الأولى المتعلقة بالعناية بأقوال السلف، هذه السمة تذكيرا تنطوي على جوانب عديدة، و هي التي قمنا بتلخيصها سابقا نذكرها في شكل نقاط على النحو التالي :

- الجانب الأول : التأصيل
- الجانب الثاني : الجمع.
- الجانب الثالث : التحقيق .
- الجانب الرابع : التحليل والمقارنة.
- الجانب الخامس : التوجيه.
- الجانب السادس : الاستشهاد.
- الجانب السابع : التعقيب.

ب-2- المقارنة بين تفاسير النظائر:

تعتبر هذه السمة الثانية من السمات العامة لمنهج ابن تيمية في التفسير، بحكم تلك المقدرة التي كان يمتلكها في الحفظ، كان إذا استشهد بآية على تفسير آية أخرى، فان ابن تيمية يذكرها ويذكر كذلك تفسيرها، وبعدها يقوم بالمقارنة بين تفاسير الآيتين، وهذه المقارنة تهدف من خلالها إلى إجلاء الجانب أو التفسير الصحيح فيما اختاره.

ب-3- تأصيل الأقوال وتبيان كيف نشأت :

هذه هي السمة الثالثة في هذا السياق، و فعل التأصيل فعل صعب لا يمكن أن يحوزه إلى ذلك الشخص الذي يمتلك السعة في الاضطلاع والمعرفة، لذلك كانت الدراية بالمذاهب المختلفة والفرق والملل والنحل وغيرها من العوامل التي ساعدت ابن تيمية في هذه الخصوص، وهنا يقول الهندي : " فقد مكنت شيخ الإسلام سعة علمه

بالمذاهب والفرق والملل والنحل، وعبد دراسته لها وفهمه لمضامينها ولوازمها من معرفه مصدر كل القول يقال في التفسير، فتجده يشير كثيرا إلى منشأ تلك الأقوال وفضل لها أصول السلفية أم لا و إلى أي المذاهب تنتمي... " (1).

ب-4- تبيان وذكر الأقوال في المسائل المختلف فيها في الآيات المقصودة بالتفسير:

لما كان الاختلاف أمرا وارد في تفسير آيات القرآن الكريم، كان من الضروري رسم وتبيين الأقوال التي تجوز هذا الاختلاف وهذه السمة الرابعة للمنهج العام لابن تيمية في التفسير، وهي السمة التي طبقها من الناحية النظرية والعملية في منهجه، ذلك أن رصد الأقوال في المسائل الخلافية يعد أمرا مهما لديه، باعتباره مرحلة يتم فيها تأطير الخلاف واستقطاب الأقوال في هذا الشأن، حيث يقول ابن تيمية معلقا عن ذلك الاختلاف الذي مس سورة الكهف قائلا: " هذا أحسن ما يكون في حكاية الخلاف، أن تستوعب الأقوال في ذلك المقام، وان ينبه على الصحيح منها، و يبطل الباطل، وتذكر فائدة الخلاف وثمراته، لئلا لا يطول النزاع والخلاف فيها لا فائدته تحته، فيشتغل به عن الأهم، فأما من حكى خلافا في مسألة ما و لم يستوعب أقوال الناس فيها فهو ناقص، إذ قد يكون الصواب في الذي تركه، أو يحكي الخلاف ويطلقه... " (2)، ومنه يكون لذكر الأقوال على اختلافها أمرا لا بد له أن يؤدي إلى رصد الباطل وتثبيت الصحيح، وتجنب الأقوال الكاذبة.

إذا كانت هذه هي الملامح التي تسيّر المنهج العام لابن تيمية، و ما نستنتجه حولها ظاهر من كون أن منهج ابن له ملمحين، الملمح العام و الملمح الخاص، و لقد أتينا إلى ذكر الملمح العام، حيث يتحكم في هذا الملمح مبادئ و هي الأصول من جهة، و يتسم بخصائص هي السمات، و يمكن رسم هذا المخطط لفهم هذا المنهج بشكل واضح.

2-2- المنهج الخاص لابن تيمية :

لقد ذكر في ما سبق في هذه الدراسة أن منهج ابن تيمية تحكمه نظرتين منهجيتين النظرة الأولى هي التي تحدد المنهج من الناحية العامة، والنظرة الثانية هي التي تحدد المنهج من الناحية الخاصة، وهنا في هذه المرحلة التي نتحدث فيها عن المنهج الخاص لابن تيمية نحن نتحدث عن طرق تفسير القرآن ومصادر وكيفية العمل بها، إذ نجد هذا المنهج الخاص بتعامله مع النص القرآني من حيث تفسيره يعتمد على طرق مهنيه نرصدها على الترتيب التالي :

(1) محمد بن الزيلعي الهندي، السابق، صفحه 58.

(2) ابن تيمية، الفتاوى ملج 4، ص 212.

2-2-1- تفسير القرآن بالمأثور (كتب التفسير) :

إن تفسير القرآن بالمأثور يطلب عملاً وجهداً كبيراً على مستويات عديدة، تمد بمراحل عديدة منها جمع واختيار المصادر وتحديد نوعها، كما يتطلب عملاً آخر يتم على مستوى ضبط المنهجية التي يستعملها المفسر في الرجوع إليها، لذلك حدد ابن تيمية لنفسه منهجاً خاصاً لحظاً اعتماده على المأثور في تفسير القرآن، حيث يبدأ العمل في تفسير القرآن بالمأثور عند ابن تيمية بتحديد مصادر المأثور حيث نجد أن ابن تيمية يعتمد على كتب التفسير بالمأثور، وهذه الكتب هي بمثابة المصدر الأول الذي كان يعود إليها، حيث يكثر ويوسع في الاستعانة بها، وكتب التفسير بالمأثور هي ما تم تصنيفه وتأليفه في مجال التفسير، حيث نقل ابن تيمية و نهل منها الكثير عند تفسيره للقران الكريم ، ومن بين الكتب التفسير بالمأثور التي اعتمد عليها ابن تيمية نذكر بعضاً منها على النحو الإحصائي التالي :

التفسير	عدد مرات ذكره	بعض مواضع ذكرها
تفسير ابن أبي حاتم	22 مرة	الفتاوي، المجلد 3، ص 244
تفسير البغوي	14 مرة	الفتاوى، مج 07، ص 09.
تفسير ابن جرير	06 مرات	درء تعارض العقل و النقل، ج 2/ 21 و 22
تفسير الثعلبي	05 مرات	جامع الرسائل 1 / 18 تسيير شكل آياته 1 / 262
تفسير السدي	مرة واحدة	تفسير آيات اشكال ، 1 / 246
تفسير وكيع ابن جراح	مرة واحدة	درء تعارض العقل و النقل 2 / 22
تفسير عبد الرزاق	مرتين	درء التعارض من العقل و النقل، 2 / 22
تفسير سنيد المحتسب	مرتين	درء التعارض من العقل و النقل 2 / 22
تفسير اسحاق بن زهوية	مرة واحدة	درء التعارض من العقل و النقل 2 / 22
تفسير أحمد بن حنبل	مرة واحدة	درء التعارض من العقل و النقل 2 / 22

تفسير رحيم	مرة واحدة	درع التعارض من العقل و النقل 22 / 2
تفسير عبد بن حميد	مرتين	تفسير آيات أشكلت 1 / 371
تفسير بقي بن مجلد	مرة واحدة	درع التعارض من العقل و النقل، 22 / 2
تفسير أبي يعلي الموصلي	مرة واحدة	الفتاوى 4 / 219
تفسير أبي بكر المنذر	مرة واحدة	درع التعارض من العقل و النقل 22 / 2
تفسير أبي بكر عبد العزيز	مرة واحدة	درع التعارض من العقل و النقل 22 / 2
تفسير الشيخ الاصبهاني	مرة واحدة	درع التعارض من العقل و النقل 22 / 2
تفسير أبي بكر بن مردويه	مرة واحدة	درع التعارض من العقل و النقل 22 / 2
كتاب التفسير من صحيح البخاري	مرة واحدة	الفتاوى 16 / 209

إن الاستعانة بكتب التفسير هذه يدل على اهتمام كبير وسعة اطلاع واسعة، كان يهدف من خلالها ابن تيمية توسيع دائرة الاستشهاد في عمل تفسير القرآن، إذ يقول محمد بن زيلعي الهندي: "... العناية التامة للشيخ الإسلام بالأثر، فتفسير ابن أبي حاتم، والذي كله بإسناد جاء في المركز الأول في الاعتماد، ولا يرد على ذلك استعماله للتفسير الأثرية الأخرى مره أو مرتين كما في تفسير باقي بن مخلد ونحوه، فإن السبب في ذلك أن تلك التفسير في غالب الظن لم تتعرض لتفسير كل الآيات، بل لقليل منها، فلما بحث فيها لم يجد بغيته، و يدل على ذلك الاستعمال الكثير لتفسير ابن أبي حاتم، لأنه ذكر الآثار عند كل آية " (1).

لقد أوردنا كتب التفسير بالمأثور التي كان يستعين بها ابن تيمية في تفسير القرآن، أما عن منهجه في الرجوع إليها، فهذا المنهج له طرق متعددة ومتنوعة، حيث كان في بعض الحالات يقوم بغزو الأقوال إلى ما يفسر، وفي

(1) الهندي، السابق، صفح 63- 64 .

بعض الحالات يقوم بالنقل المباشر منها وفي حالة أخرى كان يكتفي بالتعقيب على هذه الكتب حيث ينقدها أو يوضحها، وفي بعض الحالات كان يشير إليها كمراجع وخاصة تلك التفاسير التي استعملها مرة واحدة.

2-2-2- كتب السنة النبوية :

لقد كان هذا المفسر يوسع من دائرة المرجع لديه، فهناك كتب التفسير وهناك كتب السنة، لقد كان يعود إلى استعمال كتب السنة، نظراً لأنه يعتمد عليها في عمليه التفسير، ونظراً لمكانة تلك الكتب بحكم مرجعته الفكرية والدينية، ومن بين كتب السنة التي اعتمد عليها كثيراً نجد :

عنوان الكتاب	محل استعماله
صحيح المسلم	منهاج السنة النبوية 5 / 258 / الجواب الصحيح 1 / 206-207
صحيح البخاري	منهاج السنة النبوية 5 / 258 / الجواب الصحيح 1 / 206-207
سنن ابن ماجه	بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة ص 212 - 213
مختلف الحديث لابن قتيبة	فتاوى طبعة العبيكان 5 / 241 - 242
مسند الشافعي	درء التعارض من العقل و النقل 2 / 21
مسند الامام أحمد	تفسير آيات أشكلت 1 / 246

2-3- منهج ابن تيميه في التفسير بالمأثور :

1- تفسير القرآن بالقرآن :

إن تفسير القرآن بالقرآن عند ابن تيميه يخضع لطرق منهجية عديدة ومتنوعة، ومن بين هذه الطرق نجد:

- تفسير القرآن بالقرآن لبيان معنى كلمة، حيث تفسير لفظة غريبة بلفظة أشهر منها.

- تفسير القرآن بالقرآن لبيان معنى جملة (1).
- تفسير القرآن بالقرآن لبيان معنى آية.
- تفسير القرآن بالقرآن من اجل تأكيد ما يسمى بالمعنى البلاغي كأن يعطف الأمر الخاص على العام (2) .
- تفسير القرآن بالقرآن لتقديم شرح الموجز.
- تفسير القرآن بالقرآن لتفصيل المجل
- تفسير القرآن بالقرآن لبيان محذوف.

الملاحظ أن تفسير القرآن بالقرآن طرق متنوعة ومنهجيات متنوعة، كما يلاحظ على ابن تيمية في هذا السياق المرتبط بتفسير القرآن بالقرآن اهتمام بالغ أعطاه لما بالقراءات، وعنايته بالقراءات تتجلى في مظاهر متعددة، يمكن ذكرها على النحو التالي :

- القيام بإيراد القراءات على اختلافها ونقلها

- القيام بعملية توجيه هذه القراءات وتبيان معانيها

- الإشارة إليها

- تفصح طعون في قراءات والرد فيه

- تفصح القراءات ورد شاذها .

- إعطاء العناية للوفق و إدراك أثره في المعنى.

إعطاء العناية التامة متعددة المظاهر لفعل تفسير القرآن بالقرآن تهدف إلى ضبط الآليات المنهجية للقراءات، كان يكون عمل التفسير متوازنا من حيث البداية إلى النهاية، تكون البداية برعاية تعدد طرق التفسير القرآن بالقرآن وتنوع مناهجها والاهتمام بالقراءات وتفحصها جيدا ، لتكون النهاية في هذا السياق تتجه إلى رفض وجود توهمات التي تقر بوجود التعارض بين الآيات.

(1) انظر: الفتاوى، الجزء، 3 ص37

(2) انظر: الفتاوى الجزء 7، ص127

لقد اعتبر ابن تيمية أن أحسن طرق تفسير القرآن، هي تفسير القرآن بالقرآن، لذلك يقول: " إن اصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر من مكان فقد بسط في موضع آخر...⁽¹⁾ "، وعليه إن تفسير القرآن بالقرآن أمر جلي و لا جدال فيه، والمقصود من ذلك أن تحترم تنطيق القرآن بالقرآن ، ويمكن القول في هذا النوع من التفسير أن القرآن يطرح أسئلة على القرآن الذي هو نفسه ليجيب عنها من باب الأفهام وتدليل المعنى المغلق والمجمل.

إن عملية التفسير القرآن بالقرآن يجب عليها أن تراعي الأمور التالية: يتعلق الأمر الأول بنبذ التنازع حول المعنى المنتج بمعنى أن لا يختلف الناس حول تفسير القرآن بالقرآن لوضوحه وبيانه حيث يكون هذا التفسير يجب على الأسئلة التي يطرحها القرآن ذاته، فيأتي هذا التفسير في شكل سؤال وجواب أو على طريقه ذكر الموصوف ثم إلحاق أوصاف وهو ما نفهمه من خلال سورة الطارق حيث تتقدم الآية الأولى والثانية يطرح سؤال، ثم تأتي الآية الثالثة من نفس السورة لتجيب، قال تعالى: ((والسماء والطارق(1) وما أدراك ما الطارق (2) النجم الثاقب(3)))⁽²⁾ نلاحظ هذا السياق الاستفهامي المتحدث عنهم الآية الثالثة تحمل إجابة حول معنى الطارق، على انه النجم الثاقب، هذا عن طريقة ذكر السؤال ثم الجواب أما عن طريق الذكر الموصوف و إلحاق أوصافه نلاحظ في الآية 62 و الآية 63 من سورة يونس، الموصوف يكون في الآية 62 إذ يقول تعالى: ((إلا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون))⁽³⁾ ، أما الأوصاف تكون في الآية 63 حيث يقول تعالى: ((الذين امنوا وكانوا يتقون))⁽⁴⁾ ، فهناك آية تقدم الموصوف، و هناك آية تفسر تقديم أوصاف، إن هذا النوع من التفسير معروف انه يأتي بطريقه التوالي والتتالي في بعض المواضع، ويمكن أن لا يأتي بصفه التوالي والتتالي، فقد يأتي الموصوف في سورة ويأتي تفسيرها في سورة أخرى، بمعنى يأتي ذكر الأوصاف في سورة أخرى ويمكن رصد هذا الأمر من خلال الآية التي وردت في سورة الفاتحة حيث، يقول تعالى: ((الذين أنعمت عليهم))⁽⁵⁾ ، هذه الآية تتحدث عن الموصوف، أما تفسيرها وذكر الأوصاف فقد جاء في قوله تعالى في سورة النساء: ((فأولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيئين والصديقين والشهداء والصالحين))⁽⁶⁾ ، هذا النوع من التفسير هو الذي تحدث عنه ابن تيمية عندما قال: " فما أجمل في مكان، فانه قد فسر في موضع آخر" بمعنى إنما تجمله هذه الآية في هذه السورة قد يأتي بيانه وتفسيره في آية أخرى من سورة أخرى، والمكان عنده هو آية وموضعها في أي سورة.

(1) ابن تيمية، الفتاوى، طبعة العبيكان، الجزء 7، ص 195.

(2) سورة الطارق ، الآية : 1 - 2 - 3 .

(3) سورة يونس ، الآية : 62 .

(4) سورة يونس ، الآية : 63 .

(5) سورة الفاتحة ، الآية : 7 .

(6) سورة النساء ، الآية : 69 .

أما الأمر الثاني هو الذي يكون فيه تفسير القرآن بالقرآن من أجل فك المغص الذي لا يدركه احد من الناس وهذا الأمر الغامض يكون فيه اختلاف في التفسير بحكم انه يخضع لاجتهادات المفسرين ومعنى ذلك أنهم يجتهدون بالقرآن من اجل تفسيره بالقرآن ذاته فهذا الاجتهاد واقع ضمن صدور النص القرآني، فيكون للمفسر أن يدرك ويرى بأن هذه الآية تفسر آية أخرى، وهو يدرك ذلك لأنه يرى في القران وبين الآيات المفسرة ما يعنيه في رؤيته هذه، وما يعنيه هنا هو وجود واسطة بين آية وآية أخرى ، وعندما نلاحظ قوله تعالى في سورة الأنبياء : ((أو لم ترى الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي...))⁽¹⁾ ، نلاحظ وجود كلمه رتقا وفتق فاجتهاد المفسرين لتفسير هذه الآية بأية أخرى فهم و فسر في سورة الطارق في قوله تعالى: ((والسماوات ذات الرجوع (11) والأرض ذات الصدع (12)))⁽²⁾ ، إن الواسطة الموجودة بين الآيتين يقود إلى تفسير الرتق على انه عدم إنزال المطر من السماء، وعدم الإنبات، وفسرت الرتق بإنزال المطر وإخراج النبات، و عليه يكون معنى الرتق والفتق مربوط بالرجع والصدع، تفسير الآية الأولى بالآيتين الثانيةين جاء في شكل عملية ربط بين تفسير المدلولين، و هذا لإظهار توافق المعني بينهما.

في حين يتعلق الأمر الثالث بتفسير القرآن بالقرآن بمسألة تخرج و تقلق ابن تيمية، و هي أن عملية تفسير القرآن بالقرآن لا تقتصر بما يسميهم هو بأهل المنهج الحق، و إنما يتعلق أيضا بأهل البدع، يقوم أهل البدع حسب ابن تيمية يحمل معنى آية على آية أخرى بمنهجهم الخاص معتمدين في ذلك علو اجتهاداتهم الخاصة، هذه الاجتهادات تبين المعنى حسب اعتقادهم هم، وهذا النوع من التفسير يعتمد استعمال العقل، و هو أمر مرفوض عند ابن تيمية لأنه ظاهر يوهم بأنه تفسير للقران بالقران لكن باطنه يعتمد على الشبهات العقلية، هجوم ابن تيمية في هذا السياق واضح لأنه يقصد المعتزلة وغيرهم، حيث يقول فيهم: " وهكذا كالمعتزلة - مثلا - فانه من أعظم الناس كلاما وجدالا، وقد صنفوا تفاسير على أصول مذهبهم ... " ⁽³⁾ ، أما الأمر الرابع فهو أمر يتعلق بالجانب النظري حيث يجب إن نميز ونضع تفسير القران بالقران في خانة المأثور أو الرأي وهنا يجب أن نعي أهميه الأثر والرأي، حيث يكون الطريق التي وصل القران بها إلينا هي الأثر وطريقه تفسير القران بالقران تمثل جانب الاجتهاد والرأي.

أما في خصوص الرأي الخامس فهو يثير أمر هم يتعلق بعدم جعل عملية ربط آية بأية أخرى مرتبط فقط بالتفسير، بل يجب أن يكون ربط الآيات بعضها ببعض أوسع من دائرة التفسير ونعني به تفسير القرآن بالقرآن، لان ربط الآيات ببعضها البعض في سياق التفسير فقط يؤدي إلى توسيع مبحث التفسير فقط ويقضي على مباحث أخرى و يتعلق بعضها بالبيان، أما عن الأمر السادس فلا يكون تفسير القران بالقران المصدر الوحيد للتفسير وليس

(1) سورة الأنبياء ، الآية : 30 .

(2) سورة الطارق ، الآية : 11 - 12 .

(3) ابن تيمية، فتاوى، ج 7، ط العبيكان ص 191 .

بالضرورة أن كل آية في القرآن يجب أن تكون هناك آية أخرى تفسرها ولذلك عدد ابن تيمية مصادر التفسير وهي ما يفهم في قوله: "... و الغرض انك تطلب التفسير القرآن منه، فان لم تجده فمن السنة..." (1) ومنه يكون القرآن أحد مصادر التفسير لا كل مصادر التفسير.

الأمر السابع : ثمة ضرورة يجب أن توضع في الحسبان، وهذه الضرورة تكن في ضرورة التمييز بين فعل الاستدلال بالقران وتفسير القران بالقران بمعنى التمييز بين الاستدلال والتفسير وهذه التفرقة أمر مطلوب في هذا السياق، فالاستدلال يجعل من القران المصدر الأول للتشريع وبعده تأتي السنة، أما التفسير كعملية منوط بها أن تحقق فهما للقران الكريم، يكون القران في سياق مصدرا لإنتاج هذا الفهم، حيث يكون قسم يستخدم فيه العامل على التفسير أي المفسر على تدليل المعنى بتفسير وتبيان الأمور الغامضة فيه أو ما أجمل فيه وهو ما ذهب إليه ابن تيمية من خلال قوله : " كما أجمل في مكان فانه قد فسر في موضع آخر" (2)، أما القسم الآخر فلا بد أن يوضح في تبين الضعف في الأقوال التفسيرية، أو تقويه بعضها، فبذلك تستبدل بالقران لتبيين المعنى و بيان التفسير والحكم عليه في بالضعف أو الاستدلال لتقويه التفسير .

2- تفسير القران بالسنة :

يتدرج ابن تيمية في عملية التفسير بالانتقال في تفسيرها للقران بالمأثور من تفسير القران بالقران إلى تفسير القران بسنة، وهذا التدرج هو الذي يخلق تسقيه تراتبية، حيث تكون السنة في المرتبة الثانية، وهذا التفسير له أنواع وأطر منهجية تتحكم فيه، أما عن أنواعه فيمكن رصدتها على النحو التالي :

- تفسير القران بالسنة لتبيين معنى كلمة.
- تفسير القران بالسنة لتبين معنى جملة.
- تفسير القران بالسنة لتبيين معنى الآية.
- تفسير القران بالسنة لتبيان المجل .

أما عن الأطر المنهجية التي تتحكم فيه فهي تتركز أساسا على أمرين هما :

- ذكر أسباب النزول وإيرادها الخاصة بالآيات المراد تفسيرها.

(1) ابن تيمية، فتاوى، ج 7، ط العبيكان ص 195 .

(2) ابن تيمية، الفتاوى، الجزء 7 ، صفحة 195.

- رد الباطل منها عند وجوده (1) .

أما عن سمات تفسير القرآن بالسنة، فيمكن رصدها وقراءتها على النحو التالي : السمة الأولى تتعلق وترتبط بفعل المقارنة التي يقوم ابن تيمية، وهذه المقارنة بين الروايات لها هدف رئيسي يكمن في نقد الرواية متى اقتضى الأمر، أما السمة الثانية فتعد بمثابة الضابط لفعل تفسير القرآن بالسنة، وهذا الضابط هو الترجيح، ففي بعض حالات تفسير القرآن بالمأثور نجد ابن تيمية يرجع السنة كمصدر للتفسير عن مصدر آخر.

التفصيل :

لا يختلف اثنان في اعتبار السنة المصدر الثاني لتفسير القرآن الكريم سواء تعلق الأمر بابن تيمية أو غيره من المفسرين، بل إنها تعتبر المصدر الثاني للتشريع في الإسلام، ونظرا لأهمية حضورها في هذا الصيغ يعتبرها ابن تيمية بمثابة المصدر الذي يرجع إليه مباشرة بعد القرآن، لان السنة في نظره جاءت مفسره للقرآن الكريم ويدخل في إطار السنة الفعلية، القولية، والتقريبية وهذا الأمر الذي أكده ابن تيمية من خلال قوله : " يجب أن نعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم، بين لأصحابه معنى القرآن كما بين لهم ألفاظه " (2) . وعليه تصبح السنة أصل من أصول التي يرجع إليها طالب المعنى أو التفسير إذا لم يجد ما يطلبه في تفسير القرآن بالقرآن، فالسنة بهذا هي بيان للقرآن الكريم، وهو ما يؤكد ذلك الطبري قائلا: " ونحن قائلون في البيان عن وجوه مطالب تأويله، قال الله جل ثناؤه و تقديسه لنبيه محمد صلى الله عليه و سلم : " وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم و لعلمهم يتفكرون " (النحل 44) " (3)، هذه الآيات هنا أن النبي مطالب بتفسير و توضيح القرآن الكريم و خاصة المجمل منه للناس، لأنه يعرف أسراره و معانيه .

إن استحالة فهم معاني القرآن الكريم عند الناس نظرا لأنه يحتوي على معاني مغلفة ومجمله وغيرها وعليه فان السنة هي التي عملت على فك هذه الشفرات، ومنه تكون قد عملت على إيصال المعاني وتبسيطها فأصبح إدراك الواجب والمندوب والإرشادات وأضاف النهي أمرا ممكنا وسهلا، بفعل السنة إذا هناك أحوال متعددة في ضرورة الاستفادة من السنة في التفسير، و تقصد القرآن الكريم وهذه الأحوال نعرضها على النحو التالي :

الحال الأول : ضرورة وجود في السنة النبوية ما يصيب ويدل بشكل مباشر على أنها تفسر القرآن بمعنى وجود ما يسمى بالتفسير النبوي كسنة تعني بالتفسير فقط ، حيث يحتوي هذا التفسير على معاني الألفاظ والجمل، كما يجب

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، طبعه العبيكان، المجلد 17 ، صفحه 215.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، طبعه العبيكان، المجلد 07 ، صفحه 177 .

(3) تفسير الطبري، تح التركي، ط همر، الجزء 01، صفحه 27 و 28.

أن تكون القصدية في هذا التفسير تتجه مباشرة إلى بيان المجمل وبيان بعض المسائل ذات الطابع الفني، تعرف كيفيته عند الناس، وهذا التفسير المباشر كان يأتي في شكل الأسئلة واستشكالات كان يطرحها الصحابة على الرسول صلى الله عليه وسلم في شكل مباشر وكانت تأتي الإجابة المباشرة على تلك الاستشكالات بمعنى التفسير النبوي المباشر ويمكن أن نأخذ مثال على الحالة الأولى في ما يتعلق بالمسائل الغيبية، يقول تعالى: ((والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم))⁽¹⁾، في حديث أخرجه البخاري ومسلم أن أبو ذر كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد لحظه غروب الشمس، فسأل النبي صلى الله عليه وسلم أبا ذر وقال له: أتدري أين تغيب الشمس فأجابه أبا ذر بأنه لا يعلم ذلك، فأجابه النبي صلى الله عليه وسلم بأنها تجسد تحت عرش الرحمن، و أخبر النبي بأن هذا هو المقصود من الآية سابقه الذكر.

وفي سياق الحالة الأولى هنالك العديد من الأمثلة التي لا يمكن رصدتها بشكل كلي وهنا اكتفينا بذكر النموذج أو مثال حاصد، نستدل من خلاله في هنا النوع التفسير المباشر، حيث أن هذا النوع من التفسير يعتمد كلياً على السماء ومجالسة واللقيا للنبي صلى الله عليه وسلم، هذا التفسير يعتمد على النقل المباشر.

الحالة الثانية: أن يكون في سنه النبي صلى الله عليه وسلم ما يوضح القرآن الكريم ولو كان الأمر ما يأتي منها بشكل مباشر، فالحالة الثانية تختلف عن الحالة الأولى في هذا الأمر الحالة الثانية ليست تفسيراً مباشراً وهي على أشكال و صور متنوعة و متعددة منها: أن تجد المعنى الذي تحويه آية ما في حديث، وجود ألفاظ الآيات في الأحاديث حيث تكون هذه الألفاظ واضحة و بينة في الحديث، وجود التفصيل للمجمل في القرآن الكريم في الأحاديث، أن تشير الأحاديث إلى موضوعات تشيرها آيات القرآن الكريم، ويمكن إيراد أمثله تبين تعدد حالات تفسير الغير القصدية أو غير المباشر للقران في السنة على النحو التالي:

أ- وجود الإشارة في الحديث عن موضوعات تشيرها آيات القرآن الكريم من خلال قوله تعالى: "بلى من كسب سيئة و أحاطت به خطيئة فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون"⁽²⁾، حيث وردت تفسير هذه الآية بشكل غير مباشر على أن معنى (و أحاطت به خطيئة) يكون قد ورد بمعنى أحاط به شركه أو يموت على خطاياهم دون توبة وغيرها من التفسيرات الغير المباشرة لها.

(1)القرآن الكريم، سورة يسين، الآية 38.

(2) القرآن الكريم، سورة البقرة الآية 81

ب- وجود تفصيل غير مباشر للمجمل في السنة، حيث ذكر مفسر ابن كثير عن تفسير السنة لقوله تعالى : " وجاء يومئذ بجهنم " (1) ، حيث جاء في صحيح الحجاج بان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر بشكل غير مباشر عن معنى الآية على أنه : " يؤتى بجهنم يومئذ لها سبعون ألف زمام مع كل زمام سبعون ألف ملك يجرسونها " (2) .

إن ما يمكن استنتاجه عن الحالة الثانية هو أن : السنة لا تقدم تفسير المباشر يشبه الحالة الأولى، وهذا الشكل من التفسير يتدخل فيه الاجتهاد، حيث نجد فيه نوع من التفاوت والتباين في الوضوح حيث بعض التفسيرات والاستدلال فيها يكون واضحاً حالياً والبعض الآخر يجوز الغموض مما يؤدي إلى النزاع أو الاختلاف.

الحالة الثالثة : إن عملية التفسير ليست بأمر الهين الذي يسهل فعله، وإنما هو أمر صعب، ولما كان يجوز هذه صعوبة، فإن الاستفادة من السنة حسب الحالة الثالثة تمس أو تنمي على ضرورة الاستفادة التامة من السنة في فهم وتفسير القرآن الكريم، وتأتي هذه الاستفادة على أوجه مختلفة ومنها ما يأتي على شاكلة الاستشهاد بما للدلالة على صحة تفسير من عدم صحته، ومنها ما يكون في السنة من الألفاظ التي يمكن أن تفض الخلاف حول لفظ ورد في القرآن والسنة بشكل غير بين لأنه مذكور أو موجود في موضعين مختلفين ومنها ما يكون في هذه الحال للاستفادة في عملية الترجيح بين الأقوال، في هذه الحالة الثالثة تكون السنة بمثابة آلية الاستشهاد أو المرجع الذي يعود إليه المفسر لتمييز واختيار الراجح والصحيح في الأقوال والتفاسير، ويمكن اخذ مثال عن حالات الحالة الثالثة على النحو التالي :

لقد ورد ذكر لفظ عزيز في قوله تعالى : ((فمال الذين كفروا قبلك مهطعين (36) عن اليمين و عن الشمال عزيزين (37))) (3) ، ولقد ورد هذا اللفظ في حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي رواه الإمام أحمد ومسلم قائلًا ((ما لي أراكم عزيزين)) ، الموضع الذي ذكر فيه لفظ عزيز في القرآن لا يفسر الموضع الذي ذكر فيه الحديث بشكل بين، بل أن المعنى منها في الحديث يفهم من خلال ما يسبقه من كلام ومعناه أن لفظ عزيز في الحديث تدل على التفرقة، وهذا المعنى مفهوم من خلال ما أورده الإمام أحمد ومسلم عن جابر بن سمره الذي أورد أن الرسول خرج عليهم وهو حلق فقال له ما لي أراك عزيزين ، وعليه ففي هذه الحالة يكون المطلوب من المفسر مجتهداً وذو معرفه بالأحاديث النبوية، لأن هذا الأمر شرط ضروري يمهده له فعل تفسير القرآن الكريم بالسنة.

(1) القرآن الكريم، سورة الفجر، الآية 23.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح : سامي، السلامة 83 ، ص 399.

(3) القرآن الكريم، المعارج ، الآية: 36 و 37 .

3- تفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين:

1- تفسير القرآن بأقوال الصحابة:

إن الاعتماد على أقوال الصحابة في عملية التفسير عند ابن تيمية تتحكم فيها جملة من المحددات والآليات ، منها ما يتعلق بالضرورات التي تفرض العودة إلى أقوال الصحابة وهي الأسباب بطبيعة الحال ، ومنها ما يتعلق باختيار المشهور من الصحابة ، ومنها ما يتعلق بالاعتماد على الأخبار الإسرائيلية في فعل التفسير ولنفسهم وتزداد وضوحا في هذا الشأن نفصل هذا الأمر إلى العناصر التالية.

أ) أسباب الرجوع إلى تفسير الصحابة:

يعتبر الرجوع إلى أقوال الصحابة وتفسيراتهم أمرا لا يختلف حوله العلماء والمفسرون نظرا لصدهم من جهة ومن جهة مزامنتهم وملازمتهم للرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا يعني أنهم وهذا يعني أنهم عايشوا زمن النزول نقلا حفظا وتفسيرا، فمنزلة الصحابة في الإسلام لا يخلق اختلافا إلا قليلا من الناحية النظرية ، وهذا الأمر فعل مستقر عند المسلمين، ويشير ابن تيمية الحراني إلى بعض الأسباب والدوافع التي تجعل من المفسر يرجع إلى أقوال وتفسير الصحابة قائلا: "وحيث إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة ، فإنهم أدري بذلك لما شاهدوه من القرآن، والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح والعمل الصالح" (1)، وما يترتب عن هذا القول يلخص أسباب الرجوع إلى أقوال وتفسير الصحابة إلى النقاط التالية:

- **مشاهدة النزول:** وهي الخاصية التي يتميز بها الصحابة دون غيرهم، وهذه الخاصية أهلتهم لأن يكون من أهل السبق في مسألة التفسير وحفظ القرآن وكذا نقل الحديث النبوي ، وحضورهم ومعايشتهم زمن النزول قدم لهم القدرة على إدراك ما لم يمكن لغيرهم إدراكه، وحول هذه الخاصية يقول الشاطبي: "...مباشرتهم للوقائع والنوازل، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة فهم اعد في فهم القرائن الحالية ، واعرف بأسباب النزول ، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك ، والشاهد يرى ما لا يراه الغائب، فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات ، أو تخصيص بعض العموميات، فالعمل عليه على الصواب، وهذا إن لم ينقل عن أحدهم خلاف في المسألة ، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية" (2) ، فلا يجادل في مسألة دراية الصحابة بالقرآن إلا صاحب لحة سفسطائية حسب ابن تيمية وغيره ممن يقولون بهذا،

(1) ابن تيمية، الفتاوى ، مج 07 ، ص ، 195 .

(2) الشاطبي، الموافقات، تج: مشهور آل سلمان ، مجلد 4 ، ص 128 .

فالصحابة أشبه ما يكونون بطلاب المدرسة القرآنية، فدراية الصحابة بالقرآن ومعرفتهم له تعتبر من البديهيات العقلية التي لا يشوبها الجدل.

-الأحوال التي اختص بها الصحابة :تلخص هذه الأحوال حسب ابن تيمية في حالين هما:

1- هناك أحوال لا يمكن لأي شخص مهما كانت منزلته العلمية والمعرفية أن يشارك الصحابة فيها ،وهذه الأحوال مرتبطة بمزامنة الوحي ومرافقة النبي صلى الله عليه وسلم، ولقد سبق الإشارة إلى هذا الأمر عند الحديث عن أسباب الرجوع إلى أقوال الصحابة، وهذه الأحوال هي أحوال خاصة.

2 - هناك أحوال يسميها ابن تيمية بالأحوال المشتركة، وهذه الأحوال يشاركون فيها غيرهم من اللذين جاؤوا بعدهم، وتجدد الملاحظة أن اللذين جاؤوا بعد الصحابة وإن كانوا سيشاركونهم في هذه الأحوال إلا أنهم أقل شأنًا من الصحابة

3 - الفهم والعلم المشهود للصحابة: لقد تمكن الصحابة من الحصول على السبق في تحصيل القرآن وتفسيره ، لذلك فهم أهل علم ونباهة ، فهم بهذا يعتبرون مصدرًا من مصادر التفسير، وهذا الأمر يتجلى لنا عندما يقوم بعملية استقراء عليهم وتتبع مراحل بناء الفهم عندهم.

2- تفسير القرآن بأقوال التابعين:

إن الرجوع والأخذ بأقوال التابعين عند ابن تيمية تتحكم فيها أسباب معينة ، وما يلاحظ عبر مراحل تطور علم التفسير أن الرجوع إلى أقوال التابعين أمر تداوله الكثير من الأئمة نظرا إلى أهمية حضور أقوال التابعين في هذا السياق، ويمكن إجمال الأسباب التي تعطي لأقوال التابعين أهمية في عملية التفسير على النحو التالي:

أ- لقد تلقى التابعيون العلم على يد الجيل الأول من الصحابة، ونظرا لقرب من علمهم القرآن والحديث فإنهم ينزلون في منزلة الاقتراب من القريب مما أهل أقوالهم بأن تكون مرجعا وسندا يرجع إليه المفسرون، وفي هذا السياق يقول ابن تيمية: "...إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة، ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجعت كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين، كمجاهد بن جبر، فإنه كان آية في التفسير ،..."⁽¹⁾ ، فإذا كان مجاهد بن جبر عالما في مجال التفسير وهو من التابعين، فهذا يعني أنه تلقى هذا العلم عن الصحابة اللذين تلقوه بدورهم عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولقد تعلم مجاهد عن ابن عباس.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المجلد السابع، ط ، كعبان، ص ، 198 .

ب- إن التابعين على اعتبار ابن تيمية هم أناس حلت ذهنياتهم من الأهواء الزائغة ولم يكن في سلوكهم

ما يدل على أنهم أهل بدع ، كما أن التابعين عند ابن تيمية لم يتفرقوا بمعنى أنهم لم يكونوا شيئا وأحزابا متفرقة ، فوجد عندهم الاتفاق كقاعدة تم إرساؤها من طرف الصحابة والتي أخذ بها وأمست من بين أصول أهل السنة والجماعة حسب ابن تيمية ، ويعبر ابن تيمية عن هذا قائلا: "...وغيرهم من التابعين وتابعيهم ومن بعدهم ، فتذكر أقوالهم في الآية فيقع في عباراتهم تباين في الألفاظ ، يحسبها من لا علم عنده اختلافا ، فيحكىها أقوالا وليس من ذلك فإن منهم من يعبر عن الشيء يلازمه أو نظيره ، ومنهم من ينص على الشيء بعينه ، والكل بمعنى واحد في الكثير من الأماكن ، فليفتن اللبيب لذلك..." (1) ، وعليه فان التفرق ليس من شيم التابعين.

ت- لما كانت خاصة الاتفاق من أهم الشيم التي اتصفت بها أقوال التابعين وحين بعدهم حسب ابن

تيمية ، فان أقوالهم وتفسيراتهم محل ثقة ومرجعا موثوقا ، والثقة في هذا السياق عامل مهم جدا يؤسس للأقوال التابعين بان يكونوا مرجعا ومنهلا للعلماء ، إذ يقول ابن تيمية مزكيا هذا : "...ولهذا كان النزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليل بعدهم ، وعلماء كان العصر اشرف كان الاجتماع والاتلاف والعلم والبيان فيه أكثر (2) .

لقد كان التابعون يمتلكون فصاحة اللغة ودراية كبيرة بقواعدها وعلومها ، لذلك كانت اللغة العربية أساسا في تبيان وتفسير القرآن ، بمعنى أن السنة التابعين لم تفسد باختلاط مع السنة الأعاجم ، حجاجهم من البيان العربي .

لقد نظر ابن تيمية على أهمية حضور تفسير التابعين وذلك بجعله في مراتب التفسير التي تحدث عنها وعددها ، وصنف ابن تيمية المفسرين من التابعين إلى طبقات ، ودرس مقولات وعبارات هذه الطبقات ، والتابعين عندهم الخلف الذين عملوا على عبارات السلف ، والمقصود هنا بالطبقات هو الأسماء ، بمعنى أسماء التابعين الذين يشهد لهم بالثقة حسب تصنيف ابن تيمية ، ويمكن ذكر بعضهم على النحو الذي ذكرهم به ابن تيمية ، حيث ذكر السلف بعد الصحابة ومن تبعهم :

1- مجاهد بن جبر

2- سعيد بن جبير

3- عكرمة

4- مشروق بن الأجدع

(1) المرجع والصفحة نفسها .

(2) انظر ابن تيمية ، فصول في أصول التفسير ، ص39، ص40 .

5- سعيد بن المسيب

6- أبو العالية

7- الربيع بن أنس

8- قتادة .

9- الضحاك بن مزاحم .

لقد ذكر ابن تيمية هذه الأسماء ونظر إليها على أنها طبقات مفسري السلف من بعد الصحابة، بمعنى أن هؤلاء هم التابعين للصحابة ، والذين جاؤوا بعدهم ينزلون في منزلة تابعي التابعين ثم تأتي طبقة تابعي التابعين للتابعين وهكذا دواليك (1) وبذلك يكون طبقة اتباع إتباع التابعين الطبقة الناقلة للتفسير - ومنه يكون هناك ثلاثة طبقات هي:

1 طبقة التابعين وهم مفسري السلف بعد الصحابة.

2 طبقة اتباع التابعين .

3 طبقة اتباع اتباع التابعين .

4 لقد ذكرنا في حديثنا عن الأسباب التي تكون أساسا ودافعا ضروريا للرجوع إلى تفسير التابعين والاعتماد

عليه، أنه لا يوجد اختلاف وتباين يؤدي إلى التفرقة في أقوالهم ، ولقد تحدث ابن تيمية عن هذا من خلال تحديد عبارات السلف والتابعين في عملية التفسير، بمعنى أن أشكال التباين تحدد عبارات التفسير وتتحكم فيها، ومهما كانت طبيعة التحديد فإنها تسقط في معنى علي، وهو ما يعبر عنه ابن تيمية قائلا: "...وكسعيد بن جبير وعكرمة- مولى ابن عباس - وعطاء بن أبي رباح ، والحسن البصري ، ومسروق بن الأصبغ ، وسعيد بن المسيب ، وأبي العالية ، والربيع بن أنس ، وقتادة ، والضحاك بن مزاحم ، وغيرهم من التابعين وتابعيهم ومن بعدهم ، فتذكر أقوالهم في الآية فيقع في عباراتهم تباين في الألفاظ ، يحسبها من لا علم عنده اختلاف ، فيحكيها أقوالا وليس كذلك ، فان منهم من يعبر عن الشيء يلازمه أو نظيره ، ومنهم من ينص على الشيء بعينه ، والكل بمعنى واحد في كثير من الأماكن ، فليتفطن اللبيب لذلك..." (2) .

(1) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجلد 7 ، ص ، 198 .

(2) ابن تيمية، الفتاوى، مجلد7 ، ص ، 298 .

يتجه ابن تيمية في قوله هذا على لفت النظر على عبارات التابعين بمعنى تفسير التابعين لآيات القرآن الكريم، فالتباين الحادث عن مستوى الألفاظ لا يجب أن تفهم على أنها اختلاف كبير، ويرى أن الذين لا يمتلكون علما في هذا السياق يتجهون إلى اعتبار هذا التباين والنظر إليه على أنه اختلاف حادث حول آية ما، ولذلك ينفي ابن تيمية وجود اختلاف ونظر الى هذا التباين على مستويات مختلفة تقع في سياق معنى واحد، لكن تعبيرات التابعين وعباراتهم تتباين على مستوى التعبير أو التدليل على الشيء بذكر لازمه أو بنظيره أو ذكر الشيء بعينه مباشرة، ويقوم ابن تيمية هنا بذكر أنواع اللازم، حيث يقوم بأنه نوعان، الأول يرتبط بالدلالة اللغوية، بمعنى أن التعبير عن الشيء يكون يذكر لازمه اللغوي لأن التنبية يحدث هنا على جزء المعنى خاصة إذا كان اللفظ يشتمل على أنواع وأجزاء من المعاني، مثلا إن الإذن يستلزم العلم، والإذن يدل على العلم، لأنه لا يأذن من لا علم له، أما الثاني فذكر اللازم يكون فقط للمعنى المراد، وهنا يشترك اللفظ من حيث مدلوله مع المعنى الذي يتضمنه السياق الذي نريد التعبير عنه، حيث يتطابق اللفظ المفسر مع اللفظ المفسر به كتفسير ابن جريج لفظ يستحيون بنسائكم بيسترقون نسائكم⁽¹⁾، وعليه فإن هذا الاختلاف ما هو إلا أمر يتم منه تبيين أوجه الدلالات الممكنة لآيات القرآن الكريم، فهو بهذا ليس اختلافا محققا مقصودا، بل هو تباين يصب في النهاية في معنى واحد، لقد أجمل ابن تيمية عبارات التابعين في التفسير إلى أنواع مختلفة من العبارات ذكر منها: التعبير عن الشيء يلازمه وفهمنا أنواع اللازم عند ابن تيمية، لكن هذا العالم لم يكتف بذكر هذا النوع من العبارات، بل اتجه إلى تحديد أنواع العبارات التي أوردها التابعون في تفسيراتهم، وهي التي أجملها في قوله السابق، ونذكرها حسب على النحو التالي:

1- التعبير عن الشيء يلازمه

2- التعبير عن الشيء بنظيره

3- التعبير عن الشيء بعينه

4- التعبير عن الشيء بذكر صفات المفسر من الأسماء

5- التعبير عن الشيء بذكر أنواعه

6- تفسير اللفظ بما يقارب معناه

7- التفسير بالمثل

(1) أنظر تفسير الطبري، تحقيق: شاكر، ج2، ص 46.

إن التباين الذي قد نصادفه كما قلنا سابقا في تفسير التابعين لا يجب أن يكون بمثابة المبرر الذي يجعلنا نميل كفة هذا التابع عن تفسير تابع آخر، بمعنى لا يوجد مبرر يتيح لنا أن نختار ونفصل في حالة وجود تباين في تفسير التابعين، وبمعنى آخر إذا اختلف مثلا مجاهد بن جبر وعكرمة في قول ما، فلا يمكن قول أحدهما بمثابة الحجة التي بها نرفض تفسير الآخر رغم المكانة التي يحتلها مجاهد بن جبر إلا أن هذا ليس بمثابة المسرع للاختيار وإقامة الحجة عن عكرمة أو غيره من التابعين رغم أن ابن تيمية اورد يقول عن مجاهد بن جبر "...ولهذا كان سفيان الثوري يقول: إذا جاءك تفسير عن مجاهد فحسبك به"¹ ، وهذا التنظير الحاصل بين التابعين ينطبق تماما على تفسير الصحابة ، هذا في حالة وجود اختلاف، أما إذا اتفق التابعون عن قول ما فهنا يصبح إجماعهم حجة كافية للأخذ بتفسيرهم ، وهو الأمر نفسه الذي نأخذ به عندما نتعامل مع تباين تفسير الصحابة ، وهذا الأمر يسميه ابن تيمية بحجية قول التابعين في التفسير، هذا إذا وجد اختلاف أو اتفاق في أقوال وعبارات التابعين أما إذا ورد التفسير لآية ما عند واحد من التابعين، فهنا يرى ابن تيمية أن من الأصل أن يقبل هذا القول إذا لم يوجد ما يوجب رفضه ، كما أن تقديم قول التابعين يصبح ضروريا في حالة وجود رأي واحد حول تفسير آية ما ، والتقديم يكون على أقوال الذين يأتون بعده بطبيعة الحال ، وهذا يرسم لنا هرمية للتابعين.

إن ابن تيمية يطرح مسألة أخرى تتعلق باعتراض أقوال التابعين ، ويراها أمرا ممكنا في حالين، الحالة الأولى يكون الاعتراض أمرا واقعا إذا وجد دليل علمي مقنع ، وعندما نقول دليل علمي معناه أن هذا الدليل يكون دليل مؤسس تتحكم فيه أصول علمية واضحة وبنية، والاعتراض ممكن كذلك حسب ابن تيمية في حالة وجود اختلاف ، حيث يكون الاعتداء بالدليل العلمي المقنع لترجيح موقف على آخر في قول التابعين ، والاعتراض يجب أن تنتبه إليه والحذر منه رغم وجود الدليل العلمي حسب ابن تيمية ، أما الحال الثانية يكون الاعتراض مؤسس أو مبني على رؤى مذهبية، بمعنى أن يكون الاعتراض مبني على مذهب غير مقنع ومعتبر ، والقصد في هذا الاعتراض قد يكون نفعيا ، وهذا الاعتراض في غالب الأحيان ما يكون مؤسس على علم ناقص يهدف إلى مخالفة السلف من المخالفة المذهبية ذات الطابع التأويلي المعرض ، وهذا الاعتراض الثاني هو اعتراض مرفوض لأنه لم يكتمل من حيث شروطه العلمية.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجلد7، ص298 .

3 - تفسير القرآن باللغة :

أ المصادر:

لقد عمل ابن تيمية في تفسيره للقرآن على جمع كل المصادر المختلفة في العلوم المختلفة ، فانتقل من البحث الأثري إلى البحث اللغوي ، هنا أعطى عناية كبيرة لمختلف علوم اللغة، لذا تعدد المصادر التي اعتمد عليها في هذا السياق، ويمكن رصد هذه المصادر وفق الجدول التالي:

نوع المصدر	صاحب المصدر وعنوانه	مواطن توظيفه
مصادره في تفسير القريب للقرآن	محمد بن أحمد الأزهر الأزهري الشافعي لم يحدد عنوان له	الفتاوى
كتب معاني القرآن	إبراهيم بن السري بن سهل النجاج الكتاب: معاني القرآن وإعرابه	الفتاوى
كتب النحو	سبويه	الرد على المنطقيين
كتب الإعراب	عبد الرحمان بن محمد بن عبد الله الأنباري	الفتاوى

ب. منهجه في التفسير باللغة:

يقوم منهجه في تفسير القرآن باللغة عبر المراحل التالية:

1- العناية بمعاني المفردات :هذه العناية ظاهرة وجليّة عند ابن تيمية من خلال إيلاء أهمية لمفردات القرآن

الكريم ، حيث أنه يقوم بذكر طبيعتها بالتدقيق⁽¹⁾ ، ثم بعد ذلك يقوم بذكر معانيها المختلفة والمتعددة في اللغة ، ولا يكتفي بذكر معانيها في اللغة، بل يتجه إلى ذكر معانيها في السياق كذلك، ويقوم بعدها بذكر تلك الألفاظ التي

(1) أنظر، ابن تيمية الفتاوى، مج7، ص 257 .

تقارب المعنى للفظ المفسر وبعض الأحيان يقوم ببيان معاني حتى الألفاظ المقاربة للفظ المفسر، كما يقوم بالتنبيه على المعاني الثانية للألفاظ ويجري مقارنة بين تلك المفردات المتشابهة⁽¹⁾.

2- العناية بمعاني الحروف والأدوات: نجد في بعض الحالات أن تفسير به هو ما يتطلب العمل على مستوى

الحروف والأدوات اللغوية، لذلك نجد ابن تيمية في هذا السياق يولي عناية تامة لهذا الأمر، من حيث انه كان يقوم بعملية تبيين معاني الحروف والأدوات، ومن ثم يتجه إلى بيان معنى الجملة على ضوء تلك العملية، وكان يقف بشكل دقيق على الحروف والأدوات مثل "أو، واللام، وميم، والباء"، وغيرها، حيث يقوم على ذكر معاني هذه الأخيرة في الآيات التي وردت فيها.

3- العناية بالمعنى النحوي: تظهر هذه العناية من خلال تحليل تراكيب الجمل وتبيان معانيها، ويقوم بذكر وبيان

الشواهد التي تبين معاني تلك الجمل من كلام السلف⁽²⁾، مثل القسم، العطف، الاستثناء.

4- العناية بالإعراب: إن التفسير تحكمه لحظات مختلفة، وكل لحظة تحتاج إلى علم معين لإدراك المعنى من خلال

توظيفه، لذلك كان ابن تيمية يوظف الإعراب في تفسير آيات القرآن الكريم، ويظهر هذا من خلال إعراب بعض ألفاظها أي الآية المفسرة، أو إعراب عباراتها، وعملية الإعراب هذه تساعد بشكل معين على بيان المعنى وتحديد الفوارق فيما بين العبارات، وهي فوارق تكمن على المستوى الزمني أحيانا، لذلك فإن الإعراب يساعد على تحديد مراجع الضمائر في حالة ما كانت غامضة، وهنا قد يذكر ابن تيمية الاختلاف الموجود بين النحاة على مستوى مذاهبهم ومدارسهم، وهنا يذكر أن ابن تيمية يرجح كثيرا المدرسة الكوفية⁽³⁾.

5- العناية بأساليب: اهتم ابن تيمية كثيرا بأساليب القرآن المتعددة، كالحذف، الاضمار، العطف، التقدير.

4 - تفسير القرآن بالرأي:

إن اعتماد الرأي أو العقل في تفسير القرآن الكريم عند ابن تيمية أمر مرفوض،....أمر حراما، وهو ما نفهمه عندما يقول: "فأما تفسير القرآن بمجرد الرأي...." (4)، وبهذا القول يكون ابن تيمية قد نهي عن توظيف الرأي المجرد في تفسير القرآن، تبنية هذا الموقف يستند على أحاديث بنوينة من جهة،....السلف من هذا الفعل من الجهة الأخرى، ويتجه إلى اعتبار توظيف الرأي بالأمر الحرام لأنه لا يستند إلى دليل علمي، فهو رأي مفرغ لا دله له ولا

(1) انظر الفتاوى، الجزء 10، ص.

(2) انظر الفتاوى، الجزء 08، ص 439 .

(3) انظر الفتاوى، الجزء 08، ص 439 .

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج7، ص198 .

حجة له، ولقد أورد ابن تيمية في سياق الدفاع على موقفه هذا بعض الأحاديث، ومن بين هذه الأحاديث ما رواه مؤمل عن حديث سفيان عن عبد الأعلى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من قال في القرآن بغير علم، فليتبوأ مقعده في النار" (1)، وعن جندب كذلك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ" (2)، انطلاقاً من هذه الأحاديث يتأسس الموقف التيمي من مسألة تفسير القرآن بالرأي من الجانب الأول.

إن تفسير القرآن بالرأي مسألة تخرج منها السلف، وهذا الجانب الثاني الذي ساهم في تأسيس موقف ابن تيمية في هذا الخصوص، بحكم أن السلف تخرجوا من هذه المسألة، ومن بين علماء السلف هؤلاء نجد عروة بن الزبير، حيث رأى السلف أن تفسير القرآن بالرأي عموماً أمر مذموم وحرام، وهنا تجدر الإشارة إلى أن السلف لم يحرص على هذا الأمر برغم امتلاكهم الأدوات التي تؤهلهم للقيام بذلك، لذلك يرى ابن تيمية أن السلف كانوا يتكلمون في المسائل المعلومة أو في المعلوم من التفسير، وهذا المعلوم هو نقل لهم عن من سبقهم من الصحابة، لذلك نجد في تفسيراتهم بعض الغرائب التي نقلت لهم من تلك الأخبار المتعلقة ببني إسرائيل، فقد ابتعد الصحابة والسلف عنه لأنه قد يؤسس ملل هو غريب فيصبح غريباً منقولاً كما غرائب أخبار بني إسرائيل المنقولة، وعليه فإن التخرج من تفسير بعض آيات القرآن الكريم بالرأي عند الصحابة موقف وريثة السلف عن سابقتهم من الصحابة.

إن تخرج الصحابة والتابعين وغيرهم ممن لحق بهم من توظيف الرأي في عملية التفسير لا يفيد بأن هؤلاء كانوا ضعفاء في هذا المجال، ولا يدل عن نقص في المعرفة ولا الأدوات المنهجية، فلا يجب أن ينظر إليهم على أنهم قليلو المعرفة، بل أن تخرجهم هذا حسب ابن تيمية يدل على الورع والخوف والتخوف من إبداء الرأي في مسألة لمجرد الرأي، لكن هذا لا يدل على علماء مكة والبصرة وبعض أهل المدينة فعلوا هذا وتخرجوا من توظيف الرأي، فعلماء هذه الأمصار عرفوا بقدوم السبق في الاجتهاد في تفسير القرآن، لذا يعد ابن تيمية وغيره من بين العلماء الذين تخرجوا من هذا الفعل، ولتوضيح هذا الأمر نأخذ موضعين يظهر في الموضوع الأول وجود التخرج والتخوف من تفسير القرآن بمجرد الرأي، والموضع الثاني يظهر لنا وجود اجتهاد في تفسير بعض آيات القرآن بالرأي، وهذا الأمر حصل مع أبي بكر الصديق، حيث نجده تخرج في موضع لم يرد فيه برأي واجتهد في موضع آخر برأي، حيث تخرج من تفسير لفظ أبا في الآية الكريمة من قوله تعالى ((وفاكهة وأبا)) (3)، فقال أبو بكر ميرزا تخرجه: "أي أرض تقلي، وأي سماء تظلي إذا قلت في القرآن برأي أو بما لا أعلم" (4)، هنا لم يرد لأبي بكر رأي في خصوص تفسير الآية، لكن في

(1) ابن تيمية، السابق، ص 198.

(2) ابن تيمية، السابق، ص 199.

(3) سورة عبس، الآية 21.

(4) تفسير الطبري، تج: شاكر، ج 1، ص 78.

موضع آخر استعمل رأيه، حيث يقول تعالى ((وإن كان رجلاً يورث كلاله أو امرأة...))⁽¹⁾ ، إذ نجد أبو بكر فسر لفظ كلاله برأي قال حوله: "إني قد رأيت في الكلاله رأياً ، فإن يكن صواباً فمن الله وحده لا شريك له، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله منه بريء"².

إن ابن تيمية يرفض توظيف الرأي في عملية التفسير، لكن رفضه لهذا يكون في اتجاه رفض الرأي الذي لا يعتمد على مبرر علمي سليم، هذا الذي يراه مناسب في هذا السياق، بحكم أن الصحابة والتابعين والسلف ابتعدوا عن هذا، لكن إذا وجد مبرر علمي ودافع سليم لا معان الرأي وتوظيفه في تفسير القرآن فهذا ممكن، لذا نرى ابن تيمية قد جعل للتفسير بالرأي مرتبة، حيث يعتمد في تفسير القرآن بالرأي إلى الرجوع إلى بعض المصادر ، إذ نذكر منها التالي وفقاً للجدول التالي:

أ- مصادر كتب التفسير بالرأي:

المصدر	عدد مرات توظيفه	مواطن التوظيف
تفسير ابن الجوزي (توفي 597هـ) عبد الرحمان بن علي	17 مرة	جامع الرسائل 18/1-19 تفسير آيات أشكلت 206/1- 260
تفسير أحمد بن عمار أبو العباس المهدي (توفي 440هـ)	مرتين	الفتاوى 16/309
تفسير عبد الحق بن غالب بن عطية (ابن عطية) توفي 541هـ	مرتين	الفتاوى 221/21
تفسير أبي عبد الله بن تيمية (622 هـ)	مرة واحدة	الفتاوى 229/12

(1) سورة النساء ، الآية : 21 .
(2) تفسير الطبري، ج8، ص53 .

إن الظاهر في هذا الخصوص أنه توجد عناية كبيرة أولاها ابن تيمية للمفسرين الذين اعتمدوا توظيف الراي، وكان ابن تيمية بهذا يعطي الشرعية لهذه التفاسير، وهؤلاء المفسرين هم من الحنابلة ، وهذا ان دل على شيء انما يدل على وجود صلة معرفية ومنهجية ترتبط ابن تيمية بمنهج الحنابلة خاصة ابن جوزي الحنبلي، هذه الصلة التكوينية لها تأثيرها في تصنيف مراتب التفسير من جهة ، واعتماد الرأي بهذا المنظور من الجهة الثانية، وهنا نوه إلى أمر مهم يعد هو الآخر بمثابة الدافع إلى وجود هذا التأثير الحنبلي على ابن تيمية، ويمكن هذا الأخير في توفر المادة العلمية المعرفية في تفسير بعض الحنابلة بالراي خاصة منه ابن جوزية الحنبلي ، إذ وجد ابن تيمية في تفسير هذا الأخير سردا كاملا للأقوال، فهو بهذا غني من حيث الأقوال والمادة المعرفية التفسيرية.

مصادر كتب علوم القرآن:

لقد اتصل ابن تيمية بروافد المعرفة المختلفة المتعلقة بجانب التفسير لذلك كان يجمع الكتب والأقوال ويستعملها بآليات مختلفة بعد فعل التمحيص والتدقيق فيها، لذلك عاد كثيرا إلى المصادر التي تفسر القرآن بالرأي وخاصة ما تعلق منها بكتب علوم القرآن، ومن بين المصادر التي عاد إليها ابن تيمية في هذا السياق نجد مصدر أو كتاب " مشكل القرآن " لابن قتيبة ، حيث نجد أن ابن تيمية يثني على ابن قتيبة وعلى منهجه (1) .

لقد اعتمد ابن تيمية على منهج معين في التفسير بالرأي ، حيث يقوم هذا المنهج على مرحلتين، المرحلة الأولى يقوم فيها بالعناية بالمناسبات، عنايته بالمناسبات واضحة من خلال فعل التنبيه عليها، فكان يبين مناسبات الآيات ويعتني بهذا الأمر، أما المرحلة الثانية فيقوم فيها بالعناية بأسرار التعبير، فهو مثلا يضع الفرق بين العذاب المهين والعذاب الأليم، ويعتبر أن كل واحد من التعبيرين له أسراره.

كحوصلة جزئية لما سبق ذكره في هذا المبحث، يمكن أن نصل إلى القول بأن ما قدمناه في هذا المبحث عبارة عن استقراء عام لأهم الملامح التي يتصف بها التفسير عند ابن تيمية، والملاحظ وجود تطابق تام بين الجانب النظري والجانب التطبيقي في المنهج التيمي، والملاحظ أيضا على ابن تيمية إن كان شديد العناية بمختلف العلوم من خلال توظيفها في عملية تبين أسرار القرآن، وكان يستعمل هذه العلوم وفق أوليات منهجية، فجدده يعتمد على الأثر والسنة والسلف وجعلها في المرتبة الأولى، ثم بعد ذلك تأتي اللغة بعلومها المختلفة في المرتبة الثانية، وهنا نجد تلك المزاوجة بين البحث الثري والبحث اللغوي في عملية التفسير عند ابن تيمية، وبعد الأثر واللغة يأتي الرأي الذي نجد ابن تيمية يضع له محددات للأخذ والعمل به.

(1) انظر، ابن تيمية، الفتاوى، الجزء 17، 122، 199 .

المبحث الثاني : الترجيح عند ابن تيمية وآلياته

1 - دلالة الترجيح

يعتبر الحديث عن الترجيح بمثابة الحديث عن آلية مهمة وضرورية في عملية التفسير ، حيث يعتد المفسر ويعمد إلى استعمال هذه الآلية في تفسيره لآيات القرآن الكريم ، كما توظف في فهم السنة كذلك ، وهذه الآلية ليست بالآلية التي تخص مفسر دون آخر ، بل هي من آلية ضرورية لا يمكن التخلي عنها سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العملية ، وترتكز هذه الآلية على قواعد وأسس وجب على المفسر أن يكون عالماً بها وعلى دراية تامة بها ، وكل من يقتحم مجال التفسير يعلم أهمية الترجيح فيه .

التعريف اللغوي للترجيح :

يعرف الترجيح لغة عند ابن فارس علة أنه : " الرء والجيم والحاء ، أصل واحد يدل على رزاة وزيادة ، يقال : رجع الشيء وهو راجح إذا رزن " (1).

التعريف الاصطلاحي للترجيح :

يعرفه الأصوليين على أنه : " تقوية إحدى الأمارتين على أخرى لدليل " (2) ، أما في اصطلاح علماء التفسير فالمقصود به هو : " تقوية أحد الأقوال في تفسير آية لدليل أو قاعدة تقوية ، أو تضعيف أو ردّ ما سواه " (3) .

2 - الترجيح وآلياته عند ابن تيمية

إن مسلك التفسير عند ابن تيمية تتحكم فيه آليات منهجية من الناحية النظرية أتينا على ذكرها في المبحث الأول من هذا الفصل ، لكن الجانب النظري لا ينفصل عن الجانب التطبيقي ، كما أن الجانب التطبيقي تتحكم فيه الآخر له أسس ومبادئ ، ومن هذه المبادئ نجد ما يسمى بالاختيارات أو الترجيحات ، ولقد عمد ابن تيمية إلى توظيف آلية الترجيح والاختيار في منهجه التفسيري ، وفي هذا المبحث سنتحدث عن هذه الاختيارات والترجيحات خاصة ما يتعلق بالأساليب والصيغ التي تتحكم فيها ، والترجيح له صيغ ووجوه متعددة عند ابن تيمية وغيره من المفسرين ، لكنها تصب في معين واحد ، ألا وهو اختيار القول الراجح ، حيث اعتمد ابن تيمية على صيغ كثيرة في عملية التفسير ، هذه الصيغ التي اعتمد عليها ابن تيمية نذكرها بالفصيل على النحو التالي :

(ابن فارس ، المقاييس ، المجلد 2 ، ص 489 .)¹

(الحربي ، حسين ، قواعد الترجيح عند المفسرين ، دار قاسم ، الرياض ، ط 1 ، 1996 ، ص 35 .)²

(الحربي ، المرجع السابق ، ص 35 .)³

1 - التنصيص على القول الراجح

إن لفظ التنصيص مأخوذ من كلمة النص وهو كما يعرفه صاحب كتاب التعريفات: " ما لا يحتمل إلا معنى واحداً " (1) ، ومنه كان التنصيص يدل على ذكر القول الذي يمتلك الصحة ، وذكر هذا القول الذي يمتلك الصحة معناه ترجيحه على الأقوال الأخرى ، وامتلاك الصحة معناه أن يكون القول صواباً أو صحيحاً أو أصح ، فالتنصيص لا يحتمل إلا معنى واحد وهو الترجيح ، والتنصيص على القول الأصح أو الراجح عند ابن تيمية الحراني قائم على ثلاثة طرق ، حيث تقم الطريقة الأولى على القصر بمعنى التخصيص ، ويعرف القصر على أنه: " تنصيص شيء بشيء بطريق مخصوص " (2) ، والقصر له طرق كثيرة منها :

1- تعريف الجزأين .

2- العطف بحرف يقتضي ظهور إثبات ضد حكم ما قبله لما بعده .

3- فصل المبتدأ بضمير الفصل .

4- النفي .

5- الاستثناء .

وتجدر الإشارة هنا أن الصيغة التي كان ابن تيمية يستعملها كثيراً في عملية القصر هي صيغة تعريف الجزأين ، لذلك نجده يكرر العمل بها ، فهي الصيغة التي يعبر بها ابن تيمية عن القول الراجح ، حيث نجده يستعمل العبارات التالية كثيراً: " وهذا القول هو الصواب " أو " والثاني هو الصواب " ، أو " والصواب هو القول الآخر " أو " هذا التفسير هو الصواب " (3) ويترتب عن هذه العبارات ، الصواب هو المرجح وما سواه باطل ، ونفهم هذا من خلال المثال التالي : يقول تعالى : ((الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون - والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هو يوقنون)) (4) ، وتسمى المسألة التي تطرحها هذه الآيات بمسألة الموصوفين في أوائل سورة البقرة ، وفي سياق تفسير الآية واختيار القول الراجح بصيغة القصر بتعريف الجزأين ، ويقول ابن تيمية: " وقد قيل : هؤلاء جميع المتقدمين الذين آمنوا بما أنزل إليه وما أنزل من قبله ، وهؤلاء هم الذين يؤمنون بالغيب وهو

(1) علي بن محمد السيد الشريف ، الجرجاني ، التعريفات ، تح : محمد الصديق المنشاوي ، دار الفضيلة ، القاهرة ، د (ط ، س) ، ص ، 296 .

(2) الزيلعي ، السابق ، ص ، 84 ..

(3) انظر : الفتاوى ، المجلد ، ص .

(4) سورة البقرة ، الآية : 3 - 4 .

صنف واحد وإمنا عطفوا لغير الصفات ... وهذا هو الصواب " (1) ، وقوله هذا وترجيحه هذا هو بمثابة الحكم على الأقوال الأخرى بأنها أقوال غير صحيحة فيها الباطل والغلط .

هذا عن طريقة الأولى في التنصيص ، أما الطريقة الثانية في التنصيص فهي طريقة تقوم على التنصيص من أجل تحسين القول وتفضيله عن غيره من الأقوال ، فالتنصيص في هذه الطريقة يأخذ معنى التحسين ، والتحسين معناه مأخوذ من حسن الشيء إذا ألبسه زينة ، وبذلك يكون حسناً (2) ، والمراد به في هذا السياق هو : إلحاق صفة الحسن عن غيره ، كأن نحسن هذا القول عن غيره بمعنى أننا نحكم عليه بأنه حسن وغيره لا يجوز هذه الصفة ، فنحن بحكمنا على شيء بأنه حسن قمنا بعملية مفاضلة بين الأقوال ، بمعنى إجراء موازنة بين الأقوال ليقع بعدها التفضيل ، لذا فإن المفاضلة والتحسين يدخلان في الدلالة على وجود الترجيح والاختيار ، وطريقة التحسين والمفاضلة عند ابن تيمية من بين الأساليب والطرق التي يستعملها لإحداث هذه المفاضلة نذكرها على النحو التالي :

- 1- التفضيل المبني على أساس الصحة ، هو الحكم على القول بأنه أصح .
- 2- التفضيل المبني على أساس الجودة ، هو الحكم على القول بأنه أجود .
- 3- التفضيل المبني على أساس العدالة ، كأن يكون هذا القول أعدل الأقوال في هذه المسألة .
- 4- التفضيل المبني على أساس الوسطية ، هذا القول أوسط الأقوال .
- 5- التفضيل المبني على أساس الظهور ، الحكم على هذا القول بأنه أظهر الأقوال .
- 6- التفضيل المبني على أساس الشهرة ، الحكم على هذا القول بأنه أشهر الأقوال .
- 7- التفضيل المبني على أساس الشبه ، الحكم على هذا القول بأنه أشبه بقول آخر يكون صحيحاً .
- 8- التعبير بأفعال التفضيل من الحسن ، كقول ابن تيمية : ما أحسن أن يكون المعنى كذا (3) .

إن الصيغ التفضيلية هذه يدل عليها ظاهرها ، بمعنى أنها تدل مباشرة على القول الراجح متى وظفها المفسر ، لكن الحكم على هذا القول بأنه أشهر الأقوال لا يدل بشكل مباشر على القول الراجح ، أن المعروف عند علماء التفسير بأن القول الأشهر لا يقتضي في كل الحالات أن يكون قولاً مفضلاً أو مقدماً بشكل دائم ، لذلك وُجد عند ابن تيمية أنه لا يستعمل هذه الصيغة ولا يوظفها إلا مقرونَةً بصيغة التفضيل بالظهور .

(1) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد ، ص .

(2) انظر : لسان العرب ، ابن منظور ، المجلد 1 ، ص 248 .

(3) انظر : الفتاوى ، المجلد ، ص .

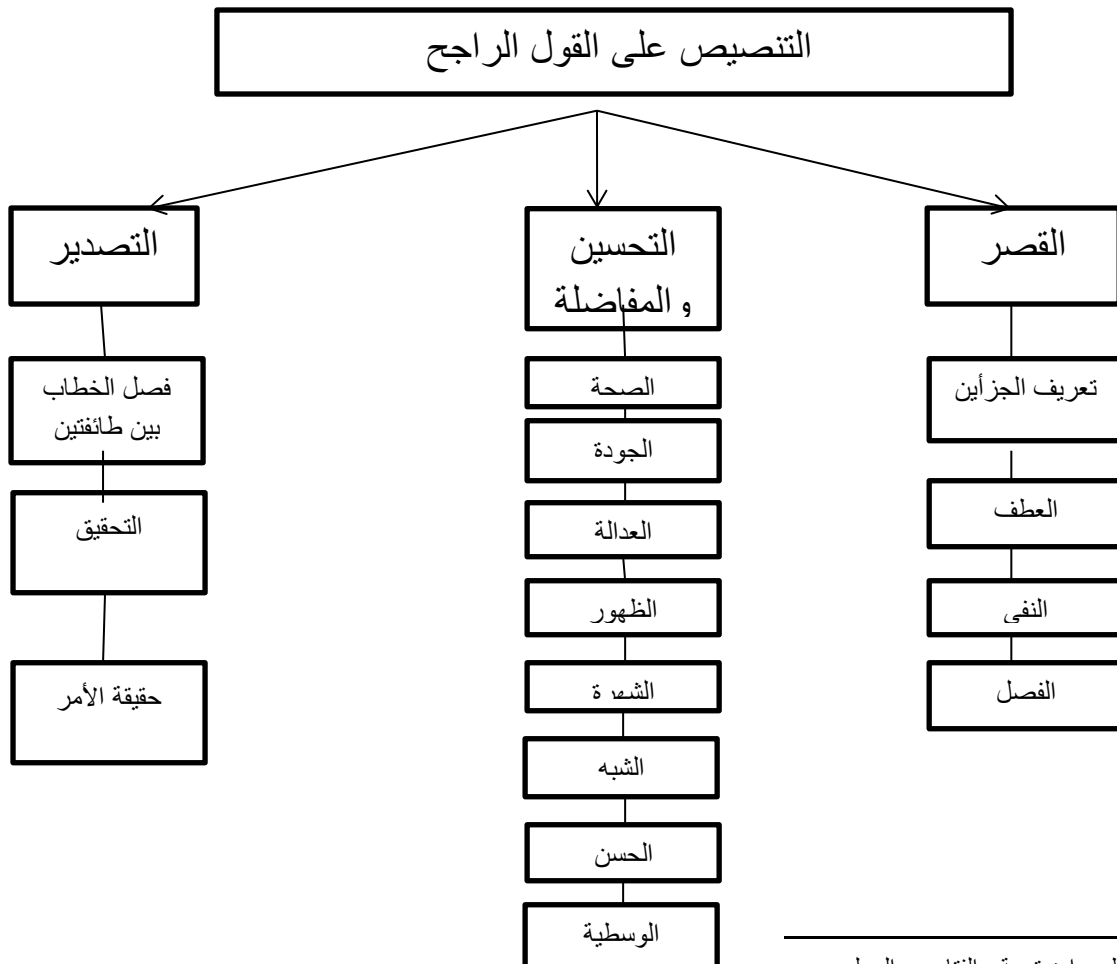
أما عن الطريقة الثالثة في التنصيص ، فهي طريقة قائمة على فعل التصدير ، بمعنى تصدير القول الراجح بعبارات تبين أوصافه التي تدل على رجحانه ، وصيغة التصدير هي الأخرى تدل على الترجيح بشكل واضح وظاهر ، لأن ذكر الأوصاف المتعلقة بالقول هي بمثابة عملية إظهار له ومن ثم يقع الترجيح ، حيث يقوم ابن تيمية بالتصدير للأقوال بعبارات كثيرة نذكر منها التالي :

1 - فصل الخطاب بين الطائفتين .

2 - التحقيق .

3 - حقيقة الأمر . وهنا نجد ابن تيمية يصدر لقول حول الشيطان إذا من الملائكة أم لا قائلا التالي : " والتحقق أنه كان منهم باعتبار صورته ، وليس منهم باعتبار أصله ولا باعتبار مثاله " (1).

انطلاقاً من ذكرنا لطرق الثلاثة لصيغة التنصيص على القول الراجح يمكن رسم المخطط التوضيحي لتسهيل فهم هذه الصيغة :



(1) انظر : ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد ، ص

2 - التفسير بقول مع النص على ضعف غيره

تعتبر هذه الصيغة من الصيغ التي يستعملها ابن تيمية في عملية الترجيح في التفسير ، حيث تنبني هذه الطريقة وتقوم على فعل مهم جداً ، يكمن هذا الفعل ويقوم على تضعيف الأقوال التي ترد في نفس السياق الدلالي والتفسيري مع القول المراد ترجيحه ، فتضعيف أقوال معناه ترجيح قول معين وذلك بتقويته وتزكيته ، التقوية والتزكية هنا تصب في سياق النص على صواب وصحة القول المرجح ، وهذه العملية مبنية على فعل الاستدلال ، فبالاستدلال تظهر قوة هذا القول وتضعف الأقوال به ، وفي هذا السياق يكون التفسير مؤسساً بفعل الاختيار والترجيح هذا القول عن أقوال أخرى ، حيث يستعمل ابن تيمية في هذه الصيغة نمطين من الدلالة يدلان عنده على فعل التضعيف هما :

1 - النمط الواضح : ونقصد به أن يكون النص على الضعف صريحاً ، بمعنى أن يرد اللفظ الذي يدل دلالة مباشرة على التضعيف ، كقوله مثلاً عن تفسير ابن كيسان والزجاج لقوله تعالى : ((من سفه نفسه)) (1) ، حيث فسروها بمعنى جهل نفسه ، فضعف ابن تيمية هذا القول ، فقال في تضعيفه التالي : " وهذا الذي قالوا ضعيف ، فإنه إن قيل : إن المعنى الصحيح ، فهو إنما قال (سفه) ، و " سفه " ، فعل لازم ، ليس متعدٍ . وليس في كلام العرب " سفهت كذا " البتة بمعنى : جهلته ... " (2) ، الملاحظ هنا أن ابن تيمية يقوم بالترجيح بالتضعيف ، حيث يضعف قول الزجاج ، ويستدل على ضعف قوله من خلال العودة الاستدلالية إلى لغة العرب ، ففعله هذا مبرر ومستدل عليه ، كما يمكن أن يوظف عبارة " غلط أكثر العلماء " أو " وهذه الأقوال كلها مبتدعة " أو " لكن هذا القول ضعيف " أو " فتبين ضعف هذا القول " أو ص قد ظن بعض الغالطين ."

2 - النمط الثاني : وهو نمط غير واضح فيه التضعيف بشكل تصريحي ، فيأتي التضعيف في سياق نفهم من خلاله أن هذا القول ضعيف ، كأم يعبر عن ذلك بقوله " ككلام لم يعرف حقيقة الأسباب " ، ولقد وردت صيغة التضعيف هذه بشكل غير تصريحي في تضعيفه لتفسير معنى الآية في قوله تعالى " ((اهدنا الصراط المستقيم)) (3) ، حيث يقول ابن تيمية في تضعيفه لتفسير بعض المفسرين لهذه الآية : " ... وأما السؤال من يقول : فقد هداهم فلا حاجة بهم إلى السؤال ، وجواب من أجابه : بأن المطلوب دوامها ، كلام لم يعرف حقيقة الأسباب ، وما أمر الله به ، فإن " الصراط المستقيم " أن يفعل العبد كل وقت ما أمر به في ذلك الوقت من علم وعمل ، ولا يفعل ما نهي عنه ، وهذا يحتاج في كل وقت إلى أن يعلم ويعمل ما أمر به في ذلك الوقت وما نهي عنه ، وإلى أن يحصل له إرادة جازمة

(1) سورة البقرة ، الآية : 130 .

(2) ابن تيمية ، الفتاوى ، مجلد 8 ، ص ، 572 .

(3) سورة الفاتحة ، الآية : 6 .

لفعل الأمور ... " (1) ، وهناك صيغ أخرى إذا رأيت ابن تيمية يوظفها فيجب أن تدرك بأنها من صيغ التضعيف غير التصريحي ، وهذه الصيغ نذكرها على النحو التالي :

- كلام من لم يعرف حقيقة الأسباب .

- وقد قال بعض الأغبياء.

- فلفظ الآية يدل على خلافه.

3 - ترجيح القول بتأخيره مع الاستدلال على ترجيحه

إن هذه الصيغة من إحدى صيغ الترجيح ، وهي مبنية على أساس واحد يتم فيه ذكر الأقوال وتعديدها حول الآية المفسرة ، ثم يأتي اختيار القول الراجح يجعله في آخر الأقوال التي ذكرها قبله مع ضرورة تقديم الأدلة لرجحان هذا القول ، والأقوال التي يقدمها ابن تيمية ويجعلها متسلسلة هي الأقوال المرجوحة ، ويقوم هذا الأخير بعملية الاستدلال على ضعفها بالأدلة أحيانا وأحيانا أخرى تراه يسكت عنها ، بمعنى أنه يعددها ويرجح دون أن يستدل على ضعفها ، أما القول الراجح فيختم به ويقطع به النزاع حول المسألة المراد تفسيرها في الآية ، هذا أحد أشكال الترجيح في هذه الصيغة الثالثة ، وهناك شكل ثاني لهذه الصيغة حيث [اتي ابن تيمية على تقديم القول الراجح بالاستدلال عليه ، بمعنى أن ابن تيمية يأتي على ذكر الأدلة التي تجعل من هذا القول هو القول الراجح ، كما يقوم بذكر فضل هذا القول عن غيره من الأقوال منذ البداية .

إن الأمر المتعلق بتأخير القول الراجح قد يكون دليلاً يسقط في سياق الترجيح والاختيار ، وهنا الممكن هو وجود تعقيب مباشر يأتي بعد ذكر الأقوال ، وهذا التعقيب هو بمثابة النقد لها ، بمعنى ترك المتأخر من الأقوال دون تعقيب ونقد مما يشير على أنه القول المرجوح ، وابن تيمية قد تراه يستدل على القول الراجح استدلالاً فيقرره القول الراجح دون أن يلجأ إلى الاستدلال على الأقوال المرجوحة على أنها أقوال ضعيفة ، وهذه الطريقة استعملها ابن تيمية في مواضع أو في مسائل ثلاث ، حيث قام بتأخير القول الراجح عنده ، وهذه المسائل الثلاث نذكرها على النحو التالي :

1 - مسألة تتعلق بمعنى الآية السادسة من سورة البقرة (2) .

2 - مسألة تتعلق بمعنى الآية الواحد والثلاثون من سورة البقرة (1) .

(1) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 7 ، ص ، 253 .

(2) انظر : الفتاوى ، المجلد 8 ، ص ، 582 .

3 - مسألة تتعلق بمعنى الآية الواحد بعد المائة من سورة النساء (2) .

في هذه المسائل الثلاث قام ابن تيمية بذكر وتعدد الأقوال وترتيبها ثم ذكر القول الراجح مع الاستدلال عليه ، حيث تتعلق المسألة الأولى بالمقصود من خلال الآية بـ "الذين كفروا" ، أما المسألة الثانية فتتعلق بالمقصود بـ "أسماء كلِّها" ، أما المسألة الثالثة فتتعلق بالقصر في الصلاة .

4 - ترجيح القول بتقديمه والاستدلال له

إذا كان ابن تيمية في الصيغة السابقة يقوم بتأخير القول الراجح مع الاستدلال عليه ، فإن في هذه الصيغة الرابعة من صيغ الترجيح فإنه يقوم بتقديم القول الراجح ، بمعنى أنه يجعل من القول الراجح هو القول الأول في عملية سرد الأقوال المفسرة لآية ما ، وعند تقديم الراجح تظهر أدلة ذلك الفعل ، فيصبح القول الراجح قول صادر بدليل يقدمه عن الأقوال الأخرى في سياق الكلام به ، فبهذا يكون لهذا القول ميزة على الأقوال الأخرى جعلت منه القول المفضل عند وجود القرائن لذلك ، وهناك جملة من المسائل التي اعتمد فيها ابن على هذه الصيغة منها :

1 - مسألة تتعلق بالمقصود من الآية 199 من سورة آل عمران .

2 - مسألة تتعلق بالمقصود من الآية 228 من سورة البقرة

حيث تتعلق المسألة الأولى بالمقصود من قوله تعالى ((وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا)) (3) ، فأورد هنا ابن تيمية القول في شرح وتفسير معنى الآية ثم أورد الأقوال الأخرى بعده ، حيث قال في القول الأول : ط ... وهذه الآية قد قال طائفة من السلف : أنها نزلت في النجاشي ، ويروى هنا عن جابر وابن عباس وأنس ، ومنهم من قال : فيه وفي أصحابه ، كما قال الحسن وقتادة ، وهذا مراد الصحابة ، لكن هو المطاع ، فإن لفظ الآية لفظ الجمع لم يرد بها واحد ... (4) ، وهنا يكون المقدم أي الأول هو المرجح لأن ابن تيمية ذكر ذلك في موضع آخر فقال عن القول الأول بأنه الأجود .

أما عن تفسير المقصود من المسألة الثانية من قوله تعالى ((والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)) (5) ، فيقول ابن تيمية فيه : " والقرء : هو الدم لظهوره وخروجه ، وكذلك الوقت ، فإن التوقيت إنما يكون بالأمر الظاهر "

(1) انظر الفتاوى ، المجلد ، ص .

(2) انظر الفتاوى ، المجلد ، ص .

(3) سورة آل عمران ، الآية 199 .

(4) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 10 ، ص .

(5) سورة البقرة : الآية : 228 .

(1) ، وهنا قدم ابن تيمية هذا القول واستدل له ، كانت هذه عينة من المسائل التي اعتمد فيها ابن تيمية صيغة التقديم في الترجيح ، وهناك مسائل أخرى لا يمكن عدّها وذكرها كلّها ، قام ابن تيمية بالترجيح فيها بهذه الصيغة .

5 - ترجيح القول بالنص على أن الأدلة تدل على صحته

في هذه الصيغة يُعتمد كثيرا على الاستدلال ، حيث يأتي عند ابن تيمية ذكر قول من الأقوال كتفسير الآية ما بعملية يعتمد فيها على التقصي والاستدلال ، وكلما استدل على قول ما كان ذلك تأكيدا على أنه القول الراجح لديه ، بحكم وجود الأدلة التي تفيد وتدل على صحته ، حيث لا يترك مجالاً للشك في هذا القول الراجح عنده ، بحكم أن الأدلة قد يُحمل أن تدل على أكثر من قول واحد في المسألة الواحدة ، وهنا يكون الفصل بأن تكون هذه الأدلة تنص على تقوية القول والدلالة عليه أكثر من دلالتها على قول آخر ، والفصل هنا عند ابن تيمية يفيد أن لقوله ولترجيحه لهذا القول منطوقا ومفهوما ، وهنا يكون المنطوق دلالة كل الأدلة على الصحة رجحان القول ، أما من حيث المفهوم فإن يخالف أن تدل الأدلة على غيره إلا من حيث الضعف في الدلالة ، وقد استعمل ابن تيمية هذه الصيغة في الترجيح تفسير قوله تعالى : ((أو يعفوا الذي بيده عقدة النكاح)) (2) ، حيث رجح ابن تيمية القول الذي يفسر الآية بأن الأب هو الذي يمتلك القدرة على العفو ، واستدل على ذلك بحجة من القرآن حيث يقول ابن تيمية في هذا الشأن : " ... والقرآن يدل على صحة هذا القول " (3) .

6 - التفسير بالقول الراجح مع الإشارة إلى المرجوح بصيغة التمريض

إن ما يُعتمد عليه في هذه الصيغة من صيغ الترجيح هو نقل الأقوال الأخرى ، فكلما اعتمد المفسر على قول ما من الأقوال في عملية التفسير فإن هذا الفعل يدل على أن المفسر يرى فيه الصحة والصواب ، ويصبح هذا الفعل أكثر تأكيدا عندما يأتي المفسر على الإشارة إلى ضعف كل الأقوال الأخرى التي تسقط وتأتي في سياق تفسير الآية إذا رجح فيها ذلك القول ، ويعتمد ابن تيمية في هذه الصيغة على التدليل على ضعف القول يصيغ التمريض على العبارات التالية :

1 - قيل .

2 - رُوِيَ .

3 - نُقِلَ .

(1) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد ، ص .

(2) سورة البقرة ، الآية : 237 .

(3) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد ، ص .

هذه العبارات هي بمثابة الوسائل التعبيرية التي يعتمد عليها ليُدل على ضعف قول أو أقوال ، ولقد استعان ابن تيمية بصيغة الترجيح بالتمريض بتوظيف هذه العبارات في العديد من السائل نذكر منها التالي :

1 - مسألة تتعلق بتفسير الآية 90 من سورة آل عمران .

2 - مسألة تتعلق بتفسير الآية 78 من سورة النساء .

حيث ارتبطت المسألة الأولى بتفسير المقصود والمراد بالذين لن تقبل توبتهم من خلال قوله الله تعالى : ((إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم ...))⁽¹⁾ ، لقد ذكر ابن تيمية الحرائي بعض أو مجموعة من الأقوال بصيغة تفيد التمريض⁽²⁾ ، ثم قام بذكر القول أو التفسير الراجح لهذه الآية وذلك بالاستدلال عليه قائلا: " وقلت : وذلك لأن التائب راجع عن كفر ، ومن لم يتب فإنه مستمر يزداد كفراً بعد كفرٍ ، فقوله : ((ثم ازدادوا)) بمنزلة قول القائل : ثم أصروا على الكفر ، واستمروا على الكفر ، وداموا على الكفر ، فهم كفروا بعد إسلامهم ثم زاد كفرهم ما نقص " ⁽³⁾ ، عندما تعود إلى كتاب الفتاوى تجد ابن تيمية أولا يذكر الأقوال بصيغة التمريض بعبارة قيل ، وقيل ثم يأتي إلى القول الراجح فيقول قلت ، والمسائل المطروحة بهذه الصيغة لا تدل على بطلان الأقوال الأخرى للشارة فقط .

7 - ترجيح القول بالتفسير به وتوجيه الأقوال الأخرى في ضوئه

إن الترجيح في هذه الصيغة عند ابن تيمية أساسه وعماده هو فعل التعميم ، حيث يكون الاختيار مبنياً على الترجيح أعم الأقوال من الأقوال الأخرى التي تنحو منحى يتجه إلى الخصوص ، وهذه الصيغة معمول بها إذا كان المفسر أمام مسائل تكون فيها وفرة في الأقوال دون أن تكون هذه الأقوال متعارضةً ، ويأتي اختيار الأعم لدرء فعل التخصيص ، ذلك أن التخصيص إذا انعدم فيه وجود الدليل خالف المنهج الصحيح في فهم وتفسير القرآن الكريم ، ولما كانت هناك بعض التفاسير التي تعتمد التخصيص وجب مقابل ذلك العمل على اختيار القول العام لأنه لا يخالف المنهج الصحيح في فهم وتفسير كلام الله ، ولقد عرف أن ابن تيمية كان حريصاً في هذه الصيغة على تحليل الأقوال الأخرى على غرار القول الراجح ، وتحليله هذا مبني على إيضاح وتبيين أوجه الاتفاق بينهما حتى وإن وجد اختلاف بينهما على المستوى اللفظي ، فابن تيمية لم يغتر بذلك الاختلاف الموجود في هذه الأقوال على مستوى الألفاظ كما وقع عند بعض المفسرين ، فهؤلاء المفسرين جعلوا من هذا الاختلاف الموجود على المستوى اللفظي أساساً للقول بوجود التعارض بين هذه الأقوال ، وهو دافعهم إلى فعل التخصيص .

(1) سورة آل عمران ، الآية : 90 .

(2) ابن تيمية ن الفتاوى ، المجلد 8 ، ص ، 278 .

(3) ابن تيمية ن الفتاوى ، المجلد 8 ، ص ، 279 .

قد استعمل ابن تيمية هذه الصيغة في العديد من المسائل ، وقرر في هذه المسائل بعموم اللفظ لا بخصوصه ،
ومن بين هذه المسائل نذكر منها التالي :

- 1 - مسألة تتعلق بتفسير الآية 37 من سورة النساء .
- 2 - مسألة تتعلق بتفسير الآية 147 من سورة البقرة .
- 3 - مسألة تتعلق بتفسير الآية 186 من سورة البقرة .
- 4 - مسألة تتعلق بتفسير الآية 205 من سورة البقرة .
- 5 - مسألة تتعلق بتفسير الآية 233 من سورة البقرة .

حيث يقول ابن تيمية في تفسير المسألة الأولى : " ... قوله تعالى : ((إِنَّ اللَّهَ لَا يَجِبُ مِنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ... الَّذِينَ يَخْلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبَخْلِ)) في النساء ، وفي الحديد أنه ((لَا يَجِبُ كُلُّ مُخْتَالٍ فَخُورٌ ... وَالَّذِينَ يَخْلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبَخْلِ)) قد تُؤولت في البخل بالمال والمنع ، والبخل بالعلم ونحوه ، وهي تُعم البخل بكل ما ينفع في الدين والدنيا من علم ومال وغير ذلك ... " (1) ، وعليه فإن الراجح عند ابن تيمية القول الذي يأخذ بعموم اللفظ لا الأقوال التي تقول بخصوص اللفظ .

8 - الاقتصار على قول واحد مع وجود خلاف في تفسير الآية

تنبني هذه الصيغة على القول بوجود المعرفة بالخلاف ، بمعنى أن المفسر 'ذا ما أخذ بقول أو برأي لم يشير إليه مفسر آخر ، فيُعد هذا بمثابة الاعتماد على هذا القول رغم أن المفسر كان عارفاً بوجود ما يخالف رأيه في التفسير ، وعليه فإن هذا الأمر يصبح دالاً على أن هذا المفسر يرجح ذلك القول ويقتصر عليه ، ويعتبر تكرار هذا القول في موضع آخر بمثابة الدليل المقنع على ترجيح هذا القول ، ذلك أن من المفسرين من يمتلك باعاً ومعرفةً كبيرة بالأقوال المختلفة ، لذلك تراه يقتصر على قول ويعتمد عليه ، ومن المفسرين من تضيق دائرة معارفه فتراه يعتمد قولاً واحداً رغم وجود ما يخالفه ، وفي هذا السياق يعتبر ابن تيمية من المفسرين الذين كانت لهم السعة في هذا الجانب إلا أنه كان يعتمد على الاقتصار كصيغة من صيغ الترجيح ، والاقتصار بمعنى أن نكتفي بسيء واحد ولا نتجاوزه (2) ، ومما يدل على توظيف ابن تيمية لهذه الصيغة امران ، حيث كان ينص ويذكر القول الراجح فيدل على أنه يقتصر ويكتفي بهذا القول ، ودليل ذلك أنه كان يختار الراجح ويستدل عليه ، ومثال ذلك أنه عندما فسر لفظ "أماي" في قوله الله تعالى

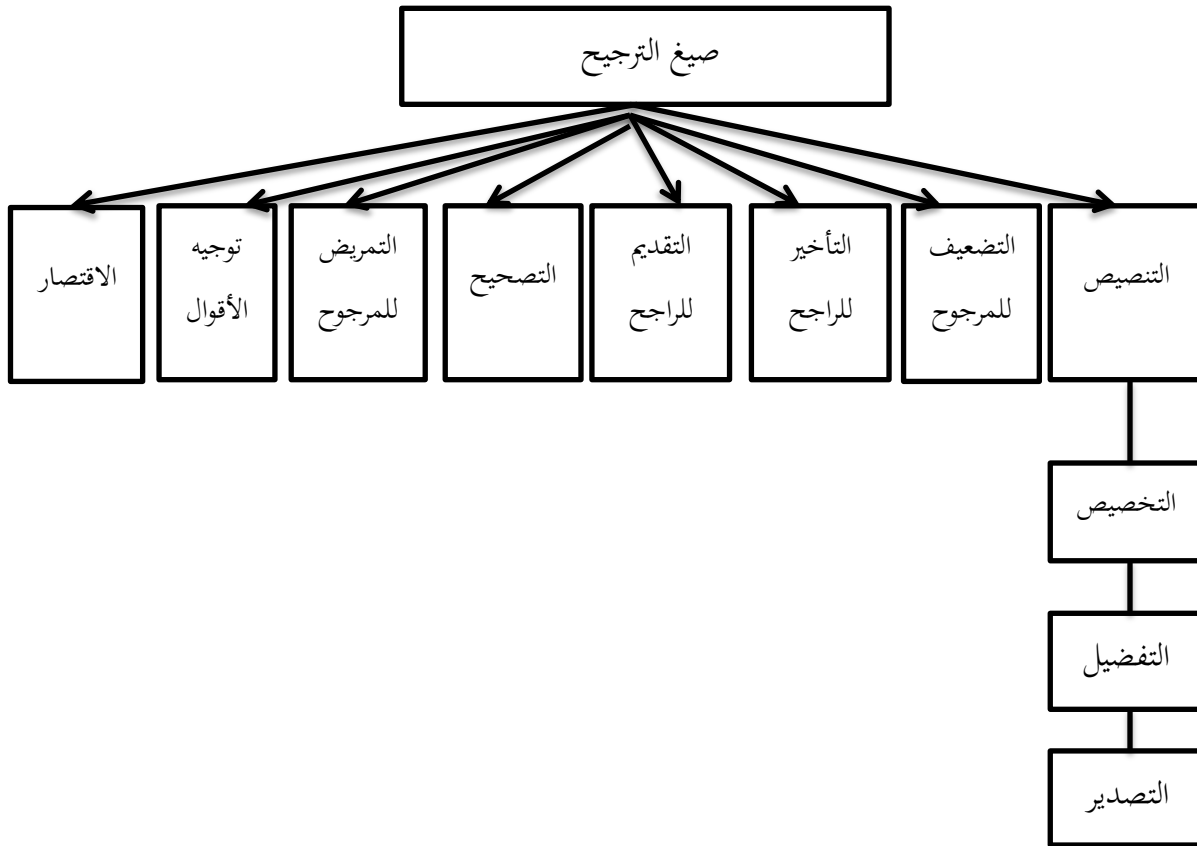
(1) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 7 ، ص ، 351 .
(2) الزيلعي ، السابق ، ص ، 104 .

((ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني))⁽¹⁾ ، هنا اكتفى ابن تيمية بتفسير معنى " أماني " على أنها التلاوة :
 (2) ، هذا عن الأمر الأول ، أما الأمر الثاني ، فيأتي عند ابن تيمية في صيغة الاقتصار والاكتفاء على أنه يقوم بتكرار
 القول المفسر مرات عديدة وفي مواضع مختلفة ، والتكرار يدل دلالة مباشرة على الاكتفاء بهذا القول وعدم تجاوزه ،
 ومن بين المسائل التي استعمل فيها التكرار التالي :

1 - بان تفسير الآية 62 من سورة البقرة .

2 - بيان تفسير الآية 27 من سورة النساء .

كانت هذه هي صيغ الترجيح الثمانية التي اعتمدها ابن تيمية في اختياراته في التفسير ، ويمكن تسهيل
 عملية فهم وإدراك هذه الصيغ من خلال المخطط التالي :



(1) سورة البقرة ، الآية :

(2) ابن تيمية - السابق ، ص

المبحث الثالث : وجوه الترجيح في التفسير عند ابن تيمية

لقد ذكرنا في الصيغ الترجيح في صيغ الترجيح أهم الآليات المعتمد عليها في التفسير عند ابن تيمية ، والملاحظ أن هذه الصيغ لا يعد ابن تيمية المفسر الوحيد الذي يعتمد عليها ، بحكم أن الترجيح ليس آلية منهجية خاصة بابن تيمية لوحده ، بل هي آلية يعتمدها كل المفسرين ، والدليل وجود كثرة من المفسرين الذين يعتمدون على هذه الآلية المنهجية ، وهناك حتى من خصص تأليفات كبيرة يتحدث فيها عن الترجيح من حيث هو أداة منهجية ، وليس المقام هنا لذكر هؤلاء ، بل هي مجرد اشارة سريعة على ذلك ، حتى نضع القارئ في سياق الموضوع ، وبمثل ما اعتمد على صيغ الترجيح لتوجيه عملية التفسير لديه ، فإننا نتجه الآن إلى الإقرار بوجود وجوه لترجيح اعتمدها ابن تيمية ، وقبل أن نفصل فيها لابد من أن نذكر المقصود بوجوه الترجيح .

إن لفظة وجوه بطبيعة الحال هي جمع وجه ، وهو لفظ يطلق على مهان عديدة وله استعمالات كثيرة تختلف من سياق إلى آخر ومن مجال إلى آخر ، منها وجه الكلام والمقصود به سبيل الكلام الذي يقصده (1) ، وهذا المعنى هو الأقرب إلى سياق بحثنا المتعلق بوجوه الترجيح ، بمعنى الطرق والسبل التي ينتهجها المفسر في اختياراته وترجيحاته ، ومنه فإن أوجه الترجيح تدل على طرق الترجيح التي تجتهد المفسر يسلمها ليؤكد ويقوي أحد الأقوال عندما يتعرض لتفسير آية ما من القرآن الكريم ، وتسمى وجوه الترجيح في علم التفسير بأدلة التفسير أو قواعد لترجيح .

تجدر الاشارة في هذا السياق إلى وجود العديد من الدراسات التي تناولت وجوه الترجيح بالدراسة والتحقيق ، منها دراسات قام بها علماء الأصول ، حيث جاء في كتبهم ما يدل على وجود هذا المبحث في دراساتهم ، وهذا يدل على اهتمامهم بوجوه الترجيح لأهميتها في عملية التفسير ، ومن بين العلماء الذين اهتموا بهذا نجد الرازي ، البخاري ، السرخسي ، الزركشي ، ابن نجار وغيرهم ، كما تجتهد في مقدمات خلماء التفسير تتحدث عن هذا من خلال ما يسمى بأصول التفسير ، حيث يعتبر الترجيح من بين أصول التفسير ، ونجد في هذا الشأن بعض العلماء يشيرون إلى هذا ، ومن بين هؤلاء المفسرين ابن جزري من خلال كتابه المعروف بـ " التسهيل " ، كما هناك من تناول هذا الموضوع في كتب أصول التفسير امثال مساعد الطيار (2) ، وحسين الحربي وغيرهم .

يعد ابن تيمية من بين العلماء والمفسرين الذين اعتمدوا في تفسيرهم على تحديد وجوه للترجيح ، ووجوه الترجيح عند هذا الأخير لا تبعد عن سياق منهجه العام في التفسير ، ويرى بعض الباحثين أن ابن تيمية أضاف بعض القواعد والطرق في هذا الشأن من جهة ، كما أنه من جهة أخرى حدد موقفا من بعض الطرق التي قررها غيره

(1) انظر : لسان العرب لابن منظور ، الجزء 6 ، ص ، 884 .

(2) انظر : فصول في أصول التفسير لمساعد الطيار ، ص ، 94 .

في مبحث وجوه الترجيح ، سنحاول في هذا المبحث ان نعرض بشكل موجز لوجوه الترجيح عند ابن تيمية على النحو التالي :

1 - الترجيح بلغة القرآن وعادته وعرفه

يعلم كل باحث ودارس في مجال علوم القرآن أن القرآن الكريم لع لغته الخاصة ، وله آلياته وأعرافه الخاصة في التعريف بمعانيه وتفسيرها ، لذلك يعتبر اسلوب أو سبيل الترجيح بلغة القرآن بمثابة وجه الترجيح الغالب في القرآن الكريم ، لذلك ترى الكثير من المفسرين يعتمدون على هذا الترجيح الموجود والمعهود استعماله في القرآن في تفسير معانيه وآياته ، فإذا كان القرآن يؤيد لفظ معين أو أسلوب معين في إثبات حقائق الأشياء ، فإن هذا التأييد الذي يفرضه القرآن من خلال آليات متعددة سبق ذكرها في منهج العام للتفسير عند ابن تيمية ، فهذا الأخير لا يبتعد عن عادات القرآن وأعرافه ، وهنا تجدر الإشارة إلى أن القرآن مارس تأثيراً كبيراً على منهج ابن تيمية في التفسير ، وعليه يعتبر هذا الوجه هو الوجه الأهم في الترجيح عند ابن تيمية ، وهو كذلك نظراً للاعتبارات التالية :

(أ) من حيث الأهمية : لقد تحدث ابن تيمية كثيراً عن أهمية هذا الوجه ، وهذا راجع إلى ذلك التأثير الذي مارسه القرآن في التدليل على معاني ، من حيث أنه يفسر نفسه بنفسه من جهة ، وأهميته في التأثير على عقلية ابن تيمية في البنائية المنهجية الخاصة به من الجهة الأخرى ، ولقد بيّن هذا الأخير أهمية هذا الوجه قائلاً : " فإنه إذا عرف المتكلم فهم من معنى كلامه مما لا يفهم إذا لم يعرف ، لأنه بذلك يعرف عادته في خطابه . واللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم ، وهي عادته وعرفه التي يعتادها في خطابه . ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصديه ارادية اختيارية ، فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى ، فذا اعتاد أن يعبر باللفظ على المعنى كانت تلك لغته ، ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ومراده بها عرف عادته في خطابه وتبين له من مراده ما يتبين لغيره . ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث ، ان يذكر نظائر ذلك اللفظ ، ماذا عني بها الله ورسوله ، فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنة الله ... التي يخاطب بها عباده" (1) .

إن عملية فهم القرآن مرتبطة بشكل واضح بضرورة حمل كلام الله على عرفه وعادته ، وكل من يغير في هذا يبتعد عن إدراك المعاني الصحيحة ، فالكلام فعل قصدي ، وهذه القصدية تتجه إلى تحديد معاني معينة ، ويعتبر كل من ينكر هذا أو يتجه إلى حمل كلام الله الذي أنزله على أنبيائه على غير عادته وعرفه ملمحاً من ملامح الضلال والابتعاد عن قصدية هذا الكلام ، حيث يقول ابن تيمية في هذا : " وأما إذا استعمل لفظة في معنى لم تجر عادته باستعماله فيه ، وترك استعماله في المعنى الذي جرت عادته باستعماله فيه ، وحما كلامه على خلاف المعنى قد عرف

(1) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 4 ، 77 .

أنه يريد به ذلك اللفظ يجعل كلامه متناقضاً ، ويترك كلامه على ما يناسب سائر كلامه ، كان ذلك تحريفاً لكلامه على موضعه وتبديلاً لمقاصده وكذباً عليه . فهذا أصل من ضل في تأويل كلام الأنبياء على غير مرادهم " (1) ، وعليه يعد الابتعاد عن عادة وعرف القرآن بمثابة الاشتغال باصطلاحات جديدة ، يعني أحدثها المفسر بعيداً عن سياق كلام الله إ أي يشتغل المفسر بعيداً عن اصطلاحات القرآن الكريم ، وهذا الأمر يؤدي إلى الغلط في فهم كلام الله ورسوله حسب ابن تيمية .

ب) من حيث طريقة معرفته : لقد بين ابن تيمية أن طريقة معرفة لغة القرآن تكون من خلال معرفة الألفاظ والنظائر ، ولقد مرّ هذا الأمر معنا في طرق تفسير القرآن عند ابن تيمية ، حيث تحدث هذا الأخير على آلية فهم وتفسير آيات القرآن من خلال اللغة ، ولقد بين ابن تيمية هذا الأمر في قوله : " ... ولهذا ينبغي أن يُقصد إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث ، أن يذكر نظائر ذلك اللفظ ، ماذا عني بها الله ورسوله " (2) ، هذه طريقة عملية يراها ابن تيمية كفيلة لجعلنا معرف لغة القرآن ، حيث تنبني هذه الطريقة على الاستقراء ، بمعنى استقراء الموارد الهائلة لألفاظ لغة القرآن ، وعند إدراك ومعرفة اللفظ يتجلى بعد ذلك المعنى المراد من ذلك اللفظ ، فمن معرفة اللفظ إلى إدراك المعنى يكون المفسر قد أدرك عُرف القرآن وعاداته في بناء الحقائق والمعارف والمعاني ، وفي حالة وجود أو وقوع خلاف حول مسألة ما رجع المفسر إلى هذا العرف والعادة وجعل من ذلك حكماً يفرضي إلى إزالة ذلك الخلاف .

لقد عمل ابن تيمية على التأسيس والتفصيل لهذه العملية المنوط بها استقراء موارد القرآن اللغوية ، ثم انتقل بعدها إلى توظيف عملية الاستقراء في تفسير وفهم آيات القرآن ، هذا الأمر مكّنه من الترجيح والاختيار بين الأقوال المتعددة والكثيرة ، وساعده الاستقراء كذلك في توجيه الأقوال التي أنتجت في النظائر المتعلقة باللغة ، أي نظائر الألفاظ ، حيث وجهه هذا التوجيه إلى المقارنة لاختيار المعنى المراد وترجيحه ، وفي هذا نأخذ مثال ذكره ابن تيمية وطبق فيه طريقة الاستقراء ، وهذا المثال يتعلق بمعنى القنوت ، حيث ذكر ابن تيمية مجموعة من الأقوال التي تفسر وتعطي معنى للقنوت مثل ذكر المشهور له عند فقهاء اللغة حيث يروونه ويفهمونه على أنه الدعاء ، وبعض الصحابة يفسرونه على أنه الطاعة ، ثم بعد ذكره لهذه الأقوال قام بتوجيهها إلى المعنى المرجح وذلك بإجراء مقارنة بينها وتحليلها ، ثم اهتدى إلى القول بأن معنى القنوت هو الطاعة الدائمة .

ج) من حيث منزلته من أوجه الترجيح الأخرى : وهنا بين ابن تيمية المنزلة التي يحتلها هذا الوجه من الترجيح عن باقي الأوجه الأخرى ، حيث يُعتمد على هذا السبيل أو الوجه أولاً لتفسير ألفاظ القرآن به ، وكلما وقع خلاف رجع إلى الاستقراء اللغوي اللفظي لحل هذا الخلاف ، حيث يقول عنه : " والقرآن نزل بلغة قريش الموجودة في القرآن ،

(1) الزيلعي ، السابق ، ص ، 116 .

(2) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 4 ، ص ، 77 .

فغنها تُفسَّر بلغته المعرفة فيه ، إذا وجدت لا يعدل عن لغته المعروفة مع وجودها ، وإنما يحتاج إلى غير لغته في لفظ لم يوجد له نظير في القرآن ، كقوله : (وَتُنكَأَنَّ اللَّهَ) ، (وَوَلَات حِينَ مَنَاصٍ) ، ونحو ذلك من الألفاظ الغريبة في القرآن " (1).

(د) من حيث اعتماده في الترجيح : إن هذا الوجه من أوجه الترجيح يُعتمد عليه إذا وجد اختلاف ، وقد أشار إلى هذا قائلاً : " فإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض ، ولا على من بعدهم ، ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن أو السنة ، أو لغة العرب أ أو أقوال الصحابة في ذلك " (2) ، كما اعتمد ابن تيمية على هذا الوجه في سياق تقوية القول المرجح على بقية الأقوال الأخرى في مواضع مختلفة وكثيرة من كتبه ، ومن المواضع التي استعمل فيها هذا الوجه من الترجيح نذكر التالي :

1 - إبطال رأي الذين يقولون أن الإنسان هو خليفة الله في الأرض من خلال تفسيرهم للآية 30 من سورة البقرة ، فيبين أن المقصود من لفظ الخليفة أنه خليفة لمخلوق آخر سكن الأرض قبله .

2 - الاستدلال على معنى العلو في الآين 255 من سورة البقرة .

3 - الاستدلال على المراد من الآية 6 من سورة البقرة .

2 - الترجيح بالنظائر

الترجيح بالنظائر يعتبر الوجه الثاني من أوجه الترجيح التي يعتمد عليها ابن تيمية في عملية التفسير ، حيث نجد في هذا الوجه يضع تفرقة بين المثل والنظير ، ويرى أن المثل هو الأصل ، بينما النظير فهو المشبه به ، ثم يعرف لفظ المثل على أنه : " يراد به النظير الذي يقاس عليه ويعتبر به ... " (3) ، والمقصود بالنظائر عند ابن تيمية في هذا السياق هو آيات القرآن بحكم أنها النظائر للألفاظ والآيات المفسرة ، ونجد هذا الوجه من الترجيح من بين الأوجه والطرق التي اعتمدها الكثير من المفسرين على غرار ابن تيمية ، حيث استدلل بها هؤلاء عند وجود اختلاف في تفسير آيات القرآن الكريم ، والاستدلال يكون بذكر ما يؤكد هذا المعنى أو القول انطلاقاً من توظيف آيات القرآن الكريم ، لذلك كان يقدم أي قول يرجح معناه القرآن بالقرآن ، ويوجد عند ابن تيمية أنه كان يكثر من توظيف واستعمال لفظ النظائر ومشتقاتها ، لذا صدّر هذا الوجه من أوجه الترجيح بلفظ النظائر ، ولقد استعمل هذا الوجه وأقره انطلاقاً من الاعتبارات والأسس التالية :

(1) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 8 ، ص ، 55 .

(2) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 7 ، ص ، 198 .

(3) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 7 ، ص ، 12 .

أ (من حيث أدلته : ينطلق تأصيل ابن تيمية لهذا الوجه انطلاقاً من طبيعة النص القرآني ذاته ، لأن النص القرآني يقوم بجمع ما يسمى بالأشباه ، حيث أن بعض أقسام القرآن يُفسر بعضها الآخر ، وتفسير القرآن للقرآن يتضح من خلال آليات سبق ذكرها في المبحث السابق ، ولقد استدل ابن تيمية في تأصيله لهذا الوجه من آيات القرآن الكريم ، وكذا تفسير الصحابة لها ، وتأصيله يتم بالشرح والمقارنة ، ويزكي هذا من خلال دعوته إلى تدبر القرآن وتتبع آياته ، حيث حتماً سيلحظ الدراس وجود آيات تؤكد وتوصل لهذا الفعل ، لأن القرآن يحتوي الأقسام والأمثال أي النظائر ، وعلى هذا النحو فسر قوله تعالى : ((متشابه المثاني)) (1) ، فإن القرآن هو كتاب يجمع الحقائق ، ولذلك كان النبي يقول بأنه أعطى جوامع الكلم ، وعليه فإن التشابه في القرآن يكون في ما يسمى بالأمثال ، وتكون المثاني في الأقسام ، فإن الحقائق التي يحتويها القرآن ترجع إلى أصل واحد ، فإن ما يصدر عن الله من كلام حولها لا يجوز التناقض ، وحول هذا الأمر يقول ابن تيمية : " فلما طانت الحقائق المقصودة والموجودة ترجع إلى أصل واحد - وهو الله سبحانه - كان الكلام الحق فيها خبيراً ، وأمرًا متشابهًا ، وليس بمنزلة المختلف والمتناقض كما يوجد في كلام البشر ، والمصنفون - الكبار منهم - يقولون شيئًا ثم ينقضونه ، وهو جميعه مثاني ، لأنه استوفيت فيه الأقسام المختلفة ، فإن الله يقول : ((ومن كل شيء خلقنا زوجين)) [الذاريات : 49] ، فذكر الزوجين مثاني ، والإخبار عن الحقائق بما هي عليه بحيث يحكم على الشيء بحكم نظيره ، وهو حكم على المعنى الواحد المشترك - خيرًا أو طلبًا - خطاب متشابه فهو متشابه المثاني " (2) ، والمطلوب إدراكه هنا وفهمه أن الترجيح بالنظائر أمر وفعل أصل له القرآن في أقسام مختلفة ، يفسر بعضها بعضًا .

ب (من حيث الفرق بين النظائر هنا والنظائر اللفظية : لقد تحدث ابن تيمية عن الفرق بين النظائر في هذا السياق والنظائر المعروفة عند المفسرين ، فهناك فرق بين النظائر ووجود النظائر عند ابن تيمية ، حيث نظر إلى النظائر على أنها اللفظ الذي يتفق معناه في موضعين أو أكثر ، أما وجود النظائر فهو الذي يكون قد اختلف معناه ، وفي هذا السياق يقول ابن تيمية : " ... وهذا في معاني مثل الوجوه والنظائر في الألفاظ ، فإن كل شئيين من الأعيان والأعراض وغير ذلك ، إما أن يكون أحدهما مثل الآخر ، أو يكون مثله فهي الأمثال ، وجمعها هو التأليف ، وإذا جاءت بلفظ واحد كانت نظائر ، وإن لم يكن مثله ، فهو خلافه سواء كان ضدًا أو لم يكن . ودلالة اللفظ الواحد على المعاني المختلفة ، والنظائر المتماثلة جمعاً بين المتماثلين ، وفرقاً بين المختلفين (3) ، انطلاقاً من هذا تكون الحقائق مختلفة ومؤلفة ومنه ينشأ القياس وضروبه ، وعليه إن ما يجب فهمه هنا حتى لا نطيل الحديث في هذا السياق ، إن

(1) سورة الزمر ، الآية : 23 .

(2) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 8 ، ص ، 546 .

(3) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 8 ، ص ، 546 .

النظائر في هذا السوق الذي نعرض له في وجوه الترجيح المقصود بها منها هو الآيات التي تتشابه معانيها وإن اختلفت ألفاظها ، والنظائر عند المفسرين أو النظائر اللفظية هي النظائر التي اتفقت معانيها مع اتفاق ألفاظها في الأصل .

ج) من حيث منزلة هذا الوجه على الأوجه الأخرى : لقد بيّن ابن تيمية منزلة هذا الوجه قائلاً : " فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان : أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن ، لا برأيه ولا ذوقه ، ولا معقوله ، لا قياسه ، ولا وجدته ، لأنهم ثبت عنهم بالبراهين القطعية والآيات البيّنات أن رسول جاء بالهدى ودين الحق ، وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم ، فيه نبأ من قبلهم ، وخبر ما بعدهم ، وحكم ما بينهم ، هو الفصل ليس بالهزل ... " (1) ، من خلال هذا القول يتضح لنا جلياً أن ابن تيمية جعل منزلة الترجيح بهذا الوجه بمثابة منزلة تفسير القرآن بالقرآن ، بمعنى أن الاستدلال والترجيح قائم في هذا الوجه على الأخذ بالنظائر القرآنية باعتبار النظائر هي الآيات .

د) أنواع الترجيح في هذا الوجه وأشكاله : إن الاعتماد على هذا الوجه يطلب شرطان ، لا يمكن الاستغناء عنهما ، يكمن الشرط الأول ويرتبط بقدرة المفسر على استظهار آيات القرآن الكريم ، أما الشرط الثاني فيفرض على المفسر أن يكون ذو نباهة وصحة نظر كبيرة ، وكذا بعده عن البدع وتجرده من الهوى ، ويجمع الدارسون في هذا السياق أن ابن تيمية كان ضليعاً في هذا ويعد ممن توفرت فيهم هذه الشروط . والحديث عن أنواع الترجيح في هذا الوجه وأشكاله مقسم من حيث طبيعة الاستدلال إلى أقسام ، حيث يقسم بحسب أنواع المسائل التي تم فيها الترجيح ، ومقسم كذلك حسب أنواع الاستدلال المطبق فيها ، ونذكر هذه الأنواع على النحو التالي :

هـ) أنواع الترجيح بهذا الوجه حسب أنواع المسائل :

- 1 - الترجيح بهذا الوجه في بيان معنى كلمة (معنى كلمة الخير في الآية 102 من سورة البقرة) .
- 2 - الترجيح بهذا الوجه في بيان معنى جملة (معنى قوله في الآية 165 من سورة البقرة) .
- 3 - الترجيح بهذا الوجه في بيان معنى آية (معنى الآية 113 من سورة آل عمران) .
- 4 - الترجيح بهذا الوجه في بيان معنى أسلوب (الاستدلال على العطف الموجود في الآية 3 و 4 من سورة البقرة) .

و) أنواع الترجيح بهذا الوجه حسب أنواع الاستدلال :

(1) ابن تيمية ، الفتاوى ، المج

1- وجود تطابق بين نصين أو ما يشبه التطابق حيث يدل النظر على ما فسره دلالة ظاهرة ، وهذا النوع من الاستدلال له حالتان ، الحالة الأولى يكون فيها وجود اتفاق في اللفظ والمعنى ، والحالة الثانية يكون فيها وجود اتفاق ظاهري يكون أقرب إلى المطابقة بين المفسر والمفسر به .

2- إنعدام وجود تطابق ظاهر لا في اللفظ ولا في المعنى ، وعليه يكون الاستدلال بإقرار وجود علاقة تلازم بينهما ، حيث يكون لازم النظر يفيد ويدل علة معنى في اللفظ الذي يراد تفسيره به (1) .

3- أن يوجد بين المعنيين تناظر في الجنس ، حيث يغيب التناظر بينهما في اللفظ والمعنى ، حيث يدل النظر على ذلك المعنى المرجح بوجه ما ، وهنا مثلاً نجد ابن تيمية تستنتج بوجود تناظر في الجنس بين الآية 17 و 19 من سورة البقرة والآية 39 و 40 من سورة النور .

3 - الترجيح بظاهر القرآن

من الأمور التي يجب أن يعلمها الخاص والعام في مسألة التفسير أن الظاهر خلافه الباطن ، فالشيء إذا انعدم وجود باطن له فإنه كان واضحاً وظاهراً جلياً وبادياً ، وهو بهذا يقبل المعاينة والمشاهدة ، فالظاهر من ظهر ، والظاهر في اللغو هو البين والذي تبين ، ومنه يكون الظهور هو بدو الشيء الخفي (2) ، وتبين معنى الظاهر هنا يأتي لتسهيل إدراك حقيقة هذا الوجه في الترجيح ، لأنه وجه يعتمد الترجيح فيه على المعنى أو القول البين والظاهر في القرآن ، لذلك نجد أن ابن تيمية أصّل لهذا الوجه في عمله كغيره من العلماء والمفسرين ، والملاحظ هنا وجود عناية كبيرة بهذا الوجه عند ابن تيمية ، حيث يقول محمد الزيلعي حول هذا : " وقد كثر تأصيل شيخ الإسلام لهذا الوجه ، وعنى به عناية فائقة ، فصّل كثيراً في قضاياها ، بما لم يفصّل في غيره ، وقد يكون ذلك لما حصل لمفهومه من انحراف ، ولما ترتب عن ذلك من زعم كثير من الفرق الرجوع إليه والتعويل عليه " (3) ، ولقد أصّل ابن تيمية قلنا لهذا الوجه كثيراً ، وتظهر ملامح هذا التأصيل من خلال الضوابط التالية ،

أ (التأصيل لهذا الوجه من خلال ضبط تعريفه : لقد عرف ابن تيمية الظاهر من الناحية اللغوية على أنه : "...والظاهر القول ما ظهر وبان " (4) ، أما من الناحية الاصطلاحية فقال عنه : " ظاهر الكلام هو ما يسبق إلى

(1) انظر : اختيارات ابن تيمية ، ص ، 131 .

(2) انظر : لسان العرب ، الجزء 4 ، ص ، 658 .

(3) الزيلعي ، السابق ، ص ، 132 .

(4) الزيلعي ، السابق ، ص ، 132 .

العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة ، ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع وقد يكون بسياق الكلام ...⁽¹⁾ ، وعليه فإن دلالة اللفظ أو ظاهر اللفظ من بين المصطلحات التي يوظفها ابن تيمية ولا يفصل بينهما .

ب) التأصيل للأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور : لقد أكد ابن تيمية بأن اللفظ لا يمتلك أن يكون ظاهرًا في حالة واحدة ، وهذا يعني أن حالات ظهوره كثيرة ، ويقول هذا الأخير موضحةً هذه الحالات التالي : "...واعلم أن من لم يُحْكَمْ دلالات اللفظ ، ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ : تارة يكون بالوضع اللغوي ، أو العربي ، أو الشرعي ، وإما باللفظ المفرد من التركيب الذي تتغير دلالاته في نفسه . تارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعله مجازًا ، وتارة بما يدل عليه حال المتكلم والمخاطب والمتكلم فيه ... إلى غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور، وإلا فقد يتخبط في هذه المواضع " (2) ، إن الأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور ترتبط بالسياق الذي يجري تداول فيه اللفظ ليدل على معاني ودلالات معينة . وعليه فإن الظاهر يُفهم بحسب السياق ويدرك بالقرائن التي تحيط به ، كما يفهم الظاهر بحسب السياقات التي يوظف فيها اللفظ عند المتكلم والمخاطب وكذا الموضوع الذي يتكلم فيه .

ج) التأصيل للانحرافات في تحديد أو تغيير مفهوم الظاهر : انطلاقًا من المفهوم الذي حدده ابن تيمية لمفهوم الظاهر وكذا تحديده لأسباب التي تجعل من اللفظ بين وتعطيه صفة الظهور ، انطلاقًا من هذا كله نفهم أن هذا المفسر يشير إلى تلك الانحرافات التي لحقت بمفهوم الظاهر ، وفي هذا إشارة صريحة إلى أهل التأويل ، وفي ذات السياق يقول ابن تيمية : "الظاهر في فطر المسلمين قبل ظهور الأهواء وتشتت الآراء ... هو الظاهر الذي يليق بجلاله سبحانه وتعالى كما أن الظاهر في سائر ما يطلق عليه - سبحانه - من أسمائه وصفاته كالحياة ، والعلم ، والقدرة ... إلى غير ذلك ، فإن ظاهر هذه الألفاظ إذا أطلقت علينا أن تكون أعراضًا وأجسامًا ، لأن ذواتنا كذلك وليس ظاهرها إذا أطلقت على الله سبحانه وتعالى ، إلا ما يليق بجلالته ويناسب نفسه الكريمة ... " (3) ، إن ما يريد ابن تيمية أن يوصله يتعلق بتلك المفهوم الفاسدة حسبه التي لحقت بمفهوم الظاهر ، فأصبح بعض المتأولة يقولون بذلك خاصة في بعض المسائل المتعلقة مثلًا بالاستواء ، وجسمانية الله ، وغيرها ، ولن نطيل الحديث عن هذا الأمر لأننا سنعود إلى مسألة التأويل عند ابن تيمية خاصة ما تعلق منها المشكل الظاهر والباطن لاحقًا .

(1) . ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 3 ، ص ، 556 .

(2) ابن تيمية ، السابق ، المجلد 17 ، ص ، .

(3) الزيلعي ، السابق ، ص ، 138 .

4 - الترجيح بالسياق

إن المقصود بالسياق من الناحية اللغوية هو : أنه لفظ مأخوذ من سَوَّقَ ، حيث عرفه ابن فارس قائلاً : " السين والواو والقاف أصل واحد ، وهو حَدُّ الشيء . يقال ساقه يسوقه سوقاً " (1) ، أما عن : " سياق الكلام فالمقصود منه هو تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه " (2) ، ونحن في الوجه من أوجه الترجيح يكون هذا هو معنى السياق المقصود منه ، أما من الناحية الاصطلاحية فقد أكد العلماء أن المقصود من السياق هو أولوية دخول الآية في المعنى ما قبلها وما بعدها من الآيات إذا في سياق واحد ، ولقد وظف ابن تيمية هذا الوجه من الترجيح في العديد من المسائل ، إما يستعمله ليقوّي معنى وإما ليضعّف به المعنى ، وتشير الدراسات إلى أن هذا الأخير استعمل هذا الوجه بطريقتان هما :

أ (التصريح به والتصريح بدلالته : كقول ابن تيمية في بعض القضايا والمسائل التي يعالجها " والآية في سياق قتال المشركين وما أصابهم يوم أحد " أو " وسياق الكلام يدل على أنه ضعيف عن ترك الشهوات " أو " وإن كان السياق يدل على أن البخل هو المقصود أكبر " (3) .

ب (استعمال السياق دون التصريح به : ويعبر عن ذلك بصيغ كثيرة منها : " وأيضاً فما قبلها وما بعدها خطاب مع المؤمنين وجواب لهم فكان المخاطب في هذه الآية هو المخاطب في بقية الآيات " (4) .

5 - الترجيح برسم المصحف

إن المقصود برسم المصحف هنا كما يقول ابن خلدون هو " أوضاع الحروف القرآن في المصحف ورسومه الخطية " (5) ، وهذه الأوضاع هي التي كتبها الصحابة الذين قاموا بتدوين القرآن الكريم ، وهذا الرسم المتحدث عنه هو الرسم العثماني ، ولقد رجح العلماء موافقة الرسم العثماني في العملية الترجيح ونهي عن مخالفته ، وهذا الوجه هو المتبع في تفسير القرآن الكريم ، ولم يجد ابن تيمية عن هذا المسار، بل اتبعه واحترمه ، و لعل من أهم المسائل التي رجح فيها بالرسم مسألة البسمة الموجودة في أوائل السور، ونحن نعلم أن هناك جدل قائم حولها، هل هي آية أم لا، و هنا نجد ان ابن تيمية استدل في قوله على أنها آية انطلاقاً من رسم المصحف ، و هي آية حيث كتبت وليس من سور، و قال بأنها آية مستقلة عن السور، و هو ما يزيه قوله التالي : "البسمة آية من كتاب الله، حيث كتبها الصحابة في المصحف ، إذ لم يكتبوا فيه الا القرآن و جردوه عما ليس منه ، كالتخميس و التفسير وأسماء السور،

(1) ابن فارس ، المقاييس ، الجزء 3 ، ص ، 117 .

(2) المعجم الوسيط ، ج 1 ، ص ، 465 .

(3) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 4 ، ص ، 629 .

(4) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 7 ، ص ، 464 .

(5) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ، 119 .

ولكن مع ذلك لا يقال: هي من السور التي بعدها ، كما أنها ليست من السور التي قبلها ، بل هي كما كتبت آية انزلها الله في أول كل سورة ، و إن لم تكن من السور، وهذا أعدل الأقوال الثلاثة في هذه المسألة... (1).

إن الاستدلال بالرسم وجه من اوجه الترجيح تحكمه ضوابط لا بد من مراعاتها واحترامها ، وتكمن هذه الضوابط في :

(1) الاستدلال بالرسم من جميع وجوهه .

(2) ضبط الاستدلال بأدلة أخرى .

6 - الترجيح بتصحيح جميع القراءات المتواترة

إن المقصود بالقراءات المتواترة هو : " اختلاف ألفاظ الوحي في كُتَبَ الحروف أو كُتِبَها ، ومن تخفيف وتنقيح وغيرها " (2) ، وهنا تجدر الإشارة إلى أننا قمنا بتعريف القراءات في الفصل الأول ورصدنا الاختلاف القائم حولها ، لهذا لن نعود إلى تعريفها هنا ثانية ، ولقد اتفق جمع من العلماء إلى الإقرار بجميع القراءات عند الترجيح ، وهو ما نجده في مصنفاتهم في تفسير القرآن الكريم ، ولقد اتفق ابن تيمية على الترجيح بما يحكم أنها أمر ثابت عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، والملاحظ هنا أن ابن تيمية لا يرجح بالقراءات السبع بل يقرر بالقراءات العشر ، فالاتفاق والتباين أمر قار في بعض أوجه القراءات حيث يقول مبيّناً أهمية كل قراءة على قراءة أخرى : " وكل قراءة منها مع القراءة الأخرى بمنزلة الآية مع الآية يجب الإيمان بها كلّها ، فاتباع ما تضمنته من معنى علمًا وعملاً ، لا يجوز ترك موجب إحداها لأجل الأخرى ، ظناً أن ذلك تعارض " (3) .

يرجع ابن تيمية سبب الاختلاف في القراءات إلى خط المصحف المكتوب به ، وأن هذا الاختلاف ليس اختلاف مفتعلاً مصطنعاً من طرف القراء أو المفسرين ، بل هو اختلاف ثابت بالسنة ، ويؤكد ذلك قائلاً : " مرجعه إلى النقل واللغة العربية ، لتسويغ الشارع لهم القراءة بذلك كله ، إذ ليس لأحد أن يقرأ قراءة بمجرد رأيه ، بل القراءة سنة متبعة ، وهم إذا اتفقوا على اتباع القرآن المكتوب في المصحف الإمامي ، وقد قرأ بعضهم بالياء وبعضهم بالتاء ، لم يكن واحد منهما خارج عن المصحف " (4) . إن الترجيح هنا قائم بتقرير صحة كل القراءات ، لذلك قرر ابن تيمية في المسائل التي أقر بها بصحة كل القراءات ، وذهب في هذا السياق إلى بيان المعنى المراد على حسب تلك الأوجه المختلفة ، ومن بين المسائل التي يظهر فيها الترجيح بهذا الوجه معنى (يكذبون) في قوله تعالى () ولهم

(1) ابي تيمية ، الفتاوى ، مجلد 7 ، ص 215 .

(2) الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج 1 ، ص 318 .

(3) ابن تيمية ، الفتاوى ، مج 7 ، ص ، 211 .

(4) ابن تيمية / السابق ، مج 7 ن ص ، 215 .

عذاب اليم بما كانوا يكذبون)) (1) ، فهنا هناك من يقرأ ب (يُكذَّبُونَ) بتشديد الذال ومنهم نافع وابن كثير ، وهناك من يقرأ ب : (يَكْذِبُونَ) ومنهم حمزة والكسائي ، وفي هذا قرر ابن تيمية معنى القراءتين ورجح المعنيين قائلاً : " وفي (يكذبون) قراءتان مشهورتان إ فَأَنَّهُمْ كَذَّبُوا فِي قَوْلِهِمْ : آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ ، وَكَذَّبُوا الرَّسُولَ فِي الْبَاطِنِ وَإِنْ صَدَّقُوهُ فِي الظَّاهِرِ " (2) .

7 - الترجيح بتقديم معنى القراءة المتواترة على الشاذة

إن التفسير يقوم في أساسه على توفير المادة السليمة من الأقوال ، ومن وجوه الترجيح ، ولقد ذكر في الوجه السابق انه في حالة وجود اختلاف حول مسألة ما فيصبح ترجيح كل القراءات أمراً معمولاً به ، لكن في هذا الوجه السابع يتعلق الأمر بفعل مختلف ، فوجود اختلاف في معنى قراءتين ، وكانت إحدى هذه القراءتين متواترة وكانت الأخرى شاذة ، فإن الجمع بينهما وترجيح كلاهما أمر غير وارد وغير ممكن ، وفي هذا الشأن يجري عند المفسرين تقديم القراءة المتواترة بحكم أن الشاذ لا يقف أمام المتواتر في القراءات ، ولقد عمل علماء التفسير على تقوية المعنى الذي يرد في القراءة المتواترة وتضعيف المعنى الذي يرد في القراءة الشاذة ، وعلى هذا النحو سار ابن تيمية واستعمل هذا الوجه في الترجيح ، ومن المسائل التي عمل فيها على تضعيف القراءة الشاذة وتقوية القراءة المتواترة مسألة تتعلق بمعنى قوله تعالى : ((ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك)) (3) ، حيث قام بتضعيف قراءة كردم عن يعقوب التي تقرأ ب (فَمَنْ نَفْسُكَ) ورجح القراءة المتواترة التي تقرأ ب (فَمِنْ نَفْسِكَ) ، وهي قراءة ابن كثير وحمزة وأبي عمرو .

8 - الترجيح بالسنة النبوية

تعتبر السنة النبوية المصدر الثاني للتشريع كما تعتبر بمثابة النص الشارح والمفسر للقرآن الكريم ن لذلك كان ابن تيمية يقر بهذا الأصل ، وثابر في هذا الوجه كثيراً ، حيث كان كثير الرجوع إلى السنة في عملية التفسير ، ويعتبر ابن تيمية أن النصوص النبوية لا تتعارض مع النص القرآني لذلك فهي تشكل أصلاً واحداً ، لذا بين أنه لا يعقل أن يوجد من يعارض السنة ، واعتبر مخالفتها بمثابة الجهل والظلم ، وأكد ذلك قائلاً : " وكل من خالف ما جاء به الرسول لم يكن عنده علم بذلك ولا عدل ، بل لا يكون عنده غلا جهل وظلم وظم ... وذلك لأن ما أخبر به الرسول فهو حق باطنا وظاهراً ، فلا يمكن أن يتصور أن يكون الحق في نقيضه ، وحينئذ فمن اعتقد نقيضه كان

(1) سورة البقرة ، الآية : 8 .

(2) ابن تيمية ، السابق ، مج 4 ، ص ، 117 .

(3) سورة النساء ن الآية : 79 .

اعتقادًا باطلاً ، والاعتقاد الباطل لا يكون علمًا ، وما أمر به الرسول فهو عدل لا ظلم فيه ، فمن نهي عنه فقد نهي عن العدل ، ومن امر بضده فقد امر بالظلم " (1) .

لقد بيّن ابن تيمية منزلة السنة في تفسير القرآن وأكد عليها ، بحكم أنها تُبيّن القرآن وتعبّر عنه ، وهذا المنزلة التي تحتلها هذه الأخيرة في بيان آيات القرآن هو الأمر الذي لم يغفل عن أهميته المفسرين والعلماء ، وكلّما وجد اختلاف في تفسير آية من آيات القرآن وجب الرجوع إليها ، لذلك كان الترجيح بها أمرًا مفروضًا ، لذلك تقررت قاعدة مهمّة عند ابن تيمية حولها تكمن في تقديم تفسير الرسول على ما سواه من مصادر التفسير الأخرى ، ففي هذا الوجه من الترجيح يقول ابن تيمية التالي : " وما ينبغي أن يُعلم : أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث ، إذا عرف تسيورها وما يريد بها من جهة النبيذ صلى الله عليه وسلم لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم " (2) ، يظهر جليًا أن الحديث أو التفسير النبوي كان بمثابة النص الذي يحيل الجمل والمشكّل والغامض في القرآن إلى معلوم عند الناس .

إن الترجيح بالسنة عند ابن تيمية عمل لا بد أن تتحكم فيه ضوابط صارمة تمنع حدوث الانحرافات في هذا الشأن ، وعليه حدّد هذا الأخير جملة من الضوابط نذكرها على النحو التالي :

- عدم إبطال أدلة الترجيح الأخرى بالسنة بمجرد التعارض الظاهر .

- العمل بالسنة وأوجه الترجيح الأخرى مجتمعة .

- حاجة المفسر في الترجيح بالسنة إلى التدبر والتأمل .

- دراسة الأقوال على تنوعها وتحليلها .

لقد استعمل ابن تيمية هذا الوجه من الرجح كثيرًا وفي مسائل كثيرة التي كان من الضروري أن يرجح فيها ، وهو الأمر الذي جعله يستظهر السنة ، حيث عرّف بقدرته على الحفض والتتبع للنصوص النبويّة ، كما أورد حقيقة ارتباطها بالنصوص القرآنية ، على قدر هذا الاهتمام بالسنة كان اهتمامه بترجيح بها ، ولقد أخذ الترجيح بهذا الوجه عنده أنواع متعددة منها :

- الترجيح بالأحاديث النبوية في سياق تفسير آية معينة ، وكان الهدف من الحديث هو تبيان مقصود الآية

(1) ابن تيمية ، السابق ، المجلد 7 ، ص ، 38 .

(2) ابن تيمية ، السابق ، المجلد 7 ، ص ، 18 .

بشكل مباشر .

- الترجيح بالسنة التي تدل على معنى الآية من غير احتمال .

- الترجيح بالأحاديث التي جاءت في معنى أحد الأقوال حتى ولو لم تأت في سياق تفسير الآية ، هنا يبرز

الاجتهاد إلى حد ما .

- رد الأقوال المرجوحة بالأحاديث التي تدل معنيها على بطلان تلك الأقوال.

- الاستدلال على رجحان قول ما بالسنة التي تدل على معنى لازم له .

9 - الترجيح بفهم السلف

لقد استعان ابن تيمية كثيرًا بأقوال السلف واستعملها في فعل الترجيح لاختيار القول الراجح ، وأقوال السلف تدل وتقدم فهمهم للنصوص القرآنية بحكم مكانتهم في هذا الشأن ، فإذا وجدت أقوال كثيرة حول مسألة ما وكان من تلك الأقوال أقوال للسلف وأقوال لغيرهم ، هنا يتجه ابن تيمية إلى ترجيح والأخذ بأقوال السلف (1) ، حيث أنه يقدم أقوالهم ولا يعدلهم بأحد من بعدهم ، وفي جميع المصنفات التي ألفها ابن تيمية تجد تأصيلًا لأقوال السلف ، ويمكن فهم آية الترجيح في هذا الوجه على النحو التالي :

أ (تحديد المراد بالسلف : لقد حدد ابن تيمية وأطلق مصطلح السلف على الصحابة والتابعين لهم ، ولم يستثن من هذا الأمة المشهود لهم بالعلم والدين والتقوى ، وهذا بالطبع متعلق بالقرون الثلاثة الأولى ، وهو ما نفهمه من خلال القول التالي : "... والسلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، وجماهير الخلف من أتباع الأئمة الأربعة متفقون " (2) ، ويبيّن ذلك قائلًا : " وأما السلف قاطبة من القرون الثلاثة الذين هو خير قرون الأمة على ما يدل عليه الكتاب والسنة " (3) .

ب (من حيث الاعتماد والأصول : لقد الاعتماد ابن تيمية على فهم السلف يبرر من خلال المكانة التي ارتقى إليها هؤلاء السلف ، ولما تواتر الاعتماد عليهم في تفسير آيات القرآن الكريم عند أهل السنة والجماعة كان ذلك بمثابة المبرر الذي جعل ابن تيمية يخالف هذا الوجه في الترجيح ، هذا عن أسباب الاعتماد على فهم السلف ، أما عن الأصول التي جرى تحديدها من طرف ابن تيمية للاعتماد على فهم السلف فهي على التحديد التالي ك

(1) انظر : الزيلعي ، السابق ، ص .
(2) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 17 ، ص .
(3) ابن تيمية ، السابق ، المجلد 10 ، ص 217 .

- فضل السلف على من بعدهم وخاصة فضل السلف في القرون الثلاثة المفضلة .
- كون السلف أعلم الناس على من بعدهم بحكم أنهم أصحاب عقول عظيمة .
- امتلاك السلف للعلم في مجال التفسير على من تلاهم .

(ج) من حيث تقريره له لهذا الوجه : انطلاقاً من هذه التي حدّدها ابن تيمية في تبريره للاعتماد على فهم السلف قرر أهمية هذا الوجه من أوجه الترجيح وأعطاه مكانته في سلم مصادر التفسير ، حيث يقول في هذا الشأن : " فإن الصحابة والتابعين والأئمة إذا كان لهم في تفسير الآية قول وجاء قوم فسروا الآية بقول آخر لأجل مذهب إعتقده ، وذلك المذهب ليس من مذاهب السلف والتابعين لهو بإحسان صاروا مشاركين للمعتزلة وغيرهم من أهل البدع في مثل هذا ... ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم ، وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه ، فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم ، فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعاً " (1) ، وعليه يتقرر أم مخالفة أقوال السلف أمر غير ممكن حسب ابن تيمية .

(د) من حيث طرق استعماله : لقد وظف ابن تيمية هذا الوجه بطرق مختلفة منها التقوية ومنها التضعيف ، كما استعمله بأساليب متعددة منها التصريح ومنها الضمني يمكن إعطاء أمثلة ارشادية لتبيين طرق وأساليب استعماله على الشكل التالي :

- استعمله لتضعيف الأقوال التي تفسر الآية 32 من سورة البقرة بشكل تصريحي (2) .
- استعمله لتضعيف تفسير الاستواء في الآية 29 من سورة البقرة بشكل ضمني (3) .
- استعمله لتقوية تفسير الخيرية في الآية 106 من سورة البقرة بشكل ضمني (4) .

10 - الترجيح بتقديم تفسير جمهور السلف على كل تفسير شاذ

إن عملية تفسير القرآن عملية محفوفة بالمخاطر ، وهذه المخاطر تكمن في الزلات والأخطاء التي قد يرتكبها بعض العلماء الذين يعتمدون على الأقوال الخاطئة وغير لمؤسسة ، ففيهذه لوجه من الترجيح يكون العمل قائماً على ترجيح تفسير جمهور السلف ، وهذا الوجه عمل به كثير من العلماء ، وهو يقوم على مخالفة جماهير العلماء الذين نطن بوجود خطأ وزلل في تفسيرهم وأقوالهم وفي ترجيحاتهم ، إن هذا الوجه من أوجه الترجيح ليس بقوة الأوجه

(1) ابن تيمية ، السابق ، مج 7 ، ص ، 194 .

(2) ابن تيمية ، السابق ، المج 3 ، ص ، 631 .

(3) ابن تيمية ، السابق ، المج 3 ، ص ، 311 .

(4) ابن تيمية ، السابق ، المج 9 ، ص ، 107 .

السابقة إلا أن العمل به قائم لأنه يعتمد على فعل التقديم ، ولا يكون التقديم إلا إذا كان هناك تمحيص وتدقيق في الأقوال والتفاسير ، ولقد وظف ابن تيمية ذا الوجه في الترجيح في بعض المسائل بصيغتين هما :

الصيغة الأولى تقوم على : النص على التضعيف قول ما لمخالته ما كان عليه العامة من أهل العلم بتاب الله وسنة نبيه حيث استعمل هذه الصيغة في الرد على القائلين بأن الملائكة لم يسجدوا جميعهم لادم قائلاً : "... لكن معناه ما يوجب ردها [أي المقلّة] من وجوه : أحدهما : أنه خلاف ما عليه العامة من أهل العلم بالكتاب والسنة ، وإذا كان لابد من التقليد فتقليدهم أولى ... " (1) .

الصيغة الثانية وتقوم على : النص على تضعيف الأقوال الشاذة من حيث هم قول يخال القول المنقول والمستفيض ، وهنا يستعمل هذه الصيغة في الرد على ذلك التفسير الذي يسر الاستفتاح بالرسول صلى الله عليه وسلم على انه الإقسام به أو السؤال به ، فقال : " وما ذكره بعض المفسرين من أنهم كانوا يقسمون به ويسألون به ، فهو نقل شاذ مخالف للنقول الكثيرة المستفيضة المخالفة له " (2) .

كما تجدر الإشارة أن اب تيمية استعمل هذا الوجه من الترجيح بصيغتين أرخيتين في مواضع أخرى ، منها صيغة نسبة القول في سياق الترجيح إلى الجمهور بالقول " هذا قول الجمهور " أو " وجمهور سلف الأمة وخلفها على أن الوقف على قوله " ، وهناك صيغة نسبة القول في سياق الترجيح إلى الأكثرية ، ويقول في هذا بـ " فأكثر المفسرين قالوا = أو وعلى هذا القول أكثر تفسير السلف " أو " هذا هو الذي قطع به أكثر المفسرين " أو وها قول أكثر المفسرين وأهل اللغة .

11 - الترجيح بقول أكابر الصحابة

إن هذا الوجه من أوجه الترجيح معتمد عند العلماء في حالة وجود اختلاف حول مسألة معينة ، فيكون الترجيح في هذا السياق بالأخذ بقول الصحابة الكبار، فهناك من يرجح بأبي بكر وعمر، و هناك من يرجح بقول الخلفاء الأربعة ، وهناك من يرجح بصحابه كلهم و يعتبر قولهم دليلاً وحجة، وهذا الوجه يسقط في معين الأوجه التي تقر بفضل السلف، بحكم أن الصحابة هم أختيار السلف نظراً لمكانتهم ، و نقصد بها السبق في الاسلام و تقدمهم في العلم والمعرفة بخبايا الدين وأسرار القرآن الكريم و خاصة ما تعلق بتفسيره ، وهذا الوجه مبني على أصل آخر، وهو ذلك الأصل الذي يقر بخواص الصحابة أصحاب الرسول، وهؤلاء الخواص هو أعلم الناس بالدين و القرآن والتفسير عما دونهم من الصحابة ، وهذا الفصل أقره ابن تيمية بشكل كبير حيث يقول في هذا الشأن : "و باب

(1) ابن تيمية ، السابق ، المجلد 2 ، ص ، 482 .

(2) ابن تيمية ، السابق ، المجلد 1 ، ص ، 208 .

المعرفة بأخبار النبي صلى الله عليه وسلم ، وأقواله وافعاله ، وما ذكره من توحيد ، و أمر ونهي ، ووعد وعيد ، وفضائل الأعمال والأقوال ، أو أمكنة وأزمنة ، ومثالب لمثل ذلك ، أعلم الناس به أهل العلم بحديثه ، الذين اجتهدوا في معرفة ذلك وطلبه من وجوهه ، وعلموا أحوال نقله ذلك ، وأحوال الرسول صلى الله عليه وسلم من وجوه متعددة... مثال ذلك : إن خواص أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أعلم به ممن دونهم في الاختصاص مثل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ... وأمثال هؤلاء من السابقين الأوليين من المهاجرين والأنصار: هم أكثر اختصاصا به ممن ليس مثلهم " (1).

إن هذا الوجه من الترجيح له مكانة خاصة بحكم المكانة الخاصة لهؤلاء الصحابة ، حيث كان ابن تيمية يرجح بقول أكابر الصحابة في حالة وجود اختلاف بين الصحابة خاصة إذا اختلفت حول الآثار من الرسول صلى الله عليه وسلم وصحت كلها ، ها يرجع العلماء وابن تيمية لترجيح الرأي الذي استقر عد أكابر الصحابة هو ما قال به ابن تيمية في المسألة المتعلقة بنكاح المحرم ، حيث استدل على حرمة قائلا : " ... الخامس : أن أكابر الصحابة قد عملوا بموجب حديث عثمان رضي الله عليه ، وإذا اختلفت الآثار عن رسول الله صل الله عليه وسلم نظرنا ل ما عمل به الخلاء الراشدون . ولم يخالفهم أحد من الصحابة فيما بلغنا إلا ابن عباس ، وقد لم مستند تواه ، وعلم أن من حرم نكاح المحرم - من الصحابة - : يجب القطع بأنه إنما فعل ذلك عن علم عنده في على من لم يحرمه ، فإن إثبات مثل هذه الشريعة لا مطمع في دركه بتأويل أو قياس . وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم وأخشى من يقول على الله ما لا يعلمون " (2) .

12 - الترجيح بسبب النزول

إن الأخذ بأسباب النزول م الآليات المنهجية المتبعة في تفسير القرآن الكريم منذ القديم ، لذلك فهي بالأهمية التي تجعل منها أحد أوجه الترجيح عند المفسرين ، حيث تعد أسباب النزول أحد الآليات المهمة التي تساعد بشكل كبير في فهم القرآن الكريم ، وهنا يقول ابن تيمية مؤكدا على هذه الأهمية التالي : " ومعرفة سبب النزول يعين على فهم الآية ، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب ، ولهذا كان أصح قول الفقهاء : أنه إذا لم يعرف ما نواه الخالف ، رجع إلى سبب يمينه وما هيجه وأثارها " (3) ، ولقد وظف ابن تيمية هذا الوجه في جملة من المسائل ، حيث قام بتقوية به بعض الأقوال فرجحها وأخذ بها ، وعمله هذا قائم بإحدى الطريقتين التاليتين :

(1) الزيلعي ، السابق ، ص ن 176 .

(2) الزيلعي ، السابق ، ص ، 177 .

(3) تيمية السابق ، المجلد 7 ، ص ، 181 .

1 - إما ان يقوم بالتصريح بالدلالة على القول الراجح ، حيث قام بالاستدلال على معنى قوله تعالى ((إن الذين ءامنوا والذين هادوا)) (1) ، حيث يكون المقصود بهم المؤمنون عامة من جميع الأمم ، فأشار إلى هذا قائلاً : " وعليه يدل ما ذكره من سبب نزول الآية " (2) .

2 - وإما أنه يقوم بالاستشهاد بسبب النزول في منحى ترجيح القول دون أن ينص على دلالة على ذلك ، وعلى ذلك جاء قوله في سياق الترجيح في المعنى (أئى شئتم) التي وردت في قول تعالى : ((نساؤكم حرث لك فأتوا حرثكم أئى شئتم)) (3) ، حيث قال ابن تيمية عن معنى هذه الآية : " وقد ثبت في الصحيح أن اليهود كانوا يقولون إذا أتى الرجل إمرأته في دبرها جاء الولد أحول ، فسأل المسلمون عن ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فأنزل الله هذه الآية " (4) ، وتجدر الإشارة هنا في هذا السياق الترجيح بسبب النزول أن ابن تيمية كان يستعمل ما يسمى بالقرائن السياقية التي تصاحب سبب النزول ، حيث يقول محمد الزيلعي مبينا هذا الأمر التالي : " كما أن شيخ الاسلام لم يقتصر على الاستدلال بنص سبب النزول ، بل تعدى ذلك إلى القرائن السياقية التي صاحبت سبب النزول ، إن استدعى أمر ذلك ، كما استدلى على اختياره في المراد بخيانة النفس ، في قوله تعالى : ((علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم ...)) الآية . بسبب نزول الآية ، إذ قال : " قد روي [في سبب النزول] أن عمر جامع امرأته بعد العشاء قبل النوم ، وأنه لما فعل ذلك أخذ يلوم نفسه ، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال : " يا رسول الله ، أعترت إليك من نفسي هذه الخائنة ، فهذا فيه أن نفسه خاطئة سولت له ذلك ، ودعته إليه ، وأنه أخذ يلومها بعد الفعل ، فالنفس هي الخاطئة الظالمة " (5) .

13 - الترجيح بتاريخ النزول

لقد عمل المفسرون والعلماء بهذا الوجه من الترجيح خاصة في حال وجود خلاف في آية ما ، وتفرقت الآراء إلى قولين ، حيث يتفق أحد القولين مع الثابت من تاريخ وزمن نزول الآية على رسول الله ، فهنا الرأي الراجح هذا الثابت من تاريخ نزول الآية ، وهو الرأي المقدم عند علماء التفسير والراجح عندهم ، وقد وظف ابن تيمية هذا الوجه كثيراً في التفسير حيث استعمله لتصحيح بعض الأقوال ، كما استعمله لتضعيف البعض الآخر منها ، ومن بين المسائل التي استعمل فيها هذا الوجه المسائل التالية :

1 - مسألة تتعلق بالمراد من قوله في الآية 64 من سورة آل عمران .

(1) سورة البقرة ، الآية ، ص ، 62 .

(2) زيلعي ، السابق ن ص ، 179 .

(3) سورة البقرة ، الآية : 223 .

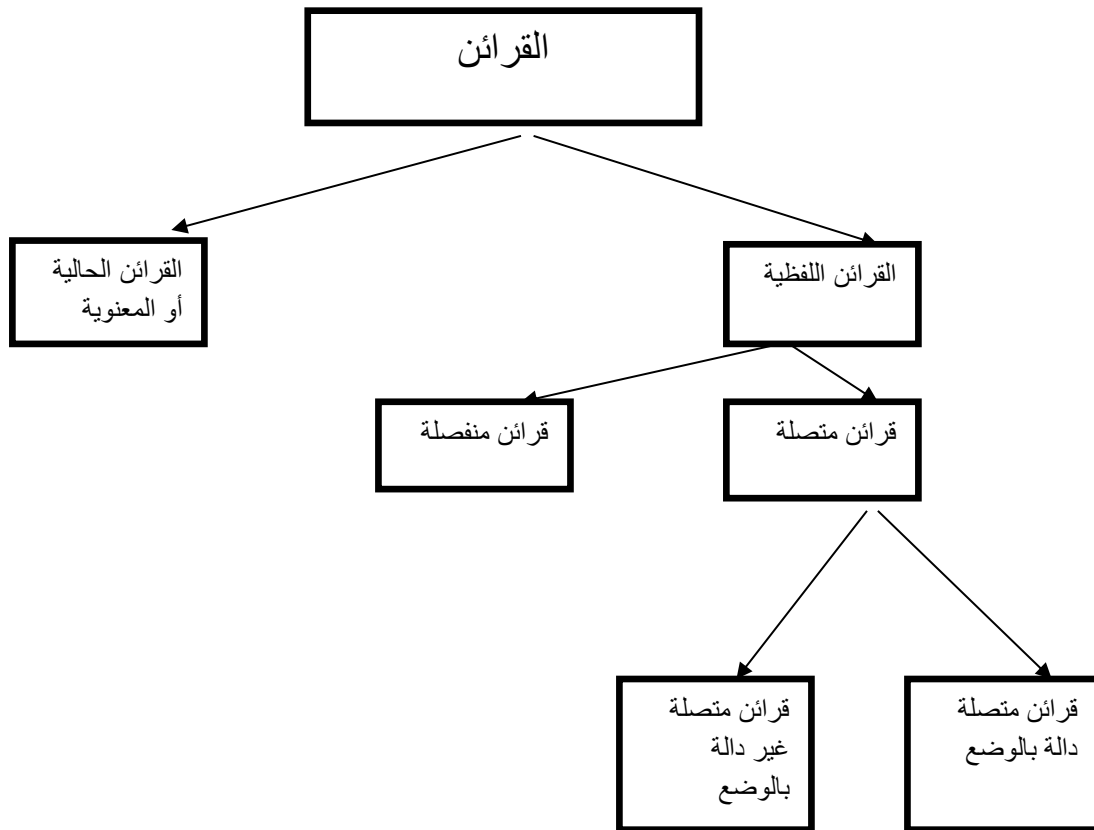
(4) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 16 ، ص 375 .

(5) الزيلعي ، السابق ، ص ، 179 .

2 - مسألة تتعلق بالمراد من قوله تعالى في الآية 7 من سورة آل عمران (1) .

14 - الترجيح بالقرائن

إن المقصود بالقرائن هو : من ناحية اللغة هذا اللفظ من الاقتران بمعنى الضم ، الملازمة والمصاحبة ، أما من ناحية الاصطلاح فنظر إليه العلماء على أنه ذلك الأمر الدال على شيء لا بوضع ، وعرفها أبي البقاء الكفوي على أنها : " ... هي ما يوضح عن المراد لا بالوضع ، تؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه " (2) ، وعليه فإن وظيفة القرينة كامنة في رفع الاحتمال في الدلالات ، وتعتبر هذه وظيفة أساسية أكد العلماء على أهميتها في سياق الترجيح والتفسير ، ولا يتعد ابن تيمية عن استعمال هذا الوجه في التفسير ، حيث عرف ابن تيمية القرائن ونظر إليها على أنها أشمل من ذلك التعريف الذي أعطاه العلماء لها ، وهو الذي ذكرناه سابقا في هذا الوجه ، فالقول بأن القرينة هي ما يدل لا بالوضع ، فإن هذا التعريف حسب ابن تيمية يقيد القرينة ، حيث رفع التقييد الملحق لها فقال أن القرينة أنواع منها ما يدل بالوضع ومنها ما يدل لا بالوضع . لقد قسم ابن تيمية القرائن إلى قسمين نبيينهما حسب المخطط التالي :



(1) انظر : الفتاوى ، المجلد 9 ، ص ، 216 .

(2) انظر الزيلعي ، السابق ، ص ، 182 .

إن المعمول به في الترجيح في هذا الوجه هو القرائن اللفظية التبتيد لا تفيد بالوضع والقرائن المنفصلة والقرائن الحالية ، أما القرائن اللفظية التي تدل بالوضع فقد بين ابن تيمية على أنها الافضل لأنها تدل على تمام الكلام، وعليه فإن هذا النوع من القرائن ومعها معنيين ، كما أنكر ابن تيمية نفي مفهومها ، واهتمام هذا الأخير بهذا النوع من القرائن أمر مميّز عما سواه من المفسرين ، والاهتمام بهذا النوع من القرائن يدل على ابتعاد ابن تيمية عن القرائن التي تفيد المجاز خاصة وهو من الذين ينكرون المجاز ، وما نتبينه هنا أن ابن تيمية يأخذ بالمعنى للقرائن من حيث أنها تدل على المصاحبة والملازمة والاقتران ، وهذه هي القرائن اللفظية ، وهي التي لها صورة في الكلام ، أما القرائن الحالية لا صورة لها في الكلام وتذكر انطلاقاً من الأحوال التي يكون عليها المتكلم .

هذا عن تعرف ابن تيمية للقرائن ، أما عن أهميتها في فعل الترجيح والتفسير ، فإن هذا الأخير يقيم لها أهمية عظيمة في توضيح المسائل وتفسيرها ، وتظهر أهمية القرائن من خلال النقاط التالية :

- توقف الدلالة على القرائن .

- القرائن كافية لوحدها لكي تفيد العلم الضروري .

- إن الكلام مرتبط في تمامه وكماله بآخره .

أ (استعمال القرائن اللفظية : لقد استعمل ابن تيمية القرائن في عملية الترجيح ، ونقصد بها القرائن الموجودة في آيات القرآن الكريم ، وهذه القرائن تشمل كل أنواع الكلام ، هذه الأخيرة قد تكون حروفاً أو كلمات أو جملاً أو أشباه جمل ، وقد استدلل بحروف المعاني لبيان المقصود بـ المثلين المضروبين في قوله تعالى : ((مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون () أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق)) (1) ، حيث بين المعنى قائلاً : " ... وهذا المثل إنما يكون في الدنيا ، وهذا المثل المضروب لبعضهم وهو الذين آمنوا ثم كفروا . وأما الذين لم يزالوا منافقين فضرِب لهم المثل الآخر ، وهو قوله ((أو كصيب)) ، وهذا أصح القولين ، فإن المفسرين اختلفوا : هل المثلان مضروبان لهم كلهم ، أو هذا المثل لبعضهم ؟ على قولين . والثاني هو الصواب ، لأنه قال : (أو كصيب) وإنما يثبت بها أحد الأمرين ، فدل ذلك على أنهم مثلهم هذا وهذا ، فإنهم لا يخرجون عن المثلين بل بعضهم يشبه هذا ، وبعضهم يشبه هذا ، ولو كانوا كلهم يشبهون المثلين لم يذكر (أو) بل يذكر الواو العاطفة " (2) .

(1) سورة البقرة ، الآية : 17 إلى 20 .
(2) ابن تيمية ، السابق ، المجلد 4 ، ص ، 174 .

هذا عن الاستدلاله بالقرائن من حيث هي حروف المعاني ، أما عن استدلاله بالكلمات الأخرى نجده يرجح بهذا من خلال استدلاله بالفعل (عُفي) في قوله تعالى : ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كَتَبْ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصَ فِي الْقَتْلِ الْحَرِّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدَ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ)) (1) ، حيث يرى بأن معنى (عُفي) هو "الفضل" حيث يقول مبيّنًا ذلك : " لفظ(عُفي) هنا استعمل متعديا ، فإنه قال : (عُفي)، (شيء) ولم يقل (عفا) (شيئا) ، وهذا إنما يستعمل في العمل ، كما قال تعالى : ((وَيَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ)) ، وأما الغفو في القتل فذاك يقال فيه : عفوت عن القاتل " (2) .

أما ضيعة الاستدلال بالجملة ، فنجده يعمل بها في بيان المقصود بالكتاب في قوله تعالى : ((ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون)) (3) ، حيث قال مبيّنًا معنى ذلك : "فهذا يدل أنه نفى عنهم العلم بمغاني الكتاب ، وإلا فكون رجل لا يكتب بيده لا يستلزم أن يكون لا علم عنده ، بل يظن ظنا ، بل كثير ممن يكتب بيده لا يفهم ما يكتب ، وكثير ممن لا يكتب يكون عالما بمعاني ما يكتبه غيره " (4) .

ب) استعمال القرائن الحالية أو المعنوية : لقد لجأ ابن تيمية إلى هذا النوع من القرائن في مواضع كان يقوي بها أقوالا وفي مواضع ضعف فيها أقوالا أخرى ، وتجدد الإشارة أن بعض القرائن التي استدلت بها كثيرة وتتكسر وهي ظاهرة، وبعض القرائن لا يمكن أن تضبط لأنها كثيرة لكنها لا تتكرر ، القرائن التي يمكن ضبطها هي على النحو التالي :

- اللوزم الفاسدة المصاحبة للقول المرجوح .

- إدراك التناقض المصاحب للأقوال المرجوحة .

أما القرائن التي لا يمكن ضبطها ، فهي كثيرة ولا يكررها ابن تيمية ، وهذه القرائن ترتبط بمواضيع الآيات التي تتحدث عن أحوال المكلفين ، وهذه القرائن لا تمتلك صفة العموم لذلك لا يمكن ضبطها بخاصية أو صفة يمكن أن تنطبق على جميع أمثلتها ، لكن يمكن الإشارة إلى بعض الأمثلة التي رجح ابن تيمية بهذا النوع من القرائن ، وهذه الأمثلة هي على النحو التالي :

1 - القرائن التي استدلت بها لترجيح معنى الهداية في سورة الفاتحة (5) .

(1) سورة البقرة ، الآية : 178 .

(2) ابن تيمية السابق ، المج 7 ، ص ، 276 .

(3) سورة البقرة ، الآية 78 .

(4) ابن تيمية ، السابق ، المج 9 ، ص ، 235 .

(5) انظر : ابن تيمية ، السابق ، المجلد 5 ، ص ، 233 .

2 - القرائن التي استدلت بها لتحديد الموصوفين بتلك التي وردت في الآية 2 ، 3 و 4 من سورة البقرة (1) .

3 - القرائن التي استدلت بها على معنى الشهداء في الآية 23 من سورة البقرة .

4 - القرائن التي استدلت بها على معنى النفس في الآية 187 من سورة البقرة (2) .

15 - الترجيح بمقاصد القرآن

مقاصد القرآن هي مقاصد الشريعة ، واستعمل ابن تيمية مقاصد القرآن بمعنى مقاصد الشريعة ، وهذه الأخيرة علم مهم من علوم الشريعة ، وهذا الهلم كغيره من مختلف العلوم الأخرى لم يظهر بشكل كلي ودفعة واحدة ، يعني أن هذا العلم مر بالعديد من المراحل كما هو علم التفسير . إن المقصود بالمقاصد من اللغة يأخذ ثلاث أصول ، لكن أقرب معنى هو الذي يدل على : إتيان الشيء وأثمه ، والقصد يدل من ناحية الاصطلاح فهو : " المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها ، بحيث لا تختص ملاحظتها في نوع خاص من أحكام الشريعة" (3) .

يعتبر هذا العلم من بين العلوم المهمة التي يجب على المفسر أن يعلمها وأن يكون على دراية بها ، لأن هذه الدراية بمقاصد الشريعة تؤهل المفسر إلى إدراك حقائق القرآن من حيث هو الأصل لكل تشريع ، وكلما كانت دراية المفسر أكبر وأشمل بهذا كلما كان قادرا على استعمال هذا العلم في الترجيح ، ويمكن توضيح وتبيان أهمية المقاصد في فهم القرآن وتفسيره من الأمور التالية :

- القرآن هو بمثابة كليات التشريع ومصدر الحكمة وغاية الرسالة .

- اختواء القرآن على المتشابه والمحكم والفصل هذا يتطلب المعرفة بمقاصد الشريعة .

إن الاهتمام بمقاصد الشريعة وربطها بالقرآن أمر أولاه ابن تيمية عناية فائقة على غرار العلماء الآخرين ، ولقد أولى هذه العناية لهذا العلم لأهميته في تأصيل المفاهيم المرتبطة بالتشريع ، وعنايته بمقاصد الشريعة تظهر من خلال الأمور التالية :

1 - لقد نبه هذا المفسر على أهمية علم مقاصد الشريعة من أنه يعد كل من يعلم بأصول هذا العلم قد عَلم بالكتاب والحكمة ، حيث يقول مبرزا ذلك : " يجب على العبد أن يحفظ من القرآن ويعلم معانيه ويعرف من السنة ما يحتاج

(1) انظر : ابن تيمية ، السابق ، المجلد 5 ، ص ، 233

(2) انظر : ابن تيمية ، السابق ، المجلد 5 ، ص ، 233

(3) الزيلعي ، السابق ، ص ، 195 .

إليه ، وهل يجب أن يسمع جميع القرآن ؟ فيه خلاف ، ولكن هذه المعرفة الحكمية التي يجب على كل عبد ليس هو علم الكتاب والحكمة التي علمها الله النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه وأمته ، بل ذلك لا يكون إلا بمعرفة حدود ما أنزل الله على رسوله من الألفاظ والمعاني والأفعال والمقاصد ، ولا يجب هذا على كل أحد " (1) .

2 - إنه يعتبر الرغبة بمقاصد الشريعة من الأمور الدالة على محاسن المذهب .

3 - لقد اتجه ابن تيمية إلى جعل الرعاية والاهتمام بمقاصد الشريعة من الأمور الواجبة في حق المفسرين والمهتمين بالشريعة ، وهو ما يظهر في سياق قوله : " والواجب أن يعطي كل ذي حق حقه ، ويوسع ما وسعه الله ورسوله ، ويؤلف ما ألفه الله بينه ورسوله ، ويراعي في ذلك ما يحبه الله ورسوله من مصالح الشريعة والمقاصد الشرعية " (2) .

لقد أثر علم مقاصد الشريعة على منهج ابن تيمية كثيرا ، وهذا التأثير ليس بالأمر الخفي ، بل هو أمر واضح وجلي من خلال استعماله كوجه من أوجه الترجيح ، حيث قوى به تارة وأبطل به أخرى ، واستعمل هذا الوجه في المسائل التي ترتبط بجوهر الدين الإسلامي ، ومن هذه المسائل نذكر بعضها على النحو التالي :

- رجح به في المسائل التي تتعلق بالعقيدة للرد على أقوال الفرق الكلامية .

- رجح به في المسائل التي تتعلق بالفقه كالصلاة ، النكاح ، وغيرها (3) .

- رجح به في تفسير بعض الآيات حيث رد الأقوال المناقضة لمقصود الآيات التي هي في محل الترجيح هنا .

16 - الترجيح بالفائدة

إن المقصود بالفائدة في اللغة هو كل ما يأتي منه العلم أو المال والمقصود بها في هذا السياق من الترجيح هو الفائدة من العلم ، وعلى هذت يكون المقصود بالترجيح بالفائدة هو تقوية العلم الذي تعظم فوائده على غيره من العلوم الأخرى ، كما يعني تضعيف القول من حيث أن يكون قليل الفائدة أو معدوم الفائدة ، والترجيح بالفائدة له أصول يرجع إليها ، وتكمن هذه الأصول في :

1 - ترجيح الخبر الناقل على الخبر المقرر لحكم الأصل لتوفره على فائدة جديدة من حيث انه يفيد حكما شرعيا جديدا لا يفيد الخبر المعارض ولا يحتويه .

(1) ابن تيمية ، السابق ، المجلد 7 ، ص ، 228 .

(2) ابن تيمية ، السابق ، المجلد 14 ، ص ، 338 .

(3) انظر: ابن تيمية ، السابق ، المجلد 10 ، ص ، 206 .

2 - قاعدة التأسيس الأولى من التأكيد ، بمعنى أن ورود لفظ أو جملة في القرآن إذا احتملت أن تكون مؤكدة للفظ سابق ، وأن تكون مفيدة وتقدم معنى جديد فيصبح من الضروري أن تحمل غلى الإفادة من أن نحمل على التوكيد ، بمعنى أن هذه الجملة وإن كانت تؤكد للفظ سابق وتقدم فائدة جديدة فالأولى أن ينظر إليها بأنها تقدم فائدة جديدة ولا يجب القول بأنها تؤكد حكما سابقا هذا من جهة ، ومن الجهة الأخرى في هذا الأصل نفي الإفادة عن كلام الله ، فكلام الله إذا نفيت عنه الإفادة أصبح كلاما مذموما ، وهذا الأمر مرفوض وحوله يقول ابن تيمية : " وما الفائدة فيه هو من باب ما لا يعنى الإنسان ولا يفيد ، ومن باب العلم الذي لا ينفع وقد استعاذ النبي صلى الله عليه وسلم من علم لا ينفع " (1) .

لقد استعمل ابن تيمية هذا الوجه من الترجيح في الرد على كلام وأقوال الصوفية والرافضة والمناطقة واعتبر كلام هؤلاء تكرر يجوز الالتباس والمغالطة أو يكون كلاما فيه شطح خاصة عند الصوفية ، أما في سياق التفسير فقد استعمل هذا الوجه في الرد الأقوال من ناحيتين ، من ناحية أنها تؤدي لأن يكون أو يصبح كلام الله لا فائدة فيه ، ومن الناحية الأخرى تكون هذه الأقوال المردودة عنده مجرد تكرار لا فائدة فيها ، وكان من استعمالاته هذا الوجه في الترجيح رد ذلك القول الآخر في فهم وتفسير قول الله تعالى : ((إن الذين سواء عليهم ءانذرتهم أم تنذرهم لا يؤمنون)) (2) ، حيث قال في رد هذا القول : " ... وأيضا ، فإن هذا لا فائدة فيه ، إذا كان أولئك غير معروفين ، وإنما هي طائفة قد حق عليها القول ، وهم لا يتميزون من غيرهم . بل هو مأمور بإنذار الجميع ، وفيهم من يؤمن ومن لا يؤمن ، فذكر اللفظ العام - وإرادة أولئك دون غيرهم - ليس فيه بيان للمراد الخاص . وذكر المعنى العام الذي أوجب أنهم لا يؤمنون قط ، ولا فيه تعليق الحكم بالمعنى العام . وكلام الله - تعالى - يسان عن مثل ذلك " (3) ، هنا يقوم ابن تيمية برد القول الذي فسر الآية بشكل يراه ضعيفا ، وبعد رده بيّن الأسباب وقواعد القول الذي رجحه في هذا السياق ، حيث أردفه رده قائلا : " وكل هذا فيه بيان أن مجرد دعائك وتبليغك وحرصك على هدايتهم ليس موجب ذلك ، وإنما يحصل إذا شاء الله فشرح صدورهم للإسلام ... ففيه تعزية لرسوله صلى الله عليه وسلم ، وفيه بيان أن الهدى هدى الله ... ففيه تقرير للتوحيد ، وتقدير مقصود الرسالة " (4) .

17 - الترجيح باللغة أو بالمعروف من كلام العرب

إن القرآن الكريم نزل بلغة العرب ، وهذا يحتم على المفسرين الدراية بأسرار هذه اللغة ومعرفة قواعدها وعلومها المختلفة ، ومنها معرفة لهجات العرب المختلفة ، ومن أجل هذا كان هذا الوجه من أوجه الترجيح المستعملة عند

(1) ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل ، ص ، .

(2) سورة البقرة ، الآية : 6 .

(3) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 8 ، ص ، 584 .

(4) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 8 ، ص ، 584 .

المفسرين ، وفي هذا السوق يقول أخذ الباحثين : " والراد به أن كلام الله تعالى يحمل من الأوجه الثابتة في اللسان أجودها وأحسنها وأشهرها به ، فتحمل عليها آياته العظيمة ، ولا يلجأ إلى ما دون ذلك من أوجه ثابتة في ذلك اللسان ، ولا غير ثابتة ، بل يقدم في تفسير القرآن الأوجه المشهورة المعروفة ، وتترك الأوجه النادرة أو الشاذة أو المنكرة ما أمكن ذلك ، ما دام أن لفظ القرآن يحتمل جميع الأوجه ، ذلك لأن الله خاطب جميع العرب " (1) .

هذا الوجه من الترجيح أولاه العلماء والمفسرين أهمية كبرى لا تقل أهمية عن الأوجه الأخرى ، ويعتبر هذا الاهتمام تأكيداً على مكانة اللغة ودورها باعتبارها أحد مصادر التفسير ، ولم يتعد ابن تيمية عن هذا المنحى ، لأنه هو الآخر اهتم لشأن اللغة في سياق التفسير والترجيح ، إذ نجده يبيّن أهمية هذا الوجه وبينه عليه ويقرره ، حيث ضبط آليات نظرية وتطبيقية لاستعمال هذا الوجه من الترجيح ، فقد بيّن أهمية هذا الوجه في مواضع كثيرة ومن جوانب عديدة أهمها :

1 - إن معرفة لغة العرب وعلومها أمر يساعد على تفسير وفهم آيات القرآن الكريم ، حيث قال في هذا السياق : " ولا بد في تفسير القرآن والحديث من أن يعرف ما يدل على مراد الله ورسوله من الألفاظ ، وكيف يفهم كلامه ، فمعرفة العربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه ، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ عن المعاني، فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب ، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه ، ولا يكون الأمر كذلك " (2) .

2 - إن الاستدلال بالقرآن لا يكون إلا علة لغة العرب ، باعتبار أن هذه اللغة هي التي نزل بها القرآن ، وفي هذا الأمر يقول الزيلعي : " أن الاستدلال بالقرآن إنما يكون على لغة العرب التي أنزل بها ، بل قد نزل بلغة قريش ... ، فليس لأحد أن يحمل ألفاظ القرآن على غير ذلك من عرف عام أو خاص " (3) .

إن هذه الأمور التي ذكرناها الآن تؤكد بشكل لا يعتره شك أهمية معرفة لغة العرب في عمل التفسير والترجيح ، كما يتأكد لدينا ، ابن تيمية لم يغفل عن هذه الأهمية ، وهو ما ندرکه في عمله بهذا الوجه في الترجيح غي مسائل كثيرة ، كما انه استعمل هذا الوجه في مجالين هما :

- مجال معاني الألفاظ .

- مجال استعمال العرب للمباني .

(1) الزيلعي ، السابق ن ص ، 204 .

(2) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 4 ، ص ، 78 .

(3) الزيلعي ، السابق ، ص ، 206 .

18 - الترجيح بحمل النص على العموم

إن القرآن الكريم لا يخاطب شخصا بعينه أو قوما أو أمة معينة، وإنما جاءت أغلب ألفاظه غامضة وشاملة لجميع الناس ، كما أن القرآن الكريم لا يختص بحال دون حال آخر وبزمان معين ، وعليه فإن ألفاظه تقبل التفسير على أوجه مختلفة منها : التقييد والتخصيص البيان ، حيث يقول الشاطبي مبينا هذا الأمر التالي : " تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي ، وحيث جاء جزئيا ، فمأخذه على الكلية إما بالاعتبار ، أو بمعنى الأصل إلا ما خصه الدليل مثل خصائص النبي صلى الله عليه وسلم ، ويدل علة هذه المعنى بعد الاستقراء المعتبر أنه يحتاج إلى كثير من البيان ، فإن السنة على كثرتها وكثرة اختصاره جامع ، ولا يكون جامعا إلا والمجموع فيه أمور كليات ، ولأن الشريعة تمت بتمام نزوله " (1) .

إن ابن تيمية لا يخالف هذا الأمر الذي ذكره سابقه في الخصوص المذكور في بداية التذليل على هذا الوجه ، ويتجه ابن تيمية إلى الترجيح بالعموم لأنه يعتبر بان القرآن والسنة خصوص ذكرت فيها الأمور بشكل عام وكلي ، فلا يعقل أن تنزل آية لكل عبد ، فالقرآن يخاطب الجميع ، إن ما يرتب على هذا الأمر هو أن تحمل ألفاظ القرآن على عمومها ، وتفهم به ، فإذا كان الاختلاف قائما بين المتأولين حول مسألة ما ، وفاص من هذا الاختلاف قولين يكون أحدهما يفيد العموم والآخر يقيد الخصوص ، كان القول الراجح هنا عند ابن تيمية وعيره هو ذلك القول الذي يقول بالعموم ، ويرجح القول الذي يقول بالخصوص إلا في حالة ثبوت دليل يصلح للتخصيص ، وبعد إثبات التخصيص يحمل المعنى بعدها على العموم .

19 - الترجيح بتصريف الكلمة وأصل اشتقاقها

إذا وجد اختلاف بين العلماء والمفسرين في معنى آية من آيات القرآن الكريم ، فإن القول الذي يرجح هنا هو القول الذي يشهد له تصريفها أو أصل اشتقاق هذه الكلمة المختلف حول معناها في الآية ، ومنه يظهر مفهوم ومبنى هذا الوجه من الترجيح ، حيث يعد التصريف والاشتقاق أساسا في تبين معنى الكلمة ، ولقد اهتم العلماء وابن تيمية بهذا الوجه كثيرا حيث كان هذا الأخير يقوي به أقوالا ويضعف به أقوالا أخرى ، وهذا الوجه من الترجيح أقرب إلى الوجوه الثلاثة المذكورة قبله ، لقد نبه ابن تيمية على أهمية العمل بالاشتقاق ، وبين المراد منه ، حيث يرى أن الاشتقاق يراد به المناسبة في اللفظ والمعنى ، وأكد ذلك قائلا : " ... وما ينبغي أن يعرف في باب الاشتقاق أنه إذا قيل : هذا مشتق من هذا فله معنيان : أحدهما : أن بين القولين تناسبا في اللفظ والمعنى ، سواء كان أهل اللغة تكلموا بهذا بعد هذا ، أو بهذا قبل هذا ، وعلى هذا فكل من القولين مشتق من الآخر ، فإن المقصود أنه مناسب له

(1) الزيلعي ، السابق ، ص 209 .

لفظاً ومعنى ... وأما المعنى الثاني في الاشتقاق : وهو أن يكون أحدهما أصلاً للآخر ، وهذا إذا عني به أن أحدهما تكلم به الآخر لم يقم على هذا الدليل في أكثر المواضع ، وإن عني به أن أحدهما متقدم على الآخر في العقل لكون هذا مفرداً وهذا مركباً " (1) .

نجد أن ابن تيمية بعد توضيحه لمعنى الاشتقاق ذهب ينبه إلى وجود أنواع الاشتقاق ، كما نجد أن ابن تيمية وظف هذا الوجه في الترجيح الأقوال في العديد من المسائل ، وعن توظيف هذا الوجه عند ابن تيمية يقول أحد الباحثين : " أما في ما يتعلق باعتماد هذا الوجه واعماله في اختياراته ، فقد رد القول بأن معنى قوله : (ألا تَعُولُوا) [الآية 3 من سورة النساء] ، ألا تكثر غيالكُم بتصريف الكلمة ، فقال بعد أن ذكره : (علط أكثر العلماء من قال ذلك لفظاً ومعنى. أما اللفظ : فلأنه يقال عال يعول : إذا جار . وعال يعيل إذا افتقر . وعال يعيل : إذا كثر عياله " (2) .

20 - الترجيح بتقديم الاستقلال على الإضمار

إن هذا الوجه مبني على ضرورة أن يقدم اكتفاء الكلام بالألفاظ المذكورة على القول الذي يتضمن الإضمار وتقدير المحذوف ، ذلك أن القول في إمكانه أن يستقل عن الإضمار ومتى كان كذلك صار ذلك القول مرجحاً ، وعندما تحتمل الآية الواحدة وجهين من التأويل أحدهما فيه الحذف والآخر يندم فيه الحذف ، هنا يرجح القول الذي يندم فيه الحذف والإضمار ، وقد استعمل هذا الوجه في مواضع كثيرة نذكر منها رد ابن تيمية على القول الذي قال بوجه الإنكار والتقدير في قوله تعالى : ((وما أصابك من سيئة فمن نفسك)) (3) ، حيث يقول ابن تيمية في هذا الصدد : " وقد ظن بعض المتأخرين ان معنى قوله (فمن نفسك) ، أي أفمن نفسك ؟ وأنه استفهام عن سبيل الإنكار ، ومعنى كلامه : أن الحسنات والسيئات كلهما من الله . لا من نفسك . وهذا القول يبين معنى الآية ، فإن الآية بيّنت أن السيئات من نفس الإنسان ، أي بذنوبه ، وهؤلاء يقولون : ليست السيئات من نفسه ... قلت : وإضمار الاستفهام - إذا دخل عليه الكلام - لا يقتضي جواز إضماره في الخبر المخصوص من غير دلالة ، فإن هذا يناقض المقصود ، ويستلزم ان كل من أراد أن ينفي ما أخبر الله به يقدر أن ينقيه ، بأن يقدر في خبره استفهاماً ، ويجعله استفهام إنكار " (4) .

(1) ابن تيمية ، الفتاوى ، مج 9 ، ص ، 129 .

(2) الزيلعي ، السابق ، ص ، 216 .

(3) سورة النساء ، الآية : 79 .

(4) ابن تيمية ، السابق ، المج 7 ، ص ، ص ، 459 - 450 .

21 - الترجيح في الاعراب بتقديم الأقوى والأشهر

لقد ذكرنا في سياق الحديث عن الترجيح أو التفسير بكلام العرب ولغتهم ، أن معرفة قواعد اللغة التي نزل بها القرآن أمرا لا استغناء عنه ، وهذه المعرفة التي نتحدث عنها هي ذات طابع شمولي ، أي معرفة كل القواعد المتعلقة بهذا اللغة ، حيث يعد الاعراب علما قائما على قواعد لا بد على المفسر أن يكون ضليعا بها ومتمكنا منها ، خاصة أن هذا الوجه من الترجيح يتطلب وجود هذه المعرفة بالإعراب وقواعده ، يعد هذا الوجه من الترجيح من الأوجه التي تتبع كل الأوجه المتعلقة باللغة العربية وكلام العرب ، إن المقصود من هذا الوجه هو : " ... أن يخمل كتاب الله على الأوجه القوّة المشهورة في الاعراب في لسان العرب ، ولا يعرض عنها إلى غيرها من القليلة أو الضعيفة فضلا عن المنكرة أو الممنوعة ، وهذا الوجه من أوجه المعتمدة عند العلماء مفسرين ومعرّبين ، فقد قرروه وعملوا بموجبه تقوية وتضعيفا " (1) .

إن ابن تيمية في سياق الحديث عن هذا الوجه نجده هو الآخر من بين العلماء الذين استعملوا هذا الوجه في تضعيف وتقوية الأقوال ، استعمل هذا الوجه في تضعيف القول الذي قام بإعراب لفظ " نفسه " في قوله تعالى ((سفه نفسه)) (2) ، على أنه منصوب بنزع الخافض ، وقيه يقول : " وقولهم بإسقاط الخافض ليس هو أصلا فيعتبره ، ولكن قد تنزع حروف الجر في مواضع مسموعة ، فيتعدى الفعل بنفسه ، وإن كان مقيسا في بعض السور ف "سفه" ليس من هذا ، لا يقال : سفهت أمر الله ، ولا دين الإسلام ، بمعنى : جهلته ، أي سفهت فيه . وإنما يوصف بالسفه وينصب على التمييز ما خص به مثل نفسه ، أو شربه ، ونحو ذلك ... " (3) ، يذكر هنا أن ابن تيمية قبل أن يقول بهذا ذكر أقوالا كثيرة حول مدارس الإعراب ، حيث عرض موقف المدرسة الكوفية ثم تلاه بقول المدرسة البصرية ، ثم قال بما رجح في هذا القول .

22 - الترجيح في الاعراب بتقديم الوجه الأبلغ والأحسن

إن الترجيح بهذا الوجه يكون في الحالة التالية : " إذا ما صخت جميع الأوجه الإعرابية في الآية فإن حملها على الوجه الأليق بالسياق ، والأبلغ معنى ، والأعظم موافقة لأدلة الشرع ، ومقاصده هو المقدم . وهذا ما يقرره هذا الوجه من أوجه الترجيح . وهو أيضا من الأوجه المعتمدة عند المفسرين والمعرّبين ، إذ قرروه واعتمدوه في تفاسيرهم وإعرابهم لآيات الذكر الحكيم " (4) ، وبهذا عمل ابن تيمية في تفسيره ، وهو ما رجح به في إعراب قول الله تعالى : ((قائما

(1) الزيلعي ، السابق ، ص ، 218 .

(2) سورة البقرة ، الآية : 130 .

(3) ابن تيمية ، السابق ، المجلد 8 ، ص 572 .

(4) الزيلعي ، السابق ، ص ، 219 .

بالقسط)) (1) ، حيث أعرب قوله تعالى على أنه حال من الضمير " هو " في قوله الله تعالى : ((شهد الله أنه لا إله إلا هو)) (2) ، وهذا الحال يكون من الفعل شهد حيث يقول ابن تيمية : " يشهد وهو قائل بالقسط عامل به لا بالظلم ، ... وإذا اعتبر القسط في الإلهية كان المعنى : " لا إلى إلا هو قائما بالقسط " ، أي : هو شهد أن لا إله إلا الله إلهًا واحدًا أخذ صمدا ، وهذا الوجه الأرجح ... " (3) .

23 - الترجيح بأكثر من وجه من أوجه الترجيح

لقد تميز ابن تيمية في مسألة الترجيح عن غيره من المفسرين في كونه يكثر من الاستدلال ، لهذا كان يستعمل أوجه كثيرة في الترجيح لمسألة واحدة ، والإكثار من أوجه الترجيح يقوي الاستدلال عنده ، وغني هذا يقول الزيلعي : " ... فإنه يحشد كثيرا من أوجه الترجيح على اختياره في المسألة وخاصة تلك المسائل التي توجه إليها وقصد بختها ، ولم تأت في كلامه عرضاً . ويحشد كثيرا من الأوجه في الرد ما يخالف اختياره ، وذلك أثر لسعة علمه وسرعة استحضاره ، وعمق فهمه ، وقوة استنباطه " (4) .

ومن بين المسائل التي رجح فيها بأكثر من وجه ، تلك المسألة التي تتعلق بالمثل القائم حول البسملة واختلاف الأقوال فيها ، بين من يراها آية وبين من لا يراها آية ، وهنا كان ترجيح ابن تيمية للقول الذي يقول بأنها آية ، حيث يقول أخذهم : " ففي مسألة البسملة وهل هي آية من القرآن أم لا ؟ حشد سبعة أوجه ، ما بين أحاديث وأثار وقرائن ... " (5) .

لقد عرضنا لأوجه الترجيح عند ابن تيمية في سياق عملية تفسيره للقرآن الكريم ، والملاحظ الظاهر أن عملية بأوجهها هذه تلتقي بشكل كبير وواضح ما أكد عليه ابن تيمية في خصوص كصادر التفسير وترتيبه لها ، فإن الترجيح يراعي أهمية هذا الترتيب .

(1) سورة آل عمران ، الآية :

(2) سورة آل عمران ، الآية :

(3) ابن تيمية ، السابق ، المجلد 7 ، ص ، 332 .

(4) الزيلعي ، السابق ، ص ، 220 .

(5) الزيلعي ، السابق ، ص ، 220 .

الفصل الثالث

الفصل الثالث : المحكم والمتشابه عند ابن تيمية

المبحث الأول : موقف ابن تيمية من التأويل .

المبحث الثاني : إشكالية المحكم والمتشابه عند ابن تيمية .

المبحث الثالث : موقف ابن تيمية من التأويل الباطني والتأويل الصوفي .

المبحث الأول : موقف ابن تيمية من التأويل

1 - موقف عند ابن تيمية من التأويل

لقد كان ابن تيمية من بين العلماء والدارسين الذين اهتموا بدراسة الظاهرة الدينية من مختلف جوانبها ، بحيث أنه لم يكتف بدراسة المفاهيم والقضايا التي تتعلق بالدين الإسلامي فقط ، بل إن تفكيره في القضايا الدينية دفعه إلى توسيع نطاق دائرة بحثه ، فكان له أن حدد موقفه اتجاه الكثير من المسائل والقضايا التي واجهها وعمل في مجالها ، والأمر بعد عملية استقصاء معرفية عامة قام فيها بجرد ودراسة العلوم والتوجهات والفرق في مختلف المجالات التي ترتبط بالدين ، وقاده هذا العمل وقاده إلى خوض صراعات معرفية وفكرية كبيرة ضد الكثير من الاتجاهات الفكرية التي سبقته والتي عايشها ، وهذه الاتجاهات الفكرية بلورة جملة المفاهيم والمسائل ترتبط بالمجال الديني والنص القرآني والحديث .

لقد واجه ابن تيمية في هذا السياق العديد من المشكلات التي ترتبط بعلم الكلام بشكل مباشر ، وهذه المواجهة كانت تهدف إلى أهداف وغايات ، والتي سعى فيها ابن تيمية : " ...باحثاً عن أسباب الخلاف الواقع بين الفرق في الأصول ، واضعاً يده على الحلول الناجعة لكل ما أشكل أمره أو خفي وجه الصواب فيه . ولقد وضع أمام عينيه الكتاب والسنة ، وجعلهما مقياساً لكل ما يُقبل ويُرفض من الأقوال ، فما وافق الكتاب والسنة ، قال به ونبه عليه ولو كان قائله من المغموين ، وما خالفهما شدد القول في الإنكار عليه وإن كان قائله قد ملأ الآفاق شهرة وصيتاً ... " (1) ، هذه المواجهة التي قام بها ابن تيمية تدل على خلفيته المعرفية ومرجعياته الدينية ، هذه المواجهة كانت قائمة عنده وفق أطر منهجية وآليات معرفية وغايات محددة .

أ (التأويل عند ابن تيمية من البحث عن الدلالة إلى تحديد الموقف

إن من الأمور التي لا تخفى على أي دارس يلج إلى دراسة فكر ابن تيمية ، أن العصر الذي عاش فيه ابن تيمية ، عصر عرف باندفاع الأفكار وتزاحمها ، فأنتجت عقول هذا العصر أفكاراً كثيرة تتعلق بالدين ، وهي الأفكار التي اتخذ منها ابن تيمية موقفاً شكل بالنسبة له المنطلق المناسب والمادة المعرفية الدسمة والأرضية الخصبة لمواجهة هذه الأخيرة ، وعليها انبنى مساره الفكري ، من حيث أنه جاء بمنطق مخالف معارض منكر لتلك الأفكار والعقول ، وثورته هذه لم تكن خفية مستترة ، بل كانت ثورة أجهرت بمراميتها وغاياتها بشكل واضح ومنذ الوهلة الأولى لظهورها ، وكان ينظر إلى هذه العقول على أنها عقول أنتجت أفكاراً خارجة ومعارضة لأصول الكتاب والسنة .

(1) الجليند ، محمد السيد ، قضية التأويل عند ابن تيمية في سياقه التاريخي ، دار العلوم ، القاهرة ، ط 5 ، 2010 ، ص ، 129.

لقد وظف ابن تيمية المنهج التحليلي في دراسة وتفكيك الأفكار التي أنتجت تلك العقول المختلفة ، هذه العقول وضعها في حيز الخصوم له بالحكم أنه وضع نفسه في موضع الدفاع عن الدين ، وفي هذا السياق يقول محمد السيد : " ولقد أخذ نفسه بالمنهج التحليلي في مناقشة خصومه ، فلم يكن (ابن تيمية) ممن يقبل الرأي أو يرفضه بدون تمحيص ، أو لمجرد انتهاء قائله إلى فرقة يناهضها أو يدافع عنها ، وإنما اختط لنفسه منهجا في معالجة المشكلات الكلامية ، فهو لا يقبل الرأي أو يرفضه إلا بعد أن يستوضح صاحبه : ماذا تريد بقولك هذا ؟ وهل له أصل في الكتاب والسنة ؟ وهل تقره العقول الصريحة ؟ وماذا تعني بهذا اللفظ المجمل ؟ ... لا بد أن يسلم الدليل من جميع الشبهات حتى يصح الاستدلال على المطلوب ... " (1) .

لقد كان ابن تيمية يطرح ويردد هذه الأسئلة عندما يقوم بمناقشة فكرة معينة ، وينظر في وجود الخلاف بأنه وجد وقام بين علماء الكلام لأنهم كانوا يستعملون الألفاظ المجملة ، وكانت المعاني التي تأتي من جهتهم في المسائل الدينية معاني مبهمة ، كما أنه رأى في طريقة استدلالهم طريقة غير سليمة لأنها متناقضة و يكثر فيها وحولها الجدل ، ويستخدم فيها الصراع والنزاع الفكري ، ولعل من أكثر المسائل التي كثر فيها الجدل مسألة التأويل ، ولكن قبل الخوض في غمار الموقف التيمي حول التأويل لا بد من النظر في تاريخية هذا المفهوم وتطوره في الإسلام من منظور ابن تيمية ، لأن هذه النظرة ضرورية في هذا السياق ، ستساعد في فهم موقف ابن تيمية من مسألة التأويل ، لأن هذا العالم لا يقف عند حدود الرفض كما قلنا ، بل كان يمحص ويستدل ، كما أن معرفة تاريخية التأويل ستساعد في تحديد موقف من موقف ابن تيمية من التأويل .

1 - السياق التاريخي للتأويل

لقد تتبع ابن تيمية مفهوم التأويل من خلال حضور هذا المفهوم في الثقافات الأجنبية عن الإسلام ، وتتبع كيفية ولوج ودخول هذا المفهوم في الثقافة الإسلامية وكذا كيفية التي اشتغل بها والمجالات التي ازدهر فيها فعل التأويل ، وهو الدافع في هذا السياق البحثي ، ويرد في كتابات وكتب ابن تيمية مصطلح مقالات التأويل ، وهي التي يراها قد تسربت إلى العالم الإسلامي .

لقد عرف التأويل في الثقافة الإغريقية واستخدم كثيرا في الأساطير الخاصة بهم ، خاصة في ما يسمى ب : "القصائد الهومييرية " ، وفي هذا السياق عرفت المدرسة الرواقية على أنها من بين المدارس التي اشتغلت في مجال

(1) الجلبيد ، المرجع السابق ، ص ، ص ، 129 - 130 .

التأويل، حيث ارتبط حضور التأويل عند هذه المدرسة بشخصية هرمس ، وكغيرها من المدارس حاولت التبرك بشخصية هوميير ، منه انتساب طريقتها إليه (1) .

إن فعل التأويل حاضر في ثقافة الإغريق ، وهو يغلب على طابع التفكير في المرحلة اللاهوتية ، حيث كان يجري رد الأشياء إلى الخوارق ومنها تجسد الإيمان الكلي بالخرافات ، وتعدد الآلهة ، ومما يبيّن حضور هذا الفعل عند الإغريق هو ما نبتّه من خلال قول محمد السيد : " ... وعند الفيثاغوريين نجد رسالة " لغز قابس " تشرح طريقتهم في التأويل المجازي ، وتبيّن كيف يمكن اخفاء الحقائق وراء ستار كثيف من الألفاظ المجازية ، فالحقائق متخفية بنفسها ولا يمكن أن يصرح بها عارياً عن الرمز ، وإنما تتخذ من الرمز ما يكون لها نقاباً تختفي وراءه ، سواء كان هذا الرمز شخصية أسطورية أو دينية أ أو رسماً في لوحة فنان ، ولكي نصل إلى معنى هذه الرموز و الرسوم ، يجب أن نؤولها تأويلاً مجازياً ... " (2) .

فعل التأويل هو أمر لازم في عملية القراءة ، أي قراءة الرموز وفك طلاسمها ، وتُصبح معرفة الدلالات التي تنطوي عليها الكتابات أو الرسوم أمراً غير ممكن بدون هذه القراءة التأويلية ، وهنا كان فيلون الاسكندري يقوم بعملية قراءة بعض الرسوم الموجودة في أحد المعابد ، وهذه القراءة بطبيعة الحال هي فعل تأويلي ساعد على أن يكشف من خلالها وجود مذهب أخلاقي كانت الرموز والرسوم الموجودة في ذلك المعبد تحوزه وتخفيه من خلال هذه الرسوم ، وهذه القراءة تقوم على تحويل تأويلي يقوم فيه القارئ بتحويل الرسم الموجود في الصورة إلى رموز ، وم ثم إلى حقائق ، وبعد تحويل الرسوم إلى حقائق يأتي فعل التفسير لهذه الحقائق بشكل مجازي الذي سيكون أساساً لقيام مذهبه الأخلاقي ، وقد يأتي قارئ آخر و يقيم تفسيرات أخرى مختلفة عن سابقتها مبرراً بما تصوره ومذهبه هو الآخر ، لذا سميت قراءة وتأويلاً مجازياً ، ومنه يكون التأويل المجازي أحد الطرق والسبل التي نصل بها إلى بناء الحقائق .

لقد طرح الفيلسوف إميل بريهيه تساؤلات تتعلق بفعل التأويل محاولاً أن يعرف مصدر تلك الأفكار التي كانت تدعي أن الحقائق لا بد أن تستر وراء الرموز والأمثال ، وفي سياق الإجابة على هذه التساؤلات اتجه هذا الفيلسوف إلى إرجاع مصدر هذه الأفكار إلى ما يسمى ب : " الأسرار الأور وفيه " ، هذه الأخيرة تعتبر أن الرمز والمثال هما السبيل الوحيد والوسيلة المثلى لكل أشكال التعبير ، لكن هذه التعبيرات لا يمكن رصد مضامينها وفهمها من طرف عامة الناس ، لأنه ليس في مقدورهم ولا في متناولهم إدراك الحقائق المتخفية وراء الرموز والأمثال ، وعليه يصبح دور الوسيط مهمّاً في جعل هذه الحقائق في متناول العامة من الناس ، ومنه تتأكد أهمية الشخصية الهوميرية أو

(1) انظر : إميل بريهيه ، فيلون الاسكندر ، الآراء الدينية والفلسفية ، تر : محمد يوسف مرسى ، ص ، 61 .

(2) الجليند ، المرجع السابق ، ص 131 .

المهرسية في هذا السياق ، حيث كانت الوظيفة الأساسية لهرمس هي : " نقل الرسائل من زيوس ، كبير الآلهة إلى مستوى البشر ، وهو يفعل ذلك كان عليه أن يكون البون الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر ... " (1) .

كما أن فعل الوساطة يرتبط بوظيفة التفكيك والتبليغ لما هو مجمل وغامض متخفي وراء الرموز ، فإن هذه الوظيفة - أي وظيفة الإفهام - ليست وظيفة متاحة للعامة الناس ، حيث أنها مرتبطة بالخاصة منهم ، وهؤلاء الخاصة هم : " العدد القليل من المرتاضين والحكماء الذين وصلوا إلى مرتبة خاصة ، لأن للحكيم وحده الانتفاع بالكلمة الرمزية ، ومعرفة المعنى المراد منها ، ولا يفضي بها إلا لعدد قليل وبجذر وحيطة ، لأن أذان العامة الجهلاء بهذه الناحية لا يستطيع استماعها ... ومن ثم ليس للحكيم أن يكشف عن الحقيقة لكل أحد ، بل إنه ليعرف كيف يكذب أحياناً في هذا السبيل مدفوعاً إلى ذلك بالتقوى والرحمة وحب الإنسانية ... " (2) ، والذي يعرف عن هؤلاء الحكماء من معرفة يقاس بمهارته وامتلاكه القدرة على جعل الحقائق المراد التعبير عنها مغطاة بشكل لا يقبل أن يفهمه أحد من الرموز والإشارات والألغاز ، ومن ثم يأتي دورهم في كشفها والتلاعب بها .

إن الفعل التأويلي استطاع أن يحيل الغامي من درجة اللامعروف إلى درجة المعروف بفعل القراءة التأويلية للنصوص ذات الطابع الأسطوري اللاهوتي عند الإغريق ، لكن الملاحظ ان فعل التأويل انتقل من المستوى هذه الدائرة إلى مستوى آخر ، حيث استطاع فيلون الإسكندري أن يعطي لهذه القراءة التأويلية غرضاً آخر ، وارتبط هذا الغرض بتفسير النص الديني المتمثل في قراءة نصوص التوراة ، وهذا الأمر يتم ب : " تحويل أشخاص قصص التوراة إلى رموز يعبر بها عن جوانب الخير والشر في النفس الإنسانية ومنازعاتها المختلفة . فقصة بدء الخليقة تمثل عند فيلون رموزاً إيجابية تفسر حالات النفس الإنسانية تفسيراً داخلياً ، كما أنها تمثل عند تقلبات النفس البشرية بين حالات الخير والشر ، الرذيلة والفضيلة " (3) ، حيث ينظر من خلال هذا إلى قصة بدء الخليقة من خلال الرمزية التالية : " (فآدم) مثال للنفس العربية عن الفضيلة والرذيلة ، نراه يخرج من هذه الحالة بالإحساس المرموز له (حواء) التي تغريها اللذة والسرور المرموز له بـ " الحية " . وبهذا تلد النفس العجب المرموز له بـ " قابيل " مع كل ما يتبع ذلك من سوء ، ومن ثم نجد الخير المرموز له بـ " هايبيل " يخرج من النفس وبيتعد عنها . أخيراً تفنى النفس في الحياة الأخلاقية ، ولكن ينمو الخير في النفس بسبب الأمل وارجاء المرموز له بـ " أينوس " ، والندم المرموز له بـ " إدريس " ثم ينتهي الأمر بعد ذلك إلى العدالة المرموز لها بـ " نوح " ، ثم بالجزاء على ذلك وهو التطهير المرموز له بـ " الطوفان " ... " (4) .

(1) عادل ، مصطفى ، فهم الفهم ، مدخل إلى الهيرمينوطيقا ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط1 ، 2003 ، ص 17 .

(2) إميل برييه ، السابق ، ص ، 61 .

(3) الجليند ، السابق ، ص ، 132 .

(4) برييه ، السابق ، ص ، 81 .

إن هذه الطريقة التي اتبعها فيلون في تأويل وقراءة نصوص التوراة هي القراءة الرمزية لشخصياتها ، هذه القراءة تظهر لنا الكيفية التي حولت بها الشخصيات الدينية عند فيلون إلى رموز تدل على حالات نفسية ذات طابع معين ، هذه الطريقة الفيلونية في قراءة التوراة هي الغالبة في تفسير النصوص الدينية عامة في التوراة عند فيلون ، كما أن هذه الطريقة في تحويل النصوص الدينية وقراءتها استطاعت أن تنتقل لاحقاً إلى جماعات أخرى اعتمدت نفس الطريقة في قراءة الكتب المقدسة ، ومن بين هذه الجماعات نجد جماعة الترابيون نسبة إلى تريتون ابن غلة البحر والماء بوسيدون (1) ، وانطلاقاً من التأويل المجازي تُفهم الشرائع والكتب المقدسة ، حيث جرى تشبيه الشرائع بالحيوان ، فالجسم فيه يرمز إلى النواهي والأوامر بشكل حربي ، أما الروح التي لا يراها أحد فهي احتجبت بالجسم ، وقامت بكلماته ، فيُصبح متاحاً من خلال هذه الرمزية ومن خلال التأويل إدراك ذلك الخفي الذي يستتر وراء المرئي ، وعليه يتبين لنا أن استعمال الرموز في عملية التعبير عن الحقائق أفكار قديمة عرفت عند الفيثاغوريين ، واستعمل التأويل في شرح وتبسيط الحقائق ، وهذا الأمر حصل في الثقافة اليونانية لحظة : " شرح الأساطير الدينية والأساطير الهرمسية وكذا القصص الشعبية ، كما أن الفاظ التوراة لم تكن سوى حجب ورموز لستر الحقائق وتعميمها على جمهور الناس ، وأما ظاهر الشرع من الأوامر والنواهي ، فهي أشكال حرفية للمعنى المقصود من الشرائع ، أما استشفاف هذه المعاني من وراء هذه الرموز ، فغن ذلك من خصائص الحكماء والمرتابين " (2) .

إن هذا العرض السابق لحضور التأويل في الثقافة الإغريقية لابد أن يرشدنا إلى استخلاص جملة من الأمور المهمة جداً ، وتكمن هذه الأمور الواجب استخلاصها في هذا السياق في النقاط التالية :

1- هناك تأصيل للفكر الرمزي والتأويل المجازي المعروف عند اليونان في الثقافة الإسلامية ووجود السبق فيها عند الإغريق .

2- حضور فكرة الظاهر والباطن في الثقافة الإغريقية سواء كانت تتعلق بالنصوص الدينية أو غيرها من النصوص ، وهذا كذلك سنجد له تأصيل في الفكر الإسلامي .

3- استعمال الكذب في عملية التأويل الرمزي وفهم النصوص الدينية تحت غطاء حب الإنسانية .

4- وجود علاقة بين التأويل في الثقافة اليونانية والتأويل في الفكر الإسلامي .

(1) تريتون يبرز في الميثولوجيا الإغريقية على شكل عريس البحر ، فهو يتكون من جسم جسده العلوي كجسد إله غير أن جسده السفلي عبارة عن ذيل حوت .

(2) الجليند ، المرجع السابق ، ص ، 133 .

ب (التطور التاريخي للتأويل

إن حياة الفكرة أطول حياة منتجها والقائل بها ، فرغم انقضاء زمن الفكر اليوناني وتعاقب الأزمنة عليه إلا أن هذا الفكر بقي نابضًا بالحياة ، لأن الأفكار التي أنتجها مفكروه ضلت المعين والرافد الذي نخلت منه كل الفلسفات الأخرى التي لحقته عبر الأزمنة المتطاولة ، وهو الأمر الذي صوغ للفكر أو الفلسفة اليونانية أن تكون مرجعية عالميّة ، إن الأخذ بهذه المرجعية والنهل منها أسس لمعرفة وأفكار متعددة المجالات ، بل كان أمرًا عرف بشمولية الفكر اليوناني ، والتطور الذي عرفه الفكر الفلسفي لاحقًا كان نتاج هذا التأثير المتواصل الذي لازالت الفلسفة والفكر اليوناني يمارسانه على الفلسفات الأخرى ، والتطور الذي خضع له مبحث التأويل وفعل القراءة التأويلية خير دليل على انتقال التأويل بمفهومه اليوناني إلى المدارس الفكرية الأخرى عبر العالم في العصر الوسيط ، الحديث والمعاصر ، حيث اتسعت دائرة استعمال التأويل في مجالات كثيرة وعلوم مختلفة ، فلم يعد التأويل مرتبطًا بتفسير النصوص الدينية ، بل أصبح علمًا يعتمد في فهم النصوص ذات طابع ومجال مختلف عن مجال النصوص الدينية ، كمجال العلوم الإنسانية والاجتماعية .

إن التطور الذي عرفه التأويل لا يمكن ذكره بشكل كلي ، لأن ذلك امر مستحيل ، كما أن مجال الدراسة هنا يحتم علينا تتبع تطور المفهوم بما يخدم سياق البحث الذي نقوم به ، وعليه سنحصر تطور المفهوم ما بين زمن ما بعد الفلسفة اليونانية وصولاً إلى زمن ابن تيمية ، وهنا نلاحظ أن التأويل تطور بفعل ذلك التأثير الذي مارسه الفلسفة اليونانية في بعض الثقافات القريبة لها زمنيًا ، وهو الفعل الذي تدرج بالتأويل على الثقافة الإسلامية ، وفي هذا السياق يقول محمد السيد : "... ظلت الفلسفة اليونانية تنبض بالحياة في المدرسة الإسكندرية بعد ان اصطبغت بالأفلاطونية المحدثة ، حتى آخر زعيم لهذه المدرسة هو " اصطفن الإسكندري " ، وذلك زمن الفتح الإسلامي للإسكندرية في عهد " عمر بن الخطاب " . ثم انتقلت هذه الفلسفة من المدرسة الإسكندرية إلى أنطاكية ، وهي تحمل معها تعاليم الأفلاطونية المحدثة وآراء فيلون الإسكندري وموقفه من نصوص التوراة ، بعد محاولة التوفيق بينها وبين آراء اليونان ... " (1) .

لقد حملت المدرسة الإسكندرية في انتقالها هذا العديد من الأفكار والتصورات ، ومن اهم ما نقلته الأفكار الأفلاطونية ، خاصة ما تعلق منها بتصورات افلوطين حول ما سماه " بالواحد " أو " الأول " ، وهو الذي وصفه بجملة من الصفات منها الوحدة ، أي أن هذا الواحد هو كذلك من كل وجه ، ولا يمكن أن تنال الكثرة منه ، فهو بذلك مجرد من كل الأوصاف التي تقتضي الكثرة ، وهذا الواحد لا يمكن ان نقول عنه أنه جوهر أو عرض لأنه فوق الفكر

(1) الجليند ، السابق ، ص ، 134.

والوجود ، وعليه فهو مجرّد من كل الصفات النسبية ، فهو بذلك الخير المحض . ولعل الحديث عن هذه التصورات التي بلورها أفلوطين عن "الواحد" ستساعد في ربط الصلّة بينها وبين التصورات التي نجدّها في الفلسفات الأخرى كالفلسفة الإسلامية خاصة عند المعتزلة وبعض الصوفية ، وفي سياق الموضوع يقول محمد السيد : "هذه التصورات أفلوطين عن "الأول" من سهولة بمكان أن ندرك الآن الصلّة القويّة بين تصورات أفلوطين عن الأول وبين ما وصف به الفلاسفة المسلمون والمعتزلة واجب الوجود من صفات " (1).

إن انتقال هذه الأفكار إلى العالم الإسلامي تم بكيفية عرفت مراحل تسلسل معيّن ، فمن الأفلاطونية المحدثة إلى النصارى ثم بعد ذلك وصلت إلى الفكر الإسلامي ، وهذه الأمر يؤكده محمد البهي قائلاً : " فالمذهب الأفلاطوني الحديث انتقل إلى الإلهيين النصارى ، لاسيما عن طريق كتاب " ديونيسيون " في شرح أسرار الربوبية ودرجات عالم الملكوت ، والكنيسة السماويّة على المذهب الأفلاطوني ... وبعد إحيائه " المذهب الأفلاطوني " في القالب النصراني ، دخل المذهب الأفلاطوني إلى الإسلام عن طريق فريق من المعتزلة ومن الحكماء الصوفية ... " (2) . ثم تدفقت هذه الأفكار إلى جماعة إخوان الصفا ، الفارابي ، ابن سينا ، ابن طفيل ، ابن العربي وغيرهم ، والملاحظ هنا أن الهم المعرفي لهذه المدرسة هو محاولتها في إيجاد مقاربة توفيقية بين الدين والحكمة ، ونقصد بها بين المسيحية والفلسفة ، وهذا الهم بطبيعة الحال سيورث في الفكر الإسلامي من خلال سعي بعض الفلسفة إلى التوفيق بين الفلسفة والدين أي بين الحكمة والشريعة أو بين النقل والعقل ، كل هذه المحاولات التي سعت إلى التوفيق بين الدين والحكمة كانت تهدف إلى احتواء الصراع بين الدين والفلسفة .

تعد هذه الكيفية الأولى التي انتقل بها التأويل إلى الكفر الإسلامي ، أما العن الكيفية الثانية ، فهي كامنة في دور الترجمة ، وتعد ترجمة كتب اليونان إلى العربية من بين العوامل الداخلية التي ساعدت على انتقال الفلسفة اليونانية إلى الفكر الإسلامي ، بحيث عمل العرب على ترجمة هذه الكتب اليونانية ، أو بمعنى آخر ترجمة الحكمة اليونانية إلى ونقلها العربية ، انطلاقاً من معرفة أوجه انتقال الفلسفة اليونانية إلى بلاد العرب والإسلام نصل إلى الإقرار بوجود تفاعل بين الثقافتين ، هذا التفاعل ظاهر من خلال فعل تدريس الفلسفة اليونانية وشرح كتب كبار فلاسفتها ، فانتشرت بذلك أفكار أفلاطون وأرسطو وغيرهم من القدماء وصولاً إلى أفكار الأفلاطونية المحدثة ، وفي هذا السياق يقول أحد الباحثين : " ... ثم علينا أن ندرك أن هناك ديناً هو الإسلام إلى جانب فلسفة يونانية تدرس في بلاده ،

(1) الجليند ، السابق ، ص ، 135 .

(2) البهي ، محمد ، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، دار إحياء الكتب العربية ، بيروت ، ط2 ، 1947 ، ص 251 .

وأن هناك مجالس كانت تعقد لتعليم الدين وفهم القرآن ، إلى جانب مجالس أخرى كانت تعقد للفلسفة اليونانية ، وأن الجميع كان في ظل وحدة سياسية واحدة ... " (1) .

إن الدور الذي لعبته الترجمة في هذا الأمر دور مهم جداً ، من حيث أنها أضحت الوسيط الذي أزال الغطاء عن ذلك الغموض الذي كان يكتنف نصوص الفلسفة اليونانية ، لأن هذا الفعل سهّل تدريس الفلسفة ونقل أفكارها إلى المسلمين ، وبعد هذا الفعل جاء دور الإضافة ، والمقصود بالإضافة هنا هو : اجتهاد المسلمين في الإبداع والإنتاج ونقصد بهذا إنتاج الأفكار الفلسفية بإعطائها الطابع الإسلامي ، وهذه الإضافة هي التي أصبحت تسمى بالفكر الإسلامي أو بالفلسفة الإسلامية .

يظهر هذا الإبداع من خلال تأثير الفلسفة اليونانية في العلماء المتأخرين من خلال علم الكلام ، من حيث هو علم يوظف طريقة الحجاج العقلي لخوض في غمار المسائل الإلهية من جهة ، ومن الجهة الأخرى يظهر تأثيرها من خلال محاولة تلك العقول الإسلامية التوفيق بين العقليات والنقليات ، وهذه المحاولة تظهر إلى حد كبير طبيعة التوفيق من حيث هو أمر قائم على جعل النصوص القرآنية خاضعة للمفاهيم الفلسفية ومصطلحاتها أو كما تسمى بحاكمية العقل ، وفي هذا السياق يقول الفارابي شارحاً كيفية الانتقال هذه : " انتقل التعليم - بعد ظهور الإسلام - من الإسكندرية إلى أنطاكية ، وبقي بها زمناً طويلاً إلى أن بقي معلم واحد ، فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما كتب ، فكان أحدهما من حران والآخر من أهل مرو ، وكانت مرو عاصمة خراسان ، فاما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان : أحدهما إبراهيم المروزي ، والآخر يوحنا بن حيلان ، وتعلم من الحراني إسرائيل الأسقف وقويري ، وساروا إلى بغداد ، فتشاغل إسرائيل بالدين وأخذ قويري في التعليم ، وأما يوحنا بن حيلان فتشاغل أيضاً بدينه ، وانحدر إبراهيم المروزي إلى بغداد فأقام بها ... " (2) . هذا الرأي الذي أبداه الفارابي في كيفية انتقال ثقافة التأويل اليونانية إلى بلاد الإسلام يبيّن من جهة أخرى الدور الذي لعبه هذا الفيلسوف في هذا الشأن ، ويفيد هذا الكلام أن الفارابي من بين الفلاسفة الذين ساهموا في انتشار الفلسفة من حيث دوره الذي لعبه في الترجمة ودوره في الإضافة ، كما أنه قام بشرح التصورات والأفكار اليونانية من خلال كتاباته الكثيرة ، ويعترف الفارابي بأنه تعلم من روافد المدرسة الإسكندرية ، حيث يقول : " وتعلم من المزوري متى ابن يونان ، وتعلمت (يعني الفارابي) من يوحنا بن حيلان ، وقرأت عليه آخر كتاب البرهان التحليلات الثانية " (3) .

(1) محمد البهي ، المرجع السابق ، ص ، ص ، 217- 218 .

(2) محمد البهي ، السابق ، ص ، 219 .

(3) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء عن طبقة الأطباء ، طبعة الوهيبية ، د (ط) ، 1999 ، ص ، ص ، 134- 135 .

إن الفكرة التي نريد ايصالها في هذا العرض القصير لتطور التأويل وكيفية انتقاله إلى الثقافة الإسلامية ، تكمن في ضرورة معرفة ذلك الارتباط الوثيق بين التأويل في الثقافات الأخرى والثقافة الإسلامية ، خاصة فيما يتعلق بتأويل النصوص الدينية ، وبالأخص مشكلات الظاهر والباطن ، الحقيقة والمجاز وغيرها من المسائل المطروحة في معرض الحديث عن التأويل ، كما يجب أن نفهم أن الفكر الإسلامي تأثر حتى بالطابع الإشكاليات التي أثارها التأويل في بيئته اليونانية ، ، ونقصد بها إثارة المسائل ذات الطابع الإلهي والمشكلات التي تتعلق بالتوفيق بين الفلسفة والدين ، وهو السياق الذي تتبعه ابن تيمية في حل مشكلة التأويل ، والحل ينطلق من القيام بعمل مهم جداً يتعلق بالعمل على : " تأمل مقالات المتكلمين من الفلاسفة ، والصوفية والباطني والشيعة ، فوجد أن بعضها لا أصل لها في الكتاب ولا السنة ، ومما زاد في روعه أن ما يقولون هو النقيض منطوق الكتاب والسنة " (1) .

هنا يكون التأويل هو المطية والطريقة التي استعملتها مختلف الطرق والاتجاهات الفلسفية لإظهار مقالاتهم وأقوالهم ، فابن تيمية يرى في عمل هؤلاء في مجال التأويل مجرد وسيلة لمخافة النص حيث يقول هنا : " ... مما يرجح احتمال كونهم قد اتخذوا من التأويل سبباً لإظهار مقالاتهم بين المسلمين ، حتى يتلقوها عنهم بحسن الظن بهم ، ولم ينتبه أحد إلى خطورتها ... " (2) .

2 - التأويل عند ابن تيمية

أ) من حيث الدلالة والمعنى

لقد بدأ ابن تيمية بالتأسيس لموقفه من التأويل من خلال تحديد المعنى لهذا المصطلح ، وإن التأويل حسبه كان قد استعمله علماء السلف بطريقة وكيفية لم يستطع علماء الكلام والفلاسفة أن يعلموه ن وبيّن معاني التأويل حسب استعمالاتهم له ، المعنى الأول يقصد به أن الكلمة لها مدلول ، وهذا المدلول يتمثل في الأثر الحسي المحسوس له وهذا ما يسميه هو بالحقيقة الخارجية للكلمة ، وهذه الحقيقة الخارجية ذات الأثر الواقعي لذلك الشيء الذي تدل عليه وتخبر عنه هو ما يدل عنه القرآن في بعض آياته ، وكأننا بآبنا تيمية يريد ان يقول بأن المعنى الأول للتأويل تحدده آيات القرآن الكريم ، حيث أن كلمة تأويل تكررت في القرآن الكريم أكثر من مرة ، أي عشر مرات ، حيث تدل في كل هذه المواضع التي ذكرت فيها على : الأثر الواقعي الحسي لمدلول اللفظ المستعمل سواء كان ذلك حدث في الماضي أو سيحدث في المستقبل ، كقول الله تعالى ((هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل جاءت رسل ربنا بالحق)) (3) ، في هذه الآية يجبرنا الله سبحانه تعالى أن الناس يتحققون من وقوع ما أخبرهم به في

(1) ابن تيمية ، درء التعارض العقل والنقل ، تح : محمد رشيد سالم ، ط1 ، 1991 ، ج1 ، ص 12 .

(2) ابن تيمية ، الصدفية ، ج 1 ، تح : محمد رشيد سالم ، مصر ، ط2 ، د (س) ، ص 277 .

(3) سورة الأعراف ، الآية ، 35 .

كتابه الكريم من جزاء وغيره ، حينها يعلمون الأمر الذي كذبوا به الرسل وحقيقته ، وعن هذا الأثر الواقعي يقول ابن تيمية : " فالقرآن يخبرنا بما مضى من أخبار الأمم الماضية وبما هو آت ، كأهوال يوم القيامة والجنة والنار " (1) .

وهنا نجد القرآن يخبر عن مآل هؤلاء المكذبين ويضيف محمد السيد معلماً عن هذا المعنى قائلاً : " ... وقال تعالى : (كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله) ، ردًا على من أنكر القرآن وقال : إن هو إلا قول بشر ، لأنهم كذبوا بالقرآن مع عدم علمه به ولما يأتهم بعد تأويله الذي هو مصيرهم وعاقبة أمرهم ، ولكون تأويله لم يأتهم بعد ، قولوا : إن "محمدًا" قد افتراه من عند نفسه ، وسارعوا في نصب العداء له ... " (2) .

إن النوع الأول من التأويل استعمل فيه الأسلوب الإنشائي ، أما النوع الثاني من التأويل فيأخذ المعنى التالي : هو عين المخبر به إذا وقع وتحقق وجوده ، هذا النوع من التأويل لا يمكن أن يعرف ويفهم بالتأويل لأن معرفة حقيقة وصفه مرتبطة بالله تعالى ، وهو الذي يحدده قوله تعالى ((فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاءً بما كانوا يعملون))³ ، هذه الحقيقة التي تخبرنا بها الآية الكريمة هي حقيقة لا يمكن فهمها وإدراكها بالتأويل لذلك قيل في معناه هو عين المخبر به إذا وقع وتحقق وجوده ، فهذه الجنة كحقيقة أو أمر سيحقق لاحقًا لا نظير لها لما تحتويه من صفات وتقدير ولا من حيث الكيف في هذه الدنيا ، فهو أمر يرتبط بالغيب ، ولقد جاء في رسالة الإكليل لابن تيمية تعليق لابن عباس عن هذا الأمر حيث قال : " ... ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء ، فإن الله أخبر أن في جنة حمراء ولبنًا وعسلًا ، ونحن نعلم أن حقيقة هذه الأشياء ليست مماثلة لحقيقة ما نراه منها في الدنيا ، بل بينها تباين عظيم مع وجود نوع من التشابه في الأسماء من قبيل المواطأة أو المشاركة في الأسماء ... " (4) ، وعليه ترك تأويل هذه الحقيقة لله .

إن النوع الأول من معاني التأويل يشير إلى الأمور المتعلقة بمسائل الشريعة التي تنطوي داخلها مجموعة الأوامر والنواهي ، وفي هذا يعتبر علماء السلف أن تأويل هذه الأمور هو الذي جاءت به السنة من حيث هي أقوال شارحة مفسرة لآيات القرآن الكريم ومفصلة للنواهي والأوامر، أما المعنى الثاني للتأويل فهو يشير إلى الأمور والقضايا التي تتعلق بالغيب كالقيامة وأحوالها ، فالتأويل بالمعنى الأول يستعمل الأسلوب الإنشائي ، أما التأويل بالمعنى الثاني فيستعمل الأسلوب الإخباري .

(1) ابن تيمية ، التدمرية ، تح : محمد بن عودة السعودي ، الرياض ، ط 6 ، 2000 ، ص ، 93 .

(2) الجلند ، السابق ، ص ، 139 .

(3) سورة السجدة ، الآية : 17 .

(4) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 7 ، ص ، 149 .

إن ابن تيمية يقول بأن هناك معنيين آخرين للتأويل ، حيث يكمن المعنى الثالث للتأويل في ما حدّده ابنتيمية قائلاً : " فهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله ، لدليل يقتزن به ، مع فريضة مانعة من المعنى الحقيقي " (1) . أما المعنى الرابع للتأويل فهو التفسير والبيان

إن هذه المعاني التي يتحدث عنها ابن تيمية ويرى بأنها استعملت عند السلف فهي بهذا تمتلك من الشرعية ما يجعلها مقبولة وتفهم على أنها تختلف عن التفسير والتبيين ، لكن التأويل الذي يفهمه ابن تيمية فهو ذلك التأويل الذي كان سببا في وجود اختلافات وصرعات مذهبية وفكرية في مجال النصوص الدينية ، والمشكل الكبير في التأويل أو مسألة التأويل حسب ابن تيمية : " يعود إلى البعض منهم يرى بأن العباد يحق لهم وفي استطاعتهم تأويل نصوص القرآن ، على اعتبار أنه من العيب والعجز أن يخاطب الله الناس بكلام لا يفهمونه " (2) . ويقر ابن تيمية أن هناك من يقول بالتأويل بسبب الإجمال المتعلق بلفظ التأويل ، وهناك من قال بالتأويل على أن يكون معناه هو صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح ، هذا الخلاف هو الذي كان سببا في ظهور أزمة التأويل ، وكل موقف يبرر لرأيه بمقولات خاصة به .

إن المذكور أعلاه من المعاني التي وظفها السلف تحيل إل معنى مقصود به ، لكن الجدير بالذكر أن هناك معاني محدثة للتأويل ، هذه المعاني المحدثة هي التي وقع منها شيء في نفس ابن تيمية فراح يرفضها وينظر إلى أصحابها على أنهم مبدعون في هذا المجال ، والتأويل المرفوض هو التأويل الذي يصرف الراجح من المعنى إلى المعنى المرجوح في ألفاظ آيات القرآن الكريم ، هنا يبيّن ابنتيمية أن هذا النوع من التأويل عاجز عن إثبات أمرين ، يتعلق الأمر الأول بعدم قدرة هذا النوع من التأويل في بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي يختارونه أو بيان معنى المرجوح ، والأمر الثاني يتعلق بإثبات الدليل الذي يوجب صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح ، وهذا العجز في بيان وإثبات هذين الأمرين هو ما : " ... أدى بنا ليس إلى تبديد غموض النص ، بل إلى السقوط في مستنقع اللامعنى ، وتعدد التأويلات ، إذ كل فريق بما لديهم فرحون " (3) .

بحكم أن هناك هذا النوع من التأويل يستعمله الفقهاء ورجال الأصول في المسائل التي يحوم حولها الخلاف ، أما الفلاسفة والمتكلمين فيستعملون هذا النوع في تأويل الصفات ، وهذا النوع من التأويل تحدث عنه الغزالي ، ابن رشد وغيرهم ، وهذا النوع لا أصل له في قواميس اللغة العربيّة حيث يقول محمد السيد الجليند معلقاً على هذا : " ... أن أشير إلى أن التأويل بهذا المعنى المحدث لا أصل له في كتب اللغة المتقدمة كما سبق بيان ذلك ، ولم يتخاطب به

(1) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 17 ، ص ، 288 .

(2) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 13 ، ص ، 295 .

(3) ابن تيمية ، السابق ، مجلد 17 ، ص ، 424 .

المتقدمون ، وهذا يبيّن لنا أن استعمال التأويل بهذا المعنى ظهر وشاع في جو بعيد عن المجال اللغويّ ، وإن جاز أن نعتبر هذا من قبيل التطور اللغوي فلا يجوز أن نجعل هذه المعنى المحدث الذي تطورت إليه الكلمة هو نفس معناها المتقدم المستعمل في الكتاب والسنة . بعبارة أخرى : لا يجوز أن نجعل المعنى الثالث لتأويل - وهو المعنى المحدث - هو نفس المعنى الذي تحدث به القرآن الكريم ، وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه المتكلمون والفلاسفة ... " (1) .

إن محاولة الفلاسفة والمتكلمين في جعل التأويل بهذا المعنى ، نظر إليه ابن تيمية وغيره [أنه معنى محدث يخالف المعنى المستعمل عند السلف والمذكور في القرآن ، فإن الفلاسفة واقع في بناء هذا المعنى الجديد ، فكان من الضروري أن نجعل لكل عصر محدداته ولعته ونحترم هذه الاعتبارات بحكم أنها تعبر عن مقتضى العصر من قضايا وحاجيات ، بمعنى أن الفلاسفة مجبرين على احترام أعراف اللغة في الإطار الذي تعبر به هذه اللغة عن أعراف المجتمع الذي يتخاطب بها ، رفض التأويل حاصل أولاً عند ابن تيمية على المعنى وتحديدته .

انطلاقاً من هذا نُظِر إلى بعض الفقهاء والمتكلمين الذين نظروا إلى التأويل بهذا المعنى وفهموا أنه المقصود به في الكتاب - هذا الفهم هو الفهم المتأخر - على أنهم تعسفوا في هذا المجال وتطبيقاته ، لأنهم : " ... صرفوا كثيراً من آيات القرآن عما دلّت عليه بدعوى التأويل ، وبدعوى أنهم من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويل القرآن وفتحوا بذلك باب التحريف في آياته ، والإلحاد في معانيه ، فأوجدوا اللغة مدخلاً للمضلين مقالاً ... " (2) ، إن الأمر الذي ساعد في تفشي هذا النوع من التأويل هو ذلك الدور الذي لعبه علماء البلاغة وقاموا به في هذا المجال ، حيث أقدم هؤلاء على دراسة كل أساليب المجاز والكناية والاستعارة في نصوص القرآن ، وانطلاقاً من هذا العمل تمّ تخريج آيات القرآن على هذا النوع من الدراسة ، بمعنى توظيف هذه الأساليب في فهم آيات القرآن وتأويلها ، هذه الدراسات ظهرت بعد القرن الرابع هجري .

إن هذا النوع من التأويل هو الذي أطلق عليه ابن تيمية اسم التأويل المنحرف ، لأنه قائم على تعريف المعنى والتبديل لكنا بالله ، ويسمى أصحاب هذه التأويل بـ " أهل الانحراف " و " التبديل " ، وأهل هذا التأويل يراهم ابن تيمية هم : " الذين فتحوا الباب على مصراعيه للفلاسفة والباطنية والقرامطة لحمل كلام الله ورسوله على معانيهم واصطلاحاتهم التي ضللوا بها المسلمين ، ومن أجل هذا حارب (ابن تيمية) التأويل بهذا المعنى بكل ما أوتي من حجة وبرهان ، ولقي في سبيل ذلك من الأذى ما حياته كلها وقفها على الدفاع عنها " (3) ، وانطلاقاً من المعاني الثلاثة التي وضحتها وشرحها في العديد من كتاباته تأسس منهجه عليها ، وهو الذي حدد معالم وطريقة مواجهة التأويل

(1) الجليند ، السابق / ص ، 141 .

(2) الجليند ، السابق ، ص 141 .

(3) الجليند ، المرجع السابق ، ص ، 142 .

المحدث من حيث أنه خصم للقرآن والسنة وأهله هم خصوم ابن تيمية ، كما بيّن أن التأويل المعمول به هو الذي يؤسس القرآن معانيه ، وهي المعاني التي أدركها السلف واستعملوها في تأويلاتهم ، والأحرى بنا أن نقول في تفسيراتهم واختياراتهم .

لقد تابع ابن تيمية مقولات الفلاسفة والمتكلمين والصوفية وغيرهم ممن اشتغلوا بهذا المعنى من التأويل واستعملوه به ، ومن خلال هذه المتابعة لاحظ أن هؤلاء المتأولين ينسبون اجتهاداتهم إلى الكتاب والسنة ، في حين هي بعيدة عنهما ومناقضة لأقوالهم ، ونظر إلى هذا العمل على أنه عطل آيات وأبعدها عن مدلولها كما لعب دور في صرف الشريعة وابعادها عن مقاصدها وأغراضها ، وجود هذا التأويل يعتبر الحافز عند ابن تيمية في بحثه لتعطيل هذه التصورات التي ذهبت إليها هذه العقول بحكم أن : " هذا النوع من التأويل هو الذي عارضه ابن تيمية ، معتبراً أنه لا يرتكن إلى أسس وقواعد تتوافق مع طبيعة النص الديني العربي الإسلامي " (1) .

من خلال هذا العرض الوجيز لمعاني التأويل عند ابن تيمية ندرك أن هذا الأخير لا يرفض التأويل بمعناه المطلق ، وإنما رفض تأويلات قامت على ذلك البناء الذي أعطي للتأويل من طرف تلك الفرق المذكورة سابقاً ، أي التأويل المحدث ، وعليه يتمخض الاستنتاج التالي حول معاني التأويل :

1- هناك معنى تحدث به القرآن حوا التأويل وهو يخص حقيقة الأمور والمآل والنتيجة التي ستؤول إليها ، وهذا الأمر اختص الله وحده بمعرفته .

2- هنك معنى للتأويل هو الذي عمل به السلف ، والمقصود به هو التفسير والبيان ، وهذا الفعل أو هذا التأويل مطالب به المسلم لكي يدرك حقائق النص القرآني والنبوي .

3- التأويل المحدث ، هذا النوع اختص به التكلمين والفلاسفة ، وهو النوع المرفوض (2)

لقد ارتبط التأويل عند ابن تيمية من حيث المعنى والتطبيق بما حدده النص القرآني من معاني ، لذلك اعتبر النوع الثاني من التأويل هو المعنى السليم للتأويل ، وهو المعنى الذي قال به ابن تيمية وعمل به هو والسلف ، بحكم عدم مخالفته للكتاب والسنة ، والتأويل هنا بمعنى التفسير والبيان ، وقد جعل من هذا التأويل آلية لفهم القرآن وتفسيره ، ووضع منهجاً خاصاً له سنأتي على توضيحه لاحقاً ، هذا عن معنى التأويل في منظور ابن تيمية .

(1) ابن تيمية ، التدمرية ، 113 .
(2) انظر : التدمرية ، ص ، 28- 29 .

ب (معنى التأويل في الآية السابعة من سورة آل عمران

إن البحث عن المعنى الذي تُقيمه هذه الآية يُفيد سياق البحث والمشكلات التي سنعرض لها عند الحديث عن المحكم والمتشابه لاحقاً ، كما يفيد في استعراض الأغراض الفكرية لموقف ابن تيمية من التأويل ، بحكم أنه أفاض كثيراً في خصوص معنى هذه الآية متتبّعاً المعنى الذي تفيدته هذه الآية لأجل إثبات منطق التأويل السليم من جهة ، ومن الجهة الأخرى إثبات بطلان منطق التأويل المحدث . حيث يقول تعالى ((هو الذي أنزل إليك الكتاب منه آيات محكمات هُنَّ أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتنبون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمناً به كلٌ من عند ربنا)) (1) ، لكي نعرف تفسير هذه الآين ولنكشف مدلول التأويل فيها البد من الإشارة إلى سبب نزول هذه الآية ، حيث ورد في ذلك قولان :

القول الأول : قيل أنها نزلت في حق جماعة من اليهود سألت الرسول عن حروف المعجم التي افتتحت بها بعض سور القرآن الكريم ، ولهدف من وراء سؤال الرسول عن هذا هو أن : اليهود كانوا يأملون بمعرفة هذه الحروف يقوموا بتأويل عددها ليتنبؤوا بمدة بقاء الإسلام ، وهذا القول قال فيه الطبري : " ... وكان قوم من اليهود على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كياسر بن اخطب ، ويحيى بن أخطب ، طمعوا أن يدركوا من قبلها مدة بقاء الإسلام وأهله ، ويعلموا نهاية محمد وأُمَّته ، فأكذب الله أحذوثهم بذلك ، وأعلمهم أن ما ابتغوا علمه من ذلك من قبل هذه الحروف المتشابهة لا يدركونه ولا من قبل غيرها ، وأن ذلك لا يعلمهم إلا الله ... " (2) ، هذا القول الذي ارتضاه الطبري نقله عن جابر نب رثاب ، وفيه تفسير للآية إلى حد ما .

القول الثاني : قيل أنها نزلت بسبب تلك الناظرة التي قام وفد من نجران مع الرسول حول المسيح ، وهذا الرأي أو القول هو الذي رجحه ابن تيمية قائلًا فيه : " ... وروي أن من النصرارى الذي وفدوا على النبي صلى الله عليه وسلم في وفد نجران من تأول " إنا " و "نحن" على أن الآلهة ثلاثة لأن هذا ضمير جمع ، وهذا تأويل في الإيمان بالله ، فأولئك تأولوا في اليوم الآخر ، وهؤلاء تأولوا في الله ، ومعلوم أن : "إنا" و"نحن" من المتشابهة ... " (3) .

إن الأمر الذي يجب أن نفهمه من ذكر القولين في سبب النزول هو : إدراك أن الحقيقة المطلوبة سواءً تعلقت باليهود السائلين عن الحروف أو النصرارى المناظرين حول "إنا" و"نحن" ، وهذه الحقيقة التي تتعلق بالتأويل ، وهو التأويل المسؤول عنه من طرف الفئتين ، حيث طلبوا الحقيقة والمآل والمصير للأمر الذي تمحورت عليه أسئلتهم ، وفي هذا السياق يقول محمد السيد : " ... فإذا صح أنها نزلت في اليهود ، فمقصدهم من سؤالهم عن تأويل الحروف هو

(1) سورة آل عمران ، الآية : 7 .

(2) الطبري ، السابق ، 209- 180 / 2 .

(3) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 7 ، ص ، 148 .

معرفة حقيقة المدة التي ستمكثها أمة محمد صلى الله عليه وسلم . وإذا صح أن الآية نزلت في وفد اهل نجران فإنهم أيضاً يدعون معرفة حقيقة التأويل المراد من قوله "إنا ونحن" الواردين في القرآن وتأولوا ذلك على أن الآلهة ثلاثة " (1)

ومن خلال العرض لأسباب النزول المتعلقة بهذه الآية نصل إلى إدراك دلالة التأويل من خلال القولين على ان هذه الدلالة تفيد الحقيقة الخارجية والمدلول الواقعي ، وعليه فإن التأويل هذا لا يفيد معنى التفسير والبيان ، كما أنه لا يفيد المعنى المحدث والمرفوض للتأويل .

إن المعنى الذي يقيمه هذه الآية للتأويل إذًا هو الحقيقة والمآل ، وهذا المعنى هو الذي أكده بعض الصحابة ، ومن بينهم ابن عباس حيث أكد القول الأول في سياق سبب النزول ، وقال ابن سدي بان المعنى هو عواقب القرآن من حيث ان الله جعل معرفة هذه العواقب من خاصته . اما ابن تيمية فأتجه إلى الاستقراء جميع الآيات التي ورد فيها لفظ التأويل باحثًا من خلال ذلك إلى تأكيد تأصيل القرآن للمعنى الحقيقي للتأويل من خلال توظيف اقوال السلف واجتهاداتهم في هذا الشأن ، حيث أكد أنه يوجد اختلاف أو تعارض في أقوال السلف في خصوص هذه المسألة ، ومنه كانت دلالة التأويل التي أثبتها القرآن لا تخالف منطق لغة العرب التي تدل معانيها حوا التأويل إلى المآل والمرجع ونهاية الأمر ، ومنه نجد أن ابن تيمية ينبه مؤكدًا على أن المعنى الذي تريده الآية من التأويل المذكور فيها هو المآل والمرجع وكذلك المصير لأخبار القرآن ، وفي هذا يقول بأقوال السلف ولا يعارض اتجاهاتها ، والمصير لأخبار القرآن تشير إلى ضرورة وجود التفسير والبيان .

إن الأمر الأساسي في تأكيد معنى التأويل في هذه الآية من طرف ابن تيمية وكذا علماء السلف يلتقي مع أهمية هذه الآية بحكم أنها تثير موضوع ومشكلة المحكم والمتشابه ، هذه المشكلة التي سنعود إليها في المبحث الثاني من هذا الفصل ، وعليه فإن معنى التأويل الذي دافع عليه ابن تيمية لا يخرج عن اطار المعنيين المذكورين سابقًا ، كما أنه ينافي المعنى المحدث له ، وفي هذا يكون رفض ابن تيمية لضرب التأويل الذي يشتغل على ضرورة صرف اللفظ على الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح ، وعليه لم يرفض ابن تيمية التأويل بشكل مطلق وإنما رفض هذا النوع منه ، وأبعده عن حقله المعرفي الذي اشتغل عليه ، كما دافع على معنى التأويل الذي نظر إليه على أنه المعنى الحقيقي له .

وعليه ، فإن التأويل الذي يدعوا إليه هو التأويل الذي يؤسس لما هو معرفي بمعناه الإبستيمي ، حيث يكون التأويل يتمشى مع ما تقتضيه الثقافة التي انبثق وولد فيها النص ، ذلك أن النص حسب ابن تيمية جاء : " ... على اعتبار أن النص جاء ليخاطب أقوامًا بعينهم ، وفق ما يتداول عندهم من لغة وعادات ومناخ سوسولوجي

(1) الجليند ، السابق ، ص، ص، 146 - 147 .

والابستمولوجي ، وعليه فالواجب على من يتعامل مع هذه النصوص أن يتفطن لهذه المسألة البالغة الأهمية ، حتى لا يحمل النص على ما لا يحتمل " (1) ن وعليه فإن ابن تيمية لا ينفى المعنى العام للتأويل وإنما المعنى الخاص المحدث .

ج) منهج ابن تيمية في التأويل

إذا كان ابن تيمية قد صرف النظر عن التأويل المحدث وقال بأن هذا المصطلح يأخذ معنى البيان والتفسير ، فيكون بهذا جعل من التأويل أو نظر إلى إليه على أنه التفسير ، بحكم أن هذا المعنى هو أقرب إلى ما أشار القرآن الكريم عندما ذكرت بعض آياته التأويل في أكثر من موضع ، لذلك وضع ابن تيمية فيما ألف وكتب رسالة خاصة بالتفسير أوضح من خلالها المنهج الذي يستعمله في بيان دلالة الآيات القرآنية ، حيث أشار في هذه الرسالة إلى : " أحسن الطرق في تفسير القرآن ، وبيّن فيها أكر المفسرين التزاما بهذه الطرق التي فضلها ، ورتب كتب التفسير حسب التزامها بهذه الطريقة أو ابتعادها عنها ... " (2) .

لقد أشرنا في الفصل الثاني إلى هذه الطرف وفصلن فيها بشكلها يجعلها واضحة ، وحتى نتفادى تكرار ذلك التفصيل نذكرها أو نعيد التذكير بهذه الطرق التي تحكمت في منهج التفسير عند ابن تيمية ، وهي على النحو التالي :

1 - المرجع الأول للتفسير هو القرآن .

2 - المرجع الثاني للتفسير هو السنة .

3 - المرجع الثالث للتفسير هو أقوال الصحابة .

4 - المرجع الرابع للتفسير هو أقوال التابعين .

5 - المرجع الخامس للتفسير هو اللغة .

د) التأويل الباطل عند ابن تيمية

إن الدراسات التي قام بها ابن تيمية في مجال التفسير ومجال دراسة النصوص الدينية ونقصد بها القرآن والسنة، مكنته من الإحاطة بهذه الجوانب إلى الحد الذي سمح له بأن يصدر جملة من الأحكام على التأويلات الخاطئة أو البعيدة عن مقتضيات النص ، هذا في تسميتها لها ، أما ابن تيمية فنعته بالباطلة والضالة ، وهذه الأخيرة لها أنواع ، نذكرها كما حددها ابن تيمية على النحو التالي :

(1) ابن تيمية ، بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ، تح : موسى درويش ، طبعة المدينة المنورة ، ط3 ، 1995 ، ص ، 251 .
(2) الجليند ، السابق ، ص ، 156 .

1 - كل تأويل يخالف عادة الخطاب في لغة العرب وهو التأويل الذي لا يحتمله اللفظ في الأصل الذي وضع له .

2 - كل تأويل لم يحتمله اللفظ بحسب التركيب الخاص به سواء من حيث التثنية والجمع (1) .

3 - كل تأويل يخالف السياق المعين في اللفظ أو الجملة .

4 - كل تأويل يخالف استعمال اللفظ في عادة المؤلف .

5 - كل تأويل لا يمتلك دليل انطلاق السياق أو بقرينة ، لأنه غير مقصود في كلام المتكلم .

إن هذه الأنماط من التأويلات المذكورة هي التي يرى ابن تيمية أنها تملأ كتب المتكلمين والفلاسفة ، فهي حسبها تفتقر إلى الدليل من جوانب متعددة ، حيث يغيب المتأول الدليل المتعلق باللغة ، كما يعيب عنده الأثر المنقول والصحيح بطبيعة الحال ، إذن فهذه التأويلات مشحونة بالهوى والتعصب المنهجي ، انطلاقاً من هذه الصفات تكون هذه الأنواع من التأويل باطلة وجب على العلماء محاربتها وإبطال منطلقاتها وتعطيل نتائجها ، فهذه التأويلات هي : " أنواع التأويل الباطلة التي قد أخذت شطرا كبيرا من حياة (ابن تيمية) والتي كرس حياته لمحاربتها من قريب أو من بعيد ، لأنها تمثل في نظره قطب الرحى لكل ما نشأ وشاع في الإسلام من بدع التي لا أصل لها في الكتاب ولا السنة ، والتي حاول أصحابها أن يخرجوها إلى الناس في أشكال لفظية مزخرفة بأنواع البديع وأجناس البيان التي تقرب الناس إليها ، ثم حاولوا بعد ذلك أن ينفروا الناس من المعنى الأصلي المسوقة له الآية متبعين في ذلك طرقاً شتى ... " (2) .

إن هذا التسويق الذي يثيره ويتحدث عنه صاحب هذا القول يأتي عند ابن تيمية تحت تسمية المغالطات التأويلية التي يستند أصحابها إلى آرائهم وأهوائهم ومذاهبهم ، وطرق التسويق هذه عديدة يمكن إجمالها أو ذكرها على النحو التالي :

1 () تهجين المعنى (التشبيه ، التمثيل ، التجسيم) ، وفي هذا السوق يتم اتباع طريقة تهجين المعنى المراد من الآية ، حيث يصل هذا المعنى مهجناً تحت تسميات عديدة ، منها ما يأتي تحت اسم التشبيه ، التمثيل ، التجسيم ، وهنا نجد مثلاً تسمية العرش تمثيلاً بالخير ، وتسمى الصفات أعراضاً ، أما حلول الحوادث فهي التسمية المعطاة للأفعال الاختيارية القائمة في ذات الله تعالى ، هذه التسميات وضعها المتكلمون كألفاظ وتسميات مستهجنة تغطي المعاني الصحيحة أو تنوب عن الألفاظ الصحيحة ، لظن هؤلاء المتكلمون نفروا الناس من القول بهذه الصفات والتسميات

(1) انظر : الجليند ، المرجع السابق ، ص ، 158 .

(2) الجليند ، الرجع نفسه ، ص ، 159 .

لأنهم يقولون بنفي الصفات لكن البعض الآخر أثبتوا الصفات (1) ، وفي هذا السياق يقر ابن تيمية أن هذه الصفات والتسميات ليست موجودة في الكتاب والسنة ، حيث يقول في هذا الشأن : " ... وهذا مثل لفظ " المركب " و "الجسم" و "المتحيز" و "الجوهر" و "الجهة" "العرض" ونحو ذلك ، ولفظ "الحيز" ونحو ذلك ، فإن هذه الألفاظ لا توجد في الكتاب والسنة بالمعنى الذي يريد أهل هذا الاصطلاح ، بل ولا في اللغة أيضاً ، بل هم يختصون بالتعبير بها عن معان لم يعبر غيرهم عن تلك المعاني بهذه الألفاظ ، فيفسر تلك المعاني بعبارات أخرى ، ويبتل ما دل عليه القرآن بالأدلة العقلية والسمعية ، وإذا وقع الاستفسار والتفصيل تبين الحق من الباطل ، وعرف وجه الكلام على أدلتهم ، فإنها ملفقة من مقدمات مشتركة ... " (2) .

(2) إسناد التأويل إلى الشخصيات النبيلة ، حيث يقوم هؤلاء المتأولة باختيار شخصيات لها اجتماعي قوي ، وهي بهذه الشخصيات نبيلة الذكر والمرموقة ، لها وقع كبير على قلوب الناس فيسند الكلام والتأويل إليها وتروى هذه الأقوال على ألسنتهم ، فإذا عظم شخص ما أو شخصيات ما عظم كلامهم ، وهذا السبيل تم اتباعه من طرف الكثير من الفرق الكلامية حسب ابن تيمية ومنهم الرافضة والباطنية والإسماعيلية وغيرها ، حيث روجت هذه الفرق الكلامية للأباطيل كما يراه ابن تيمية ، فهنا استعملت هذه الشخصيات والأسماء لإظهار أقاويلهم ، وهذا الأمر يعتبره ابن تيمية استغلالاً لا أكثر ولا أقل ، والشخصيات المتحدث عنها أو التي نسبت إليها هذه الأقوال والتأويلات هم أهل البيت ، وفي هذا يقول تلميذ ابن تيمية ابن القيم : " ... وهذا هو السبب الغالب على أكثر النفوس لأنه ليس مع الناس إلا حسن الظن بأهل البيت وما يقال عنهم ويسند إليهم بلا برهان ... " (3) .

و (الفهم والتأويل عند ابن تيمية

يضع ابن تيمية فرقاً بين الفهم والتأويل ، أي وجود تفرقة : " الحاسمة بين تأويل الآية وبين فهم معناها ، فهو ينفي القول بتأويل الآية بمعنى الذي تحدث به القرآن . وهو حقائق و مآلات ما تخبر عنه الآية ، لأن ذلك من باب الغيوب التي استأثر الله بعلمها ، ولكنه يثبت المعنى ويقول به ، وكثيراً ما يبادر بنفي ما قد يطرأ على الأذهان من الخلط بين الفهم والمعنى وبين تأويل الآية الذي هو بيان حقيقتها ... " (4) . وعليه يكون الاحجام عن تأويل ما لا يشكل مانعاً أمام فعل التدبر لها ، أي تدبر معناها ، لأن القرآن يدعو الإنسان إلى التدبر . إن هذه التفرقة التي يقيمها في هذه السياق تدل بشكل واضح على موقفه من التأويل الباطن وإقرار حقيقة التأويل المأخوذ به ، هذا التفصيل يجعلنا نفهم العديد من النقاط في موقف ابن تيمية بالتفصيل ، هذه النقاط نرصدها على النحو التالي :

(1) انظر : ابن تيمية ، الفتاوى ، ص 72 .

(2) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 7 ، ص ، 80 .

(3) ابن القيم ، الصواعق المرسله (7 / 11-15 - 57) .

(4) الجليند ، السابق ، ص ، 160 .

1 - إن المفهوم الواضح من خلال هذه التفرقة يضعنا أمام الأسباب التي دعت ابن تيمية إلى الحرص على مبدأ السلف واقوالهم في مسألة التأويل ، حيث بيّن أن السلف لم يوقفوا ولم يعطلوا عملية بيان معاني الآيات ، بل إنهم كانوا حريصين على هذا الأمر أشد الحرص ، وفي هذا الشأن يقول محمد السيد : " ... فمحال مع ذلك أن يكون الرسول أو السلف توقفوا عن بيان معنى آية ما فقي كتاب الله ، وإنما الذي كفوا أنفسهم عنه هو الخوض في تأويل الآية بمعنى عدم الخوض في الكلام عن حقيقتها وكنهها ، لأن ذلك رمي في عماية وسعي في ضلال " (1) .

2 - إن الأمر الثاني الذي يتضح من خلال هذه التفرقة يضعنا في سياق الموقف الحقيقي لابن تيمية من التأويل ، بحكم أن الكثير يظن أنه يرفضه رفضاً كلياً ، وفي هذا يضيف الجليلند ليقول : " ... من لم يقف على حقيقة هذه التفرقة وأهميتها في مذهب (ابن تيمية) لا يستطيع الوقوف على حقيقة مذهبه في معظم القضايا الهامة ، وأهمها قضية التأويل فلقد أخطأ بعض الباحثين حين صوروا مذهب (ابن تيمية) بأنه مذهب جامد لا يتجاوز ظاهر اللفظ ، وقالوا : إنه حرم التأويل ، وذلك لأنهم لم يعرفوا ما هو التأويل الذي حرّمه (ابن تيمية) وحراره ... " (2) .

3 - كما تضعنا هذه التفرقة بين الفهم والتأويل أمام ذلك الخلاف الكبير بين موقف ابن تيمية من أقوال السلف وبين موقفه من أقوال المتأخرين منهم .

ن (تداعيات التأويل وخطورته

إن الحديث عن التأويل من الزوايا التي أثارها ابن تيمية قد تبعث في أذهان المفكرين العديد من التساؤلات ، خاصة عندما يتعلق الأمر برفض التأويل المحدث عنده ، ولهذا وجب الوقوف على هذا التأويل لمناقشته مناقشة بعيدة عن حيز التمدد والتطرف الفكري ، وكأننا نريد أن نطرح أسئلة تتعلق بهذا التأويل من حيث أنه تأويل يجب الأخذ به أم رفضه .

إن بعض الدراسات التي اهتمت بهذا الموضوع جلتها تبقى قريبة من التصور التيمي ، وهي لا تحيد عنه ، بمعنى أنها مواقف تنظر من زاوية نظر ابن تيمية ، وبعضها الآخر يحاول أن يبتعد عن السياق التيمي ، لكن المفروض في هذا البحث هو مناقشة الأسباب التي تجعل من هذا التأويل المحدث مرفوضاً ، وهذه المناقشة لا تأخذ البعد النقدي ، ولكن تأخذ معنى تبرير رفض ابن تيمية لهذا التأويل انطلاقاً من تداعيات هذا المفهوم على مستويات زمنية لم يكن ابنت تيمية هو المسؤول المباشر عنها ، ولكن أنت كتطور كرونولوجي لفكرة رفض التأويل المحدث .

(1) الجليلند ، السابق ، ص ، 161 .

(2) الجليلند ، السابق ، ص ، 161 .

إن الأساس من وجود أي خطاب أو كلام هو الإفهام والبيان ، وعملية الإفهام مرتبطة أساسًا وجوهريًا بالقصدية التي يحوزها الخطاب ، لذلك ترتبط عملية الإفهام والبيان بأمرين ، يرتبط الأمر الأول بالقدرة التي يمتلكها المتكلم في جعل كلامه بيّنًا ، ذلك أن عملية إخراج المعاني هي تجربة ذاتية تخص المتكلم أو المؤلف ، لأنه هو الذي يختار بقصدية تامة الألفاظ التي تجعل كلامه أو خطابه بيّنًا وواضحًا ، فتكون الألفاظ هنا دالة على المعاني بشكل سهل إدراكه وفهمه . أما الأمر الثاني ، فهو الذي يتعلق بالمستمع أو المتلقي لهذا الخطاب أو الكلام ، بمعنى امتلاك السامع القدرة على التلقي والفهم ومنه حسن تقبل هذا الخطاب . وعندما يغيب هذان الأمران لم يعد بد من وجود الخطاب ، وإن وجد فلا فائدة فيه ، وكان هذا الخطاب مجرد عبث .

إن الإقرار بوجود عملية التأويل أو فعل التأويل يرتبط بوجود هذين الأمرين معًا ، ونحن عندما نحيل هذا الأمر إلى مستوى الخطاب القرآني نجد أنه يتوفر على هذين الشرطين ، بمعنى أنه يتوفر على الشروط الأساسية التي منه خطابًا لا يضاويه خطاب ، وهنا الإشكال لا يتعلق بالخطاب القرآني ، بل إن الإشكال يرتبط بعملية التأويل التي يقوم بها المتلقي للخطاب القرآني ، ولما كان الأمر على هذا النحو صار هذا الأمر هو المشكل بعينه ، وفي هذا السوق يقول محمد السيد الجليند : " ... والقول بالتأويل يتضمن الأمرين جميعًا ، وذلك لأن القائلين بالتأويل على اختلاف مذاهبهم متفقون على أن ألفاظ الآية المؤولة لا تدل على حقيقة المراد ، وإنما هي رمز وتخييل للسامع بالمراد ، كما قال البعض ، أو هي مجاز عن المراد كما قال البعض الآخر ، وحقيقة المراد ليس لنا سبيل إليه إلا بالتأويل ... " (1) .

إن المتتبع لهذه المسألة من جوانبها المتعددة يؤكد أن الحقيقة بعدة عن هذين التصورين اللذين قيلًا بهما ، لأن أي متكلم يغيب في خطابه الألفاظ عليه بطرق معينة يصبح خطابه مجرد كلام خال من المعاني ، لأن المتلقي لم يدركها بحكم أنها موجودة في خطاب جرت تعميته وإلغازه على السامع والمتلقي ، والتعمية والإلغاز من الأمور التي لا يمكن أن نصف بها الخطاب القرآني ، وهنا يقول الجليند : " ... ولو أراد الله من خطابه خلاف ظاهره لا يدل عليه لا نصًا ولا ظاهرًا . ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها . فإذا كان الله قد خاطب عباده بأنه في السماء ، وأراد منهم أن يفهموا أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، أو أنه في كل مكان ، أو أنه هو عين الموجودات أو حال فيها ، لكان كلفهم في ذلك ما لا قبل لهم بالوقوف عليه ... " (2) ، لأن اعتبار كلام الله قائم على وجود معنى غير ظاهر فهو بهذا يثبت معنى واحد وهذا الأمر هو الذي اشتغلت عديد الفرق عليه ، ونحن نتحدث عن المعنى الباطن في آيات القرآن ، وإذا كان القرآن على هذا المنوال فإنه يصبح مدعاة للتضليل ، لكن الخطاب القرآني بعيد كل البعد عن هذا الأمر .

(1) الجليند ، السابق ، ص ، 162 .

(2) الجليند ، السابق ، ص ، 162 .

إن الاتجاهات والفرق الكلامية اتجهت بشكل مباشر إلى هذا التأويل الذي يكون فيه العمل قائم على صرف اللفظ عن ظاهره بحكم أنه ليس مرادًا ، أي أن ظاهر اللفظ لا يدل على المعنى الراجح بل يدل على المعنى المرجوح ، هذه الفرق اتجهت بالتأويل إلى أن يكون له "محالات كثيرة ولوازم باطلة " حسب ابن تيمية ، ومن بين المحالات واللوازم الباطلة التالي :

1 - أن يكون الرسول ترك الأمة في هذا الأمر بدون أن يبين الحق الذي يجب أن تسلكه الأمة وهو الأمر الذي يستلزم باطلاً مفاده أن الرسول لم يهد أمته إلى الحق بشكل ظاهر ، بل رمز إليه وألغزه ، ولا وجود للهدى في ما هو مرّمز وملغّز .

2 - أن يكون الرسول قد افاض وتحدث في باب الصفات بما ظاهره خلاف الحق ، وهذا يستلزم أمرًا باطلاً مفاده أن الرسول لم يتكلم في هذا الأمر بما يوافق مذهب النفاة للصفات.

3 - الطعن في وظيفة القرآن .

4 - الطعن في وظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم .

انطلاقاً مما سبق ذكره في سياق الحديث عن خطورة التأويل ، فإن الحرب التي قادها ابن تيمية كانت تدور حول إبطال هذا المنطق ، حيث نظر إلى هؤلاء الفرق ونعتهم بـ "أهل التحريف" ، والسبب في هذه التسمية هو ما يدل عليه طابع التأويل الذي اتجهوا إليه وقالوا به ، فهم في نظره وانطلاقاً من المحالات واللوازم الباطلة المذكورة أعلاه ألقوا صفات بشكل مباشر أو غير مباشر بالخطاب القرآني والخطاب النبوي ، ومن هذا المنطلق يصل ابن تيمية وغيره ممن ساروا على هذا النهج إلى الإقرار بهذه الحقائق في حق هؤلاء الذين قالوا بالمعنى المحدث للتأويل ، وهذا العمل هو الذي كان من بين القضايا التي شغلت فكر ابن تيمية ، ولكن مسألة التأويل تعد أهمها : " لقد شغلت قضية التأويل حياة (ابن تيمية) لأنه وجدها الباب المفتوح لكل بدعة ظهرت في الإسلام على يد الشيعة أو الصوفية أو الباطنية أو الفلاسفة والمتكلمين ، فالفلاسفة قد رأوا أن المتكلمين قد تأولوا آيات الصفات على النفي ، فعمدوا هم إلى تأويل نصوص المعاد واليوم الآخر ، ولم يجدوا حرجاً في تأويل المعاد على أنه بالروح فقط ، ثم جاء القرامطة والباطنية فوجدوا السبيل سهلة لإظهار ما أبطنوه من المعتقدات في أسلوب ديني تحت ستار التأويل ، وعادت الشريعة عندهم معطلة كما دلت عليه من الأوامر والنواهي ... " (1) .

(1) الجليند ، السابق ، ص ، 163 .

هناك ثلاثة أقسام للقرآن الكريم ، منها القسم الذي يتحدث عن تقرير الربوبية ، والقسم الذي يتحدث عن المعاد واليوم الآخر ، والقسم الذي يتحدث عن العبادات والمعاملات ، فإن التأويل ارتبط بهذه الأقسام حتى صار كل القرآن مصروفًا ومؤولًا على ظاهره ، حيث نجد التقسيم التالي في التأويل :

1 - المتكلمة والفلاسفة اهتموا بالقسم الخاص بالألوهية .

2 - انفراد الفلاسفة لاحقًا بالقسم الخاص بالمعاد .

3 - القرامطة والباطنية اهتموا بالقسم الخاص بالأوامر والنواهي .

هذا ويرى ابن تيمية أن مكمن الخطر في هذا التأويل يكمن في عملية توريث هذه الثقافة من جيل إلى آخر ، وهذا الفعل عمدت إليه هذه الفرق جاهدة لتحقيقه ، وفي ذات السياق يقول الجليند : "... ومما زاد في روع (ابن تيمية) أن هذا النوع من التأويل قد تسرب إلى كتب التفسير التي بأيدي الناس ، وتلقاه خلفهم عن سلفهم على أنه المذهب الحق الواجب اتباعه ن وتحوت لغة القرآن عندهم إلى أنواع مختلفة من المجازات العقلية التي لا يتأتى وجه إعجاز القرآن إلا إذا كان مشتتملاً عليها ، إذا كان لهذا من دلالة فإنما يدل على مدى تأثير كتب التفسير بالمذاهب الكلامية والفلسفية ، وذلك مما ساعد على شيوع التأويل ... " (1) .

ن) تداعيات التأويل على المستوى الميتافيزيقي

على هذا الأساس تبقى مسألة التأويل وخاصة تأويل النصوص الدينية من أكثر المسائل صعوبة ، نظرًا لكونها مسائل حساسة ، وبالأخص فيما تعلق بالتأويل في شقه الفلسفي ، والأمر على هذا الحال من الخطورة والحساسية لأن المحك المعتمد والمستعمل في عملية ترجيح الدلالات لا يعتمد على منهج واضح وواحد ، كما اليقين في هذا المجال لا يحوز صفة المطلق ، فالظن باق والشك في اليقين هو المهيمن ، لأن لا أحد يمتلك القدرة على إزالة هذا الشك إذ إن تأويل هذا النص انطلاقًا من الدلالة الفلانية هذه أو دلالة فلانية أخرى لا يعطينا القدرة ولا يقدم لنا الفرصة للخروج من دائرة الظن ، لأن المؤول أو المؤولين لا تتوفر لديهم الشروط الكافية حتى تكون معارفهم يقينية ، فكل ما نعرفه يكون قد انتجناه وفق تلك الآلية التي تشغل بها المعرفة البشرية حيث أن هذه الآلية لا تتعدى ما يسمى بعالم الظواهر .

إذا كان هذا حال المعرفة البشرية التي تعتمد على عالم الظواهر ، فكيف حال تلك الفرق تريد أن تتجاوز ظاهر الآيات في سياق التأويل ؟ وعليه فإن المقارنة بين أجناس المعرفة المختلفة لا اختبار صحتها من عدمها هو أمر

(1) الجليند ، المرجع نفسه ، ص ، 164 .

يبقى في دائرة حكم الإمكان ، وإن اختبار صدق هذه المعرفة أمر ممكن عن طريق الحواس ، لكن هذه الحواس تقف عاجزة أما الأمور الغيبية ، وعليه تبقى معرفة الإنسان في أي مجال معرفي تعتمد على عنصر الإخبار (1) ، ومنه يكون علينا أن ننوه هنا بوجود تطابق بين موقف ابن ي حول التأويل وموقف المذهب الحنبلي ، حيث يدعوا هذا المذهب على تقييد بالمعرفة والفهم الحرفي للقرآن الكريم ، وهذا المذهب : " يخالف ما ساد في التراث الكلامي قاطبة ، خصوصاً المعتزلي والأشعري ، الذين أخذوا بالتأويل اللغوي في فهمها للصفات الخبرية ، والتي تشي بنوع من التشبيه ، لأن هذا النوع من التأويل يمكن أن يتخذ كذريعة لتعريض القول الإلهي للترجيح ، ويسلب عنه صفة المطلق ... فتصبح دلالات الآيات القرآنية خاضعة لمعايير الترجيح فقط لا غير ... " (2) .

في هذا النوع من التأويل يجري إضمار مسألة تتعلق بتجاهل المراد الذي يقصده المتكلم من كلامه ، فالمتحدث في القرآن إن جاز التعبير هو الله ، حيث أنه يصف ذاته ، وعليه لا يمكن للبشر أن يذهبوا في اتجاه تأويل هذه الآيات بطريقة قد تكون محرفة للمعنى ومنحرفة عن القصد الحقيقي منها ، ولعل هذا هو السبب الذي دفع بابن تيمية للقول بالظاهر ورفض أي نوع من التشبيه ، ولهذا يقول : " ... صحيح أن الله يمتلك وجهًا وسفًا ويستوي على العرش ن بيد أن هذا لا يعني أن هناك تشابهاً من حيث الدلالة بين هذه الصفات والصفات البشرية ... " (3) .

إن سعي العلماء والمتأولين للقبض على الحقيقة التي يطرحها النص الديني وكذا الوقوف على الدلالات الحقيقية التي يحتويها الخطاب الإلهي تعد مسألة جوهرية والمحرك الأساسي لكل أنواع التأويلات ، التي أنتجت في هذا السوق ، لكن الاختيار فيما بين هذه التأويلات وترجيح إحداها على الأخرى مسألة خطيرة تتطلب الكثير من الحيلة والحذر ، حيث يصبح التريث وعدم التسرع في إصدار الأحكام أمرًا ضروريًا في ظل كثرة الصراعات التأويلية ، هذه الصراعات كلّها تسعى إلى احتواء سلطة الخطاب أو النص الديني . والتريث في هذا السياق كفيل لتفادي الانحراف في مجال الترجيح بين التأويلات . ولعل من أهم الأسئلة التي تطرحها إشكالية التأويل تتعلق بالكيفية الممكنة التي تتيح لنا الترجيح بين التأويلات ، وهذا التساؤل يؤدي إلى ضرورة البحث عن أصح التأويلات ، حيث يكون الحكم بصحة هذا التأويل يفرض علينا تحديد المعايير التي بها تم حكم ، وهنا مربط الفرس في الإشكالية كلّها ، لأن تحديد المعايير ليس بالأمر الممكن بحكم أنقصد المتكلم ومراده الذي يقصده به غائب عنا لذلك يصبح إيجاد المعايير مسألة صعبة ، وغياب قصدية المتكلم هو الأمر الذي يفتح الباب على مصراعيه لقيام العديد من التأويلات من جهة ، كما أنه يفتح هذا الباب لتصبح كل التأويلات متساوية الحظوظ في عملية الترجيح ، وهذا الأمر ساعد على

(1) انظر : الفتاوى ، مجلد 19 ، ص 164 .

انظر : درء التعارض العقل والنقل ، مجلد 3 ، ص ، 147 .

(2) ابن تيمية ، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ، تح : مجموعة من المحققين ، مجمع فهد للطباعة ، ط1 ، 1426 هـ ، مج 8 ، ص ، 260 .

(3) ابن تيمية ، بغية المرئاد ، ص ، 254 .

قيام الفوضى التي ستكون بمثابة الأمر الذي تغيب معه الحقيقة المتلقة بالنص ومعناه ، هذا الإقرار بصعوبة إيجاد المعيار في الترجيح بين التأويلات لا يفضي إلى الحكم بإقصاء آلية التأويل ، إنه يفضي إلى رفض شكل محدد من التأويل .

انطلاقاً من هذه الاعتبارات التي تحيط بالتأويل حكم ابن تيمية على فشل بعض التأويلات في حيازة المعنى الحقيقي الذي يحوزه النص الديني ، وهو ما نفهمه في قوله التالي : "...التأويل المجازي ، والتأويل الذي يقسم النص إلى باطن وظاهر ، فشلا في تقديم إجابة دقيقة عن مقصود النص القرآني ، على اعتبار أنهما عملاً على تجريد الله من صفات وخصائص ، بدعوى أنها تشابه تماثل في معناها الظاهر ما هو إنساني ... " (1) ، هذا القول يشير إلى العمل الذي قامت به المعتزلة والأشاعرة عند تجريد الله من صفات وخصائص ، فالمعتزلة والأشاعرة تجنبت ما يسمى بـ : " أنسنة الذات الإلهية " ، فهي جردتها من الصفات حتى لا تكون مماثلة للذات الإنسانية ، لكن هذا التجريد اتجه بالفرقتين إلى السقوط في مطب اللاتعيين . لأن المعتزلة والأشاعرة عندما جردتا الذات الإلهية من الصفات أعطتها بذلك وصفاً في حين أن صفاتها وخصائصها - الذات الإلهية - غائبة ، ولكي يتجنب ابن تيمية هذا الأمر تبني الفكرة التي تفيد بأن الصفات الإلهية مفهومة المعنى مجهولة الكيف ، وهو بهذا يستند إلى قول مالك بن أنس : " الاستواء معلوم والكيف مجهول " (2) .

إن الصفات رغم أنها تنتسب لعدة أشياء ، هذا الانتساب يكون متساوياً من حيث أن القضية التي يصدر فيها الحكم تتطلب ذلك ، بمعنى أننا نحكم على الله بأنه عالم ونحكم على الإنسان على أنه عالم كذلك ، لكن على مستوى التقدير لا يوجد تساوي بينهما ، بحكم أن المقادير مختلفة في كل موجود ، وعلية فإن التشابه لا يقتضي بالضرورة أن يكون هناك تماثل وتطابق كلي ، فالتشابه يفيد وجود قدر معين في الاشتراك ، وهنا يتجه ابن تيمية إلى التنبيه على هذا القدر المعين في الاشتراك ، فهو يقال بطريق التشكيك ، بمعنى أن التشكيك حكم يطلق على أشياء متفاوتة فيما بينها في صفة معينة من حيث الدرجة ، ويبين ابنتيمية هذا قائلاً : " فالعاج أبيض والثلج أبيض ، فهذان الشيئان يشتركان من حيث اللفظ ويختلفان من حيث الدرجة ، فبياض الثلج ليس هو ببياض العاج ... " (3) ، كما أن الحكم بالاشتراك يأتي عن طريق التواطؤ ، والتواطؤ يفيد الحكم الذي يطلق على الأشياء مع وجود ما يجعلها متساوية ومتكافئة كقولنا مثلاً عثمان إنسان ، وأحمد إنسان ، أي أن كل من عثمان وأحمد متساويان في الإنسانية ، إذن فصفة الاشتراك قائمة عليهم عن طريق التواطؤ .

(1) ابن تيمية ، الفتاوى ، مجلد3 ، ص ، 221 .

(2) انظر : ابن تيمية ، التدمرية ، ص ، 98 .

(3) ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ص ، 155 .

إن معرفتنا بالأشياء تستلزم وصفها بجملة من الصفات والخصائص ، هذه الصفات والخصائص تقيدت بها ، وهذه الأخيرة كلها صفات حقيقة لأننا نعرف معناها ونذكره ، لكن الأمر والشئ الذي لا نعرفه فيها هو كيفيتها ، بمعنى أن من خصائص المعرفة الإنسانية أنها معرفة قادرة على فهم الصفات الإلهية والإحاطة بها ، إلا أنها من جهة تقف عاجزة عن إدراك ومعرفة كيفياتها في واقعها ، وفي ذلك مثال الاستواء الذي يقول عنه ابن تيمية : "... ولكن كيف استوى الله على العرش ، هو ما نجعله ، ولا يمكن بأي حال ما الأحوال أن ندعي بأنه كان بهذه الكيفية أو تلك ، لأن طريقة الاستدلال التي تعمل وفقها المعرفة الإنسانية ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، لا يمكن أن نسحبها على العلم الإلهي ، لكوننا لم نتح لنا الفرصة للاطلاع عليه ... " (1) ، والحديث عن الصفات في هذا الموضوع يشير مباشرة إلى الآلية التي يعمل بها التأويل عند بعض الفرق الكلامية وكذا الآلية التي اشتغل بها السلف ، وعليه فإن تأويل الغيبيات عمل محفوف بالمخاطر والمآلات الخطيرة .

إن التصور الذي اتجه إليه ابن تيمية وارتضاه كمنهج لفهم ما يرتبط بعالم الغيب فرض عليه رفض مجموع التصورات والمقالات التي اتجه توسعت إلى قبولها هذا العالم وتصويره وكأن هذا العالم يتمثل ويتطابق مع العالم الذي نعيش فيه ، فعالم الغيب الواقع الأرضي ، ولما كان هذا العالم على هذا النحو فإن هذه التصورات والمقولات تتعارض كلياً مع صريح المعقول ، لأنه لا توجد مبررات كافية وسليمة تجعلنا نقبل هذه التصورات والكيفية التي قدرت بها عالم الغيب (2) ، وعليه فإن النقد الذي قدمه ابن تيمية لهذه التصورات ورفضه لها يجوز الطرح البديل ويضمه في هذا النقد، ذلك أن النقد الذي وجهه للتأويل المجازي كان بسبب أن هذا النوع من التأويل يعارض البنية الداخلية للنص الديني، والبديل الذي يضمه هذا النقد والرفض يدل على الإقرار معنيين هما :

1 - الإخبار عن وقائع الماضي أو الإخبار عن أحداث ستقع في المستقبل .

2 - تحديد معنى الخطاب ، فهناك تأويل الفعل الذي يرتبط بالوقائع الخارجية ، وهناك تأويل القول الذي يرتبط بالمعنى الخطاب (3) .

إن النتيجة التي نخلص إليها من خلال عرضنا لموقف ابن تيمية من التأويل من خلال تتبع المفهوم في سياقه التاريخي على الطريقة التي اتبعها ابن تيمية ، فإننا ندرك أن هذا الأخير نظر إلى جميع الفرق التي اشتغلت على مسألة التأويل على أنها فرق قامت بالشرعنة لهذه المسألة على حساب مخالفة ظاهر النص القرآني وكذا النبوي من جهة ، كما أنها خالفت ظاهر النص برفض المعقول الذي استقر عليه علماء السلف ، وهذه المخالفات لا تمتلك المبررات

(1) ابن تيمية ، التندرية ، ص ، 98 .

(2) انظر : ابن تيمية ، تلبيس الجهمية ، ص ، 326 .

(3) انظر : أجهر ، عبد الحكيم ، من فكر الوحدة إلى فكر الاختلاف ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط1 ، 2011 ، ص ، 292 .

الموضوعية الت يؤول مقولاتها لأن تكون موقفًا سليماً في سياق التأويل ، فهذه الدلالات التي توصل إليها هؤلاء المتأولين دلالات لا يمكن الاطمئنان إليها ، بحكم أنها قائمة على الظن ، وفي هذا السياق انتهى ابن تيمية إلى الإشارة إلى حقيقة التأويل قائلاً : " وما أحسن ما يعاد التأويل إلى القرآن كله ، فإن قيل : فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس : ((اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل) قيل : أما تأويل الأمر والنهي فذاك يعلمه ، والام هناك للتأويل المعهود ، لم يقل تأويل كل القرآن ، فالتأويل المنفي هو تأويل الأخبار التي لا يعلم حقيقة مخبرها إلا الله ، والتأويل المعلوم هو الأمر الذي يعلم العباد تأويله ... " (1) .

(1) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 7 ، ص ، 167 .

المبحث الثاني : إشكالية المحكم والمتشابه عند ابن تيمية

1 - إشكالية المحكم والمتشابه عند ابن تيمية

لقد كان اهتمام العلماء والدارسين بالقرآن كبيراً جداً بأسراره وتعاليمه وغيرها من المناحي التي درس بها ، وتظهر ملامح هذه العناية بالنص القرآني من خلال الإشكاليات التي تحوم حول بعض مسائله الكبرى ، ومن بين هذه المسائل نجد إشكالية المحكم والمتشابه ، إذ تعد هذه الإشكالية من بين أكبر الإشكاليات التي خضعت للدراسة ، وهذا بالنظر إلى ذلك الجدل القائم حولها ، خاصة ما تعلق بتحديد المحكم والمتشابه في القرآن ، وما يرتبط كذلك بتحديد تعريف واضح للمحكم والمتشابه في الشق الآخر من الإشكالية ، ويأتي هذا الاهتمام بالنص القرآني بحكم أنه جاء ككتاب ختم الكتب الأخرى ، وما لعبه وما يلعبه من دور في الحياة العامة والخاصة للإنسان باعتباره مصدراً أساسياً يشرع لنظام الحياة هذه .

أ - تحديد التعريف

هناك صعوبة كبيرة تتعلق بتحديد تعريف شامل ومانع للمحكم والمتشابه ، والاختلاف القار في هذا السياق يحمل دلالة صعوبة الاتفاق في هذا الشأن ، لهذا قيل بمفهوم الإشكالية ، وقد قمنا في الفصل الأول بالحديث عن بعض التعاريف المعطاة للمحكم والمتشابه ، لن نعود إليها بصفة تفصيلية ، ولكن سنعود لإدراج بعض التعاريف حتى يتبين للقارئ الاختلاف الموجود عند المفسرين والعلماء في تحديد تعريف واحد ومتفق عليه حول المفهومين ، ومن مظاهر الاختلاف في تحديد التعريف المانع والشامل لكلا المفهومين ما يظهر في التعاريف التالية :

1- المحكمات عند بعض المفسرين هي ما يدل عليها قوله تعالى : ((قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ وَمَا يَشَاءُ اللَّهُ يَجْعَلُ مَا يُلَاقِي الْإِنْسَانَ مِمَّا حَزَمُوا لِيَوْمِهِمْ فَالَّذِينَ حَزَمُوا لِيَوْمِهِمْ هُمُ السَّاعُونَ)) (1) ، وكذلك قوله تعالى : ((لا تجعل مع الله إلهاً آخر فتنقُذَ مذموماً مخذولاً)) (2) ، هنا قام

المفسرون بتضييق الواسع للمحكم ، أما المتشابهات عند بعض المفسرين هي الآيات التي تشابهت على اليهود مثل حروف المعجم التي نجدها في فواتح بعض السور ، هذه الفواتح فسرّها اليهود على الطريقة التي تسمى ب: " حساب الجمل " ، وتجدد الإشارة في هذا أن هذا القول هو الذي قال به ابن عباس .

2- اتجه فخر الدين الرازي إلى القول بأن " المحكم " هو : " ما لا تختلف فيه الشرائع ، كالوصايا في آيات سورة

(سورة الأنعام ، الآية : 105 . 1)

(سورة الإسراء ، الآية : 22 . 2)

الأنعام الثلاث ، و"المتشابه " ما يسمى ب : "المجمل " ، وهذا تفسير عجيب منه ، لأنه يؤدي إلى جعل معظم القرآن المبين " متشابهما " ... " (1) .

3- لقد نقل عن ابن عباس وابن مسعود أن المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ .

4- المحكم هو الذي يأتي دليله واضح ولائح بيّن وجلي ، أما المتشابه فإن التدبّر والتأمل من الأمور المطلوبة

لتحقيق فهمه .

5- المحكم هو ما أحكم الله تعالى فيه بيان ما هو حرام وما هو حلال ، أما المتشابه فهو ما أشبه بعضه بعضا في

المعاني حتى ولو كان هناك اختلاف في ألفاظه (2).

من خلال عرض هذه العينة من التعريفات للمختلفة للمحكم والمتشابه تتضح صعوبة المشكلة المتعلقة بضبط التعريف الواحد لكليهما ، ولو أن العلماء والمفسرين استطاعوا فظ هذا المشكل المتعلق بالتعريف لكان العمل في سياق المحكم والمتشابه بيّن لا يثير أي إشكال ، لكن الملاحظ العام في هذه التعريفات وغيرها يتجه إلى جعل المتشابه هو الغامض نظرا لأن الغموض يسيطر عليه ، أما المحكم فهو البيان ، كما استند بعض المفسرون إلى ضبط تعريف المحكم والمتشابه انطلاقا من المعنى اللغوي ، وهو الأمر الذي اتجه من خلاله أصحابه : " ... لتعزيز تفسير " المتشابه " بالمتببس في قوله تعالى : ((وأتوا به متشابهها)) (3) ، أي اشتبهوا به نتيجة التشابه ، لأنّ الأصل - عند هؤلاء - أنّ الشبه بالغير ، أو بأمور أخرى ، يورث اللبب الالتباس ، وبذلك سوّغوا لأنفسهم إطلاق " المتببس " على " المتشابه " . استناداً إلى اللغة ، حيث يطلق المتشابه على أمرين : الأول : ما له أفراد ، أو أجزاء يشبه بعضها بعضاً ، والثاني : ما يشبه فيه الأمر ، أي : يلتبس ، قال في أساس : " وتشابه الشيطان واشتبهها وشبّهته به شبّهته إياه ... وفي القرآن : المحكم والمتشابه وشبّه عليه الأمر : لبس عليه ، وإيّاك والمشتبهات : الأمور المشكلات ... " (4) .

إن هذا القول أو التعريف يفيض مجال من النقاش خاصة بما تعلق بعدم تحديد المعنى للمحكم والمتشابه بشكل واضح ، فأصحاب هذا القول لم يقدموا لنا تحديدا حول المعنى المطلوب من بين المعنيين المقدمين حول المحكم والمتشابه ، مما يجعل من هذا الطرح يتصف بخاصية الإطلاق التحكمي ، فلم يتحدد في هذا القول ما هو حقيقي وما هو مجازي ، وإذا كان التشابه يستلزم المتببس فهذا لا يعني أن هذا الاستلزام مطرد ، بمعنى أن الاستلزام هنا ليس

(العلواني ، طه ، نحون موفق قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه ، دار السلام للطباعة والنشر ، (د ط) ، 2010 ، ص ، 9 .¹

(2) انظر : رضا ، رشيد ، تفسير المنار ، الجزء 3 ، ص 144 .

(سورة البقرة ، الآية : 25 .³

(طه العلواني ، السابق : ص 10 .⁴

مطرداً ، واصحاب هذا القول ظنوا أن الاستلزام هنا مطرد ، والسبب في ظنهم أنهم : " لم يلاحظوا المعنى اللغوي ومن المعروف أنّ الغموض والالتباس ، من عيوب الكلام ، وهو ما يقع إما بقصد من المتكلم ، أو على غير قصد منه ، أو أن يكون لا سبيل أمامه إلا بالتعبير بهذه الصيغة الغامضة لعيّ فيع ، أو لقصور في اللغة . أمّا الاحتمال الأول ك فينا في ما يفهم من القرآن الكريم ذاته بأنه بيان للناس ليقطع حجتهم . وأما الاحتمال الثاني والثالث فلا يتصور إلا في حق المخلوق . أمّا الاحتمال الرابع فمردود أيضاً بقوله تعالى : ((قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً)) (1) ، فهذه الآية تدل على أنّ بنية القرآن الكريم ، وإن استخدمت لساناً بشرياً وخاطبت بشراً ، فإنها طوعت هذا اللسان ليكون أهلاً لحمل الخطاب الإلهي للقرآن " (2) .

إن من خصائص الكتاب الإلهي حيازته لسان خاص به ، حيث يمتلك هذا اللسان خصائص فريدة ومنفردة وتنظمه قوانين خاصة ، هذه القوانين لا تعرف ولا تدرك إلا بألية الاستقراء المعروفة ، حيث تمكن عملية الاستقراء هذه من تحقيق المعرفة بنظم هذا اللسان ومعرفة السياق والأسلوب والعادات المتعلقة به ، ولما كانت بنية هذا اللسان على هذا النحو كان القرآن يجسد كلاً متكاملًا ، هذه الوحدة البنائية تساعد في عملية الفهم ، حيث نفهم الجزئيات فيه بردها إلى الكلّيات بحكم أنه خطاب يجوز الوحدة البنائية . إنّ فهم هذه الوحدة البنائية ينتج عنه التزام بضرورة فهم آيات القرآن الكريم وخاصة المتشابه منها على أنها ليست بالآيات الغامضة والملتبسة ، ومنه ترسخ القناعة التي تستقر على الإيمان بأن الغموض والالتباس من الأمور التي لا تعتري النص القرآني ، لأن هذا النص يجسد البيان الحقيقي لمسائله ، ومن ثم فهو الذي يبيّن للناس الضوابط والأوامر والنواهي والقصص في شكل بيّن واضح جلي لا يكتنفه الغموض .

ب - تاريخية إشكالية الحكم والمتشابه

إن الأمر الذي نسعى إلى توضيحه في هذا السياق يتعلق أساساً بمنشأ ذلك الارتباط بين مصطلحي الحكم والمتشابه والمرادفين لهما "الوضوح" و"الغموض" ، بمعنى كيف ارتبط الوضوح كمرادف للمحكم والغموض كمرادف للمتشابه ، حيث أن الربط بين الحكم والمتشابه بالمرادفين المذكورين يعزى إلى التفكير الإنساني : " ... وبالتأكيد هي طبيعة الإنسان التي تميل إلى الهروب من حمل التكليف ، وما تفتأ تتذرع بعدم وضوح خطاب التكليف ، بل وربما تذهب إلى أبعد من ذلك فتسعى إلى تقييده بشروط ليبدو الأمر متعسراً ، أو متعذراً لتعذر تحقق تلك الشروط ، عسى أن يفلت صاحبها من القيام بالتكليف وتبعاته . كان هذا هو نهج بني إسرائيل في التصرف مع أي تكليف كلّفوا به ، أو خطاب وجه إليهم . وهذا ما فعلوه حينما أمرهم الله - تبارك وتعالى - بذبح البقرة ، لأنهم كانوا

(سورة الإسراء ، الآية 88 . 1)

(طه العلواني ، السابق ، ص 11 . 2)

يخشون انكشاف أمرهم ، فصاروا يطلبون بأسئلتهم إجابات صارت بسؤالهم شروطاً لم يكلفوا بها ، فكان أن ذهبوا يدعون الغموض والالتباس في موضوع التكليف ... " (1) .

من خلال الحوار الذي جرى بين موسى وبني إسرائيل يمكننا أن نستشف حضور المحكم والمتشابه والواضح والغامض والمجمل والمفصل ، كما ندرك وجود ارتباط بين هذه الثنائيات على مستوى كبير سيكون له تأثير كبير في منشأ إشكالية المحكم والمتشابه ومنشأ كذلك ذلك الارتباط الحاصل بين هذين اللفظين والمترادفات الأخرى . لأن ما حصل مع موسى ستكون له تداعيات كبيرة في مستويات تاريخية أخرى لفهمنا للمحكم والمتشابه . هذه الأسئلة التي أفاضت بني إسرائيل حول ذبح البقرة تفيد أنهم كانوا يتهربون من التكليف بحكم أن الأمر ملتبس ومتشابه عليهم ، وازداد التشابه والالتباس كذلك عند أقوام آخرين ، ومنه أصبح هذا الأمر بمثابة المنهج للتهرب من التكليف ، وهو الأمر الذي يقرره القرآن في مواضع كثيرة ، حيث قال الله تعالى عن قوم شعيب : ((يا شعيبُ مت نفقهُ كثيراً ممّا تقول)) (2) ، إن الملاحظ أن أقوام كثر تحججوا على أنبيائهم بالملتبس والغامض لتكون لهم ذريعة لتهرب من التكليف ، وبهذا التهرب يكونوا قد طعنوا بما جاء به الرسل والأنبياء ، وأن الكلام الذي جاء به هؤلاء الأنبياء غامض وليس بالواضح عليهم ، لذلك كانت المسائل تلتبس عليهم وتتشابه عليهم ، فأصبح مطلب التوضيح أحد الأمور التي يطلبونها ، وهذا الفعل الموجود عند هؤلاء الأقوام ليس هو ما يركبه الخطاب القرآني ، وهو على العكس منه ، لأن الله تعالى ما أرسل من رسول إلا وأرسله بلسان قومه حتى يبين لهم منط التكليف ، وهو ما نفهمه ونستوعبه من قوله تعالى : ((وما أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ)) (3) .

إن القرآن يقيم لنا تحذيراً عن خطورة المسالك التي سلكتها الأقوام الماضية في هذا السياق ، أي سياق المتشابه والمحكم ، وهذا التنبيه يرمي إلى تجنب الوقوع في أخطائهم ، لكن المتتبع لمسألة المتشابه لا بد له أن يلحظ أن الالتباس والمتشابه الذي تلاعبت به بني إسرائيل في خصوص ذبح البقرة ، هو ذاته الذي أصبح مهيمنا على أشكلة مسألة المتشابه في مراحل تاريخية لاحقة ، وفي هذا السياق يقول أحد الباحثين : " ... إلا أننا بدلاً من ذلك ذهبنا نستشهد بتشابه البقر على بني إسرائيل على تشابه بعض آيات القرآن الكريم علينا ، وهكذا تبعناهم فيما سقطوا فيه ، وكأننا اقتبسنا من " فقههم البقري " هذا ، ووصلنا إلى النتيجة المماثلة ... " (4) ، وهذا الفعل احتكم إلى أسس مغايرة لكتاب الله ، منها لغة البدو ، الروايات الظنية ، مناهج الفلسفة ، كما لعبت الاختلافات المذهبية دوراً بالغ الأهمية في هذا السياق . لأنها أثرت على عملية فهم القرآن ، وفي هذا الشأن لا بد من الإشارة إلى الظروف الاجتماعية

(طه العلواني ، السابق ، ص ، ص 11- 12 .¹

(سورة هود ، الآية : 91 .²

(سورة ابراهيم ، الآية : 4 .³

(طه العلواني ، السابق ، ص 12 .⁴

والسياسية والاقتصادية والدور الذي لعبته هي الأخرى في هذا الأمر ، والمقصود بهذه الظروف هو الظروف التي عاش فيها الصحابة ، وتسمى بظروف التلقي ، دون أن ننسى ما يسمى بظروف التلقي عبر الأزمنة المتطاولة .

لا يمكن القول بخلو أي قراءة للقرآن من الخلفيات المذهبية ، فلا توجد قراءة بريئة ومجردة من هذا الأمر ، ولذلك نجد في ما ذكرناه أحد المبررات التي تفسر وتوضح سر ارتباط لفظ " المحكم " بمرادف الوضوح وارتباط "المتشابه" بمرادف الملتبس ، حيث يكون هذا الربط من فعل الانسان القارئ للنص الديني والمفسر له ، حيث يكون مكمّن القصور ثابت في حق القارئ لا في حق النص المقروء من قبله ، وعلية فالاختلاف الحاصل حول النص القرآني ليس النص ذاته هو الذي يحتويه ويصدر له ، وإنما الاختلاف أمر أوجده القارئ للنص بمستويات مختلفة وبخلفيات متعددة ، فلا يمكن إلقاء اللوم على النص في سياق الحديث عن المحكم والمتشابه ، ذلك أن الخلل منوط بالإدراك الخاطئ للكثير من المسائل المرتبطة بالنص القرآني ، والاختلاف الموجود هنا من صنع الانسان ، وهذا ما تؤكد الآية التالية : ((وما اُخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الكتابَ إلا من بَعْدَ ما جاءهم العلم بغيا بينهم))⁽¹⁾ ، فالقرآن بهذا يكون النص المبين الذي لا ريب فيه ، والريب متعلق بما ينتجه الانسان من فهم حول هذا النص من خلال القراءات التي يتم من خلالها انتاج المعرفة بالنص .

هناك الكثير من الباحثين الذين يعتقدون أنه تم تحريف مفهوم المحكم والمتشابه في سياقات تاريخية مختلفة ، ليستقر في أذهان الناس على هذا النحو المحرف ، وهذا التحريف تم بكيفيات معينة ، لذلك نشأت إشكالية المحكم والمتشابه مرتبطة بالتعريف أم المفهوم الذي سوغته عقول معينة منطلقة من كون القرآن الكريم كتاب نزل باللغة العربية ، وهي لغة العرب التي أسس قواعدها وضوابطها وفلسفتها العلماء ، فالقرآن خاطب العرب بلغتهم كما هي : " ... في الاستعمال العربيّ لأهمّ مجتمع التلقي ، والصدر الأول ، فالقرآن الكريم خاطبهم قبل أيّ أمة أخرى ، ليكونوا شهداء على الأمم الأخرى ، وعليه فنّه لا يتسنّى فهم القرآن الكريم دون الاحتكام إلى لغة العرب ومعهودهم في كلامهم . وهذا التصور في حاجة إلى النظر ، لأنه : قائم على التسوية بين " لسان القرآن العربيّ " و "اللغة العربية " ، لأن اللغة العربيّة ليست مجرد أصوات وأحرف محايدة ، ولكنها لغة تعبر عن مضامين ثقافيّة ، واجتماعية ، واقتصادية لم يأت القرآن الكريم ليكون امتدادا لها ... " (2) .

هناك معان حملها القرآن من خلال رسالته وخطابه ، وهذه المعان تختلف عن المضامين التي تعبر عنها اللغة العربيّة ، رغم أن القرآن الكريم أقر بعض المدلولات التي شاع استعمالها وتوظيفها في لغة العرب في الجاهلية ، وهذا الاقرار لا يعني ان تكون اللغة العربيّة من أحد موارد القرآن ، لأن الخطاب القرآني هو بمثابة المرجعية التي تهيمن على

(سورة آل عمران ، الآية : 19 .¹
(طه العلواني ، السابق ، ص 13 .²)

اللغة ، وهنا حسب بعض المفكرين يكون القرآن غير ملتصق ببيئة التلقي ولا بيئة القراءة على النحو المفهوم من قبل البعض، ومن مآلات هذه التسوية تشويه مفهوم " المحكم " و تشويه مفهوم " المتشابه " والقول بأن في القرآن آيات ملتبسة أي غامضة ، وفعل التشويه تم : " حينما استدعيت الاستخدامات اللغوية الشائعة عند العرب ، والتي يترادف فيها " التشابه والالتباس والغموض " ، كما هي دون النظر إلى معهود القرآن الكريم وسياق ورود الآيات ، والقرآن الكريم كل متكامل ، فكانت النتيجة أن يفهم أنّ الآيات المتشابهات هي الآيات الغامضة الملتبسة " (1) .

لقد قام الكثير من المفسرين بعملية إخضاع " لسان القرآن " لقواعد المرتبطة ب : " لسان العرب " في عملية الحذف والتقدير وغيرها من آليات عمل اللسان العربي ، حيث تحكم هذا اللسان في تفسير المعاني التي جاء بها لسان القرآن دون مراعاة الفوارق الموجودة بينهما ، وبين لسان النبي محمد صلى الله عليه وسلم كذلك بحكم أنه أول من تلقى القرآن وأول من فسره ، فنزول القرآن بلغة العرب لا يبرر وجود هذا التحكم بمعانيه باللغة التي نزل بها ، فالله نزل القرآن باللغة العربية بمعاني خاصة هي التي قام الرسول بعملية تيسيرها للناس ، فلسان القرآن يسهل لسان الرسول بحكم أن هذا الرسول : " ... هو أفصح من نطق بالضاد : لا يجمع بين ما الحجازية والتميميّة معاً ، ولا ينصب المثني بالياء تارة ، وبالألف تارة أخرى ، ولا يتكلم بالشاذ ، ولا يقرأ بالمكّر ، والمرادف ، والمشكك ، والمتواطئ ، والتوريّة ، وما إليها !! ... " (2) .

رغم هذه الخصائص التي يمتاز بها لسان الرسول إلا أن المفسرين تجاوزوا هذه الخصائص في عملية التفسير ليطم العمل عندهم بقاموس اللغة العربية في عملية التفسير ، واعتمدوا على معهود كلام العرب دون الالتفات إلى خصائص اللسان القرآني والنبوي بالشكل الكافي ، إن إغفال الخصائص والمزايا التي يجوزها اللسان القرآني عند بعض المفسرين أدت إلى تأثر تفسيراتهم بالمقولات الخاصة باللغة العربية ، ومنه هيمنت مدلولات هذا اللسان على منحي التفسير ، وهذه المقولات الخاصة باللسان العربي هي من الأمور والبديهيّات التي تستقر في أذهان المفسرين باعتبارهم جزء من القومية العربية أو القومية اللغوية ، وهو الأمر الذي يفسر هيمنة هذه المقولات على مناحي عملية التفسير .

إن عملية التفسير هذه والطريقة المعمول بها أصبحت عملية تحكّمية بامتياز ، لأنها أعطت مدلولات لمعاني القرآن بمقتضى المعهود في لغة العرب وكلامهم ، وفي هذا السياق يقول طه العلواني : " ... فقد تأثرت مقولات كثير من أئمة التفسير من مختلف المذاهب بمدلولات اللغة المستقرة في عقولهم ونفوسهم ، وتأولوا تبعاً لها مفردات القرآن المجيد ، لتشابهها في المبنى مع المفردات اللغوية ، فألبسوها معانٍ لا يحتملها السياق ، وقد ينبو عنها " لسان القرآن " ،

(طه العلواني ، السابق ، ص 14 .¹

(2) انظر : السيوطي ، المزهري ، تح : أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة الحلبي ، د (طه ، س) ، الجزء 1 ، ص 162 .

وترتب على ذلك مشكلات عقديّة ، وفقهيّة كثيرة كان المسلمون في غنى عنها ، وعن إضاعة نفائس الأوقات في تأويلها ، وحملها على مختلف المحامل ... " (1) .

إن الاعتقاد النظري الذي نؤمن به بأن القرآن هو كلام إلهي مفارق بخصائصه وميزاته كلام البشر ، هو اعتقاد لا نطبقه بالشكل الجيد ومن الناحية المنهجية لحظة التعامل مع النص القرآني ، فهناك من يرى في القرآن وجود بعض الأحرف الزائدة التي لا تحمل أي دلالة مثل حرف من في سورة الطور الآية 21 ، وهناك من يرى في تفسيره أن الدلالات تصبح غير قصدية عندما يصبح المعنى غير المباشر ملازما للمعنى المباشر كما هو الحال في الآية 15 من سورة الأحقاف ، هذه التوجهات المختلفة في عملية التفسير تعبر بشكل واضح على إخضاع معاني القرآن للفهم بنظم اللسان العربي وقواعد لغته ، وعليه تصبح عملية : " فهم العلاقة بين " لسان القرآن الكريم العربي " ولسان العرب لا يمكن أن تتحقق إلا بقراءة شموليّة تكاملية لمعرفة معهوده هو ، لا أن تنفق جهود مختلف العلماء من : اللغويين ، والبلاغيين ، والنحاة ، والأصوليين -كلها - تتبّع كلام العرب وأشعارهم ، لاستقراء معهودهم ، ومعرفة الفصيح ، والأفصح ، والأقل فصاحة ، والاستخدام الشائع لهذا اللفظ أو ذاك ، ثم نعود بعد ذلك بحصيلة غير منضبطة لنحكّمها في كتاب الله ، ونقيس معانيها على معانيه !! وبالتالي يتم تحكيم قواعد كلام المخلوقين في خطاب القرآن الكريم ، بكل ما يحتويه كلام البشر من خصائص النسبية ، والقصور ، والاضطراب ، والتناقض ، والمحدودية ، والتأثر بظروف ، وملابسات صدور الكلام !! " (2) .

إن الناتج الذي تحقق من وراء هذه العملية هو ظهور ما يسمى بالتفسيرات اللغوية التي تعتبر تفسيرات تحكيميّة بحكم أنّها تفسيرات تعاطت مع النص القرآني كأنه نص عادي ، فأصبح هذا الفعل بمثابة المرجعية للكثير من العلماء والمفسرين في الأزمنة المتعاقبة والمختلفة ، لذلك نجد بعض المفسرين الذين كانت لهم عناية بالمناهج الفلسفية العقلية قد اتجهوا إلى تلك المناهج التي عملت على تفسير القرآن بمعهود كلام العرب ، حيث الراغب الأصفهاني من بين العقلانيين الذي نظر إلى " المحكم والمتشابه " من زاوية عقلية ، فاعتبر أن المحكم هو ما لا يخالف الدلالة العقلية أي أن المحكم له دلالة عقلية تؤيده ، أما المتشابه فهو ما يؤخذ على ظاهره بموجب ما تحيل إليه الدلالة العقلية ، فيصبح إمعان العقل ضرورة للاختيار بين الاحتمالات الكثيرة ، وهذا النهج سار عليه الكثير من العلماء والفلاسفة كالرازي ، المعتزلة وبعض علماء السنة .

هذا الذي أتينا على ذكره هنا في تفسير نشوء إشكالية المحكم والمتشابه يعتبر أحد الأسباب المهمة في هذا السياق ، كما نجد في ظهور المذاهب والفرق الكثيرة أثرا وسببا لا يقل أهمية عن الأول من حيث مساهمته البارزة في

(1) طه العلواني ، السابق ، ص ، ص 14-15 .

(2) طه العلواني ، السابق ، ص ، 16 .

نشوء إشكالية المحكم والمتشابه من زاوية أخرى ، فالاختلافات التي كانت موجودة بين هذه الفرق والمذاهب أدت إلى ظهور ما يسمى بالتراشقات المذهبية ، وهذه الترشقات كانت تدور حول موضوعات كثيرة ومتعددة المجالات ، وهذه الاختلافات كانت أهم العوامل التي ساعدت في نشوء علم الكلام ، وفي هذا السياق يقول أحد الباحثين : " وأن يتولد فرع من فروع العلم ليكون معبراً عن الاختلافات والتعددية ، هذا أمر طبيعي ، لكن مشكلة " علم الكلام " أنه قام على أنقاض التواصل المدتر بين المسلمين ، وتكريس القطيعة بينهم ، لأنه ركب على منهجية الترشق والتراجم ، والنسبة إلى البدعة والشبهة والكفر أحيانا . فالمنطلق هو الرد على الآخر ورشقه بما فيه وبما ليس فيه ، ورفض كل ما يقول ، فكل ينقد الآخر ، ويتعقب سقطاته وأخطائه ... " (1) .

وسط هذا السجال الفكري والمذهبي والتجاذبات التي حصلت في ثقافتنا أصبح الحصول على الحقيقة التي تتوافق حولها الرؤى أمرا بعيد المنال ، خاصة وإن كان موضوع هذه التجاذبات يتعلق بالنص القرآني ، لأن : " ... التراجم بالاتهامات يعتمد منهاجية التجزيء والتعضية ، فهو غير معني بالبحث في القضية ذاتها بشمولية وتكاملية ، بغض النظر عن اتفاق ، أو اختلاف النتيجة التي سيصل إليها مع هذا أو ذاك ، وإنما يقتطع منها ما يرشق به الآخرين ويرجمهم ، وهنا تكمن الأزمة ، فباستمرار المزايدات تتراكم الاجتزاءات ، وتتشوه المفاهيم التي عُشيت بطبقات من الالتباسات ... " (2) ، هذه التجزئة التي نتحدث عنها هي التي كانت سببا في ظهور سجال طويل حول المحكم والمتشابه في النص القرآني ، ومنه دخلا هذين المفهومين وأقحما في هذه الترشقات المذهبية ، وهو الأمر الذي زاد في عمق هذه الاشكالية ، نظرا للسجال والاختلاف الفكري والمذهبي الذي عرفته هذه الاشكالية عبر أزمنة مختلفة ، خاصة عندما نُظر إلى "المتشابه " على أنه هو الغامض ، فأصبحت هذه النظرة بمثابة الرحم الذي انبثقت منها كل الاختلافات ، والنتيجة التي أفضت إليها هذه النظرة إلى المتشابه تتضح من خلال طريقة فهم القرآن المنبثقة منها ، حيث جرى فهم القرآن على أنه خطاب توصيفي وليس خطاب تكليفي ، وعليه يصبح النص القرآني مصدرا للاختلاف كما يدعي أصحاب هذه النظرية .

إذا كانت التفسيرات اللغوية قد تعاطت مع النص القرآني على أنه خطاب عادي ، كان سببا مهد إلى ظهور شكل آخر من التعاطي مع النص القرآني ، وهو الموقف الذي تعاطى مع النص القرآني ونظر إليه على أنه مصدر للفرق والتمذهب ، وعليه كلما زادت الفرق ونمت التمذبهات تعددت معها طرق التعاطي مع النص القرآني ، وكل مذهب كان يقوم بقراءة القرآن قراءة تجزيئية تخدم مواقفه وتؤسس لمذهبه ، وهذا الفعل لم يمسه النص القرآني فقط ، بل لحق كذلك النصوص التراثية .

(1) طه العلواني ، السابق ، ص ، 16 .

(2) طه جابر العلواني ، السابق ، ص 17.

إن الإقرار عند هؤلاء بوجود الغامض والملتبس في القرآن الكريم يترتب عنه نتائج واضحة تنعكس سلبا على فعل تدبر القرآن من طرف المأمور بفعل هذا ، لأن هذه المذاهب صَدَّرت لفكرة غموض النص القرآني من خلال النظر إلى المتشابه على أنه هو الغامض ، فهناك إقرار نظري لحاكمية القرآن في حين أن الجانب التطبيقي لها غائب أو يتجاوز هذه الحاكمية بشكل أو بآخر لأن المتشابه : " عند هؤلاء يكون المتشابه مرادفا للغامض والملتبس ، وبالتالي يكون في القرآن مواضع زعموا أنّها بحاجة إلى بيان خارجي ، لأنّها لا تستقل في إنشاء الأحكام ، بل لا ينظر فيها من يبحث عن الأحكام العمليّة وهم الفقهاء ، وهنا ينشأ نوع من النهي عن تدبر العديد من آيات الكتاب " (1) .

لقد جاء ذكر السبب الأول لنشوء إشكالية المحكم والمتشابه على أنه : يرتبط بالتفسير اللغوي وهيمنة حاكمية كلام العرب على اللسان القرآني ، ولقد ترتب عن هذا أن نُظر إلى القرآن الكريم على أنه خطاب عادي يمكن للغة العرب أن تُجَلِّي معانيه ، أما السبب الثاني فيرتبط بدور العقل في التأسيس للتمذهبات والعقلانية التي تجعل من العقل الحاكمية التي تتحكم في فهم النص ، ونُظر إلى النص القرآني على أنه يجوز الغامض لحظة تعريف المتشابه على أنه هو الغامض ، وترتب عن هذا الاقرار : الحكم على القرآن الكريم على أنه نص يؤسس للاختلاف ، والغامض فيه يمنع قيام فعل التدبر .

لا تعد هذه الأسباب المذكورة هنا بالفاعل الوحيد الذي عمق إشكالية المحكم والمتشابه ، بحكم وجود حاكمية أخرى حاولت هي الأخرى أن تهيمن على عملية فهم القرآن ، وهذه الأخيرة تكمن في حاكمية الرواية ، حيث ساهمت المرويّات في إعطاء بعد آخر لهذه الإشكالية من زوايا مختلفة ، لأن هناك من العلماء والمفسرين من نظروا إلى المرويّات ورفعوها إلى درجة أن جعلوا منها ناسخة لكتاب الله في حالات التعارض ، وهناك منهم من نظر إلى القرآن واعتبره أحد أنواع المرويّات .

تجدر الإشارة هنا إلى وجود سجل كبير يصل غلى درجة النزاع الطائفيّ حول مسألة حاكمية المرويّات ، والسبب هنا راجع بطبيعة الحال إلى ذلك التأثير الذي تمارسه الرواية في حقل أصول الفقه ، وهنا يعتبر التأويل الواقعي والتطبيق العملي لآيات القرآن الكريم من بين الأسباب التي أسست لهذه الحاكمية دون أن ننسى دور الشروحات والتفصيلات المتعلقة بالأحكام والتشريعات من دور في هذا الشأن كذلك ، هذا الدور الذي لعبته الرواية في حقل أصول الفقه الامر البديهي الذي هيا لقبول الرواية التي تمتلك المصادقية ، أي الرواية الصادقة الثابتة عن الرسول ، لأن من غير المعقول أن تكون هناك رواية تجوز هذا الصدق تتعارض مع كلام الله ، وهي لا تبتعد عن مبتغى النص القرآني لذلك هو أصل لها ، ولقد قام علماء الحديث من خلال علوم الحديث المتعددة من تمحيص الروايات لبيان صحيحها

(طه جابر العلواني ، السابق ، ص 19 .¹

من المكذوب منها ، وهذه العملية : " تتوقف على سلسلة من الجهود البشرية غير المعصومة ، بدءاً من أداء الراوي ، وعبر تقييم هذا الراوي ، وتوثيقه وتوثيق أدائه من قبل جامع الأحاديث ، وناقد السند ورجاله ، وناقد المتن ، انتهاءً بإصدار حكم على الرواية ، سنداً ومنتأ ، أقول : ولأن هذا كَلَّه جهد بشريّ غير معصوم ، كان من المفروض أن يعرض على كتاب الله - تبارك وتعالى - ليصدّقه ويهيمن عليه ... " (1) ، تؤثر اختلاف المرويّات في تفسير القرآن الكريم ، بل أحيانا تؤدي إلى حد الصراع الفكري ، وعليه فالمرويّات في هذا السياق لعبت دوراً معيناً في نشوء إشكالية المحكم والمتشابه .

الحديث عن حاكمية اللغة وحاكمية العقل وحاكمية المرويّات لا بد أن يقودنا إلى حاكمية أخرى تتعلق بالمفسر عندما نقول بوجود المتشابه في القرآن ، بحكم أن بعض المفسرين لا ينظرون إلى البيان على أنه صفة ذاتية موجودة وجوداً مستقلاً في القرآن ، وإنما ينظرون إلى البيان على أنه صفة خارجيّة ، بمعنى أن المفسر هو الذي يضيف هذه الصفة بقصد إزالة الغموض والالتباس في المواضع التي يكون فيه التشابه ، في حين أن النظر إلى القرآن من قبل المفسرين على هذا النحو يخالف منطق القرآن ، لأنه نص مبین لذاته وبذاته ، ويرى بعض الباحثين أن حاكمية القرآن بعيدة التحقق مادامت حاكمية المفسر هي التي تفرض منطقتها عليه ، والنص القرآني يدعو المتدبرين في معانيه إلى تبيّنه وتبينه للناس لأن المستوى المعرفي والادراكي لدى متفاوت ، وهو المفهوم في قوله تعالى ((وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ...)) (2) ، والبيان الذي تتحدث عنه الآية هنا يأتي فيها كـتقيض للكتمان ، وتجدد الشارة هنا أن المفسرين لم يكتبوا الكتب كله ولكن الكتمان تم في بعض الجزئيات ، وفي سياق متصل يقول طه جابر : " ... ورغم أنّهم لم يكتبوا الكتاب كلّه فإنّ كتمان بعضه - وهو بنية متكاملة - يؤدي إلى تشويه الخطاب ، وإيذائه ، وجعله ملتبساً متناقضاً ، فالكتب السماوية جميعها - قبل التدخل البشريّ - تبيّنات ، إلا أنّ مسلك أممها هو ما أحدث الالتباس والغموض في فهمها ، وإن كان عن غير عمد ، أو قصد ... " (3) .

إذا كانت هناك اتجاهات حاولت أن تقول بوجود الغامض والملتبس في القرآن ، فإن هذا لا يعني انعدام اتجاهات أخرى حاولت إزالة هذا التصور بنفي الغموض عن معنى المحكم والمتشابه ، وجود هذه التصورات ساهم بشكل ما في نشوء إشكالية المحكم والمتشابه من حيث أنها وسعت دائرة هذه الإشكالية بمخالفة التصورات الأخرى ، ومن بين المفسرين الذين حاولوا نفي الغموض عن معنى المحكم والمتشابه نجد كل من : ابن تيمية ، رشيد رضا ، محمد عبدو ، هذه الاتجاهات عملت بناء فهم جديد للخطاب القرآني ، فقامت بتهديب معنى المتشابه .

(1) العلواني ، السابق ، ص ، 22 .

(2) سورة آل عمران ، الآية : 187 .

(3) العلواني ، السابق ، ص ، 24 .

2 - موقف ابن تيمية ما إشكالية المحكم والمتشابه

يعتبر ابن تيمية من بين العلماء الذين تعاطوا مع موضوع المحكم والمتشابه بشكل مخالف لتلك التصورات التي ذكرناها آنفاً ، حيث قال بأنه لا يوجد في القرآن الكريم ما هو غامض غير قابل للفهم والتفسير ، ومنه نظر إلى القرآن على محكم في كَلِّه لا يوجد فيه متشابه بالمعنى الذي فهمه البعض ، وفي هذا يقول طه جابر : " ...إن أهم من حاول تخلص معنى المتشابه من الغموض ، هو ابن تيمية ، حيث يرى في كتابه " تفسير سورة الاخلاص " : أنه ليس في القرآن ألفاظ ملتبسة ، أو كلام لا يفهم معناه مطلقاً ، وعلى هذا فكل القرآن محكم بهذا المعنى ، وأن ما عدّ متشابهاً فهو إضافيٌّ ، إذا اشتبه فيه الضعيف لا يشتبه فيه الراسخ ، وهذا عماد أطروحته ... " (1) .

إن مسألة المحكم والمتشابه عند ابن تيمية مرتبطة بكل وثيق بقضية التأويل ، وضمن موقفه من المتشابه حدد معالم التأويل الصحيح ومعالم التأويل الفاسد والباطل ، وموقفه من التأويل يعتبر الشق الثاني من أطروحته حول المحكم والمتشابه ، فلا يوجد فصل عنده بين مسألة المتشابه في القرآن ومسألة تأويل القرآن ، ففي هذا السوق نجد أن ابن تيمية يحدد معنى المتشابه والمحكم ومعنى التأويل انطلاقاً من البناء الاصطلاحي القرآني ، وهو الأمر الذي جعله بعيداً عن الانزلاقات التي وقع فيها غيره حسب بعض الباحثين ، ولقد شدّد هذا الأخير على ضرورة العمل على احترام الاصطلاح القرآني ، وعملية التفسير السليمة هي التي يجب عليها أن تنتهج هذا المنحى ، ولذلك قام ابن تيمية ببناء مفهوم التأويل من الاصطلاح القرآني ، حيث قام بذكر المواضع التي ورد فيها لفظ التأويل ، وهي سبعة مواضع ، ورد في السور التالية :

- سورة آل عمران .
- سورة النساء .
- سورة الأعراف .
- سورة يونس .
- سورة يوسف .
- سورة الإسراء .
- سورة الكهف .

(1) العلواني ، السابق ، ص ، 28 .

ثم قام بعد ذلك باستعراض أقوال المفسرين ليستخرج المعنى القرآني أو الاصطلاح القرآني المقصود من خلال توظيف لفظ التأويل في هذه السور (1)، حيث قال في هذا الشأن: "تبين هذه الآيات أن لفظ التأويل لم يرد في القرآن إلا بمعنى: "الأمر العملي الذي يقع في المآل تصديقاً لخبر أو رؤيا، أو لعمل غامض يقصد به شيء في المستقبل"، ثم قال: "فيجب أن تفسر آية آل عمران بذلك، ولا يجوز أن يحمل "التأويل" فيها على المعنى الذي اصطلح عليه قدماء المفسرين..." (2)، أما هو فقد جعل معنى التأويل هو التفسير، وبعدها بين معنى التأويل في هذه الآيات اتجه إلى شرح وبيان الطرق والكيفيات التي اعتمدت عليها بعض الفرق كالباطنية وغيرها في بناء مفهوم التأويل بشكل باطل حسبه.

لقد اتجه ابن تيمية بعدها إلى تأصيل فكرته وأطروحته حول المحكم والمتشابه، مؤكداً أن القرآن الكريم لا يجوز الغامض والملتبس، ولا يمكن أن نفهم لفظ المتشابه على أنه: يمكن أن يدل عليه لفظ الغامض والملتبس، وأدلته في ذلك ما ذهب إليه السلف في إقرارهم بأن لا يوجد في القرآن من الآيات والمعاني التي لا يمكن فهمها، فلم يرد عند السلف وأحمد ابن حنبل ما ينفي أن المتشابه غير معلوم من قبل البشر، وفي هذا يقول ابن تيمية: "...قال أحمد ابن حنبل: المحكم: الذي ليس فيه اختلاف، والمتشابه: الذي يكون في موضع كذا وفي موضع كذا... ولم يقل في المتشابه: لا يعلم تفسيره وعناه إلا الله... ولم ينفي علمهم بمعناه وتفسيره، بل قال: ((كتاب أنزلناه إليك مبارك ليذبروا آياته)) [ص: 29]، وهذا يعم الآيات المحكمات والآيات المتشابهات، وما يعقل له معنى لا يتدبر. وقال: ((أفلاً يتدبرون القرآن)) [محمد: 24]، ولم يستثن شيئاً منه نهي عن تدبره. والله ورسوله إنما ذم من اتبع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فأما من تدبر المحكم والمتشابه - كما أمره الله وطلب فهمه ومعرفة معناه - فلم يذم الله، بل أمر بذلك ومدح عليه... (3).

إن هذا التأكيد الذي يقيمه ابن تيمية حول آيات القرآن على أنها قابلة للفهم والتفسير، يؤكد من زاوية أخرى تعطيله لكل الأقوال الصادرة في شأن المحكم والمتشابه التي تقول بعكس ما ذهب إليه السلف والصحابة وتابعيهم، وكل انزلاق في هذا الشأن يؤدي حتماً على ظهور التشيعات والتمذهبات التي لا تخدم النص القرآني، وتصحيح هذه المفاهيم من شأنها أن تقوم عملية فهم القرآن الكريم من حيث هو كلام الله الذي نفى ونزه نفسه من الغلط والغموض في كلامه، فالكلام الإلهي كلام مفهوم لأنه ذو قصدية، هذه القصدية هي التي أمر البشر بأن يتدبروها ويفهموها ويعقلوها، ولعل مسألة القصدية في الكلام الإلهي هي الدافع الذي جعل من ابن تيمية يتعرض: "لهذه المشكلة التي فرقت كلمة العلماء، ووضع يده على بدايتها متعمقا في أسبابها، باحثاً عن نتائجها، متسائلاً

(1) انظر: ابن تيمية، الفتاوى، المجلد 7، من الصفحة 146 إلى 150.
(2) العلواني، السابق، ص 21.
(3) ابن تيمية، السابق، ص 147.

أمام عقله : هل يجوز عقلاً أن يتكلم الله بكلام لا معنى له عند المخاطب ؟ ، وهل يجوز كذلك أن يقول الرسول لأمتة : إن ربكم قد خاطبكم بكلام لا يعلم معناه إلا هو ؟ ، وهل يجوز أن يقول لهم ، إن القرآن أنزل ليتدبر في الوقت الذي لا يعلم معناه إلا الله ؟ ... " (1) .

إن المسألة في نظر ابنت تيمية تبدو مسألة خطيرة وتزداد خطورة عندما يكون الرسول غير قادر على فهم المعاني لاتي جاء بها كلام الله ، وهو الرسول وأول متلق للكلام الإلهي ، ومنه غير المنطقي أن يكون الرسول عاجزاً عن هذا وقد أرسل إلى الناس ليبلغ رسالة ربه ، إذا فهم القرآن وإدراك معانيه مرتبط بالله وحده فماهي وظيفة الرسول في سياق الرسالة التي كلف بها ؟ ، هذه هي الخطورة التي يتكلم عنها ابن تيمية ، وهي من تداعيات القول بأن المتشابه لا يعلمه إلا الله ، وهذه الرؤى بلورتها الكثير من الفرق التي خاضت في غمار المحكم والمتشابه ، وهذا الأمر هو بمثابة القدح في وظيفة الرسول والقرآن حسب ابن تيمية : " ... لعل هذه المشكلة كانت سبباً في أن (ابن تيمية) قد خصص حياته لخدمتها من قريب أو من بعيد ، فهو إن خاض غمار الفلسفة أو علم الكلام ، أو ناقش الفقهاء والصوفية ، فسلاحه في كل ميدان هو آيات الكتاب الكريم أو حديث الرسول الصحيح ، لأنه ليس هناك آية لا معنى أو مصروفة عن ظاهرها ، بل كل آيات القرآن واضحة في معناها ، وليس هناك لبس ولا خفاء ، ولقد تتبع ابن تيمية أقوال السلف تتبع الخبير بمصادرها ، واضعاً أدلة هؤلاء وهؤلاء أمام عقله ، مرجحاً ومفنداً ومبيناً وجه الصواب أو الخطأ في هذا الرأي أو ذاك ... " (2) .

إن الصراع حول معرفة وتفسير القرآن كان محل نقاش كبير خاصة عندما يرتبط الأمر بأهل هذا الأمر ، سواء تعلق الأمر بالتفسير أو التأويل ، وهذا المشهد تصوره الآية السابعة من سورة آل عمران ، لأنها الآية التي ذكر فيها المحكم والمتشابه والتأويل ، وهذه الآية تحدثنا في المبحث السابق من هذا الفصل عن أسباب نزولها ومعنى التأويل فيها ، وكذا الإشكال المتعلق بالوقف فيها ، وهو الذي وردت فيه أقوال كثيرة عرضها ابن تيمية وفق عليها بشكل دقيق ، حيث ناقشها ووقف على المعاني المتعلقة بالمحكم والمتشابه والتأويل والراسخون ، فعرض موقف القائلين بالوقف على لفظ الجلالة ، وعرض موقف القائلين على الوقف على : "الراسخون في العلم " ، ثم عاد إلى موقف السلف فوجدهم : " قد تكلموا في معنى كل آية ولم يستثنوا آية كفوا عن بيان معناها ، لأنها متشابهة أو لا معنى لها ، ولم يكن بينهم خلاف في هذه المسألة ، وإنما نشأ الخلاف بين المتأخرين بسبب خطأهم في فهم معنى التأويل في الآية المذكورة ... " (3) .

(1) محمد السيد الجليند ، السابق ، ص : 150-151 .

(2) الجليند ، السابق ، ص ، 151 .

(3) الجليند ، السابق ، ص ، 152 .

ومنه يكون ابن تيمية موافقا لموقف السلف في هذه المسألة ، ويرى أن الصحابة كانوا على دراية بالقرآن الكريم ، ولقد أقر ابن تيمية ذلك من خلال القول بأن الصحابة من الراسخين في العلم كأمثال ابن عباس وغيرهم ، وعليه فإن : " الصواب في هذه الآية كما يرى ابن تيمية ، أن يجعل الواو للعطف من قبيل عطف المفرد على المفرد ، ويكون الراسخون في العلم يعلمون معنى المتشابه من القرآن ، ومن جعل الواو للاستئناف ووقف على لفظ الجلالة ، فهذا جائز أيضًا ، ويكون التأويل المنفي علمه عن الراسخين غير التأويل الذي يعلمونه " (1) ، ومن الأمور التي لاحظها ابن تيمية في تتبعه لأقوال العلماء حول المتشابه أنه : لا يوجد رأي في هذه المسألة إلا وقام السلف ببيان معناه وتوضيحه .

إن السلف تعاملوا مع مسألة المحكم والمتشابه بحذر شديد يبيّن حرصهم الشديد على التعامل مع النص القرآني بالشكل الذي لا يثير الفتن والتقلبات المذهبية ، فنظروا إلى المحكم على أنه الناسخ والمتشابه على أنه المنسوخ ، وهذه النظرة هي التي يقرها القرآن حيث يقول ابن تيمية : " ...زهو : أن الله جعل المحكم مقابل المتشابه تارة ، ومقابل المنسوخ أخرى . والمنسوخ يدخل في اصطلاح السلف - العام - كل ظاهر ترك ظاهره لمعارض راجح ، كتخصيص العام وتقييد المطلق ... " (2) ، وعندما ينظر إلى المتشابه على أنه هو المنسوخ من قبل السلف كما روى ابن مسعود ابن عباس وقتادة وغيرهم ، يترتب عن هذا أن : " العلماء يعلمون معنى المتشابه ، لأنهم يعلمون معنى المنسوخ سواء كان منسوخا لفظه أو لفظه ومعناه . وهذا يدل على كذب من قال عن ابن عباس وابن مسعود أنّ الراسخين في العلم ، لا يعلمون معنى المتشابه " (3) ، كما أنّ السلف في نظر ابن تيمية لم ينهوا عن فهم القرآن لم يمتنعوا عن ذلك حيث يقول مبينا ذلك : " ... وبيّن ذلك أن الصحابة والتابعين لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله ، ولا قال : هذه من المتشابه الذي لا يعلم معناه ، ولا قال قط أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة المتبوعين : إن في القرآن آيات لا يعلم معناها ولا يفهمها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أهل العلم والإيمان جميعهم ، وإنما قد ينفون علم بعض ذلك عن بعض الناس ، ولا ريب فيه ... " (4) .

هناك استثناءات يقرها ابن تيمية في معرفة المتشابه ، وهذا عندما يخصص أن تكون الآيات المتشابه ترتبط بيوم بأخبار يوم القيامة ، أو أوائل سور المفتحة بحروف ، أو آيات الصفات ، ويترتب على كل اعتبار الأمر التالي :

1- إذا جعل المتشابه هو الآيات أو السور التي تتحدث عن أخبار القيامة ، فإن المعلوم المدرك بين المسلمين

(1) الجليند ، السابق ، ص 153 .

(2) ابن تيمية ، السابق ، ص ، 146 .

(3) الجليند ، المرجع السابق ، ص ، 154 .

(4) ابن تيمية ، المرجع السابق ، ص ، 152 .

أن حقيقة الساعة وزمان قيامها من الأمور الغيبية التي لا يعلمها إلا الله ، وهم يعلمون ذلك .

2- إذا جعل المتشابه هو أوائل السور التي تفتح بالحروف ك: " أم " أُر " وغيرها ، فإن : " هذه الحروف

ليست كلامًا تامًا مكونًا من الجمل الاسمية والفعلية ، ولهذا فلم تعرب ، لأن الإعراب جزء من المعنى ، بل ينطق بما موقوفة كما يقال أ . ب . ت ، ولهذا تكتب في صورة الحروف المقطعة لا بصورة اسم الحرف " (1)

3- إذا جعل المتشابه هو آيات الصفات ، فإن المسامين يدركون أنهم معاني الصفات ويفهمونها ، ويميزون

بين الصفات ، وفي هذا يقول ابن تيمية : " فيقال لمن ادعى في هذا أنه متشابه لا يعلم معناه : أتقول هذا في جميع ما يسمى الله ووصف به نفسه أم في البعض ؟ فإن قلت : هذا في الجميع كان هذا عنادًا ظاهرًا وجحدًا لما يعلم بالاضطرار من دين الاسلام ، بل كفر صريح ، فإننا نفهم من قوله : ((الله بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)) [الأنفال : 75] معنى ، ونفهم من قوله : ((إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)) [النور : 45] معنى ليس هو الأول ... " (2) .

أمام هذه الاشكالية وخشية الإدلاء فيها بدون معرفة اتجه ابن تيمية إلى التأكيد على أهمية أقوال السلف والصحابة والتابعين في هذه الاشكالية ، فهؤلاء السلف فهموا جيدًا كل المعاني التي خاطبهم بها القرآن ، ومن هنا بات من الضروري جدًا أن يمتلك أي شخص يلج في هذا الخضم أن يمتلك القدرة الفائقة على التدبر والفهم ، والتدبر في آيات القرآن الكريم فعل يرتبط في أساسه وجوهره بالتلاوة أو ما تسمى بتلاوة التدبر ، وهي التي قال في شأنها أبو حامد الغزالي التالي : " ... وتلاوة القرآن حق تلاوته هو أن يشترك اللسان والعقل والقلب ، فحظ اللسان تصحيح الحروف بالترتيل ، وحظ العقل تفسير المعاني ، وحظ القلب الاتعاظ والتأثر بالانزجار والالتزام ، فاللسان يرتل ، والعقل يترجم ، والقلب يتعظ ... " (3) .

3 - المجاز عند ابن تيمية

إن الحديث عن مسألة المجاز عند ابن تيمية لا تنفصل عن حديثنا عن التأويل أو المحكم والمتشابه ، ذلك أن مسألة الحقيقة والمجاز مسألة وثيقة الصلة بمسألة التأويل ، وعند نحدد موقف ابن تيمية من المجاز فنحن بذلك نجد موقفه من التأويل ، خاصة أن مسألة المجاز ترتبط بشكل جليّ بمسألة تأويل آيات الصفات بشكل خاص ، وفي هذا السياق اتبع ابن تيمية مسلكًا منهجيًا مبنيًا على آلية الاستقراء ، حيث مكمنه هذا المنهج من تحديد رأيه بشكل واضح ، حيث عارضه الكثير من العلماء والفلاسفة فيه ، بدا هذا الأخير باستقراء التراث العربي الاسلامي بدءًا من

(1) الجليند ، السابق ، ص ، 145 .

(2) ابن تيمية ، السابق ، ص ، 159 .

(3) انظر ، الجليند ، السابق ، ص ، 155 .

العصر الجاهلي باحثاً في مسألة المجاز ، وبالخصوص إذا العرب قديماً قسموا اللفظ إلى حقيقة ومجاز ، وهو الأمر الذي لم يجده في كلام العرب ، وفي هذا السوق يقول محمد السيّد : "... ويستقرئ " ابن تيمية " التراث العربي المتقدم في العصر الجاهلي والاسلامي ، فلا يجد بين المتقدمين من تكلم في تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز من اللغويين أو النحاة... " (1) .

لقد لاحظ ابن تيمية غياب هذا التقسيم كذلك عند علماء الفقه والأصول خاصة المتقدمين منهم ، فلم يلحظ هذا عند الشافعي وأحمد ابن حنبل وأبن حنيفة ومالك وغيرهم من العلماء ، هذا التقسيم أمر محدث كان فعله بعد القرون الثلاثة الأولى حسبه وفي هذا يقول ابن تيمية : "... تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز ، وتقسيم دلالتها أو المعاني المدلول عليها ، إن استعمل لفظ الحقيقة والمجاز في المدلول أو في الدلالة ، فإن هذا كله قد يقع في كلام المتأخرين ، ولكن المشهور / أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ ، وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة الأولى ، لم يتكلن به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم ، كمالك والثوري والأوزاعي وأبن حنيفة والشافعي ، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو ، كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم ... " (2) ، رغم وجود بعض الادعاءات التي تقول بأن أحمد ابن حنبل قال بهذا ، حيث يعتبر ابن تيمية أن هذا التقسيم يعتبر من الأصول الأولى والمبادئ التي بُني عليها فكر المرجئة مذهبهم ، حيث نظر هؤلاء إلى الإيمان على أنه مجاز في الاعمال ، وحقيقته كامنة في التصديق القلبي ، حيث قسم هؤلاء اللفظ إلى حقيقة ومجاز ، وعرفوا كليهما فقالوا : "... الحقيقة : هي اللفظ المستعمل فيما وضع له . والمجاز : هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له . وتعريف الحقيقة والمجاز بما سبق يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع أولاً ثم بعد ذلك قد يستعمل في موضعه ، وقد يستعمل في غير موضعه ، ولهذا كان المشهور عند هؤلاء أن كل مجاز لا بد له من حقيقة ، وليس الأمر بالعكس ... " (3) ، ويعتبر ابن تيمية أن هذا الرأي هو الذي ذهب إليه أبي هاشم الجبائي .

بعد أن عرض ابن تيمية لحقيقة تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز من الناحية التاريخية قام بمناقشة هذا التصور الذي قسم اللفظ ، حيث اعتبر أن هذا التعريف المعطى للحقيقة والمجاز قد يصح في حالة واحدة ، وهذه تتعلق بالاصطلاح اللغوي ، بمعنى أن في قانون الاصطلاح اللغوي يوضع اللفظ أولاً لمعنى وبعد هذا يستعمل في ذلك ، هذا إذا كان الاصطلاح اللغوي قائم على هذا التقديم ، وفي هذا السياق يقول محمد السيّد : "... وهذا لا يصح إلا على رأي من يجعل اللغات اصطلاحية ، حيث يقول هؤلاء : إن قومًا من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا

(1) الجليند ، المرجع السابق ، ص ، 311 .

(2) ابن تيمية ، السابق ، المجلد 4 ، ص ، 60 .

(3) الجليند ، السابق ، ص ، 312 .

بكذا ، وهذا بكذا ، ويجعل هذا عامًا في جميع اللغات ... ويقول ابن تيمية إن هذا الرأي لم يذهب إليه أحد قبل " أبي هاشم الجبائي " ونازعه " الأشعري " في ذلك فقال : إنها توفيقية ، وليس اصطلاحية وخاض الناس بعدها في هذه المسألة ... " (1) ، ويقر ابن تيمية أنه لا يوجد ما يدل على أن العرب قاموا بهذا في لغتهم ، والمتواتر عن العرب حسبهم أنهم قاموا باستعمال الألفاظ في المقصود منها من المعاني ، وعليه لا يمكن الاقرار بوجود ما يسمى بالمسبوق بالوضع وكذا الاصطلاح المتقدم ، حيث قال في هذا السياق : " ... والمقصود هنا أنه لا يمكن أحد أن ينقل عن العرب ، بل ولا عن أمة من الأمم ، أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة ، ثم استعملوها بعد الوضع ، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من معاني ، فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعًا يتقدم ذلك ، فهو مبطل ، فإن هذا لم ينقله أحد من الناس ، ولا يقال : نحن نعلم ذلك بالدليل ، فإنه إن لم يكن اصطلاح متقدم ، لم يمكن الاستعمال ... " (2) .

يستمر ابن تيمية في مناقشة هذا التصور من زاوية أخرى ، وهي الزاوية التي من خلالها نظر إلى اللغة على أنها تعرف الإلهام ، وهو الذي الحاصل عند الحيوانات والانسان ، فالوليد البشري لا يمتلك القدرة على فعل الاصطلاح ، وهو يتعلم على هذه اللغة عندما يكون قادرًا على التمييز بين الأصوات المختلفة من محيطه أو عن طريق التربية ، فالذي يربي هذا الطفل ينطق اللفظ أمامه يشير له عن معناه ، فيتعلم هذا الطفل اللغة ولم يكن طرفًا في عملية الاصطلاح إذا اعتبرنا أن اللغة من الاصطلاح البشري ، ولا يعقل أن يكون آدم علم المسميات كلها الكائنة إلى يوم القيامة ، وهم تنقلوها إلى ذرياتهم ، لأننا نعرف أن جميع ذرية آدم غرقت في الطوفان ، باستثناء الذين كانوا مع نوح في السفينة ، والمعروف أن أولاد نوح لم يكونوا ينطقون باللغات التي جاءت بعدهم ، وهذا وهناك اختلاف كبير بين اللغات من حيث التنوع ، واللهجات التي يتكلم بها العرب مختلفة متنوعة دليل على بطلان الاصطلاح وبطلان وجود ما يسمى بالاصطلاح المتقدم (3) .

إن اللغة أمر الله به النوع الانساني لتحدث عملية التخاطب بينهم ، وهذا يقول ابن تيمية : " ... فعلم أن الله ألهم النوع الإنساني أن يعبر عما يريد ويتصوره بلفظه ، وإن أول من علم ذلك أبوه آدم ، وهم علموا كما علم ، وإن اختلفت اللغات ، وقد أوحى الله إلى موسى بالعبرانية ، وإلى محمد بالعربية ، والجميع كلام الله ، وقد بين الله بذلك ما أراد من خلقه وأمره ، وغن كانت هذه اللغة ليست الأخرى ، مع أن العبرانية من أقرب اللغات إلى العربية ، حتى إنها أقرب من لغة بعض العجم إلى بعض ... بل الإلهام كاف في النطق باللغات من غير مواضعة

(1) الجليند ، المرجع نفسه ، ص ، 313 .

(2) ابن تيمية ، السابق ، المجلد 4 ، ص ، 62 .

(3) انظر : ابن تيمية ، السابق ، المجلد 4 ، ص ، 62 .

متقدمة ، وإذا سمي هذا توفيقًا ، فليس توفيقًا ، وحينئذ فمن ادعى وضعًا متقدمًا على استعمال جميع الأجناس ، فقد قال ما لا علم له به ... " (1) .

عليه يصبح تقسيم اللفظ عند هؤلاء لا دليل له ، خاصة عندما يميزون بين الحقيقة والمجاز ، فيرون أن الحقيقة تتميز عن المجاز في كونها تكتفي باللفظ ، فعندما يدل اللفظ بمفرده على معنى ما فهذه حقيقة ، وإذا احتاج المعنى إلى قرينة ليصبح واضحًا فذا هو المجاز ، وهذا الأمر لا يعود إلى اللفظ من حيث هو أداة للتبليغ ، بل يعود إلى من يستعمل هذا اللفظ ، فالمستعمل للفظ هو من يتحكم في طريقة ارسال المعنى ، وعليه فالأمر لا يتعلق بما يسمى بالوضع المتقدم ، ولأنهم في : " تعريف الحقيقة والمجاز يحتاجون إلى اثبات وضع متقدم على الاستعمال ، لأنهم يجعلون دلالة اللفظ على الوضع المتقدم أساسًا للتعريف فإن دل عليه بمفرده كان حقيقة وإلا كان مجازًا ، وهذا الوضع لم يثبتوه ويتعذر عليهم إثباته . ولا يجوز القول هنا بأن المراد بالوضع المتقدم هو استعمالهم للفظ فيما وضع له أولًا ، فمن أين يعلم أن هذه الألفاظ كان العرب يتخاطبون بها عند نزول القرآن وقبلة ، ولم تستعمل قبل ذلك في شيء آخر ... " (2) .

لقد شاع هذا التقسيم وأصبح متداولًا في القرن الرابع هجري ، حيث جرى على ألسنة بعض الوافدين على اللسان العربي أمثال الفرس وبعض الفلاسفة ، وأصبح المجاز حاضرًا في التداولين اللسانية العربية ، فبدأ استعمال الألفاظ في غير معانيها المعهودة والمعروفة في اللسان العربي ، وأصبحت هذه المعاني تأخذ شكلًا خاصًا حيث أنها أصبحت خاصة بمن اصطالحوا عليها في بداية الأمر ، ثم حدثت نقلة فعلية لهذه المعاني والاصطلاحات لتصبح من مظاهر الكلام الجديد عند المحدثين ، ونقصد بذلك أنها أصبحت بفعل التعاقب الزمني جزء من اللسان العربي ومظهرًا من مظاهر الابداع في كلام العرب وخاصة عند المحدثين ، ومنه نتج تسويق خاطئ لهذا الأمر ، والذي سوق في هذا غلط كبير أوقع الناس في مظنة خاطئة لاحقًا عندما بدأ عهد جديد لفهم القرآن ، وفي هذا السياق يقول محمد السيد التالي : " ومن هنا وقع الغلط بين كثير من الناس ، لأنهم قد تعودوا ما جرى بينهم من الخطاب على عاداتهم في استعمال الألفاظ في المعنى المستعمل على ألسنة علمائهم ، وعلمائهم حينذاك هم رجال الفلسفة والكلام ، فإذا سمعوا اللفظ في " القرآن " والحديث ظنوا - خطأ منهم - أنه مستعمل في ذلك المعنى المحدث ، والذي تعارف عليه هؤلاء ، والذي تلقوه عن علمائهم ، فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم وعاداتهم الحادثة في الاستعمال . وكان هذا

(1) ابن تيمية ، السابق ، المجلد 4 ، ص ، 65 .

(2) الجليلند ، السابق ، ص ، 314 - 315 .

مدخل الخلط عند كثير من الناس والواجب في ذلك ان تعرف لغة القوم وعاداتهم في التخاطب والعرف اللغوي العام الذي نزل به القرآن ، وما كان الصحابة يفهمون من مدلول هذه الألفاظ عند نزول القرآن بها ... " (1) .

لقد أحدث هذا التقسيم المحدث للفظ تقسيماً على مستوى أنواع الحقيقة كذلك ، فهناك الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية وهناك من يقول بالحقيقة الشرعية منهم كنوع ثالث للحقيقة ، والحقيقة العرفية هي قامت محل الحقيقة اللغوية المعهودة عند العرب قديماً ، وحول الحقيقة العرفية الجديدة في تقسيم هؤلاء المحدثين يقول ابن تيمية : " ... فالحقيقة العرفية : هي ما صار اللفظ دالاً فيها على المعنى بالعرف لا باللغة ، وذلك المعنى يكون تارة اعم من اللغوي ، وتارة أخرى أخص وتارة يكون مبايناً له ، ... والمقصود أن هذه الحقيقة العرفية لم تصر حقيقة لجماعة تواطؤوا على نقلها ، ولكن تكلم بها بعض الناس وأراد بها ذلك المعنى العربي ، ثم شاع الاستعمال ، فصارت حقيقة عرفية بهذا الاستعمال ، ولهذا زاد من زاد منهم في حد الحقيقة في اللغة التي بها التخاطب ثم هم يعلمون ، ويقولون : إنه قد يغلب الاستعمال على بعض الألفاظ ، فيصير المعنى العربي اشهر ، ... فتصير الحقيقة العرفية ناسخة للحقيقة اللغوية ، واللفظ مستعمل في هذا الاستعمال الحادث للعربي ، وهو حقيقة من غير أن يكون لما استعمل فيه ذلك تقدم الوضع، فعلم أن تفسير الحقيقة بهذا لا يصح ... " (2) .

إن تفسير الحقيقة على هذا النحو لا يصح عند ابن تيمية ، نظراً لأن هذا العرف المحدث لم يكن هو الذي خاطب القرآن به الناس في لحظات نزوله ، ولم يكن هو العرف الذي فهم وفسر به حينها من طرف الرسول والصحابة والتابعين ، لأن القرآن فسر بعرف اللغة العربية كما كانت قبل نزول القرآن ، هذا العرف الحادث في كلام العرب المحدثين بعيد أن ينال الحقيقة الصحيحة حسب ابن تيمية ، كما يجوز عنده القول بوجود مجاز في القرآن الكريم ، وهو من نفهم في القول التالي : " ... فكل لفظ موجود في الكتاب ورسوله فإنه مقيد بما يبين معناه ، فليس في شيء من ذلك مجاز ، بل كله حقيقة . ولهذا لما ادعى كثير من المتأخرين أن في القرآن مجازاً وذكروا ما يشهد / لهم - رد عليهم المنازعون جميع ما ذكروه . فمن اشهر ما ذكره قوله تعالى : ((جِدَارًا يَرِيدُ أَنْ يَنْقُصَ)) [الكهف : 77] . قالوا : والجدار ليس الحيوان ، والارادة إنما تكون للحيوان ، فاستعمالها في ميل الجدار مجاز . فقيل لهم : لفظ الإرادة قد استعمل في الميل الذي يكون معه شعور وهو ميل الحي ، وفي الميل الذي لا شعور فيه ، وهو ميل الجماد ، وهو من مشهور اللغة ، يقال : هذا السقف يريد أن يقع ، وهذه الأرض تريد أن تحترق ، ... " (3) .

(1) الجليند ، السابق ، ص ، 315 .

(2) ابن تيمية، السابق ، المج 4 ، ص ، ص : 65-66 .

(3) ابن تيمية ، الفتاوى ، المج 4 ، ص ، ص : 72 - 73 .

اطلاقًا من هذه الاعتبارات التي نظر قال بها ابنت تيمية يصبح القول بوجود مجاز في النص القرآني من الأمور التي يرفضها تمامًا ، حتى وإن سلمنا بصحة هذا التقسيم ونظرنا إليه على ضرورة تبرر حاجة لغوية ، ويرفض هذا الأخير إخضاع القرآن للفهم القائم على الحقيقة العرفية التي نسخت الحقيقة اللغوية ، لأنها قد تنسخ حتى الحقيقة الشرعية ، ويدعو ابنت تيمية كل من أراد أن يفهم ويتدبر آيات القرآن الكريم أن يسعى إلى بيان موارد اللفظ القرآني في جميع آيات القرآن بلغة القرآن واسلوبه وعاداته ، يقول ابن تيمية في هذا السياق : " ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من الحديث أو القرآن ، أن يذكر نظائر ذلك اللفظ ، ماذا عنى بها الله ورسوله ، فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده ، وهي العادة المعروفة من كلامه ، ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره ، وكانت النظائر كثيرة ، عرف أن تلك العادة ، واللغة مشتركة عامة ، لا يختص بها هو صلى الله عليه وسلم ، بل هي لغة قومه ، ولا يجوز أن يحمل كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه ... " (1) .

(1) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 4 ، ص 77 .

المبحث الثالث :موقف ابن تيمية من التأويل عند الباطنية والتأويل عند الصوفية

1- موقف ابن تيمية من التأويل عند الباطنية

لقد اهتم ابن تيمية كثيرا بدراسة آراء الفرق الكلامية والفلاسفة وغيرهم في خصوص المسائل المختلفة المتعلقة بالدين ، وخاصة ما ارتبط منها بتفسير وتأويل آيات القرآن الكريم ، ونحن نعرف أن هذا المجال الذي اتجه إليه ابن تيمية مجال كبير وفيه كثرة في الآراء والتصورات ، والذي يلج إليه لا بد أن يمتلك الإحاطة المعرفية بالفرق المتعددة والمختلفة ، وأن يخص لهذه الدراسة منهجا يمكنه من الوقوف على العناصر الكليّة التي تتعلق بحثيات نشوء هذه الفرق والتصورات التي صاغت هذه الأخيرة في كل لحظات تعاملها مع القرآن والحديث ، ومن هذا الباب كان ابن تيمية شديد الاطلاع على مسارات هذه الفرق ، الأمر الذي مكّنه معرفيا ومنهجيا إلى دراستها ، ومن ثم تحديد موقف معين اتجاه تصوراتها وأفكارها ، ومن بين ما اهتم به هذا الأخير في هذا السياق ، التأويل الباطني والتأويل الصوفي .

أ - التأويل عند الباطنية

أن ابن تيمية لا يقيم ولا يطلق على اسم الباطنية على فرقة معينة ، بل أن استعمال هذا الاسم عنده يشمل الصوفية والشيعة وابن سينا والقرامطة واخوان الصفا والاسماعيلية ، نظرا لأن هؤلاء اتجهوا إلى القول بالتفسير الباطني للقرآن ، وهو الأمر الذي حيزهم عند ابن تيمية من الباطنيين الذين فسروا كتاب الله انطلاقا من فكرة وجود معنى باطني ومعنى ظاهري ، وهو مدار إطلاق هذا الاسم بشكل عام عليهم .

والباطنية كطائفة اخذت هذا الاسم بشكل مخصوص في الفلسفة الاسلامية يعتبرها ابن تيمية أحد الامتدادات لأشكال الغلو في التشيع ، بحكم أن هذه الباطنية والقرامطة نمتا في حيز التفكير الشيعي ، هذا الحيز شكل بالنسبة لها المناخ المناسب والتربة الخصبة لتنمية أفكارها ونشوء مبادئها الفكرية ، وفي هذا الحيز جنت نتائج توجهاتها ، وفي خضم هذا المناخ وجدت المتنفس لتشيعاتها وآرائها في محاولة انتمائها لأهل البيت ، حيث تظاهرت بحبها لهم وبهذا التظاهر كان الرفض الباب مفتوح لتقبل كل الآراء التي تقال مستترة بحب أهل البيت كغطاء مرجعي لها ، وفي هذا السياق يقول محمد السيد : " ... فالرفض - كما يقول ابن تيمية - كان نافذة الزندقة في الاسلام ، وتكاد

تجتمع كتب التاريخ والمقالات على أن " الباطنية " ينتمون في نشأتهم إلى " ميمون القداح " (ابن ديسان) الذي كان مولى لجعفر الصادق ، كما كان وصيه على حفيده " محمد بن اسماعيل بن جعفر " ... " (1) .

وهناك بعض الدراسات التي تشير إلى أن : " محمد بن اسماعيل هو الذي أسس دعوة الباطنية وأنه تلقب بميمون القداح ليستر نفسه عن أعين الرقباء ... " (2) ، رغم أن صاحب هذا الخبر لم يقدم من الأدلة ما يثبت أم ابن اسماعيل استتر باسم القداح ليخفي أفكاره ، وهناك روايات كثيرة واقوال متعددة حول شخصية ميمون القداح تخبر على أنه كان يهوديًا وتظاهر بالإسلام ، وأنه كان أحبار اليهود ، وأشتهر بمعرفته للفلسفة واهل المذاهب المتنوعة والمختلفة ، حيث يقول محمد السيد عنه : " ... وكان صائغًا يخدم شيعة اسماعيل بن جعفر ، وكان حريصًا على هذه الشريعة لما ركّب الله في اليهود من عداوة للإسلام وأهله ، فلم يرَ وَجْهًا يدخل به على الناس حتى يردهم عن الإسلام أَطْف من دعوته إلى أهل البيت . وانتسب " ميمون " إلى خدمة البيت العلوي ، واستطاع ان يقيم مذهبه على منهج خاص في التأويل ... " (3) ، هذه اشارة بسيطة حول بدايات الفكر الباطني وليس السياق هنا هو الحديث عن تاريخ وكيفية نشوء هذه الفرق ، بقدر ما أن السياق يتعلق بإثارة مسألة التأويل الباطني وموقف ابن تيمية منها .

لقد ارتبط ظهور المنهج التأويل الباطني من الناحية التاريخية بظهور نظرية الإمام المستودع أو المستقر، وهي فكرة ترتبط بالفكر الإسماعيلي ، هذه النظرية تبلورة وظهرت قبل ظهور اسم الباطنية بزمن بعيد ، حيث تقوم هذه النظرية على فكرة واضحة تدعي أن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم د أعطى لعلي بن أبي طالب مرتبة يسمونها مرتبة " الاستقرار في الامامة " ، وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ترك حسب زعمهم إمامين ، القرآن وهو الامام الصامت ، وعلي بن ابي طالب هو الامام الناطق .

إن هذه النظرية تستدل فيما ذهبت إليه على أنّ علي بن أبي طالب : " ... أنه كان يقرأ في المصحف حتى بلغ قوله تعالى : ((هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ)) فصاح عليّ ثلاث مرات قائلاً : يا كتاب انطق معلنا أنّه هو الإمام الناطق ، وأنّ القرآن هو الإمام الصامت ، أو بمعنى أكثر إيضاحًا أنّ القرآن هو التنزيل ، و"عليًا " هو التأويل ، والتنزيل كلام الله ، والتنزيل روح الله والتنزيل روح التأويل ، والناطق والمستقر ، أنا ومحم من نور الله ، ومحمد هو القلم وهو السابق وعليّ هو التالي ، وهو اللوح . وانتقل " عليّ " إلى الرفيق الأعلى واستودع الإمامة ابنه الحسن ، على أن

(1) الجليند ، السابق ، ص ، 232 .

(2) تامر ، عارف ، القرامطة ، دار الكتاب العرب ، بيروت ، د (ط ، س) ، ص 32 .

(3) الجليند ، السابق ، ص ، 233 .

يودع الإمامة الإمام المستقر (الحسين) . ثم استشهد الحسين بكريلاء واستودع الإمامة أخاه محمد ابن الحنيفة لينقلها بدوره إلى علي بن الحسين ، ثم انتقلت الإمامة المستقرة إلى محمد الباقر ثم إلى جعفر الصادق ... " (1) .

إن هذا الدليل الذي بموجبه تقوم نظرية الإمام المستقر عند هؤلاء تعتبر كلاما بعيد عن المنطق خاصة عندما نعلم الطبيعة الشخصية لشخصية علي بن أبي طالب ومنزلته في الإسلام ، لكن هذا الدليل هو بمثابة المصوغ الفكري لهذه المنطلقات الشيعية ، حيث : " كان محور التحدي في هذه المذاهب - فيما يمكن ملاحظته بسهولة - مسألة التأويل ، قضية الظاهر والباطن ، والإمام وحجة الزمان ! فقالوا : إن القرآن له ظاهر وباطن ، تنزيل وتأويل . وجعلوا التنزيل مفوضًا إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، والتأويل إلى علي رضي الله عنه ثم إلى سائر حجج الزمان ... (2) .

يرتبط فعل التأويل ارتباطا وثيق الصلة بالإمام المستقر لأنه الشخص الوحيد الذي يمتلك القدرة على تأويل آيات القرآن ، حيث يقوم هذا الإمام بتقدير ظاهر وباطن القرآن ، حيث يكون المر الباطن هو مدار عملية التأويل بحكم أنه غير واضح ومنه يصبح البحث عن المعاني الباطنة في القرآن من فعل التأويل ، أما الظاهر هو بمثابة القشرة من اللب ، واستخراج هذا المعنى الباطن هي الضرورة التي تفرض وجود شخصية الإمام المستقر الذي يجيد تقدير الباطن والظاهر نظرًا لما هو محمول له ، ومنه يكون التأويل : " ..هو باطن المعنى أو رمزه أو جوهره " أو " حقيقة مستترة وراء لفظة لا تدل عليها " (3) .

في هذه الفترة التي انبثقت فيها هذه النظرية لم يكن ميمون القداح قد ظهر على مستوى المسرح الشيعي ، ولم حينها اسم الباطنية ، وكان التأويل بدأ يزدهر في الفكر الشيعي وفكر الروافض ، وعند وفاة اسماعيل بن جعفر الصادق جرى توكيل ميمون القداح من طرف جعفر ليكون وصيًا على ابنه محمد ابن اسماعيل ، وفي فترة الوكالة كان ميمون القداح يُنظر إليه بمثابة الإمام المستودع من طرف الإسماعيليين ، واعتبروا أن محمد بن اسماعيل هو الإمام المستقر ، وبعض الإسماعيليين نظروا إلى ابن القداح على أنه حجة محمد ابن اسماعيل ، نظرا منهم أن الإمام المستودع يجب أن يتوفر شروط غير موجودة في ابن القداح بحكم أنه ليس علويًا ، وعليه أصبح ابن القداح هذا مشهورًا ، واكتسب هذه الشهرة والمكانة من زاوية الوصاية التي كان مكلفًا بها ، ويعتبر ابن القداح بداية فعلية لتاريخ الباطنية في شقها السياسي والفكري ، حيث ستنقسم هذه الفرقة لاحقًا إلى فرقتين منها : الإسماعيلية والقرامطة ، حيث تبنت كل فرقة اتجاهًا سياسيًا خاصًا بها في حين أن التأويل بقي بالمثابة الحبل السري الذي يتقاسمونه (4) .

(1) الجليند ، السابق ، ص ، 233 .

(2) عدنان محمد ، زر زور ، التأويل عند ابن تينينة في سياقه التاريخي ، ص ، 105 .

(3) انظر : المغني للقاضي عبد الجبار ، تح : تامر عارف ،

(4) انظر : النشار ، علي سامر ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 8 ن د(س) ، ص 313 .

لقد قامت الفرقة الباطنية في زمن خلافة المأمون وزاد انتشارها في زمن خلافة المعتصم ، وكان ابن القداح يقوم بوضع الأسس التي تحرك دعوة الباطنية ومذهبها ، وكان لهذا الأخير أصدقاء أكثر من المجوس الذين كانوا أكثر ميلاً لدينهم القديم ولكنهم لم يظهروا هذا خشية من المسلمين ، ومنه بدأت الفكرة القائلة بأن القرآن الكريم له ظاهر وباطن ، واستوت دعوة الباطنية على هذه الفكرة ونمى مذهبهم عليها ، ليصبح هذا الأمر عقيدة بكل ما يحمله لفظ عقيدة من معاني ، واتسع انتشار هذه المذهب نظراً للدور الذي لعبه ابن القداح في عملية الحشد لهذه الفرقة ، وفي هذا يقول محمد السيّد : "... وأخذ ابن ميمون يجمع حوله الدعاة إلى المذهب ويرسلهم إلى الأمصار المختلفة ، فأرسل إلى اليمن " ابن حوشب " و " علي بن فضل الجديني " ليثا الدعوة في تلك الناحية عام 267 هـ . وما لبث ابن حوشب أن اتخذ دار الهجرة له ، وأصبح أمارته بعد ذلك ، مدرسة للدعاة ، ومن هناك أرسل الداعيين المشهورين " الحلواني " و " أبا سفيان " إلى المغرب بعد أن تعلموا في المدرسة أصول الدعوة ، والتفسير الباطني للقرآن ثم ودعهما ابن حوشب قائلاً : قولاً لكل شيء ظاهر وباطن ، واذها ، فالمغرب أرض بور فاحرثاها واكريهاها حتى يُؤتي صاحب البذر . وصاحب البذر هو " أبو عبد الله الشيعي " الداعي الأكبر ، ولما توجه " عبد الله " هذا إلى المغرب وجد الطريق ممهدة لسير دعوته ... " (1) .

لقد اعتمد مذهب الباطنية في التأسيس لدعوتهم على مسلمة مفادها وفحواها قائم على أن لكل آية تفسير ولكل حديث تأويله الخاص ، وقد أنتج ابن القداح في هذا السياق ما الأقوال والأمثال وتفسيرات ما يعد لهم بمثابة زخرف القول ، وفي هذا الشأن يقول اليماني : "... فإذا رأوا منه الانهماك والركون والقبول والاعجاب بجميع ما يعلمونه ، والانقياد بما يأمرونه ، قالوا حينئذ : اكشف عن السرائر ولا ترض نفسك ، ولا تقنع بما قد قنع به العوام من الظواهر ، وتدبر القرآن ورموزه ، واعرف مثله ومثوله ، واعرف معاني الصلاة والطهارة ، وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ، بالرموز والإشارة دون التصريح في ذلك في العبارة ، فإثماً جميع ما عليه الناس أمثال مضروبة لمثولات محجوبة ، فاعرف الصلاة وما فيها ، وقف على باطنها ومعانيها ... " (2) ، وعليه تتضح الأصول التي قام عليها مذهب الباطنية في التعامل مع النص القرآني والنص النبوي ، حيث كان تأويل القرآن خاصة قائم على البحث عن المعنى الباطني ، وهذا الفعل هو الركيزة الأساسية التي قام عليها هذا المذهب .

لقد اعتمدت الباطنية منهجاً معيناً في جلب الناس إلى مذهبهم ومعتقدهم هذا ن وهذا المنهج قائم على عملية التقرب إلى الناس من خلال الأمر الذي يحبونه ، كإعلان الولاء للنص القرآني والسنة من الناحية الظاهرية ، وكذا التظاهر للناس أنهم من أهل مذهبهم ، والفئة التي اهتم الباطنيون بجلبها غليهم وإلى مذهبهم كانت فئة

(1) الجليند ، السابق ، ص ، 235 .

(2) اليماني ، محمد بن مالك ، كشف اسرار الباطنية وأخبار القرامطة ، تحك محمد عثمان الخشيب ، مكتبة الساعي ، د (ط ، س) ، ص 23 .

الفلاسفة ، وكان أول ما يكشف عنه بعد عملية الجلب هذه هو دعوة الناس بشكل واضح إلى ضرورة التشكيك في الكتب السماوية القرآن والانجيل والتوراة ، ثم الدعوة إلى إبطال الشرائع ، والحث على الانتقاص من حق الصحابة وكذا مقام الأنبياء ، وقلنا أن دعوتهم كانت تأتي بشكل صريح ، وهو ما جاءت به وصايا أحد الباطنيين ، وهو سعيد الحبائي ، حيث أوصى هذا الأخير ب : " ... ادع الناس بأن تتقرب إليهم بما يميلون إليه وأوهم كل واحد منهم بأنك منهم وإذا ظفرت بالفلسفي فاحتفظ به ، فعلى الفلاسفة معولنا وأوصيك بتشكيك الناس في القرآن والتوراة والإنجيل ، ولا تكن كصاحب الأمة المنكوسة حيث سألوه عن الروح فقال : ((قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي)) ، لما يعلم ولم يحضره جواب المسألة . ولا تكن كموسى في دعواه التي لم يكن له عليها برهان سوى المخرقة بحسن الحيلة والشعبذة ... ثم أباحوا لأنفسهم المحرمات وأبطلوا الشرائع ، وجعلوا ظاهرها رموزاً وأمثلةً لمثولات لا يعرفها إلا إمامهم ... " (1) ، ومن بين ما أحلوه بعد موت جعفر هو البنات والأخوات .

إن هذا المذهب المقام وهذه الدعوة التي كانت الباطنية تدعوا ما كانت لتنجح في التغلغل في معتقدات الناس وما كان لعا أن نزع بعض الناس ، إلا لأنها دعوة قامت على توظيف بعض الحيل والخدع ، وهذه الأخيرة مكنت دعوتهم من الرواج والانتشار ، بحكم أن : " مثل هذه العقائد في بيئة إسلامية ليس بالسهل اليسير ، وإنما يحتاج في ذلك درجة من الذكاء والفظنة في اختيار من يصلح أن يكون داعياً إلى مثل هذه المعتقدات ... " (2) ، وعيله تصبح مهمة الدعوة إلى هذه المعتقدات مقيد بشروط يجب أن تتوفر في الداعية هي التي نذكرها على النحو التالي :

- 1- توفر علم الفراسة في الداعي ، لأن هذا العلم يمكن من اختيار الناس الذين لهم القابلية لإنطلاء الحيلة عليهم .
- 2- المؤانسة ، لأنها تمكن الداعي من معرفة الأوجه التي يدعوا بها الناس .
- 3- الربط ، معناه : جعل الناس في حالة شوق لمعرفة أسرار هذه المعتقدات .
- 4- التدليس ، ومعناه : أن يبين الداعي للناس أن ظاهر الشرع فيه حمق وعذاب أن باطن الشرع فيه رحمة و صواب .
- 5- أخذ العهود والمواثيق ، يلحف الداعي أنه لا ييوح بأسرار من اعتنق معتقداتهم ، وهذا الشرط الخامس هو

(1) الجليند ، السابق ، ص ، 236 .

(2) الجليند ، السابق ، ص ، 237 .

من أخطر الشروط نظرا لما يترتب عنه ما مآرب وخذاع للناس ، لأنه وبمجرد ان يدخل داخل ويؤمن بمعتقدهم يوثقون لهم ويخلفون له بالإيمان المغلطة ، يكون حينها قد في الأسوأ ، بحكم أن ما يأتي بعدها من عمل سيقوده غلى التشكيك في شريعته التي كان يؤمن بها ، وهذا الأمر يتم بفعل التأول ، فهم يتأولون للناس الظاهر من الشرع فيصل إليهم على أنه مجرد قشرة ، فيحثون الناس على تدبر الباطن من القرآن ، ويحثونهم على تجاوز ظاهر القرآن ويصرون الظاهر للناس على أنه ما الحمق والغباء والجهل أن يؤخذ به .

إن دعوة الباطنية قائمة علة فعل التشكيك بالعقيدة ، فالدعوة غلى رفض الشرائع مطلب أساسي في منهجهم ، فكل وافد إل هذا المعتقد لا بد له ان يعير منظومته المعرفية والمفاهيمية بالشرائع التي كان يعرفها سابقا ، فلا بد أن يتغير لديه مفهوم الصلاة والزكاة والصوم وغيرها من العبادات ، والمفهوم الجديد الذي هو مطالب بالاعتقاد به قائم على شبكة مفاهيمية جديدة قائمة على التأويل ، وهو تأويل باطن هذه المفاهيم التي يقيمها القرآن من حيث هو عماد هذه الشرائع والعبادات ، فيقال للوافد على هذه المعتقدات : " ... اعرف معاني الصلاة والطهارة ، وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم بالرموز والاشارة دون التصريح والعبارة ، فإن جميع ما عليه الناس أمثلة مضروبة لمثولات محجوبة فاعرف الصلاة ومعانيها ، فإن الله يقول : ((وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ)) فالزكاة مفروضة في كل عام مرة ، وكذلك الصلاة من صلاها مرة في السنة فقد أقام الصلاة ، والصلاة والزكاة لهما ظاهر وباطن ، فالصلاة صلاتان ، والزكاة زكاتان ، والصوم صومان ، والحج حجان ، وما خلق الله من ظاهر إلا وله باطن يدل على ذلك " (1) ، إن معرفة الظاهر أمر يتساوى فيه جميع الناس دون استثناء ، والاستثناء قائم بين الناس في معرفة الباطن ، لأن معرفته فعل منوط بالقلة من الناس فقط .

وبعد أن يتمكن الداعي من اقناع الداخل إلى عقيدتهم بمبادئها ، يحدث له ان ينسلخ من عقيدته السابقة وبهذا يكون قد انخلع من العبادات السابقة ، وبعد هذا ينتقلون هذا الوافد وينتقلون به إلى عملية الإحلال ، حيث يحلون له تلك المحرمات التي كان منهي على القيام بها في عقيدته السابقة ، فيصبح الخمر والميسر والزواج بالأخوات وغيرها من المحرمات جائز وحلال في هذه الظرفية الجديدة ، وهم يحلون هذا بفعل التأويل ، فإنهم : " يتأولون الخمر والميسر على أنهما أبو بكر وعمر ، والصوم هم كتمان أسرارهم ، والطهارة هي طهارة القلب فقط ، والجنابة موالاة الأعداء : ((وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا)) معناه : وإن كنتم جهلة بالعلم الباطن فتعلموه لأنه حياة الأرواح ... " (2) .

إن ما يحدث بعد عملة التشكيك والإحلال ، هو أن يجعلوا كل من وصل إلى هذه المرحلة يشعر بالسعادة ، فيوهم أن هذه المرحلة هي غاية السعادة التي يصل إليها وهي المرحلة التي يتحرر فيها من كل القيود ، وخاصة قيود

(1) اليماني ، السابق ، ص ، 23 - 24 .

(2) الجلبيد ، السابق ، ص ، 239 .

التحريم ، لأنهم : " يوهمون على من لا يعرف لزوم الشريعة والقرآن ، وسنن النبي صلى الله عليه وسلم ، فيقع هذا من ذلك المخدوع بموقع الاتفاق والموافقة ، لأنه مذهب الراحة والإباحة ، يريجهم مما تلزمهم الشرائع من طاعة الله ... ونسأل لك مولانا يحط عنك الصلاة ، ويضع عنك هذا الإصر ، فيدفع اثني عشر دينارًا ، فيقول الداعي : يا مولانا، إن عبدك فلان قد عرف الصلاة ومعانيها ، فاطرح عنه الصلاة ، وضع عنه هذا الإصر ، وهذه نجواه اثنا عشر دينارًا، فيقول اشهدوا أنني قد وضعت عنه الصلاة ، ويقرأ له : ((ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم)) ..."(1). هذه النجوى تؤخذ إلى الإمام المستقر وهو من يقرر الراحة لهذا المعتنق لهذه العقيدة .

يعتبر التأويل هو الوسيلة التي اعتمد عليها الباطنيون في جعل افكارهم تتغلغل في المجتمعات الإسلامية ، حيث روجوا بالتأويل لهذه الأفكار انطلاقًا من القول بالظاهر والباطن ، حيث كان للقول بهذا المنطلق تداعيات كبيرة على الفكر الإسلامي ، ولقد كانت أهداف وأغراض الباطنية واضحة من خلال هذا المنطق في التعامل مع النص الديني ، حيث يمكن تلخيصها في غرضين هما :

1- كسر شوكة الصحابة وزعزعة اتفاقهم .

2- إبعاد الناس على المنقولات التي نقلها الصحابة من الحديث لأن في ذلك تيسير لدعواهم ومعتقداتهم .

وعليه يصبح المجال مفتوح لهم لاستدراج الناس إلى هذه الطريقة ، ونحن ندرك قوة المنقولات في توثيق المعاني القرآنية وشرح الشرائع وتبسيطها للناس وخاصة العامة منهم ، لذلك يعتبر هذين الغرضين من الأهداف التي ناضلت الباطنية وعولت عليهما لنشر معتقداتهم وزعزعة وحدة الأمة الإسلامية العقائدية .

هناك الكثير من العوامل التي ساعدت على رواج معتقدات الباطنية بهذا الشكل ، ومن أهم هذه العوامل وجود الرفض ، حيث كانت هذه الفرقة سباقة في التشكيك والانتقاص من حق الصحابة ، كما أنها مارست عملية القدح في الصحابة وبهذا تكون قد شككت في المنقول ، إن وجود هذه الأفكار عند الرفضية هيأ المجال للباطنية للترويج لأفكارها بحكم أنها هي الأخرى تنتهج أسلوب الرفضية في التشكيك والانتقاص من حق الصحابة ، وفي هذا يقول محمد السيّد : " ... ولقد ساعد على تحقيق هذين الأمرين ما كان عليه الرفضية من سب للصحابة وتكفيرهم وتقليل شأنهم بين المسلمين ، وإذا تم لهؤلاء القدح في خيار الأمة ، فقد قدحوا بذلك في المنقول عنهم وهو الكتاب والسنة ، وهذا شأن الباطنية ، فهم تارة يقدحون في النقل ، وتارة يقدحون في فهم الرسالة ... " (2) .

(1) اليماني ، المرجع نفسه، ص ، ص ، 24 - 25 .

(2) الجلبيد ، السابق ، ص ، 240 .

ب - موقف ابن تيمية من الباطنية

إن ابن تيمية يتجه إلى الإقرار بوجود علاقة وثيقة الصلة بين ما تقول به الباطنية وما تقول بالرافضة ، حيث يقول : "... ولهذا تجد بين " الرافضة " و " القرامطة " والاتحادية " اقتراناً وتشابهاً . يجمعهم أمور : منها : الطعن في خيار الأمة ، وفيما عليه أهل السنة والجماعة / وفيما / استقر من أصول الملة وقواعد الدين ، ويدعون باطنا امتازوا به واختصوا به عن سواهم ، ثم هم مع ذلك متلاعنون . متباغضون مختلفون ... " (1) ، وتظهر معالم العلاقة بين الرافضة والباطنية في المبادئ التي أقرتها الرافضة وهي نفسها جزء من مبادئ الفكر الاسماعيلية ، وعلى تكون الرافضة قد مهدت الطريق للباطنية بشكل يسر على دعائها للعمل بكل إرياحية ، وهنا يقر ابن تيمية أن الرفض هو الاسلوب المتبع في النيل من مصداقية الكتاب والسنة عند هؤلاء الباطنيين والرافضة .

إن تتبع ابن تيمية لآراء الباطنية ومنهجهم في التأويل جعله يحكم على أفكارهم بأنها زندقة وإلحاد وكفر ، لأنها اتبعت مقولتنا الظاهر الباطن في تأويل آيات القرآن الكريم أو ما سمته بالرمز والمرموز تارة والمثل والممثل تارة أخرى ، وهذه المسميات تأتي من قبيل الأمور المحدثثة التي لا طائل منها سوى الانحراف ، وكل من يسلك هذا الطريق حسبه فإتماً يسلك طريق الشيطان ، فهو بهذا بعيد عن طريق القرآن والرحمان .

لقد انتهج ابن تيمية منهجا معينا في مواجهة أفكار الباطنية ، وهذا المنهج قائم على تفنيد كل الأكاذيب التي نسبت لعلي بن أبي طالب وجعفر ، وهو ما نجده في بعض كتبه خاصة كتاب " منهاج السنة النبوية " وكتاب " بغية المرئاد " ، ومن خلال هذه الكتب طارد تلك المفاهيم التي نصبت لبعض الصحابة من طرف الباطنية وغيرها من الفرق ، حيث كذب وفند ادعاءاتهم على أنهم نقلوا مجموعة من العلوم عن علي بن ابن طالب ، وهذه العلوم في نظره هي باطل نسب إلى هؤلاء ، وفي هذا السياق يقول محمد السيد : " لقد تتبع ابن تيمية كل دعاوى الباطنية وفندها ... وأظهر للناس كذب ما يدعيه هؤلاء من الجفر والبطاقة والعلوم الباطنة التي يدعون نقلها عن " علي بن أبي طالب " ، وما وضعوه من أحاديث مكذوبة على الرسول يؤيدون بها دعواهم في العلم الباطن ، وما اختلقوه من الأقوال التي استدلوها بها في أحقية الإمام المعصوم واختصاصه بعلم التأويل ، وبين هؤلاء جميعاً أنّ عليّاً وجعفرًا براءٌ مما يقولون ، وأن الرسول لم يخص عليّاً بنوع من العلم قد حجبه عن بقية الصحابة مثل أبي بكر وعمر ... " (2) .

كما أن أي دارس يلحظ بلا ريب أن الأوصاف التي أحقتها الباطنية لجعفر الصادق أوصاف لم يكن يتميز بها ، كما أن الكتب التي نسبت إليه ك : " الجدول في الهلال " و " الجفر " غيرها كلها غير ادعاءات كاذبة ، ولقد

(1) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 2 ، ص 324 .

(2) الجلبيد ، السابق ، ص ، 241 .

كان رد على كل أفكار الباطنية والرافضة ، فكان يقف على كل فكرة ويرد عليها ثم ينتقل إلى فكرة أخرى وهكذا دواليك ، وما كتبه في كتابه " منهاج السنة النبوية " جاء كرد على الكتاب الذي كتبه ابن المطهر الحلي ، هذا الأخير ألف كتاب سماه " منهاج الكرامة " ، قام فيه يشرح مبادئ الرافضة وأدلتهم ، حيث رد ابن تيمية على تلك العقائد والمبادئ التي حاول ابن المطهر أن يعطيها شيئاً من المشروعية والحضور المبرر كمعتقدات ، خاصة فيما تعلق بتكذيب الأحاديث المكذوبة والمختلقة على الرسول .

لقد قام ابن تيمية بتكذيب وإبطال الطريقة التي استدلوها بها في القول بأحقية إمامهم المعصوم ، حيث أورد ابن المطهر من " حديث غدیر خم " ما يستدل به على ما ذهبت إليه الباطنية وغيرها ، حيث قال الرسول : (من كنت مولاه فعلي مولاه)¹ ، ولقد اتشر هذا الحديث وشاع بين الناس حتى وصل هذا إلى الحارث بن النعمان ، فتوجه إلى النبي يسأله عن ذلك ، فقال له يستفسر عن قوله في علي : هل هذا من عند الله أم من عند محمد ، فأجاب النبي وأخبره أنه من عند الله ، وهذا الأمر لم يعجب النعمان حتى وصل به الأمر أن دعى الله يطلب منه أن يسقط عليه حجارة إن كان الذي قاله الرسول من عند الله ، وقيل أنه رماه بالحجارة ، ونجد أن الرافضة تركز كثيرا على هذا الحديث خاصة في جزئه الأخير ، فأصبحت ولاية علي من الأمور التي فهمت من هذا الحديث أنها مشروعة من الله ، لذا يعتبر هذا الحديث المرتكز الذي قامت عليها هذه المعتقدات بفعل التأويل الباطل حسب ابن تيمية .

لقد قام ابن تيمية بمناقشة هذا الحديث ونقده انطلاقاً من الوجوه التالية : حيث أن هذا الحديث قيل في مكة قبل أن يرجع النبي من حجة الوداع ، والشيعنة تتخذ اليوم الذي قيل فيه هذا الحديث عيداً ، ويصادف هذا اليوم الثامن من ذي الحجة ، هذا الوجه الأول ، ثم إن النبي لم يرجع إلى مكة بعد حجة الوداع وهذا هو الوجه الثاني ، أما الوجه فيأتي عند الشيعة أن يذكرون أن قوله تعالى : ((سأل سائل بعذابٍ واقع))⁽²⁾ ، قد نزلت في حق الحارث بن النعمان ، فهذا كذب لأن هذه السورة مكية ونزلت قبل الهجرة ، فهي بهذا نزلت قبل حديث غدیر خم بعشر سنين ، وعليه تصبح هذه الادعاءات باطلة لم يرد حولها في المسانيد ما يجعلها على النحو الذي ذهبت إليه الرافضة والباطنية ، ولم يذكر عن ذلك من باب التأكيد شيء في كتب التاريخ ، فهذه الرواية هي من القصص الخيالية التي ينسجها المخيال الشيعي وربما تكون شخصية الحارث بن النعمان مجرد شخصية خيالية لا وجود لها .

لقد اتجهت تيمية في سياق مناقشة هذا الرأي إلى اعتبار أن هذا النسيج الخيالي موجود كثيرا في بعض الكتب التي تعطينا بعض الأسماء لشخصيات معينة ، وعندما نتجه إلى تمحيص هذه الكتب ، نجد أن الشخصيات

(1) انظر : الجليند ، السابق ، ص 241 .

(2) سورة المعارج ، الآية : 1 .

المذكورة فيها وهمية ، أو غير موجودة في كتب أخرى تعد محادثة ، وفي هذا يقول ابن تيمية : " إن كثيراً من الناس قد صنف في أسماء الصحابة ولم يرد فيها ذكر هذا الرجل ، مثل كتاب " الاستيعاب " لابن عبد البر ، وكتاب ابن منده ، وأبي نعيم الاصبهاني ، والحافظ أبي موسى ، ولم يذكر أحد منهم هذا الرجل ، وهم لا يذكرون إلا ما رواه ، أهل العلم ولا يذكرون أحاديث الطرقية ، التي هي عمدتهم في النص على إمامة علي ، وهذا وغيره مما نسجوه من خيالهم ولا حقيقة له ... " (1) .

تعتبر نظرية الإمامة المدخل الرئيسي الذي ساهم في ظهور الكثير من التأويلات الخطيرة ، والتي مارست إيديولوجيا معينة وهادفة على النص القرآني والحديث النبوي ، وهذا الأمر أدى إلى مزالق خطيرة كانت سببا في إراقة الكثير من الدماء ، فالتأويل لم يستعمل من قبل الباطنية والرافضة بغية بناء فهم جديد للقرآن والحديث ، بقدر ما أنه استعمل كلعبة وسبيل للتلاعب بالنصوص الدينية لأهداف فكرية وسياسية محضة . لهذا استمر ابن تيمية في مناقشة نظرية الإمامة ونقد الأدلة المقامة في هذا السياق ، حتي اتهمه البعض بأنه يكن العداة لأهل البيت ، والسبب في هذا أن بعض الباحثين لا يميّزون بين موقف ابن تيمية من نظرية الإمامة وبين موقفه من أهل البيت .

(1) الجليلند ، السابق ، ص 243 .

2 - موقف ابن تيمية من التأويل عند الصوفية

لقد اهتم ابن تيمية بدراسة التأويل عند الصوفية ، ولدراسة هذا الأمر كان لابد له أن يقوم بدراسة التصوف من كل جوانبه المتعددة والمتنوعة حتى يتمكن من ضبط موقفه بشكل واضح ومؤسس من الصوفية وتأويلاتهم ، ولذلك فإن مواقف ابن تيمية من الصوفية مواقف متعددة ومتنوعة تنوع طرق الصوفية في فهم القرآن وتأويل آياته ، وتجدر الإشارة هنا أن موقف ابن تيمية من التأويل عند الصوفية يعتبر امتداداً لمواقفه من الباطنية وغيرها ، نظراً لأن هذا الأخير يقول بوجود شبه بين الباطنية والصوفية في الكثير من الجوانب ، فالصوفية كالباطنية لم تعرف في العهود الأولى للإسلام ، وفي هذا يقول ابن تيمية : " ... أما لفظ " الصوفية " : فإنه لم يكن مشهوراً في القرون الثلاثة ، وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك ، وقد نقل التكلم به عن غير واحد من الأئمة والشيوخ ، كالإمام أحمد ابن حنبل ، وأبي سليمان الداراني ، وغيرها وقد روي عن سفيان الثوري أنه تكلم به ، وبعضهم يذكر ذلك عن حسن البصري ، وتنازعا في المعنى الذي أضيف إليه الصوفي ، فإنه من أسماء النسب ، كالقرشي ، والمدني ، وأمثال ذلك ... " (1) .

نجد أن ابن تيمية يكثر من الإشارة إلى وجود الشبه بين الصوفية في طريقة التعامل مع النص القرآني بينها وبين الباطنية وغيرها ، خاصة في القول بالإمامة وغيرها من الأقوال التي لا تتباعد كثيراً من حيث المفهوم في كل هذه الطرق ، وفي هذا الشأن يقول محمد السيد : " ... فكثيراً ما يشير ابن تيمية إلى وجود الشبه بين الطريقة الصوفية في تفسير القرآن وبين المسلك الباطني لدى الفلاسفة الإسماعيلية والباطنية ، وكثيراً ما نبهنا إلى أوجه الشبه بين ادعاء الصوفية في القطب ، والغوث ، والأبدال ، والنجباء ، وبين مسلك الرافضة في السابق ، والتالي ، والناطق والأساس ، وغير ذلك من الألقاب التي اخترعها هؤلاء من عند أنفسهم ، ولم يرد بها اثر صحيح . ودعواهم أن الأبدال من رجال الغيب هي من أحسن جنس دعوى الرافضة أن " علياً " في السحاب ، وأن " محمد ابن الحنفية " في جبال رضوى ... " (2) .

فإذا كانت الباطنية ترى في الإمام المعصوم الشخص الوحيد الذي يعلم التأويل ، فهو بهذا يحوز خاصية التأويل ، فإن الصوفية تتدعى في شيخهم أنه يحوز علم الحقيقة ، وعلم الحقيقة عند الصوفية يتساوى مع معرفة الأمور عن طريق عملية الكشف الإلهي أو المكاشفة الصوفية ، وهو ما يسميه ابن العربي بالتجليات الإلهية ، كما نجد أن الباطنية والرافضة تفران بأن ظاهر الآيات القرآنية لا يمكنه أن يعبر ويدل على الحقائق في ذاتها ، وإنما هي مجرد رموز لمعان باطنية ترتبط معرفتها بالإمام المعصوم فقط ، ونجد ما يشبه ذلك عند الصوفية ، حيث أنهم يرون أن فهم القرآن ليس بالأمر المتاح إلا للناس المحجوبين عن معرفة الحقائق .

(1) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 6 ، ص 7 .

(2) الجلبيد ، السابق ، ص ، 245 .

انطلاقاً من الأصول والمبادئ التي جاءت بها كل من الباطنية والرافضة وغيرها من الفرق انتشرت الكثير من الأفكار ذات الطابع الخرافي في كيان المنظومة الإسلامية الفكرية ، وهذا التعدد في وجود مثل هذه الطرف ألقى بضلاله على ذهنية الإنسان المسلم ، فأصبحت هناك وسوسة على المستوى العقدي لكل فرد ، وتعتبر هذه الفرق ع ابن تيمية أساساً لقيام البدع التي وجدت في ضعف العقيدة عند بعض المسلمين الفرصة السانحة للتوغل والانتشار بشكل سريع ، لهذا انبرى ابن تيمية مدافعاً عن العقيدة والدين الإسلامي ، ويعتبر الرد على المتصوفة أحد أشكال الدفاع عن العقيدة عنده ، نظرًا ل : " كثرة بدعهم ورواجها بين جمهور المسلمين ، وخطورتها في الوقت نفسه على كيان المجتمع الإسلامي ، لأن حسن ظن المسلمين بمؤلاء قد أضفى على بدعهم هالة من القداسة في نفوسهم ، وخاصة أنهم اضطلعوا بهذه البدع تحت اسم الحقيقة والولاية لله ولرسوله ، فكانوا كما يقول ابن تيمية ك يسقون الناس شراب الكفر في آنية الأنبياء ... " (1) .

لقد نظر ابن إلى الصوفية على في أفعالهم وأفكارهم أخطر مما قد يفعله التتار والغزاة خاصة على مستوى العقيدة ، حيث شبههم بالسوس الذي يعمل على نخر عظام الإنسان دون أن يحس به ، حيث يصبح معرفة مخاطرهم والضرر الذي قد يسببونه للإسلام أمر لا يدركه إلا النبهاء والحكماء ، وتفشي البدع التي جاءوا بها يعد بمثابة الأمر الذي يؤدي إلى تدمير وتكسير شوكة المسلمين ، بحكم أن أقوال الصوفية تدعوا إلى الذل والمهانة ، وعلى هذا المنطلق قام ابن تيمية بدحض هذه الأقوال رغم أن الصوفية كانت تحت غطاء حماية الدولة ، لكن هذا الأمر لم يثنه عن الكشف خباياهم وإظهار إلحادهم للناس ، ومنه قد يتمن العامة من الناس من معرفة دسائس الصوفية وخطورة أفكارهم وتأويلاتهم التي يغلب عليها الطابع الجمالي ، وبين هذا الأخير حقيقة أقوال الصوفية في مسائل كثيرة منها : الظاهر والباطن والشريعة و الحقيقة ، وكشف عنهم حقيقة الولاية التي يتحدثون أنها ، وبين أن هذا الادعاء بالولاية ما هو إلا تفاهات جاءوا لم يشرع لها الله ولم يتحدث عنها رسوله ، وهذه الولاية هي للشيطان وليست لله حسب زعمهم .

من بين المسائل التي وقف عليها ابن تيمية في تأويلات الصوفية ، مناقشته لمسألة الحقيقة والإرادة ، وقولهم فيها قول خطير ، لأنهم يعتبرون أنّ من شهد الحقيقة أو الإرادة فهذه المشاهدة تسقط عنه التكليف ، بحكم أن مشاهدة الحقيقة هي بمثابة العلم بالأمر على ما هي عليها حسب زعمهم ، حيث يقول ابن تيمية موضحاً هذا الأمر : " ... فعلى هذا فمن أظهر الولاية وهو لا يؤدي الفرائض ولا يجتنب المحارم بل قد يأتي بما يناقض ذلك . لم يكن لأحد أن يقول : هذا ولي الله ، فإن هذا إن لم يكن مجنوناً ، بل كان متوهماً من غير جنون أو كان يغيب عقله بالجنون تارة ، ويفيق أخرى وهو لا يقوم بالفرائض ، بل يعتقد أنه لا يجب عليه اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم فهو كافر ،

(1) الجليلند ، السابق ، ص ، 246 .

وإن كان مجنونًا باطنًا وظاهرًا قد ارتفع عنه القلم ، فهذا وإن لم يكن معاقبًا عقوبة الكافرين فليس هو مستحقًا لما يستحقه أهل الإيمان والتقوى من كرامة الله عز وجل ، فلا يجوز على التقديرين أن يعتقد فيه أحد أنه ولي الله ... " (1)

إن القول بالظاهر والباطن من السمات المشتركة بين الصوفية والباطنية والرافضة وغيرها ، والقول بان لكل تنزيل تأويل خاص به من سامات المشتركة كذلك ، ولا يجب أن ننخدع بالمسميات التي تقيمها هذه الفرق ، فهي كلها تسقط في سياق واحد ، وتصيب في معين واحد ، فكلهم يتفقون على تأويل التنزيل ، أما ما ذهبت إليه الصوفية في القول بشهود الحقيقة على أنه يلغي على الصوفي الأوامر ويسقط التكليف ، فهذه مغالطة لا أصل لها ، وهم يقولون أن الأوامر والنواهي تقع على من لم يشهد الحقيقة الكونية ، إن ابن تيمية ينقد هذه الدعوى ويراهم مخافة حقيقة ما ينبغي أن يكون عليه الأمر ، بمعنى أن من شهد الحقيقة الكونية منوط به أن يلتزم بالشرع ، وشهود الحقيقة لا يسقط التكليف ، وفي هذا يقول ابن تيمية : " ... فمن وقف عند هذه الحقيقة وعند شهودها ، ولم يقم بما أمره به من حقيقة دينية التي هي عبادته المتعلقة بإلهيته ، وطاعة أمره وأمر رسوله كان من جنس إبليس وأهل النار ، وإن ظن مع ذلك أنه من خواص أولياء الله ، وأهل المعرفة والتحقيق الذين يسقط عنهم الأمر والنهي الشرعيان ، كان من أشرف أهل الكفر والاحاد ... " (2) .

إن الصوفية تُقيم فرقًا بين العامة والخاصة في مسألة شهود الحقيقة الكونية ، ويستدلون في ذلك على تفاوت درجات الناس في العلم والكشف والإلهام ، حيث يعتبر الصوفية أن الخاصة هم الوحيديين القادرين على الوقوف على بواطن الحقيقة ، والخاصة بهذا هم أهل الله الذين يقفون على قدم المعرفة الحققة كما يسميها الصوفية ، وعن الكشف الإلهي يتمكن أولئك الخاصة من بلوغ الحقيقة الباطنية التي ليست متأتية للعامة ، وتعتبر قصة موسى والخضر مناط الاستدلال على هذا الأمر عندهم ، فهم يتأولون هذه القصة على السياق الذي يخدم توجههم ، وفي هذا الأمر يقول محمد السيّد : " ... ويستدلون على ذلك بقصة " موسى " و " الخضر " - عليهما السلام - التي حكاهما القرآن الكريم في سورة الكهف ، ويقولون : إن " الخضر " قد علم بواطن الأمور وحقائقها ، وأن " موسى " النبي قد احتاج إلى " الخضر " ليكشف له عما جهله من ذلك ، ويقولون : إن الأولياء قد يعلمون من الحقائق ما يجهله الأنبياء " (3)

(1) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 6 ، ص ، 109 .

(2) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 5 ، ص ، 261 .

(3) الجلبيد ، السابق ، ص ، 247 .

إن الاعتبار الذي يقيمه الصوفية لمقام الأولياء حيث يجعلون مقام الأولياء أكبر درجة من مقام الأنبياء ، والتأويل الخاص لسورة الكهف ، خاصة الآيات التي تحكي قصة موسى والخضر ، مبرر كاف على الذهاب إلى هذه المنطق والمنطلق عندهم ، حيث نجد ابن تيمية يناقش هذا المنطق والاعتبار ، ويحتج عليه انطلاقاً من وجهين ، الوجه الأول يرى من خلاله أن موسى لم يكن مبعوثاً بشكل أخص للخضر ، كما لم الخضر مجبوراً على اتباع موسى ، أما الوجه الثاني فيرى من خلاله ابن تيمية أن الأفعال التي قام بها الخضر لم تكن أفعالاً تخالف منطق الرسالة التي جاء بها موسى ، فالنبي موسى لم يكن على دراية بالأسباب التي دفعت بالخضر إلى القيام بتلك الأفعال ، ولذلك عندما بيّ الخضر لموسى وكشف له عن الأسباب لم يعترض موسى على ذلك ، وفي السياق ذاته يضيف ابن تيمية قائلاً : "... ومن ظن أن الخضر وغيره سقط عنهم الأمر لمشاهدة الإرادة ، ونحو ذلك كان قوله هذا من شر أقوال الكافرين بالله ورسوله . حتى يدخل في النوع الثاني ، من معنى العبد وهو العبد بمعنى العابد فيكون عابداً لله لا يعبد إلا إياه ، فيطيع أمره وأمر رسله ، ويوالي أولياء المؤمنين المتقين ، ويعادي أعداءه ، وهذه العبادة متعلقة بإلهيته ، ولهذا كان عنوان التوحيد لا غله إلا الله بخلاف من يقر بربوبيته ولا يعبد ، أو يعبد معه إلهاً آخر ... " (1) .

لقد اتجهت الصوفية في عملية التأويل كما هو الأمر في تأويل قصة موسى والخضر على تحريف معاني آيات القرآن ، وهذا المسلك في التأويل يهدف الصوفية من خلاله إلى تبرير دعوى شهود الحقيقة الكونية من حيث هي مسقطاً للتكليف ، وهذا الأمر تم تحت غطاء الباطن والظاهر أو تحت غطاء معرفة الحقيقة ، ونلاحظ وتبعاً لهذا المسار الصوفي أنه تم تأويل آيات القرآن تأويلاً غريب عن منطق العقل والدين ، وفي تفسيرهم لقصة أكل آدم للتفاحة نجد هذه الغرابة التي نتحدث عنها ، حيث فسروا أكل آدم للتفاحة على أنه كان امتثالاً لأمر الباطن والنهي عن الأكل كان أمراً ظاهرياً ، ويقولون في توحيد آدم على أنه توحيد ظاهري وباطني ، ويرون في توحيد الشيطان الأمر نفسه كما هو مع توحيد آدم ، بحكم أن إبليس أمر ليسجد لآدم في الظاهر ، وعندما تمنع إبليس فرأى في الباطن أمر مخالف للسجود امتنع عن السجود .

ولمناقشة هذا التأويل القائم عند الصوفية في خصوص قصة آدم وأكله للتفاحة ، يتجه ابن تيمية إلى الاقرار بأن : " رؤية الحقيقة الكونية أو القضاء الكوني ليس فيه حجة لأحد ولا يجوز الاحتجاج به ، بل الاحتجاج به من جنس قول المشركين : ((لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا)) وعلى هذا فيجوز للكافر بأن يقول : (إن الله أمرني بالإسلام ظاهراً ، ولكنه أمرني بالكفر باطناً) . ولو صح الاحتجاج بالقضاء الكوني ، لجاز للظالم أن يحتج لظلمه بذلك ، ولما جاز لأحد أن يعاقبه على ظلمه ، بل لم يجز أن يكون هناك قانون يردع الظالم عن ظلمه . ثم من أين لهؤلاء أن قضى الله ألا بما يفعله العبد ، إلا بعد أن يفعله وينفذه ، لأنه وافق هواه ÷ فالاحتجاج بالقدر إنما هو تبرير

(1) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 5 ، ص 261 .

لفعل المعصية بعد ارتكابه بأن وقع من العبد إنما كان تنفيذًا لأمر الباطن فقط ، والدليل على ذلك أن العبد لا يحتج به إلا في المعصية فقط ، ولم نجد من يحتج به في الطاعات ... " (1) .

إنّ السياق الذي اختلقته الصوفية في تأويل قصة آدم لا أصل ولم يرد ذكر ذلك في التفاسير المأخوذ بها ، وإنما تقع هذه التأويلات في سياق خدمة أغراضهم الفكرية ، لأن القرآن ذكر اعتراف آدم بخطئه فتاب الله عليه ، وعليه لم يكن الأكل من تلك الشجرة علمًا بالباطن كما ادعى هؤلاء الصوفية ، وحتى تفسيرهم لرفض إبليس السجود كان تفسيرًا خاطئًا ، والقرآن يقدم لنا تبريرًا لعم سجود إبليس لآدم .

أما مسألة الولاية فقد حدد ابن تيمية موقفًا واضحًا منها ، حيث رفض هذه الفكرة رفضًا كليًا بحكم أن الصوفي ترى في أولياء الله أنهم أكبر درجة من الأنبياء ، وهذا يحيل إلى أن الصوفية تضع تراتبية اجتماعية أشبه ما تكون بفعل التمييز بين الناس ، وجعل الولي في هذه المرتبة يترتب عنه سقوط التكليف ، وهو الأمر الذي لم يقر به الله في كتابه ولا رسوله في سنته ، فعليه نظر ابن تيمية إلى هذا الخطاب الصوفي على أنه خطاب بعيد عن الحقيقة الدينية التي رسمها كتاب الله وسنة رسوله ، حيث يقول ابن تيمية في هذا السياق : " وليس لأولياء الله شيء يتميزون بعن الناس في الظاهر من الأمور المباحات فلا يتميزون بلباس دون لباس إذا كلاهما مباحًا ، ولا بخلق الشعر أو تقصيره أو ظفره إذا كان مباحًا كما قيل : كم من صديق في قباء وكم من زنديق في عباء ، بل يوجدون في جميع أصناف أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، إذا لم يكونوا من أهل البدع الظاهرة والفجور ، فيوجدون في أهل القرآن وأهل العلم ... " (2) .

فالأولياء عند الصوفية هم من الذين يشهدون الحقيقة الكونية ولا يشهدون الحقيقة الدينية ، وهذا الأمر هو بمثابة التبرير الذي يقيمونه لرفض العبدان والأوامر والنواهي عن أنفسهم ، وينظرون في العبادات أنها منوطة بالناس الذين لا يمتلكون خاصية الكشف الإلهي ، وفي هذا الأمر تفرقة واضحة بين الناس ، يسقون التكليف عن أنفسهم وهنا تعطيل لأحد مقاصد الدين ، ويجلعون العبادات لعامة الناس دونهم في المراتب ، وكأن الله خص بعض الناس بالعبادة دون غيرهم ، هذا المنطق في التفلسف الصوفي يجد رفضًا عند ابن تيمية وأتباعه ، وفي هذا الشأن يقول ابن تيمية مناقشا لهم وهذه الاعتبارات : " ... فمن شهد الحقيقة الكونية ، دون الدينية سوى بين هذه الأجناس المختلفة التي فرق الله بينها غاية التفريق حتى يؤول به الأمر أن يسوى الله بالأصنام ، ... وهؤلاء يصل بهم الكفر أنهم لا يشهدون أنهم عباد بمعنى أنهم معبدون ، ولا بمعنى أنهم عابدون ، إذ يشهدون أنفسهم هي الحق ، كما صرح بذلك طواغيتهم كابن عربي صاحب "الفصوص" ، وأمثاله من الملحدين المفترين ، ابن سبعين وأمثاله ، ويشهدون أنهم هم

(1) الجليلند ، السابق ، ص ، ص ، 248 - 249 .

(2) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 6 ، ص،ص، 109 - 110 .

العابدون والمعبودون ، وهذا ليس بشهود الحقيقة ، لا الكونية ولا الدينية ، بل هو ضلال وعمى عن شهود الحقيقة الكونية ، حيث جعلوا وجود الخالق هو وجود المخلوف ... " (1) .

الصوفية تقيم تفرقة بين الناس على مستوى العبادات بالقول بالكشف الإلهي ، والقول بالكشف الإلهي في حق من كان على قدرة به معناه امتلاكه للحقيقة وامتلاكه للقدرة على تأويل هذه الحقيقة ، وعلية يصبح الصوفي بامتلاكه القدرة على تأويل الباطن في مرتبة الولاية ، وهي مرتبة خاصة يصل في الصوفي فيها إلى مقامات لا يصل إليها أحد كالمشي على الماء والطيران إلى مكة والكرامات المختلفة ، ومنه يصبح هذا الصوفي أولى بالاتباع وعدم مخالفته : "... وكل من خالف شيئاً مما جاء به الرسول مقلداً في ذلك لمن يظن أنه وای الله فإنه بنى أمره على أنه ولي الله ، وإن ولي الله لا يخالف في شيء ولو كان هذا الرجل من أكبر أولياء الله كأكابر الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم يقبل منه ما خالف الكتاب والسنة ، فكيف إذا لم يكن كذلك ؟ ! وتجدر كثيراً من هؤلاء عمدتهم في اعتقاد كونه ولياً لله أنه قد صدر عنه مكاشفة في بعض الأمور أو بعض التصرفات الخارقة للعادة مثل أن يشير إلى شخص فيموت ، أو يطير في الهواء إلى مكة أو غيرها / أو يمشي على الماء أحياناً ... وليس في شيء من هذه الأمور ما يدل على أم صاحبها ولي الله " (2) .

إن ابن تيمية ينقد الصوفية في اعتبار هذه الأشياء التي يفعلها الصوفي من الكرامات ، لأن نظر إلى الكرامات على أنها أعظم من المشي على الماء وغيرها مما يفعل الصوفية ، ومن كانت فيه مثل هذه الصفات الموجود عند الصوفية فقد يستغلها في غير محلها وبها يكون عدواً لله بدلاً من ان يكون ولياً لله ، و في هذا السياق يقول ابن تيمية التالي : " و كرامات أولياء الله تعالى أعظم من هذه الامور ، و هذه الأمور الخارقة للعادة وإن كان قد يكون صاحبها ولياً لله فقد يكون عدواً لله ، فإن هذه الخوارق تكون لكثير من الكفار والمشركين وأهل الكتاب والمنافقين ، وأهل البدع ، وتكون من الشياطين ، فلا يجوز أن يظن أن كل من كان له شيء من هذه الأمور أنه ولي الله ، بل يعتبر أولياء الله بصفاتهم وأفعالهم وأحوالهم التي دل عليها الكتاب والسنة ويعرفون بنور الإيمان والقرآن وبحقائق الإيمان الباطنة وشرائع الإسلام الظاهرة ... " (3) .

إن الاعتقاد الصوفي الذي من خلاله نُظِر إلى الأولياء على أنهم أفضل من الأنبياء ن هي مغالطة كبيرة قد تدفع الناس إلى التقليل من شأن الأنبياء والرسول ، ومن ثم التقليل من شأن بالرسائل التي أرسل بها ، وهنا يحدث خلل في المنظومة العقائدية للأمة ، فيحدث أن الناس ترجع إلى طلب الأشياء من هؤلاء الأولياء ، كما يحدث عند البعض

(1) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 5 ، ص 264 .

(2) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 6 ، ص 120 .

(3) ابن تيمية ، السابق ، المجلد 6 ، ص 120 .

من يعتقد أن هؤلاء الأولياء وإن كانوا موتى بإمكانهم القيام على أمور الناس وتلبية كل ما يدعون به ، وهو المقصود من قول ابن تيمية : " ... أو أن بعض الناس استغاث به وهو غائب أو ميت فرأه قد جاءه فقضى حاجته ، أو يخبر الناس بما سرق لهم ، أو بحال غائب لهم أو مريض أو نحو ذلك من الأمور ... " (1) .

إن تعليق ذهنية المسلم بمثل هذه الأفكار قد ظل من أهم المساعي الكبرى للفكر الصوفي الذي اعتمد في الترويج لهذه الأفكار على التأويل الباطني ، وجعلت الحقيقة الباطنة أمرًا مرتبط بأهل الصفة ، وهذا الأمر هو نظير ما قامت به الفرق الأخرى كالباطنية والقرامطة والرافضة ، وكل التأويلات التي أنتجت في سياق تبرير اتجاهاتهم الفكرية ، كلها تقع في منزلة الباطل والكفر والزيغ في نظر ابن تيمية ، على اعتبار أن هذا الأخير نظر فيما نظر بمنهج السلف ، حيث أنه لم يجد عن ذلك ، لذلك رفض جملة وتفصيلا كل الأفكار التي قال بها الباطنيين والصوفيين وغيرهم ، لأنهم تلاعبوا بتأويل آيات القرآن وفقا لما يخدم توجهاتهم ، ونلاحظ في ما يقوله ابن تيمية في رسالة الظاهر والباطن ، حيث يقول : " ... ويقولون : إن "الجنة" للخاصة : هي التمتع في الدنيا باللذات ، و"النار" هي التزام الشرائع والدخول تحت أثقالها . ويقولون : إن "الدابة" التي يخرجها الله للناس هي العالم الناطق بالعلم في كل وقت ، وإن "إسرافيل" الذي ينفخ في الصور هو العالم الذي ينفخ بعلمه في القلوب حتى تحيا ، و "جبريل" هو العقل الفعال الذي تفيض عنه الموجودات ، و" القلم " هو العقل الأول / الذي تزعم الفلاسفة أنه المبدع الأول ، وإن الكواكب والقمر والشمس التي رآها إبراهيم هي النفس والعقل وواجب الوجود ، وإن الأنهار الأربعة التي رآها النبي صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج هي العناصر الأربعة ، وأن الأنبياء التي رآها في السماء هي الكواكب ، فآدم هو القمر ، ويوسف هو الزهرة ، وإدريس هو الشمس ، وأمثال هذه الأمور " (2) .

هذه التأويلات التي قالت بها الباطنية والقرامطة هي التأويلات التي نحت نحوها الصوفية ، وانطلاقا منها تبلور الكر الصوفي على الملامح التي التأويلية التي ذكرنا فيها بعض المسائل ، كمسألة الحقيقة الكونية والولاية ، وإن كانت بعض الفرق تفسق الصحابة فإن بعض الصوفية لا يتجهون إلى هذا الفعل ، وإن كان في بعض الصوفية من يضعون تراتبية بين الصحابة وخاصة كبار الصحابة ، فنجد منهم من يفضل علي على أبي بكر ، وهناك من يفضل علي انطلاقا ما أنه عالم بالباطن ، في حين أن أبا بكر كان عالما بالظاهر ، وهاك منهم من يقول بالعكس ، يعني أن أبو بكر أعلم بالباطن ، وكل هذا يدل على امتهان فعل التأويل في كل ما قالت هذه الفرق على تنوعها واختلاف مشاربها الفكرية .

(1) ابن تيمية ، السابق ، المجلد 6 ، ص ، 120 .

(2) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 7 ، ص 127 .

إن هذه الأقوال ظلت الكثير من الأجيال ترددها وتعتقد بها ، وهنا مكمّن الخطر حسب ابن تيمية ، حتى صار الناس يثيرون مشكلة الظاهر والباطن بشكل غريب ، وهو الذي دفعهم إلى القول بالتراتبية بين أكابر الصحابة في معرفة الباطن والظاهر ، وهذا الأمر الذي لم يكن موجودًا في زمن هؤلاء الصحابة ، وهو يوضحه ابن تيمية في هذا القول : " ... وصار بعض الناس يدعي أن في المتأخرين من يكون أفضل في العلم بالله من أبي بكر وعمر والمهاجرين والأنصار ، إلى أمثال هذه المقالات التي يطول وصفها ، مما هو باطل بالكتاب والسنة والاجماع ، بل طوائف كثيرون آل الأمر بهم إلى مشاهدة الحقيقة الكونية القدرية وطنوا أن من شهدها سقط عنه الأمر والنهي ، والوعد والوعيد ، وهذا هو دين المشركين الذين قالوا : ((لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا ...)) " (1) .

انطلاقًا من هذا التأويل الذي عملت به الصوفية في سياق التعامل مع النص القرآني والحديث النبوي ، اتجه ابن تيمية إلى رفض هذا النمط من التأويل ، ورفضه للتأويل هو رفض لمفهوم الباطن والظاهر عند الصوفية وغيرها ، وانطلاقًا من هذا حدد ابن تيمية مفهومًا الباطن والظاهر ، حيث يقول في هذا السياق : " ... والمقصود هنا أن الظاهر لا بد له من باطن يحققه ويصدقه ويوافقه ، فمن قام بظاهر الدين من غير التصديق بالباطن فهم منافق ، ومن ادّعى باطنًا يخالف ظاهرًا فهو كافر منافق بل باطن الدين يحقق ظاهره ويصدقه ويوافقه ، وظاهره يوافق باطنه ويصدقه ويحققه ، فكما أن الإنسان لا بد له من روح وبدن وهما متفقان ، فلا بد لدين الإنسان من ظاهر وباطن يتفقان ، فالباطن للباطن من الإنسان ، والظاهر للظاهر منه ... " (2) .

إن الظاهر والباطن عند ابن تيمية متفقان ولا يتناقضان ، على عكس ما قالت الصوفية وغيرها ، ومنه لا يجوز تأويل معنى الظاهر على أنه لا يتفق مع معنى الباطن في الآيات القرآنية ، ويستدل ابن تيمية في تبرير القول بالباطن والظاهر على النحو الذي ذهب إليه بالقرآن الكريم ، لأن هذا الأخير مليء بالشواهد التي تسقط في هذا المعين وتتوافق معه ، وهو ما يبرره ابن تيمية قائلاً : " ... والقرآن مملوء من ذكر أحكام الباطن والظاهر ، والباطن أصل الظاهر ... " (3) .

(1) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 7 ، ص 143 .

(2) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 7 ، ص 144 .

(3) ابن تيمية ، الفتاوى ، المجلد 7 ، ص 144 .

الفصل الرابع

الفصل الرابع : النص والتأويل في الفكر الإسلامي المعاصر

المبحث الأول : النص والتأويل عند نصر حامد أبو زيد .

المبحث الثاني : التراث وكيفية تشكيل وعي جديد عند محمد أركون

المبحث الثالث : المسألة النقدية للتراث عند محمد عابد الجابري .

المبحث الأول : النص والتأويل عند نصر حامد أبو زيد

لقد ارتبط التأويل في كل مراحلها في ثقافتنا الإسلامية والفكر العربي ارتباطا وثيقا بالصلة بالقرآن الكريم والحديث والنصوص القرآنية المؤلفة في هذا السياق وعبر المراحل التي تطور فيها التأويل تطورت معه الرؤى وتجددت مع محاولة أصحابها لتوسيع مجالات التأويل ، وعندما يقر الباحثين بأن التأويل في ثقافتنا العربية الإسلامية فعل يرتبط ارتباطا كليا بالتراث النصوي فهذا يدل على أهمية التراث النصي في بعث سجية التأويل .

إن أشكال قراءة التراث النصوي من حيث هو تراث لامادي لها طرقها ومناهجها ، وهي تحتم في الكثير من الأحيان ربطها بالسياق الزمني والمكاني أو التاريخي ، ذلك أن التأويل لم يبق محافظا على نفس التوجهات ، بل تغير من زمن إلى آخر ومن فترة إلى أخرى ، هذا التغيير سببه بطبيعة الحال ظروف تاريخية سياسية اقتصادية ثقافية إيديولوجية ، إذ نجد أن تطور التأويل والتفسير خير دليل على ما نقول ، هذا التطور والكثرة في التأليف لمن الاختلاف الذي لا يخلو من التعقيد والمماحكات والنزاعات الفكرية العقائدية على مستويات متعددة ومختلفة.

كما ارتبط تأويل النصوص التراثية وتطور هذا الفعل على آليات متنوعة ، ونقصد بها الأدوات المنهجية ، ولكل مرحلة تاريخية أدواتها المنهجية ، وعندما تتغلغل جيدا في هذا المجال نجد أن القراءات المتعاقبة للتجارب التأويلية ونزوي بها القراءات النقدية كلها تحاول في باطنها إحداث التجاوز الذي يكون سببا في ميلاد تجارب جديدة تلامس الواقع الذي يعيش فيه المؤول - بمعنى زمن المؤول - أو يخضع لطبيعة التكوين والتعليم الذي أنشأ ذهنيته ومرجعياته المعرفية ، هذا ونجد أن هذه التجارب المتعاقبة في مجال التأويل حاولت ربط التأخر الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية العربية - أو قل التخلف إن شئت - بمشكلة قراءة التراث ، ذلك أن القراءات المغرضة أو التهويلية كما يسميها البعض هي المسؤولة الأولى عن التخلف والتأخر لهذه المجتمعات.

1 - النص والتأويل عند نصر حامد أبو زيد

إن محاولة ربط وتفسير قراءة أسباب التخلف الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية العربية محاولة تأتي لخلق نوع جديد أو بناء نوع جديد من التأويل ، هذه التأويلية تكون على استيعاب الدرس جيدا لبناء مقومات الازدهار لهذه المجتمعات ، وإذا كانت التأويلية القديمة تستمد روحها من النصوص التراثية ، فكذلك التأويلات المعاصرة تفعل الأمر نفسه ، ونحن هنا إذ نعرض لهذه المسألة الجوهرية في فكرنا لا بد لنا من إعطاء نموذج لهذه التجارب الفكرية المعاصرة ، وفي هذا السياق تعتبر القراءات التي تقدمها نخبة من المفكرين المعاصرين أجدر بأن نقرب منها لنضعها في سياق التحليل لتقصي أحوال هذه القراءات وتعميق الفهم بالتراث ، ويعتبر كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون ونصر حامد

أبو زيد من بين هؤلاء المفكرين المعاصرين الذين سلطوا الضوء على هذه المسألة التي ترتبط بالتراث الديني وكيفية قراءته .

أولاً: نصر حامد أبو زيد.

أ- التراث بين التأويل والتهويل .

ب- المشروع التأويلي عند نصر حامد أبو زيد.

ج- النص القرآني وآليات تأويله عند نصر حامد أبو زيد.

أ- التراث بين التأويل والتهويل :

هناك الكثير من الدراسات الفكرية الفلسفية التي حاولت البحث في أسباب التي دفعت بالشعوب العربية إلى التأخر عن مواكبة مختلف التطورات التي حدثت وتحديث في العالم ، والبحث في هذا المجال لا يبتعد عن إطار الحديث عن مشكلة الحدائثة بين الأصالة والمعاصرة ، وغير بعيد عن هذا السياق تجد تلك القراءة التي يقدمها لنا نصر حامد أبو زيد لا تبتعد هي الأخرى عن ارتباط بالتراث من حيث هي قراءة تحاول النباش في الخصوصية التراثية لا يجاد التفسيرات التي من شأنها تبرير الفشل من حيث أن التراث هو الذي يمثل تاريخ الأمم ، ويرى نصر حامد أبو زيد أن تراث الأمة العربية الإسلامية مختزل في الإسلام ويؤكد على أهمية هذا الأمر قائلاً: " لقد تحول التراث التي تم اختزاله في الإسلام ، الهوية يمثل التخلي عنها ، وقوعا في العدمية وتعرضا للضياع ، صار معبرا عن عراقتنا وأصالتنا في تاريخ الوجود الإنساني، في حين أصبح التقدم مرتكنا باستيعاب ما أنجزه العقل البشري في مجالات المعرفة العلمية ، الأمر الذي يعني التعلم من الآخر الذي تعرفنا عليه أول ما تعرفنا - متعديا غاربا محتلا لأرضينا مشتتلا لأوطاننا " (1).

هناك ازدواجية في الموقف قاتلة تتعلق باستيعاب مسألة التراث استيعابا سليما بمعنى إننا لم نحدد موقفا سليما اتجاه تراثا يسمح بقراءته قراءة مساءلة تمكنا من استثماره في راهنا من جهة ، ومن الجهة الأخرى لم نتمكن من تحديد موقفنا بشكل نهائي اتجاه تراث الآخر الذي كان حادقا في استثمار نصوصه التراثية العلمية استثمارا مكنه من إحراز التقدم في مجالات علمية مختلفة ، في حين يقف العالم الإسلامي اليوم منبها .

إن شخصية وجودنا في الحضارة المعاصرة أمر لم يتم ، فلم نعد مساهمين فيها ، ولا في القدم العلمي الهائل ، والسبب حسب أبو زيد يرجع إلى نقص الوعي وعدم اكتماله سواء تعلق الأمر بتراثنا أم بتراث آخر ، في حين أن

(نصر حامد أبو زيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة) ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 4 ، سنة 2000 ، ص 13.1)

أسلافنا تعاملوا بشكل جدي مع التراث اليوناني ، الأمر الذي مكنهم من الإبداع في شتى المجالات في مراحل تاريخية معروفة ، فلم يعد الوقوف على الأطلال وتمجيد تراث الأسلاف أمرا كافيا مجددا دافعا إلى التطور ، بل هو أمر مخزن ويقلق مجالات الاجتهاد لأنه فعل يجنب أفق المساءلة النقدية التي لم تنبت بعد برغم من وجود بعض المحاولات التي أجهضت في بواكيرها بسبب الفهم الخاطئ والسيئ .

يرفض نصر حامد أبو زيد النظرة التي تقدس التراث ، ويعتبرها بمثابة الحاجز الذي يقف أمام إمكانية قيام ما يسميه بالقراءة الموضوعية والمساءلة النقدية للتراث ، وكلما توارت الأزمنة سنزداد تقهرا وتحلفا من جهة وستزداد مقابل هذا النكوص تبعيتنا للآخر في كل المجالات ، فبدل من الإبداع واستثمار النصوص التراثية لبعث سجية التفكير لخلق أفكار تقدمية يعوض ذلك بالانبهار والاجترار ، وفي سياق يتصل بالموضوع يقول المفكر عزيز الحبابي: " إن خريطة العالم الثالث والعالم الإسلامي خاصة إظهارها الشمس ، دفعا وضياء ولكن الضربات الشمسية قد تؤدي إلى الموت ، إذا لم يكن داخل الدماغ البشري سوى الفراغ ، الشمس تنعش من يحسن التكيف معها وتقضي على الآخرين أصحاب الانتكال ولامبالاة... " (1) ، إذا لم تستطع المجتمعات العربية الإسلامية أن تزرع بذور التطور والتطلع للمستقبل بسبب هذه الازدواجية في الموقف بين موقف يمجّد التراث والسلف ، وبين موقف لم يصدد موقفا إيجابيا من حضارة الآخر ومنجزاته .

ب - اختزال التراث في الدين:

يعد الحديث عن التراث كما سلفنا حديثا عن الهوية ، وهي صلب إشكالية النهضة وقضية تناولتها كل الخطابات بمستوياتها وأنواعها المختلفة (الفكرية والدينية) ، وهذا الأمر هو الذي حتم ميلاد تلك الازدواجية التي تحدثنا عنها سلفا ، ومما يزيد الأمر تعقيدا في هذا السياق اختزال التراث في الدين ، فعندما ما نتحدث عن التراث في ثقافتنا وفي ثقافة بعض الخطابات نحن نشير إلى الدين والعكس صحيح ، وهذه مشكلة كبيرة في نظر نصر أبو زيد لأننا حسبنا نحن نخلط بين مفهومين ومجالين لا يمكن بهذه الطريقة ، فمفهوم الدين يشير ويدل على الشريعة ، وهو المعنى الذي يقيمه للدين ، أما قبل مجيء الإسلام فالدين كان يشير ويدل على طريقة الحياة ، وما جاء الدين الإسلامي إلا ليهدب ويوجه هذه الحياة بمعنى تغيير طريقة الحياة التي كانت سائدة قبله ، في حين أن الدين في الديانات الوضعية يشير إلى نمط الحياة والأسلوب عيش الناس ، لذا عندما جاء الدين الإسلامي جاء ليلغي كل أشكال التدين وأتماط الحياة السابقة ، وبهذا يكون هذا الإلغاء يدل دلالة واضحة على انه إلغاء التراث الماضي ، وفي هذا السياق يقول نصر حامد أبو زيد: " وهذا طبيعي بالنسبة لنص يستوعب النصوص السابقة عليه فينفيها مؤكدا

(الحبابي ، محمد العزيز ، دور المفكر اليوم وعلى مر العصور ، مجلة الأصالة ، العدد 20 ، (ماي/ جوان) ، 1974 ، ص 31 .¹

حضوره هو بوصفه نصا شاملا ، لكن هذا النفي لا يصل إلى درجة نفي صفة الدين عن تلك النصوص ، إذ يشار إليها دائما بوصفها أديان ، وان كانت غير مرتضاة " (1).

أما التراث فهو يدل بشكل مباشر عن سنن الماضي ، من عادات وتقاليد ومعتقدات والأعراف ، وهذا ما يسمى بالتراث المعنوي ، وهناك التراث المادي ، أصبحت هذه العقائد تكنى بالتراث ، وما جاء من الإسلام إلا لإلغائها أو تعديلها بالإضفاء عليها الصفة الشرعية ، فالدين بهذا يدل على الحاضر ويجعل من تراث الماضي طريقة عيش تدل على الماضي يدل على سنن البشر أن الدين الإسلامي بحكم ارتباطه بالحاضر يشير للسنن الالهية .

ومن هنا يجب أن نضع بالحسبان هذه التفرقة التي أقامها الدين الإسلامي من خلال النصوص القرآنية ، ومن هذه الزاوية نظر نصر حامد أبو زيد إلى الدين الإسلامي على انه جاء لتنصيب شريعة جديدة هدفها الرئيسي بعث حياة جديدة مغايرة لتلك الماضية ، ومن هنا أضحي الدين حسب أبو زيد ديناً وتراثاً في الوقت نفسه لا يجوز الاقتراب منه والتشكيك فيه كما انه الدين الذي لا يقبل الإلغاء ، وفي هذا السياق يقول نصر حامد أبو زيد: "...لأنه جعل من الإسلام "الدين" - الشريعة وطريقة الحياة - الوحيد المقبول من الله ، فقد فهم المسلمون الأوائل - جيل الصحابة - أن الطاعة مرتبطة فقط بما يبلغه الرسول عن الله من الوحي فقط...." (2) .

وبهذا أصبح القرآن كما يسميه أبو زيد نصاً مركزياً في الثقافة العربية والدين الجديد الذي يقوم بتنصيب معالمه وتشريعاته على أنها عالمية لا تقبل الإلغاء ، كما تقوم في الآن ذاته بإلغاء كل الديانات الأخرى ومن هنا وضع الإسلام بمقتضى تعاليم القرآن معالم لسنن جديدة وانبتق عن هذا معالم لتراث جديد كلياً ، وهذا الدين له حضوره وقوته من خلال فكرة العالمية كونه لا يخاطب قوماً أو جنساً معيناً ، ولا يرتبط صلاحية رسالته بزمن الحاضر .

إن معرفة معالم هذا الدين وتوضيحها للناس يحتاج بطبيعة الحال إلى الفهم والتدبر والتفسير ، ونقصد بها تفسير النص القرآني ، وهو الأمر الذي ارتبط في بواكير الرسالة المحمدية بالنبي صلى الله عليه وسلم ، باعتباره المفسر الأول للنص القرآني ، لذلك كان الحديث النبوي بمثابة النص الثاني للثقافة الإسلامية ، بحيث يعتبره الكثير من الفقهاء والعلماء بأنه هو الآخر نص أصلي ، لذلك نجد أن الحديث النبوي هو الآخر ملزم ، كما تأتي كل الاجتهادات بعد الرسول صلى الله عليه وسلم كنصوص نعتبرها تراثاً اختزل الدين ، وفي هذا السياق يقول نصر حامد أبو زيد : " يجب

(نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 15 .¹

(نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 16 .²

أن نفهم أقوال الرسول الخاصة بوجوب إتباع سنته بان المقصود بها أقواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد محملا في تعاليم القرآن ، وما سوى ذلك من أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية " (1).

نلاحظ أن نصر حامد أبو زيد يميز في هذا السياق من خلال قوله هذا أن هناك تميز بين سنة الوحي وسنة العادات بمعنى التمييز بين ما يقدمه النبي صلى الله عليه وسلم من شروحات مبينة لمجمل النص القرآني ، وهذه الشروحات تقع في محل تبين للدين وتسير لعامة الناس ، والتمييز بين الحياة الاجتماعية لشخص النبي صلى الله عليه وسلم المرتبطة حسب نصر حامد أبو زيد بفترة تاريخية معينة ، وهذه المسألة فيها تباين واختلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث ، بين مؤيد لهذا التمييز وبين رافض له ، وفي هذا الأمر أو السياق نجد أن نصر حامد أبو زيد يرى في قيام هذا التمييز أمر ضروري وفعل يجب أن يتأصل في ثقافتنا الدينية المعاصرة.

كما أن مسألة اختزال الدين في التراث والجمع بينهما أو قل التوحيد بينهما تتعدى مجال أو نطاق مجرد الاختلاف الفقهي إلى أبعد مجال ممكن حيث يصبح إثارة هذه المسألة أمر مرتبط إلى حد كبير ببناء الذاكرة الجماعية ، وفي ذات السياق يقول أبو زيد : "... لأنها كانت معركة صراع على صياغة قوانين الذاكرة الجماعية للأمة ، أي قوانين تشغيل تلك الذاكرة وصياغة الآليات التي على أساسها تنتج المعرفة.. " (2) ، وما يتبين الآن من خلال هذا النص أن المسألة مرتبطة في جوهرها بإشكالية الصراع بين العقل والنقل ، ولقد كان موقف السلف من هذا الصراع في بداية هذا الأمر هو تركيزهم عن النقل ، أو النص وهذا التركيز قائم عندهم بتلك السلطة التي يمتلكها النص القرآني أو النص النبوي ، وسلطة النص هذه تمتلك القدرة على صياغة الحاضر انطلاقا من الماضي ، ويأتي التركيز على العقل عند البعض بحكم أن العقل يغدو الأداة التي تمكننا من قراءة الحاضر ومسح الواقع بالارتكاز على مفهوم الحركة والسيروية ، وهذه القراءة تنحيتها لنا العقل يجب أن تتم بطريقة واضحة حيث لا يتم إلغاء ما يسمى بفعالية التراث ، ونفهم هذا الأمر بشكل واضح عند نصر حامد أبو زيد عندما يقول فيه : "وقد ظل الصراع محتدما بين الاتجاهين حيث حسم لصالح النقل والتراث ضد العقل ، وكانت الفلسفة - وابن رشد خاصة - هي آخر خطوط الدفاع عن العقل ضد تقليد التراث واستناد لسلطة النصوص.... " (3) ، وتجدر الإشارة أن استماتة ابن رشد ودفاعه عن الفلسفة كان مجرد فعل على تلك الضربة التي وجهها الغزالي للفلسفة بوضعه لما يسمى بدستور العقائد حيث نجد فيه الملمح الفكري الأشعري .

(1) نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 17 .

(2) نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 18 .

(3) نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 19 .

إن الكيفية التي تصاغ بها الذاكرة الجمعية حسب أبو زيد خضعت في كل أسسها لعملية مهمة جدا ، هذه العملية التي يتحدث عنها أبو زيد تتعلق أساسا في عملية توليد النصوص ، وإلغاء تراث السابقين هي الخطوة الإجرائية الأولى التي تمت في هذا السياق كتمهيد لعملية كبيرة جدا ومهمة ، من إلغاء تراث السابقين إلى تأكيد مركزية النص القرآني وبعدها جاء زمن الشروحات كالنص النبوي ، ليأتي بعدها زمن التفسير والتأويل هذه هي المراحل التي تشكلت أو أعيد بموجبها تشكيل الذاكرة الجمعية ، أمكن أن نصل حسب أبو زيد إلى الإقرار بأن الذاكرة الجمعية جاء بتأصيل بنهل النصوص وتحدث هنا عن النصوص الأصلية كما يسميها الفقهاء.

إن عملية التوليد التي يتحدث عنها نصر حامد أبو زيد تعتمد على شرح النصوص القديمة ، وهذا الشرح تولد عنه شرح آخر ، فأصبح الفكر الإسلامي العربي مرتبط في صياغة الذاكرة الجمعية على فاعلية النصوص من الشرح إلى شرح الشرح ومن التفسير إلى تفسير التفسير ، وهذا العمل حسب نصر حامد أبو زيد لم يفسح الطريق والمجال لإبداع نصوص جديدة ومناهج جديدة ، فبقي الفكر الإسلامي العربي حركة توليد الشروحات معتمدا على إلية التقليد التي غلقت أفق الاجتهاد والإبداع ، وحجبت الأفق لمواكبة التطورات التي كانت تحدث هنا وهناك في العوالم والحضارات الأخرى ، وفي هذا السياق يقول نصر حامد أبو زيد : " لقد تم التوحيد بين الدين والتراث إلى إضفاء القداسة على ذلك التراث ، وإلى تحويله من مرتبة النصوص الثانوية إلى مرتبة النصوص الأولية ، واختصرت مهمة العقل على تكرار والشرح والترديد ، وقد أدى هذا كله الى ركود الثقافة ، بدورها ركود الواقع العربي المنتج لهذه الثقافة " (1) .

إن التوحيد بين الدين والتراث عملية تمت عن طريق إضمار التراث وجعله تابع لسلطة النص وشمولية الدين ، ومنه لم يعد التراث يتعدى حدود ما يسميه نصر حامد أبو زيد بالتراث الديني ، إضمار التراث من جهة وعدم قدرته على تجاوز حدود النص الديني من الجهة الأخرى ساهمت فيه مجموعة من العوامل يلخصها أبو زيد في عاملين هما :

1- إن الركود الذي يعيشه العالم العربي وما انجر عنه من تردي على المستوى السياسي الاقتصادي

والاجتماعي ، هذا ركود وانحطاط له أسبابه يرجعها نصر حامد أبو زيد إلى عدم وجود استقرار سياسي الذي ألقى بضلالة على مناحي الحياة ، ولا يمكن لأي دولة أن تبذل في مجالات المعرفة المختلفة في جو يعتره الصراع على السلطة أو الإمامة ، وهذه المسألة قديمة في تاريخ المسلمين ، وهي التي كانت سببا في ميلاد كل أشكال الصراع بعد خلافة عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان ، فالصراع من أجل السلطة هو صراع قديم ليزال يمارس تأثيره القاتل بحكم أن الأمة العربية والإسلامية باقية في هذه الصراعات إلى يومنا هذا ، ويعتبر نصر حامد أبو زيد أن الصراع حول

(نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 20 .¹

السلطة هو الخطأ الذي طال عمره ويتكرر كثيرا ، ذلك أن رواسب الذهنيان المتعطشة للسلطة أصبحت صبغيا وراثيا يورث التطاحن على السلطة وفي هذا يقول نصر حامد أبو زيد: "... ومن اللافت للانتباه والمثير للدهشة في الوقت نفسه ، يلاحظ الدارس أن تداول السلطة السياسية في العالم العربي الإسلامي - وهو علامة من علامات الحركة والسيرورة - لم يتم في أي لحظة من لحظات التاريخ وفقا لآليات الاختيار السلمي ، فمنذ عرف الواقع العربي فكرة " الدولة " لم تفارق الدولة مفهوم "القبيلة" إلا نادرا " (1) .

ما يريد نصر أبو زيد أن يصل إليه من خلال بلورة مفهوم القبيلة وعدم مفارقة هذا المفهوم وبقائه مرتبطا بالدولة ، هو أن الذهنيات لم تتخلص إلى حد ما من رواسب التراث ، وبقيت تقوم بتأويل النصوص الدينية بما يلتقي مع مآربها السياسية ، فيصبح التراب بهذا أحد أشكال تبرير الأحقية في السلطة ، وكان من يمتلك رمزية النص ورمزية التراب هو الأحق بالإمامة والسلطة ، والأمة العربية بقيت وفيه بشكل لافت إلى الوهم القبلي ، كما تحول هذا الوهم في خضم اللعبة السياسية إلى إحدى الآليات الجوهرية في بناء الخطاب السياسي وآلية ذات أهمية في يد من يحكم ، لأنها تستعمل كمحرك للمخيال الديني ، الاجتماعي والثقافي ، هذا الوهم القبلي يستعمل كشعار لها بمسميات عديدة وعناوين مختلفة منها : حماية الوطن ، الدفاع عن العروبة وغيرها ، كل هذه الأفكار إنما تسير في اتجاه واحد تهدف إلى تحريك وهمز العواطف.

إن همز العواطف وتحريك المخيال لا بد له من امتلاك الوسيلة التي تقوم بهذه الوظيفة ، وهذه الوسيلة هي اللّغة ، بحكم أن اللّغة هي التي تمكن من بناء الخطابات المختلفة ، فتصبح لها ارتباط وثيق الصلّة بتأويل النص الديني ، ومنه وسيلة لصناعة المبررات للسلطة ، يضيف أبو زيد في هذا السياق قائلا : " هذا الاعتماد على مفهوم الدولة /القبيلة ، وما يرتبط به من تعلق مرضي بالماضي والتراث ظل مهيمنا رغم تغير أشكال الدولة ، وتغير الشعارات والأزياء ، الرتب والاحتفالات ، وظل تداول السلطة يعتمد على "الانقلاب العسكري" سواء كان انقلابا باسم الخليفة، أم كان انقلابا لحماية الوطن ، كل سلطة انقلابية جديدة تحاول تعزيز مشروعيتها بالاستناد إلى التراث والماضي" (2).

أما السبب الثاني الذي يراه نصر حامد أبو زيد قد ساهم في تفعيل مظاهر الركود ورسم معالم الانحطاط لواقعنا هو : العلاقة مع الآخر وكيفية التعامل مع تراثه ، والتراث الإسلامي والخطابات الإسلامية كان لها حضور في خلق وتفعيل هذه المشكلة حسب نصر حامد أبو زيد ، عندما نقول تفعيل بمعنى أن : التراث الإسلامي فعّل هذه المشكلة غيرها جعلها أكثر تعقيدا خاصة عندما حدد الموقف من تراث الآخر ، على انه تراث يعتمد على مرجعية

(نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 20 .¹

(نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 22 .²

العقل ، وهنا يجري استحضار كل إشكالية العقل والدين ، استحضار يكون أحد الأسباب الدافعة إلى تعقيد هذه المشكلة ، بحكم أن التراث السلفي ينفر من منتجات العقل ويصنع هوة كبيرة بين العقل والنقل ، وهذا الأمر أفضى إلى استمرار الصراع بين العقل والنقل بأوجه مختلفة ، ويعتبر رد سبب تخلف العرب إلى كونهم مسلمين أحد مظاهر هذا الصراع ، بحكم وجود نظريات صوّغت لهذا التصور ، والأمر الذي ساهم في وجود هذه النظريات هو موقف الفقهاء من العقل ، الرفض المستمر للعقل ، وكذا انتشار الأفكار الإستشراقية ، هذه في المجمل أهم الأسباب التي فاعلت في ظهور مثل هكذا نظريات وتصورات ، وهو ما نفهمه من خلال القول التالي لنصر حامد أبو زيد : "....لقد تعامل الاستشراق مع ثقافتنا من منظور واحد ، وهو منظور الإسلام ، وكون لنفسه صورة أعاد تصديرها لنا ، فحوأها أننا مسلمون ديناً ووطناً ، وأن سر تأخرنا وجهلنا وانحطاطنا وتخلفنا هو الإسلام " (1) .

وبمقابل هذه النظريات التي تُردّ التخلف إلى الإسلام ، نجد تصورات أخرى ونظريات تحمل تصوراً يخالف التصور الأول ، وهي التي ترجع التخلف والانحطاط إلى سبب رئيسي وحيد ، هو : ابتعاد الأمة العربية الإسلامية عن الإسلام وانغماسها في أمور أخرى ، بمعنى أن هذه الأمة لم تتماهى كلياً بالإسلام ولم يعد الإسلام ماهيتها الجوهرية ، بل تماهت بثقافة الأخر وانغمست فيها ، فطراً بموجب هذا تغيرات واضحة أفرزت واقعا جديدا ومظهرا ثقافيا جديدا.

في خضم هذه التجاذبات والتنافرات في تبرير التخلف والانحطاط يمكن القول بأن : عدم استطاعة الأمة العربية على ضبط وتحديد العلاقة مع الأخر ، مع تراثه بسبب كل هذه المعطيات الراهنة في تاريخ هذه الأمة ، وتظهر نتيجة حتمية لهذا المخاض ، ألا وهي ازدواجية في المواقف ، وداخل كل موقف هناك ازدواجية أخرى ، فهناك موقف يبرر حضوره ويرى انه من الضروري أن تستفيد من ما أنجزه الأخر في مجالات العلم المختلفة ، نظرا لأن تفوقه ناتج عن أخذ - الأخر - ببعض القيم الإسلامية ، هذه القيم التي قام الأخر بتكليفها وبتأويلها بما يلتقي مع واقعها ، هذا الموقف يرى في التفوق الذي أحرزه الأخر في مختلف المجالات ينتج بفعل عقلنة التراث الإسلامي ومنه يصبح لزاماً على المجتمعات الإسلامية أن تعود إلى تراثها وتلتف به ، بحكم أنه مرجعية أساسية لها ، لأنها - كمرجعية - ساهمت إلى حد كبير في تطور الأخر الذي نستفيد من منجزاته في كل وقت وفي كل زمان ، وفي هذا السياق يقول أبو زيد : " ستضل حركة العربي تدور بين قطبي الرحى هذين : الإسلام والحضارة الغربية ، ففي مرحلة خطاب النهضة الذي امتد من الطهطاوي وحتى زكي نجيب محمود يعاد تأويل الإسلام لكي يتسع لقيم المدنية والحضارة وهو خطاب مازال يتمتع بدرجة ساحبة من الوجود إذا قورن بمستوى حضور الخطاب السلفي الراهن ، ووجود الإسلام إطارا مرجعيا جاهزا في

(1) نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 23 .

بنية خطاب النهضة - الذي اخفق إخفاقا مذهلا في إنتاج وعي علمي بالدين والتراث - وهو الذي سمح للسلفية بالانقراض على كل انجازات خطاب النهضة" (1) .

وفي سياق الحديث عن خطاب النهضة ، نجد أن هذا الخطاب برمة النقص ، بحكم انه لم يقدم لنا قراءة جديدة للتراث تتجاوز النظرة القديمة ، إن الخطاب النهضوي لم يبني تأويلات جديدة للتراث فبقي هو الآخر بعيدا عن تحقيق وثبة جديدة وفعالية ، فكان بذلك حسب نصر حامد أبو زيد يعتبر ما قدمه خطاب النهضة مجرد طلاء وتلوين جديد ، في حين يتوهم البعض انه جاء بالجديد وهذا التلوين أجدر أن نسميه بالقراءة المحايثة التي لم تمتلك الجرأة الكافية لإثارة المسائل بشكل جديد ومناهج جديدة ، ونجد أبو زيد يقابل مصطلح التأويل بتلوين بمعنى إن خطاب النهضة أعاد بناء شكل آخر لتمظهر التراث محافظا على سيماته ، وأعاد ترقيع المفاهيم بما يلتقي مع مناخ وعصر خطاب النهضة ، وما هذا إلا مجرد مطابقة بين الشكل الأصلي والشكل المنتج أو قل الثوب المنتج ، هذه هي مهمة التكوين حسب أبو زيد ، وهي بعيدة كل البعد عن مغزى أو معنى التأويل الحقيقي ، لأن التأويل الحقيقي يأخذ على عاتقه ، زعزعة المفاهيم وإزاحة كل العوارض التي تحول وتقديم القراءة السليمة التي تساعد على المضي قدما نحو مشروع مجتمع جديد أو نحو مشروع أمة جديدة .

كان منوطا بخطاب النهضة أن يصنع الفارق بين القراءات المغرضة والقراءات الأيديولوجية ، ليقدم بذلك خطاباً جديداً قائم على خلخلة المفاهيم والنصوص التراثية بشكل نقدي يسهم في انبعاث الأمة من جديد ، لكن الخطاب النهضوي ظل بعيدا عن هذه المرامي ، بل إنه ساهم على حد اعتقاد أبو زيد في تغذية ما يسميه "اليسار الإسلامي" هذا التيار لم يكن موضوعيا حسب أبو زيد في تعامله مع التراث ، لأنه استعمل التلوين لإخفاء توجهاته الأيديولوجية .

تظهر معالم الازدواجية في الخطاب النهضوي من خلال وجود موقف يرى في منتجات الآخر "الغرب" وتراثه أمرا لا يعطل مشروع التجديد بحكم أن الحضارة الغربية لا تتناقض مع التراث الإسلامي ، ووجود موقف آخر أو خطاب ثاني يرفض الآخر "الغرب" ويرى في حضارته ما يتناقض مع تراثنا الإسلامي لكن ، ما يعاب حسب أبو زيد على الخطابين أو الموقفين أنهما استثمرا التراث بما يلتقي مع ميولهما الأيديولوجية النفعية ، وفي هذا الشأن يقول أبو زيد : " والحقيقة أن هذا الموقف النفعي من التراث في الخطاب الديني يساعده في توظيف آلية إهدار البعد التاريخي... " (2) .

(1) نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص 25 .

(2) نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 85 .

كما تظهر معالم هذا الهدر التاريخي من خلال الكيفيات التي تعامل بها ما يسميه أبو زيد الخطاب الديني مع النصوص التراثية ، تعامل انتقائي نفعي مصلحي ، انتقاء من التراث ما يتوافق مع مصالح الخطاب الديني ، ونفي وإلغاء عن التراث مما لا يخدم مصلحة هذه الخطابات ، فكل النصوص التي تخدم مصلحة هذا الخطاب تصبح سندا له يبررها مشاريعه وتوجهاته سواء كانت هذه النصوص من القرآن الكريم أو الحديث النبوي وحتى التفاسير، ويتحاشى هذا الخطاب التعامل مع النصوص التي بها علاقة بما هو عقلي من التراث ، وخاصة تراث المعتزلة ، هذا التراث ضده إلغاء ونفي حجب الكثير من الحقائق ، وفي هذا السياق يضيف أبو زيد قائلا : " فحين يستند الخطاب الديني المعاصر على هذا الجانب من التراث فإنه يعتمد تجاهل الجانب الآخر ، مثل اتجاه "أصحاب الطوائع" من المعتزلة والفلاسفة ، ويتم ذلك في أحيان كثيرة بإضفاء صفة القداسة الدينية على الاتجاه الأول ، ورد الاتجاه الثاني إلى تأثيرات أجنبية انحرفت به على الإسلام الحقيقي " (1) .

نرى في الخطاب الديني المعاصر والخطاب النهضوي تكرسا للغاة الاقصاء ، النفي ، التجاهل والتعاطي المصلحي والنفعي للنصوص التراثية الاسلامية ، هذا الملمح الأول ، أما الملمح الثاني لهذه الخطابات كامن في خلق نوع من الهلوسة اتجاه تراث الآخر ، فعندما يكون الإقبال على تراث الآخر يكون بطبيعة الحال بمصوغات معينة ، وعندما يجري التنفير يمون بمصوغات أخرى . بين الإقبال والإدبار تتشكل نبرات متعددة ومختلفة ، هذه النبرات هي السمة الأساسية لهذه الخطابات وأحد مظاهر التوجس فيها ، وهو الأمر الذي يظهر ويتجلى في مختلف شعاراتها وأفكارها ، فكان التجديد هو عنوان الإقبال وشعاره ، وكانت الدعوة إلى العودة إلى الماضي أي الأصل عنوان وشعار الإدبار عن تراث الآخر ، وحول هذه القراءات والتعاملات بالتراث يقول أبو زيد : " ... وكما كان التجديد هو شعار خطاب النهضة ، أصبحت العودة إلى الأصول شعارا للسلفية الجديدة ، وكما اعتمدت العودة إلى الأصول الانتقائية النفعية التي تختار من القديم دون أن تمس هيكل بنائه ، اعتمدت العودة إلى الأصول على الانتقائية النفعية نفسها ، لكن خطاب النهضة كان يمارس فعاليته غالبا في اطار التراث الديني دون أن يقترب من مجال النصوص الدينية الأصلية ، في حين تقترح السلفية العودة إلى النصوص الدينية ، لأن نهج الاقتراب واحد فقد اعتمدت السلفية في تأويلها للنصوص الأصلية - عن وعي أو غير وعي - الغرب إطارا مرجعيا " (2) .

يقر نصر حامد أبو زيد أن مختلف التيارات التي حيّزت الخطاب الديني وشكلته لم تستوعب التراث بشكل سليم ، وبذلك لم تنتج الفهم الذي يليق بالأهداف التي من أجلها كانت هذه التيارات تسعى أو هدفا في وجودها هي ، وما هذه الازدواجية إلا دلالة واضحة المعالم على هذا الأمر ، وهذه قناعات أبو زيد في هذه المسألة ، فعدم

(نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 86 .¹

(نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص ، ص 25-26 .²

استيعاب التراث الاسلامي أدى إلى عدم تحديد موقف واضح من تراث الآخر ، وهذا الأمر ولد هذه الازدواجية أو الازدواجيات ، ومنه يكون العجز ملمحا ظاهرا في أفكار هذه التيارات والخطابات ، فلم يحدث إذن ذلك التقدم والتطور المنشود ، هذا الأمر كان سببا في تشكل الوعي الزائف بالتراث ، هذا الوعي اختزل التراث في الدين ، فأوبق بأصحابه إلى النزوح بالتراث ليصبح في خدمة المصلحية والنفعية ، وهنا يقول الجابري معلقا على هذا المشهد قائلا : " إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم حقيقي في أية قضية من قضاياها منذ ظهر كخطاب يبشر بالنهضة ويدعو إليها انطلاقا من أواسط القرن الماضي ، ولقد بقي هذا الخطاب ، وطوال هذه الفترة وما يزال إلى اليوم ، سجين البدائل ، ويدور في حلقة مفرغة ... " (1) .

لقد ضلت النهضة المرتجاة من خلال تلك الخطابات أمرا معلقا بفعل الاسباب التي ذكرناها آنفا ، وضلت عناوينها وشعاراتها مضطربة من تراثها وتراث الآخر ، وهذا التعليق جعل من سؤال التقدم أمرا تعاقبت العديد من الأجيال على طرحه .

إن دحض فعل الانغلاق لا يكون إلا بفتنا حواراً جاداً يمكننا من تفجير كوامن التراث للاستفادة منها ، وهذا الأمر فشلت فيه جل الخطابات والتيارات الفكرية المختلفة ، لأنها لم تمتلك الجرأة لإثارة واستفزاز التراث بطريقة نقدية وسليمة ، فالنصوص التراثية لا يمكنها أن تفتح ها الأفق أمام القارئ والدارس إلا إذا امتلك شخصية المبدع الحقيقي الذي يجيد طرح التساؤلات التي تحيل إلى إجبار النصوص التراثية على التشطي واستدرار المزيد من القيم التي تخدم التطور والتجديد ، وهناك اعتبار يُقيمه محمد جابر الأنصاري لمشكلة التطور والاستفادة من التراث ، حيث يصف السؤال النهضوي ب: " الجرح النازف " ² ، وعليه يصبح لزاما على كل الخطابات التي تتخذ من التراث نقطة انطلاق لها أن تتبنى استراتيجية التجديد من خلال بلورة وعي جديد ، وهذا الوعي الجديد يتبنى القراءة النقدية كممارسة فعلية وجادة تتعمق في التراث لتنطيقه بما يخدم الحاضر .

إن القراءة التي يتحدث عنها أبو زيد ، هي القراءة التي يجب أن تلتزم بشروط الممارسة النقدية حتى تكون قراءة منتجة ، كأن تتجاوز الوعي القديم بالتراث بوعي جديد يرتبط بخصوصيات الحاضر ، هذا الوعي لا بد له أن يتعد عن التغني والتمجيد للماضي ، القراءة التي يدعو إليها هذا المفكر يسميها التأويل الحقيقي والجاد ، هو تأويل حقيقي لأنه يقوم بالمساءلة التفكيكية الصحيحة القائمة على الاستنباط ، الخلخلة ، الإزاحة والاستنطاق ، هذه

(الجابري ، محمد عابد ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز الدراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 2 ، (د س) ، ص 56 .¹
(الأنصاري ، محمد جابر ، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1992 ، ص 8 .²

الأمر لا تصبح ممكنة إلا عندما يمتلك القارئ آلية مهمة التي يقول فيها جاك دريدا: "... إن حركة التفكيك لا تتوسل بنى الخارج ، إنما ليست ممكنة ولا ناجعة ولا مُحكم تسديد ضرباتها إلا بسكناها هذه البنيات " (1) .

تتضح معالم القراءة التي يسعى إليها نصر حامد أبو زيد إلى بلورتها ، هي القراءة التي ترتبط بشرط يراه ضروريا ، ويكمن هذا الشرط في : ضرورة إزاحة القارئ العادي للتراث بالقارئ المبدع ، القارئ المبدع هو الوحيد القادر على الانتاج والاستثمار في التراث ، لذلك يرفض هذا المفكر تلك القراءات المحايثة أو عمليات التصفح العادية التي تتخذ من القراءة مجرد هواية ، هذه القراءات لا تقدم الجديد ، القراءة فعل مصحوب بالقصدية التي ترسم معالم البناء ، القصدية التي تؤدي إلى ما يسمى بالتناس ، علاقة التناس تملك القدرة على تعرية التراث وكشف أسراه.

2 - المشروع التأويلي عند نصر حامد أبو زيد

إن أشكال القراءات التي ترتبط بالتراث ليست مجبرة على التعامل مع النصوص التراثية تعاملًا ظاهريًا أو نفعيًا، وإذا كان هذا هو حالها ومصارها فهي لا تعدو أن تكون إلا قراءة مغرضة قد تحددت أهدافا سلفًا بطبيعة الحال مع ما يلتقي وأهدافها الإيديولوجية أو أغراضها الشخصية ، وهذا النوع من القراءة لا ينتج تأويلات جديدة ، لأنها تضل في أطرها وأدواتها ومنتجاتها وفيه للنص الأصلي ، وهي التي سميناها سابقًا بالقراءة المحايثة ، وهذه القراءات تضل غير بريئة تمامًا في ظن نصر حامد أبو زيد ، لأنها قراءة موازية للتراث ونخضع لمصالح معينة ، وفي هذا السياق يقول نصر حامد أبو زيد : "... القراءة المغرضة لا تأويل لها إلا إيديولوجيا ... " (2) ، كونها قراءة مغرضة تتفق مع النص الأصلي ومحايثة له فهي لا تمتلك القدرة على الاختلاف معه ، وكلما كانت هناك قراءة تختلف مع النص ولا تحايثه فهي دلالة ملمح سليم وصحي ، حيث نجد المفكر صبري حافظ يزكي هذه الفكرة قائلاً : " فالاختلاف هو الطريقة أو الأسلوب الذي يتم فيه إطلاق طاقة النص على صنع المعنى " (3) .

يحدد نصر حامد أبو زيد زاويتين أساسيتين لا بد لأي قراءة تتعلق بالتراث أن تنطلق منهما ، وهاتين الزاويتين لا يمكن الاستغناء عنهما حسب ، تتعلق الأولى بالسياق التاريخي ، في تتعلق الثانية بالسياق الاجتماعي ، بحيث يصبح على هذه القراءة أن تضع نصب عينيتها هدفاً رئيسياً يكمن في إحداث تفريق بين ما يسميه أبو زيد بالدلالة الأصلية لتاريخية النص وبين ما ينحدر منها من مغزى ومعنى ، إذ شتان بين الدلالة التاريخية للنص وبين المعنى الذي ينتج منها بفعل القراءة والتأويل ، ويتضح هذا معنى في قول أبو زيد التالي : " إن التعامل مع النصوص التراثية لا بد أن ينطلق من زاويتين لا تغني إحداهما عن الأخرى خاصة إذا كنا نتحدث عن النصوص التراثية ، الزاوية الأولى ، زاوية

(1) جاك دريدا ، الكتابة والاختلاف ، تر: كاظم جهاد ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 1988 ، ص 127 .¹

(2) نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 142 .²

(3) صبري حافظ ، الشعر والتحدّي واشكالية المنهج ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، العدد 38 ، آذار 1986 ، ص 97 .³

التاريخ بالمعنى السوسولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية ، ويدخل في ذلك السياق التاريخي ، بالطبع السياق اللغوي الخاص لتلك النصوص ، والزاوية الثانية زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن الذي يمثل دافع التوجه إلى تأويل النصوص ، وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين المغزى الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة " (1) .

يأتي الحديث عن هذه الزوايا والتأكيد عليها في عملية التأويل لتحسين ودحض الأفكار التي تعتقد بأن النصوص التراثية تمتلك معنى واحد وتقول بحقيقة واحدة لا تتغير ، وانطلاقا من هذه الزوايا تأتي على نبد كل محاولات تغليق النصوص وتسيبها بالحقيقة الواحدة والمطلقة .

إن النص حسب هذا المفكر لا يجوز على نعى واحد وحقيقة واحدة مطلقة ، بل إنه يمتلك في ثناياه تعددا لا نهائي من المعاني ، هذا التعدد هو الذي يبقي المجال مفتوحا للاجتهاد والتأويل ، وعملية التأويل المستمرة ومضبوطة المنهج والهدف والحالية من الزيف الايديولوجي ، هي العملية القادرة لوحدها على التغلغل إلى هذه المعاني التي يسخر بها النص ، فعل التغلغل هذا يتيح الفرصة لتفجير هذه الحقائق المتعددة التي يحوزها النص ويحتضنها ، هذه الحقائق التي يحتضنها النص هي حقائق مكن الكشف عنها وهنا يقول محمد مفتاح : " هذا المحتمل والممكن من المعاني ، فهي بهذا حقائق ممكنة تنام داخل النص بين معانيه وكلماته " (2) .

نلاحظ في هذا السياق الأهمية التي يليها نصر حامد أبو زيد للسياق التاريخي ، حيث يصبح إدراك أهمية هذا الأمر فعل لازم في عملية التأويل دون أن ننسى أهمية وضرة مراعاة ما يرتبط بالسياق التاريخي من سياق الاجتماعي وثقافي ، ولن تكون هناك قراءة مجدية ومنتجة مالم يجر الأخذ بهذه الزوايا ، ويلوم أبو زيد القراءات المحايثة للنص التراثي لأنها قراءات تهدر السياق التاريخي وما يرتبط به .

إن القراءة المنتجة تبني لنا وعيا جديدا وتؤسس لمنهجيات جديدة التي من شأنها أن تخطوا بنا إلى بناء ما يسمى ب : " الوعي العلمي " ، وهذا الوعي لا يقوم إلا بتمكن القارئ من التفرقة بين الدلالة والمعنى ، نتحدث عن التفرقة لا الفصل التام بينهما ، أمر التفرقة هذا حسب نصر حامد أبو زيد إنما يأتي كضرورة منهجية ملحة ليكون هناك تأويل يمكن أن نستفيد منه ، سنستفيد من هذا التأويل إذا كان قادرا على تحقيق بناء معرفي جديد بالنصوص وتفجير بنياته وإرغامها على الانبثاق ، وفي هذا السياق يقول نصر حامد أبو زيد : " المغزى لا ينفك عن ملامسة الدلالة بنفس الدرجة التي يوجه بها أبعاد الدلالة " (3) ، وعليه تُصبح عملية تجلي الدلالات من خلال تبني القراءة

(نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق ، ص 143 .¹

(انظر : مفتاح ، محمد ن المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1999 ، ص 28 .²

(نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 144 .³

الجديّة يرتبط بتجلي المغزى ، فالمغزى مرتبط بالدلالة ، هذه الأخيرة لا يتوقف دورها الفاعل عند هذا الحد ، وإنما يتوسع ويتجه دورها ليصبح المصباح الذي يكشف عن مرامي القراءة والتأويل ، فيتحوّل فعل التأويل بهذا إلى أحد الآليات التي بها يحدث تظهير المعاني المتعددة وغير الثابتة للنصوص التراثية ، فيكون بهذا التوليد هو الدور الأساسي لفعل التأويل ، وعملية التوليد هذه هي فعل دائري لا يكاد يتوقف عند حد معين أو مستوى معين لطالما كانت النصوص لا تحوز على معنى واحد وثابت .

إن هذا النوع من القراءة التي يحاول نصر حامد أبو زيد أن يرسم معالمها ، فعل تغيّبه بعض الخطابات الدينية، تجعل من هذه القراءة التي يدعو إليها هذا المفكر أمراً ممنوعاً ، وغير مرغوب فيه ، وهذه الخطابات تغيّب فاعلية الوعي ، وتمارس التلوين كما قلنا سابقاً ، فلا تكاد تكون مجرّد ترف معرّف يمارس لعبة حجب الحقائق وتضليل الأبعاد التي تحتضنها التراث النصوصي منه ، وهذا يسمى بالعبث بالتراث ، هذا العبث لا يؤدي إلا وظيفة الطمس والحجب والإخفاء المتعمد للأبعاد المختلفة للتراث ، وهنا في هذه اللحظة تُغيّب أو تغيّب مجموعة من العناصر المتعلقة بهوية النص التراثي لتُختزل في هوية الخطابات التي تحجب الحقيقة ، في هذا يقول نصر حامد أبو زيد : " عندما يغيب وعي الباحث في فعل التأويل يتم الوثب من التأويل إلى التلوين ، وهذا التلوين هو شكل من أشكال القراءات الايديولوجية المغرضة أو التعسفية للتراث " (1) .

لقد استمرت الأجيال المتعاقبة تُردد وتتغنى بما يسمى بالنهضة لفترة طويلة ، بطبيعة الحال وباختلاف توجهات هذه الأجيال يبقى هذا التغني حلماً استصعب تحقيقه ورؤيته أمراً ماثلاً على أرض الواقع نظراً لأسباب كثيرة ، فظل الكثير يضع الأفكار ويقوم التحليلات ويطرح التساؤلات ، لكن لم نلمس على أرض الواقع أي نهضة فعلية ، وفي هذا السياق يقول محمد عابد الجابري : " ومن هنا تجلّى لنا زمن الفكر لعربي زمناً راكداً جامداً "ميتاً" أو قابلاً لأن يُعامل كزمن " ميت " ... " (2) ن وعلى خلفية هذا الموت والإجهاد المبكر لمشروع النهضة يبقى التأويل والقراءات المغرضة لتراث ومخرجاتها السبب الرئيس في صناعة هذا المشهد المحزن ، فلم يكن التأويل الذي أنتجته تلك الخطابات من خلال قراءاتها المغرضة تأويلاً واقعياً ، ذلك أن : " لا أحد يملك أن ينكر أن مشروع النهضة الذي تولدت ملامحه مع مطلع القرن التاسع عشر في عالمنا العربي قد اعتمد على معادلة طرفاها : التراث العربي الاسلامي ، الطي تم توحيدده بجوهر الاسلام وذاتيته المطلقة من جهة ، والتراث الأوروبي الغربي الذي تم تركيزه في الكشوفات

(نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص 143 .¹

(الجابري ، المرجع السابق ، ص 55 .²

العلمية وثمارها التكنولوجية من الجهة الأخرى ، وكان التوفيق بين طرفي المعادلة هو أساس مشروع النهضة ، سواء تحركت المعادلة في اتجاه الوافد الغربي لجعله معيارا لسلامة فهم الاسلام ولمشروعية تأويله " (1) .

ولنا ما يخبرنا على هذا ، واقعنا المريض أ فأين نحن من هذا التطور الذي يشهده الغرب ؟ ، ما محلنا في هذه الحضارة المعاصرة ؟ ، هذا التردّي والانحطاط الذي يلاحق هذه الأمة لا يمتلك إلا تفسيراً رئيسياً ، يكمن في التهرب من مواجهة الحاضر بحكم أننا فشلنا في الماضي وخاصة في استيعاب التراث بشكل حسن ، فكان التراث مطية يُستثمر في تبرير وآرب السياسة وصناعة التأويلات التي تجعل من لتعصب عنوانا لها . ومن الغرائب اليوم أننا أصبحنا نلقي اللوم على الاسلام ، ونرى أن هذا التخلف الذي نعيشه مرّده إلى كوننا مسلمين ، لكن العيب ليس في الاسلام بقدر ما هو متعلق بموقف الانسان المسلم من دينه ، فالانتقائية القاتلة تسبب الإحراج الدائم والمعاصر ، والانتقائية هي التي تتلاعب بالتراث وفقاً لكيفيات معيّنة وأغراض محدّدة ، وفي هذا السياق المتصل بقول الطيّب التيزيني : " فواقعنا منهار ، وَجَدَ في تراثنا القديم ما يبرر له انهياره ويؤكدّه ، وكأننا لا نختار من القدم إلا ما نريد ونبغى ... " (2) .

هذا التذبذب في اتخاذ الموقف المناسب وبالكيفية المناسبة ، يعد مسألة ترهق كاهن الأجيال المتعاقبة ، لأنه أحد أشكال الأمراض الحضارية التي لا تدل إلا على وجود ضعف داخل كيان الأمة ، فبين قبول أو رفض تراث الآخر وتوظيف مسألة الدين تتخذ المشكلة منحى خطير ، لأن الأمر يؤثر بشكل مباشر على حاضرنا ، وسيبقى مفعوله ساري على المستقبل الذي أصبح دائماً بين قوسي التوجس ، التخوف ، التبعية ، الانهيار .

وتعد مسألة استهلاك منتجات الآخر دون التفكير في امتلاك الوسيلة التي جعلته سيّداً أمر يقلق ، لأن المنتج ليس هو المستهلك ، والمنتج دائماً يفرض خياراته هو على من يستهلك ويستعمل منتجاته ، فإذا كنا نرفض الآخر لابد أن يكون رفضنا له رفضاً إيجابياً و كلياً ، بحيث يصبح هذا الرفض أحد عوامل تشكيل الذات والقوة لدينا ، وإما أن يكون إقبالاً كلياً يجعل منا ندوب في حضارته ونطمس شخصيتنا ونجعلها تذوب كلياً في مقومات الآخر ، وإما أن ندرك حقيقة الموقع فيكون موقفنا موقف يسعى إلى بناء نفسه من داخله لا يلغي الآخر ولا يعتمد عليه ، وهذا الأمر ممكن في حالة واحدة الت يتلخص في : الإقبال على تراث من هو ثقافة تشكلت زمنياً لابد من الاستفادة منها لأنها تجارب وجودية سابقة أمكنها أن توجه تجاربنا الوجودية الحالية بما يلتقي وآمال ومتطلبات العصر ، وفي هذا السياق يقول حسن حنفي معرفا التراث ومعبراً عن قيمته على أنه : " ... نتاج تاريخي خالص ، صبَّ كل عصر

(نصر حامد أبو زيد ، النص ، السلطة ، الحقيقية ، ص 26 .¹)

(التيزيني ، الطيّب ، من التراث إلى الثورة ، ج 1 ، دار الجيل ، بيروت ، ط 3 ، سنة 1979 ، ص 631 .²)

ثقافته وتصوره فيه ، وتصور القدماء تصور تاريخي خالص يعبر عن عصرهم ومستواهم الثقافي ، كما أن تصورنا تصور معاصر يعبر عن روح عصرنا وعن مستوانا الثقافي " (1) .

مل يعاب عن هذه المواقف التي تنظر إلى التراث نظرة غير مكتملة ، هو نقص الجرأة في تناول النصوص التراثية ، ذلك بطرح القضايا المهمة ، وفقدان الجرأة في هذه المسائل يؤدي حتما إلى تعييب النقد الوظيفي الذي يفضي إلى كسر هاجس المسكوت عنه ، كما أن هذه المواقف لا تمتلك الجرأة الكافية للالتفات إلى مواقفها تحيضا ونقدا ، فهي لا تمارس النقد الذاتي على مواقفها ، ولو أنها تفعل هذا الأمر ستمكن حينها من إعادة بناء مواقفها بناءً سليماً يؤدي إلى بلورة المسائل التراثية بشكل لا يرومها النقص ، كما أن هذه المواقف تُغفل مسألة مهمة وتتجاهلها ، حيث لا تريد أن تنتبه إلى النقد الذاتي من حيث هو مقوم يسمح لها بإعادة بناء مواقفها من جهة ، ويساعد هذا البناء الجديد على تحديد موقف سليم من حضارة الآخر . ذلك أن التصحيح الذاتي الذي مارسه الغرب على أنفسهم سمح لهم باتخاذ موقف إيجابي من إنتاجنا الحضاري في العصر الذهبي ، وهو الأمر الذي لا يجهله أي دارس في هذا المجال ، ذلك ان الغرب تعامل مع تراثنا بشكل سليم وبمقومات نقدية ، فلم يكن موقفهم متذبذباً ولا متناقضاً مع نفسه ، فموقفه السليم من التراث الإسلامي مكّنه من دراسته دراسة حسنة أولاً ، ونقله والاستفادة من إنجازاته ثانياً ، ثم تطويرها ثالثاً ، ليفضي ذلك كله إلى إضفاء صبغة شخصية على هذا تراثنا ، ولذلك تمكّن الغرب من الريادة والاستباقية في كل المجالات ، وجعل من أمة مستهلكة لما تم تدويره وصناعته من تراثنا .

ويستمر الصراع مع الآخر وتزداد حدة رفضه لأنه مارس على بعض شعوب الأمة العربية الإسلامية القهر والاستبداد خاصة بعد المد الاستعماري ، هذا المد الاستعماري جلب الخراب للكثير من هذه الدول ، وعلى خلفية هذا الاستعمار والقهر نرى رفضنا للآخر الناهب والغازي ، وهو الذي عمق هذه الأزمة ، وفي هذا الشأن يقول نصر حامد أبو زيد : " إن التعارض بين الأنا والآخر ، أو بين الإسلام وأوروبا المسيحية بدأ يتبلور مع انكشاف الطابع الاستعماري الإمبريالي لأوروبا السياسية في علاقتها بالعالم الإسلامي ، وبعد أن كان الخصم المتفوق يحتفظ بالمسافة التي تبعده عن الأنا ، وتسمح لها وتسمح لها من ثم ادراكه ادراكاً مكتملاً أو شبه مكتمل ، اقترب من حدود تهديد الذات بالاحتلال المباشر للأرض ، تحول "الخصم المتفوق" إلى خطر مائل وإلى عدو قاهر " (2) .

انطلاقاً من هذا الأمر أصبح الرفض فعلاً مبرراً ، بل يعتبر أحد أشكال التعارض القائم بين الذات والأنا ، ومرجعية تنطلق منها بعض الاتجاهات لرفض الآخر ، بل يجري في هذا السياق تجاوز الاطار الموضوعي لحضور الآخر، حيث تحاصر ذاتية هذا الموقف بتصويره بصور مختلفة ونعته بصفات مفتعلة أحياناً وحقيقية أحياناً أخرى ، هنا

(حنفي ، حسن ، التراث والتجديد ، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة ، د (ط) ، سنة 1980 ، ص 15 .
(نصر حامد أبو زيد ، النص ، السلة ، الحقيقة ، ص 28 .)

نمى وتوّلد خطاب ديني جعل من قضية رفض الآخر سياقاً فكرياً ونسقاً ايديولوجياً يدافع عنه ، رغم التعاقب الزمني إلا ومرور فترة الاستعمار إلا أن هذه الخطابات بقيت محافظة على نسقه مبقياً على قناعاته ، وهو دائماً ما يجدّ دفاعه عنها كلما اقتضت الحاجة ، لكن الغريب في الأمر والعجيب فيه أن هذه الخطابات التي تنفر من الآخر لا تنفر من منتجاته بل إنها تقبل على استهلاكها ، وتتلذذ بمختلف تكنولوجياته التي ينتجها هو .

3 - التوفيق الوسطية الممكنة

يعتبر الحل التوفيقي ملمحاً من ملامح الأزمة الفكرية التي يعيشها العرب والمسلمون ، لذلك هناك ما يسمى بالخطاب التوفيقي ، وهو أحد أشكال الخطابات التي تبحث عن المسالك التي يبرز فيها سعي معيّن لتمرير أفكار ذات طابع وسطي ، حيث تتعلق أهداف هذا الخطاب ببلورة طرح وسطي يحتضن الاختلافات الموجودة بين الطروحات المختلفة ، يركز جوهر هذا الخطاب على التسليم بضرورة الأخذ بما هو صالح من حضارة الآخر ونبذ ما هو طالح ، هذا الخطاب ليس بالطابع الجديد في مسارات الفكر العربي الاسلامي بحكم وجود أفكار من هذا القبيل التي دعت إلى هذا الأمر ، إذ نجد في التجارب الفكرية السابقة جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده من بين المفكرين الذين تبنا هذا الخيار الوسطي ، هذا التيار كان يسمى حينها بـ : "التيار الاصلاحى" ، هذا التيار بنى أفكاره على مبدأ الانتقاء النفعي ، وفي يقول نصر حامد أبو زيد : " ظل مفهوم المنفعة هو الباعث الجوهرى لعملية التوفيق " (1) .

إن الحاجة إلى البحث عن ما يسمى بالخطاب التوفيقي أمر كان يمكن أن لا نحتاج إليه لو أن الأمة الاسلامية انتبهت إلى تراثها بشكل يمكنها من استيعابه وفهمه ، فهو تراث عقلي نافر منه المسلمون ولم يتمكنوا من استثماره بشكل كان يسمح لهم ويتيح الفرصة لبناء علوم مختلفة وتحقيق المنجزات التي فاز بها الغرب ، لأنهم استثمروه بالشكل اللائق ، هذه المنجزات العلمية التي حققها الغرب ماهي إلا صياغة علمية جاءت نتيجة لتجاوز الخلفيات التي لا تمنح القوة لأي مشروع حضاري ، من حيث أن الغرب أخذ من تراثنا ما أمكنه من بناء قوته المعاصرة ، فالحضارة الغربية تجاوزت منطق الصراعات خاصة صراع العقل مع الدين ، كما تجاوزت مرحلة سيطرة رجال الدين على منق الحياة ، وأعدت بناء مجتمع وحضارة العقل ، بمقابل هذا نجد أن منطق الصراع بين العقل والنقل ليزال مستمراً معنا ن لذا يوجد هذا التنافر بينهما وبين كل الخطابات المختلفة ، يرى أحد الباحثين في هذا السياق : " هذا التنافر بين العقل والنقل أو بالأحرى هذا الرفض للعقل في ثقافة بعض الخطابات ينم من جهة أخرى إلى ذلك العداء التاريخي الذي خمرته اللعبة السياسية ، فحين كانت تقوى شوكة الفلاسفة ، وتجد أفكارهم قبولا لدى رجل السياسة ،

(1) نصر حامد أبو زيد ، النص ، السلة ، الحقيقة ، ص 30 .

كانت تستغل هذه القوة والنفوذ لقهر كل من يخالفهم الرأي ، وكان يحدث العكس تماما عندما تقوى شوكة الرافضين للعقل.

كل الخطابات الفكرية على اختلاف مرجعياتها مارست القهر والإقصاء ، بل ذهب بها الأمر إلى حد التكفير ، إلا بعض الخطابات التي كانت تمتلك أفقا نقديا مسالما ، هذا الإقصاء كان بمثابة المغذي لأسباب التفرقة والضعف الموجود عندنا ، هو ملامح من ملامح التقهقر ، التخلف والتبعية ، حيث يعتبر أبو زيد أن مرحلة خلافة المأمون مرحلة تغذى فيها هذا الصراع ونمى ، في هذه المرحلة ولدت الطفرة العدائية لتستمر كموروث ثقافي ، وعرفت هذه المرحلة وما تبعها من مراحل عداء كبيراً للفكر العقلاني الفلسفي ، ثم انجر عن رفض العقلانية لاحقا رفض التراث الخاص بها ، يقول أبو زيد في هذا السياق : "... هذا التراث ذاته انتقل عبر الأندلس إلى أوروبا في عصر النهضة وأفادت منه في صناعة معادلة نهضتها ، لكن هذا التراث ذاته - في سياق تاريخ الحضارة الإسلامية - كان ثريا مهما ، تم حصاره وتهميشه داخل دائرة ضيقة من الصفوة لحساب تراث آخر امتزجت فيه الحنبلية والأشعرية والصوفية ، وهذا التراث هو الذي كتبت له السيادة والسيطرة والهيمنة التي قوت شوكتها الهيمنة التركية العثمانية على مقدرات العالم الإسلامي " (1) .

إن التعدد والتنوع الذي ينطوي عليه هذا التراث لم تُستغل عناصره جيّداً ، كما أنه لم يتأسس وعي تاريخي به حسب نصر حامد أبو زيد ، مما جعل البعض ينظر إلى جزء من هذا التراث على أنه عدوّ للدين ، ويرى أبو زيد أن محمد عبده وطه حسين من بين المثقفين الذين لم تتحدد لديهم معالم القراءة المثمرة للتراث ، هو الأمر الذي جعل من الازدواجية في مواقفهم أمراً لا محتوماً ، هذه الازدواجية نتج عنها عدم التعامل والتعاطي مع قضايا بموقف بين وحاسم ، وعن هذا التردد يقول أبو زيد : " هذا التردد - الذي هو نتيجة لانعدام وعي تاريخي بكل من طرفي المعادلة - ظل محايثاً لخطاب النهضة ، لكنّه كان دائماً ينتهي للتضاد مع مفهوم النهضة ذاته " (2) .

كما أن حدوث أو تشكيل وعي بالتراث في جانبه التاريخي غير كافٍ مالم يكن هناك معرفة واعية دقيقة بعناصر ومكونات الواقع الذي بلور هذا التراث ، لأن للواقع دور كبير في تشكيل ملامح التراث ، وعناصر لتراث المتحدث عنها هنا هي : البيئة التاريخية ، الجغرافية والثقافية ، كما يصبح إدراك التنوع الذي يحتضنه التراث ويزخر به أمراً ضرورياً ، وحسب حامد أبو زيد فإن عدم وجود خطاب يمتلك القدرة على صياغة مشروع التوقيف يرجع إلى عدم إدراك هذه العناصر ، لذلك انزلت كل المحاولات التي تبنت التوقيف كاستراتيجية إلى مسار التلفيق ثم التهويل .

(1) نصر حامد أبو زيد ، النص ، السلة ، الحقيقة ، ص 30

(2) نصر حامد أبو زيد ، النص ، السلة ، الحقيقة ، ص 31 .

4 - المثقف والمؤسسات الدينية

هناك مظهر مؤلم في حضارتنا ، مرض جعل هذه الأمة فاشلة ، لم تمتلك القوة التي تؤهلها لأن تكون فاعلة ومشاركة في هذا التطور والتنامي العلمي والحضاري الحاصل في زمننا هذا ، هذا الواقع الهزيل المريض رسمت معالمه ومظاهره الخطابات الفاشلة حسب نصر حامد أبو زيد ، لأنها لم ترق إلى مستوى تطلعات هذا الواقع ، هذا الحكم الذي يصدره حامد أبو زيد علة كلّ الخطابات بما فيها الخطاب النهضوي والخطاب التنويري والخطاب الديني ، هذا المظهر والوضع الراكد يشكل أزمة العقل العربي المسلم ، وهنا يكون للمثقف موقف سلبي يظهر في الازدواجية المتحدث عنها ، وهي طابعه الذي لا يغيب عن لغته ، هذه الازدواجية تتمظهر من خلال التناقضات الموجودة في فكر وسلوك المثقف وكذا المؤسسات الدينية التي أصبحت تحدد موقفا سلبيا من اي خطاب يتبنى خيار التجديد .

إن المصوغ الذي من خلاله تبلور موقف المؤسسات الدينية اتجاه بعض الخطابات يكمن في نظرتها السلبية التي تعبر أن كل خطاب متفتح على حضارة الآخر هو خطاب معادي للقيم الدينية وهو خطاب منافي للدين ، وكل الأفكار التي الوافدة من الثقافة الغربية هي أفكار مرفوضة ، والأفكار المعنية بالرفض هي الأفكار التي تؤسس لما يسمى بالخطاب التنويري ، لذا في الكثير من الأحيان ما كانت المؤسسات الدينية ما تقوم بتكفير أصحابها ومنع نشر كتبهم ، نجد في تاريخ فكرنا تجربة مماثلة لهذا ، وهي تجربة إخوان الصفا الذين لا نعرف أسماءهم لأنهم أخفوها وتعمدوا ذلك ، نظرا لأن الظروف كانت قاهرة حينها ، والأمر اليوم يتكرر بحكم أن الكثير من المشاريع الفكرية التنويرية حكم عليها بالإجهاض ، لأن أصحابها تعمدوا إخفاءها ، نظرا لأن المؤسسات الدينية ما كانت لتسمح بنشرها ، لذلك تجدد من المفكرين الذين غيروا اتجاهاتهم الفكرية وهضموا قناعاتهم تحت ألسنتهم ، كما جرى في بعض الأحيان مقاضاة البعض من المفكرين الذين كان لباس أفكارهم تنويريا .

5 - الخطاب التنويري وسؤال النهضة

لقد ساهمت العديد من المسائل في الانحراف عن المسار الحضاري ، إذ يعتبر التقليد ملمحا آخر من ملامح الفشل ، لأنه ساهم بشكل ما إلى إبعاد الأمة عن العطاء والمساهمة في العطاء المعرفي والحضاري المعاصر ، ظاهرة التقليد هي سبب لا يقل خطورة عن الأسباب التي ذكرناها آنفا ، حيث يعد سببا يمارس تأثيرا كبيرا في مسار النهضة والتقدم ، التقليد أو الانغماس الكلي في ثقافة الآخر واجترار مفاهيمه هو أحد الأشكال الانسلاخ والطمس للهوية ، إذ يجعلنا نتماهى بثقافة الآخر ، فنصبح حقلًا للتجارب ، هذا الأمر يقبل على فعله الكثير من المثقفين ، حيث يتحول المثقف إلى بغاء يردد ما يقوله الآخر ، وفي هذا يقول عاطف العراقي : " مهمة المثقفين والمفكرين إذا ما

أرادوا خدمة الانسانية ، هي أن ينقطعوا عن اجترار الأفكار في عالم من الأحلام والعواطف الجميلة ، ليواجهوا العالم بوضوح ، وان يجسدوا الواقع بموضوعية ، فجميع الثقافات مهما تعددت الفروق بينها تهدف إلى نفس الغاية ، وهي تجهيز الشخص بأفضل الوسائل البدنية والعقلية التي تمكنه من ارقى على أحسن وجه " (1) .

إن الإخفاق في إيجاد سبيل التجديد والرقى ليست مسؤولية ملقاة على عاتق الخطاب التنويري ، ويرى أبو زيد بأن نتعد عن إلقاء اللوم كلياً عليها ، فيجب أن نقلع عن هذا الفعل ونعوضه ب : محاولة البحث عن السبل التي تساعدنا على تقويم ونقد الخطاب التنويري والنظر في الأسباب التي أدت به إلى فهم التراث فهماً غير سليم ، من هذا يرى أبو زيد أن الخطاب التنويري فشل في إحداث النهضة لأنه كان سخينا في خانة الحرام من قبل الخطاب السلفي ، هذا شكل من أشكال التطويق وتضييق النطاق إلى حد الخنق ، مع أن الخطاب التنويري لو استطع إلى حد كبير السير على نهج الخطاب المثيل في أوروبا ، ذلك أن الخطاب التنويري في أوروبا كان خطابا جريئا بحكم أنه أثار المسائل التي كان الخوض فيها ممنوعا ، كما قرم من دور الكنيسة ، لذا يرى أبو زيد أن نجاح الخطاب التنويري عندنا لا بد له أن يمتلك الجرأة الكافية التي تدفعه إلى إزالة الغطاء عن المسكوت عنه ، كما تمكنه من إثارة وطرح القضايا التي نتحرج من الخوض فيها وإثارها ، كما أنّ امتلاك الجرأة يساعد سب أبو زيد على إزالة القناع وكشف المثقفين المرتقة اللذين لا يقدمون شيئا سوى اجترار المفاهيم ، وهنا يقول نصر حامد أبو زيد : " كيف حققت أوروبا تلك النقلة الهائلة من ظلام عصورها الوسطى إلى النور والتقدم ؟ ، سؤالا مضمرا ومكبوتا هو الآخر ، ذلك أنّ الإجابة الحقيقية عنه - والمتمثلة في ما أحدثه الفكر التنويري هناك من نقد التراث والعقائد - تكشف لخطابنا التنويري عن مكان العجز والقصور في بنيته " (2) .

هذا التقدم الذي يتحدث عنه نصر حامد أبو زيد ما كان ليحدث غي أوروبا لو مل يتم قراءة التراث قراءة نقدية ، التي جرى من خلالها إحالة التراث والعقائد المساءلة النقدية التي انبثق من خلالها مشروع النهضة الأوروبية ، هذا الفعل يراه أبو زيد له تراءى معاملة في الخطاب التنويري ، بالإضافة إلى الأسباب الأخرى التي ذكرناها آنفا ، كلها أسباب ساهمت في إجهاض مشروع الخطاب التنويري ، ثم يضيف أبو زيد سببا آخر يراه هو قد ساهم في تعقيد المشكلة ، هذا السبب كامن في خطورة الفكر الإستشراقي الذي عمق المشكلة وزادها تعقيدا ، لأن هذا الفكر عبق مقولاته ونظر إلى الإسلام على أنه دين يعطل أي تطور ، وهي نفسها المقولات التي رفضها الخطاب التنويري ، وبطريقة ما أصبح هو الآخر يدافع عن التراث وقيمه ، فبدل أن يتجه الخطاب التنويري إلى تجاوز مقولات الفكر الإستشراقي والانعكاف على التأسيس للقراءة النقدية ، راح هذا الخطاب يرد على هجمات الفكر الإستشراقي ،

(العراقي ، عاطف ، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، (ط) ، سنة 1998 ، ص 489 .¹
(نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 44 .²

فكان بذلك عمله ونظره إلى التراث شبيهان بعمل ونظر الفكر السلفي ، وفي هذا السياق المتصل يقول نصر حامد أبو زيد : "... إذ وقع الخطاب التنويري بين سندان نقيضه السلفي وبين مطرقة الخطاب الإستشراقي ، أصبح الدفاع عن التراث الديني - لا نقده أو تحقيق وعي علمي بدلالته - أحد مهامه " (1) .

هذا الانزلاق الذي غير مسار الخطاب التنويري جعل منه فارغا من محتواه ، ولا مهمة له سوى الدفاع عن التراث ، إذ يعتبر محمد عبده أحد رواد الخطاب التنويري ، نموذج يمثل هذا التيار المدافع عن التراث والذي تبني شعار التنوير لمشروعه الفكري ، لكنّه لم ينجز هذا الخيار في خطابه ، لأن خطابه لم يتعد مجرد الدفاع عن العقيدة والتراث الديني ، ومنه يكون المشروع العبدوي حسب نصر حامد أبو زيد مشروعاً يفتقر إلى الممارسة النقدية للتراث ، ولما فشل محمد عبده وغيره من المفكرين في إحداث التنوير والتجديد المطلوب تحقيقهما ، اتجه هذا الفكر بعنوانه وطابعه الشكلي إلى أن يصبح خطاباً تليفياً ، وفيه يقول أبو زيد : " يتجلى الطابع التلفيقي لفكر النهضة التنويري على مستويات عديدة ، تلتقي كلها في البحث عن الحلول الوسطى لكل التناقضات التي يزرع بها الواقع الاجتماعي والثقافي من الجهة ، وفي البحث عن "مبدأ واحد" يعد بمثابة "العلة الأولى" أو "علة العلة" لتفسير أي تعددية فكرية كانت أم اجتماعية سياسية ، من جهة أخرى " (2) ، كما نجد أن نصر حامد أبو زيد يرى في حسن حنفي مفكراً جسده هو الآخر خيار الحلول الوسطى ، وهذا التوجه الفكري هو ما يسمى "التيار اليسار الإسلامي" ، حيث نجد حسن حنفي يدعو إلى فكرة تجديد التراث ، حيث يصبح تجاوز الوضع الراهن أمراً غير ممكن إذا لم نتجه إلى تجديد التراث ، هذا الفكر حاسم سيساعد على تجاوز مرحلة التخلف والتطلع إلى أفق جديد ، وهو ما يعبر عنه حسن حنفي قائلاً : " البداية هي التراث ، التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر ، فالقديم يصبح جديداً " (3) ، هذا التجديد الذي يتحدث عنه حسن حنفي ينظر إليه نصر حامد أبو زيد على أنه لا يتعدى مجرد أن يكون فكراً يبحث عن الحل الوسط ، فهو بهذا فكر تليفياً لا توفيقياً يتجه إلى استعمال التراث استعمالاً نفعياً انتقائياً ، إذ يصفه أبو زيد قائلاً : "... التليفية ناتجة عن ثنائية تصوراته وأطروحاته ، ما يفسر لنا فقر حصاد التنوير ، الفقر الناتج عن تجاهل الأسئلة الحقيقية والانتفاف حولها ، وترك تأثير تجاهلها يعمل في خفاء " (4) .

(1) نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 43 .¹

(2) نصر حامد أبو زيد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص 46 .²

(3) حسن حنفي ، التراث والتجديد ، ص 14 .³

(4) نصر حامد أبو زيد ، السابف ، ص ، 46 .⁴

المبحث الثاني : النص والتأويل عند محمد أركون

1 - العقل الاسلامي من منظور محمد أركون

إن محمد أركون مفكر جزائري من بين المفكرين الذين اقتربوا من دراسة الظاهرة الدينية ، كما حاول هذا الأخير أن يمارس فعل التجديد في الفكر الإسلامي خاصة في مجال التأويل، هذا التجديد الذي كان يصبوا إليه محمد أركون بدأ بنقد العقل العربي والاسلامي ، حيث تغلغل أركون جيدا في الفكر العربي الاسلامي في كل مراحلها ، وذلك بدراسة بنية هذا الفكر عبر مراحل التاريخ المتنوعة ، وتجدد الاشارة هنا إلى أن محمد أركون لم يتغلغل في الفكر العربي الإسلامي فقط ، بل قام بدراسة الفكر الغربي كذلك ، هذا السفر التاريخي في مراحل الفكر الإسلامي والغربي مكنته من إحداث نقد لكل واحد منهما ، كما مكنته من دراسة البنية المعرفية والمنهجية التي ساهمت في بروز معالم التفكير الديني .

يجمع الكثير من الدارسين والباحثين في الفكر محمد أركون بأن هذا الأخير ارتبط كثيرا بالتراث الاسلامي كثيرا، وهذا الفعل كان أمرا حدث في القرن العشرين خاصة في منتصفه ، ولم يكن هذا اللقاء الذي حدث بين محمد أركون والتراث الاسلامي فعلا عابرا ، وإنما هو فعل استمر طويلا بحيث أنه خيم كليا على أركون وحاز كل اهتمامه ، فلم يتعد عنه كليا ، وفي هذا السياق يقول أحد المفكرين : "... فلم ينفصم بين الرجل وموضوعه ، فتكاد لا تذكر الواحد منهما من دون قرينه . ولقد كان في وسع محمد أركون أن يكون فيلسوفاً في السياسة والأخلاق واللاهوت مثل سبينوزا ، أو عالم اجتماع إمبراطوريا يتحرك في دائرة متعددة الموضوعات والحقول (الدين ، الاجتماع السياسي ، الاقتصاد) مثل ماكس فيبر ، أو باحثا في الأنثروبولوجيا الثقافية على حطى كلود ليفي ستراوس وبالاندييه ، أو باحثا في مجال تاريخ الفكر وتحليل الخطاب على مثال ميشيل فوكو ... كان يستطيع أن يفعل أيّاً من هذه الأمور ويسلّك أيّاً من هذه السبل ، فالرجل كان موسوعة في الاطلاع والمعرفة بحيث يملك ذلك بيسر لا يتعصّب عليه فيه خيار أو قرار " (1) .

إن لانتماء محمد أركون إلى المجتمع الاسلامي دور بالغ أهمية في التوجه والمجال اللذان اختارهما ، فالدين الاسلامي يشكل روح العقيدة وجوهر المجتمع الاسلامي ، وباعتبار أركون فرد من هذا المجتمع عزز هذا قناعاته الفكرية التي انبثقت انطلاقا من هذه الأصول دراسة وتحليلا بغية احداث التجديد ، لذلك لا تجد في هذا المفكر ذلك الشخص أو ذلك المفكر الذي يدير ظهره لتاريخ مجتمعه وأمته ، فهو لا ينسلخ عن هذا التاريخ الذي بذل جهدا كبيرا في دراسته وفهمه . وعندما نتحدث عن فهم ودراسة التاريخ الاسلامي ، هنا يجري الحديث بطبيعة الحال عن

(1) بلقيز ، عبد العزيز وآخرون ، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري ، منتدى المعارف ، بيروت ، ط 1 ، 2011 ، ص ، ص 11-12 .¹¹

دراسة التراث الاسلامي النصوصي الذي يرتبط ارتباطا وثيق الصلة بالقرآن الكريم والسنة ، حيث يقر محمد أركون في هذا السياق بوجود جمود كبير في دراسة التراث حيث يقول في هذا الشأن الباحث أحمد بوعود : "...إن واقع الجمود الذي ورثه الفكر الاسلامي المعاصر نتيجة انسداد باب الاجتهاد وانقطاع الإبداع الفكري بعد القرن الرابع الهجري جعل المسلمين ينقسمون فكريا إلى طرفين : طرف ينادي بالتشبث بالتراث الاسلامي ، ويدعو إلى الكتاب والسنة ، دون أن يضع منهجا للفهم والتعامل معهما مع التراث الاسلامي ... وطرف ينادي بتجديد التراث الاسلامي (وضمنه الوحي) وإعادة النظر فيه باعتباره جامدا لا يحقق نخضة وتقدما في مستوى تقدم الغرب باعتماد المنهج العقلاني ... " (1) ، هذه النظرة التي ينظر بها أركون إلى التراث النصوصي الذي انتهجه المسلمون في الأزمنة الماضية لا تختلف كثيرا عن نظرة نصر حامد أبو زيد والجابري وغيرهم ، ولكي نفهم هذه المسألة بشكل جيّد لابد من تحليل الخطاب الأركوني بشكل يسمح لنا بتتبع مشروعه الفكري من بداياته إلى مآلاته ، وهنا يجب أن نحدد مفهوم الفكر الاسلامي في نظر محمد أركون أولاً ، ثم نقده للفكر الاسلامي الكلاسيكي والمعاصر ثانياً ، ومنه نصل إلى مقارنة شروع أركون من خلال ما يسميه بالإسلاميات التطبيقية والظاهرة القرآنية ثالثاً.

أ - مفهوم العقل الاسلامي

التعريف اللغوي :

العقل في الفكر الاسلامي مشتق من عقل ، وورد في مقاييس اللغة لابن فارس حوله : " العين والقاف واللام اصل واحد منقاس مطرد ، يدل عظمه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة . من ذلك العقل ، وهو الحابس عن ذميمة القول والفعل " (2) .

التعريف الاصطلاحي :

يعرف ابن سينا العقل على أنه : " الشيء في الانسان الذي تصدر عنه الأفعال ، ويسمى نفسا ناطقة ، وله قوتان : - إحداهما معدة نحو العمل ، ووجهها البدن ، وبها يميز بين ما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي أن يفعل ، ويحسن ويقبح من الأمور الجزئية ، ويقال له العقل العملي ، ويستكمل في الناس بالتجارب والعادات . - والثانية قوة معدة نحو النظر والعقل الخاص بالنفس ووجهها إلى فوق ، وبها ينال الفيض الإلهي " (3) .

(1) بوعود ، أحمد ، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون ، منشورات الزمن ، الدار البيضاء ، المغرب ، د (ط) ، 2010 ، ص 30.

(2) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، تح : عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط3 ، 1981 ، مادة العقل ص 2.

(3) ابن سينا ، عيون الحكمة ، تح : عبد الرحمان بدوي ، دار القلم ، بيروت ، د(ط) ، 1980 ، ص 42 .

لقد عرّف الامام محمد الغزالي العقل على أنه : " اسم مشترك تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة لمعان مختلفة ، والمشارك لا يكون له حد جامع ، وعلى هذا لا بد من تقسيمه قبل تبين المراد به ن لأنه يختلف باختلاف الإطلاقات " (1) .

هناك كثرة وتنوع في تعاريف العقل سواء من الناحية اللغوية أو الاصطلاحية لم نرد أن نذكرها ، لذا إكتفينا بذكر بعض منها للاستدلال لا للحصر ، والملاحظ أن هذه التعاريف تنوع استعمال العقل في التدليل على أمورٍ شتى ومتنوعة ، ونكتشف من هذا أن مفهوم العقل في الفكر الاسلامي هو نوعان ، إذ نجد ذلك العقل المشترك بين البشر بحكم أنه ملكة معطاة لكل إنسان ، وهو ما تسميه النزعة العقلانية بالقياس المشترك بين البشر بغض النظر عن اختلاف مللهم وعقائدهم ، وهناك عقل خاص تحدث عنه القرآن الكريم ، وهو ذلك العقل الذي يستمد نوره من الوحي والإيمان .

أن الاقرار بوجود هذه التفرقة بين العقل المشترك والعقل الخاص أمر يرفضه البعض ويرون فيه أمراً لا طائل منه، في حين أن هذا التعريف يصبح من الأمور الضرورية بحكم أن ما يترتب من نتائج من استعمال العقل يرتبط في جوهره بنوع العقل ومكانته ، وفي هذا السياق يقول أحمد بوعود : "... فإذا ما اكتفى الإنسان بالعقل "الألة المشتركة" فقط فإنه لن ينتج لنا إلا أفكارا مثل أفكار داروين وفرويد... وهذا عقل ضال طاغ صم آذانه عن سماع الوحي... " (2) .

ب - العقل الاسلامي عند محمد أركون

يتجاوز محمد أركون تلك التعاريف التي يضعها البعض للعقل الاسلامي لأنه تربطه بفكرة الثابت والمطلق ، كما أنه يتجاوز العقل بالمعنى الذي تقيمه له المسيحية الأفلاطونية الحديثة وغيرها من الفلسفات ، لأنه في نظر أركون تجسد المفهوم الموروث للعقل ، هذا الأمر يجعل منه عقلا جامدا رتيبا ، فإذا كانت هذه الفلسفات تنظر إلى العقل على أنه قوة خالدة تستمد روحها من النشاط العرفاني ، فإن أركون يعرف العقل على أنه : " القوة الفكرية المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والايديولوجية ، القوة الخاضعة للتاريخية " (3) ، التاريخية التي يتحدث عنها أركون هي تاريخية العقل ذاته والتي تأسس عندما ينتفض العقل على كل ما يجعل منه أمرا مرتبطا بثقافة معينة وفلسفة معينة ، وهو ما نفهمه عند أركون عندما يقول : " العقل ليس جوهرًا ثابتًا يخرج عن كل تاريخية وكل مشروطية ، فللعقل

(الغزالي ، معيار العلم ، تح : سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، (دط) ، 1961 ، ص 286 .¹
(أحمد ، بوعود ، المرجع نفسه ، ص 33 .²

(أركون ، محمد ، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الاسلامي ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد 29 ، سنة 1979 ، ص 43 .³

تاريخيته أيضا " (1) ، التغير أمر ضروري لأنه مرتبط بتغير الثقافات وتنوع المناهج ، ولا يُعقل أن يضل العقل حبيس مقولات معينة ، كما أن التفكير البشري يغير من مواضعه ومناهجه فإن العقل يتغير تزامنا مع التطور التاريخي لفكر البشري ، فلا يبقى العقل ثابتا مرتبط بما هو ثابت ، وفي هذا السياق يقول أركون : " مفهوم العقل نفسه له تاريخ . فالعقل الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل نفسه الذي كان يستخدمه ابن خلدون ، والعقل الذي كان يستخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه الذي استخدمه محمد عبده ، والعقل الذي كان يستخدمه محمد عبده ليس هو نفسه الذي استخدمه طه حسين ، والعقل الذي استخدمه طه حسين ليس هو العقل نفسه الذي استخدمه أنا شخصا اليوم " (2) .

إن الأمر المتاح فهمه من خلال هذا القول لا يخرج عن إطار الرفض الشامل للعقل المطلق الذي يرتبط بالجواهر الثابت ، وفي قوله هذا تلميح صريح إلى رفض فكر الاسلامي الذي حجب أفق الممارسة النقدية على مبادئه، والتالي أبقى العقل رهين هذه الاعتبارات ، هذا العقل المتحدث عنه هو العق الذي يسميه أركون بالعقل الإلهي الذي دعا إلى دراسته وتفكيكه .

ج - العقل الإلهي ونقده عند محمد أركون

لقد قام الفكر الاسلامي بترسيخ فكرة الأصل الإلهي للعقل ، هو الأمر ذاته الذي نجده في الديانات التوحيدية ، وفي الفكر الإغريقي وفي الفلسفة الأفلاطونية ، فالعقل بهذا المنظور يوجهه ويؤطره الأصل الإلهي الذي يحدد له الصواب ، وفي هذا السياق يقول أركون : " أن المطالبة بعقل أبدي كوني خالد منسجم تماما بشكل مسبق مع تعاليم الوحي كانت دائما موجودة في مختلف المدارس الفكرية في الاسلام ، وإنما أيضا في اليهودية والمسيحية ، وكانت هذه تنص على أن الإيمان بالوحي يقوي العقل البشري ويهديه ، هذا العقل الذي يظل كلما اعتمد على نفسه " (3) .

يعد الأصل الإلهي للعقل الاسلامي مرتكزا ومنطلقا يسلم به الفكر الاسلامي ، فيصبح الإيمان بالوحي عامل تقوية من جهة ، ومن الجهة الأخرى عامل توافق مع العقل المشترك ، أي البشري ، وبهذا يكون الوحي بهذا المنظور منظومة تؤسس لما يسمى بخطاب المعرفة ، ومنه يستمد هذا العقل هالته الإلهية التي تسيج بالقدس الذي لا يجوز مخالفته ومنه يصبح : " الإيمان بوجود أصل إلهي للعقل يضمن التجذر الأنطولوجي لعمليات العقل البشري كان قد دعم وانتشر في الاسلام عن طريق الحديث المشهور المنبثق عن الفكر الإشراقي : إن الله تعالى لما خلق العقل قال له

(محمد أركون ، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد ، تر : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، د(ط) ، 1992 ، ص 240 .¹

(محمد أركون ، المرجع السابق ، ص 241 .²

(محمد أركون ، تاريخية الفكر الاسلامي ، ص 65 .³

قم فقام ، ثم قال له أقعد فقعد ، ثم قال له لأقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر إلى أن قال له : وعزّي وجلّالي وعظمتي واستوائي على عرشي وقدرتي على خلقي ما خلقت خلقاً أكرم منك ولا أحسن عندي منك ، بل أخذ بك وأعطى ، وبك أعرف وبك أثيب وبك اعاقب " (1) . وبالتالي يصبح لهذا العقل وجود متعالٍ يتصف بالمطلق والخالد، لأنه يخضع لسلطة الوحي ، والخضوع لسلطة الوحي معناها أن هذا العقل له محددات إلهية هي التي ترسم معالمه وتوجهاته ، وانطلاقاً من هذا وعبر الأزمنة المتعاقبة نشأ الفكر الإسلامي ونمى بفضل هذه المسلمات ، والمحددات الإلهية التي رسم معانيها كلام الله من خلال القرآن الكريم كخطاب ونص أصلي ثم أضيف إليها لاحقاً الحديث النبوي أو السنة يصبح عقلاً مطلقاً .

هذا العقل لم يخضع في نظر محمد أركون إلى التفكيك والنقد الأبيستمولوجيا ، فبات من الضروري والمهم أن نخضع آليات ومقولات ومسلمات هذا العقل إلى المساءلة النقدية من خلال فعل التفكيك ، فغياب المساءلة النقدية في نظر أركون يوسع نطاق اللامفكر والمستحيل التفكير ، هذا الوضعية يجب أن تخضع للخلخلة من خلال رفع غطاء المقدس عن العقل الإلهي وفي هذا الأمر يقول أركون : " ... أن نطبق على دراسة الإسلام المنهجيات والاشكاليات الجديدة . نقصد بذلك تطبيق المنهجيات والآفاق الواسعة للبحث من تاريخية وألسنية وسيميائية دلالية وأنثروبولوجية فلسفية ، ثم ينبغي البحث عن الشروط الاجتماعية التي تتحكم بإنتاج العقول وإعادة إنتاجها ، كل ذلك بغية معالجة نواقض تاريخ الأفكار الخطي مجرد Linéaire et Abstraite ومخاطره " (2) .

بات التحليل التفكيكي أمراً لازماً يحتم علينا استثمار كل المناهج والآليات التي تساعد إلى تحليل العقل الإلهي ، حيث يشمل هذا التحليل التفكيكي مجالات كثيرة ، لأن النقد لا يمس جانباً دون آخر في العقل الإسلامي ، وهذا التفكيك يجب أن يحرص على أمر يراه أركون في غاية الأهمية ، يكمن هذا الأخير في ضرورة احترام حقوق المعرفة والالتزام بمبادئها العلمية ، ويحدد لنا أركون المجالات التي يجب أن يمسها نقد وتفكيك العقل الإسلامي ، حيث يتعلق الأمر بالحقول التالية :

- القرآن وتجربة المدينة .

- جيل الصحابة .

- الصراع من أجل الخلافة .

- السنة .

(محمد أركون ، المرجع السابق ، ص 65 . 1)

(محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 66 . 2)

- أصول الفقه والشريعة الاسلامية.

- دور ومكانة الفلسفة .

- العقل والمخيال في الأدبيات التاريخية والجغرافية.

- العقل والمخيال في الشعر .

- الأسطورة والمعرفة .

- العقل الوضعي والنهضة.

- العلمانية.

من خلال ما سبق ذكره عن التحليل التفكيكي والقراءة النقدية التي يتحدث عنها أركون نفهم أن هذا الفعل أمر ضروري لسببين مهمين ، يتعلق الأول بإحداث التغيير والتجديد في كفاءات قراءة العقل الاسلامي الكلاسيكي ، وهنا يشدد أركون على ضرورة تطبيق المناهج الجديدة والاعتراف بها ، أما السبب الثاني فهو مرتبط نقد العقل الاسلامي المعاصر الذي أضحي يسوغ لمقولات استمدها من قراءته النفعية للتراث ، وفي هذا يقول محمد غيلاني : " يتطلع أركون إلى قراءة نقدية مفتوحة ومنفتحة للفكر العربي الإسلامي زاده في ذلك أحدث النتائج التي توصلت إليها دراسات العلوم الانسانية . وهو اهتم أساساً بالفكر الديني وطرق اشتغاله ، مقتنعاً بدور الدين في صيرورة التاريخ والمجتمع . " (1) ، من بين المفاهيم التي تتكرر عند أركون نجد التحليل التفكيكي والعقل الاسلامي الكلاسيكي ، ولكي نفهم عملية المساءلة التي يدعو إليها هذا المفكر يجب علينا أن نعرف مفهوم التحليل التفكيكي والعقل الكلاسيكي عند هذا الأخير ، أو بمعنى آخر ما الذي يقصده محمد أركون من خلال التحليل التفكيكي والعقل الكلاسيكي ؟ ولماذا يركز عليهما كثيرا ؟ وماهي الأدوات المنهجية التي بها يتم هذا التفكيك ؟

د - التحليل التفكيكي عند أركون

يعتبر التفكيك من بين المصطلحات التي يتداولها الفكر المعاصر خاصة في الدراسات التي تكتسي الطابع النقدي ، وهو المفهوم الذي تبلور مع مارتن هيدجر الذي حرك هذا المفهوم عندما دعا إلى إحداث القطيعة مع الميتافيزيقيا ، ثم ازداد هذا المفهوم نضجاً مع جاك دريدا ، وهذا الأخير يرجع الفضل في ظهور هذا المصطلح إلى هيدجر ، وهو ما يعنيه عندما يقول: " إنه هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا وعلمنا أن نسلك معها سلوكا

(عبد الإله بلقزيز وآخرون ، المرجع السابق ، ص 35 .)

استراتيجيا يقوم على التموضع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات متتالية لها من الداخل. أي أن نقطع شوطا مع الميتافيزيقا ، وأن نطرح عليها أسئلة تظهر أمامها من تلقاء نفسها عجزها عن الاجابة وتفصح عن تناقضها الداخلي. إن الميتافيزيقا ليست نصا واضحا ولا دائرة محددة المعالم والمحيط يمكن أن نخرج منها ونوجه لها ضربات من هذا الخارج، وهذه العملية هي ما دعوته بالتفكيك " (1) .

إن التفكيك بهذا هو إحداث القطيعة أو القطيعة مع الميتافيزيقا والتخلص من هيمنتها وسلطتها ، وتتجه هذه القطيعة إلى تجاوز الفكر الغيبي ، فهي عملية تقييم وتقويض للميتافيزيقا التي حيّزت الفكر الانساني وربطت أفكاره جبرا بالغيب ، وتجدد الاشارة هنا إلى أن هذا المفهوم لم يكن هيدجر ودريدا الوحيدين اللذين تحدثا عن هذا المفهوم ، فهناك ما العرب المسلمون الذي تحدثا عن هذا المفهوم أمثال ابن خلدون في نقده لمناهج التأريخ مثلا .

هذا العمل الذي يقوم به التفكيك عمل يتم بالاتجاه إلى البنى الداخلية للنص ، لأن التعرية والتقويض فعل يتم عندما يتمكن الناقد والدارس من التغلغل إلى أعماق النص أو التجربة الفكرية المراد نقدها وتفكيكها ، وبناءً على العمل المنوط بالتفكيك أداؤه يتجه محمد أركون إحالة الفكر أو العقل الاسلامي إلى أسس المساءلة التفكيكية النقدية، أركون بهذا الفعل يريد أن يقوم بطرح أسئلة تتجه إلى تفكيك وتعرية اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه ، بهذا يرمي هذا الباحث إلى تجاوز العقل الأرثوذكسي الذي يسبح بتلك الهالة المحرّم دراستها ، والتفكيك عند أركون هو دراسة حرة تستقل عن أي ايديولوجية وتنبذ التطرف الفكري ، وعندما نتجاوز التطرف والانحياز الايديولوجي نحن بهذا نحرر هذه الدراسة ونجعل منها دراسة حرة لا مشروطة ، وتتجسد حرية هذه الدراسة في امتلاكها القدرة على استعمال المناهج الممكنة والقادرة على إحداث القطيعة المراد إحداثها مع ممارسات العقل الكلاسيكي ومناهجه .

إن المفاهيم التي أنتجها العقل الكلاسيكي ترتبط بسياق تاريخي خاص بتلك الفترة وهو ما أنتجته عقول زامنت تلك المرحلة بمناهج عصرها ومقولاته ، وهو غير ملزم لعقول أخرى أن تتبعه ، ولا يجب أن يقدر ليكتسب صلاحية لا تنتهي ، لذلك ترى أركون يدعو إلى ضرورة دراسة العلمانية ينطوي عليها القرآن وخاصة ما تعلق بتجربة المدينة ، كما يدعو إلى إعادة النظر التاريخي والمعرفي للدولة الأموية والعباسية ، حيث يعتبر يعتبرهما دولة علمانية وليست دولة دينية ، وفي هذا السياق يقول أركون : " التنظير الايديولوجي الذي قام به الفقهاء يمثل انتاجا عرضيا محكوما بظروف وقته ، والهدف منه تغطية واقع سياسي وتاريخي معين بمحاجات "دينية" ذات مصداقية . وفي كل

(جاك دريدا ، الكتابة والاختلاف ، تر: كاظم جهاد ، دار تويقال للنشر ، الدار البيضاء ، د (ط) ، سنة 1988 ، ص 47 .¹

الأحوال ، فهذا التنظير مبني على نظرية معرفية فات أوانها " (1) ، والذي يرمي إليه أركون بالتنظير في قوله هذا يتعلق بالعمل الذي قام به الفقهاء في تبريرهم لدولة الخليفة أحيانا وخلع الشرعية عنها أحيانا أخرى .

على خلفية هذا العقل الذي فوض نفسه عقلا مهيمنا مطلقا نتجت أفكار غير سليمة استعملت الدين لأغراض سياسية وفكرية ، غلقت مجال الاجتهاد وطوقت العقل البشري وجعلت منه عقلا خاضعا للعقل الإلهي المتحدث عنه سابقا ، وهذا يعتبر أحد أشكال خلق لعلمنة دينية سيصبح من الضروري أن تعقلن بمبررات دينية بيعة الحال لترسم نموذجا فكريا كأنه النموذج الوحيد القابل للتجسيد ، وهذا النموذج مقدس غير محدود الصلاحية ، لذلك يرى أركون أنه ينبغي علينا من خلال فعل التفكيك أن نعيد كتابة تاريخ جديد للفكر يتجاوز مقولات العلة الاسلامي الكلاسيكي .

كما يرى أن ممارسة النقدية السطحية التي قام بها بعض الفلاسفة العرب والمسلمون لم ترق إلى درجة التفكير في إعادة كتابة التاريخ التي يدعو إليها محمد أركون ، لأنه يعتبرها أحد أشكال لمركزة عقل جديد لا يختلف عن سابقه وفي السياق يقول محمد أركون : " الواقع أن العقل الدو غمائي أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحاً وحول ما كان يمكن التفكير فيه ، بل يجب التفكير فيه أثناء قرون طويلة على ما يجب التفكير والابداع فيه ... يمكن القول بأن نزعة التقليد للمذاهب الأرثوذكسية وتكرارها قد تغلبت على إعادة التقييم لجميع المذاهب الموروثة والمسلمات التعسفية التي انبتت عليها " (2) ، .

هـ - العقل الإسلامي الكلاسيكي

هو العقل الذي تشكل بداياته في مرحلة النزول ، ونقصد بها نزول القرآن الكريم وظهور السنة ، وتمتد مرحلة تشكل العقل الإسلامي الكلاسيكي حسب أركون من سنة 150 للهجرة إلى سنة 450 للهجرة ، تعتبر هذه المرحلة بالنسبة لمحمد أركون : "...مرحلة نشوء العقلانية وازدهارها ، حيث دخل العقل الإسلامي لأول مرة في مواجهة مباشرة مع عقل أجنبي هو العقل الفلسفي والعملي الإغريقي ... وحصلت المواجهة الحامية بين طرفين أساسيين في الساحة الثقافية العربية الإسلامية ، بين المقلدين أو المحدثين المرتبطين بالعلوم الدينية وبين العقلانيين المرتبطين بالعلوم الأجنبية ... " (3) ، تجدر الإشارة إلى أن محمد أركون يدعو إلى مساءلة العقل الكلاسيكي وما تبعه من عقول تشكلت على خلفية ورواسب العقل الكلاسيكي ، فمثل ما نفكك العقل الكلاسيكي لا بد لنا أن نحيل

(1) محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، تر : هاشم صالح ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، ط2 ، 1996 ، ص ، ص 182-183 .¹

(2) انظر : عبد الإله بلقير ، المرجع السابق ، ص 32 .²

(3) أحمد بوعود ، المرجع السابق ، ص 46 . 47 .³

كذلك العقل السوكولاستيكي والعقل الاسلامي المعاصر إلى الدراسة النقدية ، هذه الدراسة النقدية هي التي من أجلها قام مشروع محمد أركون وخاصة من خلال ما يسمى بالإسلاميات التطبيقية.

2 - الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون

يعد مصطلح الإسلاميات التطبيقية مصطلحا بلوره محمد أركون ، حيث يعتبر هذا المفهوم : " ... نواة المشروع الفكري الأركوني ، ولا يمكن معالجة جزء من هذا المشروع من دون أن تستوعبه الإسلاميات التطبيقية " (1) ، يرتبط ظهور هذا المشروع بإشكالية التراث العربي الإسلامي وكيفية قراءة هذا الأخير ودراسته ، والإسلاميات التطبيقية لا ترتبط بتخصص معين في التراث الإسلامي ، وإنما هي : " ممارسة علمية متعددة الاختصاصات ، وهي علم جديد يختلف عن الإسلاميات الكلاسيكية باعتبارها خطابا غريباً بارداً حول الإسلام يحصر اهتماماته من خلال كتابات الفقهاء ونقلها إلى اللغات الأوروبية الحديثة دون أن يخلها من أجل تعرية فرضياتها الضمنية ويكشف عن بنيتها المفهومية والمصطلحية " (2) ، فالإسلاميات الكلاسيكية علم يختص بدراسة التراث الإسلامي من جوانب متعددة دراسة نقدية التي تعتبر من صميم عمل التحليل التفكيكي ، وهذا العلم له موضوعه ومنهجه وغايات يهدف إليها كما تعترض هذا العلم جملة من العوائق .

أ - موضوع الإسلاميات التطبيقية

إن التجربة الفكرية التي خاضها محمد أركون من قراءة التاريخ الاسلامي إلى دراسة التاريخ الغربي قاده إلى هذا المخاض الذي بلور من خلاله الإسلاميات التطبيقية كعلم يختص بدراسة العقل الإسلامي من بداياته الأولى إلى العقل الكلاسيكي ثم العقل المعاصر ، وعليه يعتبر العقل الإسلامي الموضوع الرئيسي للإسلاميات التطبيقية ، حيث يجري دراسة العقل الإسلامي في مختلف أبعاده ودراسة الكيفية التي تشكل بها ، وفي هذا السياق يقول عبد المجيد خليقي : " ...العقل الإسلامي قد بدأ في التشكل منذ تجذر اللوغوس الإلهي في العقل البشري عن طريق ظاهرة الوحي وتأسس على مرجعية النص القرآني باعتباره خطابا يحمل دلالة عقلية ما . فهذا العقل القرآني هو فاعلية غير مجزأة تستخدم نشاط الأذن والعين والعاطفة ، والذكرى والتعرف والاستبطان ، وبالتالي فهو عقل لا علاقة له بالعقل المنطقي أو العقل الفلسفي . إنه عقل عرفاني يقر بوجود العجيب الغريب باعتباره دعاماً للأنطولوجيا القرآنية ولفكرة الخلق " (3) .

(عبد الإله بلقزيز ، السابق ، ص 23 .¹

(محمد أركون ، الإسلام ، الأخلاق والسياسة ، تر : هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، د(ط) ، سنة 1990 ، ص 08 .²

(عبد الإله بلقزيز وآخرون ، المرجع السابق ، ص 25 .³

إذا كان العقل هو موضوع الإسلاميات التطبيقية فلا بد لنا أن محمد أركون يوجها إلى التمييز بين ما يسميه بالعقل الإسلامي الكلاسيكي والعقل الكلاسيكي ، ولا أن نخلط بينهما كذلك لأن العقل الإسلامي الكلاسيكي محض ، أما العقل الكلاسيكي فهو ذو طابع فلسفي لأنه يجوز ما هو ديني وما هو غير ديني ، ومن هذه الزاوية يتراءى لنا أن الإسلاميات التطبيقية تقوم بعملتين مهمتين حيث تتعلق الأولى بتحليل الخطابات ونقوم الثانية بالمساءلة النقدية ، وتتجه من زاوية أخرى إلى تكثيف نشاطها في الاشتغال بالقضايا اللامفكر فيها والمسكوت عنها التي يعد التفكير فيها أمراً مستحيلاً: " كمسألة تاريخية النص القرآني وتشكله ومسألة الوحي ومسألة التعبير الشفهي للإسلام والمعيش المحكي والغير مقال ومسألة الشخص البشري ، ومسألة تحريف الكتابات المقدسة السابقة على القرآن ، ثم مسألة المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام غير الرسمي وبالأشطة السيميائية غير اللغوية المرتبطة بالحقل الديني " (1).

تتجه الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون إلى الإقرار بأن عملية القبض على ما يسمى بالعقل التأسيسي في بداياته الطازجة يعد أمراً صعب المنال لأن هذا الأخير عقل منصهر مباشرة في ما يسميه أركون بالمدونة الرسمية ، كما أنه ذاب في التفسيرات القديمة ، هذا الذي يبحث عن بدايات تأسيسه يمكن نلمسه عند الإمام الشافعي حسب أركون ، لأنه يرى في الشافعي بداية لتشكيل العقل الإسلامي الكلاسيكي ، وهذا له مرجعيته التي تطل أفق مقولاتها على الزمن النزول القرآن وتشكل السنة ، وفي هذا الشأن يقول عبد المجيد خليقي : " فمحمد أركون اتخذ الرسالة (القرن الثاني الهجري) كنقطة انطلاق لنقد العقل القانوني في سياقه الإسلامي قصد انتشاله من كل الانحرافات الأسطورية المنطقية ، وحتى يتجنب السقوط في فخ التأريخ الخطي للأفكار الذي يتبدئ بالقرآن أو تكسير وحدة الإبتسيمي بالوقوف عند مختلف المدارس الفكرية ، فهو لا يريد تفضيل مذهب على آخر بشكل مسبق ومتحيز وغير موضوعي حتى يبعد الأرثوذكسيا التي سقط فيها غيره " (2) ، وعليه فإن عمل الإسلاميات التطبيقية عمل منهجي تحكمه ضوابط تعتبر الموضوعية أهمها في نظر الكثير من الباحثين في الفكر الأركوني .

إن موضوع الإسلاميات التطبيقية لا يتمحور حول موضوع العقل العملي بل يتجه عملها إلى الاهتمام بالعقل التشريعي ، وهو الذي يقصده أركون من خلال تسميته بالعقل القانوني ، أي العقل الذي يضع التشريعات والقوانين والنظم ، وعليه يعد العقل التشريعي مركز وبؤرة العقل الديني ، وينشأ عن هذا الاعتبار ضرورة دراسة وتشريح هذا العقل وما يتولد عنه أفكار ، ونظراً لأهميته لأن السلطة السياسية تطبق الأفكار التي يشرعها العقل القانوني ، ولكي يتمكن أركون من تحليا هذا العقل وفهمه ونقده لا بد من أن يدخله داخل نسق شامل هو ما يسميه أركون بالنسق المعرفي الشامل ، وهو النسق الثيولوجي القانوني ، وهذا النسق هو : " مجموع العمليات الخطائية

(محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص 19.)
(بلقيز وآخرون ، المرجع نفسه ، ص 26.)

المستخدمة من لدن العقل الديني في السياقات الوسطية : اليهودية والمسيحية والإسلامية بهدف تكوين مدونات إبتيقية - قانونية " (1) .

تقوم دراسة العقل القانوني على إجراء مقارنة بينه وبين العق القانوني في الديانات الأخرى وحتى في العقل الأوروبي الحديث والمعاصر ، هذه المقارنة من خلال عملية الوساطة يراها أركون مهمة في ترتيب الجانب التشريعي في الديانات ، وكأنه يريد من الإسلاميات التطبيقية أن تستفيد من ذلك العمل الذي قام به العقل الأوروبي عندما : " استطاع - حسب أركون - أن يقطع مع مضامينه اللاهوتية وكل أشكال انحرافاته العقائدية ويعيد ترتيب بيته التشريعي من خلال جهود ثلة من المفكرين والمنظرين القانونيين أمثال ماكيافيللي وبودان ومونتسكيو وكانط وروسو وهيغل وماركس ... " (2) ، وعليه فإن الإسلاميات التطبيقية أخذت على عاتقها دراسة العقل الإسلامي في كل تجلياته ، وهو الأمر الذي مكنها التحول إلى أداة يتاح لها أن تفحص العقل الإسلامي القانوني بهدف نقده وإختراق الآليات التي يشتغل بها حسب أركون .

ب - منهج الإسلاميات التطبيقية

تقوم الإسلاميات التطبيقية على المنهج المراقبة والتجريب والنقد ، ولما كانت هذه الأخيرة قد حلت محل الإسلاميات الكلاسيكية حسب أركون فلا بد لها أن تتجاوز منهج الدراسة الذي استعملته الإسلاميات الكلاسيكية، فإن المنهج في الإسلاميات التطبيقية له جوانب متعددة بحكم أنها تمزج بين المساءلة أو القراءة ذات الطابع التاريخي الأنثروبولوجي وبين القراءة ذات الطابع الألسني السيميائي الأدبي ، إذن هي : " قراءة مزدوجة : عمودية من حيث تركيزها على بنية النص والتفاعل معه ، وأفقية من حيث كونها تشير إلى التناص الحاصل بين النص القرآني والنصوص الأخرى السابقة له " (3) .

كما أن الإسلاميات التطبيقية عند هذا المفكر لا تستغني عن طريقة أو منهج المقارنة بين الثقافات والأفكار التي تولدت في الفضاء الجغرافي التاريخي المتوسطي ، وتعدد جوانب المنهج هنا يهدف إلى ممارسة النقد بصفة جذرية لجميع الأفكار التي أنتجها العقل الديني ، هذا النقد يمارسه أركون بفعل المقارنة بين الديانات التوحيدية عندما يقوم ب : " خلخلة التابوهات واختراقها بهدف تجاوزها . وهذه المنهجية الأركونية لا تستبعد من دائرة اهتمامها المخيال بجميع أشكاله : الديني والاجتماعي والفردية... كما أنها تستخدم أحدث المناهج الانسانية الكونية من قطيعة ونظام الخطاب ورأس المال الرمزي واللامفكر فيه وعلم النفس الاجتماعي وعلم الأعصاب والفيونومينولوجيا والنقد الأدبي

(بلقيز وآخرون ، المرجع نفسه ، ص 27 .¹

(بلقيز وآخرون ، السابق ، ص 27 .²

(بلقيز ، السابق ، ص 28 .³

ونظرية التواصل وفلسفة التفكير ... وهي جزء من الترسانة المفاهيمية التي قرأ بها أركان العقل الإسلامي في تجلياته المتعددة " (1) .

إن الملاحظ على المنهج الذي تطبقه الإسلاميات التطبيقية هو منهج يجمع كل ما توصلت إليه العلوم بمختلف تخصصاتها ومجالاتها ، والهدف من ذلك إجراء مسح منهجي عام لا يستثني مرحلة دون أخرى من مراحل العقل الإسلامي ، ومن خلال هذا الفعل نجد أن محمد أركون عرّج على العقل من مراحل الأولى أي التأسيسية وصولاً إلى العقل المعاصر دون أن يغفل عن تلك التأثيرات التي مارسها الفكر اليوناني والغربي والفكر الإستشراقي على العقل الإسلامي ، وما يلاحظ كذلك على هذا المنهج أنه تغلب عليه ملامح المساءلة النقدية ، وهو الملمح الذي يراه أركون ملمحا غائبا أو مغيبا في الإسلاميات الكلاسيكية لأنها كما يقول أحمد بوعود : " أن الإسلاميات الكلاسيكية تدرس الإسلام بصفته نظاما من الأفكار التجريدية المزودة بحياتها الخاصة وكأنها جواهر جامدة لا تتغير ولا تتبدل ، أي لا تتلوث بالتاريخ ولا تخضع للتاريخية . وهذا هو منظور تاريخ الأفكار التقليدية كما قلنا ، فهو يعتقد أن الأفكار توجد مستقلة عن الحثيات الاجتماعية والمادية المحيطة ، لكأنها تقف معلقة في الفراغ فوق الواقع ، وفوق الأشياء ، أما الإسلاميات التطبيقية فتدرس الإسلام كظاهرة دينية معقدة من خلال علاقتها بالعوامل النفسية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية ، ولذلك فهي تستخدم منهجيات التحليل النفسي وعلم النفس الفردي والجماعي وعلم التاريخ وعلم الاجتماع ... " (2) .

ج - مهام الإسلاميات التطبيقية

يهدف هذا اعلم إلى تحرير الفكر الإسلامي من ريقه المفاهيم التي بلورتها العقول القديمة داخل إطار زماني ومكاني معين ، وبهذا يكون للإسلاميات التطبيقية أن تفرض واقعا جديدا لممارسة عملية التفكير وانتاج الأفكار بعيدا عن النمطية القديمة ، لذلك يرى محمد أركون أن الإسلاميات التطبيقية تهدف إلى : " خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات (Tabous) العتيقة والميثولوجيا البالية ، ومحرر من الإيديولوجيات الناشئة حديثا ... " (3) ، وعليه يصبح التراث والحداثة من بين المهام الكبرى التي تسعى إليها الإسلاميات التطبيقية ، من حيث أنها مشروع يهدف الغوص في أعماق التراث لاستكشافه من جديد بعيدا عن المنهجيات البالية ، فهي بهذا ترفض أن يرتبط التراث بمقولات جامدة لا تخدم هذا العصر ، كما تعد الحداثة مهمة تسعى الإسلاميات التطبيقية إلى البحث في الآليات التي تحقق النهضة والحداثة التي ضلت الكثير من الأجيال تحلم بها ، ولا يمكن أن تحدث هذه النهضة

(1) بلقزيز ، السابق ، ص 28 .¹

(2) أحمد بوعود ، المرجع السابق ، ص 76 .²

(3) أركون ، تاريخية الفكر الإسلامي ، ص 58 .³

والحادثة إلا بالتراث ، وفي هذا السياق يقول عبد المجيد الخليقي : " فتعريف التراث يعتمد على مفهوم الحداثة ، إذ لا يمكن أن نربط العلاقات الحية بالتراث كما يقول أركون ما لم نتمثل أو نضطلع بالمسؤولية الحداثة كاملة . كما لا يمكننا أن نبني الحداثة دون تصفية الحساب مع التراث الثيولوجي ، وتبني تراث تاريخي يأخذ في الحسبان مفهوم الإنسية باعتباره مفهوما مركزيا لا يخلو منه المجتمع الإسلامي الوسيط " (1) .

لا يعد التراث والحداثة من المهام الوحيدة للإسلاميات التطبيقية ، بل هناك مهمة أخرى تهتم بها هذه الأخيرة ، ويتعلق الأمر بما يسمى بالإسلام السياسي ، ويعد نقد الإسلام السياسي مهمة وعملا لا يقل أهمية عن المهام السابقة في المشروع الأركوني ، حيث يعتبر هذا المفكر الإسلام السياسي ظاهرة وجب رصدها ونقدها ، ولا يمكن أن يتم هذا الفعل على هذه الظاهرة دون أن الشروط نشأتها والعوامل التي ساهمت في ظهورها ، وهنا يتجه أركون إلى الإقرار بأن العولمة سبب رئيسي ساهم في تشكل معالم الإسلام السياسي من خلال تلك المفاهيم التي بلورها الفكر الأصولي ، هذه المفاهيم ساعدت في تنامي ظاهرة العنف حسب أركون .

د - عوائق الإسلاميات التطبيقية

ما من مشروع فكري يتناول التراث النصوصي وي طرح مشكلة الحداثة إلا ويتصادم مع عوائق تعطل تشكل هذا المشروع ، وتحول دون أن يلامس الواقع الذي يسعى إلى تغييره ، ولما كانت مهام الإسلاميات التطبيقية هي خلخلة التراث وإيجاد الآليات التي تولد الحداثة كان لابد حتميا أن يواجه جملة من المعوقات التي تعمل على الحد من اندفاعه وحماسه .

يمكن الحديث في هذا السياق عن حملة من العوائق التي تحاصر مشروع محمد أركون ، حيث يقول هذا الأخير عنها : " يتمثل العائق الأول في السياج الدوغمائي الذي يحاصر الجماهير الشعبية من الفلاحين ورعاة وحرفيين والتي لا تسمح بزعة بنيتها التقليدية . وكذا الطبقة المثقفة المكونة من مهندسين وأطباء وأساتذة جامعيين ورجال الدولة ، والخاصة للقوى الانفعالية نفسها والتصورات الدينية نفسها ولأنظمة العقائد الإيمانية والأعراف الاجتماعية والقيم الأخلاقية والقانونية نفسها... أما العائق الثاني يتمثل في رفض النخبة الحاكمة (الدولة) أي زعزة لسلطتها فهي تسخر بالمقدس والرموز الدينية وتعمل على تحويله إلى شعارات إيديولوجية للاستهلاك فقط ، فإنها بالمقابل لا تسمح لأي محاولة جادة لخلخلة هذا التابو فبالأحرى تعريته ، لأن في خلخلته خلعا لمشروعيتها (2) .

(1) بلقزيز وآخرون ، المرجع نفسه ، ص ، ص 29 - 30 .¹

(2) بلقزيز وآخرون ، المرجع نفسه ، ص 32 .²

3 - أسس دراسة الظاهرة القرآنية عند أركون

أ - مفهوم أركون للظاهرة القرآنية

يعتبر محمد أركون أن الظاهرة القرآنية ظاهرة حدثت لأول مرة في تاريخ البشرية ، إذ يقصد بأنها : " التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماما ، الزمان هو بداية التبشير ، والبيئة الاجتماعية الثقافية التي ظهر فيها هي شبه الجزيرة العربية . أُلحّ هنا على الطابع الشفهي للقرآن في البداية ، لأنه لم يكتب أو يدون إلا فيما بعد " (1) ، ومنه يعتبر محمد أركون أن الظاهرة القرآنية ظاهرة ملازمة للفاعل الاجتماعي الذي تجسد في شخص النبي محمد ابن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، وسمى هذا الزمن بزمن نزول القرآن الكريم ومرافقة النبي لها ب : "الممارسة التاريخية المحسوسة " ، واستمرت هذه الممارسة طيلة عشرين عاما أي إلى غاية وفاة النبي صلى الله عليه وسلم .

عندما قام أركون ببلورة هذا المفهوم لم يكن يقصد الدفاع عن ما يسمى بالبعد الديني لهذا الخطاب أ [القرآن الكريم ، كما أنه لم يكن يقصد أن ينفي عنه هذا البعد ، وفي هذا الشأن يقول أركون : " لم أكن أهدف إلى خلع التقديس عليه أو نزع التقديس عنه ، وإنما كنت أهدف إلى وصف الأمور كما هي . كنت أهدف في المرحلة الأولى من الخطة المنهجية إلى لفت الانتباه إلى المشروطة اللغوية ، والثقافية ، والاجتماعية لإنتاج هذا الخطاب من قبل متكلم ما ... " (2) ، وبأبي التركيز على البعد الشفهي للقرآن الكريم على أنه خطاب تمّ بلغة والتي هي اللغة العربية ، وفي مكان هو شبه الجزيرة العربية ، وهنا لم تكن المواقف متوافقة مع هذا الخطاب ، وإنما تباينت لأنها اختلفت معه وحوله ، فهناك رفض وهناك قبول .

إن التركيز على البعد الشفهي للقرآن الكريم يهدف إلى إحالة الظاهرة القرآنية إلى أسس الدراسة الجديدة التي تركز على أبعاد متعددة في آن واحد ، وبمناهج مختلفة ، ومن بين هذه الأبعاد : البعد اللغوي ، البعد السيميولوجي ، النفسي ، الأنثروبولوجي ، لأن الخطاب القرآني يحمل دلالات لها علاقة بهذه الأبعاد ، وفي هذا السياق يقول أركون : "... والواقع أن هذه الأبعاد موجودة أو متواجدة في كل الوحدات اللغوية للخطاب القرآني ، هذه الوحدات التي فرزها التفسير الإسلامي الكلاسيكي والتأويل الفيولوجي الحديث للاستشراق . وأقصد بالوحدات اللغوية هنا الآية الواحدة أو مجموعة الآيات ، والسورة ، والنص ككل " (3) ، ويعيب محمد أركون على الفكر الاستشراقي من حيث أنه فكر لم يهتم بهذه الأبعاد ، لأن هذا الفكر فصل بين هذه الأبعاد احتراما للتخصصات العلمية ، لذلك ترى

(1) محمد أركون ، قضايا في نقد الفكر الديني ، تر: هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 2 ، سنة 2000 ، ص 186 .¹

(2) محمد أركون ، قضايا في نقد الفكر الديني ، ص 186 .²

(3) محمد أركون ، المرجع السابق ، ص 187 .³

أن الاستشراق الوضعي فصل التحليل اللغوي عن التحليل الاجتماعي وأبعد هذا الأخير عن باقي التخصصات الأخرى.

ب - أسباب القول بالظاهرة القرآنية

لقد نظر محمد أركون نظرة تختلف كثيرا عن سابقيه من المفكرين إلى التراث والعقل الإسلامي ، حيث يعتبر هذا العقل ناقص البنية ، ويحتاج إلى إعادة النظر في بنيته المفاهيمية ، تتم هذه النظرة المغايرة من قناعات شخصية ترتبط بمحمد أركون ، نظرا لأهداف نمت مع قراءته لتاريخ العقل الإسلامي عبر مراحل مختلفة ، لذلك استنتج أن كل الدراسات والقراءات التي حاولت الاقتراب من دراسة التراث والعقل الإسلامي والقرآن الكريم بقيت عند حدود التقليد للسابقين ، فهي في نظره لم تمتلك الشجاعة الكافية لمسألة التراث ودراسته دراسة نقدية تفكيكية بمناهج مغايرة ومعاصرة ، ولم يكن محمد أركون مهتما بالنقد فقط ، بل إنه اتجه استحداث ما يسمى بالإسلاميات التطبيقية كعلم يدرس التراث والظاهرة القرآنية من مناحي متعددة ومختلفة ، ومن خلال هذا العلم حاول أن يقترب من دراسة الظاهرة القرآنية دراسة تفحصية نقدية ، حيث أنه طرح جملة من الإشكاليات اللامفكر والمستحيل التفكير فيها ، خاصة فيما يتعلق بطريقة جمع القرآن الكريم وترتيبه وتدوينه ، يعني اهتمامه بالقرآن من زمن النزول إلى زمن التدوين .

نجد أن محمد أركون يستعمل مصطلح الظاهرة القرآنية بدل من استعمال لفظ القرآن، ولهذا التوظيف الاصطلاحي ما يبرره ، وحول الأسباب التي دفعت به إلى استعمال تسمية الظاهرة القرآنية بدلا من التسمية الشائعة ونعني بها القرآن الكريم ، يضعنا أركون أمام السبب لهذا حيث يعتبر للأُن تسمية أو كلمة القرآن كلمة تحمل الملمح اللاهوتي وتدل على الممارسة ذات الطابع الطقوسي الذي يدل على الشريعة الإسلامية من جهة ، ومن الجهة الأخرى فإننا عندما نستعمل كلمة القرآن هذا يمنع من إحداث المراجعة النقدية ، كما يمنع استعمال هذا المصطلح قيام دراسة موضوعية للتراث النصوي تساعدنا على إعادة فهمه بطريقة جديدة واستكشافية ، وهناك سبب آخر يقول عنه محمد أركون : " تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة ، كانت قد طمست وكتبت ونسبت من قبل إلى التراث التقوي الورع " (1).

ما نفهمه من خلال الأسباب التي أركون إلى اختيار تسمية الظاهرة القرآنية أنه يُشبهُ المشتغل على الظاهرة كالمشتغل على الظاهرة البيولوجية ، والذي يترتب عن هذا الاختيار يجعلنا نعيد بناء جديد للقرآن الكريم ودراسة الآليات التي انتقل بها من الخطاب الشفوي إلى خطاب مدون ، وهنا يقول محمد أركون : " التعريف التبسيطي الذي عرف في السياقات الإسلامية بعبارتين هما " قال الله تعالى " عند بداية الاستشهاد ، و " صدق الله العظيم " عند

(1) محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، تر: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط2 ، 2002 ، ص 29 .¹

نهايته ، ويرجع سبب رفضه إلى كون مثل هاتين العبارتين دليلاً على عدم وجود أي مجال للمناقشة حول التأليف ، أو حول النص المستشهد به ، أو تناسب الاستشهاد مع الموضوع ، أو مع الظرف الذي استشهدوا به " (1).

إن الأشكالة التي يرمي إليها محمد أركون تقع ضمن نطاق توسيع استعمال مفهوم الظاهرة القرآنية والوحي ، ويعترف أركون في هذا السياق أنه من خلال هذا الأمر لا يهدف إلى : " بلورة نظرية لاهوتية حديثة للوحي وتمكين المثقف المؤمن من إقامة توافق وانسجام بين إيمانه وبين أزمة المعنى الذي يهيمن على المشهد الثقافي المعاصر " ، وهذا الأمر لا يمكن فعله ويعتبر ضرباً من المستحيل في الفكر الإسلامي نظراً لاعتبارات كثيرة جداً ، لذلك ترى محمد أركون يطمح إلى : " إعادة أشكالة مفهوم الوحي لكي يصبح واسعاً كما كان عليه الأمر في بدايته وذلك انطلاقاً من المثال الإسلامي ، لأنه في نظره الأكثر إهمالاً من قبل المسار اللاهوتي السائد داخل الفكر اليهودي - المسيحي " (2).

يرفض محمد أركون ذلك التعريف التبسيطي للوحي لأنه يراه يضيق نطاقه ، حيث يُقدم الدين إلى الجماهير الأمية من قبل أناس يمتلكون القدرة الجيدة على السيطرة على النص القرآني وتفسيره ، وقد يُحصر في مجال الرؤية الأصولية لذلك يصل الفهم إلى الناس فهماً ناقصاً لا يسمح بتوسيع دائرة الفهم للظاهرة القرآنية من جوانب أخرى المضيق عليها بفعل سكين المناهج الأصولية القديمة ، وإذا سمح بإدخال مناهج العلوم المتعددة وتحليل الظاهرة القرآنية من جوانب متعددة كانت دائرة ستتسع ، ويتقدم معها فهمنا للقرآن الكريم ويتجدد ، وفي سياق متصل بهذا الأمر يقول محمد أركون : " لقد تشكلت نسخة مبسطة جداً عن تاريخ الوحي وأصبحت في متناول المؤمنين الأميين الذين لا يعرفون القراءة والكتابة منذ أن كانت المذاهب التقليدية قد أخذت تقدم المواعظ المشكلة من مبادئ بسيطة وسهلة وموجزة ، وهي مبادئ تقول للمؤمن ما الذي ينبغي الإيمان به ، وما الذي ينبغي نبذه ، وانتشرت هذه العقيدة التبسيطية بدءاً من القرن العاشر ميلادي ... " (3) .

لقد ضل الفهم التبسيطي للوحي ومنه الظاهرة القرآنية وانتشر في بقاع كثيرة من العالم ، وأصبحت هذه الطريقة التبسيطية تعد بمثابة الطريقة الوحيدة لتعليم الدين ، بل أصبحت تراثاً تعليمياً في حد ذاته استطاع أن يشكل ما يسميه أركون بالإيمان الإسلامي ، وهيمن هذا الفهم التبسيطي للقرآن والوحي طويلاً وتحول إلى عقيدة تعليمية ثابتة انتشرت في كل الأعراق التي اعتنقت الإسلام ، حيث يقول أركون مبيناً أهمية هذه المسألة قائلاً : " ... وهذا التراث التعليمي ساد وهيمن على امتداد قرون طويلة ، واستخدمت كلمة الله لدعم المعتقدات والتقاليد ، والعادات ،

(محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، دار الطليعة ، بيروت 2000 ، ص 17 .¹)
(بلقزير وآخرون ، السابق ، ص 108 .²)

(محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، دار الطليعة ، بيروت 2000 ، ص 19 .³)

والشيفرات الثقافية لفئات عرقية لغوية عديدة موجودة في جميع المجتمعات التي انتشر فيها " الإسلام " ، وهذه الفئات المتواجدة في إندوسيا ، و هند ، والصين ، وإفريقيا ، وآسيا الوسطى لا تستطيع حتى الآن التوصل إلى القرآن في نسخته العربية ، وهي تقيم العلاقة مع الله أو محمد أو القرآن ، من خلال التلاوة الشعائرية جدا للقرآن القصيرة ، كما تقيم علاقة معهم من خلال الحكايات الاسطورية التي تروي قصص الملائكة والأنبياء الذين تلقوا الوحي أيضا ، وهذه الحكايات تُحكى شفها للأطفال والبالغين باللهجات المحلية الوطنية " (1).

ج - الأسس النظرية لدراسة الظاهرة القرآنية

لقد أدركنا أن محمد أركون لا يريد أن يبلور نظرية لاهوتية جديدة ، بل على العكس من ذلك إنه يقوم بتوجيه نقد لتلك المبادئ اللاهوتية التي كانت تتحكم بشكل قوي بالتراث وعملية تفسيره النص القرآني ، ويراها قد أضفت صفة " الأسطورة " على العبارات القرآنية ، وهذا يفقد العبارة القرآنية صفتها التاريخية ، وهذا الأمر مقصود ، فالعمل الذي قام به المفسرين يقوم على تضخيم القرآن وتضفي الطابع التقديسي عليها ، وهو الأمر الذي ينكره ويرفضه أركون ، فمن بين الأسس النظرية للمبادئ التي يريد من خلالها بعث قراءة جديدة للقرآن رفع الغطاء وإفاء الطابع التقديسي حتى تتمكن حسبه بربط النص القرآني ب : " بشروطه التاريخي واللغوية والثقافية من ، ومن الجهة الأخرى إلى نزج الأدلجة عن كل التركيبات الفكرية والعقائدية السابقة " (2) ، ذلك أن أنه ثمة مبادئ تحكمت في العمل التفسيري التقليدي والحديث يمكن ذكرها على النحو التالي :

- يحتل القرآن الكريم مكانة مركزية تحدد طبيعة العلاقة بين الأشخاص والضمائر ، كما تحدد طبيعة الخالق وبين والمخلوقات ، وهذه المكانة تجعل من هذه العلاقات ثابتة .

- يختلف القرآن الكريم عن كلام المؤرخين بحكم أنه كلام موجه إلى ضبط الحياة ، وتديير كفيات العيش وتوجيه السلوك الانساني وفقا لقوالب لاهوتية : بقول محمد الخليقي : "...فعباراته تحدد التصرفات الشعائرية ، والأخلاقية والقانونية للمؤمنين . إن القرآن ككلام حي ، له وظيفة وجودية محرّكة . وهذه الطبيعة التلميحية وليس التصريحية للنص القرآني تجعله قابلاً للتعميم على حالات عديدة تتجاوز قريش ومكة والمدينة " (3) .

- عبارات القرآن الكريم صحيحة كلياً .

(محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، دار الطليعة ، بيروت ط2 ، 2000 ، ص 19 .¹
(بلقريز وآخرون ، المرجع نفسه ، ص 109 .²
(بلقريز وآخرون ، المرجع نفسه ، ص 110 .³

- الآيات القرآنية تشكل فضاءً إعجازياً لا يمكن أن يحتويه أي فضاء لغوي آخر ، رغم أن القرآن نزل باللغة

العربية إلا أنه لا يمكن مجاراته والإتيان بمثله ، هو الأمر ذاته الذي يقر به القرآن الكريم في الكثير من عباراته وآياته .

إن هذه المبادئ التي كانت تتحكم في أعمال المفسرين يقوم محمد أركون بنقدها وتفكيكها ، لأنها مبادئ تؤسس لتصور لاهوتي لا يسمح لنا بقراءة القرآن الكريم قراءة جديدة ، وتغليق الباب أمام إمكانية قيام قراءة تفكيكية جديدة للخطاب القرآني يفضي إلى خلق مفهوم الوحي والظاهرة القرآنية في أطر التفكير التقليدي ليصبح مفهوماً مؤثراً يدل على كلفة النص القرآني ، وهو الدافع الذي جعل أركون يعوض تلك المبادئ التقليدية بمبادئ جديدة ومغايرة لها تماماً ، وهذه المبادئ يمكن ذكرها على النحو التالي :

- اعتبار القرآن الكريم جزءاً لا يتجزأ من التراث الإسلامي ، وتجاوز فكرة التعالي والانفصال التي يلحقها الفكر

التقليدي به ، لأن هذا الأخير فصل القرآن عن التراث ، وحول هذا المبدأ يقول أركون : " إن ما كان قد علم وعلم وفسر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ، ينبغي أن يدرس أو يقارب منهجياً بصفته التركيبة الاجتماعية لغوية مدعومة من قبل العصبية التاريخية المشتركة والاحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع " (1) .

- اعتبار لغة القرآن والنظر إليها من زاوية أنها لغة رمزية و مجازية ، لأن هذا الاعتبار سيسمح لنا بلا ريب بأن

يجعل معاني النص القرآني معاني منفتحة على التعدد وعلى قول المزيد.

- النظر إلى القصص القرآني على أنه قصص أو حكايات ذات طابع التأطيري ، لأنها تسعى إلى توجيه وتنظيم

الفعاليات البشرية ،

- وضع تفرقة بين ما يسميه أركون المستوى التاريخي الثقافي واللغوي للوحي وبين المستوى الذي تتمظهر فيه

ظاهرة الوحي على أنها ظاهرة متعالية وأزلية (تعالي الوحي وأزليته) ، حيث يكون المستوى المتعالي أمر غير معروف بالنسبة للبشر ، والمستوى الثاني يتجلى في الكتب السماوية وهذا المستوى تنقله اللغة بفعل وساطة الأنبياء إلى البشر.

- اعتبار المصحف الرسمي الذي جمع في زمن خلافة عثمان بن عفان مصحف غير رسمي نظراً لأنه حسب

(محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 21.)¹

أركون خضع ل: " ترتيب عشوائي واعتباطي غير خاضع لأي اعتبار منطقي أو تسلسل زمني ، والكيفية التي رُتبت بها الآيات في سورة الكهف مثال ساطع على هذه الاعتباطية في الترتيب . ومن هنا الأهمية التي تكتسبها مسألة معرفة شروط وظروف تشكّل النص القرآني ن والحاجة إلى إعادة ترتيب سور القرآن وآياته وفقاً لتسلسل الزمني للوحي ، مع مراعاة التمييز بين الخطاب النبوي الشفهي والخطاب القرآني بعد الكتابة والتدوين " (1) .

- رفض استعمال واعتماد ما يسمى بأسباب النزول في تفسير آيات القرآن الكريم لأن الأمر حسب المفكر

محمد أركون أمر مضلل .

د - الأسس المنهجية لدراسة الظاهرة القرآنية

إن القراءة التي يريد من خلالها محمد أركون أن يعيد النظر بها في أسس فهم الظاهرة القرآنية مبنية في جوهرها على شروط يغدو جهلها وعدم الإمام بها أمراً يحول وإجراء قراءة تفكيكية نقدية في هذا المجال ، إن الشرط الأول الذي يراه أركون مهماً ويركز عليه كثيراً يكمن في وجود دراية ومعرفة بالمناهج المختلفة للعلوم المختلفة ، حيث يعد هذا الشرط مرتبط بالباحث والدارس للظاهرة القرآنية والتراث ، حيث تعد : " المعرفة العلمية التي يجب أن يتزوّد بها القارئ وخاصة في مجال اللسانيات والسيمايائية الحديثة مع مل يصاحبها ما أطر التفكير ، والنقد الابسيمولوجي . وتركيز الأستاذ أركون على هذا الهدف راجع إلى كونه يعتبر أن انعدام الأرضية المفهومية والمعرفية الخاصة بالعلوم الانسانية في اللغة العربية ، ناهيك بما يخصّ الأبحاث المتعلقة بما بعد الحداثة ، هو الذي يقف وراء صعوبات وسوء فهم لقراءاته وكتاباتته حول الإسلام " (2) .

هذا عن الشرط الأول ، أما الشرط الثاني فيتمثل في ضرورة التدريب على التمييز ، وهذا الشرط ضروري ، لأن عملية التدريب التي يجب أن يخضع لها القارئ تُعدّ بمثابة الطريق الذي سيتعلم فيه ومن خلاله القدرة على المقارنة والتمييز بين فعل التفسير وبين فعل تحليل الخطاب الديني ، لأن أركون يرفض أن يُنظر إليهما على أنّهما شيء واحد ، وهذه في نظره مغالطة يقع فيها الكثير ، حيث يكون العمل على تفكيك الخطاب الديني عملاً لا يهدف غلى تصحيح المعاني ولا يكون لإثبات الصحيح من التفاسير ولا الصحيح في التفسير ، فتحليل الخطاب يرمي إلى : "... إبراز الصفات اللسانية ، وآليات العرض والتبليغ والإقناع ، والمقاصد المعنوية الخاصة بما أُسميه ب "الخطاب النبوي"

(محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص 29 .¹

(بلقرين ، السابق ، ص 115 .²

... " (1) ، لذلك يصبح التحليل التفكيكي مجرأ على استعارة مناهج مختلفة منها : المنهج الألسني السيميائي ، منهج النقد التاريخي ، منهج الأنثروبولوجيا .

هـ - الظاهرة القرآنية في ميزان الألسنية السيميائية

إن تطبيق المنهج الألسني كفيل بتمكيننا من تفكيك الخطاب القرآني ، واعتماد هذا المنهج في عملية التفسير والتأويل يعد بقول المزيد من المعاني والعبارات التي يبقث متخفية داخل بُنى الخطاب القرآني ، لأن المناهج السابقة ونقص المناهج التقليدية عجزت عن فعل ذلك بفعل منظومتها المنهجية البالية ، فالتفكيك الألسني هو تفكيك لغوي يعمل علة قراءة العلامات القرآنية وكشف مضمونها ، هذا التحليل الذي يركّز عليه محمد أركون بمس مستويات عديدة يقول عنها محمد الأندلسي : "...المستوى الأول هو التحليل النحوي والقواعدي حيث يهتم بدراسة صائغات الخطاب ومشكلاته - كشبكة الضمائر والعلاقات فيما بينها ، والأسماء والأفعال ، والنظم والإيقاع ، والنموذج الفاعلي أو العاطلي ... - وهي ضرورية في قراءة النص القرآني لأنها هي التي تفسّر آليات الاشتغال النحوية والمعرفية لذلك النص " (2) .

يعتبر محمد أركون البنية اللغوية للنص القرآني تحوز العديد من التراكيب المتعددة تؤسس المعنى ، ومعرفة المعنى هذا يرتبط أساسا بالقيام بعمل ضخم من طرف الدارس ، ويتطلب الأمر منه المعرفة الشاملة بقواعد اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم ، والتحليل اللغوي النحوي وحده لا يكفي حسب أركون ، بل يجب أن تُضاف إليه جوانب أخرى تتمثل في معرفة وتحليل التركيبية المجازية والبنية السيميائية أو ما يسمى في السيميولوجيا بالدلالات ، وهنا لا بد من إدراك تداخل الخطاب القرآني من الناحية النصومية مع نصوص أخرى مقدسة ، هناك عمل جبار ينتظر المفسر والمؤول على هذا المستوى ، وكأننا بمحمد أركون من خلال تركيزه على التحليل والتفكيك اللغوي النحوي الدلالي الألسني يريد أن يقول أن التحليل اللغوي هو المستوى الأكثر حضورا عنده ، إذ يوليه أهمية كبرى ويعتبره مرحلة منجية أولية ضرورية ، لأننا حسبنا نحن لا نشغل على نص عادي ، بل نحن نشغل وتعامل مع نص له هيئته وحضوره الخاص ، وعليه فإن : " التحليل الألسني السيميائي يجب أن يحظى بالأولوية المنهجية في دراسة النص القرآني ، فلأن الأمر يتعلق بنص ديني تأسيسي ذي هيبة كبرى ، لا يمكن مقارنته دون أخذ المسافة النقدية من بعض المسائل التي تخص مُرسل الخطاب والمكانة اللاهوتية والوظيفة المعرفية للخطاب القرآني ... : (3) .

(محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 6. ¹
(بلقزيز وآخرون ، السابق ، ص 115. ²
(أنظر : محمد أركون ، المرجع السابق ، ص 16. ³

يطلع التحليل الألسني إذا أنجز بشكل سليم وصحيح إلى تأدية مهام كبرى حيث يكون لهذا التحليل أن يؤدي إلى اكتشاف وإثبات أن : الخطاب القرآني خطاب مشكّل بآليات لغوية وتركيبا تؤدي وظيفة إقناعية ، حجاجية ، تعليمية ، تأسيسية ، وعن طريق التحليل السيميولوجي نتبين ونصل إلى التميّز بين وحدات النص القرآني من جهة ، ومن الجهة الأخرى سندرك أن هذه الوحدات مبنية على تسلسل حدثي مركب ، منها ما يأتي في قالب دراماتيكي ومنها ما على هيئة المسرحي ، وتعالج البنية الدراماتيكية والمسرحية لهذه الأحداث الموضوعات التالية :

- الأحكام وتبليغ الرسالة

- رفض الإيمان .

- رفض العبادات .

- قبول العبادات .

- الحساب والقيامة .

- الدار الآخرة .

إننا عن طريق التحليل اللغوي نكتشف هذه البنيات والعلمات والدلالات المختلفة التي يحوزها الخطاب القرآني ، حيث يكشف القرآن الكريم أنماط الخطاب التي يحتويها ، وهي موجودة فيه لتؤدي وظائف مختلفة ، فهناك النمط النبوي ، الحكمي ، السرد القصصي ، التشريعي ، ويرى محمد أركون أن البنية الدلالية للخطاب القرآن بنية تعمل على توجيه أنماط هذا الخطاب ، كما تعمل هذه البنية السيميائية على توجيه مستويات المعنى الذي يرتبط بكل سورة أو مقطع أو آية ، كما تساعد هذه الأخيرة على إدراك المعنى الشولي للخطاب القرآني .

إن التفكيك والتحليل السيميائي يؤدي إلى كشف تلك التلاعبات الدلالية التي قام بها المفسرون والفقهاء عندما قاموا بعملية التلاعب بالسياق الدلالي لآيات القرآن الكريم ، حيث يتم هذه الأمر بتصويغ وصناعة وحياسة أحداث سردية دراماتيكية تقوم على نزع السياق وتركيبه من جديد بمعنى : "... أن آيات القرآن تنتزع من سياقها ولحظتها التاريخية لكي تقحم في سياقات أخرى ولحظات زمنية أخرى ، ويفعل الفقهاء والمفسرون ذلك من أجل خلع المشروع الإلهية على التفسير والفقهاء والشريعة ومجمل ما يدعى بالتراث الإسلامي الحي ، وهذه العملية التي لا تميّز بين لحظة القرآن واللحظات الأخرى وهي التي يدعوها الأستاذ أركون بالتلاعبات السيميائية " (1) ،

(1) بلقزيز وآخرون ، السابق ، ص ، ص 116- 117 .

هذا التلاعب حاصل على مستوى السياق يهدف إلى تحقيق غاية واضحة تتمثل في جعل التراث مقدسا ، وهو عمل يقوم على فعل الاستشهاد بالآيات القرآنية لخلق الوظيفة التبريرية للسياق الفكري الذي نستشهد له ، وقد يتعدى استعمال هذا التلاعب الدلالي إلى سياقات أخرى كالخلق السياق التبريري للفكر السياسي والإيديولوجي ، ومنه يتجلى رفض محمد أركون لاستعمال وتوظيف ما يسمى بـ "أسباب النزول" في تفسير وتأويل آيات الخطاب القرآني ، ويرى في توظيفها أمراً لا يخرج عن نطاق الاستعمال النفعي للاستحواذ على رمزية وشرعية النص والخطاب القرآني ، لذلك يصبح توظيف التحليل اللغوي السيميائي أمراً ضرورياً لأنه يقوم على تحليل الخطاب تحليلاً جديداً يحترم السياق النص للقرآني من جهة ، ويكشف التلاعبات الدلالية من الجهة الأخرى ، وفي ذات السياق فـ "إن توظيف آليات التحليل السيميائي في قراءة النص القرآني يكشف أن الله أ الوحي ، والرسول ، والقرآن ، والسنة ، والشريعة ، تتواجد كفواعل متماسكة حية ، جوهرانية ، أو كسيادات علياً إلزامية ونهائية ، تعمل على صياغة الهيكلية المسيطرة للفكر الإسلامي ، وتتحكم بالتطور التاريخي لمجتمعات الكتاب المقدس " (1) .

و - من الأسس النظرية والمنهجية إلى النتائج

إن توظيف نتائج العلوم المختلفة ومناهجها المتعددة واستثمارها في مراقبة فهم وتحليل الظاهرة القرآنية أمر من شأنه إن يؤدي إلى نتائج مهمة ، تساعد على أصعدة مختلفة في تجاوز الفكر النمطي التقديسي ، فهي تمكن النخبة المثقفة من تجاوز مقولات العقل اللاسامي عبر كل مراحلها وانتاج وعي جديد بالخطاب القرآني ، وعلى صعيد آخر فإنها ستمكنا من رفع القداسة كسياج يحتجز داخله التراث والتعامل مهن ابستمولوجيا ، أما عن النتائج التي تترتب عن استعمال منهج التحليل السيميائي اللغوي ، فإن هذه الوثبة المنهجية سيكون لها نتائج عظيمة ومهمة يراها محمد أركون كفيلة بتشكلي وعي علمي جديد يتسم بالموضوعية لحظة دراسة الخطاب القرآني .

إذا انتهت المقاربة اللغوية السيميائية للقرآن إلى إحداث قطيعة مع التفاسير التقليدية والمعاني التي أنتجتها هذه التفاسير ، فإننا حينها سنعتزف بأهيمه هذا المنهج ، وسندرك أنه منهج قادر على بلورة أهمية وضرورة والاقرار بالطابع الرمزي والمجازي للغة القرآنية ، والاعتراف بهذا الطابع يحيل ويقضي إلى توسيع أنماط معاني النص القرآني ، وهنا أمكننا أن نتحدث عن القطيعة الابستمولوجية مع أنماط الفكر الإسلامي التقليدي الذي احتجز المعاني داخل دائرة المقدس والمتعالي ، ويقر محمد أركون هنا أنه لا توجد أي منظومة معرفية أو علمية أو مفاهيمية تحوز القدرة على استنفاد معاني الخطاب القرآني ، وفي هذا السياق يقول أركون : " لا يوجد أي معرفة ولا أي نظام يمكنه أن يستنفذ

(انظر : محمد أركون ، المرجع السابق ، ص 38 . 1)

معناها بشكل نهائي " (1) ، ومن خلال دراسة هذا المفكر لتاريخ الفكر الإسلامي واجتهاداته يراه فكراً عطل حضور الوظيفة الرمزية للخطاب القرآني ، كما عمل على إنكارها واستعمل سلطة النص استعمالاً إيديولوجياً .

يؤدي الاعتراف بالوظيفة الرمزية للخطاب القرآني على صعيد آخر ويلعب دوراً بالغ الأهمية في تطوير نظرية اللغة الرمزية ، وهي لا تتطور إلا إذا سمح للخطاب القرآني بإحداث تشظي معرفي يطور من خلاله معانيه ، وفي هذا السياق يقول أركون : " إن اللغة القرآنية التي وصلت إلى مستوى عال من التعبير الرمزي تتيح لنا أن نسهم في بلورة نظرية اللغة الرمزية بالعلاقة مع سياق الفكر المجازي الذي ظهرت فيه ، ومع سياق الفكر العلمي الذي يعيد الآن استكشاف اللغة الرمزية " (2) .

هذا عن النتيجة الأولى ، أما النتيجة الثانية التي ستتشكل من خلال التحليل اللغوي السيميائي للخطاب القرآني تكمن حسب في : تشكل فضاء إشكالي جديد ، هذا الفضاء سيؤدي إلى طرح إشكالات جديدة ترتبط بإعادة قراءة النص القرآني ، ويجب على الأشكالية الجديدة أن تمس مجالات مختلفة تحدث عنها الخطاب القرآني منها ما يتعلق بالحياة والموت ، ومنها ما يتعلق بالزمن والمصير إلى غيرها من المجالات الأخرى المتنوعة ، إعادة أشكالية هذه المجالات يسمح لنا بتجاوز التحديدات التي فرضها الفكر التشريعي التقليدي في هذه المجالات ، بمعنى سنتجاوز المعاني المنتجة سابقاً حول الموت والحياة وغيرها عندما نضعها في السياق الإشكالي الجديد يستفيد من نتائج التحليل اللغوي والتفكيك السيميائي ، وفي ذات السياق يقول أركون : " ولق انتهت تلك التحديدات اللاهوتية والميتافيزيقية والأخلاقية إلى تقسيم الانسان إلى نمطين : الانسان الكامل الخير التقي ، والانسان الشرير الكافر ، فانتهدت إلى ترسيخ قيم الخير والإيمان والورع وكأنها طبائع أولية عند البعض ، وقيم الشر والكفر والجحود وكأنها طبائع أولية لدى البعض الآخر ، فانتهدت إلى جعل الطبائع قضاءً وقدرًا ... " (3) .

أما النتيجة الثالثة التي نتوصل إليها عندما نحيل الظاهرة القرآنية إلى أسس الدراسة العلمية وخاصة عند تطبيق المنهج الألسني نكتشفها عندما توضع بين أيدينا اللحظة التي نكون قادرين فيها على تجاوز الطابع المنغلق الذي فرضه الفكر الإسلامي عبر كل مراحلها ، حيث نجد أنفسنا ملزمون بتجاوز الطروحات الدوغمائية التي تمنع قيام أي دراسة من شأنها إحداث المغايرة للفهم التقليدي ، وتقضي أفكار التجديد التي تريد الاستفادة من مناهج العلوم المعاصرة ، وهنا يركز أركون كثيراً على ضرورة تجاوز استغلال الخطاب القرآني لخلق دلالات تبريرية للفكر السياسي ، ويدعو أركون إلى رفض ان يكون النص القرآني منتجاً للمخيال السياسي ومحركاً له ، حيث يقوم هذا المخيال السياسي بتغطية

(محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحاليل الخطاب الديني ، ص 143 .¹
(أركون ، المرجع والصفحة نفسها .²
(بلقزيز وآخرون ، السابق ، ص ، ص 118 - 119 .³

وطمس وظيفة التفكير وحصرها في مجال معيّن ، وكأننا بمحمد أركون يلوم التاريخ على إقصائه للفكر المعتزلي الذي أقصي لأنه بلور فكرة "خلق القرآن" وهو ما نفهمه من القول التالي: "...إعادة بعث لمسألة خلق القرآن المعتزلية مع ما يترتب عن ذلك من تميّز واضح بين مستويي الوحي : المستوى الأزلي المتعالي غير المعروف من قبل الانسان ، ومستوى تجليه التاريخي الكتابي في مدونة مكتوبة يمثّل مصحف عثمان نسخته الرسمية الوحيدة المتبقية ..."⁽¹⁾ .

3 - الاستنتاج

لقد اتينا على ذكر أهم الملامح الفكرية التي يتصف بها مشروع محمد أركون ، وذلك من خلال ما كتبه وما كتب عنه ، حيث يمكن النظر إلى هذه التجربة على أنها تجربة تسعة من خلال محاورها الكبرى إلى بلورة ثقافة عربية إسلامية جديدة تهتم بتراتها والنص القرآني ، وذلك من خلال تمكين هذا النص من قول المزيد ، لذلك فالفكرة الرئيسية التي تحضر كثيرا في كتابات محمد أركون تتعلق بضرورة بعث الثقافة العربية الإسلامية من خلال إحداث مقارنة وقراءة جديدة للخطاب القرآني وللتراث النصوي ، قراءة تتجاوز طوق التقليد وتفتح على المناهج ومنتجات العلوم المعاصرة من جهة ، ومن الجهة الأخرى نجد هذا المفكر يدعو إلى نبذ ثقافة الإقصاء بكل أشكالها .

وعليه ، فإن المشروع الذي تبلور في كتابات هذا المفكر مشروع له ملامح نقدية تجديدية ، يطمح إلى التغيير الحقيقي ، لذلك يجب على الباحثين والمتقنين أن يسعوا إلى دراسة هذا المشروع من خلال قراءته عميقة لا تمارس النقد من أجل الإقصاء ، بل تمارس النقد من أجل تطوير المعنى .

(1) بلقزيز وآخرون ، المرجع نفسه ، ص 120 .¹

المبحث الثالث : المساءلة النقدية للتراث عند محمد عابد الجابري

هناك حراك فكري عرفته الساحة الفكرية العربية الإسلامية في السنوات الأخيرة ، وخاصة في النصف الثاني من القرن المنصرم ، والملموس من خلال هذه المرحلة أن الفكر العربي الإسلامي اخذ ينشر حملة من القضايا والمشكلات تتعلق بمجالات متعددة لكن الإشكال الذي سجل حضوره في هذا الحراك وغلب على مساره ، سؤال النهضة خاصة مع ما يحدث من تطورات وفقرات علمية على مستويات وأصعدة كبيرة في الحضارة العربية ، والمقارنة بين واقعنا وواقع هذه الحضارة يجعلنا على استنتاجات كثيرة جدا أهمها أننا نتفهمر وغيرنا أخذ في التطور ، فالأمة العربية الإسلامية تتلذذ بسباتها الطويل وغيرها يستثمر عنصر الزمان في أحداث الفارق ، وهنا نجد العديد من التجارب الفكرية المتنوعة التي أخذت على عاتقها بلورة سؤال النهضة.

والملاحظ على هذا الصعيد مع وجود هذا الحراك الفكري وظهور بعض الأسماء الفكرية التي طرحت العديد من المشاريع الفكرية ، هذا الأمر ملحوظ على مستوى الكتابة والتأليف ، ولقد ساهمت هذه السماء في إثراء المكتبات بالكتب والدراسات المختلفة ، حتى أضحت هذه المؤلفات والدراسات تعد بمثابة الرصيد المعرفي لخطابات النهضة والحداثة ومرجعية لخطاب الحداثة ، خاصة وأن هذه الخطابات الفكرية اتجهت إلى استعادة بعض المفاهيم والمنهجيات من الحضارة الغربية ، وهذا الأمر يعتبر أو يعد بمثابة الإضافة ذات طابع نوعي بالنسبة للفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر هذه الخطابات لم تستغن عن عامل الحفريات ، لأن خطاب النهضة كان خطابا يبني إشكالاته انطلاقا من تلك الحفريات التي كان يقوم بها المفكرون على التراث الإسلامي والعربي ، هذا الحراك هو صرخة قوية حاولت بشكل واضح استفتاء كل الشروط ودراسة كل العوامل التي من شأنها إحداث نهضة فكرية شاملة ، وفي هذا السياق يقول حسن الإدريسي لقد شكل المتن التراثي في الغالب أرضية للحفر المنهجي بـ " آليات حديثة " ¹

إن الحديث عن النهضة وخطابات يقودنا على الانتباه على أهم التجارب الفكرية المعاصرة التي حاولت تناول التراث والمسائل المتعلقة به تناول مغايرا لتلك الرؤى الحديثة منهجيا ونظريا ، وفي هذا السياق تعد تجربة محمد عابد الجابري من أهم التجارب الفكرية التي استنزفت جهدا كبيرا في دراسة التراث الإسلامي العربية ، حيث تحدد ملامحه كمشروع يتصف بالعرض التفصيلي والمساءلة ، ولقد نعتة صاحبه بمشروع نقد النقد العربي ، وهو ما يعرضه في كتابه الذي يحمل عنوان " نقد العقل العربي " الذي جزأه إلى أجزاء معروفة من خلال " تكوين العقل العربي " ، وصولا إلى " نقد العقل العربي " وهذا المشروع ظهر إرهاباته في كتابه المعروف بـ " نحن والتراث " .

(1) د . حسن الإدريسي ، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل الغربي ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، ط1 ، 2010 ، ص 09 .

عندما انبثقت معالم المشروع الجابري اعتبر من طرف الفئة المثقفة العربية بمثابة تصورات جديدة تحاول مقارنة التراث مقارنة إبستمولوجية ، تستعين بمناهج العلوم المختلفة إلا أنها تركز كثيرا على القطيعة الابستمولوجية مع التراث، وهنا تصدر الإشارة على أن الكثير من المفكرين اهتموا بالمقاربة الجابرية وهناك من ذهب إلى تبني هذه الأطروحات ، وفي هذا السياق يقول محمد الإدريسي: " ثم جاء صدور كتابه " تكوين العقل العربي باعتباره الحلقة الأولى ضمن مشروع كبير اعتبر في حينه خطابا جديدا أحدث هذه حقيقة في الساحة الفكرية العربية الإسلامية ، كما شكل ظاهرة فكرية مغناطيسية حقيقية جلبت إليها جل مفكري الانتلجنسيا الرتبة من الذين كانت إسهامات فكرية متعددة ومهمة...." (1) .

يعتبر الجابري من المفكرين العرب اللذين اتجه اهتمامهم إلى التراث العربي الإسلامي نظرا لأنه تراث مثقل بالكم المعرفي والقضاء.....وهو الأمر الذي من شأنه أن يقودنا حسب الجابري إلى تنطيق هذا التراث لعله يفيدنا في صياغة مشروع خطاب جديد يفيد حاضرنا ومستقبلنا ، وهنا نجد أن المنهج الجابري يتأسس انطلاقا من التركيز على الأدوات المنهجية المعاصرة والاستفادة من نتائج العلوم الانسانية وغيرها من العلوم في العمل على المساءلة النقدية التي تعتبر عماد المشروع الجابري ، حيث يعتبر : " المنهج الابستمولوجي الذي اعتمده الجابري في مشروعه " نقد العقل العربي" كان هو العطاء والإيداع الجديد والمميز للبحث الجابري في هذا الشأن عن غيره من البحوث الأخرى...." (2)

1 - العقل العربي في منظور الجابري:

لقد عرف القرآن الكريم العقل ونظر إليه على متعالي والمتسامي ، لأن العقل من هذا المنظور القرآني يعتبر كيان الإنسان ،بحكم أن القرآن لا يفصل العقل عن مجموعة الوظائف المنوطة به ، كتلك المتعلقة بادراك الحقائق الدنيوية والأخروية ، حيث يقول محمد عزيز الوكيل عن هذا العقل : " فإنه لا يورد العقل إلا مقرونا بالإيمان ، وبالعلم والعرفان المؤديان إلى معرفة الحق عز وجل ، والتميز بالخصوص بين الحق والباطل وبين الخير والشر" (3).

هذا عن العقل كما نظر عليه القرآن الكريم وعرفه ، أما عن العقل العربي ولا يمكن هنا أن يتحدد معنى واحد ، فهناك العقل بمفهومه الخاص والعقل بمفهومه العام ، ولقد تعرضنا في المبحث السابق على تعريف العقل ، لهذا سنتجه مباشرة إلى النظر في المفهوم الذي يقدمه محمد عابد الجابري للعقل العربي يحكم أننا بصدد دراسة مشروع الجابري ، وفي هذا السياق لا بد أن ندرك أن هذا العقل المتحدث وتقتصر به العقل العربي تحكمت في تشكيله جملة القواعد ،

(1) الإدريسي ، المرجع السابق ، ص 10 .

(2) الإدريسي ، المرجع السابق ، ص 11 .

(3) الوكيل، محمد ، عزيز ، تحديث العقل المسلم ، مطبعة الرباط ، ط1، 2004 ، ص 40 .

وسيلاحظ أي باحث بان بنية تكوين العربي تختلف عن البنية التي تكون بها العقل اليوناني والعقل الأوروبي ، ويمكن القول بأن العقل العربي لا ينفصل بناتا عن الثقافة التي تشكل فيها ويعمل عليها حيث يقول الجابري في هذا السياق : "...فهو ينطلق من منظور علمي يركز على النظرة العلمية المعاصرة للعقل...." (1) ، يحكم أن العقل العربي الإسلامي خضع من حيث النشأة والتكوين لتأثير الأفكار الواحدة من عقول أخرى وهي التي قصدها الجابري من خلال قوله هذا.

إن الجابري يعرف العقل الغربي وينظر إليه على أنه: "الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنفها ثقافة معينة لها خصوصياتها ، وهي الثقافة العربية بالذات ، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية ، كما تحمل وتعكس وتعبر في ذات الوقت ، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن" (2) ، قد يلاحظ أن الكلام الذي صدر في الاستشهاد السابق أو القول السابق للجابري وهذا القول تتناقض في المفهوم ، لكن الأمر لا يدل على أي تناقض ، لأن ما يقصده الجابري أن العقل الغربي له بيئته الخاصة التي نشأ منها ، والموضوعات التي عالجهها دون أن يغفل عن التأثيرات الخارجية للثقافات اليونانية والغربية الأخرى ، لأن العقل العربي لم يتوقع داخل إطار الماضي ، بل هو عقل خضع لتأثيرات كثيرة ، وهنا الإنسان أن العقل الذي اهتم الجابري به في مشروعه هو العقل العربي الذي تشكل داخل البيئة الثقافية العربية من حيث هو خزان ومرجعية للعقل العربي في حد ذاته ، لذلك يعتبره عقلا مسؤولا عن الواقع والمستقبل وعن التخلف أيضا.

إن الجابري يفضل استعمال مفهوم العقل العربي بدلا من العقل الإسلامي لأنه كان يهدف على ممارسة النقد الابستمولوجي على العقل العربي ، وحصر هذا العمل النقدي عن البنية الثقافية التي شكلت هذا العقل دون التطرق إلى ما يسميه الجابري بالنقد الإيديولوجي بمعنى النقد الديني اللاهوتي الذي يمس جانب العقيدة ، ويميز هنا الجابري بين الفكر والعقل ، وينظر إلى العقل العربي على أنه " العقل المكون " لا " العقل المكون " ، ويعرف هذا المكون على أنه : "... جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين عليها كأساس لاكتساب المعرفة أو لنقل : تفرضها عليهم كنظام معرفي " (3) ، فهناك فرق عند الجابري بين ما هو معرفي وما هو ديني عقائدي ، وعليه فإن الجابري من خلال العمل الابستمولوجي الممارس على العقل العربي ، يقوم بمقارنة بين العقل الغربي من خلال منتجاته التي جاء بها الفقهاء والنحاة والفلاسفة ، بين العقول الأخرى كالعقل اليوناني ، وذلك من خلال دراسة ما يفكر العقل الغربي فيه وما فكر فيه العقل اليوناني والأوروبي.

(1) الجابري ، محمد ، عابد ، تكوين العقل العربي ، ص 26 .

(2) الجابري ، تكوين العقل الغربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2009 ، ص 13 ، ص 14 .

(3) الجابري ، المرجع السابق ، ص 15 .

وكان يهدف من خلال هذا إلى البحث عن أسباب التقدم وأسباب التقهقر ، في العقل العربي وفي العقل اليوناني والأوروبي ، وهذه المقارنة مارسها الجابري على مستويات عديدة بشكل عام ، لكنه ركز كثيرا على الجانب المفاهيمي ، وهذه المقارنة أدت به إلى استخلاص النتائج التالية:

1- لقد تأسس العقل العربي على أنه عقل مجبر على التأمل في العلامات الكونية (الطبيعية) لإدراك أن هذه العلامات تدل على العالم والعالم من خلق الله تعالى ، وهذا العقل العربي كانت مجرة لن الثقافة العربية الإسلامية هي التي كانت تطلب منه ذلك ، أو تفرض عليه القيام بفعل التأمل ، في حين أن نظيرتها الثقافية اليونانية والأوروبية فيصبح العقل فيها أساس التفكير حيث يكون الله وسيلة لفهم الطبيعة.

2- إذا كان العقل اليوناني والأوروبي عقلا مرتبطين بالأسباب فغن العقل العربي عقل يضل عقلا مرتبطين بالسلوك والإطلاق (المبادئ) ، هذا العقل العربي في اللغة العربية.

3- يرتبط العقل العربي بكل ما هو معياري لذلك فهو محكوم بالنظرة المعيارية ، بين تحدد... طبيعية الأشياء ، وهذه النظرة المعيارية هي نظرة ذات طابع...، حيث تجتري عملية اختزال الشيء في قيمته ، ومنه يضل هذا العقل تابع للمعايير والمبادئ التي تحدد وجهته ، والنظرة المعيارية تختلف عن النظرة الموضوعية من حيث أن هذه الأخيرة نظرة ذات طابع تحليلي تركيبي ، فهي تقوم بتفكيك العناصر التي يتشكل منها الشيء ثم تقوم بعد عملية التفكيك والتجزئة إلى إعادة بنائه وتركيبه ، فمن التحليل إلى التركيب تبرز البنية الجوهرية للشيء.

4- العقل العربي عقل يؤمن بأن المعرفة تتأسس على الأخلاق في حين أن العقل اليوناني يؤمن بأن الإطلاق هي التي تتأسس على المعرفة ، ومنه يكون العقل العربي عقل استدلالي في حين أن العقل العربي عقل استكشافي ينتهج التفسير كمنهج للوصول إلى الحقائق ، فهناك علاقة مباشرة بين العقل والطبيعة (1) .

أ - تكوين العقل العربي:

لقد تبلورت ملامح المشروع النقدي للجابري من خلال كتاباته المتنوعة ، حيث يعد كتابه " تكوين العقل العربي " كتاب حاول من خلاله دراسة تركيبية العقل وبنيته ، ومن خلال هذا الكتاب يكون الجابري قد صمم بدايات مشروعه ، من حيث هو مشروع نقدي ، فهناك تصميم منهجي وبناء قصدي حكمت هذا المشروع لأنه كان يريد ان يعود بدايات تشكل هذا العقل حيث يقول الجابري عن بداية هذا المشروع من خلال هذا الكتاب:

(1) أنظر تكوين العقل العربي ، ص 27 ، ص 28 .

...وهكذا انقسم المشروع إلى جزئين منفصلين ، ولكن.....جزء يتناول " تكوين العقل العربي " ، وجزء يتناول تحليل " بنية العقل العربي " ، الأول يهيمن فيه التحليل التكويني ، والثاني يسود فيه التحليل البنيوي" (1) ، حيث نجد أن الجزء الأول يضم قسمين ، القسم الأول عبارة مقاربات جاءت في صورة المدخل ، أما القسم الثاني فيحلل فيه الجابري مكونات الثقافة العربية، وبالتالي يعطي من خلاله ملامح تشكل العقل العربي ، وذلك بإتباع المسلك الذي عبره العقل العربي والكيفية التي تطورت بها الثقافة العربية و.....من نحو ، فقه ، فلسفة ، تصوف،....الخ.

لقد اتجه الجابري من خلال دراسته لتكوين العقل العربي إلى تحديد مفهوم لهذا العقل ، كما قدم مفاهيم وتعريفات للعقل والثقافة والفكر ، من جوانب متعددة ، فانتقل من التعاريف ذات الطابع القاموسي إلى التعاريف ذات الطابع الاصطلاحي ، وتحديد المفهوم في هذا السياق يعتبر أمراً ضرورياً لأن في ضبط المفهوم والتعريف تحديد أولي لآلية التكوين العقل العربي مفاهيمياً ، وهناك جانب آخر يلعب دور كبير في تحديد المفهوم ، ويكمن هذا الأمر ويتضح بفعل المقارنة ، حيث يقوم الجابري بإجراء مقارنة بين المفاهيم ، ويتضح ذلك من خلال تعريفه للثقافة العربية والثقافة اليونانية ، تعريف العقل العربي والعقل اليوناني والعقل الأوروبي ، وقد أتينا سابقاً على ذكر التعريف الذي يعطيه الجابري للعقل العربي والعقل اليوناني وكيف ميز بينهما ، هذه المقاربة المفاهيمية التي يجربها الجابري: " لا تتسم بالاقتراب بل تخضع للتفكيك ، والمقارنات الآنية والتاريخية التي لا تتوقف في محطات التراث العربي الإسلامي ومصادره فحسب ، بل تتجول في حقول الثقافات والفلسفات المغايرة ، وقد يطول التجول في هذه الحقول ليتحول تحديد المفاهيم على عروض" (2) ، وقد حدد الجابري لهذا العمل الذي قام به هدفاً معيناً ، حيث أنه يقارب مفهوم العقل العربي من خلال فصله مفاهيمها عن العقول الأخرى ، حيث يقول الجابري في هذا السياق : " إن هذا العرض الذي تتبعنا فيه خطاب العقل الإغريقي - الأوروبي عن نفسه يبرر القول بـ" العقل العربي "...." (3).

إن التنوع الحاصل على المستوى المفاهيمي عند الجابري فيما يخص العقل العربي والثقافة العربية وغيرها من المفاهيم الواردة في كتابه تتجه إلى الإفادة بأن....الجابري في تنوعه للتعريف كان يهدف إلى تأسيس المفاهيم ، أي كان يبني المفهوم ، وهذا العمل على تحديد المفاهيم يجعله بمثابة القاعدة التي يبني عليها عملية المسائلة النقدية لاحقاً، وفي هذا السياق يقول محمد الإدريسي : "من الضروري التنبيه على أن هذه الجولات التي يمارس الجابري من خلالها سياحته الثقافية والفكرية والفلسفة على طول القارات المعرفية ولغاتها ، لا تصل به إلى نتائج مبعثرة ، بل إنه

(1) الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 06 .

(2) الإدريسي ، السابق ، ص 71 .

(3) الجابري ، السابق ، ص 26 .

يتحكم فيها بقوة ، ويتجلى هذا التحكم بوضوح في الخلاصات التي ينهي بها القسم الأول ، فقد جعلها بين مرجعين في تحديد طبيعة العقل العربي... " (1) .

إن الجابري يؤسس ويحدد تعريف العقل العربي من خلال محددين ، يتعلق الأول بالجانب اللغوي القاموسي ، حيث يرى فيه تعريفاً يكون فيه العقل مرتبط بالثقافة العربية ، والتعريف القاموسي يجعل من العقل العربي عقلاً يرتبط بالسلوك والأخلاق ، حيث يقول الجابري في هذا الشأن: " إن معنى العقل في الثقافة العربية ، وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق ، نجد هذا واضحاً في مختلف الدلالات التي يعطيها القاموس العربي لمادة (ع.ق.ل) حيث يكاد يكون الارتباط بين تلك الدلالات وبين السلوك الأخلاقي عاماً وضرورياً... " (2) ، أما المحدد الثاني لتعريف العقل العربي فيتعلق بالتعاريف المعطاة للعقل العربي من طرف علماء وفقهاء ، وهؤلاء هم النقاد القدماء ، حيث يقدم هؤلاء تعاريف مختلفة ومتنوعة للعقل العربي ، وحول هذا المحدد والمرجع الثاني المستعمل في تحديد ماهية العقل العربي يقول الجابري: "...ولعل هذا نفسه ما أبرزه النقاد القدماء أمثال الجاحظ والشهرستاني ممن تعرضوا للمقارنة بين العرب والعجم في مجال الفكر والثقافة ، يقول والشهرستاني: غن العرب والهنود أكثر ميلهم إلى تقرير الخواص للأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية ، أما العجم (الروم والفرس) فأكثر ميلهم على تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكميات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية... " (3) ، وعليه يكون الجابري قد فصل في تحديد مفهوم العقل العربي لأنه اعتمد على محددين أو مرجعين ، مرجعية القاموسية ومرجعية القدماء من العلماء ، وعليه يصبح التفصيل في هذا المجال يعتمد على عامل الغوص التاريخي العميق والجاد.

يستمر محمد عابد الجابري في كتابه " تكوين العقل العربي " إلى تحديد مفاهيم أخرى لها أهمية في الثقافة العربية ، حيث يعد تحديد مفهومها وتعريفها أمراً حاسماً للممارسة النقدية ، ومن جملة المفاهيم التي عمل الجابري على التفصيل فيها من الناحية المفاهيمية نجده يعرج على تحديد مفهوم " اللاشعور المعرفي " ، و " الزمن الثقافي " والتاريخ الثقافي العربي " ، ثم يأتي الجابري في الفصل الثالث من هذا الكتاب على دراسة وتحديد الإطار المرجعي للفكر العربي ، حيث يعتبر عصر التدين هو بداية التشكل المرجعي لهذا الفكر ، وفي هذا الشأن يقول الجابري: "...ف عصر التدين هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي وليس عصر الجاهلية ولا العصر الإسلامي الأول ، ولا ما قبلهما ، دليل على ذلك أن ما نعرفه عن ما قبل عصر التدين إنما تم بناؤه في هذا العصر نفسه ، كما أن ما جاء بعده لا يفهم غلا بربطه به نوعاً من الوسط ، وبعبارة أخرى غن عصر التدين حاضر في الماضي العربي الإسلامي السابق له وفي كل

(1) الإدريسي ، المرجع السابق ، ص 72 .
(2) الجابري - تكوين العقل العربي ، ص 30 .

(3) الجابري - المرجع السابق ، ص 32 .

ماض آخر منور عليه من داخل الثقافة العربية الإسلامية ، كما هو حاضر في كل في مختلف أنواع " الغد " التي أعقبته...." (1) .

إن الجابري عندما يعتبر عصر التدوين الاطار المرجعي للعقل العربي مبني على قناعات تاريخية أفضت إلى جعل عصر التدوين الاطار المرجعي للعقل العربي ولثقافة العربية ، لأن هذا العصر عرف بداية الصراعات والتناقضات الايديولوجية التي ارتبطت بفعل التدوين وما لحق به ، لذلك لا مناص من الاعتراف بهذا ، واعتبار العصر التدوين بمثابة الهوية التاريخية للفكر العربي الاسلامي ، لأن هذه المرحلة حسب الجابري هي مرحلة : " مسؤولة عن تعدد الحقول الايديولوجية والنظم المعرفية في الثقافة العربية كما وأنها هي المسؤولة عن تعدد المقولات وصراعتها في العقل العربي...." (2) .

إن الخلاصة التي يصل إليها الجابري وما نفهمها هي أنه حاول من خلال الفصول الثلاثة في القسم الأول من كتابه التواصل إلى تحديد مفهوم العقل العربي ، وهذه التحديدات جعلت منه يصل إلى الاقرار بان: " العقل العربي هو البنية الثانوية في الثقافة العربية كما تشكلت في عصر التدوين" (3) ، يعتبر الجابري هذا التعريف بمثابة الخلاصة المجردة التي تشكلت من خلال دراسة للمحددات المفاهيمية للعقل العربي في القسم الأول من كتابه " تكوين العقل العربي".

لقد اتجه الجابري في القسم الثاني في كتابه تكوين العقل العربي الى دراسة المتون ، حيث يقوم بتحليلها وإجراء مقارنات حولها ، حيث اهتم في هذا القسم باللغة العربية من حيث الأدوار التي لعبتها في تأسيس ملامح الفكر العربي ، ثم اتجه الى دراسة عملية التشريع الفقهي ، حيث قام بدراسة الكثير من أعلام الفقه الاسلامي كالشافعي وإلى ضيفه النعمان، أبي الحسن الأشعري ، أحمد بن حنبل القاضي عبد الجبار ، واصل بن عطاء حيث كان يقوم بأخذ مقاطع من المتون التي انتجها هؤلاء العلماء والفلاسفة ويخضعها للتحليل والتفكيك من مستويات متعددة ، والمثير للانتباه أن الجابري يركز كثيرا على العلاقة التي تربط بين النحو وأصول الفقه ، وهنا يعرض لنا الجابري أنماط العقل العربي.

ب - بنية العقل العربي

(1) الجابري ، السابق ، ص71 .
(2) الجابري ، نفسه ، ص71 .
(3) الجابري ، نفسه ، ص71 .

1 - العقل البياني:

تعريف البيان:

يعرف الجابري البيان على أنه: " البيان كفعل معرفي هو الظهور والاضهار والفهم والافهام وكحقل معرفي ، وهو عالم المعرفة التي تبنيه العلوم العربية الاسلامية الخالصة " علوم اللغة وعلوم الدين. وتتركز الممارسة النظرية داخله على وضع قوانين لتفسير الخطاب المبين ، الخطاب القرآني " (1).

ويعرف الشافعي البيان على أنه : " اسم جامع لمعاني مجتمعه الأصول متشعبة الفروع ، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة، إنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن الذي نزل بلغة العرب (2) ، وعليه يكون البيان الخطاب القرآني الذي كانت اللغة العربية التي نزل بها ، فالبيان هو الخطاب القرآني والتبيين هو خضوع عمل البيانين لأطر ونظام معرفي صارم حددته العلوم العربية التي تربط بالنحو ، الفقه ، الكلام والبلاغة ، وهناك نظريات وآليات ابتدعت في هذا المجال ، وهي ما يسمى بالطرق البيانية على أنها آليات ذات طابع نظري ، ومنه يكون الجابري قد أعطى مفهوما للبيان أكثر شمولية لأنه نقله من المعنى او المفهوم الضيق إلى معنى أكثر إشعاعا ، فمن الحقل البلاغي الضيق على الحقل الفلسفي الأوسع ، لأن الجابري يرى في حصر الاهتمام بالبيان بعلماء البلاغة خطأ كبير يجب على الباحثين تجنبه ، لذلك يقول: " ولا شك أن الباحث سيرتكب خطأ كبيرا إذا هو اعتقد أن الاهتمام بـ " البيان " بأساليب وآلياته وأصنافه كان من اختصاص علماء البلاغة وحدهم ، هؤلاء الذين جعلوا من " علم البيان " أحد الأقسام الثلاثة التي ينقسم إليها " علم البلاغة " العربية (علم المعاني ، علم البيان ، علم البديع) فالبلاغيون الذين اتجهوا هذا الاتجاه كانوا آخر من ظهر على مسرح الدراسات البيانية ، كما أن تصنيفهم ذاك لعلوم البلاغة لم يتقرر بصورة نهائية غلا في مرحلة متأخرة.... " (3).

إن الدراسات البيانية أخذت تطور تدريجيا ، وقد تجاوزت تلك النظرة التصنيفية التي وضعها البلاغيين ، وهذا التطور جعلها تقطع أشواطا كبيرة يشكل حاسم ، هذا الأمر يلاحظ أي دارس في هذا الشأن ، والتطور الذي نتحدث عنه بدأ من عصر التدوين واخذ في الازدهار والتنامي خلال هذا العصر واستمر لعصور أخرى ، حيث أصبحت الأبحاث البيانية تهتم بمجالات أخرى على غرار اهتمامها بالخطاب القرآني، حيث: " اتسعت دائرة اهتماماتها لتشمل الخطاب العربي ككل من شعر وخطابة وترسل وفنون من القول الأخرى ، كما انشغلت بصورة أوسع وأعمق

(1) بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط، 2009 ، ص 56 .

(2) الجابري ، تكوين العقل العربي، ص 103 .

(3) الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 13 .

بعملية " الضبط " و " التعقيد " نتيجة المجالات المذهبية داخل الدائرة البيانية نفسها ، وأيضاً وهذا اشد تأثيراً ، نتيجة تسرب النظامين المعرفيين الآخرين في الثقافة العربية ، العرفان ، والبرهان ، ودخولهما منفردين ، أحدهما ضد الآخر ، أو مجتمعين ، في صدام مع النظام البياني... " (1) .

لقد انتقل علم البيان بفعل تأثير النظام العرفاني والنظام البرهاني ، من ما يسميه الجابري بحالة اللاوعي إلى حالة الوعي ، ففي الحالة الأولى كان يخضع لنظام وقواعد قد نسميها أصول البيان وضعها علماء اللغة والنحو وساهم فيها الفقهاء كذلك المتعلمون وعلماء البلاغة هذه القواعد وضعت في عصر التدوين ، أما في الحالة الثانية ، فهي حالة التفكير المنظم الذي توطره قوانين معينة ، لذلك يعتبر الجابري تنامي الجدل في الثقافة العربية حالة صحية ، لأنها ساهمت حسبها في زيادة الوعي بأهمية البيان العربي ، ويعلل الجابري قائلاً: " فإن استمرار المجالات في الثقافة العربية الإسلامية سواء بين البيانيين أنفسهم أو بينهم وبين " العرفانيين " من متصوفة وباطنية واشراقيين من جهة ، أو بينهم وبين " البرهانيين " من مناطقه وفلاسفة من جهة ثانية ، قد زاد من تعميق الوعي بخصوصية " البيان العربي " منهجاً ورؤية ، سواء لدى البيانيين أنفسهم أو لدى خصومهم من العرفانيين والبرهانيين... " (2) ، ومنه يكون قد تشكل العقل البياني في منظور الجابري وتطور على خلفية مرجعية الأصلية وعلى خلفية هذه الصراعات والمجالات المذهبية.

إن النتيجة التي نصل إليها عندما عرضنا مفهوم البيان أو هي أن هذا العلم له بداياته ومآلاته ، واشتغال بهذا المجال تولد عنه ظهور ما يسمى بالمعرفة البيانية ومنه تشكل الفكر والعقل البياني ، وخضع هذا العقل لتطورات عديدة وتوجهات معرفية غلب عليها الطابع الجدلي ، لكن الحاصل وهو المهم هو : أن الدراسات والأبحاث في هذا المجال عرفت منذ بداياتها قسامين أو نوعين من التوجهات ، والتي يقول حولها الجابري: " إن الأبحاث البيانية قد انقسمت منذ قيامها إلى قسامين : قسم يعني بـ " قوانين تفسير الخطاب " ، وقسم يهتم بـ " شروط إنتاج الخطاب " ، وإذا كان الاهتمام بـ " التفسير " يمكن الرجوع به إلى زمن النبي حينما كان الصحابة يستفسرونه عن معاني بعض الكلمات أو العبارات الواردة في القرآن ، أو على الأقل إلى عهد الخلفاء الراشدين حينما أخذ الناس يسألون الصحابة عما استغلق عليهم من آية القرآن ، فإن الاهتمام بوضع شروط لإنتاج الخطاب البلاغي المبين لم يبدأ إلا مع ظهور الأحزاب السياسية والفرق الكلامية بعد حادثة " التحكيم... " (3) ، وعليه يكون القسم الأول قد اتجه بعلم البيان إلى التركيز على الخطاب القرآني ، أما القسم الثاني فاتجه إلى إنتاج الخطاب الكلامي الجدلي من أجل غايات متعددة منها نشر الدعوة ، ومنها كسب وحشد الأنصار والرد على مقولات الخصوم ، وهنا تجدر الإشارة إلى أن علماء البيان استعملوا ووظفوا الشعر الجاهلي وديوان العرب في عملية تفسير الخطاب القرآني ، وهو الأمر الذي وظفه بعض الصحابة.

(1) الجابري ، المرجع نفسه ، ص 14 .

(2) الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 14 .

(3) الجابري ، السابق ، ص 20

تعريف العرفان:

إن العرفان من الناحية اللغوية من مصدر " عرف " وهو بهذا يدل على المعرفة ، ويعود ظهور كلمة عرفان إلى المتصوفة ، لذلك يعرف العرفان من الناحية الاصطلاحية ونقصد اصطلاح المتصوفة على أنه شكل من أشكال المعرفة، ويعد عندهم من أسمى أنواع المعرفة ، لأنها معرفة تلقى في قلب على أنها كشف وإلهام ، وتجدد الإشارة إلى أن هذا المصطلح لم يجد تداوله بهذه الصيغة والمعنى في الأدب الصربي إلا في مرحلة متأخرة ، لأن المتصوفة كانوا يميزون بين المعرفة الحسية والعقلية وبين المعرفة الكشفية فالمعرفة الأولى هي معرفة مكتسبة إما بالعقل أو بالحس أو كلاهما معا، اما المعرفة الثانية فهي معرفة حلولية ، فهناك فرق بين المعرفة الحسوية والمعرفة الحلولية ، والثانية هي العرفان ، وفي هذا السياق يقول كامل مصطفى الشبيبي: "....معرفة التوحيد وهي خاصة بعامّة المؤمنين المخلصين،...معرفة الحجة والبيان وتلك خاصة بالحكماء والبلغاء والعلماء والمخلصين ، ...معرفة صفات الوحدانية وتلك خاصة باهل ولاية الله المخلصين ، الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر الحق لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين" (1) .

إن المعرفة التي تحل في ذات المتصوف هي معرفة ذات طابع تذوقي لا يعرفها غلا المتصوف ، بينما المعرفة التي تحصل عند غيرهم معرفة مختلفة.....بشكل كبير، وهذه المعرفة الحلولية تجعل من المتصوف شخص يرتقي على مراتب وجودية بحكم المعرفة الكشفية التي يتميز بها ، وفي هذا السياق يقول ابن هوازن القشيري : "... والناس إما أصحاب النقل والأثر وإما أرباب العقل والفكر ، وشيوخ هذه الطائفة ارتقوا عن هذه الجملة فالذي للناس غيب فهو لهم ظهور والذي للخلق من المعارف مقصود فلهم من الحق سبحانه موجود ، فهم أهل الوصال والناس أهل الاستدلال..." (2)، ولكي يصبح التمييز ظاهرا للعيان ميز المتصوفة بين أنماط ثلاثة من المعرفة ، فهناك : المعرفة البرهانية ، المعرفة البيانية ، المعرفة العرفانية، وإن هذا التمييز حاصل عند المتصوفة بحكم قراءتهم وفهمهم للقرآن ، ولقد جاء في القرآن الكريم توظيف واستعمال كلمة " اليقين " مقترنة بتوظيف كلمة " حق " ، اليقين في قوله تعالى: " إن هذا هو الحق اليقين " سورة الواقعة الآية 95 ، وعلم في قوله تعالى في سورة التكاثر الآية 5 و 6 : " كلا لو تعلمون علم اليقين "، هذا الاقتران هو الذي دفع المتصوفة إلى إحداث هذا التمييز في أنماط المعرفة الثلاثة ، وحول استعمال سياق الآيتين عند الصوفية للتمييز بين هذه الأنواع من المعرفة يقول ابن هوازن القشيري: " فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان

(1) الشبيبي ، كامل مصطفى ، الصلة بين التصوف والتشيع ، دار المعارف ، القاهرة ، 1969 ، ص 363 .

(2) هوازن القشيري، عبد الكريم ، الرسالة، دار الكتب العربي، بيروت، (دط ،) ، ص180.

بشرط البرهان ، وعين اليقين ما كان يحكم البيان ، وحق اليقين ما كان بنعت العيان ، فعلم اليقين لأرباب العقول ، وعين اليقين لأصحاب العلوم ، وحق اليقين لأصحاب المعارف " (1) .

لقد بقيت الثقافة العربية الإسلامية تحافظ على هذه التقسيمات في أنواع المعرفة ، وازداد هذا التمييز وبلغ الذروة عند ما يسمى المتصوفة الاشرقيين أمثال السهروردي وغيرهم الذين يلحون على ضرورة الفصل بين ما يسمونها بالحكمة البحثية وبين ما يسمونها بالحكمة الاشرافية ، إن الحكمة الأولى أمر قائم حسبهم على فعل الاستدلال والنظر والبرهان ، في حين ان الحكمة الثانية أمر قائم على المكاشفة وعملية الإشراق ، حيث يرون في أرسطو ممثلاً للحكمة البحثية وفي أفلاطون ممثلاً للحكمة الاشرافية ، ويرى محمد عابد الجابري أن هذا التمييز كان أمراً حاصلًا وموجوداً في الثقافات التي سبقت مجيئ الإسلام بقرون حيث يقول مبرراً هذا الأمر: " والواقع أن هذا التمييز بين البرهان أو طريق النظر العقلي ، والعرفان أو طريق الإلهام والكشف قد عرف قبل الإسلام بعدة قرون، منت ذلك ما تذكره بعض المصادر من أن " أمليخ " من بلدة كالحيس: عنجر - الذي عاش بين القرنين الثاني والثالث للميلاد ، كان من ابرز الفلاسفة " المشرقين " الذين ميزوا تميزاً واضحاً بين المنهج الأرسطي والمنهجي الهرمسي... " (2) ، ويعتبر الجابري أن الفيلسوف أمليخ كان ينتمي إلى الفلاسفة الهرمسيين ، يعني أنه كان أفلاطونياً ، وهذا التمييز الحاصل هنا في هذا العصر كان مهيمناً على مناحي الثقافة السائدة آنذاك.

إن العقل العرفاني أو المعرفة البرهانية هي معرفة كانت موجودة وسائدة منذ أزمنة وقرون تعود إلى قبل الميلاد ، حيث عرفت الحكمة الاشرافية وارتبطت بالعقل الهرمسي ، ثم امتدت هذه الحكمة كنمط معرفي من نهاية القرن الرابع قبل الميلاد إلى القرن السابع قبل مجيئ الإسلام وظهوره ، وازدادت انتشاراً في عصر الفتوحات هو ملمح تتجلى فيه الرفض التام للفكر أو العقلانية اليونانية ، حيث يقول الجابري في هذا السياق: "... ذلك أن هذا العصر شهد ردة واسعة ضد العقلانية اليونانية فانتشر " العقل المستقيل " وأصبح طلب " العرفان " هاجس العصر كله " (3).

انطلاقاً مما سبق ذكره يتجه الجابري إلى اعتبار العرفان منهج يؤسس لنظام معرفي يهدف إلى تحقيق معرفة مختلفة كما يؤدي هذا النظام المعرفي الى تحقيق رؤية للعالم ، وهذا النمط المعرفي يراه الجابري قد انتقل من ثقافات أخرى عرفت قبل ظهور الإسلام - إلى الثقافة العربية الإسلامية ، حيث ساد هذا النمط بكثرة في مصر ، سورية ، فلسطين والعراق ، وعليه فإن العرفان كنمط معرفي عرف في ثقافات أخرى جرت عملية تبيته والتأسيس لحضوره في الثقافة العربية الإسلامية ، حيث كان يعرف العرفان في اللغات الأجنبية باسم الغنوص ومنه المعرفة الغنوصية ، أما في

(1) القشيري ، السابق ، ص 44 .

(2) الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 252 .

(3) الجابري ، نفسه ، ص 253 .

الثقافة اليونانية فهو مشتق من gnosis وهي تدل على المعرفة الأخرى ، وارتبط معناه بالمعرفة الدينية في الثقافات التي سادت بعد انتهاء زمن سلطة الكنيسة ، حيث أصبحت العرفانية تعني : "...جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر أن المعرفة الحقيقية بالله وبأمور الدين هي تلك التي تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك ، مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة ، فالعرفان يقوم إذن على تجنيد الإرادة وليس على شحذ الفكر ، بل يمكن القول إنه يقوم على جعل الإرادة بديلا عن العقل..." (1)

إن ما يمكن أن نستنتجه حسب الجابري في سياق عرضنا للعقل العرفاني في سياق المفاهيمي من جهة ، ومن خلال مواضعه ومناهجه في الجهة الأخرى ، علم أو منهج تحكمت في ظهوره اسباب تاريخية واجتماعية متعلقة بالمناخ الفكري والايديولوجي الذي ظهر فيه ، ومن ثم انتقل حضوره في الثقافة العربية الإسلامية ليصبح علما يهتم بالمعرفة وينظر إليها نظرة خاصة ، وهذا الموقف العرفاني في كل الثقافات يعد موقفا ينظر من خلال العالم الواقعي إلى العالم الذي يسميه هو بالعقل المستقبل ، فالشخص الذي يعجز عن مواجهة الواقع ومتغيراته يلجأ إلى العالم العرفاني ، ومبادئ نظرية تؤسس للعرفان كنظرية.

ج - العقل البرهاني:

تعريف البرهان:

تفيد كلمة البرهان في اللغة العربية معنى الحجة الفاصلة والبينة ، هذا في اللغة العربية ، أما في اللغات الأخرى، فهي تفيد في اللغة اللاتينية معاني عديدة منها : الإشارة ، الوصف ، البيان ، الإظهار ومعناها في اللغة الفرنسية فهناك تفرقة في هذا الشأن ، حيث يميز الفرنسيون بين الإشارة والعرض (démontrer - montrer)، أما من الناحية الاصطلاحية فان البرهان هو: "العمليات الذهنية التي تقرر صدق القضية بواسطة الاستنتاج ، أي يربطها ربطا ضروريا بقضايا أخرى بديهية ، أو سبقت البرهنة على صحتها" (2) ، وهذا المعنى يسمى بالمعنى الاصطلاحي الضيق ، أما المعنى العام فالبرهان يسقط كل العمليات الذهنية تعمل على إثبات الصدق لقضية ما.

لكن الملاحظ عند الجابري أن استعمال كلمة البرهان في شقها الاصطلاحي سواء كان المعنى العام أو المعنى الضيق غير متداول كثيرا ، ويبرر ذلك من خلال طبيعة الاستعمال الذي تخضع له هذه الكلمة ، حيث تستعمل لتدل: "على نظام معرفي متميز بمنهج خاص في التفكير وبتقرير رؤية معينة للعالم ، لا تعتمد سلطة معرفية أخرى ذلك المنهج،

(1) الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 253.

(2) انظر الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 373 .

نظام معرفي احتل مواقع في الثقافة العربية الإسلامية خلال العصور الوسطى....⁽¹⁾ ، ويجري الجابري مقارنة بين النمط البرهاني والأنماط الأخرى (العرفاني والبياني) لفهم طبيعة استعمال البرهان خاصة داخل الثقافة الإسلامية ، وهنا يقرر الجابري بأن الفرق حاصل بينهما في الموضوع والمنهج ، فالنمط أو العقل البياني له سلطته ومرجعته التي تكمن في النص ، الإجماع والاجتهاد ، لذلك ترى العقل البياني يهدف إلى بناء تصورات منطلقها العالم ، حيث يكون لهذه التصورات وظيفة خدمة العقيدة الدينية ، أما النمط العرفاني فالسلطة فيه هي الولاية والكشف منهجا له ، والطريق الوحيد إلى المعرفة ، أما النمط البرهاني فيعمل على قوة الإنسان المعرفية أو بالأحرى أن نقول قوى الإنسان الكامنة في القدرات الحسية والعقلية ، حيث تؤدي هذه القوى إلى اكتساب المعرفة الكلية والجزئية للكون ، فالمعرفة البرهانية تسعى على تحديد رؤية يحكمها التماسك والانسجام ، وهذا الأمر من شأنه أن يبيح طموح الإنسان الملح على إدراك المعرفة المنظمة والشاملة للظواهر الكونية.

لقد انتقل هذا النمط المعرفي البرهاني من الثقافة اليونانية إلى الثقافة العربية الإسلامية ، ووظف إدراك المعرفة سواء كانت كلية أو جزئية ، واستعمال هذا النمط المعرفي عند العرب تجاوز الطبيعة والوظيفة المحددة له في الفكر الأرسطي ، ذلك إن العرب المسلمون استعملوا هذا النمط المعرفي في المسائل التي تتعلق بالشريعة الإسلامية ويوضح الجابري ذلك لنا قائلا : "صحيح أن الذين تبناوا " البرهان " ، منهجا ورؤية ، في الثقافة العربية الإسلامية ، قد وظفوه ككل وكأجزاء في خدمة أهداف لم تكن بالضرورة منحصرة في " المعرفة من أجل المعرفة " كما كان الشأن عند أرسطو ، بل لقد وظفوه لخدمة اهتماماتهم الدينية والإيديولوجية التي كانت ذات علاقة مباشرة بالعقيدة الإسلامية....⁽²⁾ ، إن الطريقة التي وظف بها النمط البرهاني في الثقافة الإسلامية لا ينقص من قيمته ولا يقلل من شأنه ، لأن العرب المسلمون وسعوا دائرة استعمال هذا النمط المعرفي ليخدم القضايا التي تربط بهم كأناس يدينون الإسلام ، وهذا الفعل الذي قام به المسلمون يدل بشكل لافت للانتباه قدرة هذا النمط المعرفي على استيعاب ومعالجة مسائل أخرى تتجاوز الاستعمال النمطي له في مجال محصور من المعرفة ، لذلك : "يبقى أن " البرهان " كنظام معرفي بقي متميزا ، منهجا ورؤية عن البيان والعرفان بكونه يعتمد منهج أرسطو ويوظف جهازه المفاهيمي والهيكلي العام للرؤية التي شيدها عن العالم ، عن الكون والإنسان والله ، مما جعل منه عالما معرفيا يختلف عن عالم البيان وعالم العرفان ويدخل معها ، وبكيفية خاصة مع البيان ، في علاقة احتكاك وصدام....⁽³⁾ .

إن هذه الإشادة التي يقر بها الجابري في خصوص المنهج الأرسطي ، تدل بشكل مباشر على أن هذا المفكر يعبر النمط البرهاني أحد أهم أنماط المعرفة ، لأنه منهج مؤسس على قواعد متماسكة ، ويرى في هذا المنهج على أنه

(1) المرجع نفسه ، ص 373 .

(2) الجابري ، بنية العقل العربي ، ص 374 .

(3) الجابري ، المرجع نفسه ، ص 374 .

أقوم المناهج الذي يؤدي إلى معرفة حقيقية، لأن أرسطو نظرا إلى هذا النمط المعرفي على نمط التحليل ، حيث يهدف هذا التحليل على فهم العلم بتحليله إلى مبادئ وأصول، وهو الدافع الذي دفع أرسطو إلى وضع منهجه البرهاني على أنه منهج قائم على الاستدلال والاستنتاج، حيث يقوم الجابري في هذا السياق : " معروف أن المنهج الذي شيده أرسطو يسمى المنطق ، وهنا الاسم لم يستعمله أرسطو وإنما استعمله أحد شراحه الكبار وهو الاسكندر الأفروديسي...أما أرسطو فكان يسمى منهجه باسم " التحليل " والمقصود تحليل العلم إلى مبادئه وأصوله، ومن هنا اسم " التحليلات " الأولى والثانية التي تشكل أهم أجزاء " الأرجانون " .." (1) ، إن الغاية المنشودة من خلال هذا المنهج أو التحليل تكمن عند أرسطو حسب الجابري هي جعل الغاية من النمط البرهاني هو تحصيل العلم ، والعلم هنا يكون العلم بالكليات.

لقد انتقل هذا النمط المعرفي البرهاني على الثقافة العربية الإسلامية من خلال ترتيب العلاقة بينه وبين البيان، لأن البيان حسب الجابري هو صاحب الدار، لكن هذا المر لم يمنع المسلمون من توظيف النمط البرهاني لأهميته ونجاعة منهجه، وحول الكيفية التي تتأسس بها هذا النمط في الثقافة العربية الإسلامية يقول الجابري : "...وإذن فتأسيس البرهان داخل الثقافة العربية الإسلامية سيكون عبارة عن ترتيب معين للعلاقة بينه وبين " البيان " لا عشر ، وهذا ما حصل فعلا..." (2) ، لذلك عمل فلاسفة الإسلام عن هذا الأمر حيث جعلوا من عملية الترتيب بين النمط البياني والنمط العرفاني ترتيبا برهانيا ، ترتيبا برهانيا لأن التأسيس لهذا النمط المعرفي في الثقافة العربية الإسلامية يستلزم وجود عمل جبار على المستوى المنهجي وعلى مستوى الرؤية النظرية ، ويبدو الأمر كذلك لأن الثقافة التي تبحث للتأسيس لهذا النمط المعرفي بهذا طابعها الخاص الذي يصعب اختراقه، لأنه نظام مكتمل من الناحية المنهجية والمعرفية.

إن التأسيس للعقل البرهاني في الثقافة العربية الإسلامية أمر تتطلب جهدا كبيرا ، لأن الترتيب للعلاقة بين البيان والبرهان حسب الجابري طرح مشكلات مضاعفة ومتعددة التحديات ، إذ يقول الجابري واصفا صعوبة هذا الأمر وضخامته: "...إذ يتطلب ذلك ترتيب العلاقة بين النظامين على الصعيدين معا، صعيد المنهج وصعيد الرؤية ، وكما أن المنهج والرؤية متلازمان ، يتحدد كل منهما بالآخر ويحدده ، فإن عملية الترتيب المطلوبة ستكون ناقصة وهشة إذا ما هي اقتصرت على تأسيس الواحد منهما دون الآخر ، أو عملت على تأسيس كل منهما معزولا عن صاحبه..." (3) ، إن محاولة التأسيس لهذا الترتيب من حيث هو بناء شامل وتوحيد للتصور لا يمكن القول عليه أنه عمل سهل يمكن القيام به بسرعة ، بل على العكس إن هذا العمل فعل صعب لأنه يتطلب محاولات عديدة، إذ تعد

(1) الجابري ، المرجع السابق، ص 375 .

(2) الجابري ، المرجع نفسه، ص 416 .

(3) الجابري ، المرجع السابق، ص ، 416 .

الجابري الفيلسوف الكندي الخطة الأولى التي سعت إلى بناء محاولة أولى في هذا السياق ويعتبرها الجابري محاولة جزئية لأنه نظر إلى الكندي في تلك المرحلة بأنه كان فيلسوفاً ضعيف البضاعة في المنطق ، لذلك سلك الكندي مسلكاً يراه الجابري مسلكاً غير برهانياً من جهة ، ومن الجهة الأخرى ضلت هذه المحاولة محاولة جزئية لن الفلسفة بشكل عام كانت محل هجوم ورفض ، فلم يتم المجال وقتها بتحليل الفلسفة ومنه جاء رفض منتجاتها حيث يكون النمط البرهاني جزءاً من الفلسفة .

3 - المنهج النقدي في مشروع الجابري

إن ما يشاع في عصرنا أفكار كثيرة وخاصة تلك التي تروج لاندثار الإيديولوجيا وموتها ، وموت الإيديولوجيا هي تعني هنا موت الفلسفة ، إن حركة العالم المستمرة إلى تحقيق الثبات التكنولوجية والاقتصادية والسياسية هي العامل الرئيسي في التسويق لهذه الأفكار الشائعة ، فهذا التطور الحاصل على المستوى العلمي ساهم في صناعة وعي جديد يكن الكراهية للفلسفة ، ويريد لها أن تختفي كنمط فكري ، هذه المتغيرات التي تحصل في العالم لم يكن محمد عابد الجابري بعيداً وغافلاً عنها ، لأن هذا المفكر بالقدر الجهد الذي بذله في دراسة التراث العربي الإسلامي ، كان له نفس الجهد والقدر في دراسة الفلسفات الغربية ، فكان يتابع تطور المناهج العلمية ، وخاصة مجال فلسفة العلوم ، وفي هذا الشأن يقول أحد الباحثين : " هذه المتغيرات لم يكن المثقف العربي الإسلامي بعيداً عنها ، خاصة وأنّ الحقول المعرفية الغربية وآلياتها المنهجية المتحولة باستمرار تشكّل مصدرًا للمفكر العربي في ظل الفقر المعرفي والمنهجي الذي نعيشه " (1) .

إن الجابري يستعير بعض المفاهيم والمناهج من الفكر الغربي لتطبيقها في الفكر العربي الإسلامي ، وفي هذا السياق اتجه الجابري إلى المنهج الإبستمولوجي واستعمله كمنهج رئيسي في مساءلة ونقد العقل العربي : " وهنا يمكن اعتبار المفكر المغربي محمد عابد الجابري من الرواد والداعين لهذا الاتجاه ، وقد ترجم رؤيته هذه في مشروعه : نقد العقل العربي ، حيث حاول تناول التراث على أساس (إبستمولوجي) لا (إيديولوجي) " (2) ، والدافع الذي حدد هذا التوجه عند الجابري هو واقع الفكر العربي الذي اتسم وعمل على تطبيق الإيديولوجيا كأساس لدراسة التراث ، وهذا الأمر أفضى إلى نتائج مشوهة في هذا المجال من جهة ، ومن الجهة الأخرى ، فإن المنهج الإبستمولوجي منهج يهتم بدراسة أسس وطرائق التفكير ولا يركز على المضامين ، وفي هذا السياق يقول على حرب : " المنهج

(1) حسين الإدريسي ، السابق ، ص ، 141 .

(2) حسين الإدريسي ، السابق ، ص ، 142 .

الإبستمولوجي لا يقوم على النظر فيما يُنتجه الفكر من آراء وتصورات ونظريات ومذاهب ، بل يقوم على البحث في أصول التفكير ومعاييره وقواعده .. " (1) .

لقد وظف الجابري المنهج الإبستمولوجي في مشروعه النقدي كمحاولة منه لتأسيس مرحلة جديدة للفكر العربيّ أو العقل العربيّ ، ولقد أولى هذا المفكر أهمية لهذا المنهج لأنه كان يريد من العقل العربيّ أن يتجاوز النظرة التشطيرية التجزيئية ، وفي هذا السياق يقول الجابري : " فأنا أحاول أن أتعامل مع التراث الفكري العربيّ الإسلاميّ بمختلف مذاهبه ومنازعه وتخصصاته ، أتعامل معه كثراث من الكل ، آخذًا جميع الفرق وجميع الآراء والمذاهب وأحاول التعامل مهم بشكل نقدي ، وهذا النوع من التعامل يتوخّى بقدر الإمكان الموضوعية والحياد ، إذا أمكن أن أحققه ... " (2) .

هناك جملة من القناعات ترسخت في ذهن الجابري عند قراءته ودراسته للتراث العربيّ الإسلاميّ ، حيث لاحظ وجود تصادم بين ما هو إيديولوجي وما هو إبستمولوجي ، لقد استثمر الجابري هذا التصادم في إبراز الملمح النقدي لتوجهه الفكري بعدما قدم لنا في كتب سابقة دراسات حول التراث ودراسات حول العقل العربيّ من حيث التكوين والبنية ، ويظهر هذا من خلال ذلك المشهد الذي رسمه صراع الأطر المعرفية الثلاثة وتفكك العلاقات بينها ، ونظر الجابري إلى الممارسة النقدية على أنها ممارسة كفيفة وقادرة على التخلص من تلك الذهنيات المتخشبة والميتة التي تطبع الثقافة العربيّة الإسلامية .

إن تحقيق هذا الفرض الذي يصبوا إليه الجابري يتطلب استحداث نظرة جديدة مناقضة ومنافية تماما للنظرة التبعية (التجزيئية) ، ومن المصطلحات التي يوظفها الجابري في مشروعه هذا نجد مصطلح التفكيك والبحث ، إذ يقول في هذا السياق نوضحًا هذا العمل الذي يقوم به : " نحن لا نصدر عن مثل هذا المنهج التجزيئي الفيولوجي الاستشراقي ، ليس فقط لأنه مُعرّض للنقد علميًا ، بل أيضًا لأنه لا يستجيب لاهتماماتنا نحن العرب المعاصرين ولا لنوع الوعي الذي نُريد أن يكون لنا عن تراثنا " (3) .

لا يمكن أن يستعمل الجابري المنهج الإبستمولوجي إلا إذا قام بعملية التبيئة لهذا المنهج في ثقافتنا ، وهذا الأمر شكل بالنسبة لهذا المفكر هاجسا ، بحكم الخصوصية الذاتية من جهة ، وأن هذا المنهج غربي من جهة الأخرى ، فإحالة التراث العربي الإسلامي بخصوميته التي تطبعه إلى ودراسته بالمنهج الغربي ، أمر يستوجب التحضير الملائم للأرضية داخل الفكر العربي الإسلامي ، لأن المسألة تتجاوز قراءة المضامين إلى تنقيح مناهج هذا الفكر ونقد

(1) حرب ، علي ، نقد النص ، ج ، 19 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط1 ، 1993 ، ص 94 .

(2) انظر : حسين الإدريسي ، السابق ، ص ، 143 .

(3) الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص ، 187 .

نظمه المعرفية ، وهنا يقول الجابري : " مشروعى ببساطة يتلخّص في تجديد العقل العربيّ من داخل تراثه بأدوات عقلانية مأخوذة من الثقافة الإنسانية ، لكنها مبنية على أيّ تمّ غرسها واستزراعها في بيئتنا ، محور هذا التجديد من الداخل تجديد الفكر الحدائبي عند الحدائبيين لكي يتحدّث ، وتجديد الفكر الحدائبي عند الحدائبيين بالتراث ، أي فهمه وهضمه ، ينبغي تجنب الفهم التراثي لتراث " (1) .

إنّ توظيف المنهج الإبستمولوجي لا يهدف إلى النقد من أجل النقد ، لأنّ الجابري يريد أن يجعل من القراءة الإبستمولوجية للنصوص التراثية . قراءة تفضي إلى اكتشاف ملامح العقل الإيديولوجي المنساق في تراثنا العربي الإسلامي في جوانبه المختلفة واتجاهاته المتنوعة ، ومن خلال توظيف الإبستمولوجيا سنقف على حدود العقل التشريعي وآلياته المنهجية مثلا ، وحول هذا الأمر يقول الجابري : " والواقع أن الشيء الأساسي الذي لا بد أن يُلفت نظر الباحث الإبستمولوجي في (علم أصول الفقه) هو أن النشاط العقلي داخله نشاط وحيد الاتجاه ، يتّجه دائما من اللفظ إلى المعنى ، كما في علم اللغة والنحو وعلم البلاغة ، صحيح أنّ الأحكام الشرعية إنّما تُؤخذ من أدلتها ، غير أنّ الأصوليين انساقوا انسياقا كبيرا مع إشكالية اللغويين والنحاة ، إشكالية اللفظ والمعنى " (2) .

إنّ الباحث الذي يعتقد المنهج الإبستمولوجي لا بد له يحس بأن هذا المنهج يمارس عليه سلطة ، وهي التي يسميها الجابري بالسلطة الإبستمولوجية أحيانا أو القوة الإبستمولوجية أحيانا أخرى ، والعمل في هذا الإطار ملزم بأن يتجاوز مجرّد اللهو المعرفي ، الدراسة النقدية كممارسة علمية تتعدى أن تكون نزوة أو رغبة مؤقتة ، وهذا ما نفهمه ونعيه عند الجابري .

إنّ النقد الإبستمولوجي عند الجابري محفوف بالمخاطر ، لأنّ معرض في ممارساته إلى إثارة النعرات الإيديولوجية ذات الطابع المذهبي والطائفي ، وهذا التخوف أو الهاجس كان الجابري حذرا منه ، لذلك يتحدّث الجابري عن ضرورة التخفيف من النقد قدر الإمكان ، والإحراج الذي قد يسببه النقد الإبستمولوجي راجع إلى تلك السلطة التي يمتلكها ، وفي هذا الشأن يقول الجابري : " وقد حرصنا أشد الحرص على تجنب إثارة الحساسيات الطائفية فحفظنا من النقد إلى أدنى درجة ممكنة بالنسبة للمذاهب التي ما زالت موجودة ... ومع هذا الحرص فإننا لا نستطيع أن نبرئ أنفسنا في أعين من يصدر عن تكفير طائفي ، ذلك لأنّ من يعيش في مجتمع غير طائفي لا يستطيع أن يتوقع جميع ردود الفعل التي قد تصدر من يعيش في مجتمع طائفي " (3) .

(1) الإدريسي ، السابق ، ص ، 145 .

(2) الجابري ، بنية العقل العربي ، ص ، 56 .

(3) الجابري ، العقل الأخلاقي العربي ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 1 ، 2001 ، ص ، 258 .

إن عملية التخفيف التي يتحدث عنها الجابري ليس معناها التخلي عن ممارسة النقد بشكل ناقص تؤطره الهواجس والمخاوف ، ولكن المقصود منها من خلال : ممارستها قدر الإمكان لا يفيد تبرئة الذات والتخلي عن حقيقة النقد الاستمولوجي وجعلها تذوب في هواجس الذات ، بل إن الجابري يسعى من خلال فعل التخفيف قد الإمكان إلى جعل التحليل يتحرك علة مستوى الاستمولوجي فقط ، حتى لا يثير النعرات المذهبية ، لأنه الهدف الفعلي من المنهج الاستمولوجي يتجاوز التضيق الإيديولوجي وينفر منه ، لذلك فهو ملزم على تحقيق النقد ولا يخرج عن هذا الاطار وإلا تحول الاستمولوجي إلى إيديولوجي .

4 - آليات فهم القرآن وتفسيره عند الجابري

لقد طرح الجابري العديد من الأسئلة والمشكلات التي تتعلق بالتراث الفكري العربي الاسلامي ، ولقد حاول أن يبحث عن الإجابات التي يراها هو قد تفضي إلى الاجابة عن هذه الأسئلة وتحل هذه المشكلات ، ولقد عرّج الجابري من خلال مؤلفاته ودراساته إلى تناول الفكر العربي الاسلامي دراسة تحليلية ونقدية ، تحليلية من خلال ضبط آلية التكوين والبنية المعرفية والمنهجية لهذا الفكر ، ويظهر ذلك من خلال دراسة للتراث والنظم المعرفية ، وذلك من خلال كتاب " نحن والتراث " وكتاب " تكوين العقل العربي " وكتاب " بنية العقل العربي " وغيرها من المؤلفات الأخرى التي حاز التراث والفكر العربي الاسلامي فيها على حصة الأسد من اهتمامات الجابري .

بعد هذه التجربة في التراث وبنية العقل العربي ، اتجه الجابري إلى الاقتراب من القرآن الكريم ، هذا التوجه كان يهدف إلى دراسة القرآن من خلال إعادة فهمه وتفسيره ، لذلك ألّف الجابري وكتب في هذا السياق مجموعة من الكتب منها : مدخل إلى القرآن الكريم ، وفهم القرآن الحكيم ، هذا المؤلف الثاني صدر في ثلاثة أجزاء ، حيث استهل الجابري الجزء الأول بطرح سؤال يتعلق بالآلية التي تساعدنا على فهم القرآن ، وقد سبق وطرح سؤالاً مماثلاً يتعلق بآلية تعريف القرآن في كتابه مدخل إلى قرآن الكريم ، حيث يرى الجابري أن مقارنة دراسة الظاهرة القرآنية ليس بالأمر الهين ، لأنه لا ينظر إلى القرآن على أنه جزء من التراث ، وفي هذا يقول : " لقد أكدنا مراراً أننا لا نعتبر القرآن من التراث . وهذا الشيء نؤكد هنا من جديد ، وفي نفس الوقت نؤكد ايضاً ما سبق أن قلناه في مناسبات سابقة من أننا نعتبر جميع أنواع الفهم التي شيدها علماء المسلمين لأنفسهم حول القرآن ، سواء كظاهرة بالمعنى الذي حددناه هنا ، أو كأخبار وأوامر ونواه ، هي كلها تراث ، لأنها تنتمي إلى ما هو بشري " (1) .

إن العمل على الظاهرة القرآنية عند الجابري يختلف تماماً عن العمل على الفكر العربي الاسلامي ، لأن القرآن الكريم ليس جزءاً من التراث ، في حين أن الفكر العربي الاسلامي وما أنتجه يعد تراثاً ، لذلك هناك اختلاف

(1) الجابري ، مدخل إلى فهم القرآن الكريم ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2006 ، ص ، 26 .

في المقام يدفع إلى وجود اختلاف في بنية المقال ، لذلك يفصل هذا المفكر بين ما كتبه عن التراث العربي الاسلامي وما يكتبه حول الظاهرة القرآنية ، فالحديث عن علم الكلام والفقه والأخلاق لا يشبه الحديث عن القرآن الكريم ، لأن القرآن الكريم يتجاوز ظاهرة الإبداع البشري والتأليف ، لأن القرآن الكريم ينتمي إلى ما يسميه الجابري بـ : " الظاهرة الدينية " .

5 - الظاهرة القرآنية عند الجابري

أ) كيفية تحديد تعريف القرآن

يرى الجابري أن هناك العديد من التعاريف المعطاة للقرآن الكريم والتي يُعبر كل تعريف منها عن خلفية وإيديولوجية معينة ، وخضع ضبط تعريف القرآن إلى زيادات فمن التعريف المشهور إلى التعريف الذي يطابق صورة القرآن وما في ذهن المسلم إلى ذلك التعريف الذي يضيف صفة الإعجاز اللغوي ثم التعريف الذي ينفي خلق القرآن، لكن الجابري اتجه إلى القول بالتعريف الذي يقيمه القرآن لنفسه ، بمعنى تعريف القرآن بالقرآن ، ولم نرد أن نذكر بعض التعاريف لأننا سبق وأن فصلنا فيها في الفصل الأول ، وما يهمنا هنا هو تعريف الجابري للقرآن ، حيث اتجه الجابري هنا إلى الإقرار عن هدفه من خلال البحث في الظاهرة القرآنية قائلاً : " ... أعتقد أنه لا ضرورة في الاسترسال في الإتيان بمزيد من التعريفات كي يقتنع القارئ بأن الكتابة في موضوع " تعريف القرآن " أمر مبرر . إن عملنا هنا لا تمليه الحاجة إلى جلاء خلفيات هذه التعاريف ومثيلاًتها ... بل نريد أن نسلك إزاءها مسلكاً مغايراً تماماً، نريد استعادة الأسئلة القديمة التي كانت وراء كونها وطرح أخرى جديدة تتجاوزها ، أعني بذلك طرح مسار الكون والتكوين للظاهرة نفسها ... " (1) .

ذهب الجابري إلى القول بالظاهرة القرآنية لأن في نظره تعتبر ظاهرة لأنها تمتلك مسار تكويني ، وهذا المسار التكويني الذي يتحدث عنه هذا المفكر يكون قد فهمه واستوحاه من خلال التعريف الذي يقدمه القرآن لنفسه ، وهناك الآيات التي ارتكز عليها الجابري في بلورة مصطلح الظاهرة القرآنية ، وهي آيات ثلاثة نذكرها على النحو التالي:

1 - قال تعالى : ((وإنه لتنزيل ربّ العالمين (192) نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربيّ مبين . وإنه لفي زبر الأولين)) (2) .

(1) الجابري ، مدخل إلى فهم القرآن الكريم ، ص ، 19 .
(2) سورة الشعراء ، الآية 192 إلى الآية 196 .

2 - قال تعالى : ((نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان)) (1) .

3 - قال تعالى ((وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث)) (2) .

حيث يقول الجابري عن هذه الآيات محدداً هدفاً لدراسته : " من خلال هذه الآيات التي تقدم لنا تعريفاً للقرآن في القرآن سنحاول طرح أسئلة الكون والتكوين الخاصة بما نسميه هنا بـ " الظاهرة القرآنية " ... " (3) .

ب (المسار التكويني للظاهرة القرآنية:

لقد كان شعراء عصر الجاهلية يقومون بنظم قصائدهم لمدة زمنية تقارب مسامع الناس ، وعملية النظم والتنقيح تثير في نفس الجابري تساؤلاً مهماً يتعلق بالمسار الذي تكونت فيه القصيدة ، لكن في نهاية المطاف هذا كلام نشر خضع لنظم ومعايير معينة ، لكن هذه النظم والمعايير لا يمكن حملها للحمكم على القرآن أنه نزلاً منجماً ، وفي هذا الشأن يقول الجابري : " أما بالنسبة إلى القرآن الكريم ، بالأمر يختلف فالمعروف المؤكد أنه نزل منجماً ، أي خرج إلى مجال الوجود البشري بصورة متدرجة ، ومن هنا طريقة أخرى في التعريف به ، بل من محاولة فهم المراحل التي قطعها منذ بداية نزوله حتى أصبح كما هو الآن في المصحف " (4) .

لقد خضع القرآن الكريم لعملية نمو خلية ، وهذه العملية هي التي يسعى الباحثين إلى تتبعها من خلال التعامل مع النص القرآني على هذا النحو ، عملية النمو هذه هي التي رسمت كفاءات وحددت طرق التعامل مع تعاطي النص القرآني بموضوع للدراسة ، ويشير الجابري إلى وجود اهتمام بهذا الشأن من طرف العلماء غلقوا باب الاجتهاد في مجال هذه العلوم المرتبطة بالقرآن الكريم ، فأصبح من غير المجدي أن نعيد طرح أسئلة حول المسار التكويني للظاهرة القرآنية لذلك يقول الجابري : " ولا شك أن الذي ينظر إلى الموضوع نظرة من عمل منظار الثقافة العربية كما ورثها جيلنا والأجيال السابقة ، سيحكم بأن الكلام في النص القرآني ، من هذه الجهة ، قد استفاد الأقدمون في تلك المؤلفات الجامعة " (5) .

إن الجابري يرفض هذا التعليل ، ويرى في إعادة طرح أسئلة تتعلق بالظاهرة القرآنية أمراً ملزماً ، لأننا أمام ظاهرة تختلف تماماً عن باقي الكتب المقدسة الأخرى ، هذا الوضع المختلف فرضه النص القرآني من حيث هو نص لم

(1) سورة الإسراء ، الآية : 106 .

(2) سورة آل عمران ، النية : 3 و 4 .

(3) الجابري ، السابق ، ص ، 19 .

(4) الجابري ، السابق ، ص ، 20 .

(5) الجابري ، السابق ، ص ، 20 .

يكتبه النبي صلى الله عليه وسلم بحكم أنه من تلقاه ، فالرسول صلى الله عليه وسلم كان يتلقى القرآن الكريم قراءة ويقوم بتبليغه بنفس الكيفية ، يعني قراءة ، فكان الصحابة يحفظونه عن ظهر قلب وهو الأمر حافظ عليه ، وبعد انقضاء زمن النزول بوفاة متلقي القرآن ، لجأ الجيل الباقي من الصحابة على تدوينه في زمن الخليفة عثمان بن عفان .

إن الجابري لا يقدم طريقة واضحة المعالم في إعادة النظر في المسار التكويني للظاهرة القرآنية ، بل يكتفي بالإلحاح عن أهمية هذا الأمر ، لأنه يرى من خلاله ويستشرف بإمكانية قيام فهم جديد للظاهرة القرآنية، لذلك يقول الجابري : "كل ما نعد القارئ به هو أننا سنحاول الخروج من شرنقة السؤال القديم لنعيد طرحه داخل شرنقتنا، علما بان شرنقتنا نفسها ليست سوى واحدة من حلقات تاريخنا الثقافي ولحظة من لحظات تطور وعينا"⁽¹⁾، من خلال مقارنة بعض التصورات التي يقيمها الجابري من خلال الدعوة الى إعادة الاهتمام بالنص القرآني كظاهرة روحية نفهم ونستخلص أنه يقصد بالظاهرة القرآنية: "...ليست فقط "القرآن" كما يتحدث عن نفسه، في الآيات التي ذكرنا قبل، بل ندرج فيها أيضا، مختلف الموضوعات التي تطرق إليها المسلمون، وأنواع الفهم والتصورات "العالمة" التي شيدها لأنفسهم قصد الاقتراب من مضامينه ومقاصده"⁽²⁾.

ج (كيفية فهم القرآن:

إن فهم القرآن وإعادة النظر في منظومته المعرفية أمر لا يمكن القول عليه أنه مهمة مرتبطة بزمان معين وبأشخاص معينين ، فهذه العملية ليست محدودة بالزمان ولا ترتبط بالأشخاص ، لذلك فهي تعد بمثابة الأمر المفتوح على كل أزمنة والمتاح لأي شخص يمتلك الأدوات المعرفية والمنهجية التي تتيح له فهم القرآن الكريم ، وهنا يقر الجابري بأن عملية فهم القرآن : "...مهمة مطروحة في كل وقت ومطلوبة في كل زمان ، وقد يكفي التذكير بأن اقتناعنا بان القرآن يخاطب أهل كل زمان ومكان ويفرض علينا اكتساب فهم متجدد للقرآن بتجدد الأحوال في كل عصر...."⁽³⁾ ، إن ضرورة تجديد فهمنا للقرآن يراه الجابري وغيره من معاصره مطلب العصر ، ولن يكون ممكنا في نظر الجابري إلا إذا حاولنا أن نجد تعريف القرآن انطلاقا من تعريف القرآن بالقرآن، فالجابري ينظر إلى القرآن كما نظر وعرف القرآن نفسه ، ويضيف إلى التعريف القرآني اجتهادات العلماء في أزمنة غابرة واليوم تراه يسعى إلى إضافة أخرى تتعلق بتجديد الفهم للقرآن من خلال تجديد التعريف.

إن تجديد الفهم بالقرآن عملية ممكنة في اللحظة التي تتمكن فيها من إحداث الفصل بين النص القرآني والهوامش والحواشي التي أنتجها علماء التفسير في أزمنة معينة ، والفصل وهنا لا يفيد الإقصاء والإلغاء ، ويبرر الجابري

(1) الجابري، السابق، ص 23 .

(2) الجابري، السابق، ص 23 .

(3) فهم القرآن الحكيم، ص 06 .

هذا الأمر قائلاً: "...لقد كنا نطمح إلى أن نوضح كيف أن " فهم القرآن " ليس هو مجرد نظر في نص ملئت هوامشه وحواشيه بما لا يحصى من التفسيرات والتأويلات بل هو أيضا "فصل" هذا النص عن تلك الهوامش والحواشي ، ليس من أجل الإلقاء بها في سلة المهملات ، بل من أجل ربطها بزمانها ومكانها، كي يتأتى لنا "الوصل" بيننا ، نحن في عصرنا، وبين "النص" نفسه كما هو في أصلته الدائمة" (1) ، لا يقصد الجابري من خلال توظيفه لمصطلح الصالة، أنه يبحث إلى التأصيل للقرآن الكريم، لأن يعتبر النص القرآني نص نزل وهو كامل الأصالة ، وإنما ما يقصده هنا هو تأصيل النص من الفهم القديم، بمعنى أن نتاح لنا فرصة العمل على النص القرآني دون تلك الحواشي التي تدل على تفسيرات محادثة لزمانها غير ملزمة لنا ولا يمكننا أن تفرض علينا طريقة ونغودجا في فهم القرآن الكريم.

إن عملية الفصل المتحدث عنها هي بمثابة عملية عزل التفسيرات القديمة للقرآن الكريم عن أصالة النص ، وأن تحدث عملية تلاقي بيننا وبين النص القرآني كمعطى خام ، وبهذا يكون لنا أن نفسح المجال أمام العقول المعاصرة على الاجتهاد والتفكير في أسرار ومعاني الظاهرة القرآنية ، وفي هذا السياق يقول الجابري : " إن الأمر يتعلق هنا أساسا بعزل المضامين الإيديولوجية لتلك الأنواع من الفهم " (2).

عملية العزل تقوم حسب الجابري باستغناء على التفاسير التي تفسر بعضها البعض ، يعني الاستغناء عن التكرار والإبقاء على المؤلفات المؤسسة ، يعني المؤلفات الأولى ، ويشير الجابري إلى بعض المؤلفات التي يمكن الإبقاء عليها ومنها: المؤلفات التي تناولت " مجازر القرآن " ، " جامع البيان في تفسير القرآن " وكتب الزمخشري " الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل " .

هذا عن جانب التأطير النظري لعملية فهم القرآن الكريم التي يحاول الجابري بلورتها، أما عن الجانب العملي فاتجه الجابري إلى جمع التفسيرات الأصلية مختلفة المذاهب ، السنية ، الصوفية، الشيعية ، وعملية التجمع هي عملية تهدف إلى تقصي عن آليات فهم القرآن في مختلف المذاهب، وهو الأمر الذي عاد بفائدة كبيرة على الجابري ، إذ يعلق عليها قائلاً : " خرجت من مصاحبة جميع التفسيرات المتوفرة، ككتب على ورق أو كنصوص على الأقراص أو على الأنترنت، بنتيجة عامة وهامة : وهي أن كتابة الجزء الثاني الذي وعدت به في " التعريف بالقرآن " ليكون موضوعه " فهم القرآن " ، لن يرقى إلى مستوى الرؤى والآفاق التي طرحها هذا الأخير ، ما لم يتجاوز مجرد الاختصار على جملة موضوعات في القرآن ، إلى فهم للقرآن ككل، إلى التفسير " (3) .

(1) الجابري، فهم القرآن الحكيم، ص07 .
(2) الجابري، فهم القرآن الحكيم، ص07 .
(3) الجابري، فهم القرآن الحكيم، ص09 .

يتجه الجابري إلى اعتبار العمل على فهم القرآن الكريم أمرا يتطلب جهدا كبيرا، وهذا الجهد هو ذو طابع ذهني، حيث يتعين أولا أن نتأكد من مصداقية ترتيب آيات وسور القرآن الكريم ، ومنه يكون من ضرورة في عملية التأكد هذه أن نعيد الترتيب ، وإعادة الترتيب عمل يعتمد فيه على الغوص والتمحيص الجيد للمرويات في هذا السياق، وهو ما نفهمه عند الجابري من خلال قوله : "سيكون علينا في البداية التأكد من مصداقية أي ترتيب للنزول نأخذ به ، وذلك يعني إعادة بناء الترتيب الذي تعطيه اللوائح المروية على اساس الأخذ بالاعتبار للمرويات التي نتحدث عن تاريخ نزول هذه السورة أو تلك، أو عن مناسبات نزول بعض آياتها سواء وافق ذلك ترتيب اللوائح أو خالفه..." (1) ، وعليه لن يكون هذا الترتيب الذي يتحدث هذا المفكر ممكنا إلا قام بعملية مهمة تكمن في ضرورة الفصل بين القرآن المكي والقران المدني.

يروم الجابري التفاسير القديمة وينعتها بالناقصة الفهم لأنها لا توظف عملية الفهم بشكل جيد ، لأنها كانت تعتمد على النقل والإلصاق في عملية الفهم الفقيرة والبسيطة، لذلك ضلت الكتابة في هذا المجال لا تقول الجديد لأنها تفسر التفسير ، فهو عمل تحكمه النمطية والتقليد، يقول الجابري عن هذه النمطية : "...وغني عن البيان القول إن هذا الفقر الهائل الذي عانت منه الكتابة - عندنا وعند غيرنا - فقد عمق الهوة بين الناس وبين ممارسة عملية الفهم لنصوصهم الدينية، وذلك إلى درجة انتقلت معها قداسة النص الديني إلى كتب عليه ، وأمام غياب الفهم وانتشار الأمية صار المقدس ليس هو النص مستقلا عن المكتوب فيه ، بل هو المكتوب فيه نفسه، تماما أن الاحترام للشخص المتوفي ينتقل منه ، ككائن حي إلى قبره وضرجه" (2) ، وعليه انتقل فهمنا للنص القرآني من النمطية إلى تقديس المنتج من التفسير ومنتج التفسير.

إن التقنيات المتوصل إليها والمطبقة على النصوص المعاصرة ونقصد التواصل ونقط وغيرها ، تساهم إلى حد كبير في بناء عملية الإفهام ، ولقد بذل جهد كبير في هذا المجال على النص القرآني لأنه خضع لتقنية الترقيم والتنقيط والضبط والتنوين، هذا العمل ساعد القراء في عملية التلاوة ، هذا الجهد المبذول في هذا السياق التقني يقابله جمود في عملية الفهم، لذلك اعتمد الجابري اعتمادا كبيرا على هذه العلامات وهو يدعوها بعلامات الافهام ، حيث يرى في استعمالها أمرا يساعد على تفسير القرآن الكريم ، وفي هذا الشأن يوضح الجابري قائلا : "إن استعمال "علامات الإفهام" ، هذه يشكل جزء أساسيا مما تدعيه من الوضوح لهذه المحاولة في التفسير الذي لم تتردد في تسميتها ب :

(1) الجابري، فهم القرآن الحكيم، ص 10 .

(2) الجابري، فهم القرآن الحكيم، ص ، ص ، 11 - 12 .

"التفسير الواضح، ذلك أنه فضلا عن دور تلك العلامات في عملية الإفهام ، كما بينا أعلاه، فإنها تمكننا من جعل القارئ يرافق باستمرار نص القرآن وهو يقرأ ، بين هلالين ويخط مختلف... " (1).

يقوم التفسير الذي اشتغل عليه الجابري على جعل عملية التفسير تلامس ثلاثة جوانب في أي سورة مفسرة، وهذه الجوانب الثلاثة المعتمد عليها هي على النحو التالي:

التقديم: والمقصود به هو تقديم عرض مختصر ووجيز لأهم ما ورد من مرويات حول السورة المراد تفسيرها ، والتقديم هنا بمعنى التصدير للسورة ، أو التصدير لبعض آياتها، كالتصوير لأسباب النزول ، اريخ النزول، ظروف النزول، هذا التصدير يراعي فيه الجابري عدم الإكثار فيه من السند ، يقول الجابري في التصدير بالتخلي عن ذكر المصدر والجزء ورقم إذا ما استعان بتفاسير مشهور، إذ يكفي بذكر مؤلف التفسير (مثل الطبري، الرازي ، الرمخشي).

الهوامش: يقوم الجابري في تفسيره للقرآن الكريم على إدراج الهوامش أسفل الصفحات ، حيث تكون هذه الهوامش تحمل شروح وتعليقات حول المفسر الذي يستشهد به.

التعليق: عملية التعليق عبارة عن تخصيص تعليق يقوم فيه الجابري باستعادة بعض القضايا التي تناوها الجابري في شكل خلاصات حول التصديرات.

يقوم محمد عابد الجابري في عملية تفسير القرآن الكريم بعملية مهمة جدا، تكمن في إحداث تمييز بين مراحل تسلسل السور حسب ترتيب نزولها والتميز قائما هنا بين ما يسميه هذا المفكر بين مسار التنزيل ومسيرة الدعوة ، لأن الجابري يعتقد بأن تسلسل سور القرآن حسب ترتيب النزول تسلسل مصحوب ومقرون بتسلسل منطقي، فالجابري يرى بوضوح: "مع أن القرآن نزل منجما وخلال أزيد من عشرين سنة، فإن تسلسل سور- حسب ترتيب النزول - يباطنه تسلسل منطقي سرعتان ما نكتشفه عندما ننتبه إلى الموضوع الذي تركز عليه هذه المجموعة من السور أو تلك في تسلسلها ، وبالرجوع إلى وقائع السيرة نكتشف أن ذلك المنطق، الذي يبطن تسلسل السور داخل كل مجموعة، يتطابق في مضمونه مع تسلسل هذه الوقائع ، الشيء الذي تبين منه بوضوح أن مسار التنزيل مساوق فعلا لمسيرة الدعوة" (2).

انطلاقا من هذا الأمر الذي يعتقد به الجابري ، أعني وجود اقتران باقي بين مسار التنزيل ومسيرة الدعوة/ قام الجابري بالتمييز بينهما خلال العهد المكي بين مراحل ستة هي:

(1) الجابري، فهم القرآن الحكيم، ص 13

(2) الجابري، فهم القرآن الحكيم، ص 14 .

1- مرحلة النبوة والربوبية والألوهية.

2- مرحلة البحث والجزاء ومشاهد القيامة.

3- مرحلة إبطال الشرك وتسقية عبادة الأصنام.

4- مرحلة الصدر بالأمر والاتصال بالقبائل.

5- مرحلة حصار النبي وأهله في شعب أبي طالب وهجرة المسلمين إلى الحبشة.

6- مرحلة ما بعد الحصار (مواصلة الاتصال بالقبائل والاستعداد للهجرة إلى المدينة).

أما عن القرآن المدني ، فهو حسب الجابري قرآن يشكل مرحلة واحدة ، رغم أن هذه المرحلة تتداخل فيها الكثير من اللحظات، وهذا التداخل حاصل في هذه المرحلة بين مستوى مسار التنزيل ومسيرة الدعوة ، وهنا ما تحدث عنه الجابري في القرآن المكّي ، ففي مرحلة القرآن المدني تعددت أنماط المخاطبات في القرآن بحكم تحدد المخاطبين، فهناك: " خطاب موجه إلى النبي وهناك خطاب موجه إلى المرشعين ، هناك خطاب موجه إلى اليهود والنصارى ، والخطاب الموجه إلى الفئة الجديدة التي أطلق القرآن عليهم اسم " المنافقين"، والخطاب الموجه إلى الأعراب، والخطاب الموجه إلى المؤمنين الصادقين، وخطاب موجه إلى المسلمين الآخرين...وهناك خطاب خاص بالنساء ، والخطاب الموجه إلى زوجات النبي... الخ" (1) ، القرآن المدني بهذا تداخلت فيه مسيرة الدعوة مع مسيرة بناء الدولة، وهذا سياق آخر له على غرار تلك المخاطبات المذكورة في القول السابق.

لقد ركز الجابري حديثه عن مسيرة الدعوة التي تداخلت مع مشروع بناء الدولة نظرا لأن هذه المرحلة كانت مليئة بالأحداث الكثيرة والمصيرية في تاريخ الدعوة المحمدية ، ويرى الجابري في هذا التداخل بين مسيرة الدعوة ومسيرة بناء الدولة أمرا يصعب على الباحث أن يقيم: " التساوق بين مسار التنزيل ومسيرة الدعوة وبين ترتيب السور: فبعض السور في القرآن المدني تضم آيات يقال أنها نزلت في أوقات مختلفة ولكن متزامنة ، ويؤكد لبن عباس فيما روى عنه أن النبي كان إذا نزلت آية قال لكتاب الوحي ضعوا هذه الآية في سورة كذا ، أو سورة كذا ! ... " (2) ، وهنا نجد أن بعض الروايات يقوم بتضخيم هذه التداخلات وتعقيدها بشكل كبير يصعب فهمها.

(1) الجابري، فهم القرآن الحكيم، القسم الثالث، ص 4- 5 .

(2) الجابري، السابق ، دار النشر المغربية، المغرب ، ط1 ، 2009، ص 5.

يعتمد الجابري لتسهيل فهم هذه التداخلات المضخمة إلى عملية التخمين والابتعاد عن عملية الإقرار بالحقائق التاريخية ، لذلك يقوم تفسير القرآن المدني عند الجابري على رسم صورة ذات طابع إجمالي عن ما يسميه هو بالنبوة المدنية ، حيث يراعي فيها الجابري مسيرة النبي من ناحية والتنزيل من ناحية أخرى ، وعمله هذا يستند إلى تقسيم مراحل النبوة إلى:

- 1- الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة (للعيش، أو ما واجهه من قضايا ، أول خطبة له) .
- 2- مسألة التعايش: العقد الاجتماعي الجديد .
- 3- استراتيجية ضرب مصالح قريش التجارية.
- 4- تحويل القبلة، غزوة بدر الكبرى .
- 5- غزوة بدر انتقال الزعامة إلى بني أمية .
- 6- الدور المزدوج للغنائم .
- 7- الصراع مع اليهود .
- 8- هزيمة الأحزاب وصلاح الحديبية .
- 9- الطريق إلى مكة .
- 10- غزوة حنين، ظهور جوانب من الضعف .
- 11- الانتكاسة وغزوة تبوك .

إن ما يمكن استنتاجه ونحن نعرض لتجربة محمد عابد الجابري أنه قام بتفسير القرآن الكريم انطلاقاً من قناعاته الشخصية التي تنم عن ذلك الحلم العربي الإسلامي في استحداث قراءات جديدة تتعامل مع الخطاب القرآني تعاملًا جديدًا ، وإن هذه التجربة للجابري حكمتها ضوابط وقواعد حددها هو شخصياً لعمله هذا ، حيث يمكن تلخيصها على النحو التالي:

- الفصل بين أصالة النص القرآني وأصالة التفسيرات .
- عزل الحواشي والتعليقات عن النص القرآني للمساعدة على رؤية النص القرآني رؤية مباشرة ومعاصرة .

- توظيف علامات الإفهام في تفسير القرآن الكريم .
- توزيع مادة التفسير في كل سورة إلى ثلاثة أقسام (التقديم، الهوامش، التعليق) .
- التمييز بين التسلسل حسب ترتيب النزول للسورة وآيات وبين التسلسل المنطقي لمسيرة الدعوة ، والاستفادة من التداخل الموجود بينهما.
- تقسيم تفسير القرآن الكريم إلى قسمين: المكّي ومتابعة مراحل الستة ، المدني ومتابعة لحظات بناء المدنية ومتابعة مستوى الخطابات.
- إن تجربة محمد الجابري على الصعيد الفكري يمكن قراءتها عبر لحظتين ، اللحظة الأولى توجه اهتمامه إلى التراث والعقل العربي الإسلامي ، واللحظة الثانية اتجهت إلى الاهتمام بالنص القرآني واعتباره ظاهرة لا بد من دراستها وقراءتها قراءة جديدة ، ويبقى للباحثين والمفكرين في هذا المجال فتح آفاق جديدة أمام هذه التجربة الفكرية لتفضي إلى أعمال جديدة في هذا السياق.

الاستنتاجات

من خلال الخوض في غمار التجارب الفكرية التي عرضنا لها في بحثنا نمت لدينا الكثير من القناعات والاستنتاجات ، حيث نقر بعد أن أتينا على النيش في مواقف ابن تيمية من المسائل المطروحة في هذه الإشكالية ، أن الباحث مهما كان طابع الموضوع الذي يبحث لا بد له أن يتجرد من لغة الإقصاء ، حيث يكون التكفير ووصف أفكار الغير بأنها باطلة وأن صاحبها ملحد ومنافق وغيرها من الصفات ، من الأحكام التي يجب أن يتجنبها ، لأنها في بعض لا تدل إلا على تطرف مُصدرها لرأيه ، وهذا الأمر لا يراه أحد من العقلاء أن يخدم المعرفة في جميع أشكالها وأنواعها ، حيث وجدنا من خلال هذه الدراسة أن ابن تيمية في الكثير من المواضع يكفر وينعت أصحاب التوجهات التي تخالف مذهبه بأنها أفكار باطلة وضالة ، وما أصدره من حكم على هذه الأفكار ألحق صفته بمن أنتج هذه الأفكار ، وهذا الأمر لا يخدم المسائل التي يعالجها بقدر ما أنه يوسع الهوة بين الأطراف المتجادلة حول مسألة ما ، ويجب أن نعلم أن نظر إلى تلك الأفكار على أنها اجتهادات ، والاجتهاد يملك أن يكون صائبا ويمك أن يكون خاطئا .

هذه من بين القناعات التي خرجت بها من خلال دراستي لهذه الإشكالية ، والتي وجدت فيها أن ابن تيمية لم يكن يمارس النقد بالشكل الإيجابي على تلك الأفكار ، وأعتقد أن هذا الأمر هو أدخل ابن تيمية في صراعات مع من عاصره ، وعملية التكفير والرفض والحكم ببطلان أفكار وآراء الآخر ، هي بمثابة تكريس فعلي للغة الإقصاء ، وهذا الأمر أصبح مورثا من ابن تيمية إلى تلامذته ومن تلاهم ، حتى يومنا ، فأصبح كل من يحاول الاقتراب من النصوص الدينية والتراثية يجد هذه المواقف المبغضة لكل أشكال الاجتهاد ، وهذا الأمر حدث مع محمد أركون والجابري وأو زيد نصر حامد وغيرهم ، وعلية نصلب إلى الإقرار بأن امتلاك المعرف والاجتهاد في مجال الدين وغيره ليس أمرا محتكرا وخصوصا بفتة معينة من الدارسين .

أما عن النتائج التي خرجت بها من خلال دراستي لإشكالية المحكم والمتشابه عند ابن تيمية فهي نتائج أراها مهمة ، ويمكن رصدها في النقاط التالية :

1 - لقد تعامل ابن تيمية مع كل المسائل التي خاض فيها ودرسها بمنهج لا يغير منهج السلف ، حيث أنه بقي وفيا لتلك المناهج كثيرا ، كما أنه بقي محافظا على النسق المعرفي لها ، بحكم أنه لم يجد قيد أئمة عن مقالاتهم ومقولاتهم وآرائهم ، وهو الأمر الذي نلاحظه من خلال تعامله مع كل المشكلات التي ترتبط بإشكالية المحكم والتشبيه أو التأويل إن شئت القول ، ففي طريقة تعامله مع هذه المسائل نجده يحدد موقفه منها داخل إطار مقولات السلف ، ففي المنهج الذي تبعه وعمل به في التفسير كان يشتغل بالأطر المنهجية التي وضعها علماء السلف ، فحافظ على

نمطيتهم وتصوراتهم ، فقام بتقوية الأقوال التي قواها السلف وأضعف الأقوال التي أضعفها السلف ، وهولا ينكر هذا ولا يخفيه في طريقة التفسير ، بل يقول به ويدعوا إلى عدم مخالفة منهج السلف ، وطبق هذا المنهج في التفسير وفي استعماله لآلية الترجيح ، فرجح ما رجحه السلف وقال بالمرجوح الذي قال به السلف ، وعليه فإن النسق المتبع عنده في التفسير والترجيح لا يتعد عن نسق السلف .

هناك أمر لاحظناه في طبيعة المنهج المتبع في تفسير آيات القرآن الكريم عند ابن تيمية ، ويتعلق هذا الأمر بتمسك ابن تيمية بحدود النص القرآني ، ويظهر ذلك من خلال الطرق المتبعة في تفسيره للقرآن ، حيث رتبها على طريقة السلف ، وحافظ على هذه التراتبية في عملية الترجيح والاختيار ، بمعنى أنه جعل مراتب طرق التفسير تتماشى مع مراتب أوجه الترجيح ، ويظهر تمسكه بحدود النص القرآني بأن جعل تفسير القرآن بالقرآن في المرتبة الأولى في طرق التفسير ثم جعل التفسير بالسنة في المرتبة الثانية ، والتفسير بأقوال الصحابة في المرتبة الثالثة وبعدها التفسير بأقوال التابعين ، حيث يعد الالتزام بهذا التسلسل أمر ضروري ، وجعل هذه التراتبية في الطرق موازية لأوجه الترجيح ، فقابل المرتبة الأولى في طرق التفسير بوجه الترجيح الذي يرجح فيه بالقرآن ، وبعدها الترجيح بالسنة ثم بأقوال الصحابة ، وهنا حافظ كما قلت على نسقية عملية التفسير كما كانت عند سابقيه من السلف ، ويظهر اجتهاد ابن تيمية في هذا الشأن في قدرته على الاستشهاد ، لأنه كان قوي الاستظهار والحفض .

2 - لقد لاحظنا واستنتجنا ان ابن تيمية في طريقة تفسيره للقرآن الكريم أنه بقي وفيا على منهج ومقولات السلف كثيرا ، ويبدو أن هذا الأمر لا يفارقه في اتخاذ المواقف من أي مسألة ومشكلة عرض لها وقال ناقشها ، ففي سياق عرضنا لموقفه من التأويل وجدناه يحافظ ويدافع عن المعاني التي أعطاها سابقيه للتأويل ، حيث كان سابقيه يقولون في معنى التأويل بالمعنى الذي قال به القرآن في التأويل ، فنظر السلف إلى التأويل على أنه لا يخرج عن المعاني التي حددها القرآن ، ولما كان موقف السلف معديا لكل أشكال التأويل الذي قلت به مختلف الفرق كالباطنية والرافضة والصوفية ، فإن موقفه هو الآخر حمل ذلك العداء لهذه الفرق ، ونظر إلى المعنى المحدث للتأويل بأنه تأويل باطل ، وكل ما أنتج من تصورات وتفسيرات بهذه الطريقة من التأويل هي بمثابة الأفكار المخالفة لمنطق السلف ، ومخالفة منطق السلف هو مخالفة لمنطق القرآن والسنة عنده .

لقد حدد ابن تيمية موقفه من التأويل انطلاقا من مقولات السلف فيه ، وهو الأمر الذي فرض عليه أن ينعى التأويل المحدث بنفس النعوت التي قال بها السلف ، والملاحظ الذي نؤكد عليه هو تأثير ابن تيمية بأحمد ابن حنبل ومن تبعه ، وهذا التأثير بقي يلازم ابن تيمية في كل مواقفه ، حيث نجد ابن تيمية يحدد موقفه من إشكالية الحكم والمتشابه انطلاقا من ما تم قوله حولها من طرف سابقيه من علماء السلف ، حيث قال بأن القرآن الكريم لا

يجوز المتشابه الذي قالت به الفرق الكلامية والصوفية ، ومعنى المحكم هو ما حدده القرآن والمعنى المتشابه هو ما حدده القرآن .

يتمخض القول في المحكم والمتشابه على طريقة السلف تحديد موقف من مسألة الظاهر والباطن والحقيقة والمجاز ، حيث لاحظنا عند ابن تيمية أنه يرفض التصورات والأقوال التي تقول بأن في القرآن ظاهر وباطن ، وأن معنى الظاهر يخالف معنى الباطن ، والباطن هو ما يقبل التأويل ، وذهب ابن تيمية إلى الإقرار بأن باطن القرآن لا يخالف ظاهرة بل يطابقه ، أما القول بأن الكلام ينقسم إلى حقيقة ومجاز من الأقوال التي نفر منها ابن تيمية ورفض القول بها ، والقول بالمجاز والحقيقة هو ما يبرر القول بالتأويل المحدث .

إن النسق التيمي هو نسق سلفي محض ، حافظ على طرق التفسير والترجيح في تفسير القرآن الكريم ، وبقي وفيها وجددا لمواقف السلف من جل القضايا والمشكلات والإشكاليات التي خاض فيها ، وقلت أن اجتهادات ابن تيمية حسب رأبي الخاص تعد اجتهادات من ناحية القوة في الاستشهاد والاستظهار .

3 - إن المحاولات المعاصرة لتجديد الفهم بالنصوص القرآنية تبقى محاولات تنتظر من يبعث سجيته بلغة النقد البناء والسليم الذي ينبذ الإقصاء ، فنحن إن كنا قد عرضنا لتجربة محمد أركون ، محمد الجابري ونصر حامد أبو زيد ، إنما أردنا أن نوضح ونعرض للطرق والتصورات الجديدة التي تسعى إلى بناء مقاربات جديدة في النصوص التراثية ، وتعتبر هذه التصورات بمثابة الاجتهادات التي تخص أصحابها ، ولا أحد يمكن له أن يحاكم هذه الأفكار ويرفضها ويقصدها لمجرد أنها أرادت تجديد فهمنا للنصوص الدينية بمقتضى المناهج الفلسفية المعاصرة .

إن تجاوز الراهن الصعب والمر لواقع الأمة الإسلامية يقتضي الخال فيه إلى بعث سجية الفكر والثقافة بآليات الممارسة النقدية الإيجابية لحظة التعامل مع الأفكار والتصورات ، ومن بين الأسباب التي كانت سببا في تعليق مشروع النهضة ، هي القراءة التي تمارس فعل الإقصاء واحتكار المعرفة ، وهذا الأمر له تداعيات خطيرة غي مصير هذه الأمة، إذ أنه السبب الرئيس في تخلفها وبقائها في حالة التقهقر التي تعيشها في راهنا .

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1 - المصادر

1 - ابن تيمية :

1. مجموعة الفتاوى ، الناشر مكتبة العبيكان ، الرياض ، السعودية ، الطبعة 1 ، 1998.
2. درء التعارض العقل والنقل ، تح : محمد رشد سالم ، ط 1 ، 1991 .
3. الصدفية ، ج 1 ، تح : محمد رشيد سالم ، مصر ، ط 2 ، د (س) .
4. التدمرية ، تح : محمد بن عودة السعودي ، الرياض ، ط 6 ، 2000 .
5. بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ، تح : موسى درويش ، طبعة المدينة المنورة ، ط 3 ، 1995 .
6. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ، تح : مجموعة من المحققين ، مجمع فهد للطباعة ، ط 1 ، 1426 .
7. دقائق التفسير ، مؤسسة علوم القرآن ، دمشق ، ط 1 ، 1984 .
8. الرد على المنطقيين ، تح : عبد الصمد الكبتي ، مؤسسة الريان ، بيروت ، ط 1 ، 2005 .

2 - نصر حامد أبو زيد

1. الامام الشافعي والتأسيس للإيديولوجية الوسطية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط 2 ، سنة 1996 .
2. النص ، السلطة ، الحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة) ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 4 ، سنة 2000 .
3. نقد الخطاب الديني ، سينا للنشر ، القاهرة ، ط 2 ، 1994 .

3 - محمد أركون

1. نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الاسلامي ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد 29 ، سنة 1979 .
2. الفكر الاسلامي نقد واجتهاد ، تر : هاشم صالح ، دار الساقبي ، بيروت ، د(ط) ، 1992 .
3. تاريخية الفكر العربي الاسلامي
4. الفكر الاسلامي قراءة علمية ، تر : هاشم صالح ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، ط 2 ، 1996 .

- 5 . الإسلام ، الأخلاق والسياسة ، تر : هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، د(ط) ، سنة 1990.
- 6 . قضايا في نقد الفكر الديني ، تر: هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 2 ، سنة 2000 .
- 7 . الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، تر: هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، ط 2، 2002 .
- 8 . القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، دار الطليعة ، بيروت ط 2، 2000 .

4 – محمد عابد الجابري

- 1 . إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز الدراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 2 ، (د س) .
- 2 . تكوين العقل الغربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2009 .
- 3 . بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط ، 2009 .
- 4 . فهم القرآن الحكيم ، دار النشر المغربية ، المغرب ، ط 1 ، 2009 .
- 5 . العقل الأخلاقي العربي ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 1 ، 2001 .
- 6 . مدخل إلى القرآن الكريم ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2006 .
- 7 . فهم القرآن الحكيم ، دار النشر المغربية، المغرب ، ط 1، 2009 .

قائمة القواميس والمعاجم

- 1 . مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية ، مصر ، ط 4 ، 2004 .
- 2 . أبي الحسن أحمد ، بن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، تح : عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر للطباعة والنشر ، (د ط) ، سنة 1979 .

- 3 . الراغب ، الأصفهاني ، المفردات الغريب في مفردات القرآن ، تح : الناشر ، ج ، مكتبة نزار مصطفى الباز .
- 4 . أبي قاسم جار الله ، الزمخشري ، أساس البلاغة ، تح : محمد بابل عيون السود ، ج 2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1998 .
- 5 . الراغب الأصفهاني ، غريب مفردات القرآن ، تحقيق وإعداد مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز ، د (ط ، س) .
- 6 . رضا ، أحمد ، معجم متن اللغة ، ج 5 ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، (د ط) ، سنة 1960 .
- 7 . ابن منظور ، لسان العرب ، دار الصادر ، بيروت ، ط 1 ، 1997 .
- 8 . لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، مج 2 ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط 2 ، 2001 .

قائمة المجلات

- 1 . صبري حافظ ، الشعر والتحدي واشكالية المنهج ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، العدد 38 ، آذار 1986 .

2 . الحبابي ، محمد العزيز ، دور المفكر اليوم وعلى مر العصور ، مجلة الأصالة ، العدد 20 ، (ماي / جوان) ، 1974 .

الرسائل الجامعية

1 . خديجة حسن عبد الفتاح خلف ، رسالة ماجستير تحت عنوان : تطبيقات فقهية في التأويل عند الأصوليين ، اشراف : د حسن سعد خضر ، تاريخ المناقشة : 2009/02/10 ، كلية الدراسات العليا ، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين .

قائمة المراجع

- 1 . محمد لطفي الصباغ ، بحوث في أصول القرآن ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط 1 ، 1988 .
- 2 . عبد البر الحافظ، جامع العلم وفضله ، ج 2 ، تخ : أبو الأشبال الزهيري ، دار ابن جوزي ، ط 1 ، 1994

- 3 . البزودي ، المناهج الأصولية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط3 ، 2013 .
- 4 . السيوطي جلال الدين ، الاتقان في علوم القرآن ، تح : شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 2008 .
- 5 . عبد الكريم ، بليل ، المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، و م أ ، ط1 ، 2015 .
- 6 . إميل بريهي ، فيلون الاسكندر ، الآراء الدينية و الفلسفية ، مطبعة مصطفى البابي وأولاده ، مصر ، د(ط) ، 1954 .
- 7 . الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج 1 ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، ط3 ، 1984 .
- 8 . هوازن القشيري ، عبد الكريم ، الرسالة ، دار الكتب العربي ، بيروت ، د(ط ، س) .
- 9 . الشيبني ، كامل مصطفى ، الصلة بين التصوف والتشيع ، دار المعارف ، القاهرة ، 1969 .
- 10 . الوكيل ، محمد ، عزيز ، تحديث العقل المسلم ، مطبعة الرباط ، ط1 ، 2004 .
- 11 . حسن الإدريسي ، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل الغربي ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، ط1 ، 2010 ، ص 09 .
- 12 . الطبري ، التفسير الكبير ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 1994 .
- 13 . التيزيني ، الطيّب ، من التراث إلى الثورة ، ج 1 ، دار الجيل ، بيروت ، ط 3 ، سنة 1979 .
- 14 . حنفي ، حسن ، التراث والتجديد ، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة ، د (ط) ، سنة 1980 .
- 15 . العراقي ، عاطف ، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، د(ط) ، سنة 1998 .
- 16 . بلقيز ، عبد العزيز وآخرون ، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري ، منتدى المعارف ، بيروت ، ط 1 ، 2011 .

- 17 . بوعود ، أحمد ، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون ، منشورات الزمن ، الدار البيضاء ، المغرب ، د (ط) ، 2010 .
- 18 . ابن سينا ، عيون الحكمة ، تح : عبد الرحمان بدوي ، دار القلم ، بيروت ، د(ط) ، 1980 .
- 19 . العزالي ، معيار العلم ، تح : سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، د(ط) ، 1961 .
- 20 . مفتاح ، محمد ن المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1999 .
- 21 . محمد بن زيلعي الهندي ، اختيارات ابن تيمية في التفسير ، مكتبة المزيني ، الطائف ، د (ط ، ص) .
- 22 . الشاطبي ، الموافقات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 2004 .
- 23 . ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ج 1 ، دار ابن حزم ، بيروت ، ط 1 ، 2000 .
- 24 . عبد الرحمان العك ، أصول التفسير وقواعده ، دار النفائس ، بيروت ، ط 2 ، 1986 .
- 25 . جاك دريدا ، الكتابة والاختلاف ، تر: كاظم جهاد ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 1988 .
- 26 . الأنصاري ، محمد جابر ، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1992 .
- 27 . الخالدي ، صلاح عبد الفتاح ، التفسير والتأويل في القرآن ، دار النقاش ، الأردن ، ط 1 ، سنة 1996 .
- 28 . أحمد الفراج ، التيسير في أصول التفسير ، دار الايمان ، الإسكندرية ، مصر ، د(ط س) .
- 29 . النبهني ، محمد حسين ، علم التفسير ، دار المعارف ، القاهرة ، د (ط س) .
- 30 . زين العابدين ، محمد سرور ، جماعة المسلمين ، دار الجابية ، لندن ، ط 4 ، د(س) .
- 31 . ابن عثيمين ، أصول التفسير ، المكتبة الاسلامية ، عين الشمس الشرقية ، ط 1 ، د(س) .
- 32 . مساعد بن ناصر الطيار ، التفسير اللغوي للقرآن الكريم ، دار ابن الجوزي ، الرياض ، د(ط، س) .
- 33 . مساعد بن ناصر الطيار ، فصول في أصول التفسير ، دار النشر الدولي ، الرياض ، ط 1 ، 1993 .

- 34 . الرازي ، التفسير الكبير ، ج 10 ، دار الفكر ، بيروت ، ط 1 ، 1981 .
- 35 . ابن القيم ، الجوزية ، التبيان في أقسام القرآن ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، د (ط ، س) .
- 36 . هندي ، محمد بن زيلعي ، اختيارات ابن تيمية في التفسير ومنهجه في الترجيح ، مح 1 ، مكتبة المزني ، د(ط ، س) .
- 37 . الشاطبي ، الموافقات ، تح : مشهور آل سلمان .
- 38 . الجرجاني ، التعريفات ، تح : محمد الصديق المنشاوي ، دار الفضيلة ، القاهرة ، د (ط ، س) .
- 39 . العلواني ، طه ، نحون موفق قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه ، دار السلام للطباعة والنشر ، د (ط) ، 2010 .
- 40 . رضا ، رشيد ، تفسير المنار ، الجزء 3 ،
- 41 . تامر ، عارف ، القرامطة ، دار الكتاب العرب ، بيروت ، د (ط ، س) .
- 42 . النشار ، علي سامر ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 8 ن د(س) .
- 43 . اليماني ، محمد بن مالك ، كشف اسرار الباطنية وأخبار القرامطة ، تح ك محمد عثمان الخشيب ، مكتبة الساعي ، د (ط ، س) .
- 44 . الجليند ، محمد السيّد ، قضية التأويل عند ابن تيمية في سياقه التاريخي ، دار العلوم ، القاهرة ، ط 5 ، 2010 .
- 45 . ابن القيم ، الصواعق المرسلّة ، تح : علي بن محمد الرخيل الله ، دار العاصمة ، السعودية ، د (ط س) .
- 46 . عادل ، مصطفى ، فهم الفهم ، مدخل إلى الهيرمينوطيقا ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2003 .
- 47 . البهي ، محمد ، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، دار إحياء الكتب العربية ، بيروت ، ط 2 ، 1947 .
- 48 . ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء عن طبقة الأطباء ، طبعة الوهيبية ، د (ط) ، 1999 .
- 49 . حشروف ، عبد الله ،يضاح في علوم القرآن، دار هومه للنشر والتوزيع ، روية، الجزائر، د ط، سنة 2003 .

- 50 . الشوكاني، ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق، ج1 ، تحق: احمد عزو عناية، دار الكتاب العربي ،دمشق، ط1، 1999 .
- 51 . الصديق محمد الصالح، البيا ابن النجار، الحنبلي، شرح الكوكب المنير ، تح ،محمد الزحيلي ونزيه حماد، نشر وزارة الأوقاف السعودية ، 1، سنة 1993ن في علوم القرآن، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر، د ط ،سنة 1994
- 52 . عبد الكافي ن السبكي، الابحاج في شرح المنهاج، تح :شعبان محمد اسماعيل، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، ط1، 1981 .
- 53 . الزرقاني ،عبد العظيم ،مناهل العرفان في علوم القرآن، تحق فؤاد أحمد زمري، دار الكتاب العربي ، بيروت، ط1، سنة 1995 .
- 54 . العليمي ،أحمد، علوم القرآن أساسيات مبادئ ، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1 ،سنة 2000 .
- 55 . العز بن عبد السلام ، الاشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ، مطابع دار الفكر ، دمشق ، د (ط - س) .
- 56 . مناع ، القطان ، مباحث في علوم القرآن ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1995 .
- 57 . عبد الله بن مسلم ، بن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، تح: السيد أحمد صقر ، دار التراث ، القاهرة ، ط 2 ، سنة 1976 .
- 58 . محمد السيد الجليند ، قضية التأويل النهائي عند ابن تيمية ، المكتبة الأزهرية ، القاهرة ، ط5 ، 2010 .
- 59 . فجال ، أنس بن محمود ، الاحالة وأثرها في تماسك النص في القصص القرآني ، رسالة دكتوراه ، جامعة صنعاء، سنة المناقشة 2009 .
- 60 . عمارة ، محمد ، النص الاسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، ط 1 ، سنة 1998 .
- 61 . واد ، حسين ، في مناهج الدراسة الأدبية ، دار سراس للنشر ، تونس ، (د ط) ، سنة 1985 .
- 62 . رولان ، بارت ، لذة النص ، تر : فؤاد صفا و الحسن سبجان ، دار توبقال ، دار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، سنة 1988 .

63. حرب ، علي ، نقد النص ، ج ، 19 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 1 ، 1993 .
64. بول ريكور ، اشكالية ثنائية المعنى ، تر :فريال جبوري غزول ، ضمن كتاب الهيرمينوطيقا والتأويل (تأليف جماعي) ، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 2، سنة 1993 .
- 65 . بول ريكور ، نظرية التأويل ، تر : سعيد غانمي ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 1 ، 2003 .
- 66 . أحمد حسين ، أصول الفقه الإسلامي ، منشورات الحلبي الحقوقية ، بيروت ، د(ط) ، 2004 .
- 67 . ابن جزوي ، التسهيل لعلوم القرآن ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ج 1 ، د(ط) ، سنة 1995 .
- 68 . الجويني ، البرهان في أصول الفقه ، ج 1 ، تح : عبد الله حوالم النبيلي ومشيير أحمد العومري ، دار البشائر الاسلامية، المدينة المنورة ، ط 1 ، 1996 .
- 69 . الأصبهاني ، بيان مختصر في أصول التشريع الاسلامي ، مج 2 ، تح : محمد مظهر بقا ، جامعة أم القرى ، مكة ، د(د و س) .
- 70 . الشنقيطي ، مذكرة في أصول الفقه ، مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة ، د(ط و س) .
- 71 . هيتو ، محمد حسين ، الوجيز في أصول التشريع ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط 1 ، د ، س) .
- 72 . أبي الحسن البصري ، المعتمد في أصول الفقه ، ج 1 ، تح : محمد حميد الله ، المعهد العلمي لدراسات العلمية، دمشق ، د(ط) ، 1964 .
- 73 . السرخسي ، أصول السرخسي ، تح : أبو الوفاء الأفغاني ، نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية ، الهند ، د (ط، س) .
- 74 . الحربي حسين ، قواعد الترجيح عند المفسرين ، دار قاسم ، الرياض ، ط 1 ، 1996 .

قائمة المراجع الأجنبية

J .Dubois .Diction de l'linguistique ,Ed .Larousse Paris ,1972 ,p 48

Jean – Pierre – Zarader : Le vocabulaire des philosophes philosophie moderne , édition marketing ,2000 , tome 2

Louis .Marie Morfaux & Jean Lefranc : Nouveau vocabulaire de la philosophie ,Armand Colin ,Paris ,

Paul Ricœur : De l'interprétation : essai sur Freud , Seul ,Paris ,1965

الفهرس

الفهرس الموضوعات

الصفحة

العنوان

5	مقدمة
11	الفصل الأول : الحقل مفاهيمي لإشكالية المحكم والمتشابه
13	المبحث الأول
13	- تعريف القرآن
31	- تعريف بعلم القرآن
35	- تعريف الوحي
40	المبحث الثاني
40	- تعريف التفسير
41	- مراحل التفسير
48	- مصادر التفسير
52	- شروط التفسير
56	- تعريف التأويل
64	المبحث الثالث
64	- تعريف المحكم والمتشابه
68	- تعريف الناسخ والمنسوخ
71	- تعريف الظاهر والباطن
73	- تعريف النص
76	- تعريق الحقيقة والمجاز
80	الفصل الثاني : الآليات المنهجية للتفسير عند ابن تيمية
82	المبحث الأول
82	- التفسير عند ابن تيمية وآلياته المنهجية
112	المبحث الثاني
112	- دلالة الترجيح عند علماء التفسير
112	- صيغ الترجيح عند ابن تيمية في التفسير

123	المبحث الثالث وجوه الترجيح عند ابن تيمية في التفسير
151	الفصل الثالث : المحكم والمتشابه عند ابن تيمية
153	المبحث الأول
153	- التأويل عند ابن تيمية
178	المبحث الثاني
178	- موقف ابن تيمية من المحكم والمتشابه
198	المبحث الثالث
198	- موقف ابن تيمية من التأويل عند الباطنية والصوفية
217	الفصل الرابع : النص والتأويل في الفكر الإسلامي المعاصر
219	المبحث الأول
219	- النص والتأويل عند نصر حامد أبو زيد
240	المبحث الثاني
240	- النص والتأويل عند محمد أركون
264	المبحث الثالث
264	- النص والتأويل عند محمد عابد الجابري
291	الخاتمة
295	قائمة المصادر والمراجع
306	الفهرس