الجمهوريّة الجزائرية الدّيمقراطيّة الشّعبيّة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

كلية أصول الدين

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

الرقم التسلسلي: .....

تخصص: عقيدة

رقم التسجيل: .....

فلسفة التأويل بين المتكلمين والحداثيين -دراسة مقارنة -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل م د في العلوم الإسلامية

تخصص: عقيدة

إعداد الطالب

محمد كمال خليقة

إشراف الأستاذ

أ.د احسن برامة

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
		رئيسا	
أ.د احسن برامة	أستاذ	مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة
		عضوا	
		عضوا	
		عضوا	

السّنة الجامعيّة 1447/1448هـ -2025/ 2026م



إهـــداء

- إلى أمي الغالية.
- إلى أبي العزيز.
- إلى إخواني وأخواتي.

❖ **أهدي هذا الجهد المتواضع راجيا من الله العلي العظيم أن يكتب النفع به ويجعله في ميزان حسناتي يوم لا ينفع مال ولا بنون.**

شـــــكـــــر وعـــــرفـــــان

أتوجه بجزيل الشكر والعرفان لأستاذي **الدكتور احسن برامة** لما أسداه من نصائح وتوجيهات وتصويب للأخطاء وتقويم للاعوجاج الذي اعترى مسيرة البحث، فقد كان له الفضل الكبير – بعد الله ﷻ –.

والشكر موصول أيضا لكل أساتذتي في جامعة الأمير بقسنطينة كل باسمه ومقامه أشكرهم على ما أسدوه لنا من علم ونصح وتوجيه فجزاكم الله خيرا وبارك في أعماركم جميعا .

كما لا أنسى الطاقم الإداري وطاقم المكتبة في جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة والذي كان لنا نعم الرفيق والموجه في علاقة أخوية فشكرا لكم جميعا على طيب معاملتكم.

فشكرا مجددا لكل من أسهم وقدم يد المعونة والمساعدة فله خالص الشكر والوفاء.

المقدمة

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين نينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :

فإن معرفة الخيط الرفيع الناظم للأفكار والمفاهيم المشكلة للنظام المعرفي يسهل ضرورة حسن التصور لأي فكرة أو فلسفة أو مذهب ديني أو توجه فكري، لأن الفكر له محركات موجهة تصنع القناعات والتحيزات المعرفية والممارسات المنهجية والتي لا تخلوا منها مناهج النظر في الأديان أو الفلسفات وحتى المناهج العلمية.

وكي لا نظل نلاحق الجزئيات والتي هي من ثمار التصورات الفكرية التي قد تبعدنا عن مكمن الإشكال بالبحث عن المرجعية الدافعة للفكر في قراءته النصوص الدينية واستنطاقها لأجل أغراض قد تكون ذاتية أو موضوعية أو ربما تستر تحت غطاء المنهجية العلمية لتحقن المعطيات المعرفية بالإيديولوجيا لينتج عنها ازدواجية بين التنظير والتطبيق وبين التصورات والممارسات.

فكل المناهج الدينية أو الفلسفية المقتربة من النص الديني من أجل عملية الفهم هي في الحقيقة تقوم بعملية التأويل سواء قصدت دلالته الصارمة أو وظفت المصطلح بضبابية وانتقائية ، وذلك بحسب مكانة النص الديني من حيث المرجعية المشكلة للنظام المعرفي في المناهج التأويلية والتي جعلت إقصاء المعنى الظاهر للنص الديني والبحث عن المعنى المجازي للألفاظ، خاصة أن النص الديني جاء بتصور للوجود وإجابات عن أسئلة المصير تقابل التصور السائد في الفلسفة وهذا الذي جعل الفلاسفة المليين يسعون إلى محاولة التوفيق بين النصوص الدينية والمعطيات الفلسفية.

فإقصاء الظاهر صار ميزة عامة للتأويلات المتعاملة مع النص الديني رفضا أو تقبلا له كي تخضع النص الديني لبعض الاعتبارات العلمية والمنهجية من أجل انتاج معنى النصوص الدينية وفق منهج قد يحترم الخصوصية اللغوية للنص الديني وقد يوظف المناهج دون مراعاة لأي خصوصية ومنها طبيعة النص المقدس نفسه ولأي جهة ينسب !

وحين نحاول فهم منهجية علماء الكلام في تعاملهم مع التأويل نجد انهم حاولوا حصر هذه الآلية

في جانب مخصوص من الدلالات الظنية ولم يجعلوه سمة لكل الدلالات خاصة القطعية، معترفين أن النص الديني جاء للإفهام وله مقصد محدد يحمل في طياته رسالة هداية عامة للبشرية وعليه فلابد يقرأ بلغته التخاطبيه وأدواته التداولية إن أردنا أن نصل إلى المعنى الذي يريده صاحب الشريعة، فالبحث عن مراد صاحب النص يبرز كسمة ظاهرة في آليات التأويل الكلامي وقد يتخلف بسبب المنهجيات العلمية التي تمارس على النص من مضامين المنقول الفلسفي فتجعل العقل الكلامي في ثنائية حدية تفرض عليه التأويل دفعا للمعارضات العقلية خاصة بعد استيراد آلة المنطق في العلوم الإسلامية.

فأهم مبدأ يقوم عليه الفهم الصحيح للنصوص الدينية أو البشرية هو مبدأ التعاون[1] بين المتكلم والمتلقي وأي إلغاء لقصدية المتكلم فهو إنشاء لقول آخر، ومن هنا كان القول بموت المؤلف عند الحداثيين هو فتح النصوص أمام الذات (المتلقي) لإنتاج الدلالات خاصة مع الاتجاهات الفكرية التي لا ترمي إلى الوصول على معرفة محددة ولا طلب حقيقة ولا يقين بل هو النقد المستمر (2) .

فسؤال المرجعية المحركة للأفكار يكشف إشكالات التأويل في القديم والحديث المشكلة للتصورات الدافعة للممارسات المعرفية في التعامل مع النصوص الدينية، فنجد المتكلمين أسسوا لمنطلق معرفي مهم وهو إثبات الصانع، فلا يمكن البناء على النص الديني (إمكان النبوة) دون إثبات أصل الألوهية ومن ثم حاجة الإنسان لهذا العلم المفارق وهو الوحي للإجابة عن كل التساؤلات الفلسفية التي شغلت الإنسان من قديم خاصة عن عالم الميتافيزيقا.

وهذا الأساس النظري للمتكلمين هو أساس مهم جدا في الحجاج عن العقائد الدينية، خلافا للمناهج المخالفة للتصور الإسلامي في: (الله –الكون –الإنسان) والتي تصبغ المعرفة بالنظرة المادية الخالية من أي جانب روحي، فالتصور الأرسطي جعل الإله مجرد علة أولى محرك لا يتحرك غير فاعل في التاريخ ولهذا ترفض الحداثة تدخل الله في التاريخ بالنبوات، وترفض أيضا كما المنهج المادي أي دوافع أخلاقية ودينية إيمانية مؤثرة، فهل يؤمن الحداثيون بالنص الديني كي يقوم بتأويله أم هو تأويل من أجل

---

[1] هو مبدأ لساني عند قرايس

[2] استراتيجية الحمل على غير الظاهر ، 19

التأويل فقط ؟ .

أهمية الموضوع:

إن تجاوز الخصوصية العقدية واللغوية في قراءة النصوص الدينية سيؤدي حتما إلى إعادة إنتاج دلالات غير مرادة من النص ولو بحسن النية، فمثلا منهجية المنطق في حصر الحقيقة واليقين في البرهان العقلي سيؤول حتما إلى إلغاء كل الأدلة اللفظية باعتبارها ظنية والتراث الإسلامي كله في حقيقته بناء خطابي يتضمن آليات حجاجية كانت معتبرة في المنهج الكلامي الأول ما قبل الإمام الغزالي.

فصار بذلك للتأويل منهج مغاير للبناء اللغوي السياقي الذي سار عليه الصدر الأول من المتكلمين إلى بناء جديد يقوم على الحد الأرسطي المركب من جنس وفصل تقليدا للقول الفلسفي المنقول والذي صار كالمعيار بعد اعتقاد كونيته وشموليته لكل المعرفة، وكان من ثمار هذا التقليد إخضاع القرآن الكريم لقواعد المنطق رغم أن القرآن بناء حجاجي تداولي لا يقوم على البرهان المنطقي، فتطبيق منهج المنطق على نصوص الشرع هو إعادة قراءته وتأويله لتشكيله وفق نسق برهاني صوري.

ومن الأخطاء المنهجية التي وقع فيها المتكلمون وخصومهم[1] معا هي تجريد العقل من النقل أو تجريد النقل من العقل والتي جعلت افتراض التعارض بين النقل والعقل أساسا منهجيا كاملا.

وفي الشق الحداثي فقد تم إلغاء قصدية النصوص الدينية تماما وذلك راجع لعدة اعتبارات منها:

- التمركز حول الإنسان.
- الانتقال من اللاهوت إلى العلوم.
- سطوة العلوم التجريبية على العلوم الإنسانية.
- تغلب الفكر الإلحادي على الجانب الإيمانية.
- سيطرت الداروينية على العلم.

(1) من أهل الحديث

أسباب اختيار الموضوع:

أن الحضارة الإسلامية حضارة نص، فنهوضها أو سقوطها مرتبط بكيفية استثمار النص الشرعي، فهذا السبب الرئيسي الذي دفعني للبحث عن الدوافع الحقيقية وراء العمليات التأويلية في الطرح الكلامي أو في المنهج الحداثي مع وجود أسباب أخرى نلخصها في:

1. أن أكثر الدراسات التي تعاملت مع التأويل الكلامي كانت ناقدة له والغالب أن الممارسة النقدية تغيب فيها الموضوعية.
2. لم أتطرق للإشكاليات المثارة في مبحث الألوهية حول علاقة الذات بالصفات وما يلحق بها بذلك التوسع المعهود في الكتب العقدية، بل كان الكلام تمثيلا بقدر الحاجة لتوضيح المعنى، فليس من هدف البحث بسط القول فيها.
3. قد كان في المنهج الكلامي القديم أدوات معرفية ذات خصوصية عربية وإسلامية، استثمرت في الفقه وأصول الفقه ولكن مزاحمة المناهج الفلسفية الوافدة أبعدتها عن الحجاج العقدي في علم الكلام.
4. أرى أن الرؤية المادية الحسية حاكمة على كل العقول حتى العقل الديني الذي امتحنه الله بالغيب، فمن ترك التسليم والتفويض فحاول عقلنة الغيب تترس حينها بالتأويل كما عند المتكلمين، وأما الحداثة فقد عقلنة كل شيء انتهت إلى إلغاء الميتافيزيقا كلية وإبعاد الله عن المعرفة وتمركزت حول الإنسان.

الإشكالية:

يمكن تقسيم الإشكالية إلى سؤال أساسي وأسئلة فرعية، أما السؤال الأساسي فيتمثل في:

ما هو أثر المناهج الوافدة على العقل في قراءة النصوص الدينية؟

ويتفرع منها عدة إشكاليات فرعية نصوغها كالتالي:

- ما هي أثر الرؤية المادية على العقل الديني؟ والتي ستولد منها إشكال المماثلة بين عالمي الغيب والشهادة أو بعبارة الكندي المماثلة بين موضوعات الطبيعة وما وراء الطبيعة ومنه قياس الغائب على الشاهد، واختصارا: ما هي علاقة الله بالعالم؟
- ما هي أثر تعميم المناهج الطارئة في المعرفة وعلى الإنسان؟ والذي تولد منه الصراع المنهجي لمشكلة الحقيقة واليقين بين الدين والفلسفة والعلم.
- ما هو أثر نزع القداسة على العالم وإقصاء الله في المعرفة في قراءة النصوص الدينية؟

فتجاوز هذا السؤال الوجودي سيؤول بنا حين التعارض إلى تجريد النصوص الشرعية إما من العقل أو القصد ، وكل مشكلة العصر الوسيط وحتى الحداثة قائمة على عقلنة النص الديني وتزيد الحداثة من تجريد النصوص من قصديتها خاصة حين تعتبر أن كل النصوص متساوية فهي من جنس واحد سواء كانت بشرية أو دينية فالكل له نفس مناهج النظر وطرق القراءة وبهذا تلغي قداسة النص وتدخله في متغيرات التاريخ الذي تشكل منه، ولهذا ترفض الحداثة أي تدخل لله في التاريخ عن طريق النبوات (الوحي) أو حتى التدبير الكوني للكون فالطبيعة مكتفية بقوانينها الفيزيائية.

منهج الدراسة:

منهج الدراسة جاء متنوعا فالغالب هو:

المنهج التحليلي المقارن: حيث سنحاول في هذه الدراسة البحث عن محركات الأفكار التي تقف خلف تبني المعتقدات والأفكار والتحيزات والتصورات سواء في الجانب الكلامي والذي سيظهر أثر القواعد الفلسفية والأصول العقلية في قراءة النصوص الدينية والتي هي من المناهج الفلسفية الوافدة حيث كان التأويل هو مخرجها الوحيد دفعا للتعارض، وأما الحداثة فقد تأسست على ذلك الانقلاب الوجودي الذي يقول بمركزية الإنسان في التفسير والتأويل ويحصر الحقيقة واليقين في العلم المادي التجريبي الذي سيكون له الأثر الكبير في كل العلوم الإنسانية ومناهج ونظريات القراءة الأدبية والفلسفية.

وقد استعننا بالمنهج الاستقرائي: في عرض ونقد الآراء الدينية والأفكار الفلسفية في أصل تشكلها وأثرها على البيئة التي تبنتها لاحقا.

وقد وظفنا المنهج الوصفي أيضا خاصة في عرض الأقوال والآراء الفكرية والفلسفية والعقدية كما هي عند أصحابها.

وأخيرا المنهج التاريخي: والذي استعنا به في معرفة السياق التاريخي لكيفية تشكل الأفكار الفلسفية والمناهج الحداثية عند الغرب وفي العالم العربي.

الدراسات السابقة:

في حدود اطلاعي المتواضع لا أعرف دراسة مقارنة بين التأويل الكلامي والتأويل الحداثي من حيث البحث عن محركات الأفكار للفعل التأويل أما الدراسات التي تتناول التأويل الكلامي أو التأويل الحداثي كل على حدة عرضا تاريخيا أو نقديا فكثيرة منها:

- ظاهرة التأويل عند المتكلمين: وهي رسالة ماجستير للدكتورة الطيب زبيدة، من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، بقسنطينة، وهي دراسة تحليلية للتأويل عند السلف والمعتزلة والأشاعرة.
- الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي: للدكتور عباس محمد حسن سليمان، وهي محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده.
- مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة القواعد الأصولية: رسالة ماجستير للدكتور مسعود فلوسي وهي دراسة في قواعد دلالات الألفاظ وكيفية قراءة النصوص الشرعية.
- القانون في تفسير النصوص: للشيخ مولود السريري، وفيه بيان مناهج وقواعد وضوابط تفسير وشرح النصوص الدينية في الإسلام.
- ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: للدكتور خالد بن عبد العزيز السيف وهي دراسة نقدية للقراءات الحداثية للنص الشرعي وقد بحث الدكتور أيضا التأويل الصوفي عند

ابن عربي وغيره.

- التأويل الحداثي العربي للنص التشريعي: للدكتور سرحان بن خميس وفيها أمثلة لكثير من المسائل الشرعية التي تتعارض مع أفكار الحداثيين كمسائل الميراث والربا والحدود ونظام الحكم ...
- كتب الفيلسوف المغربي الدكتور طه عبد الرحمن فكلها لنقد وتقويم المناهج الحداثية المقلدة.

الصعوبات:

هي تتبع الأفكار والآراء العقدية والفلسفية عند علماء الكلام الذين كانوا أكثر صرامة علمية ومنهجية، فحتى الأثر الفلسفي المنقول في بنائهم الفكري قد تم محاولة نقده وإعادة تشكيلة ليتلاءم مع الخصوصية الاسلامية إلا أن تشعب المقالات الفكرية لديهم لم تمنع من كسر الخصوصية اللغوية، زد على أن مقالات المتكلمين متناثرة في كتب خصومهم مما يصعب عملية فهمها موضوعيا وهضمها.

صعوبة فهم مناهج الحداثة في الغرب بسبب فارق اللغة فالترجمات أحيانا لا تعبر بدقة عن مقصد الكاتب صاحب الفكرة أو المنهج أو الفلسفة، زد على أن المنهجية الحداثية قد جعلت من الغموض سلاحا تجديديا في الأدب والفلسفة مما يصعب عملية فهمها.

خطة العمل :

مقدمة

الفصل التمهيدي : الإطار النظري والمفاهيمي

أولا : مفهوم فلسفة التأويل

ثانيا : التعريف بعلم الكلام

ثالثا: التعريف بالحداثة

الفصل الأول : التأويل عند المتكلمين

المبحث الأول : التـأويـل في اللغة ونصوص الشرع

المطلب الأول : التأويل في اللغة

المطلب الثاني : التأويل في القرآن والسنة

المبحث الثاني : التأويل في اصطلاح المتكلمين

المطلب الأول : المعنى الحادث للتأويل

المطلب الثاني : التأويل وعلاقته بالمجاز

المطلب الثالث : إثبات المجاز عند المتكلمين

المبحث الثالث : علاقة الأصول العقدية بالتأويل عند المتكلمين

المطلب الأول : التأويل عند المعتزلة

المطلب الثاني : التأويل عند الأشاعرة

المطلب الثالث : التأويل عند الماتريدية

المبحث الثالث : التأويل الحادث وفهم المتشابه

المطلب الأول : مفهوم المحكم و المتشابه في اللغة والاصطلاح

المطلب الثاني : المحكم والمتشابه في استعمال المتكلمين

الفصل الثاني : منهج المتكلمين في البحث العقدي والفلسفي

المبحث الأول: الوجود و المعرفة في القرآن الكريم

المطلب الأول : أقسام الوجود في القرآن الكريم

المطلب الثاني : الغاية من عالم الشهادة

المبحث الثاني: مصادر المعرفة عند المتكلمين

المطلب الأول: المعرفة الحسية عند المتكميين

المطلب الثاني: المعرفة العقلية عند المتكلمين

المطلب الثالث: المعرفة السمعية عند المتكلمين

المبحث الثالث: الاستدلال العقلي على وجود الله بين الفلاسفة والمتكلمين

المطلب الأول: التفريق بين الوجود والماهية عند الفلاسفة والمتكلمين

المطلب الثاني: أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام

المطلب الثالث: أدلة المتكلمين على وجود الله

الفصل الثالث: التأويل في الحداثة الغربية

المبحث الأول: تاريخ التأويل في الفكر الغربي.

المطلب الأول: التعريف بالهرمنيوطيقا

المطلب الثاني: الهرمنيوطيقا في الديانتين اليهودية والمسيحية

المطلب الثالث: الهرمنيوطيقا مع الحداثة

المبحث الثاني: الموجهات المعرفية للتأويل الحداثي

المطلب الأول: التصور المادي

المطلب الثاني: التاريخية

المطلب الثالث: الشك وأزمة المعنى

المبحث الثالث: أهم مناهج البحث عن المعنى في الحداثة الغربية

المطلب الأول: المنهج البنيوي

المطلب الثاني: المنهج التفكيكي

المطلب الثالث: نتائج المناهج الحداثية

الفصل الرابع: نشأة التأويل في الحداثة العربية

المبحث الـأول: الحداثة الغربية في العالم العربي

المطلب الأول: منافذ الفكر الحداثي للمثقف العربي

المطلب الثاني: الحداثة العربية وسؤال النهضة

المطلب الثالث: سؤال المنهج في نقد التراث

المبحث الثاني: أهم المناهج التأويلية في الحداثة العربية

المطلب الثالث: منهج أركون وخلخلة الأسس

المطلب الثاني : المنهج الجابري ومشكلة الأيديولوجيا

المطلب الثالث: منهج حسن حنفي وإعادة بناء التراث

المطلب الثالث: منهج حسن حنفي وإعادة بناء التراث

المبحث الثالث: نتائج التأويل في الحداثة العربية

المطلب الأول: رفع عائق الغيبية والإطلاقية

المطلب الثاني: إعادة بعث النقد الاستشراقي للإسلام

الفصل الخامس: جوانب الاتفاق والاختلاف بين مناهج المتكلمين والحداثيين في قراءة النصوص

المبحث الأول: جوانب الاتفاق بين المتكلمين والحداثيين

المطلب الأول: حاكمية العقل ومركزية الذات

المطلب الثاني: التأسيس على المنهج الوافد

المطلب الثالث: آلية التأويل

المبحث الثاني: جوانب اختلاف المتكلمين عن الحداثيين

المطلب الأول: مركزية الله في المعرفة

المطلب الثاني: قداسة النص الديني

الفصل الخامس :

خاتمة

وبعد عرض هذا التصور السريع لموضوع البحث فإنه ليس من نافلة القول أن أقول: إن هذا البحث لم يكن ليقوم لولا توفيق الله ﷻ بأن ذلل كثيرا من العقبات والصعاب التي حالت دون المواصلة فيه وانقطاع الخيط الناظم للأفكار، فله الحمد والثناء الجميل على إنعامه وفضائله والله أسأله ﷻ التوفيق والسداد وأن يكتب لهذه الأمة عزة وتمكينا وأن يعجل بنهوضها من كبوتها اللهم آمين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الـفـــــصل

التمـــــــــهـــــــــيـــــــدي

الإطار النظري والمفاهيمي

الفصل التمهيدي : الإطار النظري والمفاهيمي

أولا : مفهوم فلسفة التأويل

ثانيا : التعريف بعلم الكلام

ثالثا: التعريف بالحداثة

تمهيد:

إن محاولة فهم البنية التحتية المشكلة للنموذج المعرفي الكامن هو ما يجب فهمه لضبط كثير من التحيزات المعرفية سواء في الحقل الفلسفي والديني أو الجانب العلمي الطبيعي، لأن الفكر البشري مؤسس على أرضية وجودية هي التي تمنح العقل رؤيته ونظامه الفكري، فكثير من المناهج الفلسفية أو العلمية التي تظهر كأنها فتوحات معرفية نجدها عن التنقيب ما هي إلا اندهاش بسبب سؤال ديني مقلق، ولهذا فقد جعل أبو الحداثة والفلسفة الغربية رينيه ديكارت من الميتافيزيقا جذور الفلسفة وأصل تساؤلاتها.

والحقيقة أن أهم مشكلة تواجه العقل الديني هو الرضوخ للمزاج المادي المهين سواء في طرح طبيعيات اليونان والتي أثرت في طبيعيات علم الكلام أو في طرح طبيعيات العلم التجريبي المعاصر والذي يفرض على الذهن كثير من التصورات التي تتصادم مع معطيات الوحي الذي منح إجابات الإنسان الوجودية وتشكل تصوراته للعالم وحدد وظيفة الإنسان من الوجود وحقيقة الابتلاء في الحياة ومفهوم الخير والشر وكذلك حدد الإطار الكلي لمفهوم الألوهية والنبوة ومعنى السنن الكونية وأثر قانون السببية.

قد أصبح الجوهر الفرد الممثل الرسمي لطبيعيات علم الكلام حيث كانت «الذرة محاولة لتفسير العالم الطبيعي وفهمه، وأما الجوهر الفرد فمحاولة لتفسير علاقة الله بالعالم تبدأ من وجود الله وتنتهي إلى إثبات قدرته وعلمه الشاملين...الذرة مع الإغريق أزلية لا متناهية تتحرك حركة لا متناهية في فراغ لا متناه، حركته تجعل الكون آليا ميكانيكيا تتكون موجوداته من التقاء الذرات، فيستغني عن الألوهية وعن فعل الخلق، وأما متكلمي الإسلامي فقد أصبح الجوهر الفرد مخلوقا حادثا متناهيا، الله الذي أحدثه وأوجد فيه الوجود والعدم والحركة والسكون»[1].

وأما في الطرح الحداثي فيبرز مكون جديد آخر مع طبيعيات العلم التجريبي وهو

(1) يمنى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، ص 53

المزاج الليبرالي المهيمن على الفكر بعد التحرر من سلطة الكنيسة والانقلاب الذي حصل بالتحول من اللاهوت إلى العلوم فمع لحظة الثورة العلمية الكوبرنيكية والتي أسست لتصور جديد للعالم والذي منه استقت الحداثة الانقلاب المعرفي على سلطة القديم سواء أكان في الجانب الديني أو الشق الفلسفي.

وهذا التصور الجديد للعالم كان من أهم مظاهر العصر الحديث حيث تقلصت سلطة الكنيسة وازدادت سلطة العلم الذي ساهم في تغير كبير في حياة الإنسان فأثر على تقاليده وعقائده وقلب أساس التفكير رأسا على عقب بل وغير الكثير من النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفلسفية ..[1].

وهذا الذي حول الفكر الغربي من الاهتمام باللاهوت الذي شغله في العصور الوسطى إلى الاهتمام بالعلم التجريبي والذي انتقل إليه من الحضارة الإسلامية ولكن منفصلا عن البعد الإلهي وبالتالي منفصلا عن البعد الأخلاقي والمسؤولية الفردية والجزاء الأخروي وكان ذلك بسبب الخلاف بين الكنيسة وعلماء العلم التجريبي والذي كانت أهم نتائجه[2]:

- الفصل بين النظرية والتطبيق.
- الفصل بين العلم الطبيعي والعامل الإلهي.
- الفصل بين العلم والأخلاق.
- الفصل بين الدين والمجتمع.

وبذلك ابتعدت عقلانية عصر التنوير عن أي تصور ديني لتدبير الله للكون أو وجود شيء خارق للطبيعة، حيث صار العقل الجديد يحصر المعقول في الطبيعي فحسب بعد أن كان العقل في القرون الوسطى يبحث عن الغيبيات ووجود الله والكليات

(1) محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع(عبده غريب)، القاهرة، ط1 ، 1998م، ص 127 .

(2) أنور الجندي، الفكر الغربي دراسة نقدية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1987، ص 112.

والمجردات[1].

وقد أدى الاهتمام بالعلم التجريبي خلال القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر إلى تأسيس كون جديد من خلال ثورتين كبيرتين أحدهما في الفلك مع كوبرنيكوس والثانية في المنهج مع ديكارت حيث حطمتا قيود عالم القرون الوسطى والذي فرض رؤية فلكية معين لمركزية الأرض لها أصل ديني مؤسس على الكتاب المقدس والذي فرض ترتيبا للكائنات ينتهي إلى سلطة عليا وهي الله.

وإن بدت ثورة كوبرنيكوس العلمية على أنها مجرد انقلاب معرفي على سلطة بطليموس ولكن كان من أهم ثمارها جعل الإنسان مركزا للكون وغايته بعد أن كان في درجة ثانوية تحت الفلك العاشر في الرؤية الفلسفية للقرون الوسطى، ومن ناحية أخرى فثورة ديكارت المعرفية كانت في المنهج حيث أبعدت سلطة أرسطو في ضبط مسالك الحقيقة واليقين فاحتلت الرياضيات محل الغايات[2].

وبهذا صار الإنسان كأساس جديد للقيم والحقائق والتحسين والتقبيح وبعبارة برتاغوراس "الإنسان هو مقياس الأشياء كلها "، وهذا الذي فتح باب الشك في المعرفة والوجود وجعل ديكارت وأتباعه يجتهدون في ضبط اليقين المعرفي للإنسان بعد إسقاط منهج أرسطو على يد بيكون[3].

فتوجه اهتمام الفلاسفة من بيكون و ديكارت إلى لابنتيز (1636م-1716م) وسبينوزا (1632م- 1677م) إلى البحث في كيفية إعادة العقل البشري للنظام واليقين، وذلك بالتوصل إلى « فلسفة تقوم على العلم دون أن تلغي الميتافيزيقا »[4].

---

(1) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، مكتبة الأسرة، طبعة مهرجان القراءة للجميع، سنة 2004، القاهرة، ص 70 .

(2) جون هرفان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ط1، 1955م، 337/1، 338.

(3) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة : فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ط1، 1973م ، ص 74. جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي (قصة الأفكار الغربية)،ترجمة: أمل ديبو، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة)، الإمارات العربية المتحدة، ص 119، 120 .

(4) على الشامي، الفلسفة والإنسان(جدلية العلاقة بين الفكر والوجود)، دار الإنسانية للدراسات والنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، ط1، 1991، ص 204.

ولكن الثورات المعرفية في العصر الحديث لم تتوقف لتمنح العقلانية الديكارتية متسعا من الوقت لضبط منهج العقل في التفكير والتي كان شغلها الأول في الحقل الفلسفي والعلمي التجريبي هو[1]: كيف نؤسس على اليقين بعد إقصاء ميتافيزيقا القرون الوسطى؟ وقد لخص عبد الرحمن بدوي ما أراد ديكارت تحقيقه وهو:

- إيجاد علم يقيني فيه من اليقين بقدر ما في العلوم الرياضية، بدلا من العلم الواصل إلينا من العصور الوسطى.
- تطبيق هذا العلم هذا العلم اليقيني تطبيق عملي يمكن الناس من أن يصيروا بمثابة سادة ومالكين للطبيعة.
- تحديد العلاقة بين هذا العلم وبين الموجود الأعلى أي الله، وذلك بإيجاد ميتافيزيقا تتكفل بحل المشاكل القائمة بين الدين والعلم.

ولكن ما أراده ديكارت لم يتحقق حيث أتى جون لوك وديفيد هيوم كي يؤسسا لنسق جديد وهو إقصاء الميتافيزيقا تماما من الحقل العلمي التجريبي ونفي أي أساس يقيني قد يستند إلى الدين وبالتالي صارت اعتبار البراهين على وجود خالق مدبر للطبيعة والإنسان مجرد كلام لا معنى له،كي يأتي ماركس وداروين ليمنحا هذا القول تأسيسا جديدا سيكون له أثر بالغ في الفكر الغربي لرؤيته لله و للعالم وللإنسان[2].

أولا : مفهوم فلسفة التأويل

1- الفلسفة في اللغة :

فالفلسفة في أصلها اليوناني مركبة من شقين هما:(فيلو) ومعناه محب و(صوفيا) وتعني الحكمة ليتكون لنا معناها اللغوي وهو: محب الحكمة[3]، فهي من الألفاظ المنحوتة الدخيلة

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، 491/1.

(2) لورناس كراوس، كون من لا شيء، ترجمة: غادة الحلواني، منشورات الرمل، مصر، ط1، 2015م ، ص 16 .

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1972م، 160/2.

على العربية والتي جعلتها المعاجم العربية مرادفة(للحكمة)[1]؛ أي: معرفة الأشياء بأفضل العلوم[2]، والعرب استخدموا كلمتي (الفلسفة) و(الحكمة) عنوانا لنوع خاص من المعرفة[3].

الفلسفة في الاصطلاح:

لقد درج مؤرخو الفلسفة على أن تقديم تعريف اصطلاحي قاطع للفلسفة أمر غاية في الصعوبة، وذلك لأن غالب المؤرخين من أنصار فكرة المعجزة اليونانية يرفضون أي أثر شرقي على الفلسفة اليونانية[4]، فمصطلح الفلسفة بحد ذاته موجود عند المصرين القدماء وتعني (تعليم)[5]، وهذا يؤيده دعوة أفلاطون للبحث عن أصل أجنبي للفلسفة في محاورة أقراطيلوس[6].

فأثر الأفكار الروحية الشرقية على الفلسفة اليونانية المادية هو الذي نقل البحث الفلسفي من جانبه النظري إلى البحث العلمي وأضاف مبحث الإلهيات مضمنا أيضا الأخلاق وكان نتيجة «اختلاط الفلسفة اليونانية بالروح الشرقية، فامتزج الفكر بالتصوف وظهرت النزعات الإشراقية، ولم تعد الفلسفة علما تركيبيا أو نظرة كلية فحسب، بل أصبحت وجدا صوفيا وانجذابا دينيا»[7].

ولأن استبعاد الأثر الأجنبي عن الفلسفة اليونانية سيجعلها فكرا متمركزا حول الذات ملغية لأي تصور آخر، حيث حاول المؤرخ الفرنسي اميل بريبه الدفاع عن المركزية العلمية الأوروبية دون إقصاء للتفكير الفلسفي السابق للحضارة اليونانية وقد وافقه أيضا المؤرخ الهندي راداكريشنان وذلك باعتبار أن التفكير العلمي دون الفلسفي نشأ مع الإغريق دون

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار الصادر، 273/9 .

(2) المصدر السابق، 140/12.

(3) محمود محمد عيد نفيسة، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، دار النوادر. دمشق، ط1، 2010م، ص 17.

(4) أميرة مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاته، دار قباء للطباعة والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998م، ص 23.

(5) مارتن برنال، أثينا أفريقية سوداء، مقال نقله إلى العربية: شوقي طلال ضمن كتابه الحضارة المصرية صراع الأسطورة والتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1996م، ص 60 .

(6) أفلاطون، محاورة كراتيلوس (في فلسفة اللغة)، ترجمة:د/عزمي طه السيد، منشورات وزارة الأوقاف الأردنية، عمان، د ط، 1995م، ص 149.

(7) محمود حمدي زقزوق، تمهيد الفلسفة، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1994م، ص 42، 43.

غيرهم[1]، وبسب هذا صبغت الفلسفة الغربية بالتمركز حول العرق الآري وجعلت المعرفة من قديم تعاني مشكلة التحيز في انطلاقتها الأولى[2].

فقد تعددت عبارات الفلاسفة في ضبط تعريف اصطلاحي للفلسفة، وهو راجع إلى التطور الحاصل فيها والتغير في المسائل والقضايا، فالفلاسفة الطبيعيون الأوائل[3] والذي نشأ النظر الفلسفي اليوناني معهم، كان كل اهتمامهم محصورا في الجانب المادي للوجود جاعلين مهمة الفلسفة هي البحث عن طبائع الموجودات[4].

وحين بدأت عند الطبيعيين الأوائل تتشكل فكرة الألوهية تحول التفكير الفلسفي إلى منهج مختلف بدأ يرتفع نحوا المفارق والسماء حتى أتي فيما بعد الفيلسوف سقراط لينزله مرة أخرى إلى الأرض بالبحث عن حقائق النفس الإنسانية باعتبارها مصدرا للمعرفة[5].

فلم تنفصل الفلسفة عن البحث الطبيعي أبدا بل زاد عليه بالبحث عن حقائق الوجود الكلية؛ فالفلسفة ما بعد سقراط كانت إما أفلاطونية أو آرطسية مؤسسة على أفكار السابقين غير منفصلة عنهم، ولهذا عرف أفلاطون الفلسفة بأنها «التشبه بالإله على قدر الطاقة الإنسانية»[6]، وهي عند أرسطو «البحث عن الوجود بما هو وجود»[7].

وقد تابع الفلاسفة الإسلاميون في تعريف الفلسفة قول أفلاطون وأرسطو فنجد الكندي (ت:246 هـ) متابعا لأفلاطون عرف الفلسفة بأنها: «التشبه بأفعال الله سبحانه وتعالى بقدر الطاقة البشرية»[8]، وقريبا منه تعريف ابن سينا للفلسفة فهي: «استكمال

(1) أميرة مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاته، دار قباء للطباعة والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998م، ص 21.

(2) عبد الوهاب المسيري، (فقه التحيز) ضمن كتاب اشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط2 ، 1996م، 1/ 3 .

(3) اسم أطلقه أرسطو على فلاسفة ملطية في القرن 6 ق.م (أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1954م، ص 47).

(4) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، 1958م، ص41.

(5) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1954م، صفحة حرف (ز) من المقدمة .

(6) أفلاطون، محاورة ثياتيوس، ضمن المحاورات الكاملة، ترجمة: شوقي داود تمراز، دار الألية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994م، 5/ 192،193.

(7) الفارابي، الإبانة عن غرض أرسطو طاليس في كتاب نا بعد الطبيعة، ضمن المجموع من مؤلفات الفارابي، مطبعة مجلس دار المعارف العثمانية، الهند، ط1، 1927م، 1346هـ، ص 3.

(8) الكندي، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي/مطبعة الاعتماد، مصر، ط1، 1950م، ص 216.

النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق على قدر الطاقة الإنسانية»[1]، وأما الفارابي فقد تابع أرسطو في تعريف الفلسفة حيث يقول: «إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة»[2].

وما مميز العصر الوسيط حقيقة هي فكرة النبوة والتي صارت تصادم العقل المؤسس على فلسفة اليونان والتي منحت إجابات على كثير من التساؤلات الفلسفية عن الطبيعة وما وراء الطبيعة. ولهذا عمد الفلاسفة المليين إلى محاولة التوفيق بين العقل والوحي ليفرض مسلكان أمام العقل هما[3] :

1. أن يكون العقل مؤسسا على الإيمان فله قاعدة صلبة ينطلق منها، بحيث يصير الإيمان شرط صحة النظر العقلي كما قال القديس أنسلم.
2. أن يرفض التسليم بما تقرره النبوات ويتجه إلى الحقيقة بالتجريد العقلي.

وعلى حسب المسلكين يكون التأسيس المعرفي، لأن الميتافيزيقا ظلت تلازم الفلسفة منذ بداياتها أي من لحظة التساؤل والاندهاش الوجودي إلى لحظة انفصال العلوم عنها حين تخلت الفلسفة عن الميتافيزيقا تحت ضغط الرؤية العلمية التي فرضها علماء التجريب بداية من القرن 16 ميلادي.

فكانت الفلسفة من لحظة التأسيس تحاول البحث عن الحقيقة لذاتها ليؤسس الفيلسوف عليها مذهبه في الحقيقة ونظامه المعرفي والإدراكي، وكل مذهب في الفلسفة فهو «محاولة لتكوين فكرة عن العالم والإنسان والعلاقة المتبادلة بينهما وللكشف عن القوانين الكلية التي تهيمن على الحقيقة كما تهيمن على الفرد وحياته الاجتماعية وللعثور على المبادئ الكلية التي تطلق على الوجود»[4].

---

(1) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مطبعة هندية بالموسكي، مصر، ط1 ، 1326هـ، ص 2.

(2) الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين، تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط 2، 1986م، ص 80

(3) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، 1958م، ص37.

(4) المصدر السابق ص 36.

ولكن الفلسفة بعد عصر النهضة العلمية في أوروبا صارت تبحث عن سؤال الذات لتتمركز حول الإنسان فألغت مفهوم الألوهية وأثرها على الإنسان والعالم، فحصرت الدين وضيقته وغيبت كل الأبعاد الأخلاقية عن الحياة العلمية فصار الإنسان مغتربا وجوديا رغم تقدمه علميا ومعرفيا[1].

فقد كانت الفلسفة مع أفلاطون وأرسطو هي جامعة لكل العلوم باحثة عن الحقائق الكامنة فهي «كل بحث علمي يراد به الوصول إلى الحقيقية أيا كان نوع هذا البحث»[2]؛ خاصة أن أهم المحاور التي جعلتها الفلسفة أهم موضوعاتها وهي كما قسمها فرانسيس بيكون أيضا: (الألوهية) و (الطبيعة) و (الإنسان)، فمركزية الله كانت مع العصر الوسيط ثم أُنتقل بعده إلى تأليه الطبيعة والإنسان[3].

2- فلسفة التأويل :

فالمركب الإضافي (فلسفة التأويل) والذي يعنينا هنا فهمه: فالقصد منه هو البحث عن الدوافع الحقيقية التي تحرك الإشكاليات المعرفية في الواقع وهي التي تفرض عن العقل القول بالتأويل وتبني التصورات والمعتقدات، فهي محركات الأفكار الحقيقة التي تؤسس للعقل بنيته التحتية وذلك بحسب المرجعية المؤسسة للفكر[4].

فنجد أن مالك بن نبي ومثله جاكلين روس والتي جعلت مرجعية الفكر مؤسسة على رؤيتين كونيتين موروثتان منذ آلاف السنين كما عبرت روس عن ذلك[5]، والتي أحسن مالك بن نبي صياغتها في التالي[6]:

---

(1) عبد السلام ابن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر (مجاوزة الميتافيزيقا)، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991م، ص 15.

(2) محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، مكتبة الأنجلو مصرية، ط1، 1938م، 14/2.

(3) أزفلد كوبله، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة: أبو العلاء عفيفي، مكتبة عالم الأدب للترجمة والنشر، بيروت، ط1، 2016م، ص 32.

(4) جاكلين روس، مغامرة العقل الأوروبي، قصة الأفكار الغربية، ص 21.

(5) المرجع السابق نفس الصفحة.

(6) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص 17.

1. ثقافة وحضارة ذات جذور أخلاقية وغيبية.
2. ثقافة وحضارة سيطرة ذات جذور مادية وتقنية.

فقد أراد مالك بن نبي الإجابة على سؤال الفراغ الكوني فقدم له إجابتان مبنيتان على ما سبق إما:

- مادي تمثله الثقافة الغربية أو -روحي تمثله الثقافة الإسلامية

وعلى ضوء ذلك يتوجب على الإنسان البحث على تساؤلاته الوجودية والفكرية والفلسفية إما أن يرفع رأسه إلى السماء ليبحث عن الإجابة أو ينظر إلى الأرض لتمنح إجابات أخرى قد تتعارض أو تتوافق وربما تتقاطع مع معطيات الوحي، ويجعل استيراد مناهج النظر في الوجود والمعرفة بين الحضارتين أمرا يحتاج للكثير من الاستيعاب والتجاوز بسبب التحيزات المنهجية الأصيلة.

حيث جعل مالك بن نبي ميزة للعرق السامي مختلفة عن العرق الآري فالأول مهيئ للفكرة الغيبية، حيث يستطيع أن يفصل بين مقررات الإيمان والجانب الحسي في تصور الغيبيات مثل مفهوم الألوهية والقضاء والقدر، والإيمان بمثل قصة آدم ومفهوم الابتلاء، وقصة الإسراء والمعراج، ومفهوم النبوة وفهم دقيق للمفارق وغيرها من المغيبات من جنة ونعيمها أو نار وعذابها أو عذاب القبر ...، وهذه التصورات تختلف عن العرق الآري الذي أسس فكره وتصوراته على بعد مادي منفصل عن القيمة وهذا سيؤثر كثيرا في قراءته للنصوص الدينية.

وعلى أساس هاتان الرؤيتان الكونيتان تتشكل المرجعية إما[1]:

- إيمان بمرجعية نهائية متجاوزة أو
- المرجعية النهائية كامنة في العالم

(1) وهذه من تقسيمات المسيري رحمه الله للمرجعيات المحركة للفعل الإنساني والمؤثرة في تفكيره.

فلفهم الخلفيات المحركة للفعل التأويلي في قراءة النصوص الدينية لا بد من معرفة حقيقة الصراع بين الفكرة الإسلامية والمؤسس على تصورات القرآن والفكرة المادية، ليتبن لنا خطورة اقتراض المناهج في قراءة النصوص الدينية خاصة وأن لها حمولة فلسفية يصعب كثيرا إزالتها أو تجاوزها، وسواء كان ذلك في المنهج العلمي الطبيعي الذري أو التجريبي أو حتى في مناهج العلوم الإنسانية الحديثة.

وسنقدم الحديث أولا عن المرجعيات المتشكلة على الرؤيتين الكونيتين وبعدها نلخص أهم التصورات لله والعالم والإنسان والتي تأسست عليها طبيعيات الفلاسفة والمتكلمين وكذلك العلم التجريبي عند الحداثيين والتي ألزمت العقل فيما بعد على القول بالتأويل دفعا للمعارضات الفكرية المؤسسة على المناهج الطبيعية المادية التي تتصادم مع تقريرات الوحي سواء في الجانب الكلامي أو عند الحداثيين.

المرجعية المتجاوزة:

مفهوم الاله في اللغة:

الإله مصدر أله يأله، قال الجوهري: «أله –بالفتح– إلاهة: أي عبادة ومنه قرأ ابن عباس رضي الله عنهما قوله تعالى: **{ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَۚ }** [سورة الأعراف:126]، –بالكسر– قال وعبادتك، وكان يقول: إن فرعون كان يُعبد في الأرض؛ ومنه قولنا: (الله) وأصله (إله) على فعال بمعنى مفعول أي: معبود كقولنا: إمام فعال لأنه مفعول أي: مؤتم به»[1].

الإله في الاصطلاح:

إنّ الإله في الإصطلاح الإسلامي من أسماء الله الحسنى، ومعناه: المعبود، وخالق الخلق، وقد جاء في القرآن الكريم بالمعنى اللغوي مع وجود قرينة تدل على أنّ المقصود معناه اللغوي، مثل قوله تعالى في سورة الحجر: قوله تعالى: **{ٱلَّذِينَ يَجۡعَلُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَۖ}**

(1) الجوهري ، الصحاح، 2223/6 .

[سورة الحجر:96]، فإنّ لفظي (آخر) و(مع الله) في الآية يدلان على أنّ المقصود الإله، وجاء بمعناه الاصطلاحي في آيات كثيرة من القرآن الكريم، والتي تحصر الألوهيّة في الله سبحانه

يطابق مفهوم الإله في الإسلام مبدأ التوحيد والذي هو جوهر جميع الأديان السماوية وأصل الأصول وذلك باعتبار أن الإقرار بوجوده أمر فطري وأن الانحراف أمر طارئ على الإنسانية[1]، وقد قرر القرآن هذه القضية وحسمها ولم يجعلها قابلة للشك حيث جعل أساس وحدانية الله مدخلا للإسلام بنطق الشهادة أولا (أشهد أن لا إله إلا الله) ويقترن بها مبدأ آخر وهو تدخل الله في التاريخ بالنبوات[2] والتي تلزم الإنسان بشهادة أخرى وهو كما في الإسلام (وأشهد أن محمدا عبده ورسوله).

وعلى هذا التصور لمفهوم وحدانية الله وأنه الأحد **{قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ١}** [سورة الإخلاص:1]، وأنه الواحد **{وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ١٦٢}** [سورة البقرة:162].اتفقت كل المذاهب الإسلامية على هذا الأصل، وأنه يجب تنزيه الله عن كل النقائص وأما سبب الاختلاف في حقيقة مفهوم التنزيه يعود إلى المناهج الدخيلة المقترضة من الفلسفات اليونانية والهندية والتي لها أرضية مادية في النظر إلى ذوات الأشياء وخصائصها وهذا الذي جر الكثير من التقريرات الخاطئة في الذات الإلهية وألزم القول بالتأويل لنصوص الشرع كما سيأتي التمثيل له.

وأهم الأسس المركزية الشارحة لمفهوم الألوهية في التصور الإسلامي هي:

1. أزلية وجود الله وأبديته
2. فكرة الخلق من عدم
3. التدبير الكوني (السنن الكونية)
4. التدبير الشرعي (الحاجة للنبوة)

(1) أبو حامد الغزالي، احياء علوم الدين ،1/ 93، 94، ابن القيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، 152/2.

(2) كما يصطلح عليه بعض الحداثيين العرب

5. وظيفة الإنسان المستخلف

ثانيا: التعريف بعلم الكلام

يعد علم الكلام الممثل الحقيقي للفلسفة الإسلامية والمعبر القوي عن أصالتها[1]، والذي أسس قواعد فيها كثير من الخصوصية المنهجية، ورغم أنه لم يسلم أيضا من الأثر الفلسفي المنقول إلا أن الصدر الأول من المتكلمين سعوا إلى إزالة الحمولات الفلسفية واستبعادها خاصة التي تتصادم من الرؤية الإسلامية، ورغم هذا الاستبعاد فلن يكون ميزة بارزة للمتأخرين من المتكلمين والذين اختلط فيهم علم الكلام مع الفلسفة[2].

أولا: تعريف علم الكلام:

فمن أقدم التعاريف لعلم الكلام هو ما سطره الفيلسوف الفارابي حيث قال أنه: «صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»[3]، وللفارابي عدة تعريفات أخرى قريبة من هذا التعريف[4] إلا أنه وبوصفه فيلسوف فهو يرى أن أدلة علم الكلام وحججه في نصرة العقائد التي صرح بها واضع الملة لا تتعدى أن تكون مجرد أدلة جدلية خطابية غير برهانية[5].

وأما ما عرفه المتكلمون لهذا العلم فنجد العزالي (ت: 505ه) يقول: «أن مقصود علم

(1) نفيسة ، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام، ص26.

(2) على عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1995م، ص 5.

(3) الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، مطبعة الاعتماد/ دار الفكر العربي، مصر، ط2، 1949م، 107، 108.

(4) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، لبنان، ط2، 1986م، ص 152، 153.

(5) المصدر السابق

الكلام هو حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة»[1]، ويعرفه الإيجي (ت: 756ه) بأنه: «علم يقتدر على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشب»[2]، كما نجد التفتازاني (ت: 793هـ) يعرفه بأنه: «العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من أدلتها اليقينية»[3]، وأما أشهر التعاريف لعلم الكلام ما عرفه به ابن خلدون (ت: 707هـ) في مقدمته حيث قال بأنه: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة»[4]،وبهذا يستنتج من تعريفات العلماء لعلم الكلام عدة امور اهمها:

1. إن علم الكلام يعتمد منهج البحث والنظر والاستدلال العقلي وسيلة لإثبات صحة العقائد الدينية.

2. إن وظيفة علم الكلام الرئيسة هي الاحتجاج العقلي على صحة العقائد الايمانية ودفع الشبه ورد الخصوم عنها.

3. إنهم مختلفون في ان هذا العلم يثبت العقائد الدينية كما يدافع عنها، أم أن وظيفته هي تقريرها ودفع الشبه عما يثبت بالوحي منها فحسب.

فمنهم من ذهب الى ان العقائد الايمانية ثابتة بالشرع، وجعلوا مهمة العقل الفهم عن الشرع والتماس البراهين لها ودفع الشبه عنها، وهو مذهب اهل السنة.

ومنهم من ذهب الى أن العقائد الايمانية ثابتة بالعقل، وجعلوا مهمة النصوص الشرعية هي تقرير العقائد الدينية بادلتها العقلية، فيقول الجاحظ[5] في رسائله: «فما الحكم القاطع

---

(1) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 6.

(2) الجرجاني، شرح المواقف لعضد الدين الإيجي، منشورات الشريف الرضي، ط2، 1373هـ، 34/1، 35.

(3) التفتزاني، شرح المقاصد، 165/1.

(4) ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط5، 1984م، ص 408 .

(5) الجاحظ: هو ابو عثمان عمرو بن بحر ، (775هـ – 868 هـ) ، لُقِب بالجاحظ وبالحدقي لجحوظ عينه وبروز حدقته ، ولد ومات بالبصرة ، ولاّه المأمون ديوان الرسائل ، فلم يستطع البقاء تحت قيوده ، إنظم الى المعتزلة ، واحاط بمعارف عصره ، وألّف اكثر من 350 كتاباً ، اشهرها الحيوان ، البيان والتبيان ، والبخلاء . ينظر: الموسوعة العربية الميسرة ،

الا للذهن وما الاستبانة الصحيحة الا للعقل)[1]، وهذا مذهب المعتزلة[2] والشيعة[3].

ثانيا: علاقة الطبيعيات بمبحث الوجود في علم الكلام

كان الفلاسفة ينظرون إلى الوجود المطلق بحثا عن الحقيقة لذاتها، فأما المتكلمون فينظرون إلى الوجود الطبيعي من حيث دلالته على الصانع، وهذا المنهج هو ما يصطلح عليه بالدليل الكسمولوجي (دليل الحدوث) حيث أنه ينطلق في بحثه العقدي من الطبيعيات إلى الإلهيات عكس الدليل الأنطولوجي الذي يستدل به الفلاسفة حيث يجعلون أساسهم الإلهيات (= العقليات) قبل الحسيات[4].

فعلم الكلام في مرحلته الأولى قد أسس فكره على الطبيعيات باعتبار أنها هي العالم وهي: «كل ما سوى الله»[5] وحاول تأسيس منهج علمي تجريبي على هذا الأساس لإثبات دلالة الموجودات على خالقها وهو في الحقيقة كان سبقا علميا لو تم؛ ولكن التحول الذي سيطرأ لاحقا على علم الكلام من المحسوسات ونظرية الذرة إلى التجريد الأرسطي والقول بالصورة والهيولي سيغير المنهج الكلامي ككل[6].

591/1 ؛ وينظر: مقدمة البيان والتبيان للجاحظ الذي حققه وقدم له فوزي عطوي ، ط ، الشركة اللبنانية للكتاب ، ص5 وما بعدها

(1) عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، مطبعة الارشاد، بغداد ، ص112ومابعدها

(2) المعتزلة: فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم اصحاب واصل بن عطاء الذي اثبت المنزلة بين المنزلتين بحق مرتكب الكبيرة ، والمعتزلة لقبوا انفسهم بأصحاب العدل والتوحيد لانهم قالوا يجب على الله تعالى ما هو الاصلح للعباد ، وقالوا بنفي الصفات الزائدة عن الذات وبان كلامه مخلوق... ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، 175/1

(3) الشيعة: فرقة من كبار الفرق الاسلامية ، وهم الذين شايعوا عليا ﷺ وقالوا انه بعد رسول الله(ﷺ) بالنص الجلي والخفي ، واعتقدوا ا ن الامامة لا تخرج عنه ولاعن اولاده ، وان خرجت فبظلم او تقية منه أو من أولاده، وهم اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا ، اصولهم ثلاث فرق ، غلاة وزيدية وامامية . ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، 1053/1

(4) وجيه عبد الله، الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة، دار الوفاء لدنيا النشر والتوزيع، الإسكندرية، دط، دس، ص 5.

(5) الجويني، لمعة الأدلة، ص 76 .

(6) منى طريف الخولي، طبيعيات علم الكلام، ص 48.

وبسب هذا الانقلاب المنهجي سيوجه لعلم الكلام كثيرا من النقد في القديم والحديث، وأما في الحديث فنجد من الحداثيين العرب قد تنبه لمثل هذا الانقلاب حيث يقول حسن حنفي منتقدا التحول المنهجي الكلامي عن البحث في الطبيعيات حتى أضاع مشروع علم طبيعي والذي: «تم إسقاطه من الحساب ثم إجهاضه بسيادة الفكر الديني وحده، فانفصل العلم عن الدين والبدن عن النفس والشيء عن العقيدة والعالم عن الله...»[1].

وذلك أن الطبيعيات في علم الكلام ليست مطلوبة لذاتها كما سيكون مع العلم التجريبي الحديث بل الطبيعيات ما هي إلى سلم للإلهيات لا أكثر فقد كانت «المشكلة المحورية للطبيعيات الكلامية هي العلاقة بين الله وبين العالمين أو العالم أو الطبيعة الذي اتخذت مبدئيا شكل الإيجاد من العدم، إحداث المحدث هذا العالم»[2].

وبهذا يظهر أن المباحث الطبيعية في علم الكلام لها علاقة كبيرة بمسألة الوجود وهي التي ستحدد لنا مفهوم الجسم الطبيعي ولواحقه ومعنى التحيز والحركة والسكون والمكان والزمان وكل مباحث (دقيق الكلام)، وهو ما يختلف تماما مع تقريرات المنطقيين في تصورهم للجسم الطبيعي[3].

وقد لخص الرازي الرؤية المادية للمتكلمين الأوائل سواء المعتزلة أو الأشاعرة في تصوراتهم لمفهوم الجسم الطبيعي والذي سيكون له بالغ الأثر في مسألة تأويل الصفات وعلاقتها بذات الباري عز وجل وكذلك أفعاله[4]:

---

(1) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، 155/1. 525. حسن مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، 736/1. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 14.

(2) منى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، 39.

(3) فخر الدين الرازي، شرح عيون الحكمة، 23/2، 27. الرازي، المباحث المشرقية، 667/1.

(4) لؤي حريبا، فلسفة الموجود عند فخر الدين الرازي، رسالة دكتوراه من قسم الفلسفة كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة دمشق، نوقشت سنة 2013م.

1- الجسم مركب من أجزاء متناهية بالفعل لا تقبل القسمة وهو قول جمهور المتكلمين.

2- أنه مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل.

3- أنه غير مركب ولكنه قابل لانقسامات متناهية.

4- أنه غير مركب ولكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو قول جمهور الفلاسفة[1].

ثالثا: التعريف بالحداثة

1- مفهوم الحداثة وأسسها

الحداثة في اللغة: نقيض القدم، فهي الحديث والجديد من الأشياء[2].

الحداثة في الاصطلاح: يصعب كثيرا مسك مفهوم محدد للحداثة modernté بالفرنسية فحتى في حقلها الغربي فهي تعلن نفسها على أنها مذهب فكري أدبي يقوم على التخلي على كل ما لا يتوافق مع روح العصر من التقاليد البالية والأساليب الجامدة فهي صيغة مميزة للحضارة تتعارض مع صيغة التقليد[3].

فهي مرحلة من مراحل تطور الفكر الفلسفي الغربي يقول جان بورديار: «ليست الحداثة

(1) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار العالم العربي، بيروت، ط1، 1984م، ص 164.

(2) ابن منظور، لسان العرب، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1994م، 131/2.

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 454/2، 455.

مفهوما سوسيولوجيا، أو مفهوما سياسيا أو مفهوما تاريخيا يحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض التقليد ومع ذلك تظل الحداثة موضوعا عاما يتضمن في دلالته إجمالا الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله، وإلى تبدل في الذهنية»[1].

فتحرص الحداثة على ممارسة القطيعة مع الماضي والتراث، وتجاوز المرجعيات النهائية التي تمنح الحقيقة واليقين فهي «مشروع لا يكتمل مطلقا لتوسيع واستكمال المزيد من البحث عن معرفة العقل»[2]، ولهذا فالحداثة ليس لها نهاية فهي في صيرورة مستمرة كما يذهب إليه هبرماس ومدرسة فرانكفورت[3].

ومن أهم أسس الحداثة:

لقد قامت الحداثة الغربية على أساسين هما الذاتية والعقلانية النقدية[4]

فمبدأ الذاتية: فعليه تشكلت مركزية النزعة الإنسانية التي صارت مرجعية عليا في الفكر الحداثي، فحتي في الجانب الديني فبعد الإصلاح الكنسي صار الإيمان مرتبطا بالتفكير الشخصي رافضا للخضوع والإتباع للتراث والتقليد[5].

وأما العقلانية النقدية: فهي التعامل النقدي مع جميع الموضوعات مادية أو معنوية[6]

2- الحداثة والسفسطة

تعاني الحقائق المعرفية ومن قديم مشكل محاصرتها لإعادة تشكيلها وفق الأمزجة أو بإنكارها كلية وإزالتها كما هو منهج السفسطائيين وهذا الذي دعا أرسطو لبناء المنطق لضبط قواعد توصل للحقيقة في المعرفة وتستلزم الوصول لليقين لذا التزم أرسطو بوجود شيء

---

(1) عبد الغني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي المعاصر، ص 15، 16.

(2) محمد أركون، من منهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر، ص 177

(3) يورغن هبرماس(ولد 1929م) فيلسوف ألماني معاصر، يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية، وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي التي يدافع من خلالها عن مشروع الحداثة وأنه لم ينته ب ما بعد الحداثة بل هو في تواصل مستمر.

(4) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: صياح الجهيم،2/ 3-44 و 187-214.

(5) محمد القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من نصوص الاستدلال، ص 70.

(6) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ص 285.

مفارق غير مادي (الكليات) خارج الذهن حقيقة كمعيار موضوعي لنقض قول الشكاك في عدم الاعتراف بالحقائق، رغم أنه أنتج لنا إشكالات منهجية فيما بعد في مسألة حصر التعاريف في الحد المنطقي ومشكلة الاستقراء والتزام وجود الماهيات في الخارج وحصر اليقين والتصديق في العقل والذهن وعدم اشتراط العمل مع الإيمان.

فلم يتوقف المنهج الشكي في المعرفة رغم ضوابط أرسطو المنهجية الصارمة، بل حين سقط المنطق الأرسطي مع فرانسيس بيكون نشأ منطق جديد حيث بقي المنهج الشكي في المعرفة وبه ستنتهي أيضا، فقد استثمر العلم الحديث والبحوث الفيزيائية شاهدة على ذلك خاصة فيزياء الكم فقد عاد الفلاسفة للجدل الوجودي القديم بين إثبات الوجود الذهني أو الوجود الخارجي الواقعي لينتصر الأخير وتحصر كل المعرفة في عالم الحس والمادة فمنه تنتج وإليه تعود وهذا هو العقل الشكي الذي تنادي به الحداثة كما يقول فتحي التريكي: «من حيث هو إقرار للشك ورفض لكل حكم مسبق ولكل سلطان مهيمن »[1].

وهذه النهاية في المعرفة هي ثمرة تقسيم الوجود وحصره إما عقلي أو حسي بحسب النظرة الفلسفية بإلغاء الغيب كلية بحجة أن العقل يرفضه ولا يقبله فينكر وجوده أو بقول أخف منه أن العقل عاجز عن الإثبات والإنكار في نفس الوقت كما قال كانط، ومع فكرة الإله المنعزل المستريح لا يمكن الإيمان بمدبر للكون إلا قوانين الطبيعة[2] .

فلا يمكن الإيمان بتدخل إلهي بالنبوات والوحي إضافة لإلغاء الفطرة وعدم الاعتراف بها لنعتبر الإنسان صفحة بيضاء خالية من أي علم سابق، فلا يكون أي ضابط للمعرفة إلا أمزجة الذات البشرية بالتمركز حولها والبحث عن المعيار الجديد لضبط المعرفة لإعادة توجيهها وإنتاجها وتأويلها وفق قالب جديد يقبله ويرتضيه العالم الواقعي المادي والنظرة الحداثية الجديدة للعقل وللكون وللإنسان.

---

(1) الحداثة ومابعد الحداثة المسيري –التريكي ص 209

(2) سامي عامري، براهين وجود الله ، ص 152 .

فلا يقبل حينها من العقل إلا العمل المادي وهو جانب الإدراك، في حين تعتبر الحداثة أن للعقل والفكر عمل مادي وهو اللغة، لتصير النصوص الدينية حينها وليدة العالم المادي لأنها نصوص لغوية أيضا فسيكون لابد أن تسير وفق آليات النقد الجديد لنظريات تفسير النصوص في قبلوها أو ردها في المعرفة أو تأويلها حسب قواعد الهرمنيوطيقا الكلاسيكية أو الفلسفية[1].

وهذا كله بسبب أصل خطير وهو: تجريد العالم الطبيعي من أي قيم روحية متعالية لتكسى كل المعرفة والنظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بلون واضح من العلمنة والتي جعلته الحداثة كأرضية لتصورها للوجود والمعرفة ومنه[2]:

- **علمنة الطبيعة** ففصلتها عن أي ممارسة أخلاقية لتكون علاقة الإنسان بالطبيعة علاقة صراع لا تسخير كما في الرؤية الدينية ووظيفة الإنسان هي إخضاعها والسيطرة عليه باعتباره سيدا عليها.
- **علمنة السياسة** لفصلها كلية عن الأخلاق.
- **علمنة الأخلاق** بفصلها عن مصدرها الإلهي المتعالي وجعل العقل كمرجعية وحيدة له.

ولذا فمنهج الحداثة نصب العداء للقرون الوسطى والتي كانت تتمركز حول المفاهيم الدينية حول العالم والإنسان والله وهذا الذي سبب إشكالات معرفية وضبابية مفاهيمية في كل المشروع الحداثي منذ تأسيسه إلى ما بعد الحداثة جعل أهم سماته الاضطراب والتوتر والقلق رغم أن الحداثة تحمل مشاريع كبرى لمصير الإنسانية كالديمقراطية ودولة القانون والحرية ...[3].

---

(1) القربي، موقف الفكر الحداثي العربي القربي ص157و الهرمنيوطيقا والفلسفة عبد الغني بارة ص 196 ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا عادل نصطفى ص 217، 218

(2) نصر الدين بن ساري، أنموذج إنسان الحداثة في المقاربة الرؤيوية إلى العالم، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة سطيف2 ، العدد 2، ص 37 .

(3) أحمد عطار، تجديد العقل الأنواري عند يورغن هبرماس (قراءة نقدية للإيديولوجيا الليبرالية المعاصرة)، أطروحة دكتوراه من قسم الفلسفة جامعة وهران نوقشت: 2011، ص 2 (المقدمة)

وفي جانب قراءة النصوص عند الحداثة فإن تحول المركز إلى الإنسان جعل كثير من القضايا الفكرية والفلسفية المرتبطة بموضوع التأويل والفهم، تزحزح ملكية النص من مؤلفه لتمنحه وجودا مستقلا عن قائله لتفسح المجال لتدخل ذاتية القارئ في توجيه دلالة النص كما تقول نظرية موت المؤلف لرولان بارت[1] والتي سيفتح باب القول بلا نهائية المعنى حتى للنصوص الدينية.

(1) رولان بارت ، موت المؤلف نقد وحقيقة، ترجمة: منذر عياشي، دار الأرض، بيروت، ط1 ، 1992 م ، ص 34 . رولان بارت ، لذة النص، ص 35 .

الـفـــــصل الأول

التأويل عند المتكلمين

الفصل الأول : التأويل عند المتكلمين

المبحث الأول : التـأويـل في اللغة ونصوص الشرع

المطلب الأول : التأويل في اللغة

المطلب الثاني : التأويل في القرآن والسنة

المبحث الثاني : التأويل في اصطلاح المتكلمين

المطلب الأول : المعنى الحادث للتأويل

المطلب الثاني : التأويل وعلاقته بالمجاز

المطلب الثالث : إثبات المجاز عند المتكلمين

المبحث الثالث : علاقة الأصول العقدية بالتأويل عند المتكلمين

المطلب الأول : التأويل عند المعتزلة

المطلب الثاني : التأويل عند الأشاعرة

المطلب الثالث : التأويل عند الماتريدية

المبحث الرابع : التأويل الحادث وفهم المتشابه

المطلب الأول : مفهوم المحكم و المتشابه في اللغة والاصطلاح

المطلب الثاني : المحكم والمتشابه في استعمال المتكلمين

تمهيد:

قد ارتبط التأويل عند المتكلمين منذ ظهوره بمسألة المتشابه من نصوص الشرع وكيفية التعامل معه طلبا للسلامة مما يعرض للذهن من شبه طائرة عليه في مجال الاعتقاد؛ خاصة أن المتكلمين قد اشتغلوا في دائرتين علميتين كبيرتين لضبط دلالة النصوص وهما أصول الفقه وعلم البلاغة، وما يميز هاذين الحقلين هو البعد التداولي في بناء منهج النظر في النصوص الشرعية القائم على الخصوصية اللغوية مما هو معهود لدى العرب زمن تنزل الوحي[1] .

وهذا يجعل توظيف مصطلحات حادثة لم يستخدمها العرب في الزمن الأول داخل منهج قراءة نصوص الشرع يثمر نتائج مضطربة جدا، وهو ما حصل لعلم أصول الفقه وعلم البلاغة وغيرهما[2] حين صار علم الكلام أحد مصادر استمدادهم المنهجية [3] خاصة حين نعلم أن أسس المنهج الأصولي وتقريبا جميع علوم الآلة اكتملت في زمن التقليد فصار أهم ما تقرره هو الانتصار للمذهب العقدي أو الفقهي.

وهنا لابد أن نميز بين مرحلتين في نظر المتكلمين للنصوص[4] :

1- مرحلة الجدليين من النظار 2- مرحلة المتأثرين بالمنطق الأرسطي

فالأولى سارت على العلوم التداولية العربية الإسلامية، وأما المرحلة الثانية فاستوردت بعض مناهج وآليات النظر ثم عدلتها ووظفتها كمعيار وأنموذج [5]، وبهذا صارت كثير من المسائل التي تأسست عليها العلوم الشرعية ليست من صميم علمه بل هي

---

(1) مولود السريري ، القانون في تفسير النصوص ص 18 .

(2) منهج المتكلمين قد دخل جميع العلوم الشرعية

(3) الجويني ، البرهان ،77/1.

(4) علي سامي النشار ،مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص89.

(5) الغزالي ، المستصفى ص .

إضافات أحيانا تعمل كموجهات لاستنطاق النصوص بحسب التحيزات العقدية والفلسفية كعلاقة الوجود الذهني بالخارجي وكمبحث أول واجب على المكلف واللطف والصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح ومثله المجاز العقلي وإغفال القرائن اللفظين وتقديم القرائن المعنوية بالتوسع العقلي في قراءة النصوص الشرعية .

ذلك أن العلوم الإسلامية في حقيقتها لم تكن تهتم بالتجريد العقلي الخالي من أي آثار واقعية ولهذا عد الشاطبي (ت:790 هـ)[1] «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهيه ، أو آداب شرعية أو لا تكون عونا في ذلك ، فوضعها في أصول الفقه عارية »[2] ،كمثل مسألة الجواز العقلي[3] ومشكلة الكليات والتي هي سبب معركة علاقة الذات بالصفات بين المناطقة والمتكلمين في الاستدلال العقلي على إثبات وجود الله وهل الحقائق في خارج الذهن أم لا ؟[4] .

فإن ضبط مسألة مراتب الوجود[5] أولا هو الذي يعيننا في فهم مشكلة التأويل الكلامي لنصوص العقائد والصفات خاصة واعتبارها مجازات غير حقيقية لتعلق المسألة بوجود الله وأيضا بوظيفة اللغة، ذلك أن النصوص الشرعية تعبر عن حقائق بين عالمين مختلفين عالم الغيب وعالم الشهادة، وأن أصل الإشكال هو في اعتبار أن أحدهما مادي والآخر عقلي ومن ثم جعل الغيبيات من جنس المعقولات، فحرص المتكلمون كل الحرص أن لا يشابه الله مخلوقاته من أي وجه لأن الله غيب وأن لا تفهم الغيبيات على أنها حسيّات

---

(1) هو إبراهيم بن موسى بن محمد أبو إسحاق اللخمي ، الغرناطي المالكي الشهير بالشاطبي ،محدث، فقيه، أصولي، لغوي، مفسر، كان من أئمة المالكية في وقته، توفي سنة 790 هـ من تصانيفه : الإفادات والإرشادات، الاعتصام ، الموافقات. ينظر : فهرس الفهارس :191/1 ، معجم المؤلفين 118/1

(2) الشاطبي ، الموافقات 37/1

(3) ابن السمعاني ،ال قواطع 450/1

(4) الشهرستاني ، مصارع الفلاسفة 51

(5) 1- الوجود الذهني 2- الوجود الخراجي 3- الوجود اللفظي 4- الوجود الكتابي

كنصوص الصفات مثلا، وما ألجأهم إلى التأويل هو قضية القدر المشترك الذي نفوا وجوده بين الخالق والمخلوق فتقريبا على هذا الأصل تشكلت جميع التأويلات مثل قضية كلام الله ومجيئه واستواءه وغيرها من الصفات فهذا هو منهج نظار المتكلمين الأوائل.

أما المتكلمون الذين تبنوا المنطق الأرسطي فتأويلهم قائم على أصول متداخلة مع المنهج الجدلي السابق والمنطق، فالمنطق يقوم على أصلين :

1-التفريق بين الماهية ووجودها[1]

2- التفريق بين الصفات الذاتية واللازمة[2]

وعلي هذا يقوم مفهم الحد عند المناطقة و تأثيره في جميع الحدود العلمية رغم أن أثر الأصول الكلامية على الحدود الشرعية أسبق كمفهوم التوحيد والصفة والتأويل و التركيب ...؛ وبداية لابد منضبط أصل مصطلح التأويل في اللغة ونصوص الشرع .

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ، 15/3 ، الإيجي ،المواقف في علم الكلام ،48

(2) ق طب الدين الرازي ، تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية ، دار إحياء الكتب المصرية ،58، ابن تيمية ،الرد على المنطقيين 461، 462

المبحث الأول : التـأويـل في اللغة ونصوص الشرع

المطلب الأول : التأويل في اللغة

تدور مادة (**أول**) في جذرها اللغوي على معنى الرجوع .

فقد قال أبو عبيدة بن المثنى[1] (ت 234 هـ) : « التأويل : التفسير والمرجع والمصير قال الأعشى[2] :

على أنها كانت تأول حبها تأول ربعي السقاب فأصبحا

قوله : تأول حبها تفسيره ومرجعه أي إنه كان صغيرًا في قلبه فلم يزل ينبت حتى أصحب فصار قديمًا كهذا السقب الصغير، لم يزل يشب حتى صار كبيرًا مثل أمـه و صار له ابن يصحبه » [3]

وقال الأزهري : « آل ، يؤول أي رجع وعاد .. أُلت الشيء : جمعته وأصلحته »[4] .

ونجد أكثر المعاجم اللغوية ترجع معنى التأويل إلى أصلين هما [5] :

الأول : بيان مراد المتكلم وهو التفسير

---

(1) هو أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي ، مولاهم البصري ولد عام 110 هـ ، قد أخذ العلم عن هشام بن عروة ، ورؤبة بن العجاج وأبي عمرو بن العلاء وغيرهم ، وحدث عن جماعة منهم على بن المديني وأبو عبيد بن سلام واشتهر بالنحو وبعلوم العربية وبأيام الناس وقد رمي برأي الخوارج توفي عام 234هـ .أنظر سير أعلام النبلاء للذهبي 445/9، والأعلام للزركشي 272/7 .

(2) ديوان الأعشى ص88

(3) مجاز القرآن لأبي عبيدة 1 /82 ، 83

(4) ضبط الصفحة

(5) مساعد الطيار ، مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر ،دار إبن الجوزي "ط2 1428 ص9 ، زمرد فريدة ، مفهوم التأويل في القرآن الكريم دراسة مصطلحية ، مركز الدراسات القرآنية الرابطة المحمدية للعلماء سنة النشر 2014

الثاني : الموجود الذي يؤول إليه الكلام ، أي ظهور المتكلم به إلى العالم المحسوس

وعلى هذين الأصلين تدور جميع المعاني اللغوية للفظة التأويل والتي يمكن جمعها في خمس معان تفصيلين مبينة للجذر اللغوي للمصطلح وهي :

1- التفسير

2- المرجع والمصير

3- الخثور والتغير

4- العاقبة

5- السياسة والإصلاح

- **فالتفسير** : فهو يجمع معنى البيان و الكشف و الوضوح [1]، قال ابن جرير الطبري (ت 310 هـ) : « وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير »[2]. وقال الجوهري : « التأويل : تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ... التأويل : هو تفسير ما يؤول إليه الشيء »[3]، وبمثل ذلك قال الراغب : « التفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبه وفيما يختص التأويل ولهذا يقال تفسير الرؤي وتأويلها » [4] .
- **المرجع والمصير** : وهو الذي يتعدى ب **عن** و **إلى** قال ابن دريد (ت 321 هـ) :« آل الرجل عن الشيء ارتد عنه »[5]، وقد نقل ابن منظور (ت:) عن ابن الأعرابي قوله: « الأوْل : الرجوع »[6] .

---

(1) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، 4/ 504 ، أنظر لمادة (فسر)في معاجم اللغة

(2) جامع البيان ، ابن جرير الطبري ،مطبعة الحلبي ،تح شاكر ، 174/3

(3) الجوهري ، الصحاح ، 1627/4، 1628

(4) الراغب الأصفهاني ، المفردات ، ص 380

(5) ابد دريد ، جمهرة اللغة ، تح البعلبكي ، 3/ 482

(6) ابن منظور الإفريقي ، لسان العرب ، دار الصادر 11/ 32

- **التغير والخثور** : قال ابن فارس : « قال الخليل: آل اللبن يؤولا أولا وأولا خثر » [1] وقد نقل أيضا هذا المعنى جمع كبير من علماء اللغة [2] .
- **السياسة والإصلاح** : فالإيالة : هي **السياسة** ونقل عن الأصمعي « آل الرجل رعيته يؤولها إذا أحسن سياستها » فآل الملك الرعية يؤولها إيالة وإيالا أي ساسها [3] ويقال آل المال : أي أصلحه وساسه[4] وأما **الإصلاح** : فقال المبرد (ت: 285 هـ) عن التأويل : « أصله من الإصلاح يقال : آل يؤول أولا إذا أصلحه »[5]، ونقل هذا المعنى كثير من المعاجم اللغوية كالتهذيب والجمهرة والصحاح واللسان والمحيط [6] .
- **العاقبة** : وهو قول الراغب : « التأويل هو رد الشيء إلى الغاية والمراد منه قولا وفعلا »[7]، وكذلك ذكر هذا المعنى الفراء (207 هـ)[8] .

وبهذا نخلص في بيان الشق اللغوي في دلالة لفظة التأويل والتي بني أصل معناها على الرجوع ، وفي استعمالات العرب تدل على المرجع المصير العاقبة و بيان الكلام وتفسيره .

---

(1) ابن فارس ،معجم مقاييس اللغة 107/1

(2) الجوهري ، الصحاح ، 1628/4

(3) جار الله الزمخشري ، أساس البلاغة ، دار الكتب المصرية ص12

(4) القاموس المحيط 3/ 331

(5) ابن المبرد ، الكامل ، 109/3 ، الرسالة ط1

(6) وقد استقصت دراسة مصطلحية لفظة التأويل في اللغة والقرآن الكريم والسنة وخرجت بنتائج جد مميزة في دلالة اللفظ واستعمالاته وهي لتلميذة الدكتور الشاهد البوشيخي صاحب مشروع الدراسات المصطلحية الدكتورة فريدة زمرد في بحثها :مفهوم التأويل في القرآن الكريم دراسة مصطلحية ، مركز الدراسات القرآنية الرابطة المحمدية للعلماء سنة النشر 2014

(7) الراغب ، المفردات ، 30/1

(8) الفراء ، معاني القرآن 380/1

المطلب الثاني : التأويل في القرآن والسنة

فالقرآن الكريم والسنة جاءا بلسان عربي مبين للهداية والإفهام ولهذا فلفظ التأويل فيهما يجرى وفق المعنى اللغوي الذي ذكرناه سابقا والذي يرجع إلى أصلين هما :

1. بيان مراد المتكلم
2. الحقيقة الخارجية الواقعية

فقد تواتر على ألسنة أهل العلم المتقدمين من زمن عصر الصحابة على إطلاق التأويل على التفسير سواء في تفسير القرآن أو شرح لمعنى ألفاظ الحديث

الفرع الأول : معنى التأويل في القرآن الكريم

قد جاء لفظ التأويل في القرآن في 16 موضعا وكان معناها يدور على نفس المعنى اللغوي الذي ذكرناه سابقا المحصور إجمالا في مدلولين هما :

1- البيان والتفسير

2- العاقبة والمرجع والمصير

أما أول آية فهي قوله ﷻ: {هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۘ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۗ ٧} [سورة آل عمران:7]. فسنفصل فيها لاحقا في علاقة التأويل بالمتشابه وعلي أي شيء يكون الوقف الصحيح فيها، وأيضا بعد ضبط دلالة اللفظ واستعماله في الاصطلاح .

قال الله ﷻ: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۗ ٥٨} [سورة النساء:58].قال الطبري : « وأحسن تأويلا أي جزاء، وذلك

الجزاء هو الذي صار إليه أمر القوم »[1] .

وقد نقل الطبري عن قتادة وغيره من السلف قوله في تفسير **قوله** ﷻ: {هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَاوِيلَهُۥ يَوْمَ يَاتِے تَاوِيلُهُ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُواْ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِے كُنَّا نَعْمَلُۚ قَدْ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ ٥٢} [سورة الأعراف:52]. أي : « ما يؤول إليه عاقبة أمرهم من ورودهم عذاب الله وصليهم جحيمه، وأشباه هذا مما أوعدهم الله به » [2].

وقال الطبري أيضا في تفسير قول الله ﷻ: {بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَاتِهِمْ تَاوِيلُهُۥ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۖ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ ٣٩} [سورة يونس:39].أي : « ولما يأتيهم بيان ما يؤول إليه ذلك الوعيد الذي توعدهم الله به في القرآن »[3] فيكون التأويل هنا بمعنى وقوع ما أخبر الله به من عاقبتهم ومصيرهم .

وأما الآيات الثمانية في سورة يوسف فيعني التأويل فيها تعبير الرؤيا أي ما آلت إليه؛ قال الطبري في تفسير أول آية ذكر فيها لفظ التأويل في السورة وقوله ﷻ :{وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَاوِيلِ ٱلَاحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ ءَالِ يَعْقُوبَ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَۚ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ٦} [سورة يوسف:6]. أي: « ويعلمك ربك من علم ما يؤول إليه أحاديث الناس عما يرونه في منامهم ، وذلك تعبير الرؤيا » [4]، وهكذا جميع الآيات في سورة يوسف هي بنفس المعنى الذي ذكرنا.

وهي قول الله ﷻ: {وَقَالَ ٱلَّذِے ٱشْتَرَىٰهُ مِن مِّصْرَ لِامْرَأَتِهِۦٓ أَكْرِمِے مَثْوَىٰهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًاۚ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِے ٱلْارْضِ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَاوِيلِ ٱلَاحَادِيثِۚ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ٢١} [سورة يوسف:21]. وقوله ﷻ: {وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجْنَ فَتَيَانِۖ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيَ أَرَىٰنِيَ أَعْصِرُ خَمْرًاۖ وَقَالَ ٱلَاخَرُ إِنِّيَ أَرَىٰنِيَ أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِے خُبْزًا تَاكُلُ

---

(1) جامع البيان ،الطبري 205/6

(2) نفس المصدر 478/12

(3) المصدر السابق 93/15

(4) جامع البيان ، الطبري 92/12

ٱلطَّيْرُ مِنْهُۖ نَبِّئْنَا بِتَاوِيلِهِۦٓ إِنَّا نَرٰىكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَۖ ٣٦} [سورة يوسف:36]. وقوله ﷻ {قَالَ لَا يَاتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَاوِيلِهِۦ قَبْلَ أَنْ يَّاتِيَكُمَاۚ ذٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِى رَبِّىٓۚ إِنِّى تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُومِنُونَ بِاللَّهِ وَهُم بِالَاخِرَةِ هُمْ كٰفِرُونَۖ ٣٧} [سورة يوسف:37].

وقول الله ﷻ: {قَالُوٓاْ أَضْغٰثُ أَحْلٰمٍۖ وَمَا نَحْنُ بِتَاوِيلِ ٱلْاَحْلٰمِ بِعٰلِمِينَۖ ٤٤} [سورة يوسف:44]. وقوله ﷻ : {وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ اَنَا أُنَبِّيُكُم بِتَاوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِۖ ٤٥} [سورة يوسف:45]. وقوله ﷻ :{وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّداًۖ وَقَالَ يٰٓأَبَتِ هٰذَا تَاوِيلُ رُءْيٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقّاًۖ وَقَدْ اَحْسَنَ بِىٓ إِذْ اَخْرَجَنِى مِنَ ٱلسِّجْنِ وَجَاءَ بِكُم مِّنَ ٱلْبَدْوِ مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطٰنُ بَيْنِى وَبَيْنَ إِخْوَتِىٓۚ إِنَّ رَبِّى لَطِيفٌ لِّمَا يَشَآءُۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُۖ ١٠٠} [سورة يوسف:100]. وقوله ﷻ : {۞رَبِّ قَدْ اَتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَاوِيلِ ٱلْاَحَادِيثِۚ فَاطِرَ ٱلسَّمٰوٰتِ وَالَارْضِ أَنتَ وَلِيِّۦ فِى ٱلدُّنْيٰا وَالَاخِرَةِ تَوَفَّنِى مُسْلِماً وَأَلْحِقْنِى بِالصّٰلِحِينَۖ ١٠١} [سورة يوسف:101]. فهي بمعنى تعبير الرؤيا كما أسلفنا .

وأما في سورة الكهف وردت في موضعين من قصة موسى عليه السلام مع الخضر أولهما قوله ﷻ: {قَالَ هٰذَا فِرَاقُ بَيْنِى وَبَيْنِكَۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَاوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْراًۖ ٧٧} [سورة الكهف:77]. قال الطبري : « أي : ما تؤول إليه عاقبة أفعالي التي فعلتها »[1]، وقوله ﷻ : {وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صٰلِحاً فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَّبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَۚ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ اَمْرِىۚ ذٰلِكَ تَاوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْراًۖ ٨١} [سورة الكهف:81]. فجاء في تفسير ابن كثير :« أي تفسير ما لم تستطع عليه صبرا»[2] .

الفرع الثاني : معنى التأويل في السنة الشريفة

فنجد أيضا أن نفس المعنى اللغوي والاستعمال القرآني لمدلول التأويل حاضر في أحاديث السنة المطهرة واستعمالات الصحابة ونذكر بعض الأمثلة :

---

(1) الطبري ، 188/5

(2) تفسير إبن كثير ، 66/3

فقد أورد البخاري (ت: 256 هـ) في تفسير قول الله ﷻ: {فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً ۳} [سورة النصر:3]. عن عائشة رضي الله عنها قالت : ((كان رسول الله صلّى الله عليه وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: **سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي** يتأول القرآن)) [1] تعني يعمل ويطبق ما أمره الله من التسبيح والتحميد .

وعن أبي العالية (ت: 93هـ) : «..كانوا عند عبد الله بن مسعود جلوسًا، فكان بين رجلين ما يكون بين الناس، حتى قام كل واحد منهما إلى صاحبه، فقال رجل من جلساء عبد الله: ألا أقوم فآمرُهما بالمعروف وأنهاهما عن المنكر؟ فقال آخر إلى جنبه: عليك بنفسك، فإن الله ﷻ يقول : {يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۱۰۷} [سورة المائدة:107]. قال: فسمعها ابن مسعود فقال: مَهْ، لَمَّا يجئ تأويل هذه بعد! إن القرآن أنزل حيث أنزل، ومنه آيٌ قد مضى تأويلهن قبل أن ينزلن، ومنه ما وقع تأويلهن على عهد النبيّ صلى الله عليه وسلم، ومنه آيٌ وَقع تأويلهن بعد النبيّ صلى الله عليه وسلم بيسير، ومنه آي يقع تأويلهن بعد اليوم، ومنه آي يقع تأويلهنّ عند الساعة على ما ذكر من الساعة، ومنه آي يقع تأويلهن يوم الحساب على ما ذكر من الحساب والجنة والنار، فما دامت قلوبكم واحدة، وأهواؤكم واحدة، ولم تُلبَسوا شيعًا، ولم يَذُق بعضكم بأس بعض، فأمروا وانهوا. فإذا اختلفت القلوب والأهواء، وأُلبستم شيعًا، وذاق بعضكم بأس بعض، فامرؤ ونفسه، فعند ذلك جاء تأويل هذه الآية » [2] .

---

[1] ابن حجر ، فتح الباري ، ط الريان 205/7

[2] الطبري ، 143/11، 144 ، تفسير ابن حاتم 4/ 1227

ومنها قوله ﷺ لابن عباس :((**اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل**))[1]، أي : تفسير القرآن فقد قال الطبري :« **((وعلمه التأويل))** : فإنه عني بالتأويل ما يؤول إليه معنى ما أنزله الله تعالى ذكره »[2] .

ومن هذا قول ابن عباس رضي الله عنه :« **أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله** » أي تفسيره، وكذلك قول جاهد : « **أنا ممن يعلم تأويله** » أي تفسيره [3]. وهكذا نجد أن استعمال لفظ التأويل في السنة هو موافق لما دلت عليه دلالته في اللغة وكذلك القرآن الكريم ومثلها في استعمالات الصحابة ومفسري القرآن الأوائل وكذلك شراح الأحاديث النبوية .

المبحث الثاني : التأويل في اصطلاح المتكلمين

المطلب الأول : المعنى الحادث للتأويل

قد ذكرت فيما سبق أن مفهوم التأويل الذي سار عليه المتقدمون من الفقهاء

---

[1] رواه بهذا اللفظ أحمد 1/ 266 و 314 و328 و 335 ، وكذلك الطبراني وانظر "مجمع الزوائد" (9/ 276 ورواه البخاري رقم (143) في الوضوء: باب وضع الماء عند الخلاء ، بلفظ: "اللهم فقه في الدين" ، ومسلم رقم (2477) في فضائل الصحابة: باب فضائل عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ، دون قوله " في الدين " والبخاري رقم (75 و 3756 و 7270) بلفظ " اللهم علمه الكتاب " ، والبخاري رقم (3756) بلفظ (اللهم علمه الحكمة)

(2) الطبري ، تهذيب الآثار ، تح شاكر ، 183/1

[3] الجامع لأحكام القرآن ،القرطبي18/3

والمفسرين وكذلك اللغويين [1] هو[2] :

– التفسير والبيان – والحقيقة والمرجع والمصير

لكن سيكون للتأويل اصطلاح جديد هو :

صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى مرجوح لقرينة تدل عليه.

وفي الحقيقة أن هذا المعنى ليس مرفوضا بداية إذا كان بضابط البحث وطلب مراد المتكلم ، رغم حضور إشكالية أخرى ستكون هي سمة ظاهرة لجميع التأويلات المنحرف في فهم النصوص الشرعية مثل تأويل الباطنية وهذه السمة هي التوسع في إدخال ذاتية المؤول أو المفسر والذي سيتحول من متلقي وحامل محايد إلى منتج لنص جديد [3] .

قال ابن حزم (ت : 456 هـ) : « التأويل : نقل اللفظ عما افتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق ، وإن كان نقله بخلاف ذلك أُطرح ولم يلتفت إليه ، وحكم لذلك النقل بأنه باطل »[4] ،وبمثل هذا عرفه الباجي (ت: 47 هـ) قال :« التأويل صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله »[5] ، قال الجويني (ت: 478 هـ) التأويل هو :« رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول»[6] .

وقال الغزالي (ت:505 هـ):« التأويل هو عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به

(1) دخل على اللغويين المتأخرين اصطلاح حادث لمعنى التأويل في مادة (أول)نقله ابن منظور عن ابن الأثير وأيضا في كتاب تاج العروس نقلا عن جمع الجوامع وابن الكمال وابن الجوزي وهذا المعنى تابع لسجال فكري عقدي في القول بالمجاز في متشابه القرآن .

(2) مساعد الطيار ، مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر ، ص 109.

(3) ماجد بن حمد العلوي، استراتيجية الحمل على غير الظاهر عند المحدثين علي حرب أنموذجا، ص43.

(4) ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، 43/1.

(5) الباجي ، الحدود ، ص 48

(6) الجويني ، البرهان ، 511/1 ، دار الأنصار ط2

أغلب الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر »[1] .

وعرفه ابن الجوزي (ت: 597 هـ) بقوله : « التأويل : العدول عن ظاهر اللفظ إلى معنى لا يقتضيه لدليل عليه »[2] ، قال الآمدي (ت: 630 هـ) :« التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له »[3]، وهذا المعنى الحادث للتأويل قد صار هو المقرر في كتب المعاجم اللغوية لدى المتأخرين فصاحب لسان العرب قد نقل كلام ابن الأثير والذي هو من أهم مصادره فقال ابن منظور (ت: 711هـ) :« والمراد بالتأويل : قل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ »[4] .

ونفس هذا المعنى ذكره الطوفي (ت: 716هـ) [5] وكذلك ذكر مثله البناني (ت: 1198 هـ) [6] في حاشيته على جمع الجوامع ، وهكذا صار معنى التأويل : **الصرف عن الظاهر لدليل** هو الدارج في اصطلاح واستعمال المتأخرين من اللغويين والأصوليون والفقهاء والمتكلمين .

فنشأ بسبب هذا الاصطلاح الجديد للتأويل خلافات عديدة فلم يعد استعماله بمعناه الحادث داخل حيز المتشابه من نصوص الشرع أي داخل العقائد من صفات الباري وأفعاله سبحانه، بل تعداه إلى نصوص الشرعيات العملية مثل مفهوم صيغة الأمر والنهي والتحسين والتقبيح، ومفهوم المؤول والمبين والمشكل ووغيره، ولخطورة التأويل كان لابد من إبراز هذا الخلل في المعنى الاصطلاحي الحادث، فالتأويل ليس مصطلح هامشي في البناء

(1) الغزالي ، المستصفى ، 387/1 ، مكتبة االجنيدي تح أبو الغلا

(2) ابن الجوزي ، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر ،ص217

(3) سيف الدين الآمدي ، الأحكام ، 3/ 599 ط1 دار الفكر

(4) محمد بن مكرم الإفريقي ، لسان العرب ، 32/11 ، ابن الاثير ، النهاية في غريب الحديث ، 1 /80 ط2 الزواوي

(5) سليمان لن عبد القوي الطوفي ، شرح مختصر الروضة ، 3/ 599

(6) عبد الرحمن بن جاد الله ، حاشيته ، 46/2 الحلبي 1336هـ

المعرفي الإسلامي بل :« التأويل باب من أبواب الاستنباط العقلي قويم، ومنهج اجتهادي في فهم النصوص »[1]، وجر مثل هذه المعاني الاصطلاحية وتطبيقها في كل العلوم على هيئة القانون سبب من أسباب اختلال العلم [2] .

وهذا يجعلنا نتساءل ما سبب ظهور هذا المعنى الحادث للتأويل وما علاقته بالمجاز وهل هما بمعنى واحد في الاستعمال المتأخر لهما ؟

المطلب الثاني : التأويل وعلاقته بالمجاز

فأغلب الدارسين للتأويل بالاصطلاح الحادث الذي أخذ به المتأخرون من الفقهاء والمتكلمين أرجعوا سبب النشوء إلى **القول بالمجاز** وأن من آليات المجاز أيضا **النقل عن الظاهر** (الوضع) خاصة في اصطلاح المتكلمين الذين يجعلون المجاز في مقابل الحقيقة في تفريقهم لمراتب النصوص والأدلة بين القطع والظن أو حصرهم الحقائق في منطق البرهان لا منطق والظن كما عند المتأثرين بالمنطق الأرسطي.

فالمعنى اللغوي عند المتقدمين واستعمالاتهم للتأويل نجدهم لا يفرقون بين التأويل والتفسير مثلا بل يجعلونهما بمعنى واحد[3]، ولم يكن سؤال ما الفرق بين التأويل والتفسير مطروحا عند المتقدمين، ولكن بالمعنى الاصطلاحي الحادث للتأويل سيتغير مدلول التأويل إلى اصطلاح فيه نوع من الإشكال لارتباطه الوثيق بالمجاز الذي يهدد ظاهر النصوص الشرعية، لأن المعنى الظاهر صمام أمان من التحريف والتبديل خاصة إن كانت القرينة كأداة معرفية دالة على مراد المتكلم، فالنص إذا جرد من القرائن أحال المؤول إلى الوضع اللغوي

(1) الذاودي بن بخوش قوميدي، تأويل النصوص في الفقه الإسلامي–دراسة في منهج التأويل الأصولي – ، 60 ، ط1 ، دار ابن حزم بيروت لبنان ، ص 60.

(2) الطاهر بن عاشور ، أليس الصبح بقريب ، ص181

(3) ابن منظور ، لسان العرب ، ج1/ 172

مجردا عن الاستعمالات وهذا يجعل ألفاظ ومعاني النصوص الشرعية إما[1] :

– حبيسة الدلالة المعجمية – مغرقة في المجاز دون قرائن استعمالية

والحقيقة كما عند اللغوين : « هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع »[2] .

والمجاز هو : « الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بالتحقيق استعمالا في الغير، بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع »[3] .

ويقول الرازي في تعريف المجاز :« فهو فعل من الجواز الذي هو التعدي في قولهم : جزت موضع كذا ..وهو ما أُفيد به معنى مصطلح عليه غير ما أُصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الأول »[4]، قال السبكي في تعريف للحقيقة والمجاز أيضا :« الحقيقة: لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء...والمجاز :اللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقة »[5] .

وبهذا يظهر أن المجاز في حقيقته هو آلة المؤول التي يستخدمها لصرف اللفظ عن ظاهره إلى باطن لا يدل عليه اللفظ في سياقه [6]، وإذا كان التأويل عند العلماء آلية من أدوات الاجتهاد للظفر بمراد صاحب الشريعة فيكون حمل النص من المعنى الحقيقي إل المعنى المجازي سيوقعنا في فتح باب تعدد المعاني والدلالات لأن « التأويل بالذات أداة مائعة سريعة التحول من الممارسة التحليلية إلى أداة فضفاضة متعددة الجوانب والمقاييس بحسب الميول الذهنية للحامل المؤول، لأن التأويل يتعامل مع اللغة المجازية، والمجاز بطبيعته المعنوية يزيد من انفصال الدال عن المدلول، ومن

(1) ماجد بن حمد العلوي ،استراتيجية الحمل على غير الظاهر عند المحدثين علي حرب أنموذجا ، ص54

(2) السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص 358

(3) المصدر السابق ،ص 359

(4) الرازي ، المحصول في علم الأصول ، 359/1، 397، تح : طه جابر العلواني ، الرياض ط1

(5) تاج الدين السبكي ،جمع الجوامع ،300/1، 304 ط2 الحلبي

(6) مساعد الطيار ، مفهوم التفسير والتأويل .. ص108

ثم إذا استخدم المجاز دون ربطه بنموذج إدراكي أو معرفي عن طريق القرائن فإنه سيفتح بابا لا نهاية له لتعدد المعاني والدلالات » [1] .

فجعل المتكلمون المجاز بهذا المعنى كمقدمة للتأويل ووسيلة للسلامة من الشبهات كما قال الجرجاني[2] التي قد تفهم من نصوص المتشابه في صفات الله وأفعاله، وقد صرح البياضي بأن المجاز هو مقدمة ضرورية للتأويل الإصلاحي عند المتكلمين فقال : « إنما قالوا بالمجاز نفيا لوهم التجسيم والتشبيه »[3]، يقول الغزالي :« ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ من الحقيقة إلى المجاز »[4] .

وبهذا يكون الإشكال في فرض مثل هذه الاصطلاحات الحادثة لقراءة نصوص الشرع وليس كما قد يتوهم أن المشكلة الرئيسية هي في إثبات المجاز أو نفيه فقط أو أنه موجود في اللغة لا في نصوص الشرع أو لا يوجد فقط في نصوص الصفات وغيرها من الأقوال التي سنعالجها في المطلب القادم .

المطلب الثالث : إثبات المجاز عند المتكلمين

فحقيقة المجاز أيضا مثل مصطلح التأويل قد تعرض لتغير دلالي بين استعمال المتقدمين والمتأخرين[5]، وإن كان كثير من البلاغين المتأخرين في توظيفهم للمصطلح الحادث للمجاز يعتبره مجرد خلاف لفظي والمشكلة فقط في باب الأسماء والصفات وبعض الغيبيات، والحقيقة أن آليات البلاغيين التطبيقية[6]، في استخدامهم للمجاز لا تفرق بين

---

(1) استراتيجية الحمل على غير الظاهر عند المحدثين ، ص55

(2) الجرجاني ،أساس البلاغة ،ص391

(3) كمال الدين البياضي ،إشارات المرام من عبارات الإمام،تح يوسف عبد الرازق ،ص189،مطبعة الحلبي القاهرة

(4) الغزالي ، المستصفى ،387/1

(5) أبو عبيدة معمر بن المثنى ،مجاز القرآن ، 1/1

(6) أما نظريا فهم يعظمون نصوص الشرع ولا نشك في ورعهم وديانتهم ولكن الأدوات الإجرائية في حال التطبيق قد تفتح عليهم بعض اللوازم التي إن التزموا صارت كمعيار موجه لاختياراتهم بإعتبار أن النص نزل بلغة العرب

طبيعة النص البشري الذي تكون فيه الاستعارات والكنايات جانبا جماليا للنص وبين النصوص الشرعية التي هي في أعلى درجات القصدية والإلزامية باعتبارها جاءت للهداية و للإفهام، وهي على سنن معهود الأميين في لغتهم وبيانهم فكان القرآن كتابا معجزا في نظمه وألفاظه واستعارته وبديعه .

فمن باب إعجاز القرآن اهتم المتكلمون بقضية المجاز لضبط دلالات الألفاظ ولصيانة العقيدة عن سوء الفهم مما قد يوهم ما لا يليق في نصوص الشرع (**التنزيه**) وهذا الذي فتح باب المجاز لغرض تأويل المتشابه من النصوص، فمن قواعد المعتزلة مثلا كما يقول القاضي عبد الجبار: « ومما يجب نفيه عن الله تعالى كونه جسما »[1] فمثل هذا الأصل العقدي له الأثر البالغ في توجيه دلالات الألفاظ، وهذا الذي جعل البلاغين والنحويين يستعملون قاعدة (**المجاز**) حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه بسبب الخلفية العقدية التي تدفعهم لنفي الجسمية عن الله تعالى[2]، فعلى ضوء هذا نفهم صنيع الزمخشري في القول بتأبيد النفي بـ: (لن)[3] في تفسير قول الله ﷻ : { قَالَ لَن تَرِيٰنِے } [سورة الأعراف:143]. وهذا دارج في كلام علماء المعتزلة في نفي رؤية الله تعالى فقد قال القاضي عبد الجبار :« ومما يجب **نفيه** عن الله تعالى الرؤية »[4]، وقال في تفسير الآية السابقة :« (**لن**) موضوعة للتأبيد فقد نفى أن يكون مرئيا البتة، وهذا يدل على استحالة الرؤية عليه »[5]، ومثله قوله ﷻ : {هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَنْ يَّاتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِے ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَٰمِ وَالْمَلَٰٓئِكَةُ

---

(1) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ص217

(2) سعد بن عبد الله المحمود ، أثر الروافد الثقافية في التنظير النحوي ،طبع مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة العربية ، 207 وما بعدها

(3) الزمخشري ، 504/2

(4) القاضي عبد الجبار ،شرح الأصول الخمسة، 232

(5) المصدر السابق ، 264

وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُۧ ٢٠٨} [سورة البقرة:208].

فهذا في حكم المجاز عند المعتزلة لاقتضاء صفة المجيء الجسمية والجهة ويجب تأويل ذلك كما نقل ابن جني والفارسي عن الأخفش سعيد بن مسعدة :« وقوله :{هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ } [سورة البقرة:208]. يعني أمره، لأن الله تعالى لا يزول»[1] ومثل ذلك في كثير من النصوص التي توهم الجسمية للباري سبحانه وتعالى والفوقية والعلو والاستواء فرارا من التحيز والجهة والجسمية وفي هذا تشترك الجهمية مع المعتزلة في أصل المقالة [2] .

وقد شارك الأشاعرة والماتريدية والكلابية المعتزلة في إثبات المجاز وإن اختلفوا عنهم أنهم يستعملونه فقط عند الضرورة ليس كما فعل المعتزلة بالتوسع فيه وإعطاء مساحة كبيرة للعقل[3]، فالمدرسة البلاغية التي تقابل التنظير المعتزلي للمجاز هي مدرسة الجرجاني وجهوده في التأسيس الاصطلاحي للمجاز :« كانت هي الأساس الذي بنى عليه من أتى بعده من البلاغيين مفاهيمهم وتقسيماتهم وقواعدهم في هذا المجال، لكنهم لم يستطيعوا إضافة شيء ذي بال»[4]، قال الجرجاني:« ولو لم يجب البحث عن حقيقة المجاز والعناية به ، حتى تحصل ضروبه، وتضبط تقسيماته، إلا للسلامة من هذه المقالة، والخلاص مما نحا نحو هذه الشبهة[5]، لكان من حق العاقل أن يتوفر عليه ،ويصرف العناية إليه ، فكيف الدين حاجة ماسة إليه من جهات يطول عدها، وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية يأتيهم منها ، فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون ،ويلقيهم في الضلالة[6] من حيث ظنوا

(1) الأخفش ، معاني القرآن ، 183/1

(2) أحمد بن حنبل . الرد على الجهمية ، 106، 135

(3) مذبوحي محمد ،المجاز في القرآن الكريم بين المعتزلة والأشاعرة في القرنين الخامس والسادس هجري، رسالة دكتوراه في الدراسات اللغوية من جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان ، 245

(4) العز عبد السلام ، مجاز القرآن ص47 مقدمة المحقق

(5) يقصد ترك النص على ظاهرة

(6) ابن جني ،الخصائص ،32/1، 43 مقدمة المحقق

أنهم مهتدون »[1] .

وبهذا يتضح أن المتكلمين مجمعون على الأخذ بمسألة المجاز لغرض أساسي في اعتقادهم وهو تنزيه الله سبحانه وتعالى فجعلوا المجاز آلة المؤول، وقد عقد ابن جني (ت:392هـ) بابا في كتابه بعنوان: **باب فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية**[2] بل لقد بالغ أيضا بجعل الأصل في الكلام المجاز وليس الحقيقة فقال عن العربية :« أكثرها جار على المجاز وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة »[3]، ومثل هذا قال به الجاحظ (ت:255هـ)[4] وشيخ ابن جني وهو أبو علي الفارسي النحوي وكلهم من المعتزلة [5] .

وقد جعل الزمخشري من شروط المفسر أن يكون عارفا بالبلاغة (**علم المعاني وعلم البديع**) خاصة معرفة المجاز[6] حتى أُعتبر أن أهم أساس تقوم عليه نظرية الفصاحة هو المجاز كما يقول الجاحظ عنه : « وهذا الباب هو مفخرة العرب في لغتهم ، وبه وبأشباهه اتسعت »[7]، ولكن يظل سؤالان مطروحان في فكرة المجاز :

1. **من صاحب الوضع الأول وهو سؤال أصل اللغة أهي توقيفية أم اصطلاحية ؟.**
2. **ما هي علاقة الألفاظ بالمعاني أو الاسم بالمسمى ؟**

ذلك لأن لازم المجاز أن يكون هناك وضع مقدم على الاستعمال في اللغة وهذا غير ثابت،

---

(1) الجرجاني ، أسرار البلاغة 391

(2) ابن جني ، الخصائص ،249/3

(3) المصدر السابق 246/3

(4) البيان والتبين ،153/1 ، تح: عبد السلام هارون ، الحيوان ،23/5، 25

(5) اكتب الحاشية هنا

(6) الزمخشري ،الكشاف ،15/1، 16

(7) الجاحظ ،الحيوان ، 426/5

وهذا يفتح علينا البحث عن الأصول الخفية لكثير من المقالات العقدية [1]

[1] المطعني ، المجاز في اللغة والقرآن ، 86/2

المبحث الثالث : علاقة الأصول العقدية بالتأويل عند المتكلمين

المطلب الأول : التأويل عند المعتزلة

فالقضية الكبرى في الفكر الإعتزالي والتي هي كقاعدة مرتبطة بتأسيسها هي مسألة العدل الإلهي[1] وتندرج تحتها قضية مرتكب الكبيرة وفعل الأصلح.. وغيرها، وقد بنى المعتزلة كل فكرهم التأويلي ونظامهم المعرفي على أصولهم العقدية الخمسة فليس: « يستحق أحد عندنا اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخمس فهو معتزلي »[2] .

فالاعتقاد يعمل كموجه لدلالة الألفاظ والعقل مؤطر للعملية التأويلية عند المعتزلة بعد منح العقل أوسع مجال في النظر للنصوص الشرعية خاصة في العقائد والغيبيات، فجعلت المعتزلة اليقين لا يكون إلا في أدلة العقل التي لا يدخلها تأويل ولا مجاز، وأما الألفاظ الشرعية فهي ظنية عرضة للاحتمال وقابلة للتأويل فإذا : « ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه وجب تأويلها لأن الألفاظ معرضة للاحتمال ودليل العقل بعيد عن الاحتمال »[3]، وهذا الذي جعلهم يحصروا اليقين في أدلة العقل ويقولون بظنية الأدلة اللفظية الشرعية .

فأهم الأصول التأويلية عند المعتزلة هما أصل التوحيد والعدل وعليهما يقوم كل نسقهم الفكري الذي ينفي مماثلة الله تعالى لغيره من أي وجه وعلى هذا قام مبدأ التنزيه في

(1) محمد علي أبو ريان ،تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام 156

(2) الخياط ، الانتصار 126

(3) القاضي عبد الجبار ، المحيط بالتكليف 200

الفكر المعتزلي بنفي جميع الصفات وجعل أخص وصف لله هو القدم [1]، ولأجل هذا المبدأ أول المعتزلة كل النصوص الشرعية التي يوهم ظاهرها التجسيم ومماثلة الخالق سبحانه بالمخلوق، ومنهجيتهم هي: « كانوا يفكرون عقليا أولا ثم يخضعون النص لفكرتهم ثانيا، فالفكرة العقلية سابقة للتأويل »[2] .

فيلجؤون إلى التأويل والمجاز لدفع التعارض وكي تتطابق دلالة النصوص مع أدلة العقل فإذا : « ورد على الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلت عليه العقول وجب صرفه عن ظاهره وإذا كان له ظاهر وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها »[3]، وبهذا يكون التأويل في حقيقته عملية عقلية ما دامت حتى القرينة الصارفة لا تكون إلا عقلية ، فالقرائن عند المعتزلة ثلاثة وهي[4] :

1- قرينة عقلية 2- قرينة حالية 3- قرينة شرعية (سمعية)

لكن في الجانب العملي فكل القرائن تعود عند المعتزلة إلى العقل وبهذا تكون قصدية النصوص لمعنى ما تحاكم إلى العقل المجرد فقط وليس لأي قرائن خارجية قد تحيل إلى أي معنى متبادر أو تحيل المعنى إلى الاستعمال وهذا الذي سيسبب نوعا من الإرباك في توظيف الاصطلاحات والمعاني الحادثة خاصة في مباحث أقسام الألفاظ ودلالتها في العلوم الشرعية بأخص أصول الفقه مثل: **(المحكم والمتشابه والمشكل والمبهم والحقيقة والمجاز...)** [5] .

فالتترس باللغة المعجمية كما تفعل المعتزلة هو وسيلة فقط من أجل إضفاء الشرعية على

---

(1) الشهرستاني ، الملل والنحل ،43، 44

(2) مصطفى الصاوي الجويني ،النص القرآني بين فهم العلماء وذوقهم ،منشأة المعارف، الإسكندرية ، دط، دت ص183

(3) الشريف المرتضى ، أمالي المرتضى ، 2/ 300

(4) أبو الحسين البصري ، المعتمد في أصول الفقه ،358/1

(5)محمد العروسي عبد القادر ، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين ، مكتبة الرشد ناشرون ، دط ،دت بدون

العملية العقلية لتوليد المعاني من الألفاظ وهذا يلغي قصدية النصوص الشرعية فالألفاظ الشرعية لا تفهم إلا في الاستعمال وعلى الاستعمال يكون المعني لا في أصل الوضع، وإن كانت المعتزلة تبعا لأصولها الخمس جعلت من قراءة النصوص عمليه مؤسسة على معيارية العقل المجرد سواء في الجانب العقدي أو الأصولي والبلاغي [1] .

ومن الأمثلة التطبيقية للتأويل عند المعتزلة :

نفي رؤية الله تعالى : في قوله ﷻ: {يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ ثُمَّ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَعَفَوْنَا عَن ذَٰلِكَ ۚ وَءَاتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا ١٥٢} [سورة النساء:152].يقول القاضي عبد الجبار :« الآية تدل على نفي الرؤية عن الله تعالى »[2]، ويقول أيضا في تفسير قوله ﷻ: **{وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ٢١ اِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ٢٢}** [سورة القيامة:21- 22]. « وجوه يومئذ ناظرة آلاء ربها ومنتظرة ونعمة مرتقبة »[3] .

نفي صفة الكلام : ففي قول الله ﷻ: **{وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ١٦٣}** [سورة النساء:163]. قال الزمخشري في تأويله :« ومعناه من الكلم أي : وجرح الله موسى بأظافر المحن ومخالب الفتن »[4]؛ وعلى ضوء هذا قالوا بأن **القرآن مخلوق** .

والأمثلة على تأويل المعتزلة لنصوص الصفات والقضاء القدر كثيرة جدا فقصدت التمثيل لا الحصر [5] .

---

(1) مذبوحي محمد ،المجاز في القرآن الكريم بين المعتزلة والأشاعرة في القرنين الخامس والسادس هجري، رسالة دكتوراه في الدراسات اللغوية من جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان ، 60 وما بعدها

(2) القاضي عبد الجبار ،متشابه القرآن 210/1

(3) القاضي عبد الجبار ،شرح الأصول الخمسة ، 246

(4) الزمخشري ، الكشاف ،314/1

(5) ميا بنت إسماعيل بن عبد العزيز، التأويل وعلاقته بالإيمان والكفر، ص 207 وما بعدها

- فقد أولت المعتزلة جميع صفات الله ومنها صفات المعاني التي يثبتها غيرهم من المتكلمين[1] .
- وأولت المعتزلة صفة الإرادة والسمع والبصر[2] مع خلاف بين معتزلة بعداد والبصرة [3] .
- وأولت المعتزلة الصفات الخبرية : كالاستواء والنزول والمجيء ..[4]

فتأويل المعتزلة كما رأينا هو استناد متسع جدا على العقل المجرد في فتح دلالات النصوص وإلغاء تام لقصدية الشارع سواء في نصوص العقائد أو الشرعيات فقد أول المعتزلة كل النصوص التي لا تثبت الحرية لفعل الإنسان[5] لا لشيء إلا لأنها تخالف أصولهم، وهذا فتح للباب أمام التأويلات الباطنية الملغية للظاهر كلية إلى معاني لا يدل عليها النص ولا السياق وبهذا فهو فتح لباب النسبية المطلقة[6]، فالعقل هو المنظم لحركة الدلالات وتفاعلها مع المعاني لتبحث عن مراد المتكلم لا لتنشئ معان جديد ولو دلت عليها الدلالة المعجمية في اللغة العربية[7] .

المطلب الثاني : التأويل عند الأشاعرة

فالتأويل في المدرسة الكلامية الأشعرية كان طوره الأول كرد فعل للتطرف المعتزلي في استخدام العقل المجرد في قراءة وتأويل النصوص الشرعية ومما أدى إلى فتح دلالات

---

(1) الخياط ،الانتصار ،117، القاضي عبد الجبار ،شرح الأصول الخمسة ،183

(2) المصدر السابق 440، القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل 257/6 ، الشهرستاني ، الملل والنحل ،49/1

(3) رشيد الخيوط ، المعتزلة البصرة وبغداد، دار الحكمة ، لندن ،1997، ط1 ،ص 13

(4) الزمخشري ،الكشاف ،165/1 ، القاضي عبد الجبار ،شرح الأصول الخمسة ،227

(5) الشريف المرتضى ، انقاذ البشر من الجبر والقدر ،ص225، 226 ضمن رسائل العدل والتوحيد ، القاضي عبد الجبار ،تنزيق القرآن عن المطاعن ،271

(6) ماجد بن حمد العلوي ، إستراتيجية الحمل على غير الظاهر ، 65

(7) المصدر السابق 104

النصوص إلا معان لا يقصدها الشارع ولا تتحملها اللغة ولو من باب المجاز، وكما ذكرت سابقا أن المعنى في اللغة إنما هو استعمال وليس الوضع اللغوي المعجمي كما فعلت المعتزلة في حصر معنى الألفاظ داخل اللغة مغفلة السياقات الخارجية.

فالمدرسة الكلامية الأشعرية وفي خلافها مع مناهج وأصول المعتزلة جعلت لنفسها نظاما تأويليا خاصا يقوم على مبدأ التنزيه أيضا ولكن ليس بالتوسع في مناهج العقل هذا في طورها الأول الذي حكاه عنهم البيهقي ولم يكن التأويل معلما لهم بل كان التفويض أكثر[1] ،وإنما سيظهر التأويل في المدرسة الأشعرية مع استرداد المناهج العقلية من المعتزلة خصوصا والفلاسفة [2] مجددا في قراءة النص مع المؤسس الثاني وهو الباقلاني (ت:403هـ) كما يقول إبراهيم مدكور فالباقلاني :« تأثر بالمعتزلة، فاعتنق نظرية الجوهر الفرد كما اعتنقها الأشعري، ودعمها وعمقها وقال بفكرة الأحوال، وحاول أن يساوي بين الحال والصفة ولا شك في أنه يعد أول من ثبت دعائم المذهبي الأشعري، وأضاف إليه أسسا عقلية وإن قال بمبدأ له خطره وهو : إن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ..»[3].

وهذا الذي جعل المذهب الأشعري يبتعد مجددا عن النقل دون إهمال له بالكلية وفتح باب التأويل المتحكم للعقل المجرد، فعاد إلى تأويل الأسماء والصفات بحجة التشبيه وأن الله لا يشابه الخلق في أي شيء ومن أي وجه[4]، وهنا تعود لنا مشكلة الاشتراك اللفظي بين الله ومخلوقاته فنجد النصوص الشرعية تصف الله بألفاظ يشترك فيها هو وغيره، فإثباتها هو مشاركة الله للموجودات في صفاتها وهذا يقتضي المماثلة والله ﷻ يقول : { لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝٩ } [سورة الشورى:9]، وإن كان متقدمو

(1) البيهقي ، السماء والصفات ، 310، 352 ،410

(2) روكامان ، دائرة المعارف الإسلامية ، 105/6 ، 106

(3) إبراهيم مدكور ،في الفلسفة الإسلامية 51/2

(4) الإسفراييني ، التبصير في الدين ، 158

الأشعرية يثبتون القدر المشترك ولا يقولون باستلزام التماثل فقد أداهم هذا إلى عدم القول بالتأويل بل إثبات للصفات مع التفويض[1] بخلاف المتأخرين الذي جرهم نفي القدر المشترك إلى القول بالتأويل في جميع الصفات إلا القليل؛ والظاهر أن قولهم بالتأويل لا يرجع فقط على الاستناد إلى العقل المجرد وأدلته كدليل الحدوث والأعراض والتركيب ..؛ بل قد استعانوا بآلة عقلية منهجية جديدة وهي المنطق الأرسطي والتي جعلت كثير من تأويلات الأشاعرة والمعتزلة والفلاسفة تصل إلى نفس النتيجة أحيانا بإلغاء ظاهر النصوص الشرعية وقصديتها، وبذلك دخلت كثير من مقولات الفلاسفة إلى الحقل الأشعري والمعتزلي مثل : مبحث الوجود والماهية[2] ، نفي التركيب[3]، والانقسام[4]، وأن الله ﷻ بسيط[5]، وأنه ﷻ واجب الوجود [6]..؛ وغيرها من المقالات التي لها حمولة فلسفية وبناء منطقي مخصوص بحسب تصورهم في قضية علاقة الوجود الذهني بالخارجي عند المتكلمين والتي سببت القول بالتأويل لكل ما يحيله العقل وقواعد المنطق الأرسطي ، فكانت تأويلات الأشاعرة مختلفة بين متقدميهم و متأخريهم ممن يقول بإمكانية تعارض العقل والنقل وهذا جعل بينهم اضطرابا في القواعد الموجهة لتأويل النصوص ، والتي فرضت عليهم تأسيس قانون للتأويل[7] كي يكون مرجعا ومعيارا موجها في قراءة النصوص الشرعية والذي جعل العملية التأويلية في حقيقتها مبنية على :

- تجريد النقل من اليقين والمعقولية

---

(1) الأشعري ،رسالة إلى أهل الثغر 227

(2) الباقلاني ،التمهيد 18

(3) الجويني ،الإرشاد 52

(4) أبو نصر الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ،33

(5) ابن سينا ، التعليقات ، 312

(6) ابن سيناء ، الشفاء، 1 /354

(7) الغزالي ، قانون التأويل ،10 ، الرازي أساس التقديس 220، 221

- حصر اليقين في العقل

فإشكالية العقل والنقل لم تكن مطروحة في الفكر الفلسفي ولا حتى المعتزلي حقيقة بل طرحت مع المنظومة الكلامية الأشعرية في صراعها الفكري مع الفلاسفة بشكل منهجي منظم، وهذا لأن المعتزلة يقدمون العقل صراحة وأما الأشاعرة فهم يعلنون تقديم الشرع على العقل نظريا ولكن في التطبيق فقد أداهم تبني مناهج المعتزلة والفلاسفة إلى إضعاف دلالة النقل مجددا وصاروا إلى تقديم للأدلة العقلية في تأويلاتهم للنصوص الشرعية[1]، وهذا سببه افتراض التعارض بين العقل والنقل ويجسده من متأخري المتكلمين الأشعرية الرازي (ت: 606هـ) والذي دافع عن قانونه التأويلي الذي يقول فيه :« اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدت أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهاهنا لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة :

1- إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهذا محال

.

2- وإما أن تبطلهما (أي: النقل والعقل) وهو محال .

3- وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية وذلك باطل ..

4- أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال:

- أنها غير صحيحة
- أو يقال أنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها

..

[1] ابن خلدون ، المقدمة ،520

فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات وبالله التوفيق »[1] .

ومن الأمثلة التطبيقية للتأويل عند الأشاعرة:

صفة العلو والفوقية : فقالوا في تفسير مثل قوله ﷻ: **{ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ}** [سورة فاطر:10]. وأيضا قوله ﷻ : **{بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً ١٥٧}** [سورة النساء:157]. كما صرح الجويني الذي قال :« فدل المعنى بصعود الكلم الطيب، وقوعه من الله موقع الرضا ..»[2]، ويقول ابن فورك :« صعود الكلم الطيب إليه ليس على معنى صعود من سفل إلى علو، لاستحالة ذلك ..وإنما بمعنى صعود الكلام إليه أي قبوله و وقوعه منه موقع الجزاء والثواب »[3].

وسبب التأويل لمثل هذه النصوص الشرعية سواء من القرآن أو من السنة أن الله لا يكون في جهة فاقتضاء الجهة التحيز وهذا مما ينزه الله عليه لأنه يقتضي الجسمية له ولهذا يقول الغزالي عن الله تعالى : « ندعي أنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الستة ..»[4]؛ فأولوا لذلك كل النصوص التي تجعل الله مفتقرا للمكان والجهة فقالوا أن :« العلو بمعنى : القهر والقدرة »[5]، وهذا المنهج في التأويل صار كمنهج عام يعمل به في النظر للنصوص الشرعية فقد قال البيجوري في تفسير قوله ﷻ **{يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُومَرُونَ۩ ٥٠}** [سورة النحل:50] :« المراد بالفوقية التعالي في العظمة »[6] .

صفة الاستواء : فقد ذكروا في تفسير قول الله ﷻ : {**ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰۖ**

---

(1) الرازي ، أساس التقديس ، دار الجيل ت السقا 193

(2) امام الحرمين الجويني ،الشامل في أصول الدين 547

(3) ابن فورك ،مشكل الحديث ،64، 65

(4) الغزالي ،الاقتصاد في الاعتقاد،29

(5) الرازي ،أساس التقديس ،ص206

(6) البيجوري ،شرح الجوهرة ،ص92

٤} [سورة طه:4]. :« ومعناه عندنا: على الملك استولى ، أي : استوى الملك للإله ، والعرش هاهنا : بمعنى الملك.. »[1] ، وأما إمام الحرمين فقد ذكر في تأويل صفة الاستواء عدة معان فقال :« المراد بالاستواء الاقتدار، والقهر، والغلبة، وذلك سائغ في اللغة، شائع فيها، إذا القائل يقول: استوى الملك على الإقليم، إذا استوى على مقاليد الملك فيه .. »[2]، ومثله قال الجرجاني : « الاستواء هو الاستيلاء » [3] .

وعلى مثل هذا النهج كانت تأويلات الأشاعرة للصفات، كمثل تأويلهم **لصفة العين** في مثل قوله تعالى : {**وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيَ ٣٩**} [سورة طه:39]. و قوله أيضا : {**تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَآءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ ١٤**} [سورة القمر:14]. وأنها على المجاز لامتناع الجارحة على الله[4]، وكذلك لصفة اليد وأنها بمعنى القدرة أو النعمة[5]، وقالوا بأن صفة النزول لله تعالى مجاز لابد من تأويلها [6] وأنها تأول وتحمل على اللطف[7] .

والملاحظ أن هناك تقاطعات كثيرة بين تأويلات الأشاعرة المتأخرين مع تأويلات جميع المتكلمين بل أحينا نجد أن نفس الموجهات لعملية التأويل هي نفسها ونفس الحامل على التأويل أيضا مثل صفة العلو والاستواء والوجه والعين ..وجميع الصفات الخبرية [8]، وعلى نفس المنهج كانت تأويلات القضاء والقدر[9] والتي كان أبرز قول جمهور للأشاعرة هو مسألة الكسب « فقد ذهب أهل الحق إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم

---

(1) البغدادي ،أصول الدين ،ص78

(2) امام الحرمين الجويني ،الشامل في أصول الدين ،ص508

(3) الجرجاني ،شرح المواقف ص39، 40

(4) البغدادي ،أصول الدين ،ص110

(5) أساس التقديس للرازي،ص162

(6) الغزالي ،الاقتصاد في الاعتقاد ،ص39

(7) الجرجاني ،شرح المواقف ،ص39، 40

(8) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص226، الجويني ،الشامل في أصول الدين ،ص548

(9) ميا بنت إسماعيل بن عبد العزيز ،التأويل وعلاقته بالإيمان والكفر ص303

بالاكتساب وإلى الله بالخلق والاختراع وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلا »[1]

المطلب الثالث : التأويل عند الماتريدية

فلا يختلف التأويل في المدرسة الكلامية الماتريدية عن تأويلات الأشعرية سواء في نصوص الصفات والعقائد أو نصوص القضاء والقدر ومسائل الإيمان، فتقريبا تشترك الماتريدية مع الأشعرية في جميه الأصول التأويلية وفي منهج قراءة النصوص الشرعية، وحتي في الصفات المثبتة إلا صفة التكوين (2)، والتي تختص بإثباتها الماتريدية فقط، فكلاهما منظومتان تعتصمان بالدليل العقلي في حالة التعارض مع الأدلة السمعية.

وبسبب تعدد المناهج العقلية التي تبناها المتكلمون في مناظراتهم ومناقشاتهم من معتزلة وأشاعرة وماتريدية والتي جعلت لهم تضاربا كبيرا في المناهج والأصول بين المتقدمين والمتأخرين فمنهم من يقدم الدليل النقلي أكثر في تقريراته العقدية ومنهم من يستند للبناء المنطقي في الحدود والتعريفات والآخر فقد انفتح على المناهج الفلسفية، وهذا سبب لهم اختلافات كبيرة في التأويل والتي جعلتهم يقررون التفويض كرأي جديد في المذهب صيانة لعقيدة العوام([3]).

وإن كان أبو المعين النسفي قد صرح في كتابيه **التبصرة** و**التمهيد** بأن القول المعتمد في المنظومة الكلامية الماتريدية هو التأويل فقال :« إن حمل الآيات على ظاهرها والامتناع عن صرفها إلى ما يحتمله من التأويل يوجب تناقضا فاحشا في كتاب الله تعالى .. »(4)، فالماتريدية ولو أنها تقول بالتأويل إلا أنه تجعله للحاجة فقط ولطبقة مخصوص من الناس لا كل الناس ولهذا قال أبو القاسم الحكيم السمرقندي في الصفات الخبرية أن العبد : « ينبغي له أن يعتقد ويؤمن بها

(1) الآمدي ،نهاية المرام في علم الكلام ص 207

(2) يفسرونها : إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود ، أبو المعين النسفي، التمهيد ،189 ، 190

(3) ابن قطلوبغا ،حاشيته على المسايرة ،33

(4) أبو المعين النسفي ،تبصرة الأدلة 182/1، 187

ولا يفسرها لأن تفسيرها يدخل في مذهب التعطيل»([1])، وهذا نفس ما قاله الناصري الحنفي([2])

.

فابن قطلوبغا يقول في حاشيته على المسايرة وفي تفصيل منهجية قراءة النصوص الشرعية خاصة نصوص العقائد أيهما يقدم التفويض أم التأويل: « واللائق بالعوام سلوك طريق التسليم واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع تمسكات المبتدعة »([3])؛ وبذلك يجعل القول بالتأويل في حالات الضرورة فقط .

رغم أن الماتريدية تأخذ بالتأويل الاصطلاحي والذي **هو صرف اللفظ عن ظاهرة لدليل يقترن به** ، فهي كجمهور المتكلمين في تقديم دليل العقل على الأدلة السمعية حين التعارض والدافع للتأويل هو المنهج المقرر عند المتكلمين جميعا هو تنزيه الله سبحانه ومنهج الماتريدية في التأويل كما قلنا مطابق تماما لمنهج الأشاعرة إلا في دقائق قليلة .

فتأول الماتريدية الصفات الخبرية كما الأشعرية دفعا للتجسيم ([4]) .

وأما مسألة صفة الكلام فأيضا توافق الأشاعرة بالقول بالكلام النفسي فالكلام: « هو المعنى القائم بذات المتكلم .. »([5]) وقد قال أبو منصور الماتريدي :« فإن قال قائل : هو أسمع كلام موسى حيث قال الله ﷻ : **{ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٣}** [سورة النساء:163]، قيل : اسمعه بلسان موسى وبحروف خلقها وصوت أنشأه، فهو أسمع ما ليس بمخلوق »([6]) .

وقد تأول الماتريدية أيضا صفة العلو في قول الله تعالى : **{سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى}** [سورة الأعلى:1] قال أبو البركات :« فالأعلى :يعنى العلو الذي هو :القهر والاقتدار لا بمعنى العلو في المكان

(1) أبو القاسم الحكيم السمرقندي ،السواد الأعظم ، 27

(2) الناصري ، النور اللامع ،ص96

(3) ابن قطلوبغا،حاشيته على المسايرة 33

(4) تأويلات أهل السنة ، 131/1

(5) النسفي ، تبصرة الأدلة ،282/1

(6) الماتريدي ، التوحيد . 59

»([1])، وقالت أيضا بتأويل جميع آيات الهداية والإضلال من نصوص القضاء والقدر والتي تنافي مسألة الكسب ([2]) .

المبحث الرابع : التأويل الحادث وفهم المتشابه

فأن ضبط مفهوم المصطلحات هو الذي يقلل الخلافات في العلوم الإسلامية ومنها مصطلح التأويل والذي استحدثت فيه معاني غير متعارف عليها في الجيل الأول لعلماء المسلمين وهذا الذي جعله مشكلة مصطلحية ومفهومية حين وظف عند المتأخرين بالمعنى الحادث

المطلب الأول : مفهوم المحكم و المتشابه في اللغة والاصطلاح

أولا : المحكم والمتشابه في اللغة

المحكم : مفعل من أحكم ، والإحكام في الأصل بمعنى الإتقان، وأصل مادة **(حكم)** أي بمعنى :المنع .

قال ابن فارس :« الحاء والكاف والميم أصل واحد وهو المنع »[(3)] .

وأما المتشابه: فهو التماثل والتشابه كما قال الزمخشري : « فتشابه الشيئان واشتبها ، وشبَّهتُه به »[(4)]، وقد جعل الرازي التشبيه هو التمثيل[(5)] .

قال الراغب الأصفهاني :« الشبه والشبيه، حقيقتهما في المماثلة من جهة الكيفية كاللون والطعم ..كقوله ﷻ : **{ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا }** [سورة البقرة:24].. أي : يشبه بعضه

---

(1) أبو البركات النسفي ،تفسير النسفي،349/4

(2) أبو منصور الماتريدي ،تأويلات أهل السنة ،181/1

(3) ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة 258

(4) الزمخشري ،أساس البلاغة ،ص228، 229

(5) مختار الصحاح ،ص328

بعضا لونا وطعما وحقيقة وقيل : متماثلا في الكمال والجودة .. »[1]، وقال الجوهري في الصحاح :« شِبْهٌ وشَبه : لغتان بمعنى يقال هذا يشبهه أي شبيهه، ومنها شَبهٌ بالتحريك والجمع مشابه، فالشبه: الالتباس والمتشابهات من الأمور : المشكلات والمتشابهات : المتماثلات، وتشبه فلان بكذا والتشبيه التمثيل، وأشبهت فلان وشابهته ، واشتبه علي الشيء »[2] .

ثانيا : المحكم والمتشابه في الاصطلاح :

وقبل التعريف الاصطلاحي فلابد من ضبط أمرين مهمين لفهم مكمن اختلاف المتكلمين والعلماء في ضبط مفهوم المحكم والمتشابه[3] :

1- معنى التأويل في آية آل عمران ، قوله ﷻ : **{هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۘ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ٧}** [سورة آل عمران:7].

هل هو التأويل كما عند المتقدمين بمعنى التفسير والحقيقة والمرجع كما في أصله اللغوي وفي استعمال القرآن ؟

أم هو كما في الاصطلاح المتأخر الحادث ؟ والذي هو صرف اللفظ عن المعنى المرجوح لدليل يقترن به [4]

2- هل الراسخون في العلم يعلمون المتشابه ؟

---

(1) الراغب الأصفهاني ، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم ،ص260

(2) الجوهري ، الصحاح ،223/6

(3) ف هد الوهبي ،المسائل المشتركة بين علوم القرآن وأصول الفقه وأثرها في التفسير ،مركز تفسير للدراسات القرآنية ، الرياض ، ط1 ، ص164

(4) ابن قدامة ، روضة الناظر وجنة المناظر ، 563/2

فإن الإشكال في ضبط الاصطلاح للمحكم والمتشابه هو المعاني الحادثة حين توظف في فهم النصوص الشرعية والتي لا تؤيدها اللغة ولا استعمال القرآن فينشأ على ضوئها اختلال في المفهوم وتصير من أعوص المسائل، فلس الإشكال كما يقول أهل العلم في الوقف في آية آل عمران هل على { ٱللَّهُ } أو **{وَالرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ }** [سورة آل عمران:7] .

بل الإشكال يتعدى ذلك إلى مفهوم التأويل الموظف وما هي الفتنة والزيغ الذي حذر الله منه ونهى عنه ، فيكون الأخذ بالتأويل في اصطلاح المتقدمين الذي هو بمعنى التفسير لن يفرق بين الوقفين في المعنى لأن كليهما معبر عن الحقيقة التي يؤول إليها الأمر ، وخلاف ذلك سينشأ عليه قولان هما إما التأويل أو التفويض كما عند المتكلمين .

وبهذا تصير مسألة المحكم والمتشابه من أعوص المسائل وأكثرها اضطرابا والتي تجاذبتها الفرق الكلامية وهما من أكثر المصطلحات التي دارت عليهما الرحى في ضبط دلالتهما ومفهومهما وتوظيفهما في أصول الفقه والبلاغة وعلوم القرآن حتى عد الشوكاني أن خلافات أهل العلم في الأصول والفروع راجع لضبط مصلح المتشابه والمحكم حيث قال :« وأعلم أن هذا الاضطراب الواقع في مقالات أهل العلم أعظم أسبابه اختلاف أقوالهم في تحقيق معنى المحكم والمتشابه»[1] .

فمن أخذ باصطلاح المتقدمين لمعنى التأويل سلم من تعارض النصوص الشرعية بعضها لبعض، كمن أخذ التأويل بمعناه المتأخر فقط في نصوص العقائد لضرورة تنزيه الله كما قلنا سابقا، وجعل المتشابه من جنس نصوص الصفات وأضرابها، وأما من جعل المتشابه هو من اختصاص علم الله به فما عليه إلا التسليم لخبر الله[2] .

---

[1] الشوكاني ،فتح القدير 268

[2] الطبري ،جامع البيان ،218/5

فإن كثير من إشكالات التأويل في العقائد والشرائع سببها استحداث معاني واصطلاحات تحت ضغط أصول العقائد والتي تفرض تأويلا أو قياسا بسب علة عقدية فتجل كثيرا من المفاهيم الشرعية الواضحة والتي لم يختلف عليه المسلمون لثلاث أو أربع قرون من جنس المشكل والمبهم الذي غفل عليه أرباب العرب بسليقة ليأتي المتأخرون متداركين وهمَ السابقين عن هذه الإشكالات وليس هذا سدا لباب الاجتهاد كما يقول البعض بل هو توجيه لمجال الاجتهاد، كي لا تكون المفاهيم الشرعية غير منضبطة بل قد تكون عويصة جدا، كقضية المحكم والتشابه حتى قال بعض أهل العلم :« فإن الكلام في أحوال المحكم والمتشابه مشكل»[1].

المطلب الثاني : المحكم والمتشابه في استعمال المتكلمين

فأما المتكلمون جميعا فقد أخذوا بالمعنى الاصطلاحي المتأخر لمفهوم التأويل وبه قرأوا نصوص المتشابه وعليه بنوا عليه كل تأويلاتهم .

فمفهوم المحكم والمتشابه عند المعتزلة : هو ما حمل معنى واحد وخلافه من المتشابه الذي يقع عليه التأويل، وإن كانت المعتزلة من يؤول أيضا بأصوله العقدية ابتداء، فالقاضي عبد الجبار يعرف المحكم والمتشابه بأن :« المحكم : ما أُحكم المراد بظاهره والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره، بل يحتاج في ذلك إلى قرينة والقرينة إما عقلية أو سمعية .. »[2] .

وقد نقل الأشعري كلام واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أنهما قالا :«..المحكمات ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفساق كقوله ﷻ : **{وَمَنْ يَّقْتُلْ مُومِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَٰلِداً فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَاباً عَظِيماً ٩٢}** [سورة

(1) الصنعاني ،إجابة السائل، 77/1

(2) القاضي عبد الجبار ، شر ح الأصول الخمسة ، ص600، 601

النساء:92]. وما أشبه ذلك من آي الوعيد وقوله : { **وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ** } [سورة آل عمران:7] هو ما أخفى الله عن العباد عقابه عليها ولم يبين أنه يعذب عليها كما بين في المحكم .. »[1] وهذا القول هو ما كان عليه المتقدمون في تعريف المحكم والمتشابه، ولكن ينبغي التنبيه أن المتأمل لتطبيقات المعتزلة لمفهوم المحكم والمتشابه نجدها تحاكم النصوص الشرعية جميعا لأدلة العقل فقد قال القاضي عبد الجبار :« يجب أن يترتب المحكم والمتشابه جميعا على أدلة العقول»[2] .

وأما مفهوم المحكم والمتشابه عند الأشاعرة والماتريدية : فقد جعل الرازي المتشابه : هي كل الألفاظ التي تحتمل التأويل[3]، وأما التفتزاني فجعل :« المحكم : المتضح المعنى، والمتشابه مقابله إما لاشتراك أو إجمال أو ظهور تشبيه، والظاهر الوقف على {**وَالرَّٰسِخُونَ فِے ٱلْعِلْمِ**} [سورة آل عمران:7] لأن الخطاب بما لا يفهم بعيد »[4] .

وأما السيوطي فجعل آيات الصفات من المتشابه [5]، وخلاصة أقول المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية في مفهوم المحكم والمتشابه هي ثلاث أقوال :

1- **المحكمات هي**: الآيات التي أحكمت عبارتها بأن حفظت من الإجمال، والاحتمال، **والمتشبهات هي**: المحتملات التي لا يتضح مقصودها . **وهذا قول البيضاوي** [6] .

2- **المتشابه هو** : الذي لا يعلم تأويله إلا الله، مثل الحروف المقطعة من أوائل السور، **وهذا قول البغدادي** [1] .

---

(1) أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، 222، 223

(2) القاضي عبد الجبار ، متشابه القرآن ،7/1

(3) الرازي ،أساس التقديس ، 231

(4) التفتزاني ،حاشية السعد على مختصر ابن الحاجب ،21/2

(5) السيوطي ،الإتقان في علوم القرآن ،6/2

(6) البيضاوي ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل،4/2

3- **المتشابه هو** : آيات الصفات الخبرية لله تعالى والأفعال الاختيارية، كالعلو، والاستواء، والوجه ، واليد ، والعين، والمجيء، والإتيان، والنزول، والغضب، والرضى،.. وهذا قول : **الجويني** [2] **والرازي**[3] **والآمدي**[4] **والجرجاني**[5] .

والحقيقة أن المتكلمين جميعا جعلوا تقرير المفهوم من قضية المحكم والمتشابه تابعة لأصول المذهب، فالمعتزلة مثلا تجعل قوله الله ﷻ : {**لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْاَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْاَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ١٠٤**} [سورة الأنعام:104]. من المحكمات لأنها تتفق مع أصل اعتقادي لديهم وهو نفي رؤية الله تعالى ولكن تجعل قول الله ﷻ :{وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾} [سورة القيامة:22-23] من المتشابه [6]، و يقول الآمدي أيضا :« ما ظاهره موهم للتشبيه وهو مفتقر إلى تأويل .. »[7]،كما قال اللقاني من المتأخرين[8] :

وكل نص أوهم التشبيها أوله أو فوض ورم تنزيها

فبعد عرض كل هذا الآراء في قضية المحكم والتشابه نحاول إرجاعها لضبط الخلاف إلى أصلين [9] :

1- **أن المحكم** : ما عرف المراد منه إما بالظهور أو بالتأويل ، **وأما المتشابه** : فهو ما استأثر الله بعلمه (كقيام الساعة ،والدجال ، ونزول عيسى ..). **وهو قول**

---

(1) البغدادي ،أصول الدين ،40

(2) الجويني ، الشامل في أصول الدين ،553

(3) الرازي ،معالم أصول الدين،ص43

(4) الآمدي، الإحكام في أصول الدين،218/1

(5) الجرجاني ،شرح المواقف ،128

(6) الزمخشري ، الكشاف ،175/1

(7) الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ،218/1

(8) جوهرة التوحيد مع شرحها ، ص91

(9) فهد الوهبي ، المسائل المشتركة بين علوم القرآن وأصول الفقه وأثرها في التفسير ،ص 191

الطبري [1] وكل من يأخذ بمعنى التأويل على اصطلاح المتقدمين أي: **بمعنى حقيقة ما يؤول إليه الأمر** .

وقد قال السمعاني (ت:289هـ): « أنه أحسن الأقاويل وهو المختار على طريق السنة »[2].

2- أن **المحكم** ما لا يحتاج إلى تفسير، و**المتشابه** يحتاج، وهؤلاء جعلوا التأويل بمعنى التفسير وأن الوقف **على قول الله** ﷻ : **{ وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۘ وَالرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧}** [سورة آل عمران:7].

3- وبذلك يدخل في المحكم (النص والظاهر) ويدخل في المتشابه (الأسماء المشتركة : كالقرء..)[3] وقد قال القرطبي (ت:671هـ) :« هذا أحسن ما قيل في المتشابه »[4] .

فيظهر أن الخلاف في مسألة المحكم والمتشابه هو من خلاف التنوع وليس من التضاد فقد ذهب الطبري : أن المقصود بالمتشابه هو : ما استأثر الله بعلمه من حقائق الأشياء وما يؤيده هذا هو سبب نزول آية آل عمران وقول الله ﷻ **{هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَاوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۘ وَالرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧}** [سورة آل عمران:7].

فهي في طمع اليهود من معرفة مدة أمة النبي صلى الله عليه وسلم عن طريق حساب الجمل في الحروف المقطعة أوائل السور[5] .

---

[1] الطبري ،جامع البيان ، 199/5

[2] ابن عطية ،المحرر الوجيز ، 275

[3] السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ،1332/4

[4] القرطبي ،الجامع لأحكام القرآن ،14/4

[5] الطبري، جامع البيان ،199/5

وبذلك فلا وجود في نص القرآن الكريم من معنى لا يعلمه إلا الله فهو كتاب هداية أنزله الله تفصيلا وتبيانا لكل شيء وهو على معهود لغة العرب في بيانها وبلاغتها وقانونها التداولي الذي تعرفه وإلا فما فائدة طلب الله وأمره من تدبره حيث قال ﷻ : **{اَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۖ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ إِخْتِلَٰفاً كَثِيراۖ ٨١}** [سورة النساء:81]، وأما نصوص الصفات فلا مجال للعقل فيها من قريب أو بعيد فواجب الإيمان بها وأما كيفياتها فمذهب السلف تفويض العلم بها إلى الله، فالله ﷻ يقول في محكم التنزيل : **{ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُۖ ٩}** [سورة الشورى:9].

الـفـــــصل الثانـي

منهج المتكلمين في البحث الفلسفي والعقدي

الفصل الثاني : منهج المتكلمين في البحث الفلسفي والعقدي

المبحث الأول: الوجود و المعرفة في القرآن الكريم

المطلب الأول : أقسام الوجود في القرآن الكريم

المطلب الثاني : الغاية من عالم الشهادة

المبحث الثاني : مصادر المعرفة عند المتكلمين

المطلب الأول : المعرفة الحسية عند المتكميين

المطلب الثاني: المعرفة العقلية عند المتكلمين

المطلب الثالث : المعرفة السمعية عند المتكلمين

المبحث الثالث : الاستدلال العقلي على وجود الله بين الفلاسفة والمتكلمين

المطلب الأول : التفريق بين الوجود والماهية عند الفلاسفة والمتكلمين

المطلب الثاني : أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام

المطلب الثالث : أدلة المتكلمين على وجود الله

تمهيد :

إن جميع معارف البشر في الأصل تستند فلسفيا إلى رؤيتهم الوجودية باعتبار أن المعرفة تابعة للوجود ونابعة منه فهو مصدر التصورات الذهنية للمعارف و الرابط بينها، وإن عدم ضبط هذه العلاقة سيدخلنا في جدل معرفي قد حصل حقا في الحقل الفكري في ضبط العلاقة بين الوجودين الذهني والخارجي فتنشأ على ضوء هذا مناهج تفسر الوجود إما ماديا فيؤثر ذلك على منهجها المعرفي بإبعاد كل ما هو غير مادي في المعرفة، أو مناهج ترى محورية الإنسان في الوجود فلن تتجاوز المفهوم الذاتي البشري الضيق للمعرفة.

وكذلك المناهج الدينية التي تنطلق من مفهوم إلهي مجاوز للتصور المادي للوجود فستكون رؤيتها للمعرفة نابعة من ذلك المفهوم «فليس هناك من بحث اسمه بحث مجرد ينطلق من فراغ في المذهب ليؤسس مذهبا في الوجود على أساس المذهب في المعرفة حتى من عُرفوا في التاريخ الفلسفي بالبحث المجرد **كأرسطو وأفلاطون** لم يفعلوا أكثر من أنهم برروا المذاهب المادية والديانات الشعبية اليونانية الشائعة آنذاك وأعطوها نوع من المعقولية أي: أنهم عقلنوا وثنية الديانات الشعبية ...»[1].

فكان لابد من التأسيس المعرفي على ثابت كمبدأ أول للوجود و المعرفة وهو الله تعالى لتكون كل معارفنا متماسكة غير مضطربة ، وهذا الذي ألزم أفلاطون بإقامة عالم المثل كثابت يعكس رؤيته الوجودية حيث جعل المعرفة متساوقة مع الوجود [2]، وكذلك فعل أصحاب المدرسة المثالية **فباركلي** في مثاليته يلجأ إلى وجود الله لتسويغ وجود الأشياء في

---

[1] راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والسنة ، مكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية ، ط1، 1996 م، ص 318. عبد الله الدعجاني، منهج ابن تيمية المعرفي، ص 54.

[2] راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والسنة ، ج2 / 75.

حالة عدم إدراكه لها [1]، وقد أثبت **ديكارت** وجود الله لضمان صدق مبدئه « أنا أفكر فإذن أنا موجود »[2].

فضبط مسألة الوجود وفهم حقيقته تجعله وجود تحكمه نظرة نسقية متينة لا اضطراب فيها، فالرؤية الوجودية كما قلنا هي حاكمة للرؤية المعرفية بالكامل وهي المحركة لها نحو فهم متناسق للوجود أو المعرفة أو فهم مضطرب، وغياب هذه النظرة المتوازنة فستحيل الوجود كله إلى العبثية والعدمية وتفكيك انتظامه.

فالله ﷻ خلق العالم محكما وأودع مخلوقاته طبائع وقوى وغرائز مختلفة وربط بينها بفعل كوني غير عبثي وفق مبدأ السببية تجعلنا ندرك حقيقة العالم الذي تسير فيه الأشياء وفق نسق مفهوم ومعلوم تظهر فيه أثر القدر الإلهية بداية من فكرة الخلق إلى إعادة الخلق فحتى قانون الاطراد السببي الذي يجعل لطبائع الموجودات أسباب وعلل غير تامة بسبب حاجتها للمسبب الأول الله ﷻ وهذا ما تطلبه ضرورة المبادئ الفطرية.

وبناء على هذا تكون النظرة الصحيحة للوجود غيبا وشهادة وفق نظرة واضحة تربط العلاقة بين العالم المخلوق وخالقة وفق مبدأ السببية والذي يبين لنا أن للكون بداية وللخالق إرادة حين خلق خلافا لرؤية الفلسفية الفيضية والتي تجرد الإله من إرادته وتقول بأزلية العالم[3]وكذلك للرؤية الكلامية التي صاغها المتكلمون صياغة عقلية فلسفية لتأكيد التميز التام بين الخالق الأزلي والعالم المحدث المتغير فبنوا على ذلك أصلا ومبدأ دليل

---

[1] يحي هويدي ، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (باركلي) ، دار المعارف ، مصر ،ط1، 1964، ص 142 .

[2] رينيه ديكارت ،تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، ترجمة : كمال الحاج ، منشورات عويدات ،بيروت ط1 ،1961 ، ص 52.

[3] أبو نصر الفارابي ، السياسة الدينية، تحقيق النجار ، دار المشرق ، بيروت،ط1 ، 1993 ص 47 ، الفارابي ،أراء أهل المدينة الفاضلة ،. ص22 . ابن سينا، النجاة ، ص 173 ، 299.

الحدوث: **إن ما لا ينفك عن الحوادث ولا يسبقها فهو حادث**[1] في الدلالة على حدوث العالم بناء على نظرية الجواهر والأعراض لتفسير حركة الوجود لأنه مكون من تلك الجواهر التي لا تنفك عن الأعراض[2] فكانت أهم النتائج المعرفية للرؤية الكونية للوجود هي[3]:

1- نفي ضرورة الاطراد السببي الحاصل بين أشياء العالم لأن الجواهر الفردة المكونة للعالم متماثلة من جميع الوجوه والتأثير والتأثر يكون بين المختلفات لا المتماثلات

2- نفي طبائع الأشياء وقواها وذلك على نفي ضرورة الاطراد لأن إثبات الطبائع يتعارض مع إثبات فاعلية الاله المطلقة فيكون التأثير في العالم صادر من الله بالخلق المستمر للأعراض دون واسطة طبيعية [4] فيكون العالم غير قادر على التغيير الذاتي .

وبهاذين النفيين فسروا العلاقة السببية بين أشياء العالم وفق نظرية **الاقتران** أو **العادة** التي تفرغ تلك العلاقة عن الضرورة العقلية والتجريبية إذ ليس للنار أثر في الإحراق ولا الأكل ينتج الإشباع بل كل ذلك محض مشيئة الله [5]

3- الإقرار بمبدأ التجويز، فبناء على نفي ضرورة الاطراد السببي وتأثير طبائع الأشياء وقواها أصبح كل شيء في العالم ممكنا وجائز الوقوع ، فلله الإرادة المطلقة الغير مقيدة بالحكمة فيجوز أن تلاقي النار القطن ولا ينتج احتراق بل يمكن أن تنقلب البحار

---

[1] الباقلاني، التمهيد ، ص 18 -21 . الجويني، الشامل في أصول الدين ، تح سهير محمد مختار وسامي النشار منشأة المعارف ، الإسكندرية ،ط1، 1969 ، ص 246، 450، 490 .

[2] الجرجاني، التعريفات، ص 41 . صليبا، المعجم الفلسفي، 400/1 ، 467 ، 588. موسى بن ميمون، دلالة الحائرين ، تحقيق: حسن آتاي ، مكتبة الثقافة الدينية،ط1، 2002 ، القاهرة، ص 216.

[3] عبد الله الدعجاني، منهج ابن تيمية المعرفي ، ص 521 .

[4] الباقلاني، التمهيد، ص 40 ، 41 . موسى بن ميمون، دلالة الحائرين ، ص 605 .

[5] الغزالي، تهافت الفلاسفة ، ص 239 ، 240.

دما والجبال ذهبا[1] ، وكل هذا مبني على أصل فلسفي آخر غير ضرورة الاطراد السببي و تأثير طبائع الأشياء وهو الخلط بين الوجود الذهني والوجود الخارجي وما يجوز في الذهن وما يجوز في الخارج أو يستحيل[2].

المبحث الأول: الوجود و المعرفة في القرآن الكريم

إن أساس النظرة القرآنية هو أن كل شيء راجع لله سبحانه وتعالى وجودا أو معرفة، قيما وأخلاقا فهو الذي خلق وهو الذي علم كما قال تعالى {ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝٥} [سورة العلق: 1-5]، وبهذا فالقرآن الكريم يؤسس إلى خط متميز في الفكر البشري مخالف لما كانت تطرحه الرؤى الفلسفية الخالية من نظرة متماسكة للألوهية.

فتكون الرؤية القرآنية مخالفة أولا لما درج عليه في البحث الفلسفي من تقسيم لطبيعة المعرفة إلى مادية أو مثالية، فإن النظرة القرآنية لا تنتمي في حقيقتها لأي منهما فهي نظرة تتسم بالتكامل المعرفي فلا تقصي جانبا لتتمركز على جانب آخر، فلا هي مادية محضة ولا مثالية بالكلية وهذا التوسط في المنهج لم يكن معروفا في الطرح الفلسفي القديم ولا الحديث ولا من قلدهم من فلاسفة ونظار المسلمين.

وأما المتكلمون فهم الذي دافعوا عن هذه الثنائية خلافا للفلاسفة الإسلاميين الذين ظلوا عالقين في البناء المثالي في رؤيتهم الوجودية، وهذا ما تسرب أيضا للبناء المنهجي الكلامي فيما بعد فأحدث خللا في التصورات العقدية والتي تحدثنا عن جانب منها في الفصل السابق بما يتعلق من صفات الله والسبب راجع أنهم أدخلوا الغيبيات السمعيات في

---

[1] المصدر السابق 245، 246/ أنظر شرح المواقف ، للجرجاني 331/2 / الإرشاد للجويني / ص 226 -234

[2] أنظر : المنهج المعرفي عند ابن تيمية للدعجاني ص 522

المعقولات تتجنبا كي لا تدرج في جانب الحسيات فنقع في التشبيه المحظور، فما يدرس بالحس في التصور الفلسفي والكلامي إلا الماديات وهذا من الخلل المنهجي[1] .

فجاءت النظرة القرآنية مصححة لكل خلل وجودي ومعرفي قد أسس عليه الفكر البشري مناهج نظرية صارت كالمعيار الحاكم لكل المعارف الإنسانية اللاحقة، ومن هنا فالقرآن لا يلتفت أصلا لكثير من مشاكل مطروحة في الفلسفة كإمكان المعرفة وكطبيعة المعرفة هل هي مثالية وفقط أم مادية فحسب، وهل لابد من رد المعرفة إلى أحد الوجودين ذهني أو خارجي فكلاهما مخلوفان لله ابتداء وهذا ما لم تكن الفلسفة تعتبره بحال من الأحوال بل ربما نقول لم تتقبله أصلا على مر التاريخ فظل مأزق الميتافيزيقا يلاحق البناء الفلسفي والفلسفة ترفضه وتقصية بحجة الظن وعدم البرهان مرة أو بحجة عدم التحقق كما عند الوضعية المنطقية ..

المطلب الأول : أقسام الوجود في القرآن الكريم

فقد جعل القرآن الوجود له شقين:

1-عالم الغيب 2-عالم الشهادة

فبإيراد أحد قسمي الوجود يستلزم الآخر وهذه ضرورة معنى الإيمان، فضمنيًّا الإيمان بوجود الله ﷻ وبنزول الوحي والحساب والعقاب يقتضي بوجود ثان يقابِل الأول، والإيمان بعالم الغيب يكسب المعتقِد له قوة التماسك، واستمرار الأمل في الحياة وبعد الممات، واتِّساعًا لمصادر المعرفة وغاياتها، وأما عالم الشهادة في القرآن الكريم تزوِّد المؤمن بنوعٍ من التماسك، المتجلّي في ميدانين هما:

[1] والذي جعل كثير من الغيبيات كالمعدومات التي لا تتعلق بالحواس كأنها كليات مجردة لا حقيقية لها ، مجرد خيال وهذا الذي سبب للمعتزلة القول بشيئية المعدوم كي لا تكون الغيبيات معدومات بل تكون من جنس المجردات المعقولة والغير محسوسة

–الآفاق **–والأنفس**

حيث جعل الله تعالى هاذين الميدانين من مستويات تجلية آياته وإثبات نصره لأوليائه بتصديقهم، ومواقع لتفكُّر الإنسان وتدبُّرِه؛ كيما يطمئنَّ بعالم الشهادة على صحة ما ورد عن عالم غائب عنه [1].

وهكذا فالقرآن الكريم في بنائه المعرفي لم يتابع التأصيل الفلسفي للوجود في تقسيمه إما مادي أو مثالي وكذلك لم يتابعه في اعتبار مشكلة إمكان المعرفة، لأن القرآن الكريم مؤسس على اليقين الذي لا شك فيه كما قال الله تعالى: {ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ٢} [سورة البقرة:2]. وبهذا نكون أمام طرحي فكري له خصوصيته الكاملة أسسته النظرة القرآنية الربانية في الوجود والمعرفة.

الفرع الأول : عالم الغيب في النظرة القرآنية

الغيب في اللغة :

قال الراغب الأصفهاني: «الغيب: مصدر غاب الشيء، بمعنى: استتر عن العيون، يقال: غاب عني كذا، واستُعمل في كل غائب عن الحاسة، وعما يغيب عن علم الإنسان بمعنى الغائب، ويقال للشيء: غيب وغائب، باعتباره بالناس لا بالله تعالى، فإنه لا يغيب عنه شيء كما لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، والغيب: هو ما لا يقع تحت الحواس، ولا تقتضيه بدائه العقول، بحيث لا يُدرَك بواحد منها ابتداء بطريقة البداهة وإنما يُعلم بخبر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وبإنكار عالم الغيب يقع على

[1] د. بليل عبدالكريم، العلاقة بين ميدان الشهادة وميدان الغيب، مقال منشور على شبكة الألوكة ، تاريخ الاطلاع عليه : 24سبتمبر 2021 الرابط : **https://www.alukah.net/sharia/0/8465/**

الإنسان اسم الإلحاد»[1].

وقال ابن فارس: «الغين والباء أصل صحيح يدل على تستر الشيء عن العين...»[2]، وكل الاشتقاقات للفظة الغيب تعود في معانيها اللغوية إلى أصل واحد هو الاستتار.

الغيب في الشرع:

أما في الشرع فالغيب كما قلنا فهو يقابل عالم الشهادة وليس هو من جنس المجردات ولا المعقولات في الاصطلاح الفلسفي ولا يقابل أيضا الواقع وهو ما يصطلح عليه المتكلمون ما في الأعيان[3]، ودليل ذلك أن النصوص الشرعية والتي تضمنت مصطلح الغيب جعلت له وجود متحقق في خارج الذهن وليس من جنس المعدوم [4].

وحين تتبع تفاسير القرآن الكريم عند المتقدمين نجد أن الغيب هو أحد أقوال العلماء في معني المتشابه[5] من القرآن الكريم، كما حكى هذا القول الطبري نقلا عن قتادة أنه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣﴾ [سورة البقرة:3] : « آمنوا بالجنة والنار والبعث بعد الموت وبيوم القيامة وكل هذا غيب »[6] **وهذا المعنى الأول للغيب في القرآن .**

وأما المعنى الثاني: فهو أن الغيب هو: بمعنى الله تعالى، وهذا قول مجاهد في تفسير الآية السابقة حيث قال في تفسيرها أنها تعني: «يؤمنون بالله»[7]، وهذا القول رفضه

---

(1) الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن الكريم ،ص366، 367

(2) ابن فارس ،معجم مقاييس اللغة، 403/4

(3) الجرجاني ،التعريفات ،ص24

(4) مصطفى صبري ، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ،27/2

(5) أقصد: الجنة والنار ونزول عيسى والدجال ....

(6) الطبري / جامع البيان ،237/1

(7) ابن إسحاق الحربي ، غريب الحديث ،209/2، وقد روى هذا الأثر أيضا ابن أبي حاتم في تفسيره 35/1

المتكلمون بحجة أن معرفة الله أمر نظري ابتداء وقد حكى هذا أبو بكر بن العربي المالكي في تفسيره وتبناه أيضا رافضا أن يكون معنى الغيب هو الله تعالى أو بمعنى القدر[1].

والمعنى الثالث: هو القدر، فقد رُوي عن زيد بن أسلم في تفسير قوله تعالى: {ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣} [سورة البقرة:3]. أن الغيب معناه: القدر[2].

والمعنى الرابع: هو القرآن **والمعنى الخامس:** هو أن يؤمنوا بقلوبهم الغائبة عن الخلق لا بألسنتهم كحال المنافقين وكل هذه المعاني الخمس حكاها ابن العربي في تفسيره[3] وبهذا يتلخص معنى الغيب إلى:

1- البعث والجنة والنار والموت ....

2- القدر

3- الله تعالى

4- القرآن

5- الإيمان بقلوب غائبة عن الخلق لا بالألسنة كحال المنافقين {يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ} [سورة الفتح:11].

والخلاصة: أن هذه الأقوال لا تتعارض فالغيب في الشرع هو الذي غاب عن الحواس ولا يتوصل إليه إلا بالخبر الصادق وهو الوحي.

وهنا لابد من الإجابة عن سؤال محوري جدا وهو: **هل القرآن الكريم يعتبر الغيب محسوسا؟**

فقد قلت سابقا أن المتكلمين تبعا للفلاسفة قسموا الوجود إلى عقلي وحسي وجعلوا الغيبيات من جنس المعقولات وبذلك التزموا أن لا تُشابه الغيبيات المحسوسات وقاسوا كل نصوص الغيب على

---

(1) ابن العربي ، أحكام القرآن ، 8/1، 9

(2) ابن أبي حاتم ، تفسير ابن أبي حاتم ، 36/1

(3) ابن العربي ، أحكام القرآن ، 8/1،

عالم الشهادة، ولكن النصوص الشرعية قرآنا وسنة تجعل للغيب تحققا موضوعيا يجعله متعلقا بالحس الظاهر أو الباطن ليس كالعدم وهذا الذي رفضه الفلاسفة و المتكلمون[1].

فالنظرة القرآنية خالفت الرؤية الفلسفية تماما في اعتبار الغيب تابعا للعقل، وجعلت له خصوصية وطبيعة تامة وقوانين كاملة، لكن هذه الرؤية القرآنية لم تُجعل كخيار مطروح في الفلسفة في تفسير طبيعة الوجود الذي ظل محصورا في إما خيار الواقعية المادية أو المثالية الروحية فقط، وحقيقة الخيارين سواء المثالية أو المادية يجمعهما أصل خطير وهو: إنكار وجود الخالق[2]، وأما الرؤية القرآنية فتجعل كلا الوجدين الخارجي والذهني مخلوقين لله ﷻ، فالغيب لا يصح تسلط مقاييس عالم الشهادة عليه بأي وجه من الوجوه فلكل طبيعته وقوانينه[3] .

وأما الغيبيات في الاصطلاح الكلامي فهي السمعيات وموضع السمعيات هو: «ما كان طريق العلم به السمع الوارد في الكتاب والسنة والآثار مما ليس للعقل فيه مجال»[4]، وكذلك عرفها الإيجي فقال: «الأمور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة أو تتوقف هي على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الإيمان والطاعة والكفر والمعصية»[5]، وقال البوطي في تعريفه للسمعيات بأنها: «كل ما لا سبيل إلى الإيمان به إلا عن طريق الخبر اليقين»[6].

الفرع الثاني: عالم الشهادة في الرؤية القرآنية

الشهادة في اللغة:

قال ابن فارس في معجمه: «الشين والهاء والدال أصل يدل على حضور وعلم

---

(1) توفيق الطيب ،الإسلام والعلم ،مجلة حضارة الإسلام ،عدد 9 ،1966، ص15

(2) عبد الله القرني ،المعرفة في الإسلام ، ص20

(3) راجح الكردي ، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ،438

(4) السفاريني ، لوامع الأنوار البهية ، 4/2 ط2 مؤسسة الخافقين ...82

(5) الإيجي ،المواقف ،331/3

(6) البوطي ،كبرى اليقينيات الكونية ص311

وإعلام، لا يخرج شيء عن هذا الذي ذكرناه ومن ذلك: الشهادة، فهي تجمع الأصول التي ذكرناها، من الحضور والعلم والإعلام، يقال: شهد يشهد شهادة والمشهد: محضر الناس»[1].

فالعالم المشهود هو كل ما خلقه الله ﷻ [2] كما قال: {هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ } [سورة الحديد:4]، والشهادة هي الحضور مع المشاهدة إما بالبصر أو البصيرة[3]، والشاهد في اللغة أيضا عبارة عن الحاضر[4]؛ والمشاهدة هي :« الإدراك بإحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة، والمشاهدات هي : المحسوسات وقد تُجعل أعم منها أو أخص»[5].

الشهادة في الاصطلاح:

قال الميداني: «كل أمر تستطيع أن تتوصل إلى شهوده بالوسائل الحسية فينا حسب العادة»[6]، وقد عرفت الشهادة أيضا بأنها: «هذا الوجود المادي الواقع تحت الإدراك الحسي للإنسان أو الذي يمكن أن يقع تحته، ومن خصائصه أنه معقول الذات قابل للوجود الإنساني إذا توفرت أسباب الشهود»[7]، ومن هاذين التعريفين نستخلص أن طبيعة عالم الشهادة أهم خصائصه أنه[8]:

1-إمكان إدراكه وتعقله **2-أداة البحث فيه الحواس والعقل**

---

(1) ابن فارس ،معجم مقاييس اللغة ، 221/1

(2) ابن أبي العز الحنفي ، شرح الطحاوية ،' 90 تح شاكر

(3) الطبري ،جامع البيان ،636/22

(4) الجرجاني ، التعريفات ، 109

(5) التهانوي ،كشف اصطلاحات الفنون ،740/3

(6) عبد الرحمن حسن حبنك الميداني ،العقيدة الإسلامية ،ص28

(7) الدسوقي، الإسلام والعلم التجريبي،ص42

(8) أحمد محمد حسين الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن، دار الفكر دمشق ،ط1، 2006،ص155

فالنظرة القرآنية تجعل عالم الشهادة كله مخلوقا لله سبحانه كما قال تعالى:{ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾} [سورة الأعراف:185]. وبهذا فعمل النظر موكل ابتداء بالإنسان الذي هو أحد عناصر عالم الشهادة وهو الطرف الذي تدور عليه المعرفة ككل، فعالم الشهادة له قسمان وهما:

1-ميدان الأنفس **2-ميدان الآفاق**

وهذا مأخوذ من قوله تعالى :{ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْءَافَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾} [سورة فصلت:53]، فيكون محوري عالم الشهادة هما **الأنسان والكون** وكل المعرفة الإنسانية فهي ثمرة هذا الوجود وتفاعل الإنسان معه، ولهذا من أهم ركائز النظرة القرآنية في استثارة النفس الإنسانية نحو الكون والوجود المحسوس وهو عنصر الفطرة الإنسانية، فالإدراك الحسي فطري وهو من أصول المعرفة اليقينية عند الحسيين والمناطقة[1]؛ فمن أنكر الفطرة فهو يطعن في بناء ضروري مركوز في النفس أصالة، ولهذا فإن البناء المعرفي القرآني مبني على اليقين ولا مساحة فيه للشك لأنه مؤسس على الفطرة والضرورة.

فإن المطلب الرئيس في النظرة القرآنية هو تكامل مصادر المعرفة فلا تستند على العقل وحده في النظر لعالم الشهادة وأيضا لا تستقل بالنظرة الحسية فقط فكلاهما أي العقل والحواس أداة للإنسان للبحث في عالم الشهادة[2]، ولهذا حث القرآن في استعمال هذه الأدوات في عالم الشهادة بحثا وتدبرنا ونظرا مسؤولا لمعرفة الخالق سبحانه وتعالى.

---

(1) الساوي، البصائر النصيرية،ص220

(2) راجع الكردي ،نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ،ص83، 84

فحتى أهم الأسئلة الوجودية[1] لا يمكن الإجابة عنها إلا بإثبات هذا المبدأ وهو وجود الله ﷻ في المعرفة والتي تؤطر كل منهج النظر للإنسان غيبا وشهادة، فكل النظر في القرآن والتفكر والتدبر في آيات الله لغاية معرفة الخالق ومن ثم امتثال أوامره قال تعالى : {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾} [سورة البقرة:164].

فإن النظر إلى عالم الشهادة يزيد المرء إيمانا بالله خالقه ويقينا راسخا في قلبه، فحين نزل قوله تعالى: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾} [سورة آل عمران:190-191]. قال النبي صلى الله عليه وسلم : ((ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها))[2] ففيه تأكيد على أن عالم الشهادة دال بالضرورة على وجود الله ومن هنا أخذ العلماء أهم دليل لإثبات الخالق وهو دليل الخلق والاختراع.

والإنسان في عالم الشهادة هو رجل المعرفة وبه أنيطت مهمة العلم وعلى أساسه أكرمه الله كما قال تعالى : {۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾} [سورة الإسراء:70]. ولهذا لابد من معرفة وظيفته في عالم الشهادة ومعرفة حدود طاقته أيضا في هذا الوجود المحسوس[3].

(1) أسئلة : لم خلقنا وأين المصير ..؟

(2) ابن حبان ،سنن ابن حبان ،كتاب الرقائق ، باب التوبة ،386/2، 387

(3) راجع الكردي ،نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ،ص449

فالإنسان محاصر بأسئلة المعنى والمبدأ والغاية[1] فلا يمكن للإنسان أن يصدُر من أفعاله إلا عن تصور أولي شئنا أم أبينا علمنا أو لم نعلم [2]، ولا يوجد كتاب كالقرآن الكريم الذي منح الإجابات لهذا الإنسان الشارد التائه والجاهل الذي قال عنه ربه سبحانه وتعالى:{إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾} [سورة الأحزاب:72]. فمنحه القرآن سؤال غايته من الوجود فقال تعالى : {وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾} [سورة الذاريات:56]. ومن الخالق له ولكل الموجودات فقال سبحانه : {ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾} [سورة الزمر:62].ومنها الإنسان فقال تعالى: {خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾} [سورة الرحمن:3]. وأيضا منحه القرآن سؤال الحكمة من الوجود في عالم الشهادة {أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾} [سورة المؤمنون:115]. وكذلك أسئلة المعاد بعد الممات { ثُمَّ إِنَّكُم يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾} [سورة المؤمنون:16].

فكل المدارس الفلسفية والتي عالجت قضايا الإنسان قديمها وحديثها باءت بفشل ذريع في معرفة وظيفة الإنسان وطبيعته لأنها لم تعنى بقراءة تكاملية لمصادر المعرفة أولا ثم لم تستند في رؤيتها إلى نور النبوات الصحيح، فكانت تتمركز على جانب معرفي لتلغي الآخر تماما، فمن قدم العقل ألغى الحس والذوق ومن قدم الحس ألغي الكل وهكذا يتمركز على أصل ويلغي ويؤول الباقي لنسقه الفكري، وأما القرآن فله رؤية تكاملية في المعرفة ميزته عن كل مناهج النظر [3] .

(1) من نحن؟ ،ماذا نريد؟ ،ماذا يراد منا ؟

(2) سامي عامري ،براهين وجود الله ،ص41

(3) راجع كردي ،نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ص450

المطلب الثاني : الغاية من عالم الشهادة

فأهم غاية لعالم الشهادة هو معرفة الحق {سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ } [سورة فصلت:53]، ولهذا جعل القرآن حقيقة أن البحث الوجودي لا يكون إلا بطريق واحد وهو ما جاء به النبي محمد صلى الله عليه وسلم فالحق من الله لا يتعدد[1]، فالمهمة من النظر في عالم الشهادة ومعرفة الكون ودقائقه هي معرفة أصل الوجود وخالقه سبحانه فكما قال تعالى: {إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾} [سورة القمر:49]، ولهذا حث القرآن الإنسان إلى النظر والتدبر والتفكر وإعمال العقل في هذا الكون المخلوق فقال تعالى : {قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ ۖ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴿٧١﴾ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ ۖ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٧٢﴾} [سورة القصص:71-72].

فإن تقسيم الوجود إلى غيب وشهادة كما قرره القرآن قد أسس عليه الأنبياء دعوتهم حيث: «قسموا الموجودات إلى غيب وشهادة وأمروا الإنسان بالإيمان بما أخبروا به من الغيب»[2] خلافا لما قسمه الفلاسفة والمتكلمون للوجود والذي جعلوه قسمين : محسوس و معقول وجعلوا الغيب من جنس المعقولات الموجودة بالخارج وكان «سبب غلطهم اعتقادهم بوجود الأمور العقلية في الخارج كالمطلقات والكليات وخلطهم بين الوجود الذهني والخارجي»[3] وهذا حصل للمناطقة وأسس مشكلة الكليات[4]

فإن الله تعالى الذي خلق الكون وجعله دالا عليه ومنفصلا عنه[5] ، فأوجد له بداية

---

(1) سامي عامري ،براهين وجود الله ،ص55

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ، 107/6

(3) الدعجاني، منهج ابن تيمية المعرفي ص 509.ابن تيمية، بيان تلبيس الجهميةن 328/1

(4) هنتر ميد ،الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ص72

(5) خلافا لنظرية وحدة الوجود

وكذلك له نهاية وجعل هذا الكون مصدرا للمعرفة يدل بالضرورة على أصل في النفس البشرية وهو مبدأ السببية والذي يقتضي أن للكون خالقا مع إيقان النفوس بهذا الأمر قال تعالى : {سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾} [سورة فصلت:53]، وفي هذا كثير من الآيات القرآنية التي تدل على وحدانية الله بالخلق والإتقان لهداية مخلوقاته إليه أو بما يصطلح عليه بـ: **دليل الأنفس والآفاق** والذي بتفرع منه [1]:

كدليل الخلق، ودليل التسوية، دليل التقدير، ودليل الهداية

كما قال الله تعالى: {سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾} [سورة الأعلى:1-3]، فتكون النفوس تنطلق من أصل عظيم وهو حدوث العالم وحاجته لصانع يدبره وبهذا لا تضطر للقول بأزلية الكون أو عدم وجود الخالق لأن الفطرة ستحث النفس على طلب ما يجعلها تستقر معرفيا من الأسئلة الوجودية فإن لم تجد إجابتها ستكون النفس متسمة بالحيرة والشك والقلق والاضطراب.

لهذا جعل الله الكون دالا عليه بيقين خارجي مشاهد وبأصل داخلي في النفس وهو الفطرة وكل من كفر بالله فإنه لم يستعمل حواسه وعقل بنحو حيادي صائب لأنه كذب الفطرة أو غيب معارفها فصدق فيه قول الله تعالى: {صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾} [سورة البقرة:171]، وقد اصطلح العلماء على عدة من الأدلة التي تبين حدوث الكون وحاجته للصانع بل وأثر الصانع فيه : **كدليل الخلق والاختراع**[2]، **دليل العناية** [3]، **دليل الإتقان والتقدير**[4]،

---

[1] عبد الكريم نوفان عبيدات،الدلالة العقلية في القرآن ومكانتها في تقرير العقيدة الإسلامية، دار النفائس، الأردن ،ط1 ،2000، ص 268.

[2] ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، 60. . ابن تيمية ، تعارض العقل والنقل، 619/7 ، ابن خلدون ،المقدمة، 490.

[3] ابن رشد، مناهج الدلة، ص 60 .

[4] العقاد، الفلسفة القرآنية، ص 115.

دلالة التسخير والتدبير [1] **دلالة التخصيص**[2].

فالكون هو العالم وهو كل ما سوى الله أو ما يصطلح عليه القرآن بعالم الشهادة جعل الله فيه إعمال الحواس والعقل {قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ ١٠١} [سورة يونس:101]، وكذلك جعل خلق الإنسان دليل قرآني عقلي قوي التأثير في النفس لشديد الدلالة على الخالق المتقن لصنعته كما قال تعالى : {لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ٤} [سورة التين:4]، رغم أن خلق السماوات أعظم من خلق الإنسان كما قال تعالى :{لَخَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ أَكۡبَرُ مِنۡ خَلۡقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ٥٧} [سورة غافر:57]، لهذا جاء الأمر الإلهي بالنظر في هذا عالم الشهادة للدلالة على الخالق، وجعل الله تعالى من أكبر مشاكل الإنسان المعرفية هو الإعراض عن الحق الذي يراه بعينيه ويوقن به في نفسه كما قال تعالى : {وَكَأَيِّن مِّنۡ ءَايَةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ يَمُرُّونَ عَلَيۡهَا وَهُمۡ عَنۡهَا مُعۡرِضُونَ ١٠٥} [سورة يوسف:105].

ليعلم الناظر في الكون أن هذه السموات والأرض حجة على الكافر وحقيقة يقينية للمؤمن كما قال تعالى: {وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۗ وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَأٓتِيَةٞۖ فَٱصۡفَحِ ٱلصَّفۡحَ ٱلۡجَمِيلَ ٨٥} [سورة الحجر:85]، وقال تعالى : {خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ٤٤} [سورة العنكبوت:44]، ليلزم الناس بوجوب امتثال أمر الخالق وعبادته[3]وفي القرآن آيات كثيرة على خلق الكون ودلالة على الرب ﷻ :

---

[1] الرازي، مفاتيح الغيب، 289/26.

[2] منيف العتيبي، بين ابن تيمية وابن رشد في الإلهيات، 358/1. الجويني ،العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ص 16 . الجويني ، الإرشاد، ص 28. ابن رشد، مناهج الأدلة، ص 55 ، 56.

[3] ابن القيم، بدائع الفوائد ، 162/4.

- كبناء السماء ورفعها دون عمد [1]وإمساكها وإيساعها [2]وتزيينها بالكواكب وجعل الليل والنهار والشمس والقمر [3] والظل [4] والرياح والسحاب والجبال والدواب وغيرها [5] .

فكل هذه الآيات هي للدلالة على الموجد الحقيقي للإنسان وجميع الكائنات لتنفي مبدأ الصدفة والعبثية عن الكون وأيضا تنفي عليه مبدأ الحتمية الميكانيكية الفلكية [6]؛ وذلك لأن الفلسفة القديمة والحديثة رفضت فكرة الخالق المدبر لكونه فرفضت بذلك الشرع المنزل لأنه يقتضي ضرورة لتدخل الخالق في شؤون الخلائق بالنبوات وهذا الذي رفضته الفلسفة والحداثة[7]، والعلم التجريبي بسبب حصر النظر المعرفي في الحس والعقل وإلغاء الميتافيزيقا كلية وإن ألزمتهم الفطرة لطلب المسبب الأول الله تعالى في المعرفة سيثبت كخالق منعزل فقط (كساعاتي) ضبط الساعة وتركها ليصير إلى إله مستريح كما هي نظرة أرسطو والتي تبنتها فيزياء نيوتن الطبيعية الآلية للكون وهي نفس نظرة غاليلو وديكارت وكوبرنيكوس وكبلر للكون وللخالق المنعزل[8] ﷻ ويكون بذلك نيوتن وغاليلو أبعدا الله ﷻ عن العالم وجعلاه لا يتدخل في شؤونه لأن قوانين الطبيعة والكون أصبحت حتمية كما يقول ولتر ستيس : « فلم يعد الله يفعل شيئا بعد خلق الكون، بل ترك لقوانين الحركة وقانون الجاذبية

---

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 547/2.

(2) المصدر السابق، 250/4 .البيضاوي، تفسير البيضاوي، 431/2.

(3) الطبري، جامع البيان، 86/7 .

(4) ابن قتيبة، تأويل القرآن، ص 416.

(5) سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي، ص 337 ، 343 . ابن القيم، مفتاح دار السعادة،244/1.

(6) جيمس كوكيز، الله في الفلسفة الحديثة، ص 66 . برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 63-65.

(7) ف رفضت أن يتدخل الله في التاريخ .

(8) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمة، دار الثقافة بيروت،دط،1955، ص 394. فرانكين-ل-باومر، الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية للكتاب، د ط ،1987، ص 59 .

عمل كل شيء » [1] ، وبهذا لم يعد لله ﷻ أهمية في حياتنا لأنه لم بعد له عمل[2].

فصارت مهمة الله في الفلسفة الغربية **–إن سلمت به–** هي إدارة الساعة في البدء وهذا خلاف النظرة القرآنية والتي تجعل الفاعل الحقيقي في كل شيء هو الله كما قال تعالى : {۞ إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ٤١} [سورة فاطر:41]، وعلى هذا الاضطراب المعرفي في مبدأ الحتمية قام العلم الحديث ليؤسس مبدأ اللاحتمية وهو نقيض قاعدة الجبرية الصارمة التي كانت تسيطر على العالم قبله وبهذا انهارت نظريات نيوتن ولابلاس ومن نحا نحوهم في نظرته للخالق[3].

- **ولهذا أسس القرآن لوجود الله في المعرفة وهو أساس تماسك المعرفة وثباتها ودون وجوده فالاضطراب والسيولة والعبثية والعيش في اللاثبات والمابعديات ..**

---

[1] ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط1، 1998 ،ص 106

[2] المصدر السابق ص 111 (وهذه نفس فكرة أرسطو المحرك الذي لا يتحرك)، أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن، دار ابن حزم، السعودية، الكريم،ط1 ،2008، ص 57.

[3] غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة: على العوا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ، ط2 ، 1983، ص 67 ، جورج طرابيشي، نظرية العقل، دار الشروق، ط1، 2007، ص 274، 277 .

المبحث الثاني : مصادر المعرفة عند المتكلمين

المطلب الأول: المعرفة الحسية عند المتكميين

الحس في اللغة:

بمعنى وجد، علم، ظن ومنه قوله تعالى: { ۞ فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنۡهُمُ ٱلۡكُفۡرَ قَالَ مَنۡ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِۖ قَالَ ٱلۡحَوَارِيُّونَ نَحۡنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشۡهَدۡ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ ﴿٥٢﴾} [سورة آل عمران:52]؛ وهي: «المشاعر الخمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس»[1].

الحس في الاصطلاح:

«هو إدراك الشيء بأحد الحواس، فإن كان ظاهرا فهو المشاهدات والحس الباطن هو الوجدانيات»[2]، فيكون الحس هو أول مرحلة يلتقي فيها العقل مع المادة لينشئ التصور الصحيح باعتبار الحواس نواقل معرفية وليست حاكمة أو أنها آلة تمييز[3]، فالإحساس عند أرسطو هو قبول الحس صورة المحسوس بدون مادة، كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه، فليس الحجر هو الذي في النفس بل صورته[4].

ولهذا الفلاسفة المسلمون ليسوا حسيين حقيقة بل هم عقليين وإنما إيمانهم بالحس حسب نظرية الانتزاع والتي ترفض مادية الإحساس كما قال أرسطو فقد عرفوه بأنه انفعال أو قبول الحس صورة المحسوس فقال الفارابي: «وإذا كان النزوع إلى علم شيء ما يدرك

---

(1) الفيروزأبادي القاموس المحيط مادة حسس والصحاح .. مصادر المعرفة للزبيدي ص 435

(2) الجرجاني، التعريفات ،ص 7

(3) عبد الله القرني، المعرفة في الإسلام، ص 331، 332.

(4) تاريخ الفلسفة اليونانية بوسف كرم ص 32- 40.

بإحساس كان الذي ينال به فعل مركب من فعل بدني ومن فعل نفساني والإحساس بنفسه فعل نفسان»[1]، وبهذا قال ابن سيناء أيضا[2].

لذلك يجعل الفلاسفة الإحساس أول درجة من الإدراك فيفصلون الإحسان عن الإدراك وعلى هذا قامت الفلسفة التجريبية وكذلك علم النفس[3]باعتبار الإدراك انفعال باطني وهو من وظائف العقل كما قال راسل[4] وقد قامت أيضا الفلسفة الحديثة بالتفريق بين الإحساس والإدراك فمثلا جون لوك يعتبر الإدراك الحسي هو أول وظيفة يقدم بها العقل[5]« والذي دفع الفلسفة الحديثة إلى هذا التفريق بين الإحساس والإدراك الحسي وبين مجرد التنبيه وبين الإدراك، هو أنهم اضطروا إلى الاعتراف بدور العقل في المعرفة ولكنهم بدل أن يعترفوا بفاعلية العقل وإيجابية كطريق للمعرفة مع الحواس جعلوا للعقل وظيفة حسية هي وظيفة الإدراك الحسي »[6].

وأما المتكلمين فلم يميزوا بين الإحساس والإدراك الحسي لاستنادهم على النظرة القرآنية، والتي تجمع بين الحس والعقل كطريق واحد للمعرفة رغم أنهم قسموا الوجود إلى عقلي وحسي، وعلى هذا قام البناء المعرفي عندهم، فلا يعتبرون مجرد الإحساس إدراك كما يقول الجويني: «إن مجرد الحس لا يعتبر إدراكا فتقول شممت الشيء ولم أدرك ريحه فمجرد الاتصال ليس إدراكا بل لابد من انضمام العقل إلى الحاسة...»[7].

ولهذا فالمتكلمون لا يحصرون المعرفة في الحس فقط بل جعلوه مصدرا من مصادر

---

(1) آراء أهل المدينة الفاشلة الفارابي ص 47

(2) الشفاء ابن سيناء ص 206 -261 -295

(3) الإدراك الحسي د/نجاتي ص 49-139

(4) مشاكل الفلسفة راسل تج البسام ط1 نهضة مصر القاهرة ص 29-41-46-57

(5)جون لوك د/عزمي إسلام ص 93 ، مقالة في المعرفة د/ زرزور ص 31-32

(6) نظرية المعرفة راجح الكردي ص 572

(7)الإرشاد الجويني ص 173-174

المعرفة خلافا للأبيقوريين الذين جعلوا الحس الطريق الوحيد للمعرفة[1]وأيضا الرواقيين[2] ومثلها الفلسفة التجريبية[3] لأن القرآن لا يدعو إلى إهمال العقل وتفعيل الحواس فقط أو العكس وهذا أساس المتكلمين لإثبات الصانع حين جعل القرآن من المشاهدات المحسوسة في الآيات الكونية المنظورة دليل على وجود الله ووحدانية وطالب الإنسان أن يستعمل جميع حواسه في هذا الكتاب المنظور كما قال تعالى: {قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١١﴾} [سورة الأنعام:11]. وقال أيضا: {قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾} [سورة العنكبوت:20]. وقال تعالى : {أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾} [سورة الغاشية:17]. وقال أيضا سبحانه {إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَـٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾} [سورة البقرة:164]. وقال تعالى: {إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَـَٔايَـٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴿١٩٠﴾} [سورة آل عمران:190].

فيصير الحس خادما للعقل ليصلا معا لليقين والإيمان بالصانع فالعقل الذي لا يهدي لوجود الله ﷻ فهو لم يتأسس على الحواس التي هي قوة فطرية في النفس لأن المعرفة الحسية من البديهيات إن كان صادقة صحيحة فقد جعل الجويني الحس من جنس البديهيات[4]وبهذا قال البغدادي أيضا بأن العلم الحسي أحد أقسام العلم الضروري وقسيما للعلم البديهي[5] وهذا كله لتستند الحواس على المعارف الفطرية الضرورية فتكون انطلاقته

---

[1]خريف الفكر اليوناني بدوي ص 54

[2] الفلسفة الرواقية عثمان أمين : ص 95 -98

[3] تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص 146

[4]الإرشاد للجويني ص 12- 13

[5] أصول الدين للبغدادي ص 8

صحيحة وكذلك نتائجه سواء في الوجود أو المعرفة، ولقد عمد المتكلمون في بنائهم الحسي على المنهج الذري الحسي، وبهذا تجاوزوا فطرية الحواس باعتبارها قوة فطرية لا تخطئ أبدا لأنها غير حاكمة على الواقع الخارجي بل هي ناقلة خلافا لما ذهب له الشكاك على مر العصور[1].

المطلب الثاني: المعرفة العقلية عند المتكلمين

العقل في اللغة:

مصدر عقل يعقل عقلا، وأصله يدور حول (**المنع، الحبس، الإمساك**)، وإنما سمي عقل الإنسان بذلك لأنه يحبسه ويمنعه عن ذميم القول والفعل. ويطلق على معان منها: القلب والفهم والتثبت في الأمور وأيضا على التمييز بين الإنسان وسائر الحيوان[2] وعلى أساس المعنى اللغوي يظهر جانب للعقل سلوكي عملي وبهذه الدلالة يتجلى العقل العملي الذي يعقل النفس، ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع فالعقل ضد الطبع[3].

العقل اصطلاحا:

تعددت تعاريف العقل في الاصطلاح بسبب تعدد الاستعمال بين من يراه أصلا في الإنسان كغريزة[4] فلا يكون باكتساب الإنسان **إنما هو غريزة**[5]، ويذهب الشافعي إلى أنه **آلة التمييز**[6] فيصير للعقل معنى فيه اكتساب الإنسان ومع تعدد هذه التعاريف للعقل بين المعنى الذي يجعله **ملكة** أو المعنى الذي يجعله **مكتسا**، وفي هذا خلاف كبير حتى قال الجويني : « فإن

---

(1) عبد الله القرني، المعرفة في الإسلام، ص 331.

(2) تهذيب اللغة للأزهري 238/1 . معجم مقاييس اللغه ، لإبن فارس 69/4 . لسان العرب 459/11-460 / تاج العروس 35/4 ، معجم متين اللغة 116 ، تفسير القرطبي 369/1

(3) الموسوعة الفلسفية العربية 596/1 وأنظر تفصيل ذلك في قلب الأدلة 810/2

(4) روضة العقلاء للبشي 17 ، تفسير القرطبي 370/1، ذم الهوى لإبن الجوزي ص 5 .

(5) العدة في أصول الفقه لأبي يعلى 85/1-86

(6) الرسالة الشافعي ص 23

قيل ما العقل عندكم قلنا ليس الكلام فيه بالهين »[1] ومثله قال الغزالي :«.. إذا قيل ما حد العقل فلا تطمع في أن تحده بحد واحد فإنه هوس ..»[2] ولكن جل التعاريف تعود لمعاني أربع هي[3]:

1- العلوم التي يعقل بها الإنسان (الغريزة).

2- العلوم الضرورية التي يفرق بها بين المجنون والعاقل ولا يتعلق بها مدح أو ذم فهي للمسلم والكافر .

3- العلوم المكتسبة وهي التي تدعو الإنسان لفعل ما ينفعه واجتناب ما يضره وما في القرآن من مدح الذين { يَعْقِلُونَ} ويدخل في هذا النوع قول الله ﷻ :{وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ١٧٠} [سورة البقرة:170].

4- العمل بالعلم فهو أيضا يدخل في مسمى العقل بل هو من أخص ما يدخل فيه اسم العقل الممدوح وكذلك تشمله الأدلة في القسم السابق [4].

- وبهذا يظهر أن العقل ليس جوهرا قائم بنفسه حتى يقال بقدمه كما ذهب الفلاسفة المشاؤون[5] بل هو صفة عرضية قد تقوم بصاحبها أو تنفك عنه، وقد تابع بعض المتكلمين الفلاسفة في تعريف العقل حيث يقول الجرجاني: « العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله وهي النفس الناطقة ..»[6] وكان عمدتهم في هذا التصور الخاطئ هو الاستناد إلى حديث مكذوب على الرسول ﷺ وهو ((أول ما خلق الله العقل)) وقد قال

---

(1) البرهان للجويني 11/1

(2) المستصفى للغزالي 20/1

(3) قلب الأدلة القاضي 812/2

(4) إحياء علوم الدين 85/1-86 ، بغية المرتاد ابن تيمية 260

(5) الحدود لابن سيناء 12-13

(6) التعريفات للجرجاني ص 151

العجلوني والصنعاني أنه موضوع باتفاق[1] وقال ابن تيمية : هذا الحديث كذب موضوع عند أهل الحديث [2] وقال عنه السيوطي أيضا : أنه حديث موضوع [3].

ونجد من التعاريف التي ذكرها العلماء للعقل: « هو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصها أو العلم بخير الخيرين وشر الشريين أو مطلق الأمور أو لقوة بها يكون التمييز بين القبح والحسن .. »[4] وهذا هو **العقل الغريزي** .

وقد قال الجويني بأن: «العقل علوم ضرورية والدليل على أنه من العلوم الضرورية استحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو من جميع العلوم»[5]، وقد أنكر الجويني أن يكون العقل من العلوم النظرية لأنه شرط ابتداء النظر تقدم العقل[6]، فجميع التعريفات للعقل متقاربة سواء عرفته كله أو بعضه خصائصه[7] وخلاصتها منحصرة في ثلاثة مجالات:

1- العقل قوة وصفة عرضية وله جانبين علمي وعملي.

2- العقل علم من العلوم.

3- العقل جوهر مفارق للبدن

وسبب الاختلاف في تصور متزن لمفهوم العقل هو مسألة رفض الفطرة والتأسيس المعرفي كله بإبعادها سواء الجانب الكلامي الذي رفضها استنادا على استحالة معرفة الله فطريا ولابد من النظر العقلي أو جعلها كعلم من العلوم الضرورية فقط، أو عدم اعتبارها لأنها فعل من أفعال الله في النفس خارجة عن أفعال الناس وليست من كسبهم ولهذا ينظر لها المتكلمون كل

---

(1) كشف الخفاء ومزيل الإلباس للعجلوني، ص 823-236-237

(2) مجموع الفتاوى 18/336-337 وأنظر الصفدية 1/238-240

(3) اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، السيوطي 1/126-132

(4) القاموس المحيط للفيروز آبادي ص 1336 وأنظر التلويح على التوضيح ص 717

(5) الإرشاد إلى قواطع الأدلة للجويني 15

(6) المصدر السابق 16

(7) تعريفات العقل : التلويح على التوضيح ص 716-720 وشرح المقاصد 2/332-333 وكلاهما للتفتازاني والتعريفات للشريف الجرجاني ص 196 وتاج العروس للزبيدي 8/26-28والإرشاد إلى قواطع الأدلة للجويني ص 16 .

بحسب رؤيته في القدر وأفعال العباد.

وكذلك الفلسفة الغربية والحداثة خصوصا وما بعد الحداثة والتي رفضت الثبات في المعرفة الذي احتكره المنهج (الأرسطي- أفلاطوني) والذي تبنته الكنيسة والذي يقول بالعقل الوجودي (الأنطولوجي) وأنه جوهر مفارق للطبيعة[1]، بل حتي العقلانية الديكارتية والعقلانية النقدية الكانطية قد رفضتها الحداثة وما بعدها أيضا لاتسامها بالثبات والاستناد على المعارف الأولية الضرورية الفطرية في المعرفة باعتماد العقل كمصدر للمعرفة[2]، وذاك راجع لارتباط مفهوم العقل في الحداثة وما بعدها بالعلم التجريبي الذي أسست عليه نظرتها للوجود والمعرفة -كما سيأتي- وهو أساس إبعاد الخالق و المعارف الفطرية الأولية باعتبار عقل الإنسان صفحة بيضاء تشكله المعطيات الحسية المادية فقط [3].

وبهذا سيحصر المتكلمون العقل في قسم العلوم الضرورية التي يشترك فيها جميع الناس وجميع العقلاء والتي أساسها علوم الفطرة وهذا الذي سيجعل كثير من المتكلمين يعتبرون الفطرة من العلوم الضرورية فقط لا تثمر العمل ولا تستوجب العمل بعلمها، واعتمدوا على حديث ((أول ما خلق الله العقل)) جعلهم يستبعدوا الفطرة باعتبارها علم سابق في النفس من جنس العلم الضروري لا يسبق عمل العقل وهذا راجع للنظرة القدرية في أفعال العباد والفطرة ليست من كسب العبد أو مسألة طبائع الأشياء حيث رفض الأشاعرة **أن يكون السبب ونتيجته تجتمعان في ذات واحدة** تبعا لنظرية **الاقتران** أو **العادة** ، وعموما فإن تعريفات المتكلمين للعقل جاءت مباينة وبشدة للتعريف الفلسفي للعقل باعتباره جوهرا أو ما يطلق عليه العقل الهيولاني والعقل بالملكة والفعل أو العقل

---

[1] مفهوم العقل عبد الله عروي 152-156 وأنظر تحولات تاريخ الوجود والعقل محمد المصباحي ص 28

[2] الفلسفة الحديثة كريم متى 236

[3] موقف الفكر الحداثي العربي القرني ص 157

الفعال وما هو دارج في كتابات الفلاسفة لمفهوم العقل [1].

فنجد العلاف (ت 235هـ) يجعل معاني العقل في ثلاث كما حكاه الأشعري عنه [2]:

1- العلوم الضرورية أو ما يعرف بعلم الاضطرار

2- القوة التي يمكن بها الإنسان من اكتساب العلوم والمعارف

3- التسوية بين معنى العقل ومعنى الحس [3]

و أيضا الجبائي فهو متفق على تعريف العقل بأنه علوم ضرورية [4] وبهذا قال جمهور المعتزلة تقريبا حيث عرفه القاضي عبد الجبار بأنه « عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كُلف »[5]، وحتى الأشاعرة عرفوا العقل بالعلوم الضرورية[6] لا النظرية [7] وبهذا قال أبو إسحاق الاسفرايني[8] وابن فورك [9] وأبو على السكوني [10] وقريب منه تعريف الباقلاني [11] وكذا الشهرستاني [12]والرازي [13] والآمدي [1] .

---

[1] نظرية التكليف د/عبد الكرين عثمان ص 74

[2] أنظر مقالات الإسلاميين ص 408 تح ريتر

[3]أبو الهذيل العلاف على مصطفى ص 98 / أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامة د/ عائشة مناعي ص 78، 79

[4] مذاهب الإسلاميين بدوي 300/1

[5] المغنى في عبد الجبار 375/11

[6] البحر المحيط للزركشي 85/1 ، الرد على المنطقيين ابن تيمية ص 94

[7] المواقف للإيجي ص 146

[8] أبكار الأفكار اللآمدي 58/1

[9] البحر المحيط للزركشي 85/1

[10] عيون المناظرات ص 52 تح غراب

[11] التقريب والإرشاد 195/1

[12] نهاية الإقدم للشهرستاني ص 107-108 حرره ألفرد

[13] المحصول ص 259

ومن جهة أخرى عرفه الشافعي بأنه: « آلة خلقها الله لعباده يميز بها الأشياء وأضدادها »[2] فيدخل في مفهوم العقل المعنى النظري الكسبي لا مجرد الضروري فقط، وأما المعنى الغريزي فقال به الإمام أحمد [3]وأبو الخطاب الكلوذاني[4]وأبو الحارث الحاسبي [5]وابن تيمية [6] .

ولكن أغلب المتكلمين ينكرون المفهوم الغريزي للعقل وأنه قوة وآلة بل أنهم متفقون على أنه علم من العلوم الضرورية فقط وبهذا يبعدون التأسيس المعرفي على الفطرة ابتداء لأن العقل هو أساس العلم لا العلم السابق المركوز في النفس لأن ابتداء النظر تقدم العقل، وهذا أساس القول عندهم بأن معرفة الله ليست فطرية بل نظرية، وأيضا مسألة أول واجب على المكلف، وسبب حصر المتكلمين معنى العقل في المعنى الضروري فقط هو رؤيتهم الوجودية في تأثير القوى والأسباب وإنكار طبائع الأشياء (**أن الله يفعل عندها لا بها**) وهذا من أثر الفلسفة اليونانية وأما حجتهم المنطقية في عدم الاعتراف بأن العقل قوة غريزية هو أن العقل لو كان قوة متميزة على العلوم لأمكن وجوده بدون علم وهذا مستحيل وعلى هذا رفض المتكلمون التأسيس المعرفي على الفطرة في البناء العقدي وقالوا « بأنه لا يجوز الاتصاف بالعقل مع الخلو عن جميع العلوم أو بعضها ، فثبت أنه من العلوم الضرورية وليس هو من العلوم النظرية إذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل ..»[7] وبهذا التأسيس المعرفي للمتكلمين قدموا العقل على الفطرة ثم على النقل والسمع باعتبار الدليل العقلي يقابل الدليل النقلي

---

(1) أبكار الأفكار للآمدي 63/1

(2) البحر المحيط للزركشي 84/1-85

(3) العدة في أصول الفقه أبي يعلى الحنبلي 84/1-85

(4) التمهيد في أصول الفقه 44/1

(5) العقل وفهم القرآن المحاسبي ص 201-238

(6) درء تعارض 222/1، مجموع الفتاوى 338/16

(7) بغية المرتاد ابن تيمية 271

والذي صوره المتكلمون خال من أي معقولية حتى «..يجزم المتكلمون باستحالة وجود دليل نقلي محض..»[1].

- وبهذا الفهم عمد المتكلمون إلى[2]:
  - تضييق المعرفة وحصرها في طرق واحد وهو العقل.
  - أخضعوا صفات الله نفيا وإثباتا للعقل مع إقصاء نصوص الوحي من البرهنة على إثبات الصفات.
  - صياغة الدليل العقلي في طرق معينة (كطريقة الأعراض وطريقة التركيب وطريقة الاختصاص).
  - قبول السمع في المعرفة مع تجريد الأدلة السمعية من العقل [3].
  - حصل المعرفة في دليل مركب كحصر المناطقة تحصيل العلوم النظرية في البرهان المنطقي وكذا حصر المتكلمين إثبات النبوة في طريق المعجزة فقط .

وبهذا غابت الرؤية المتكاملة في المعرفة عند المتكلمين بإبعاد الوحي الإلهي والفطرة كأساس معرفي معصوم في جانب المعرفة البشرية وأما من جانب العقل والحس فحصل الفساد فيهم في :

- أن البناء الكلامي يقوم على مخالفة الحس والعقل ومثال ذلك: (نظرية الجواهر والأعراض) ومقالة (العرض لا يبقى زمانين) ومقالة (الجوهر الفرد).

وهنا نجد ابن تيمية يقارن بين منهج المتكلمين والفلاسفة في إفساد الطرق المعرفية فيقول عن الفلاسفة أنه: « كان إفسادهم للعقل أعظم كما أن إفساد المتكلمين للحس أعظم مع أن هؤلاء المتفلسفة عمدتهم هي العلوم العقلية ، والعقليات عندهم أصح من

---

[1] الدليل النقلي في الفكر الكلامي قوشتي ص 40

[2] أنظر منهج ابن تيمية المعرفي الدعجاني ص 678

[3] الدرء 24/8

الحسيات وأولئك المتكلمون أصول علمهم الحسيات ثم يستدلون بها على العقليات ..»[1]

وبهذا صارت مكانة الدليل السمعي في البناء الكلامي ليس له الأولية مع افتراض إمكانية تعارض العقل والنقل ..

المطلب الثالث : المعرفة السمعية عند المتكلمين

لقد قسم المتكلمون الوجود إلى عقلي وحسي وجعلوا الغيبيات من جنس العقليات خلافا للرؤية القرآنية والتي تجعل الغيب خصيصة الوحي فقط مع إمكان الاستدلال عليه عقليا إجمالا، ولكن التقابل الذي جعله المتكلمون بين المعرفة السمعية والمعرفة العقلية فرض عليهم إما:

- إعمال الدليلين العقلي والسمعي.
- إهمال الدليلين العقلي والسمعي.
- تفعيل النقل فقط.
- تفعيل العقل فقط.

وعلى هذا قام قانون التأويل الكلامي حين يتعامل مع الحجج اللفظية النقلية والتي كان في الحاضرة الإسلامية على ثلاث جبهات:

1- أهل التخييل (الفلاسفة).

2- أهل التأويل.

3- أهل التفويض.

خلافا للقرآن في نظرته الوجودية والذي يقسم الوجود إلى عالم الغيب وعالم

[1] النبوات ابن تيمية 1102/2

الشهادة ويحصر عمل الحس والعقل في عالم الشهادة كأدوات معرفية وليست مصادر معرفة استقلالا، خلافا للرؤية الكلامية التي ترجع المعرفة إلى أمرين سموهما علوما ضرورية[1] وهي:

-بديهة العقل. **-أوائل الحس.**

وبهذا ألغوا التأسيس على المعارف الفطرية كلية [2] وألغوا عمل الوحي الذي جاء لإيقاظ الفطر وإزالة الغبش عليها لا لتأسيس علم جديد فيها، فتصير نصوص الشرع اللفظية في حيز الظن لأنها تخاطب عقل حل محل الفطرة في قبول النص أو رده بحسب المعارضات الفكرية أو التحيزات المنهجية المسبقة (**كأصول المذهب**) والتي حلت أيضا محل علوم الفطرة في النفس لتكوّن نوع تطويع مضمر لعنق النص الذي لن يصل لليقين إلا بموافقة العقل عليه لتصير كل النصوص السمعية في حز الظن باعتبار أن العقل هو أصل النقل وعلى هذا أسس البناء المعرفي الكلامي في المعرفة السمعية المؤسس على فكرة الدور والتي تجعل العقل المؤسس للمعرفة ليس النص الشرعي[3] .

وبهذا التأسيس لقانون التأويل عند المتكلمين والذي جعلوه كمعيار معرفي مؤسس على النظر العقلي ومبعد للفطرة، جعلهم يتمركزوا حول الذات البشرية (**العقل**) وهذا الذي جعل البناء الكلامي يغلو مرة في فاعلية النفس البشرية كما تفعل القدرية (وأن الإنسان حر في أفعاله) ومرة تلغيها كما قالت به (الجبرية) وهذا كله بسب اضطراب الرؤية الوجودية الكونية وكذلك الرؤية الشرعية والتي أجملها ابن تيمية في ثلاثة اتجاهات[4]:

---

(1) نظرية المعرفة راجح الكردي ص 518

(2) أصول لدين للبغدادي ص 8-9

(3) أساس التقديس للرازي ص 182

(4) منهج ابن تيمية المعرفي ص

1- المعتزلة الذين آمنوا بالحقيقة الشرعية وكذبوا في المقابل بالحقيقة الكونية والقدرية تكذيبا كليا (فنفوا علم الله بها وكتابتها) وتكذيبا جزئيا (فأنكروا عموم مشيئة الله القدرية وخلقه وقدرته مع إثباتهم لعلمه وكتابته).

2- بعض المتصوفة المدعين للحقيقة فقد عكسوا ما عليه الاتجاه الأول حيث غالوا في إثبات الحقيقة الكونية وعطلوا الحقيقة الشرعية بل إنهم عارضوا بين الحقيقة الكونية والشرعية.

3- الزنادقة من بعض أهل الكتاب الذي أقروا بالحقيقتين لكن طعنوا فيهما بادعاء تناقضها من الرب سبحانه فشككوا في حكمته وقدرته وعدله الشرعي ولم يستطيعوا الجمع بينهما.

فالاتجاه الأول مجوسي آمن بالأمر وكذب القدر والثاني مشرك آمن بالقدر وكذب الأمر وعارض بينهما والثالث إبليسي كذب الأمرين جميعا[1].

وكان أساس الأشكال هو في فكرة الدور وأن العقل هو أساس النقل ليكون النقل ظنيا في العقائد بحجة إمكان التعارض بين الدليل النقلي والدليل العقلي فنضطر لأمرين :

- للتأويل أو - التفويض

وعلى هذا فلن تكون معرفة الله ضرورية فطرية بل ستكون معرفة نظرية باعتبار أن أول واجب على المكلف نظري كسبي بالنظر أو القصد إليه أو الشك[2]، فيصير الدليل المعرفي نظري غير مؤسس على الفطرة التي تم إلغاؤها باعتبارها فعلا من أفعال الله في النفوس، لتقوم النفس بعدها بإنشاء المعارف وفق مبدأ الشك المنهجي بحصر الإيمان واليقين في طريق النظر العقلي وإلغاء ما عداه من الطرق المعرفية ولو كان من نصوص الوحي بدعوى

---

(1) التدمرية ص 207- 208 ومجموع الفتاوى 64/8

(2) الواقف للإيجي ص 32 ، تحفة المريد للبايجوري ص 38-39 ، فتح الباري لابن حجر ص 70/1

عدم يقينيتها[1] فقام مبدأ الشك مقام مبدأ التذكر القرآني اليقيني المؤسس على علوم الفطرة والذي لأجله أرسلت الشرائع وهو محل مخاطبة الأنبياء .

المبحث الثالث : الاستدلال العقلي على وجود الله بين الفلاسفة والمتكلمين

المطلب الأول : التفريق بين الوجود والماهية عند الفلاسفة والمتكلمين

لقد تنوعت طرق الفلاسفة المسلمين في إثبات واجب الوجود والتدليل على حاجة العالم إلى الصانع وكان الارتكاز على العقل المجرد هو السمة البارزة في بنائهم الفكري محترزين من الدخول بأي أفكار مسبقة في الحقل المعرفي طلبا للحياد والموضوعية للوصول إلى الحقيقة[2]، رغم أن كل هذه الصرامة المنهجية لم تمنع من تسرب القول الفلسفي المنقول إلى مضامينهم الفلسفية.

وأهم القضايا التي لها علاقة بوجود الله في الفلسفة الإسلامية هي قضية الوجود والماهية، وحقيقة هذا القول تعود إلى الأثر الفلسفي اليوناني على الفلاسفة المسلمين[3]، فمن قال بمذهب الماهية ويمثلهم من الفلسفة اليونانية : سقراط وأفلاطون وأرسطو، وهذا المذهب يقول أن تعريف الشيء يكون بماهيته العقلية، وقد خالفهم أفلاطون حيث أعطى للماهية بعدا وجوديا حين قال بوجود عالم مفارق للعالم المادي سماه عالم المثل ،وقد أكمل أرسطو مذهب أفلاطون بجعل مذهب الماهية مذهبا مستقلا في الطبيعة وما بعد الطبيعة كالآتي [4] :

---

(1) الإرشاد إلى قواطع الأدلة الجويني ص 3 تح موسى

(2) وهذه تشبه فكرة إبعاد القبليات في قراءة النصوص عند الحداثة الفلسفية

(3) نفيسة ، أثر الفلسفة الإسلامية في علم الكلام الإسلامي ، ص 301.

(4) عبد الحكيم بن يوسف الخلفي، في نشأة مذهب الماهية لدى المتكلمين والمشائين المسلمين، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، عدد:24، ص174.

1- **في الطبيعة** : حيث قال بالصور المحايثة في الموجودات الخارجية والتي تشكل حقائق هذه الأشياء وماهياتها.

2- **في ما بعد الطبيعة**: حيث قال بالعقول الفلكية كصور عقلية مفارقة ووضع في قمتها المحرك الذي لا يتحرك [1] .

وما يهمنا في هذه القضية من الرؤية الفلسفية اليونانية هي رؤيتهم للإله الذي جعلوه ليس مركبا من الوجود والماهية بل هو وجود فقط لا ماهية وهكذا فعل أرسطو لجميع مراتب الموجودات الميتافيزيقية كالآلهة والأفلاك ومحركي الأفلاك والنفس الناطقة [2]، يقول أرسطو: «أما الماهية فغير موجودة للقديم، لأنه ليس بذي هيولي»[3] .

وبالنسبة للعصر الوسيط فقضية الوجود والماهية هي من أهم مشاكلها حيث يقول عبد الرحمن بدوي : « لعبت مسألة الوجود والماهية دورا خطيرا في العصور الوسطى، سواء أكان في الفلسفة الإسلامية أو في الفلسفة المسيحية، استمرت كذلك حتى أوائل القرن الثامن عشر، بل لا تزال مستمرة حتى اليوم»[4]، والحقيقة أن هذه الفكرة متشعبة في أصولها وفروعها ولوازمها ولكن نحاول تلخيصها بما يهم موضوعنا لفك هذه العقدة كما قال الرازي عنها : « إن العلم بالذات الإلهية عليه عقدة وهي الوجود هو الماهية أو زائد عليها »[5]، ويتلخص موقف الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين من قضية الوجود والماهية إلى ثلاث اتجاهات[6] :

---

(1) المصدر السابق ص175.

(2) يوسف كرم، العقل والوجود، ص167 .

(3) عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب (ضمن مقالة اللام)، وكالة المطبوعات الكويتية، ط2، 1987 ،ص7، 8 .

(4) عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص162.

(5) الرازي ، أقسام اللذات ، نقلا عن ابن تيمية، درء التعارض والنقل ، 260/1 .

(6) نفيسة، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، ص307 .

1- **الوجود هو نفس الماهية في الواجب والممكن على السواء:** ومع التميز بين الواجب والممكن فليس الاشتراك إلا من جهة المشترك اللفظي وينسب هذا القول للأشعري وأبي الحسين البصري المعتزلي[1]، وعلى هذا القول استند المتكلمون المثبتين للصفات الإلهية خاصة المتقدمين من متكلمي الأشاعرة حيث أثبتوا لله الصفات من جهة اللفظ المجرد فقط كما قال الشهرستاني(ت:548هـ): « نجعل الوجود من الأسماء المشتركة المحضة التي لا عموم لها من حيث معناها، وإنما اللفظ المجرد شملها كلفظ العين، فيطلق على الباري تعالى بالمعنى الذي يطلق على سائر الموجودات »[2]، وهذا القول قريب من الفطرة والضرورة الحسية فالإنسان لا يفرق بين زيد من الناس وبين وجوده.

2- **الوجود غير الماهية في كل من الواجب والممكن:** وهذا قول ينسب إلى جمهور المتكلمين، ولأجله فإن أكثر المتكلمين يقولون بأسبقية الماهية على الوجود وهذا الذي دعاهم للقول بشيئية المعدوم كما فعلت المعتزلة وقد رد عليهم ابن تيمية لتداخل هذا القول مع الحد المنطقي في تعريفات الحدود الشرعية[3] .

3- **الوجود ليس جزء من ماهية الشيء إلا بالنسبة لله تعالى** : وهو بعبارة أخرى أن الوجود غير الماهية في الممكنات أما الخالق فإن الوجود هو الماهية ولا فرق بينهما وهذا القول قال به الفارابي[4] وابن سينا [5]، وقد انتقد ابن رشد هذا القول ونفى نسبته إلى أرسطو خلافا لما ادعاه ابن سينا وقال أن هذا القول يخص ابن سينا وحده[6] ،وهذا القول يستلزم أن الخالق سبحانه لا وجود له متحقق في خارج الذهن فهو وجود ذهني محض،

---

(1) الشهرستاني ،نهاية الإقدام ، ص213.

(2) المصدر السابق 213.

(3) ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص164.

(4) الثمرة المرضية، ص57.

(5) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص140.

(6) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص336، 337.

وقد استلزم الفلاسفة المسلمين هذا القول كي لا يوجب على واجب الوجود حلول الحوادث به فعطلوا كل صفاته هربا من شبهة التركيب .

وبهذا فمسألة التفريق بين الوجود والماهية عند الفلاسفة والمتكلمين لا ترتبط فقط بعلاقة الذات بالصفات أو بإثبات وجود الله بل لها لوازم أخرى مثل :

1-القول بوحدة الوجود

2-القول بشيئية المعدوم

3-التفريق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل في بناء الحد المنطقي[1]

وأما بالنسبة لتعلق قضية الوجود والماهية بالحد المنطقي فهذا يرجع أن الحقائق الشرعية طبيعتها واقعية جزئية وليست كليات غير حسية أي ذهنية، وهذا من إشكالات المتكلمين المتأخرين الذين أرادوا تطبيق الحدود المنطقية على الحقائق الشرعية فاضطربوا في تحديد الأوصاف الذاتية من العرضية حتى أدى هذا لاعترافهم باستحالة تطبيق الحد المنطقي على المعاني الشرعية حيث صرح الرصاع في شرح حدود ابن عرفة فقال: «بأن الحدود المنطقية مستحيلة في الحقائق الشرعية»[2].

وهذا الإشكال المنهجي في سمة العلوم الشرعية والتي تبحث في الأغراض دون الحقائق وأما المناطقة فهم يبحثون في الحقائق دون الأغراض [3]

المطلب الثاني : أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام

وبما أن البحث الفلسفي عند الفلاسفة هو ذو طابع عقلي يستند على الفكر

---

[1] الغزالي، معيار العلم، ص303.

[2] الرصاع، شرح حدود ابن عرفة،151/1 .

[3] التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، 1، 283 .

المجرد ومتابع في جوهر للقول الفلسفي المنقول، مع أن الفلسفة الإسلامية تتميز على طرح الفلسفي اليوناني بمعطى جديد وهو نظرية الخلق والتي أحدثت إشكالا كبير في فهمها على سنن القوانين الفلسفية عند أصحاب التوفيق بين الدين والفلسفة وكان أهم إشكال يتلخص في هذه الأسئلة [1] :

1- كيف يكون وجود المخلوقات من عدم؟

2- عن أي شيء صدرت الموجودات بعد أن لم تكن؟

3- هل صدورها عن محض المشيئة الأزلية؟

4- ما الدليل القاطع العقلي على حدوث العالم؟

والحقيقة أن هذه الأسئلة الفلسفية هي مأزق الفلسفة التوفيقية في فهم علاقة الله بالعالم فقد:« جعلت العالم الحسي انعكاسا أو ظلالا وأشباحا لعالم عقلي، هو عالم المثل الذي يقع على رأسه مثال الخير كما عند أفلاطون، أو أن وجود العالم وجود واقعي مركب من الهيولي والصورة واتحادهما، وغاية ما تكون عليه طبيعة الألوهية أنها فكرة عقلية »[2] وبهذا يكون أهم ما سنبرهن عليه وجود الله في الذهن لا في خارجه.

أولا : دليل الممكن والواجب

فقد قسم فلاسفة الإسلام العالم إلى واجب وممكن ثم جعلوا منهجا عقليا يمكنهم من الاستدلال بالممكن على الواجب، وهذا لتميز عملية الخلق وشرحها عقليا وفي هذا المنحى نجد مدرستين [3] :

1- مدرسة نظرية الفيض وزعيمها الفارابي وشارحها ابن سينا

---

[1] ابن تيمية، مسألة حدوث العالم ، ص 39 . وهذه الأسئلة هي سبب تأليف الرسالة .

[2] راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص339 .

[3] المصدر السابق 339.

2- مدرسة نظرية الخلق المستمر ورأسها ابن رشد

يقول الفارابي في تقسيم الوجود: « إن الموجودات على ضربين : **أحدهما** إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، **والثاني** إذا اعتبر ذاته وجب وجوده وسمي واجب الوجود.. »[1]، وأما ابن سينا فيقول :« إن **الواجب** الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وإن **الممكن** الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا عدمه »[2].

وهذا الطريق الذي نهجه فلاسفة الإسلام في إثبات الصانع بعيد جدا على منهج القرآن والذي يستدل بحدوث العالم المحسوس وحاجته للخالق بأسلوب قريب من النفس البشرية، فبذلك خالف الفارابي وابن سينا جميع الفلاسفة القدماء و خالفوا الكندي من فلاسفة الإسلام وكذلك جهور المتكلمين، حيث ألغوا الوجود الحسي الخارجي وأسندوا كل شيء إلى الوجود الذهني، وقد توبع الفارابي وابن سينا في هذا الدليل من بعض المتأخرين من المتكلمين فهذا الدليل سيظهر مع الرازي والآمدي[3].

فقد سمى الرازي هذا الدليل بدليل إمكان الذوات حيث يتفق مع ابن سينا فيه قال الرازي: «لا شك في وجود الموجودات، وكل موجود فهو إما واجب لذاته أو ممكن لذاته فإن حصل في الموجودات موجود واجب لذاته فذلك هو المطلوب، وإذا كان ذلك الموجود ممكن افتقر إلى مؤثر، والدور والتسلسل باطلان، فلابد من الانتهاء إلى موجب واجب الوجود لذاته،

(1) الفارابي ، عيون المسائل ،ص4.

(2) ابن سينا، النجاة، 224، 225 .ط2 1937

(3) الآمدي ، غاية المرام ،ص9 . الآمدي، أبكار الأفكار ، 143/1، 144

وذلك هو المطلوب »[1] .

وقد اعتمد كل من الفارابي وابن سينا في دليل الإمكان على مقدمتين ضروريين [2] :

1-إبطال الدور **2-إبطال التسلسل**

وأما تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن فلم يرتضه كثير من فلاسفة الإسلام والمتكلمون معا ، فقد تعرض هذا الدليل إلى نقد شديد من ابن رشد وكذلك رد عليهم الغزالي في التهافت[3]، مبينا لوازم هذا القول الخطيرة ومنها أن غاية الدليل إثبات وجود ذهني للإله مجرد من أي صفة، وأن علاقة الله بمخلوقاته ليست علاقة فاعل بمفعول أي: خالق بمخلوق بل علاقة علة بمعلول فقط وهذا ما لا تقبله بدائه العقول والفطر السليمة .

ثانيا : دليل المحرك والمتحرك (دليل الحركة)

وهو أن كل موجود مفتقر إلى من يحركه وكل المتحركات لابد أن تنتهي إلى المحرك الأول وهو الله تعالى، وهذا الدليل مشهور لأرسطو وأشهر من قلده من فلاسفة الإسلام هو ابن رشد، ويعبر أرسطو عن الله بالعلة الأولى أو المبدأ الأول وقد استدل بحركة الأفلاك الإرادية وأن لها محركا يحركها كحركة المعشوق لعاشقة[4].

ويشرح ابن رشد هذا الدليل فيقول :« تبين في العلم الطبيعي أن كل متحرِك فله محرك، وأن المتحرِك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرِّك من جهة ما هو بالفعل ...ولزم ضرورة أن يكون هناك محرِك أقدم منه، فلا يكون هو المحرك الأول..»[5]، وقد خالف ابن رشد فلاسفة الإسلام المتابعين لأرسطو والمستدلين بدليل الحركة عقليا حيث

---

(1) الرازي ، الأربعين في أصول الدين ، ص 84 .

(2) محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ،ص437.

(3) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص152 .

(4) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص28

(5) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة ،ص124 .

أضاف له أدلة من القرآن كقصة إبراهيم عليه السلام مع قومه حيث قال تعالى: {۞ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ﴿٧٤﴾ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَٰفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾} [سورة الأنعام:74-79].

وممن قال بدليل الحركة أيضا الفيلسوف ابن الطفيل حيث قال :« ولم يضر حي بن يقظان في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه وصح له على الوجهين جميعا وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه والاتصال والانفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها »[1].

ومن لوازم هذا الدليل القول بقدم العالم، فإن أهم مشكلة صادفت فلاسفة الإسلام هي مسألة صدور الكثرة عن الواحد ولهذا كان لابد لهم أن يرتضوا بفكرة الخلق التدريجي الفيضي والتي من أهم مبادئها هو التفريق بين الوجود والماهية بالنسبة للممكنات وبهذا يكون صدور الكثرة ليس ناشئ عن إرادة الله في عملية الخلق «وهذا أصل فلسفي ناشئ عن تصور غير واضح للألوهية ولعلاقة الله بالمخلوقات فضلا عما يؤول إلى القول بقدم العالم» [2] .

ثالثا: دليل العناية والغاية

وأثر هذا الدليل أيضا من القول الفلسفي المنقول حيث أراد فلاسفة الإسلام سد

---

(1) ابن طفيل ، حي بن يقظان ، ص90 .

(2) راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، ص 340.

الفجوة بين الله والعالم والتي كانت في مذهب أرسطو من أجل تكميل المذهب ليتوافق من الرؤية الإسلامية عند الفلاسفة للإله، وأهم من قال بهذا الدليل هو الكندي وابن رشد، وأما الفارابي وابن سينا فلم يفضلا كثيرا مثل هذه الأدلة والتي لا تنحى نحو التجريد العقلي، رغم أن عبد الحليم محمود أشار إلى أن الفارابي يقول بهذا الدليل[1] والحقيقة أنه متابع للمتكلمين ومتأثر بهم .

وأما الكندي فهو أكثر الفلاسفة قربا من المتكلمين في منهجهم في إثبات الصانع وقد نحى نحو طريقتهم في دليل الحدوث[2]، رغم أنه له فيه منهجا خاصا، فقد استدل أيضا بدليل الغاية والعناية في إثبات وجود الله، وذلك لأنه تأثر بمنهج الفلاسفة الطبيعيين والذين أخذ به المتكلمون أيضا في إثبات وجود الخالق، حيث قال الكندي :« فإن في نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير ومع كل تدبير مدبِّر وعلى أحكم حكمة ومع كل حكمة حكيم لأن هذه جميعا من المضاف »[3] .

والكندي من أوائل الفلاسفة الذين قادهم تأملهم للكون وتدبرهم لسننه وآياته أن يقول إن أقرب الأدلة للنفس وأيسرها هو برهان الجمال والذي يسلب النفس من هذا النظام والجمال والعناية الفائقة فإن الدهشة إكسير الفهم [4]، والنفس تحتاج أوضح الأدلة وأقربها إلى طبيعتها كي يحصل اليقين والانسجام: «وهذا الدليل هو أقوى الأدلة على وجود الله تعالى، ثم هو أسهلها وقد استخدمه الأقدمون ولا يزال المحدثون يستخدمونه، وقد استدل

(1) عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام،ص352، 353.

(2) حسام الدين الألوسي، فلسفة الكندي ، ص 104 .

(3) الكندي، رسائل الكندي،214/1، 215

(4) سامي عامري، براهين وجود الله ،ص27.

بهذا الدليل على هذا النهج قبل ابن حزم من المسلمين الكندي وأبو منصور الماتريدي»[1].

وأما إهتام ابن رشد الشديد بدليل العناية حتى جعل منه أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع فيعود للدليل نفسه حين جعل له ابن رشد دلالتين في آن واحد[2] :

1-إثبات الصانع **2- إثبات أن العالم مصنوع**

ورغم أن ابن رشد يشارك الكندي في الدليل إلا أن ابن رشد أراد أن ينهج بالدليل منهج القرآن كما قلنا سابقا خلافا للكندي الذي بقي على الاستدلال العقلي المجرد ، ومن الآيات التي ساقها ابن رشد تأييدا لدليل العناية قوله تعال: {أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ﴿٦﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾} [سورة النبأ:6-7]. وقد فسرها وقال بأنها من أهم الأدلة في الرد على الملاحدة والدهرية ونفاة الحكمة عن الله القائلين بالصدفة [3]، وقد جعل ابن رشد هذا الدليل أيضا مستندا للرد على الأشاعرة في استدلالهم على حدوث العالم مستندين إلى طريقة الجواز والإمكان والتي عزاها ابن رشد إلى الجويني حيث قال أنها أقرب إلى نفي وجود الله منها إلى إثباته وهو قول بالصدفة والاتفاق في وجود الموجودات[4].

رابعا: دليل الاختراع

وهذا الدليل خاص بابن رشد وهو يقوم على أصلين :

1- أن الموجودات مخترعة **2- أن كل مُخترَع فله مُخترِع**

ويوضح ابن رشد الدليل بقوله :« فيصبح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له »[5]، ومن الآيات التي استدل بها ابن رشد على هذا الدليل قوله تعالى : {فَلْيَنْظُرِ

---

(1) أحمد بن ناصر الحمد، ابن حزم وموقفه من الإلهيات ،ص134.

(2) ابن رشد ، مناهج الأدلة، ص296.

(3) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص197، 198.

(4) المصدر السابق،ص204، 205.

(5) ابن رشد، فصل المقال ،ص 60، 61.

ٱلۡإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾} [سورة عبس:24]. {فَلۡيَنظُرِ ٱلۡإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾} [سورة الطارق:5]. {أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ﴿١٧﴾} [سورة الغاشية:17]. وغيرها من الآيات التي لها نفس الدلالة، حيث جعل ابن رشد هذا الدليل أقرب إلى النفس من التطويلات الكلامية والفلسفية في مناهجهم في إثبات واجب الوجود والصانع [1]، ولهذا قال أنه أهم دليلية قرآنيين هما [2] :

1-دليل العناية 2- دليل الاختراع

حيث قال ابن رشد: « فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع، وتبين أنا هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص، وأعني بالخواص العلماء، وطريقة الجمهور »[3]، ورغم هذا فابن رشد فقد تابع أرسطو في دليل الحركة كما قال إبراهيم مدكور : « أن ابن رشد يحتفظ للخاصة بدليل آخر يعتز به وهو دليل الحركة »[4].

وبهذا فإن فلاسفة الإسلام يجعلون طريقا واحدا للمعرفة وهو العقل لإثبات وجود الله محاولين للوصول إلى الحقائق الغيبية مع إغفال جميع التحيزات المنهجية التي تفرضها المعارف المسبقة، ولهذا ألغلوا المعارف الفطرية الضرورية ودلالة السمع على وجود الله وذهبوا بمنهج عقلي تجريدي صرف إلى نتائج تعارض دلالة الوحي وبدائه العقول والفطر السليمة .

المطلب الثالث : أدلة المتكلمين على وجود الله

فقد انطلق المتكلمون في التدليل على وجود الله على أنها قضية نظرية عند كل

---

(1) المصدر السابق،ص62.

(2) ابن رشد، مناهج الأدلة ، ص152، 153.

(3) المصدر السابق،ص155.

(4) ابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، 80/2 .

الناس يطلب الاستدلال لها بإقامة الأدلة، ولقد تنوعت أدلة المتكلمين في إثبات وجود الله وتداخلت مع مناهج الفلاسفة ولكن أهم دليل سنبرزه هو دليل الحدوث لأنه أهم دليل عند المتكلمين وقد خصوه ببناء خاص وبعض الأدلة الأخرى ليست منفصلة عن دليل الحدوث بل تتداخل معه كدليل الأعراض ودليل الاختصاص ودليل التناهي[1].

وأهم هذه الأدلة هي [2] :

دليل الأعراض وحدوث الأجسام : وهذا الدليل احتج به فلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو على قدم العالم بإرجاع حركات العالم إلى محرك أول[3]، حيث جُعل تابعا لدليل الحركة عند الفلاسفة القدماء وفلاسفة الإسلام أيضا ممن يقول بدليل الحركة[4]، وعلى هذا كان البناء الكلامي للتدليل على حدوث العالم ينطلق من مخالفة الفلاسفة في قولهم بقدم العالم.

قد استدل بهذا الدليل أيضا النصارى في ردهم على الفلاسفة في مشكلة تجسد اللاهوت عندهم وذكر هذه الدليل يوحنا الدمشقي وقد كان معاصر للجعد بن درهم وجهم بن صفوان وقد أخذا هذا الدليل عنه[5]، والحقيقة أن أهم مشكلة متداخلة مع دليل الأعراض وحدوث الأجسام في اللاهوت الكتابي كله هي الاله المتجسد سواء ببقايا الرؤية الوثنية اليونانية كما عند اليهود أو تجسد اللاهوت في الناسوت كما في عقيدة النصارى والتي قامت على أنسنة الاله[6] .

---

(1) حسن الشافعي ،الآمدي وأراءه الكلامية، ص172.

(2) هناك أدلة أخرى عند المتكلمين ، كدليل الأفول عند الرازي ودليل التمانع

(3) الشهرستاني، الملل والنحل، 135/2، 136 .

(4) عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، ص18

(5) مقالات الجهم بن صفوان 327/1.

(6) وكثير من الأسئلة المطروحة في الجدل الكلامي قائمة على أنسنة الاله هل يقدر الله على كذا هل يستطيع الله فعل كذا وهذا من تصورهم لقدرة واستطاعة الإنسان

فرغم الأثر الفلسفي لدليل الحدوث إلا أن المتكلمين جعلوا له شيئا من الخصوصية في إثبات وجود الله مع صعوبته وتشعبه إلا أنهم ظلوا يعدلون فيه حتى أدخلوا في مقدمات دليل الإمكان؛ والحقيقة أن دليل الإمكان استعمله المتكلمون قبل فلاسفة الإسلام فنجد الباقلاني جعله مقدمة لدليل الجواهر والأعراض[1]، وقد أشار حسن الشافعي أن :« المتكلمين بدءوا بالاعتماد على فكرة الحدوث وحدها ثم مالوا إلى الجمع بينها وبين فكرة الإمكان، ثم آثروا الاعتماد على هذه الأخيرة كما نجده عند الجويني؛ ويمكن أن يعد الآمدي ممن جمعوا بين الفكرتين مع ملاحظة التحديد السابق وهو أنه بدأ بالحدوث المشاهد المحسوس، وانتقل منه إلى الإمكان الحقيقي لا الذهني الافتراضي..»[2].

وقد أخذ المعتزلة بدليل حدوث الأجسام فأول من أخذه عن الجهمية هو عمرو بن عبيد ثم أبو الهذيل العلاف الذي اشتهر على يده بل بعض المعتزلة جعله أنه أول من قال به من المتكلمين[3]، وقد انتقل هذا الدليل لباقي المتكلمين فقد استدل به الأشعري ثم عدل عنه[4] وقال به أبو منصور الماتريدي وجعله هو المسلك الوحيد لمعرفة حدوث العالم لإثبات وجود الله [5].

وأما صورة دليل الأعراض وحدوث الأجسام : فقد جعل المتكلمون لدليل الحدوث ثلاثة أسس هي[6]:

1-إثبات حدوث العالم.

---

(1) الباقلاني ، التمهيد ، ص40 .

(2) حسن الشافعي ، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص187.

(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ،ص92- 95.

(4) أبو الحسن الأشعري، اللمع ، 23، 24 .

(5) أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، ص12، 13.

(6) تميم القاضي ، قلب الأدلة على الطوائف المضلة، 392/1 وما بعدها .

2- إثبات أن كل حادث فلابد له من محدث.

3- إثبات أن محدث العالم هو الله

وفي الأساس الأول : (إثبات حدوث العالم) جعلوا له مقدمات أربعة هي:

1- إثبات وجود الأعراض

2- إثبات حدوث الأعراض

3- إثبات أن الأجسام لا تنفك عن هذه الأعراض الحادثة ولا تسبقها

4- إثبات أن ما لا يخلو من الأعراض ولا يسبقها فهو حادث

والنتيجة : أن الأجسام والأعراض حادثة فالعالم حادث .

فالعالم عند المتكلمين هو كل ما سوى الله سبحانه[1]وينقسم إلى [2] :

1- **أعيان** : وهي الجواهر الفردة[3]، والأجسام[4] المؤلفة من تلك الجواهر.

2- **أعراض**: قائمة بتلك الجواهر والأجسام .

قال الباقلاني: « المحدثات كلها تنقسم إلى ثلاثة أقسام : فجسم مؤلف، وجوهر فرد، وعرض موجود بالأجسام والجواهر »[5]، وقد جعل الجويني هذا التقسيم خاصا بالمتكلمين فقط[6]، وأرادوا منها إثبات حدوث الأجسام ومن ثم حدوث العالم وحين يبرهنوا على هذا كله يأتي أنه لابد للعالم من محدث وهو الخالق سبحانه وبعدها يمكن إثبات النبوة،

(1) سعد الدين التفتزاني، شرح المقاصد، 7/2 وما بعدها .

(2) الجويني . الإرشاد ،ص17، الغزالي ، الاقتصاد في الإعتقاد،ص23،أبكار الأفكار،7/3، 298 .

(3) الجواهر: جمع جوهر وهو الجزء الذي لا يتصور تجزؤه عقلا ولا تقدير تجزئه وهما ، وقيل هو المتحيز الذي يشار إليه إشارة حسية . الباقلاني: التمهيد ، ص 37.الرازي، الأربعين في أصول الدين،ص19 .

(4) الجسم : جمع جسم وهو عندهم هو المؤلف المركب من جزئين فصاعدا .الباقلاني، الإنصاف ،ص16.

(5) الباقلاني، التمهيد ،ص41 .

(6) الجويني ، لمع الأدلة ، ص86.

وقد ارتبطت بدليل حدوث الأجسام كثير من المسائل العقدية منها[1] :

1- مسألة وجود الله والقول بحدوث العالم والحاجة لخالق

2- القول بعلم الله وقدرته الشامل لتناهي أجزاء العالم

3- القول بالمعاد الجسماني

4- قياس الغائب على الشاهد [2]

5- الاسم هل هو المسمى أم لا [3]

فبدليل حدوث الأجسام أراد المتكلمون حسم مشكلة قدم العالم والتي التزم بها فلاسفة الإسلام، ولهذا أراد أبو الهذيل العلاف أن يناقض دليل أرسطو بقدم العالم فاستند بهذا الدليل لمناظرة الملاحدة والدهرية فكان للمعتزلة السبق في الدفاع على عقيدة الإسلام [4]، وقد شرح الخياط أقوال العلاف وبين مراده وأن غاية الدليل عنده أن يفرق بين القديم والحادث [5] .

وأما الأشاعرة فقد أخذوا دليل الحدوث وأرادوا أيضا معارضة دليل الحركة عند أرسطو كما قال النشار عنهم : « فوضعوا مذهبا يثبت أزلية الله وقدمه ويكون العالم فيه مكونا من جوهر وأعراض تلحق بها حادثة، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولابد لهذه الأعراض ولهذه الجواهر من محدث وهو الله ..»[6]، بالنسبة للماتريدية فقد تابعوا الأشاعرة في القول بالجوهر الفرد وأن الأجسام لا تخلو من حركة وسكون[7] .

(1) عمار طالبي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، ص160، 161 .

(2) حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص141 .

(3) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، 252/1 .

(4) ميمون بن محمد النسفي، بحر الكلام، ص227 ،228.ط2 دمشق

(5) الخياط، الانتصار، ص 13.

(6) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، 476/1.

(7) أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد،77، 78 .

أثر دليل الأعراض وحدوث الأجسام على المتكلمين :

فالجهمية والمعتزلة فقد نفت الجهمية وأولت جميع نصوص الصفات بسبب أنها أعراض حادثة لا ينبغي أن تقوم بذات الله[1]، وهذا القول يجعل من الله معدوما لا وجود له متحقق وهذا الذي فرض على المعتزلة تصحيح الدليل وإثبات ذات الله ولو مجردة من أي صفات فقالوا عالم بذاته لا بصفة زائدة [2].

وأما بقية المتكلمين الصفاتية كالكلابية والأشاعرة والماتريدية فقد نفوا أن يقوم بذات الباري ما هو متعلق بمشيئته وقدرته من الصفات والأفعال، وذلك لأن الصفات الفعلية من قبيل الأعراض ولابد أن ينزه الله من قيامها به فتؤول كل النصوص الدالة على هذه الأعراض الحادثة طلبا للتنزيه[3] .

ولهذا جعل المتكلمون من لوازم الإثبات للصفات الإلهية :

1- يلزم منه التشبيه .

2- يلزم منه تعدد القدماء .

3- يلزم منه التركيب والتجسيم.

4- يلزم منه حلول الحوادث بذات الله تعالى .

فالمتكلمون أرادوا إثبات ثنائية الوجود ويبرهنوا عليها عقليا وهذا الذي أداهم إلى اقتراض منهج الفلاسفة الطبيعيين وتعديله وأسلمته لإثبات وجود الله، وأما سبب الاضطراب المنهجي الذي سيلازم هذه المنهج فهو بسبب الحمولات الفلسفية والتي هي من خصوصيات النظام المعرفي اليوناني والذي له مفهوم خاص للألوهية وعلاقة الله بالعالم

---

(1) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين ،155

(2) المصدر السابق 177، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، 200، 201. ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل ، ص126 .

(3) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص149.

الطبيعي، وأما مسألة تنزيه الله فهي من ثمرة التوفيق بين الدين والفلسفة فحين التقت الفلسفة اليونانية مع الأفلاطونية المحدثة فرضت نهجا تنزيها لله بإثبات قدم العالم كي لا يعطل الله عن صفة الخلق لحظة من الزمن[1] .

فقضية التشبيه قد ارتبطت من قديم بالأديان المتأثرة بالوثنية اليونانية خاصة حين دخلت فلسفتها إلى اليهودية والنصرانية والتي تشربت مفهوم بشرية الإله وتجسده وهي نفس المشكلة التي حاول المتكلمون رد شبهاتها عن الفلاسفة والملاحدة الدهرية ممن يقول بقدم العالم [2].

فكانت خلفيات عمليات تأويل النصوص الشرعية للجهمية والمعتزلة مثلا هي مسألة إثبات صفات لله قديمة يلزم منه تعدد القدماء [3]، ومنه لابد من تنزيه الله تعالى عن حلول الحوادث في ذاته وهذا الذي ألزم المتكلمين على تأويل وتعطيل النصوص التي يفهم منها تشبيه الله بخلقه[4].

بالرغم أن لازم أقوال المنزهين لله تعالى أحيانا تفضي إلى أن وجود الله ليس في خارج الذهن بل هو إلى العدم أقرب وهذا الذي قاله المتكلمون في إلزام خصومهم من الفلاسفة الذي قرأوا الوجود قراءة مثالية بحجة أن القول بثنائية الوجود يلزم منه التعدد والكثرة في ذات الله [5]، فحاجج المتكلمون لإثبات هذه الثنائية بأدلة عقلية والتي أحيانا جعلتهم يلتزمون بلازم خصومهم لمنع حلول الحوادث بذات الله سبحانه[6].

---

(1) الأفلاطونية المحدثة عند العرب ،تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويتية، ط2 ، 1977، ص 37

(2) الجويني، الإرشاد، ص19،20،الرازي، تأسيس التقديس ص46 وما بعدها . الآمدي، أبكار الأفكار ، 40/5، 41.

(3) الجويني ، الإرشاد،ص41

(4) الجويني، لمع الدلة ، ص109 .

(5) ابن سينا، النجاة، 222 وما بعدها ، الغزالي، تهافت الفلاسفة ، 146 .

(6) النسفي ، شرح العقائد النسفية، 32 ، الماتريدي ، التوحيد ، 23، 119 ،121 ، النسفي، بحر الكلام، 96 .

فعدم ضبط علاقة الله بالعالم جر سوء الفهم على جميع أفعال الله النافذة في العالم ومنها الخلق و القضاء و القدر وكذلك العلم الإلهي النازل على أنبيائه ومنها أيضا رؤية طبائع العالم وعلاقاته الداخلية التي تقوم على مبدأ السببية سواء عند المتكلمين أو عند فلاسفة الإسلام وجميع الأقوال فهي تابعة إلى القول الفلسفي اليوناني المنقول في رؤيتهم للوجود [1].

والذي انتهى إلى قولين :

1-لا علاقة لله بالعالم أو له علاقة جزئية فقط [2]

2-كل علاقات العالم تابعة للقدرة الإلهية[3]

فجميع المتكلمين بعد أن أثبتوا وجود الله وقالوا بثنائية الوجود حاولوا الإجابة عن سؤال ما علاقة الله بالعالم بحسب رؤيتهم العقدية التي أسست نظامهم المعرفي، وكان أهم ما أرادوا نقضه هو نظيرة العلية الأرسطي والتي تبناها الفلاسفة الإسلاميون والتي تؤول للقول بقدم العالم، وعلى هذا اختلف المتكلمون في إثبات هذه العلاقة بين الله والعالم أهي علاقة مباشرة أو غير مباشر؟ وهل للعالم قوانين حتمية تحكمه لا علاقة لها بالله ؟ وكيف نفهم قانون السببية وللإجابة على هذه الأسئلة وما تعلق بها من لواحقها بنى المتكلمون عليها نظريات غاية في التعقيد[4] أساسها الرئيس هو دليل حدوث الأجسام (الجوهر الفرد) مع حرصهم الشديد على مبدأ تنزيه الله تعالى .

فالمعتزلة وبحجة تنزيه الله قلصت من تدخل الله في العالم لدرجة كبيرة حتى نفت جميع الصفات والتي لها أثر مباشر على العالم كالقدرة الإلهية والعلم الإلهي والإرادة الإلهية

---

(1) أبو يعرب المرزوقي، مفهوم السببية عند الغزالي، ص 27.

(2) وأما فلاسفة الإسلام المؤمنون بالله فنفوا علم الله بالجزئيات

(3) وبهذا ألغي كثير من المتكلمون العلاقات السببية لطبائع العالم ..

(4) من هذه النظريات : الكمون، الطبع ، العادة ، الاقتران ، الخلق المستمر ، نفي السببية ..

وهذا هو التوحيد عندهم[1]، ومآل هذا القول يجعل للعالم قانون داخليا ذاتيا منفصلا عن قدرة الله وإرادته كما قال به أصحاب الطبائع من الفلاسفة ومن تبنى رأيهم من المعتزلة ممن يقول بنظرية الجوهر الفرد .

فقد ربط أصحاب نظرية الجوهر الفرد « بين تصورهم للقدرة الإلهية في بقاء الجواهر والأعراض وبين أثر هذه القدرة على الطبيعة، فالعالم مفكك إلى أجزاء وهذا القول بالانفصال بين أجزاء العالم أتاح للقدرة الإلهية عند غالبيتهم أن يكون لها الفاعلية المطلقة للقيام بدورها في الطبيعة»[2] **وهذا قول أكثر المتكلمين.**

وأما رأي معمر والجاحظ والنظام فهو خلاف ذلك فقد جعلوا العالم يسير وفق قوانين حتمية لا تخرق مطلقا ولو بالمعجزة [3]، وقد رد عليهم جمهور المعتزلة هذا القول وأثبتوا القدرة الإلهية وتدخل الله في العالم حيث ذهب «أغلب المعتزلة إلى جواز خرق قوانين الطبيعة من أجل إقرار القدرة الإلهية»[4].

ولكن مبدأ التجويز والإمكان عند المتكلمين سيفتح باب المغالاة في القدرة الإلهية لدرجة سلب قوانين الطبيعة ونفي الحتمية عنها وهذا سيظهر بوضوح عند الأشاعرة في ردهم على أصحاب الطبائع لدرجة إبطال مبدأ السببية وإبطال قوى الطبيعة وجعل الفاعل الوحيد في العالم هو الله تعالى [5]، وبهذا نفى الأشاعرة مبدأ السببية وأقروا بمبدأ العادة [6].

---

(1) حسام الدين الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 171، 172، 173 .

(2) منى أحمد أبو زيد، التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص259 .

(3) القاضي عبد الجبار، المغنى ، ج11/9. البغدادي، الملل والنحل،ص124. الخياط، الانتصار، ص70.

(4) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام ، ج525/1

(5) الباقلاني، التمهيد ، ص34 . التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص269 وما بعدها .

(6) عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص68 .

فصارت علاقة الموجودات في هذا العالم عند المتكلمين أصحاب نظرية الجوهر الفرد لا ثبات فيها بل كلها مبنية على الإمكان والجواز، مع تحديد للقدرة البشرية لتعلق الكل بالقدرة الإلهية، وبسبب هذا الاضطراب وجه للمتكلمين نقد شديد من ابن رشد حيث جعل أقوال المتكلمين في الطبيعيات مجرد مغالطات وسفسطة[1] .

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، ص781، 782

الـفـــــصل الثالث

التأويل في الحداثة الغربية

الفصل الثالث : التأويل في الحداثة الغربية

المبحث الأول : تاريخ التأويل في الفكر الغربي

المطلب الأول: التعريف بالهرمنيوطيقا

المطلب الثاني: الهرمنيوطيقا في الديانتين اليهودية والمسيحية

المطلب الثالث: الهرمنيوطيقا مع الحداثة

المبحث الثاني: الموجهات المعرفية للتأويل الحداثي

المطلب الأول: التصور المادي

المطلب الثاني: التاريخية

المطلب الثالث: الشك وأزمة المعنى

المبحث الثالث : أهم مناهج البحث عن المعنى في الحداثة الغربية

المطلب الأول: المنهج البنيوي

المطلب الثاني: المنهج التفكيكي

المطلب الثالث: نتائج المناهج الحداثية

تمهيد:

التأويل في العصر الوسيط معركة عن الله وأما العصر الحديث فهي معركة عن مركزية الإنسان أو الطبيعة

التأويل في العصر الوسيط كان معركة عن الله وأما في العصر الحديث فهي معركة عن مركزية الإنسان أو الطبيعة، وهذا الانقلاب المعياري سيكون رؤية جديدة لله وللعالم وللإنسان سيصبغ كل العقل الحداثي الغربي برؤية وضعية تلغي كل بعد روحي أو أخلاقي لتوجيه الإنسان.

المبحث الأول : تاريخ التأويل في الفكر الغربي

المطلب الأول : التعريف بالهرمنيوطيقا

إن فكرة التأويل في الفكر الغربي مرتبطة في الحقيقة بسياق تاريخي هو كشرط منهجي يحدد كثيرا من المفاهيم المتناولة في التأويلية الغربية، لأن التأويل هو القضية الفلسفية الكبرى التي شغلته من اليونان إلى ما بعد الحداثة حيث لحق هذا المصطلح كثيرا من الغموض والضبابية والتي لن تزال إلا برد مفهوم التأويل أو الهرمنيوطيقا إلى أصله اليوناني الذي نشأت منه[1].

أولا: الأصل الإغريقي

فالهرمنيوطيقا وفي جذرها اللغوي ترجع إلى الفعل اليوناني hermeneueim ويعني : أوّل ، فسر ومنه الاسم hermeneia بمعنى: تأويل ، تفسير وأصلها في اللغة الإنجليزية hermeneutics وفي الفرنسية فهي : hermeneutique [2]وأما استعمال هذه الكلمة فهو خاص بجانب من النصوص التي لها دلالات رمزية ومجازية أو أسطورية متعلقة بالآلهة[3].

ويربط كثير من الباحثين مصطلح الهرمنيوطيقا بالإله هرمس hermes [4]وهو رسول آلهة الأولمب والذي كانت وظيفته شرح وترجمة لغة الآلهة وإظهار مقاصدها للبشر مثل : (الإلياذة) (الأوديسا) لهيميروس والتي هي عبارة عن ملاحم شعرية أسطورية هي

---

(1) ينرج جينرود، تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية(من البدايات إلى عصر التنوير): ترجمة: زهراء طاهر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 59/ 69، ،2014 ،ص 64.

(2) منير البعلبكي، المورد، ص 424 .

(3) لالاند ، موسوعة لالاند، 555/2 .

(4) هو اسم أطلقه اليونان على الاله المصري تحوت وسماه الأفلاطونيون هرمس المثلث العظمة وقالوا أنه النبي إدريس عليه السلام. جميل صليبا، المعجم الفلسفي،519/2.

كنص مؤسس للحضارة اليونانية[1].

وبهذا يظهر أن عملية التأويل والتفسير عند اليونان كما يدل عليه الجذر اللغوي للهرمنيوطيقا كانت تقوم بين مستويين للوجود أحدهما بشري والثاني إلهي متعال عن الطبيعة، وهذا التمايز جعل لكل منهما خصوصيته، وإن سوء فهم هذه الخصوصية سيؤدي باللغة قد تستثمر استثمار خاطئا في الوصول لمعنى النصوص المقدسة أو حتى البشرية منها[2]

ويمكن حصر دلالة الهرمنيوطيقا مما سبق في :

1. التأويل **2. التفسير**

3. الشرح [3] **4. الترجمة**

ذلك أن الهرمنيوطيقا تنطلق من سياق ديني من جعل هرمس هو الوسيط الذي يعبر ويؤول لغة الآلهة والتي لها رمزيتها ومجازاتها، ولهذا نجد أن أفلاطون وصف الشعراء أنهم "مفسري الله " [4]أما أرسطو فهو يجعل العملية التأويلية تطلب مقصد ما لتكون الهرمنيوطيقا عنده بمعنى الإقرار والإعلان الذي يخبرنا عن شيء يمكن أن نحكم عليه بالصدق أو الكذب فهو يطابق بين التأويل والتفسير[5].

فيكون الاستعمال اليوناني للتأويل يدخل ضمن تفسير وحي الآلهة للبشر للنص المؤسس للفكر الإغريقي أقصد ملحمتي (الإلياذة) و(الأوديسا) لهوميروس، وإن كانت ستأخذ بعدا رمزيا مع زينون الرواقي والذي فسر كبير الآلهة "تزوس" بأنه اللوجوس[6] لأن

---

(1) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص24. دايفيد جاسبير، مقدمة في الهرمنيوطيقا، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ط 21 .

(2) مارتن هايدغير، كتابات أساسية، ترجمة: إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003م، ص 260.

(3) فهم الفهم 34 .

(4) جاسبير ، ص 21 .

(5) فهم الفهم 43

(6) المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص 583.

المدرسة الرواقية في حقيقتها هي فلسفة مادي لا تؤمن إلا بالحس[1].

وبهذا فمصطلح الهرمنيوطيقا ظل مرتبطا بالدراسات اللاهوتية لفهم النص الديني وكشف المعنى الباطن، وأما الوسيط الذي كان يمثله هرمس الإله فقد سد مكانه رجال الإكليريوس والذي كسره الإصلاح الديني مع لوثر ليفتح أمام الفرد فهم النص المقدس، والتي انقلبت على هرمنيوطيقا العصر الوسيط والذي حصرها في تفسير الكتاب المقدس فحسب[2].

ثانيا : الهرمينوطيقا في الاصطلاح الغربي

فالهرمنيوطيقا من أكثر المصطلحات التي سادها نوع من الغموض والتغير الدلالي حيث كان لكل مرحلة زمنية لها مفهوم معين للمصطلح، فمرحلة العصر الوسيط كانت الصراع حول دلالة النص الديني ومركزية الإله في المعرفة فكان مصطلح الهرمنيوطيقا في الدراسات اللاهوتية يعني :"مجموعة من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني"[3] .

ولكن الدلالة لمصطلح الهرمنيوطيقا لم تظل حبيسة النصوص الدينية حيث توسعت لتبحث عن قانون عام يضبط الدلالة اللغوية لأي نص كان، وهذا ما جسده شلاير ماخر حيث عرفها بأنها:" فن فهم النص"[4] وبهذا صارت الهرمنيوطيقا تحاول الإجابة عن سؤال فلسفي جديد عن جدلية العلاقة بين النص والواقع لتحاول سد الفجوة التاريخية بين القارئ

---

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 299، 300.

(2) زينب بومهدي، الهرمنيوطيقا والتشكل المعرفي: قراءة في تطور المفهوم من دائرة المقدس إلى دائرة العلوم الإنسانية، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، الجزائر، عدد 4، ص 79.

(3) نصر حامد أبو زيد

(4) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص 97.

وواقع النص، لتصير من مهام الهرمنيوطيقا إخراج النص من الغرابة ودسه في الألفة[1] أو ما يسميه بول ريكور: الملاءمة[2]

ولكن الصراع بين مناهج العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعة لم يترك الهرمنيوطيقا مجرد علم أو فن للفهم يعصم القارئ من سوء الفهم[3]بل رفع من شأنها لتكون منهجا معياريا يعبر عن الحقيقة واليقين في مقابل يقينيات العلم التجريبي والذي جعل التفسير من أهم آلياته ومناهجه والفهم هو من أخص مناهج العلوم الإنسانية ليكون التغيير المصطلحي للهرمنيوطقا بحسب توجهات الفلاسفة إما للعلوم الإنسانية التي تحاول البحث عن منهج لاستنطاق النص للوصول إلى الحقيقة كما استنطقت العلوم التجريبية الطبيعة[4].

المطلب الثاني: الهرمنيوطيقا في الديانتين اليهودية والمسيحية

فمع الأديان السماوية انتقل الفكر الغربي من الميتوس الذي كان يعظم الأساطير الشعبية في اليونان إلى اللوغوس مع معطى جديد في المعرفة وهو الوحي الإلهي والذي يشكل مع العقل والتجربة الدينية مصادر معرفة للفكر الغربي خاصة في مجال اللاهوت، وبذلك صار لدينا تصور جديد للعالم والإنسان في نظرية الخلق مع تصور جديد أيضا لمفهوم الألوهية كما هو معلوم في الأديان السماوية، فالفكر الغربي يغلب عليه النزعة التأليهية Theism والتي هي الغالبة عليه من بدايات التفكير الفلسفي، من المحرك الذي لا يتحرك كما عند أرسطو إلى وحدة الوجود عند اسبينوزا كلها تشكل تصورات لعلاقة الله بالعالم [5].

---

(1) محمد مفتاح، التلقي والتأويل: مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي، ط1/ 1994، ص 218.

(2)

(3) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 275.

(4) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص 128، 129.

(5) ب راين مورلي، المفاهيم الغربية عن الله، ترجمة: محمد سيد سلامة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2017م، ص 17- 22.

أولا : الهرمنيوطيقا في الديانة اليهودية

فقد كانت تأثير الفكر الفلسفي اليوناني على الديانات السماوية كبيرا خاصة تلك التي لا تريد القطيعة معه بل تحاول جاهدة التوفيق بين معطيات الإغريق وتقريرات الكتب المقدسة، فمن خلال تأثر اليهودية بالفكر الهيليني في الإسكندرية خاصة مع فيلون الإسكندري الذي أعطى للتأويلي الديني بعدا رمزيا لتأثره الكبير بمعطيات الفلسفة اليونانية فقد جعل أهم مبدأ عنده هو فكرة اللوغوس كما عند هيراقليطس[1].

فقد كانت مهمة فيلون الإسكندري (20ق.م-40 م) هي التوفيق بين العقل المستند إلى الفلسفة اليونانية وما جاءت به التوراة، معتبرا الفلسفة تستمد حقائقها من الديانة اليهودية ليستعمل التأويل كي تتوافق حقائق الدين مع ما تقرره الفلسفة[2]،وهذا ما جعله في تأويل نص التوراة يفرق بين خطاب العامة وخطاب الخاصة مستعملا منهجا رمزيا يقدمه على المنهج الحرفي[3].

وقد كان تأثير فيلون كبيرا بمنهجه الفلسفي في قراءة النصوص الدينية اليهودية حيث أثر حتى في الفكر المسيحي المبكر لأنه عاصر المسيح عليه السلام والجيل الأول، وأما منهجه فيطلق عليه بالتأويل الأمثولي[4]حيث فسر فيلون الكتاب المقدس (سفر التكوين) كأنه لون من الأساطير الأفلاطونية وليس كرؤية دينية خاصة لنظرية الخلق، رغم أنه يكثر من التصريح في كتاباته بهوديته وأنه يعبد إلها واحدا ولكن تغيب مثل هذه المعطيات في تقريراته الفكرية، بل تظهر الرؤية الأفلاطونية كنظرية الفيض التي تسلب الإرادة من الخالق،

(1) مدخل إلى الفلسفة القديمة ، ص 30، 31 .

(2) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، 2/219-221.

(3) محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، ط3، ص 220، 221.

(4) هو منهج استخدمه الرواقيون والأفلاطونيون لكي يستخرجوا المضامين الفلسفية من القصص الخالية من أي بعد فلسفي. براين مورلي، المفاهيم الغربية عن الله، ص 27.

ومسائل أخرى كآلهة وسطاء مع الخالق وغيرها من الرؤى الوثنية والتي بقيت عالقة في الرؤية الدينية للوجود [1].

ثانيا: الهرمنيوطيقا في الديانة المسيحية

سيأخذ الفكر المسيحي المبكر من فيلون الأسكندي مبدأ اللوغوس ليحوله إلى (الكلمة) أو (الأقنوم)، لأن فيلون يرى اللوغوس كحلقة وصل بين الله والعالم وهو الوسيط الذي قد يكون متصلا أو منفصلا في نفس الوقت وهذا ما سيؤثر على فكر يوحنا الرسول الفلسفي والذي جعل في مستهل إنجيله "في البدء كانت الكلمة والكلمة كانت عند الله وكان الله الكلمة "[2].

فقد رأت المسيحية بأن الفلسفة اليونانية ومثلها اليهودية المتأثرة بالأفلاطونية تقدم صورة لا تليق عن الله، فلهذا أرادت أن تمنح منهجا تأويليا لتنزيه الله عن التصورات الخاطئة التي لحقت الفكر الغربي من وثنيات اليونان وذلك لأنها لا تريد التخلي عن التراث الفكري اليوناني الذي يقول بقدم العالم، ولا تقدر أن تتجاهل عقيدة التوحيد المسيحية[3].

وهذا ما جعل كليمانت الأسكندري كممثل المدرسة الإسكندرية يمنح الكتاب المقدس تفسيرا رمزيا عن طريق التأويل ليتوافق مع الفلسفة اليونانية، وهو ما فعله أيضا تلميذه أورجين الذي اعتبر النص الديني الإنجيلي غامضا لا يمكن أن يقرأ بمنهج حرفي بل عن طريق المنهج التأويلي الهرمنيوطيقي فحسب، وقد سبب هذا تشكل مدرستين داخل الكنيسة أحداهما بالإسكندرية وتقول بالتأويل الرمزي للنصوص الدينية والثانية بأنطاكية تلتزم

---

(1) مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص 215 .

(2) يوحنا الرسول، إنجيل يوحنا، مطبعة الأميركان، بيروت، 1908 م، ص 11 .

(3) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 80/2 .

بالقراءة الحرفية[1] .

وهذا المنهج التأويلي كان بسبب المضامين الفلسفية اليونانية والتي لازمت التفكير العلمي اللاحق سواء في جانب اللاهوت الكنسي أو حتى ضمن المنهاج الفلسفية العقلية، والتي تقدم العقل في فهم الكتاب المقدس، والتي تسعى للتوفيق بين العقل والنص المقدس في فهم الحقيقة الكلية.

وقد كان من أبرز آباء الكنيسة المنافحين عن الكتاب المقدس ضد هجمات الفلسفة اليونانية هو القديس أوغسطين والذي سعى جاهدا لتطويع العقل كي يدافع عن الإيمان حيث قال: " ليس الإيمان عاطفة غامضة وتصديقا عاطلا من الأسباب العقلية، ولكنه قبول عقلي لحقائق إن لم تكن مدركة في ذاتها كالحقائق العلمية ..وهنا الإيمان سابق للتعقل معين عليه "[2].

ثالثا: الهرمنيوطيقا في العصر الوسيط

لقد شهد الفكر اللاهوتي في هذه الحقبة فرض الكنيسة نفسها كوسيط في قراءة وتفسير الكتاب المقدس، حيث حجرت العقل في فهم كثير من الأمور الدينية والتي جعلتها كأسرار ينبغي الإيمان بها ونهت عن التعرض لها، مما جعل كثيرا من رجال الكنيسة المتأثرين بالمنهج الآرسطي ينتهجون نهجا توفيقيا بين حقائق العقل وحقائق الإيمان كما قال توما الإكويني : " ما من حقيقية من حقائق الإيمان يمكن أن تبطل حقيقة من حقائق العقل أو بالعكس ...تبقى الفلسفة خادمة للإيمان " [3].

وإلى نهاية العصر الوسيط ظلت الهرمنيوطيقا محصورة في تفسير النص الديني كما قال

---

[1] مقدمة في الهرمنوطيقا، دايفيد جاسبير، ص 59، 60.

[2] تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 29، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة: حسن حنفي، ص 14 .

[3] انظر : تاريخ الفلسفة، إميل برهييه 174،175/3

بعض الباحثين: " الحق أن هذا المصطلح في أصله لا صلة له بالنص الأدبي، وإنما هو من مصطلحات الفلسفة وأدواتها المتخذة لتأويل النصوص الدينية والفلسفية بعامة، ونصوص التوراة بخاصة حتى قيل (التأويل المقدس) ثم تُوسّع في استعمال هذا المفهوم الفلسفي فأمسى يطبق على تأويل كل ما هو رمزي "[1].

المطلب الثالث: الهرمنيوطيقا مع الحداثة

أولا: الهرمنيوطيقا الرومانسية

في هذه المرحلة بدأت الهرمنيوطيقا تتجاوز دائرة اللاهوت لتنفتح على جميع النصوص الفلسفية والأدبية وحتى القانونية والتاريخية، وذلك بتأسيس منهج عام في قراءة النصوص وفق قواعد ستكون منهجا معياريا لجميع العلوم الإنسانية لأنه مؤسس على مركزية الفهم[2].

فبعد التحول في نظرية المعرفة للفكر الفلسفي الغربي من سؤال الوجود إلى التأسيس على سؤال المعرفة بشقها المادي الطبيعي كأساس للحقيقة، والذي سبب صراعا بين العلوم الإنسانية والعلوم التجريبية وهذا سيؤثر في العقل النقدي الذي تتأسس عليه المناهج الهرمنيوطيقية جاعلة أزمة في المنهج [3]ويمثل هذه المرحلة الفيلسوفان الألمانيان فريديريك شاير ما خر وفيلهلم دلتاي[4] :

1- فريدريك شلاير ماخر() من البحث عن المعنى إلى سؤال الفهم

وبداية فلابد أن نعلم أن الخلفيات المعرفية لشلاير ماخر مؤسسة في شقها الديني

---

(1) التأويلية بين المقدس والمدنس، عبد المالك مرتاض ، مجلة عالم الفكر ، العدد الأول ،يوليو/سبتمبر 2000،ص 264.

(2) عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص 73.

(3) رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009م، ص 52.

(4) خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص 86.

على فكرة الإصلاح الديني البروتستانتي والذي يلغي أي وسيط بين النص والقارئ في الفهم، وأما في جانب نظرية المعرفة فإن شلاير ماخر متابع لكانط في نظرته النقدية الجامعة بين المنهج العقلي والحسي والذي نصب العداء لمناهج الشك وأبعد العقل عن عالم الميتافيزيقا وجعل الحقيقة واليقين كامنة في العالم وجعل من وجود الله مجرد وظيفة أخلاقية[1].

فالعصر الذي عاش شلاير ماخر فيه هو عصر الأسئلة اللاهوتية والفلسفية الكبرى، حيث تعرضت الأدلة الفلسفية على وجود الله إلى نقد وتقويض في فلسفة ديفيد هيوم وكانط وغيرهما من فلاسفة القرنين 18و 19م والتي انفتحت على الاكتشافات العلمية الحديثة كمناهج للحقيقة تغني الإنسان عن حاجته للإله وللدين[2].

فقد كانت أهم نتائج عصر التنوير هو إقصاء الوحي في المعرفة فصار التفكير في معنى النصوص الدينية يكون بعقلية علمية وضعية تحت رقابة العقل العلمي الجديد وهذا الذي أدى إلى نزع القداسة عن أي نص لتتساوي جميع النصوص أمام النقد، فانتصار وضعية كونت على التفكير التقليدي اللاهوتي سيسبب انقلابا حقيقيا في العقل الغربي والذي اختزل الحقائق والمعنى والغايات في بعد واقعي غير متافيزيقي[3]

وفي هذا الجو من الصراع المنهجي أتت قصدية شلاير ماخر التي تحاول البحث عن المعنى لأي نص سواء كان دينيا أو بشريا بمنهج يعصم الذهن عن سوء الفهم وذلك

---

(1) محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1971م، ص 27. عبده الحلو، المعرفة بين كانط وابن سينا، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 42، 1987م، ص 173. سمير بلكفيف، فلسفة التاريخ عند كانط من الفهم المتعالي إلى الفهم المحايث، مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، عدد 42، جوان 2017م، ص 351.

(2) فريدريك شلاير ماخر، عن الدين، ترجمة: أسامة الشحماني، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد/ دار التنوير، بيروت، ط1، 2017م، ص 5.

(3) محمد محمد امزيان، منهج البحث الإجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص 42.

بأساسين[1] :

1- من خلال اللغة والتي يستخرج منها معنى النص.

2- الجانب (التقني) النفسي لصاحب النص ومحاولة معايشته للوصول لمقصده.

وبهذا يقر شلاير ماخر بأن للنص معنى نهائي كامن فيه هو قصد مؤلف النص والذي تكون الهرمنيوطيقا كفن للفهم بقواعدها تبحث عن هذا المعنى كي لا تقع في سوء الفهم، وذلك بمعرفة اللغة وأيضا الجانب الذاتي لصاحب النص[2].

فصار منهج شلاير ماخر في الحقيقة ليس تأويل النص للبحث عن معناه الحرفي أو المجازي بل صارت الممارسة الهرمنيوطيقية متعلقة بالفهم، مطالبة للقارئ أن يحل محل المؤلف لضمان حسن فهم النص ولكن الهوة التاريخية بينهما جعلت هذا الأمر شبه مستحيل، لتترك المجال للمفكرين بعد شاير ماخر لتصحيح هذا المنهج الذي أراد معالجة معضلة سوء الفهم [3].

2- فيلهلم دلتاي بين معضلة الفهم وسؤال التفسير

فقد تابع دلتاي منهج شلاير ماخر الهرمنيوطيقي في ضبط منهج دقيق للفهم، منافس لمناهج العلوم التجريبية والتي حصرت مصطلح العلمية في منهج الوضعية[4] والذي غزا كل العلوم التاريخية والإنسانية، فسعى دلتاي إلى تعميم منهج شلاير ماخر الهرمنيوطيقي لكل العلوم الإنسانية والروحية[5].

---

(1) خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، ص 87.

(2) نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، ص 43،49. عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (دراسة تحليلية نقدية في النظريات النقدية الحديثة)، ص27.

(3) نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص 23

(4) ماهر عبد القادر محمد علي، خرافة الوضعية المنطقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1994م، ص 31.

(5) محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة فكر وفن، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، عدد 16، سنة 1999م،

وبهذا فصل دلتاي بين التفسير والتأويل كمنهجين مختلفين تماما فالتفسير مهمة عالم الطبيعة والتأويل مهمة المؤرخ في حقل الفكر، وفي ظل هذه المقاومة لغزو منهج العلوم الطبيعية العلمية للإنسانيات فقد تم فرض المنهج "الاستقرائي ومبدأ السببية كنماذج وحيدة في تفسير الوقائع"[1].

لتظلت هرمنيوطيقا دلتاي تحاول البحث عن قصد المؤلف بإعادة التجربة المعاشة وفهم الحالة النفسية كما فعل شلاير ماخر، وهذا ما جعل منهج الهرمنيوطيقا يتوجه توجها تاريخيا في العلوم الإنسانية يحاول أن يطابق بين قصد المؤلف وقصد النص وفهم القارئ ولكن إخفاقه أمام العلوم الطبيعة سيؤدي إلى الانفتاح على مناهج تأويلية جديدة تدعو إلى إقصاء الكاتب والقارئ والانفتاح على النص كنسق مغلق[2].

فقد كانت محاور هرمنيوطيقا دلتاي الرومنسية التي طورها عبر ثلاث محاور أساسية وهي[3]: **(الفهم) و (الخبرة) و (التعبير)** وأهم القواعد التي فتحها دلتاي على المناهج الهرمنيوطيقية هو مبدأ التاريخية وأن معنى النص ليس ذاتيا نابعا من النص بل هو في تغير مستمر مع الزمان والمكان ومن هنا سينطلق هايدغر وغادامير في هرمنيوطيقا جديدة.

ثانيا: الهرمنيوطيقا الفلسفية

فأهم إشكال كان أمام قصدية المؤلف لهرمنيطويقا شلاير ماخر ودلتاي هو النزعة الذاتية الغالبة على منهج العلوم الإنسانية والتي حاول دلتاي خاصة ضبطها بأن تقترب من الحقيقة الموضوعية التي تنتهجها المناهج الطبيعية، قد فشلت أما الشكل الأخير للنزعة الذاتية مع

ص 35.

(1) هانز جورج غادمير، بداية الفلسفة، ص 26.

(2) حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2003م، ص 34،35.

(3) سونيا الهلباوي، الهرمنيوطيقا من منظور إسلامي،مجلة الزهراء، جامعة القاهرة، مصر، عدد 31، أبريل 2021 م، ص 1912. خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، ص89،90، 91.

الفيلسوف نيتشه والذي جعل لها دورا محوريا في فلسفته معبرة على اليقين[1].

فالبحث عن القصدية كان أساس التحول في المناهج التأويلية وكذلك النقدية، فالهرمنيوطيقا الكلاسيكية تقول بالقصدية خلافا للهرمنيوطيقا الفلسفية والتي من أهم مقولاتها موت المؤلف واللاقصدية وأبرز من يمثل هذه المرحلة هما مارتن هايدغر وغادمير[2]:

1- مارتن هايدغير ومشكلة الوجود

فقد كانت حقيقة الصراع في الفكر الغربي قبل هايدغر قائما بين اللاهوت والعلم التجريبي لضبط مسالك اليقين المعرفي، وبانتصار الفكر الوضعي تم اقصاء اللاهوت والميتافيزيقا تماما من المعرفة وبدأ صراع جديد بين العلم التقني والفلسفة، حتى صارت التقنية أطروحة فلسفية تعلن أيضا نهاية الميتافيزيقا ونسيان الوجود[3]

ومع هايدغر انطلقت مرحلة جديدة في تاريخ العلم بعبارة شهيرة له (العلم لا يفكر)، حيث أعادة صياغة إشكالية علاقة الذات بالموضوع[4]فبدأ التوجه نحو إلغاء قصدية المؤلف والانفتاح على النص أو القارئ كمصدرين لتحديد الفهم، ليربط هايدغر الهرمنيوطيقا بفلسفته الوجودية حيث طابق بينهما تماما فمعنى الوجود عند هايدغر يمثل كينونة الإنسان أو ما يصطلح عليه بالدزاين[5].

---

(1) جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هايدغر(الوجود والموجود)، دار التنوير الطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2009م، ص 21، 22 .

(2) خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، ص 92.

(3) إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدغير، منشرات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006م، ص 41.

(4) عبد السلام بنعبد العالي، هايدغر ضد هيجل، دار التنوير، بيروت، ط2، 2006م، ص 28، 29. سرحان بن خميس، التأويل الحداثي العربي للنص التشريعي، دار الأيام للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2017م، ص 46.

(5) dasein: وهو مكون من شقين هما: sein بمعنى الوجود و da بمعنى هنا ويترجمهنا بعضهم ب كينونة هنا وسمت الدزاين عند هايدغر هي : عدم التطابق مع الذات، عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص107، 108. معتصم السيد أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي (بين حقائق النص ونسبية المعرفة)، دار الهادي للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2009م، ص 42، 43.

وإن كان هايدغر متابع لهوسرل في فلسفته الفينوميتولوجية والتي تتمركز حول الذات الإنسانية، فهايدغر فلسفته متمركزه حول فكرة الوجود فهو يرى أن الوجود سابق للماهية خلافا لهوسرل، حيث كان منهج هايدغر باختصار هو إعادة قراءة للتراث الغربي بروح نقدية لكل الأنطولوجيا الغربية تحت إطار فكر ديني مرجعي ليؤسس فكرة **ميتافيزيقا الإنسان**[1].

وكانت من أهم نتائج فلسفة هايدغر الوجودية أنه أعطى للغة بعدا وجوديا، فاللغة هي التي تستخدم الإنسان وليس الإنسان هو الذي يستخدم اللغة[2]حيث فصل النص تماما عن مؤلفه وجعل معنى النص حقيقة وجودية يعيشها المتلقي[3].

2- غادامير ورفض المنهج في العملية التأويلية

قد طور غادامير من منهج **هايدغير** التأويلي وزاد عليه أفكارا كانت منعطفا حاسما في العملية التأويلية، فقد ظلت مشكلة الذات والموضوع تلاحق العلوم الإنسانية في معركتها مع العلوم الطبيعية بالبحث عن المنهج الملائم الموصل للحقيقة المعرفية.

ولكن غادمير في نظريته التأويلية رفض فكرة المنهج في العلوم الإنسانية كموصل للحقيقة المعرفية، ورفض قصدية المؤلف وأعتبرها مجرد وهم رومانسي فحسب، فالمنهج عنده هو: « انطباق الذات على الموضوع للوصول إلى نتائج محددة»[4].

وهو ما يصطلح عليه غادامير بانصهار الآفاق حيث يندمج أفق المفسر وأفق النص لأن المفسر كما يقول غادامير يستحيل أن يتعامل مع النص بدون قبلياته وخلفياته المعرفية والتي

---

(1) إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدغير، ص 68، 69.

(2) نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص 32. غادامير، فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، ص 15، 71.

(3) مصطفى ناصف، نظرية التأويل، ص 78، عادل مصطفى، فهم الفهم ، ص 234.

(4) روبرت سي هول، نظرية الاستقبال مقدمة نقدية، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1992م، ص 52.

تشكلها المرجعية الفكرية وعليها تكون عملية الفهم[1].

وبهذا يؤسس غادمير لخط جديد في الفكر التأويلي الغربي يقوم على إقصاء المؤلف تماما وعدم اعتبار مقصده في فهم معنى النص وفتح المجال لذاتية القارئ لإنتاج المعنى وعلى هذا الأساس تقوم نظريات الهرمنيطيقا الفلسفية فليس هناك فهم ثابت للنص ولا نهائي قاطع بل هي تأويلات لا متناهية للنص الواحد[2].

ومع عدم وجود معيار ضابط لنهائية التأويل عند غادمير سيفتح هذا باب النسبية على مصراعية خاصة أن العلوم الإنسانية غير ثابتة لأنها تتعلق بالإنسان المتغير الذي قد يختلط عليه التميز بين الزائف والحقيقي كما قال غادمير " لا توجد أي وسيلة تمكننا من التمييز بين ما هو حقيقي وما هو زائف في العلوم الإنسانية.." [3].

ويظهر أن السبب الأهم لاضطراب المناهج التأويلية الحداثية هو العلم التجريبي الذي جر اليقين والحقيقة والقطع إلى حقله المعرفي واحتكره بعد أن كان سبيله الدين والإيمان، حتى صارت كل العلوم الإنسانية والاجتماعية وغيرها تحاول محاكاته في ألفاظه وطريقته ورموزه، فحين ضيع الفكر الغربي المرجعية النهائية التي تحدد المعنى في الوجود والمعرفة ضيع المنهج المتزن.

ويجسد ذلك المحطات الكبرى في الفلسفة الغربية والتي كان أهم إشكال فيها هو مفهوم "الإلهي" الذي لم تقدر تنفصل عنه ولا أن تفهمه وتؤمن به حقيقة لتؤسس عليه فلسفة للدين متزنة ومتكاملة، فالمثالية وهي لب الفلسفة المعاصرة ما هي إلا مجرد صياغة معلمنة للاهوت المسيحي، كما أن الفلسفة اليونانية كما بين ليك فري أيضا ما هي إلا صياغة عقلانية للأساطير الإغريقية [4].

(1) سرحان بن خميس، التأويل الحداثي العربي، ص 49، غادامير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم/ علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر، ليبيا، ط1، 2007م، ص 57.

(2) مصطفى ناصف، نظرية التأويل، 104، 105.

(3) غادمير، فلسفة التأويل، 169.

(4) السيد ولد أباه، الدين والسياسة والأخلاق مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، دار جداول لنتشر والتوزيع،

والهم المحوري للعصر الحديث كله يقوم على محطات كبرى هي الإله الضامن لدى ديكارت، وموت الإله لدى نيتشه، والإله المنتظر لدي هايدغر ليظهر هنا أن مشكلة الحداثة الأولى هي ضياع المرجعية التي تحدد المنهج في التعامل مع الوجود أو المعرفة [1].

المبحث الثاني : الموجهات المنهجية للتأويل الحداثي الغربي

المطلب الأول : التصور المادي

لقد تشكلت الحداثة الغربية في أحضان الرؤية المادية النيوتنية والتي جعلت الكون يسير وفق حتمية ميكانيكية صارمة لا تسمح بتدبير إلاهي للكون ولا تؤمن بمعجزات ولا غيبيات، حيث جعلت العلم التجريبي هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة النواميس التي تحكم المادة الصماء[2].

ولهذا نجد أن مصطلح العلموية (scintism) نسبة إلى العلم صار يستعمل للإحالة إلى مفاهيم مثل: الاختزالية أو الطبيعانية (naturalism)، وذلك باعتبارها فلسفة قائمة على اعتبار الطبيعة آلة حصرية للتفسير، أو مفهوما معيارا؛ فلا شيء خارج الطبيعة ولا شيء ينأى عن قانون الطبيعة [3].

فحتى تعريفات العلم تحصره في الجانب المادي فحسب، فقد عرفت الأكاديمية الوطنية الأمريكية للعلوم العلم بأنه:" استخدام الأدلة لبناء تفسير وتوقعات قابلة للاختبار متعلقة بالظواهر الطبيعية وكذلك المعرفة المتولدة من خلال هذه العملية " وفي تعريف آخر هو: " المراقبة المنتظمة للأحداث والظروف الطبيعية من أجل اكتشاف الحقائق العلمية المتعلقة بها وصياغة قوانين

بيروت، ط1، 2014، ص 9 .

[1] المرجع السابق 11

[2] المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 22.

[3] سامي عامري، العالمانية طاعون العصر، ص 71.

ومبادئ قائمة على هذه الحقائق" [1].

فصار العلم الطبيعي يبحث في سؤال الكيف؟ ولا يبحث عن العلل الأولى والغايات النهائية فلا يكون العالم دالا على وجود الله والحاجة إلى النبوات، وهذا ما جعل الحداثة الغربية تنفي أي مرجعات أو حقائق متعالة فوق التاريخ على عكس التفكير الديني[2].

فبعد لحظة انقلاب الفكر الغربي على الرؤية الدينية المسيحية التي كانت تحتكر الحقيقة المطلقة، باعتبار أن الكنيسة هي: "الهيئة التي أقامها المسيح على الأرض لتنوب عنه عند صعوده إلى السماء، وتكون أداة لتوجيه النفوس إلى مصدر الخلاص، وقد أيدها روحه الأقدس...هذه هي الكنيسة الجامعة الرسولية..."[3].

فأصبحت الكنيسة هي الناطق الرسمي باسم الإله في تمثل البعد الروحي والتشريعي لأتباع المسيح، ولكن بعد تطور الوعي الأوروبي ظهر كمية ضلال الكنيسة وخطئها وزيف الحقيقة التي كانت تقول بها، خاصة بعد التطورات الفكرية والعلمية التي شهدها الفكر الغربي في بداية عصر النهضة[4].

لتجعل الحداثة من المنهج العلمي طريقا مقدسة كما سماها ألكس كومفور[5]حيث حصرت الحقيقة واليقين في ما يؤمن به المنهج التجريبي أي بالجانبي المادي فحسب مسقطة بذلك أي حقائق غير مادية .

فصار التصور العلمي المادي وحده هو :"الذي يستطيع أن يقدم للإنسانية تلك الحقائق الحيوية، التي لا تُحتمل الحياة بدونها، ولا يقوم المجامع بغيرها، وإن تصورنا إمكان

---

[1] سامي عامري، براهين وجود الله، ص 93.

[2] عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص55.

[3] سعيد حبيب، فجر المسيحية، ص 11

[4] جون لويس، مدخل على الفلسفة، ص 61، هشام صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 129.

[5] أستاذ بجامعة لندن

الوصول إلى تلك الحقائق بطريق آخر غير طريق البحث المتأني أصبح العلم السامي لا معنى له...والذين يعتقدون أن التأمل الميتافيزيقي والتفكير النظري يمكن أن يقدما لنا الحقائق الأسمى دون الدراسة العلمية كما هو كائن لابد أن يحتقروا يبدوا لهم من سقط المتاع، ويعتبرونه عبئا ثقيلا يُعوق التفكير"[1].

وبهذا فتحت بوادر العلمنة في الفكر الغربي خاصة بعد ترجمة كتابات ابن رشد إلى اللاتينية والذي منح رؤية جديدة للحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية كمرحلة انتقالية فحسب والتي يصطلح عليها بالحقيقة المزدوجة فلا تعارض بين حقائق الدين وحقائق الفلسفة[2].

فما أراده الفكر الفلسفي هو تحرير الإنسان من أي نظام لاهوتي فوق الطبيعة وهذا ما تعتقده الرؤية العلمية التجريبية ومثلها العلمانية والوضعية برفع الوصاية المتجاوزة للعالم على المفاهيم المؤسسة لمعرفة الإنسان وحركته ضمن سعيه إلى الحقيقة والمنفعة[3].

ليساهم العقل العلمي الجديد في نقد الحقائق الدينية التي كانت كمسلمات مثل إثبات وجود الله والنبوات وضبط العلاقة بين الخالق والكون، وزاد بإلحاق الإنسان بالنظام الطبيعي وهذا ما سيجعل الحداثيين والوضعيين يتخذون العلوم الطبيعة كمعيار ونموذج للعلوم الإنسانية لتحقيق العلمية الموضوعية[4].

خاصة أن المنهج العلمي المادي وفي طريق للوصول للحقائق انطلاقا من مقولة "التحرر من كل فكرة سابقة" التي اتخذها كوقف أيديولوجي للتحرر من كل تفكير ديني حيث "وظف هذه المقولة وظيفة عقائدية توظف المفاهيم العلمية لعلمنة أساليب التفكير وإعادة تفسير كل الظواهر الاجتماعية بما في ذلك الدين والأخلاق والقيم بما يتماشى مع

---

(1) أدهم علي، مستقبل العلم لأرنست رينان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1994، ص 55.

(2) غوساف لوبون، الآراء والمعتقدات، تر: عادل زعيتر، المطبعة العصرية بالفجالة، ط2، 1946، ص 94.

(3) سامي عامري، العالمانية طاعون العصر، ص 94

(4) محمد محمد امزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص 52

المنطق الوضعي المعادي لكل تفكير ديني "[1].

وهذا الذي سيسبب مشكلة منهجية للحداثة الغربية أدت إلى صراع بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، بسبب كسر حاجز الخصوصية بنهما، وأزمة أخلاقية حين انحصر الإنسان في بعد واحد مادي فصار مكتف بذاته ومرجعيته هي ذاته ومعياره هو ذاته[2].

فالحداثة بخلفيتها المادية منحت للإنسان رؤية جديدة للعالم هي كخريطة إدراكية مركزها هو ذات الإنسان، وكي تكمل القطيعة التامة مع الدين الذي يؤسس لمعيار خارج عن قوة الإنسان جعلت الحداثة من الذاتية أهم محور تتأسس عليه كي تعيد المعايير إلى الذات الإنسانية والتي من أهمها [3]: 1- **الفردانية** **2- الحق في النقد** **3- استقلال الفعل**

المطلب الثاني: التاريخية

تعتبر التاريخية هي المقولة المركزية لمنطق الفكر الغربي والذي استعملها منذ عصر النهضة لإقصاء الموروث الديني وتأسيس بناء معرفي جديد يقوم على الأساس المادي التجريبي والاتجاه العقلاني نافية تدخل أي قوى غيبية في صناعة التاريخ[4]

ويعد فيكو[5] هو أول من بلور مفهوم التاريخية في الغرب جاعلا الفكرة المحورية التي

---

[1] المرجع السابق، 56

[2] المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 18.

[3] علي عبودي المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، دار ومكتبة عدنان، منشورات ضفاف، بيروت،ط1، 2015، ص 108، 109.

[4] لالاند، موسوعة لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، 2/ 822. محمد القريني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال، ص 85.

[5] هو: جامباتيستا فيكومؤرخ وفيلسوف إيطالي، ولد في نابولي عام 1668م من أسرة فقيرة، درس اللغات خاصة اليونانية والفلسفة والمنطق واللاهوت، واشتغل بالقانون الرومان في المرافعات القضائية، مارس التدريس في جامعة نابولي لسنوات عديدة، توفي عام 1744م. أنظر: مقدمة كتاب فلسفة التاريخ عند فيكو، عطيات أبو السعود، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1997م.

تتأسس عليه فلسفة التاريخ هي أن " البشر هم من يصنعون التاريخ"[1] وبالتالي رفض أي سنن كونية من الخالق تتحكم في التاريخ كالنبوات[2].

وليصير مفهوم التاريخية في الفكر الغربي ليس له علاقة بين الأعلى والأدنى بل انتقل إلى المحور الأفقي الإنساني[3] وصار يبحث عن أسباب الوقائع باعتبارها نتيجة حتمية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ مع استبعاد أي تفسير غيبي[4].

فيعرف لالاند التاريخية بمعناها العام والخاص بأنها: «وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ، وبنحو خاص يقال على المذهب الذي يرى أن الحقوق –شيمة اللغات والعادات – هي نتاج إبداع جماعي غير واع وغير ارادي، إبداع يتناهى في لحظة انتصاب الفكر عليه، ولا يمكن لاحقا تبديله صراحة ولا فهمه وتأويله بطريقة أخرى، غير طريقة دراسته التاريخية... وبهذا المعنى يتعارض مع العقلانية »[5].

وبتعريف لالاند العام للتاريخية يلزم منه نزع القداسة عن كل ما يراد تفسيره، وذلك لأن الإنسان استقل بصنع قراره وامتلاك المعرفة بجعل القرار النهائي لليقين داخل التاريخ ليس فوقه وهذا الذي سيُحدث لاحقا أزمة اليقين في الفكر الغربي كنتيجة حتمية لنزع القداسة أي حسب تعريف التاريخية بمعناه الخاص لموسوعة لالاند بإلغاء أي أساس لثبات الحقيقة ذاتا وموضوعا[6].

وعلى هذا الأساس تأسست الحداثة الغربية معتبرة قانون التاريخية هو " لب الحداثة الأوروبية من قرنين وهو الذي شغل فلاسفة الغرب من كانط إلى هيغل إلى نيتشه... ولايزال"[7] وهذا الأساس الفلسفي الذي قامت عليه الحداثة بأن التاريخ هو من صنع الإنسان كما يؤكده

---

(1) عطيات أبو السعود، فلسفة التاريخ عند فيكو، ص 26.

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،(هوامش هاشم صالح) ص 47.

(3) سنج، تربية الجنس البشري، تعليق حسن حنفي، ص 46.

(4) عبد الله القرني، تاريخية القرآن، مركز تكوين للدراسات والبحوث، ط1، 2018م، ص 18.

(5) لالاند، موسوعة لالاند، 2/ 561.

(6) محمد القرني، موقف الفكر الحداثي العربي، ص 87

(7) تعليق هاشم صالح على كتاب أين هو الفكر الإسلامي، محمد أركون، ص 76.

آلان تورين بأن: " فكرة الحداثة في شكلها الأعظم طموحا كانت التأكيد أن الإنسان هو ما يصنعه"[1].

فقد كان من نتيجة تسليط قوانين العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية القول بصيرورة مفهوم التاريخية وسلب الإنسان حرية الإرادة مادام يعيش في عالم يسير وفق حتمية ميكانيكية يقول محمد سبيلا:" أدى التطور التدريجي للفيزياء إلى إبراز ميكانيكية الطبيعة وإلى الكشف عن القوانين المختلفة التي تخضع لها من دون إضافة، ثم أخذ هذا المبدأ يرتسم في مجال الإنسانيات؛ وما يسمى بثورة العلوم الإنساني أو الاجتماعية ليس إلا إدخالا لمبدأ الحتمية إلى الميدان الإنساني لفهم المجتمع والفرد والتاريخ في ضوئه. فالمجتمع عبارة عن مجموعة من البنيات المتركبة ضمن نسق عام وهذا البنيات تنتظم في قوانين وعلاقات موضوعية محددة، وما التاريخ سوى المسار الفعلي لهذه البنيات والعلاقات في تفاعلها الموضوعية"[2].

وبهذا ننفي غائية التاريخ وننظر إليه باعتباره مجرد حركة تطورية ترجع كل شيء للتاريخ وهذا ما وسم الحداثة كلها بأنها عبادة التاريخ والذي جعلته المصدر الأساسي للمعنى[3]وهذا فرض عليه إنكار تدبير الله للكون وإنكار وجوده بل سد الطريق أمام العقل للاستدلال عليه.

يقول آلان تورين عن الحداثة أنها :"آمنت بالتاريخ، كما آمن غيرها قبلها بالخلق الإلهي أو بالأسطورة المؤسسة للجماعة"[4] وبهذا المفهوم الحداثي للتاريخية تم القضاء على الحقيقة المطلقة والمتعالية وتأسيس منهج النظر والتأويل المستمر والتساؤل المفتوح فلا يهم بناء الحقائق بقدر ما يهم رصد الإشكاليات وصياغتها[5]

وكان من أهم نتائج رفض الحقيقة المطلقة والمتعالية هو القول بالقطيعة المعرفية والتي يمثل

---

(1) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة، صياح الجهيم، 1/ 3.

(2) محمد سبيلا، مدارات الحداثة، ص128، 129.

(3) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 11.

(4) آلان تورين، نقد الحداثة، ص 2/ 204.

(5) موقف الفكر الحداثي، ص 127.

باشلار أهم المنظرين لها في القرن العشرين متأثرا بالثورات العلمية الكبرى في الفيزياء والكيمياء... إلى القول بأن شرط تقدم العلوم هو الانفصال والقطيعة لا الاتصال[1].

وقد وافق فلاسفة الحداثة ومابعد الحداثة على مقولة القطيعة المعرفية بل وباعتبارها أصلا لابد من التأسيس عليه لمفهوم التجديد والنقد ونبذ التقليد الذي كما يقول فوكو: "نحن ملزمون بادئ الأمر بالقيام بعملية إبعاد نتخلص فيها من مجموعة من المفاهيم..."[2].

المطلب الثالث: الشك وأزمة المعنى

فبعد أن أقصى الفكر الغربي اللاهوت الكنسي وكل بقايا الميتافيزيقا من التفكير العلمي وحتى الفلسفي وانتقل إلى مركزية جديدة هو الذات الإنسانية فألهها واستغن عن الله بالعلم التجريبي لينقلب بهذا كلية على المشروع الفلسفي للعصر الوسيط الذي كان ذا طابع لاهوتي شعاره « إيمان باحث عن تعقل »[3].

ومع افتتان الحداثة بالعلم التجريبي صارت التقنية سلطة عليا مثل ما كانت الكنيسة في العصور الوسطى حيث تحولت التقنية إلى "ثقافة وايديولوجيا، إلى ميتافيزيقا أيضا، فأصبحت مؤطرة للمجتمع العصري، مزودة إياه بمشاعر الهوية والانتماء... كما يتخذ العلم التقني مصدرا للشرعية السياسية...بل إن هذا الموكب المعرفي الجديد ينتزع بالتدرج صورة الميتافيزيقا، أي تبشيرا بالأمل ووعدا بالخلاص ومصدرا واهبا للمعنى"[4].

فقد كانت وطأة العلم التقني على العقل الإنساني شديدة جدا، فقد غيرته تماما بل أعلنت موته في أبعاده الروحية والقيمية فصار الإنسان يعاني اغترابا في نمط حياته الجديد

---

(1) غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة: عادل العوا، ص 5- 25 .

(2) مشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، ص21.

(3) ڤاريت. ب. ماثيور، أوغسطين، ترجمة: أمين فؤاد زهري، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2003م، ص 149.

(4) محمد سبيلا، محاضات الحداثة، دار الهادي، بيروت، ط1، 2007، ص 14.

وكما قال هبرماس:" المجتمع الحديث يعاني مشكلة اغتراب الإنسان، اغترابا عن نفسه وعن مجتمعه"[1].

فبالشك الديكارتي انطلقت الحداثة متمركزة حول الذات الإنسانية وبالشك أيضا انطلق مشروع مابعد الحداثة[2] مع زعماء الشك الثلاثة (ماركس، نيشه، فرويد) من أجل تعديل الفلسفة الغربية، والتي سيمنح رؤية جديدة لنظريات التأويل الحداثي كالبنيوية والتفكيكية في القرن العشرين عصر موت الإله وموت المؤلف وموت الإنسان[3].

وقد سمى بول ريكور هذا المنهج الشكي والهدمي الجديد بمدرسة الارتياب[4]والتي اهتمت بتقويض مرتكزات الميتافيزيقا الغربية، وذلك بتزيف الوعي الظاهر لتكون مهمة التأويل هي إزالة المعنى الظاهر للوصول إلى التفسير المادي الصحيح، فالشك الديكارتي كان يتوجه نحو الأشياء ولكن شك مدرسة الارتياب هو شك في الوعي بحد ذاته[5].

أولا: الماركسية وأولية المادة والواقع

فقد قامت فلسفة كارل ماركس على قلب الجدلية الهيغلية والتي تجعل الحقيقة ما يمثله الوعي الذهني والفكري لا ما يمثله الواقع لتصير القوانين النابعة من الفكر هي أساس قوانين المادة والطبيعة[6].

أما ماركس فقد جعل الحقيقة الأساسية هي قوانين المادة والطبيعة لا القوانين التي تنبع من الذهن كما قال هيغل وبذلك جرد الفلسفة الجدلية من محتواها المثالي التجريدي

---

(1) نقلا عن: العربي ميلود، الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور،ص 24، أطروحة دكتوراه علوم في الفلسفة من كلية العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة جامعة وهران، نوقشت سنة 2010

(2) وهي لست إنقلابا على الحداثة بل امتدادا لها وطورا من أطوارها، أنظر: محمد سبيلا، الحداثة ومابعد الحداثة،61، 70.

(3) خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، ص 104، .105

(4) بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 101، صراع التأويلات، ص 191.

(5) نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، 25.

(6) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، 2/ 576

واستبدله بالمحتوى المادي الذي صار معيارا يدرس على ضوئه النشاط العقلي والاجتماعي والاقتصادي والتاريخي وربط الكل بالواقع المادي فالوجود سابق للماهية والواقع مصدر الفكر[1].

فالفكر الغربي لم يجعل طريقا ثالثة بين المثالية والواقعية المادية وحين اختار المادية تأسست لديه عدة إشكاليات من أهمها[2]:

- من أين نبدأ؟ أبالأشياء أم بالوعي المتكون لدينا عن هذه الأشياء؟
- هل الروح أولية بالنسبة للطبيعة أم أن الطبيعة هي العنصر ذو المقام الأول؟

فبهذه الإشكاليات بدأ الفكر الماركسي رؤية اختزالية جديدة تحصر اليقين والحقيقة في بعد مادي، فالمحرك الأساسي لسلوك الأفراد والمجتمعات لن يكون لأسباب دينية أو أخلاقية بل هي الظروف المادية، فالوعي مزيف حين يظهر أن الأسباب المحركة لا تنبع من المادة "فليس الوعي هو الذي يحدد الحياة وإنما الحياة هي التي تحدد الوعي"[3].

وعلى هذا رأى ماركس أن التاريخ يتحرك وفق صراع الطبقات، وأن الاقتصاد هو الذي يتحكم في قلب الواقع من البنية التحتية إلى البنية الفوقية، وأن الإنسان نتاج المادة والفكر نتاج الدماغ، ولأجل التخلص من الوعي الزائف لابد من التخلص من الدين والإيديولوجيا وفتح باب الشك على مصراعيه فالماركسية " تاريخ طويل للشك في الوعي الزائف وليست الماركسية إلا حلقة في هذه السلسلة الطويلة.."[4].

---

(1) محمد الأمين بحيري، البنيوية التكوينية من الأصول الفلسفة إلى الأصول المنهجية، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2015، ص 36.

(2) روجيه جارودي، النظرية المادية في المعرفة، تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق، مصر، بدون ، ص 5.

(3) ماركس وإنجلز، الإيديولوجيا الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق، مصر، ط1، 1976 ، ص 16 .

(4) بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة: فالح رحيم، تحرير وتقديم: جورج هـ تيلور، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2002، ص 236.

ثانيا: نتشه وعدمية المعنى

قد ساهم ماركس في بنائه المادي ضد النزعة الذاتية فهو «يعتبر أول مفكر كبير ما بعد حداثي لأنه معادي للنزعة الإنسانية»[1] وعلى هذا قامت فلسفة نتشه أيضا بالغلو في المادية والعالم الأرضي حتى لزم ذلك إنكار وجود أي حقيقة متعالية بل يعتبرها من الأصنام التي لابد أن تحطم[2].

فتأسيسا على فلسفة القوة أراد نتشه الإعلان على إنسان جديد هو للإنسان الأعلى والذي لا يمكن أن يتحقق إلا بتحطيم الميتافيزيقا الغربية كلية بل بتحطيم فكرة الإله باعتبارها قيم مثالية زائفة تهدف إلى إخفاء وطمس حقيقة الوجود القاسية التي لابد أن تفضح[3].

وبذلك صارت فكرة الله وخلود الروح والخلاص والآخرة كلها مفاهيم لا ينبغي اعارتها أي اهتمام في الطرح النيتشوي[4]خاصة لما وضع الدين الموروث في قفص الاتهام بأنه وراء كل شر في العالم[5].

فالإنسان الأعلى عند نيتشة هو معيار بحد ذاته فهو الذي يحسن ويقبح لا يحتاج إلى المتعالي ليوجهه، فهو خالق للقيم وبهذا سيضمحل الحضور الإلهي في العالم الإنساني مع زوال الميتافيزيقا وهذا الذي سيفتح باب الإلحاد مع العدمية حيث لا حقيقة ولا قيم ثابتة فلا معنى للوجود ولا غاية[6].

---

(1) آلان تورين، نقد الحداثة، ص 148.

(2) نيتشه، أفول الأصنام، ص6.

(3) عبد الرزاق الداودي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، ص 34 بدون .

(4) فريدريك نيتشه، هو ذا الإنسان، ترجمة: على مصباح، منشورات الجمل، بدون، ص 38.

(5) محمد عبد الحفيظ، الفلسفة والنزعة الإنسانية، ص 16.

(6) سامي عامري، براهين وجود الله، ص 349.

وقد تأثر بفلسفة نيتشة دعاة الحداثة ومابعد الحداثة كمثل مدرسة فرانكفورت والفلاسفة الفرنسيين كمشيل فوكو ودريدا ودلوز ..، وكان مصدر إلهام للكثير من فلاسفة الوجودية كسارتر وكامو وهايدجر، وكان أثر نتشه في المدارس والمذاهب الفكرية التي بعده كبيرا جدا[1].

ثالثا: فرويد وأزمة الوعي

قد ساهمت أبحاث فرويد في التحليل النفسي على زيادة التشكيك في الوعي الظاهر للسلوك الإنساني، فاللاوعي ينبني على رغبات مكبوتة هي التي تكشف عن اللاشعور في الأفعال الإنسانية[2]، فمن الخطأ نسبة سلوكنا إلى الوعي الظاهر لأن " كل الأفعال الواعية سوف تبقى غير متماسكة وغير قابلة للفهم إذا اضطررنا للزعم بأنه لابد أن ندرك بواسطة الوعي كل ما يجري فينا ..."[3].

ومن فلسفة فرويد في الوعي واللاوعي ظهر المنهج النقدي القائم على التحليل النفسي ليكون التأويل الفرويدي منهجا جديدا شكل مدرسة في النقد وتفسير النصوص يسعى إلى التركيز على الجانب النفسي لمبدع النص[4].

---

(1) محمد بن سباع وآخرون، الحداثة و ما بعد الحداثة من عصر الميتافيزيقا والكليات إلى عالم بلا مركزيات، إشراف وتنسيق: محمد بن سباع، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2019، ص 31.

(2) فرويد، مدخل إلى التحليل النفسي، ص 259.

(3) محمد محمد قاسم، علاقة نماذج الإدراك المعرفي بالتمثلات الذهنية بحث في فلسفة العقل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998، ص 13.

(4) خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة، ص 117، بول ريكور في التفسير محاولة في فرويد، ترجمة: وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2003، ص 61.

المبحث الثالث : أهم مناهج البحث عن المعنى في الحداثة الغربية

المطلب الأول: المنهج البنيوي

اللسانيات البنيوية في اللغة والاصطلاح

فمع بداية القرن العشرين أسس دي سوسير اللسانيات كمرجع أساسي لكل الدراسات اللغوية[1] وذلك من أجل البحث عن القانون المشترك بين لغات البشر لتكون اللسانيات هي :"عبارة عن العلم الذي يدرس اللغة البشرية من أجل اكتشاف القوانين والأحكام العامة المشتركة بين البشر في جانبها اللغوي"[2].

ولإضفاء طابع العلمية على اللسانيات كان لابد من إخضاع الظواهر اللغوية لمناهج البحث العلمي، لأن علوم اللغة كانت قبل دو سوسير تتصف بالذاتية والتأمل العقلي فهي بعيدة بذلك عن الموضوعية[3]، ليلخص دو سوسير مهمة اللسانيات في ثلاث أسس هي[4]:

1- تقديم الوصف والتاريخ لمجموع اللغات وهذا يعني سرد تاريخ الأسرة اللغوية وإعادة بناء اللغات الأم في كل منها ما أمكن ذلك.

2- البحث عن القوة الموجودة في اللغات كافة وبطريقة شمولية متواصلة، ثم استخلاص القوانين العامة التي يمكن أن ترد إليها كل ظواهر التاريخ الخاصة.

3- تحديد نفسها والاعتراف بنفسها.

البنية لغة:

---

(1) محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2004، ص 9، 10.

(2) بول فابر وكريستيان بايلون، مدخل إلى الألسنية، ص 9.

(3) أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، ط3، 2008، ص 16.

(4) دو سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ص 17.

تشتقُّ كلمةُ (بنية) من الفعلِ الثلاثيِّ (بنى) وتُعني البناءَ أو الطريقةَ، وكذلك تدلُّ على معنى التشييدِ والعمارةِ والكيفيةِ التي يكون عليها البناءُ، أو الكيفيةُ التي شُيّد عليها فهي نقيض الهدم[1] ، ويؤيد صاحب المعجم الوسيط هذا أيضا فالبنية هي : "هيئة البناء ومنه بنية الكلمة أي صيغتها.." [2].

وأما في الأصل اللاتيني فهي تعود إلى الجذر stuere والذي يشمل مفهوم وضع أجزاء في مبنى من جهة فنية معمارية ويطلق عليه structura، وفي الإنجليزية يكتب structure وأما الفرنسية فهو structur، وبهذا صار مصطلح structuralisme يطلق على البنيوية وهكذا ترجمت أيضا في اللغة العربية[3] إلى بنائية، بُنيوية (بضم الباء) أو بِنيوية (بكسر الباء) وهي الغالبة في كتابات النقد الأدبي[4].

البنيوية في الاصطلاح

فقد عرفها جان بياجيه بأنها:"مجموعة تحولات تحتوي على قوانين كمجموعة (تقابل خصائص العناصر) تبقى أو تغتني بلعبة التحولات نفسها دون أن تتعدى حدودها أو أن تستعين بعناصر خارجية، وبكلمة موجزة تتشكل البنية من ميزات ثلاث : الكلية والتحولات والضبط الذاتي"[5].

وبالتعريف السابق يفهم بأن البنيوية منهج يتسم بالتغير والتحول من مجال لآخر،

(1) ابن منظور، العلاّمة أبي الفضل جمال الدين، لسان العرب، المجلد التاسع، ط1، دار صادر للنشر، بيروت، و إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ج1، ص 72، و زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، دار مصر للطباعة، د.ط، د.ت، ص 32، و عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة، دار المعارف، مصر، د.ط، 1989م، ص 8، و مصطفى السعدني، المدخل اللغوي في نقد الشعر قراءة بنيوية، منشأة المعارف، مصر، د.ط، د.ت، ص 11 .

(2) المعجم الوسيط، دار الدعوة مصر، 174/1.

(3) صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط1، 1983، ص 175.

(4) يوسف وغليسي، البنية والبنيوية، قسم اللغة، جامعة منتوري، قسنطينة، دط، ص 15.

(5) جان بياجيه، البنيوية، ترجمة: عارف منيمنه وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت/باريس، ط4، 1985، ص 10

ويؤيد هذا بتعريف آخر يقول عن المنهج البنيوي بأنه :" نسق من العلاقات الباطنية المدركة وفقا لمبدأ الأولية المطلقة للكل على الأجزاء، له قوانينه الخاصة المحايثة: من حيث هو نفسه يتصف بالوحدة الداخلية والانتظام الذاتي"[1].

وهذا خلافا للشكلانيين الذي يجعلون من خصائص البنية الثبات والسكون فيعرفونها بأنها:" وحدة لغوية ساكنة غير متحركة في الزمان والمكان وكأنها معزولة عن السياق التاريخي والاجتماعي الذي نشأت فيه"[2].

فمدرسة الشكليين الروس دعت إلى ضرورة التركيز على العلاقات الداخلية للنص وقالت بأن موضوع الدراسة التاريخية ينبغي أن ينحصر في ما أسماه جاكبسون أدبية الأدب [3]، ويؤكد شتراوس أن الفرق بين الشكلية والبنيوية هو أن الأولى تفصل تمامًا بين جانبي الشكل والمضمون؛ لأن الشكل هو القابل للفهم، أما المضمون لا يتعدى أن يكون بقايا خالية من القيمة الدالة.

أما البنيوية فهي ترفض هذه الثنائية، فليس ثمة جانب تجريدي واحد محدد واقعي، حيث الشكل والمضمون لهما نفس الطبيعة ويستحقان نفس العناية في التحليل، فالبنيوية لا تلغي الواقع بل تؤسس عليه [4] ، فأهم ما تتفق البنيوية مع الشكلية هو اعتبار أنَ المشكلة الأساس لا تتلخص في انعتاق المدلول، إنَما هي في استقلاله عن المرجع، إذ لا تشير إلى أي عنصر يمكن إدراكه في إطار الواقع خارج اللغة[5] .

---

(1) أحمد سالم ولد أباه، البنيوية التكوينية والنقد العربي الحديث، المكتبة المصرية، ط1، 2005، ص 76.

(2) المرجع السابق 76 وما بعدها.

(3) شكري الماضي، في نظرية الأدب، ص 188 .

(4) صلاح فضل، البنائية في النقد الأدبي، ص 133 وما بعدها .

(5) ينظر : الشكلانية الروسية ، ايرليخ ، ت : الولي محمد . النقد الأدبي في القرن العشرين ، جان تاديه ، ت : منذر عياشي . وينظر : Formalism and Marxism , Tony Bennett .

وباستقلال النص عن مرجعيته تأسست نظرية التأويل الحداثية في الفكر الغربي وتحت ضغط الأزمات الفلسفية والحضارية خاصة بعد انتصار الاشتراكية في الحرب العالمية الأولى والتي أحدثت هزة في الفكر الغربي في شتى المجالات الأدبية والفلسفية .. [1]، ليكون المحور الجامع بين الماركسية والبنيوية هو فلسفة اللغة[2].

فقد كان أهم ما أسس له دي سوسير في اللسانيات البنيوية هو نظرية انفصال الدال عن المدلول وجعلها علاقة اعتباطية أو ما يسميها سوسير(تحكمية الإشارة)[3]، وإن كانت قضية انفصال الدال عن مدلوله لغوية فإن لها أبعادا معرفية كلية ونهائية [4] فهي تضمر أمرين هما[5] :

1- أن اللغة نسق مكتف بذاته وقوانينها كامنة فيها لا تحيل إلى عنصر خارجي.

2- تأكد على أن اللغة لا أصل لها أو أنها غير معروفة الأصل وهذا نمط عام في الفلسفات المادية التي ترى أن أصل العالم هو مادة قديمة ذاتية التنظيم لم يخلقها أحد وأن الخلق عملية غير مفهومة وغير معروفة تمت بالصدفة وإن وجد إله فهو المحرك الأول وحسب.

وهذا ما جعل المنهج البنيوي يهدر خصوصية النص فيلغي تاريخه بإلغاء ذاتية مؤلفة حتى صارت النظرية المركزية للبنيويين هي (نظرية موت المؤلف)[6]، حيث أعطت للنص وجودا مستقلا عن مؤلفه، وفي هذا السياق يقول رولان بارت :" لقد مات المؤلف

(1) ت.أ.ساخاروفا، ترجمة: أحمد برقاوي، دار دمشق، سوريا، ط1، 1984، ص 14.

(2)ميخائيل باختين ،الماركسية وفلسفة اللغة، ت : محمد البكري ويمنى العيد : 14 - 15 .

(3) فرد يناند دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، ص88، 90.

(4) المسيري، اللغة والمجاز، ص 138-140.

(5) القرني، موقف الفكر الحداثي العربي ، ص 183.

(6) اكتب الحاشية هنا

بوصفه مؤسسة واختفى شخصه المدني والانفعالي والمكون للسيرة، كما أن ملكيته انتهت، ولذا فإنه لم يعد في مقدوره أن يمارس على عمله تلك الأبوة الرائعة التي أخذها على عاتقه"[1] .

وقد تابع رولان بارت في مقولة موت المؤلف كثير من النقاد الغربيين خاصة المتبنين للمنهج الما بعد حداثي كبول ريكور وغيره[2]، وبهذا استبعدت هذه النظرية كل المناهج التي تهتم بمنتج النص وتشترط حضوره من أجل الفهم والتأويل كمدرسة التحليل النفسي أو المدارس الهرمنيوطيقية الكلاسيكية[3].

المطلب الثاني: المنهج التفكيكي

وهي المرحلة التي تعقب المنهج البنيوي وتسمى أيضا ما بعد البنيوية[4] فبينهما تداخل زمني لأن رموز المنهجين قد عاصروا بعضهم كمشيل فوكو ورولان بارت وجاك دريدا..، وقد رأينا فيما سبق أن المنهج البنيوي خلص إلى جعل معنى النص عملية داخلية بإبعاده عن مرجعيته بمقولة موت المؤلف، فهل يتجه التفكيك بشكل أساسي إلى نقد الطرح البنيوي، وإنكار ثبات المعنى في منظومة النص أم هو مفهوم آخر[5] ؟

ولنفهم التفكيكة جيدا لابد من معرفة الجو الفكري والفلسفي المتوتر جدا في أوروبا أثناء وما بعد الحرب العالمية الثانية حيث سيطرت فيها فلسفة الشك والتي انبثقت منها رؤية فكرية جديدة تقول بنسبية المناهج والقراءات، هدفها الأساسي تحطيم المرجعيات والمطلقات

(1) رولان بارت، لذه النص، ص 54، بارت، موت المؤلف نقد وحقيقة، ص34.

(2) بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 106.

(3) خالد السيف، ظاهر التأويل الحديثة، ص 127، 128، 129

(4) والتي يترجمها جل الحداثيين العرب من مصطلح poststructuralism، باستثناء الناقد والمترجم إبراهيم جاسم العلي الذي ترجمها بما بعد التركيبية في مقدمة كتاب تيري إيغلتون، مقدمة في النظرية الأدبية.

(5) أحمد أبو زيد، التفكيك دراسة في المفهومات، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، العدد3، المجلد 28، ص 89، 135

وتفكيك الميتافيزيقا وكل الثنائيات التي تحيل إليها كالخالق والمخلوق والخير والشر.[1] .

فالتأويل النقدي التفكيكي قدَم خدمات كبيرة للثقافة الغربية المعاصرة " لأنَه عمد إلى قلب الحقائق والمقولات، وأصبح المعنى المناقض هو المعنى الأساس: فالمقاومة أصبحت إرهاباً، والخلق أصبح تقليداً، والدين أصبح رجعية، والمدلول أصبح مضللاً، والجنس أصبح مباحاً، والصيغ العقلانية غدت عولمة، والمعنى الفلسفي والمعرفي أصبح أمركة (Americanization)، وإبادة الآخر أصبحت عملاً مشروعاً للدفاع عن الأنا " [2].

لتصير التفكيكية نمط جديد في التفكير أثر على شتى المجالات الفلسفية والسياسية والثقافية والاجتماعية، بل نقل الفكر الأوروبي لمرحلة جديدة أطلق عليها ما بعد الحداثة معلنة عن الإخفاق الكبير لكل المناهج الفلسفية الكبرى كالمثالية الألمانية والماركسية والظاهراتية والتحليل النفسي وحتى البنيوية..، ليتحول الاهتمام البارز بالنقد الجديد[3] والنقاد الجدد[4]، الذين يدعون إلى المراجعة وإعادة القراءة واحلال النسبية محل الميكانيكية العلمية وباستبدال (الجوهر، والعرض والمادة والهيولي..) بمصطلحات (الخطاب والدال والنص..) بمفهوم حديث وأساليب جديدة[5].

التفكيكية لغة :

---

(1) عز الدين معيمش، مدرسة التفكيك، مجلة الاستغراب، مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث، عدد 1، ربيع 1438هـ، 2017م، ص 115.

(2) محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2007، ص118.

(3) هو اسم حركة نقدية إنجلوأمريكية سادة خلال النصف الأول من القرن العشرين، حيث كانت سنة 1941 هي المنعطف الحاسم لها حين صدر كتاب جون كروم جانسون تحت عنوان (النقد الجديد The New Criticisme) والذي يعتبر إنجيل هذه الحركة

(4) محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الجديد، دار العودة، بيروت، ط1، 1982، ص 318.

(5) يونارد جاكسون، بؤس البنيوية (الأدب والنظرية البنيوية)، ترجمة: ثائر ديب، دار الفرقد، سوريا، ط2، 2008، ص 245.

التفكيك: يعنى الفصل بين الأشياء، والتشتت والتجزئة والزوال[1]، وقد اختلف الحداثيون العرب في ترجمة مصطلح deconstruction من أصله الفرنسي إلى العربية فالترجمة الغالبة والأكثر تداولا هي التفكيك والتقويض[2]، ونجد المسيري قد ترجمها بالانزلاقية[3]، وأما الغذامي فقد سماها بالتشريحية[4].

والترجمة الحرفية للتفكيكية موجود في الأصل في اللغة الإنجليزية حيث يستعملها أصحاب النقد الجديد في أمريكا مقابلة لمصطلح ما بعد البنيوية في اللغة الفرنسية، لأن المصطلح الشائع في الكتابات الفرنسية فهو الاختلاف Difference وقد عرفوا بهذا أي: بمدرسة فلاسفة الاختلاف[5].

وقد جعل أغلب النقاد أقرب المعاني لمراد جاك دريدا من نظريته هو مصطلح التقويض Deconstruction وليس التفكيك ، خاصة أن دريدا يجعل من هذا المنهج قراءة نقدية لهدم الميتافيزيقا الغربية والتي بحسبه دمرت الوعي البشري، معتبرا هذا البناء الماورائي صرحا ومعمارا يجب تقويضه[6].

التفكيكية في الاصطلاح:

يصعب حقا تحديد معنى محدد اصطلاحي للتفكيكية فهي ومن عند مؤسسها صبغت بلون من الغموض الدلالي والاصطلاحي لأنها في صيرورة دائمة ومتحركة مع الطرح السياسي

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، 475/10، 477، محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص23.

(2) دليل الناقد الأدبي، ص 107.

(3) الحداثة ومابعد الحداثة، ص 111.

(4) الغذامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، ص 52.

(5) عز الدين معيمش، مدرسة التفكيك، مجلة الاستغراب، مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث، عدد 1، ربيع 1438هـ، 2017م، ص 117، 118.

(6) دليل الناقد الأدبي، ص 107 ،108.

والاقتصادي والاجتماعي .

وحقيقتها أنها: "نظرية نقدية شاملة تبغي إعادة قراءة النصوص الفلسفية والمعرفية والثقافية والإبداعية المتنوعة، يرى أن تلك النصوص تخضع لعمليات معقدة ناتجة عن علاقات النصوص المتناصة بعضها مع البعض الآخر، ويعد تراجع البنيوية ناتجا عن فشلها في تحديد السمات الكلية لحركة الدوال... فضلا عن عدم إعطائها منزلة فاعلة للمتلقي"[1].

ولهذا نجد دريدا يضع عقبات عديدة أما أي محاولة لتعريف التفكيك الذي يتخذ "مظاهر عديدة، مرة يبدو موقفا فلسفيا، وثانية يكون استراتيجية سياسية أو فكرية ومرة ثالثة يبدو طريقة في القراءة"[2]، حيث ينفي أن يكون التفكيك منهجا فيقول:" ليس التفكيك منهجا ولا يمكن تحويله إلى منهج..." ثم يتساءل قائلا"... من هنا السجال الذي نشأ وتنامى في بعض الأوساط: أيمكن للتفكيك أن يتحول إلى منهج للقراءة والتأويل؟ أيمكن أن يسمح باحتوائه على هذا النحو وتدجينه من قبل المؤسسات الأكاديمية"[3].

وهذا الذي جعل التفكيك منهجا قلقا صعبا يسير نحو الهدم والعدمية باعتراف معتنقيه وناقديه، فهو لا يقدم نظرية بديلة للمذاهب التي يسعى لتحطيمها وتقويضها، فالتفكيكية المعاصرة كما يقول عبد العزيز حمودة:" باعتبارها صيغة لنظرية النص والتحليل، تخرب subverts كل شيء في التقاليد تقريبا وتشكك في الأفكار الموروثة عن العلامة واللغة والنص والسياق والمؤلف والقارئ ودور التاريخ وعملية التفسير.. "[4].

---

(1) محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص162.

(2) جوناثان كلر وآخرون، مداخل إلى التفكيك، ترجمة: حسام نايل، الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 105.

(3) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ص 61.

(4) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص 254.

فهي تبحث عن المسكوت عنه[1]داخل النص غير معترفة بمقصد الكاتب الذي أقصته نظرية (موت المؤلف) وأيضا لا تقبل بحصر معنى النص داخله كالمنهج البنيوي، لتفتح أفقا جديدا للقارئ في إنتاج المعنى، فالتفكيك حركة ضد بنيوية ناقدة للموروث الميتافيزيقي الغربي، حيث " تدعو لإعادة قراءة الفكر البشري القديم والحديث منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو وصولا إلى هيغل وماركس وهيدغر، وأصبح من الممكن جدا في المنهجية التفكيكية فتح جميع المغلقات ومناقشة الثبوتيات وتخطي التقاليد" [2].

وتتحدد رؤية التفكيك لفلسفة الميتافيزيقا الغربية على أنّها نظام مركزيّ من ناحية أنّ كلّ وحدة من وحداتها يرجع إلى مركزية (الإله) ، أو (الإنسان) ، أو (العقل) ، وقد دخلت هذه المراكز الثلاثة في علاقة جدلية عبر مراحل تطورها إلى أن وصلت إلى التفكيك ، ويمكن تحديد مراحل تطور تلك المراكز بأربع مراحل[3] :

1. مرحلة العصر المسيحي المبكر إلى حدّ القرن الثامن عشر حيث: اتسمت المرحلة الأولى بكون (الإله) هو مركز كلّ شيء ، وهو الأصل لكلّ الموجودات ، والنِتاجات : العلمية والدينية.
2. مرحلة القرن الثامن عشر وفلسفة التنوير إلى حدّ القرن التاسع عشر وهنا: تخلخلت مركزية (الإله) ، واعتقد الإنسان أنّه يستطيع أن يتربع على عرش هذه المركزية.

---

(1) تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، جاك دريدا والتفكيك، مقال عبد الوهاب المسيري، دريدا في القاهرة: التفكيك والجنون، الفكر المعاصر سلسلة أوراق فلسفية دار الفارابي، بيروت ط1، 2010، ص169.

(2)ع‍ز الدين معيمش، مدرسة التفكيك، مجلة الاستغراب، مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث، عدد 1، ربيع 1438هـ، 2017م، ص 123.

(3)محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص168.

3. القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين تقريباً، حيث طردت العقلانية المركز، وأصبح اللاوعي، أو اللاعقلانية هي المركز وأصل الأشياء.

4. المرحلة الأخيرة بدأت مع عام 1966، حيث انبثاق معطيات دريدا النقدية والذي أعلن (بجرأة) خلخلة كل تلك المراكز ، بحيث أصبح لكل تركيبٍ ونصٍ مركزاً خاصاً به ، يمثل المعين الأساس للمصدر النهائي للمعنى ، ويُوصف باستحالته لإمكانية الاستبدال مع غيره .

فكانّ إعلان دريدا عن هدم التمركز، هو إعلان عن تدمير جميع الدلالات التي تجد مصدرها في دلالة اللوجوس، وتفكيكها، وتذويب رواسبها المتعاقبة، انّ جميع التحديدات الميتافيزيقية الحقيقية . حسبما يقدر دريدا . هي غير قابلة للفصل عن هيئة اللوجوس الذي يحط من قيمة الكتابة المنظور إليها بوصفها وساطة لتحقيق القصد ، ويقود من ثمّ إلى السقوط في برانية المعنى أو خارجيته[1].

ويمكن الحديث عن أهم الأسس والمعطيات النقدية التي قدمها دريدا لمشروعه النقدي التفكيكيّ من خلال النقاط الآتية [2] :

1- الاختلاف Difference .

2- نقد التمركز : Critique of Centricity

3- نظرية اللعب : Theory of play .

4- علم الكتابة : Grammatology .

5- الحضور والغياب : Presence and Absence.

---

[1] جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ت: كاظم جهاد، ص 111 . 112.

[2] عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد ودار دار الكلمة للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2000، ص 72 وما بعدها.

حيث تحيل هذه العناصر مجتمعة إلى نتيجة مفادها : أنّ كلّ شيء مؤقت في المشروع التفكيكي ، لأنّ جميع التراكيب والبنى هي في حالة مستمرة لا نهائية ، وقد تأتى ذلك من انحطاط النموذج الإنساني أمام النص ، وإنكار التقاليد الإبداعية لولادة النتاج البشري ، وعدم الثقة بالحقيقة المطلقة ، وترجيع كلّ شيء إلى عدم ثبات، ولهذا نجد (هابرماس) وصف التفكيك بأنه

" عملٌ تعسفيٌّ "[1] ، و يحدّده (بورديو) بقوله : " التفكيك لعبة "[2] ، وحدده (هاريسون) بقوله : التفكيك يستلزم تبعات عبثية[3].

إنّ تلمس الحقيقة في التحليلات النصية في المشروع التفكيكي هو محال، وهناك تفسيرات مختلفة للنصوص لكنها لا تستند إلى حقائق نهائية، ودور التحليل في هذا المشروع هو تحريك تفسيرات متعددة في قراءة نص معين، ووفقاً لذلك لا تمثل اللغة انعكاساً طبيعياً للعالم، لأنّ بنية النص هي التي تنظم ترجمتنا الفورية للعالم، وهي التي تخلق مجموعة تجاذبات تسهم في فهم الحقيقة التي تتصف في المشروع التفكيكي بأنّها نسبية مع تحكيم الغنوصية في عملية قراءة النصوص والاهتمام الكبير في إنتاج المعنى بذاتية القارئ[4].

المطلب الثالث: أهم النتائج الفكرية لمناهج ما بعد الحداثة

---

(1) هبرماس، القول الفلسفي للحداثة، ت: فاطمة الجيوشي : 293 .

(2) بيير بورديو، قواعد الفن، ت: إبراهيم فتحي: 365.

(3) عودة أخرى للميثولوجيا البيضاء، ت: رشاد عبد القادر، مجلة الآداب الأجنبية، العدد 106 -107 لسنة 2001: 62.

(4)محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ص162، 225.

الـفـــــصل الرابـع

نشأة التأويل في الحداثة العربية

الفصل الرابع: نشأة التأويل في الحداثة العربية

المبحث الأول: الحداثة الغربية في العالم العربي

المطلب الأول: منافذ الفكر الحداثي للمثقف العربي

المطلب الثاني: الحداثة العربية وسؤال النهضة

المطلب الثالث: سؤال المنهج في نقد التراث

المبحث الثاني: أهم المناهج التأويلية في الحداثة العربية

المطلب الثالث: منهج أركون وخلخلة الأسس

المطلب الثاني : المنهج الجابري ومشكلة الأيديولوجيا

المطلب الثالث: منهج حسن حنفي وإعادة بناء التراث

المطلب الثالث: منهج حسن حنفي وإعادة بناء التراث

المبحث الثالث: نتائج التأويل في الحداثة العربية

المطلب الأول: رفع عائق الغيبية والإطلاقية

المطلب الثاني: إعادة بعث النقد الاستشراقي للإسلام

تمهيد:

إن كثير من الموجهات المعرفية للحداثة في حقلها الغربي جعلتها تترس بالتأويل كآلية لرفع التناقض والتعارض الحاصل بين سلطة العقل والعلم وسلطة اللاهوت والدين وذلك من لحظة التأسيس للحداثة الغربية أي مع انفصال الفكر الغربي عن الدين واللاهوت والتوجه نحو العلم التجريبي، الذي جعل مرجعية الكون النهائية كامنة فيه ليس لها علاقة بأي مفهوم متعال بل حتى علاقة الإنسان بالطبيعة مبنية على الإخضاع والصراع والسيطرة[1].

فالحداثة الغربية بدورها لم تبق حبيسة بيئتها بل ذاعت وراجت وامتدت لغيرها بأسماء متعددة منها: التحديث والتجديد والاجتهاد والتنوير...حتى أصبحت مفاهيم الحداثة هي الأكثر تداولا في الدراسات الفكرية والأدبية والنقدية العربية والإسلامية بدعوى التقريب بين النموذج الحداثي الغربي والتراث الفكري العربي والإسلامي وبين الأصالة والمعاصرة[2].

وقد ارتبطت فلسفة الحداثة الغربية بفكرة سيادة العقل والتوجه نحو قراءة كتاب الطبيعة بدل الكتاب المقدس وهذا سبب ارتباط العقلانية الحداثية بالمادية فلم تعد الطبيعة للدلالة على الخالق والصانع بل أصبحت موضوع ملاحظة وتجربة وهذا سيسبب للحداثة تغيرا في المرجعية الفكرية من رجال الدين إلى رجال العلم والفلسفة[3].

وهذ التغيير أيضا سيكون سمة بارزة لدى الحداثيين العرب الذين جعلوا من النموذج الغربي طريقا مقدسة ونموذجا كونيا مطلقا تتمركز عليه، فلا أمل عندهم في نهضة أي أمة إلا باقتفاء أثر الحداثة الأوروبية وتقليدها، حتى صارت كلمات التجديد والتنوير

---

(1) محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992م، ص 181.

(2) وزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 93.

(3) اسم شعيب، فتنة الحداثة (صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013، ص 11.

والإبداع والحرية ترسل في كل مناسبة وشعارات ترفع في كل خطاب رغم انعدامها في واقعنا.

وكما يقول الدكتور بومنجل في وصف منهج الحداثيين العرب: «فلا نلمح نهضة بل خمولا ولا حداثة بل تخلفا ولا تجديدا بل تقليدا ولا تنويرا بل ظلاما فكريا وأخلاقيا..»[1]، خاصة حين عمدوا إلى أخص خصائص الهوية الإسلامية ألا وهو الوحي الإلهي وسووه بالنص البشري فجردوه من القدسية والتعالي حتى يسهل إخضاعه لمختلف المناهج الغربية المقررة في علوم الأديان والفلسفة و نظريات الأدب والنقد وعلوم الإنسان وغيرها من المناهج[2].

[1] عبد المالك بومنجل، الابداع في مواجهة الاتباع (قراءات في فكر طه عبد الرحمن)، إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017، ص 15.

[2] المصدر السابق، ص 77، 78.

المبحث الأول: الحداثة الغربية في العالم العربي

المطلب الأول: منافذ الفكر الحداثي للمثقف العربي

إن فكرة الانبهار والتقليد العربي والإسلامي للثقافة الغربية في الحقيقة تكررت مرتين في تاريخنا الفكري كان سببهما الرئيسي هو الهزيمة النفسية لثقافة الغالب **أولاهما** مع الثقافة الفلسفية اليونانية **وثانيها** مع ثقافة الفلسفة الغربية، لتكرر نفس السلوك التاريخي وهو: تأويل المعطيات الشرعية لتوافق ثقافة الغالب وذلك بحقن الألفاظ التراثية بالمضمون الغربي[1].

ففي المرحلة الأولى رصد الإمام الهروي –رحمه الله–هذه الظاهرة وذلك بسب انبهار بعض المنتسبين للعلم الشرعي بالثقافة الفلسفية اليونانية محاولين تطويع النصوص الشرعية لها حيث وصف هذه الآلية التي ظاهرها نصوص شرعية وأما باطنها «فيرى مخ الفلسفة يكسى لحاء السنة»[2]، ونجد أن الإمام الغزالي –رحمه الله–أيضا حصر سبب هذا بتهويل الفكر اليوناني الوافد وتعظيم الأسماء دون نقد ولا تمحيص حيث وصفهم بأنهم:«...تجملوا باعتقاد الكفر»[3].

ونجد أن الإمام ابن تيمية نقد أيضا آلية شحن الألفاظ القرآنية بالمحتوى الثقافي الأجنبي وتمريره في الداخل الإسلامي بسبب الانبهار بالثقافة الفلسفية اليونانية وتأويل نصوص العقيدة لتوافقها وفق استراتيجية مخاتلة ومراوغة كما يراها ابن تيمية حيث يقول:« ولكنهم يوهمون بالتعبير على المعاني الفلسفية بالعبارات الإسلامية»[4] ، وقال أيضا بأنهم:

---

(1) إبراهيم السكران، سلطة الثقافة الغالبة، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2014م، ص 10.

(2) الهروي، ذم الكلام، تحقيقك عبد الله الأنصاري، مكتبة الغرباء الأثرية، 134/5.

(3) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424 هـ، ص 41.

(4) ابن تيمية، جامع المسائل، تحقيق: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، ط1، 1422هـ، 139/6.

«يعبرون بالعبارات الإسلامية القرآنية عن الإلحاديات الفلسفية اليونانية»[1]، وهذا الأسلوب الغير نزيه هو الذي سبب تصدعات عقدية في الداخل المسلم.

وأما المرحلة الثانية: فنجد من السنن الكونية التي رصدها ابن خلدون في مسألة تغالب الثقافات وجعلها كقاعدة مطردة بأن: «**المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب...**»[2]، ومع استيقاظ المسلمين على فارق الإمكانيات في العصر الحديث بين أوروبا والمجتمعات المسلمة ظهرت حركات تبحث عن النهضة منذ رفاعة الطهطاوي (ت: 1873م) وجمال الدين الأفغاني (ت: 1897م) باعتبارها دواء جاهزا حُضر في صيدلية الحداثة والغرب ففقدوا الثقة بالذات حين سكنهم مركب النقص[3].

فمن لحظة الصدمة الحضارية والتي بدأت مع حملة نابليون على مصر (1797م/ 1213هـ)، بعد انتصار الغرب عسكريا وثقافيا حيث ساهم الاستشراق في منح خارطة ثقافية للعالم الشرقي استغلتها الحركات الإمبريالية لمصالحها، ونتيجة هذه الصدمة كانت البعثات العلمية التي أرسلها محمد علي باشا وغيره إلى فرنسا خاصة أن حملة نابليون لم تكن عسكرية فحسب بل كانت تغريبية ثقافية أيضا[4].

فدخل الفكر العربي والإسلامي مجددا نفق التهويل والتقليد والتبعية التامة للغرب، ومع الترجمة ظهرت عدة مشاكل كان سببها اعتقاد الكمال في الآخر منها أزمة المصطلح التي ضيقت على العرب وهم أمة اللغة والأدب والبيان آفاق التفلسف والتفكير وصار

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 597/7.

(2) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله الدويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 1425هـ، 283/1.

(3) مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دار الفكر، دمشق،ط1، 1991م، ص 49.

(4) عبد الرحمن الجبرتي، تاريخ عجائب اللآثار في التراجم والأخبار، 179/2.

المثقف العربي ينظر بعيون غيره إلى تراثه[1].

ولقد كانت البداية بأهل الأدب والذين جاهروا بالفضل التام لمناهج الغرب في نقدهم الجديد وتجديدهم وثورتهم على القديم، فنجد أحمد ضيف[2] ويعد أول مبتعث في الدراسات الأدبية للسوربون حصل على درجة الدكتوراه فيها عاد لوطنه وهو يعلن ضرورة أن ينفتح العرب على أساليب النقد الحديث ليغيروا أنماط تفكيرهم، وقد نادى بعده بهذا أيضا كل من طه حسين وأحمد أمين وأمين الخولي وأحمد الشايب وغيرهم من هذا الجيل الذين دعوا إلى الاندماج الفكري مع الثقافة الغربية الغالبة[3].

حيث ربط هؤلاء الحداثيين التجديد بالثورة على التراث ولكن بالتقليد وليس الإبداع وبالاستيراد لا بالتصنيع فكرا أو فلسفة أو منهجا، فقد قال الحداثي المصري شكري غالي «كان علينا أن نستورد نظريات الأدب كما نستورد محطات الكهرباء، كذلك كان علينا أن نستورد أحدث منجزات التكتيك الشعري كما نستورد نظريات التربية والتعليم والفكر الفلسفي والاقتصادي والسياسي والقانوني، وليس الاستيراد في ذاته بعيب على أن يكون استيراد تفاعل»[4].

وهذا الذي جعل طه حسين يصرح بضرورة السير على خطى الغرب لأن عقليتنا لابد أن تكون غربية أيضا رضينا أم كرهنا كي نكون شركاء في الحضارة[5]، وعلى نفس النهج

---

(1) ط‌ه عبد الرحمن، الفلسفة والترجمة، ص 22.

(2) أحمد بن علي بن إسماعيل ضيف، أديب وباحث مصري ولد عام 1880 م في القاهرة وعمل أستاذا في جامعة فؤاد الأول (القاهرة حاليا) من ضمن كتبه" مقدمة لدراسة بلاغة العرب" وكتاب "بلاغة العرب في الأندلس" توفي عام 1954.أنظر الأعلام، 184/1.

(3) سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، ص 357.

(4) ش‌كري غالي، شعرنا الحديث إلى أين، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ص21، 22.

(5) ط‌ه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 57.

كان أحمد أمين وتلامذته الذين كانوا أوفياء لنفس الخط الفكري الذي أسسه طه حسين وتابعه أحمد أمين حيث يقول محمد مندور عن أستاذه طه حسين: «لقد أخذت عنه شيئين كبيرين هما: الشجاعة في إبداء الرأي، ثم الإيمان بالثقافة الغربية، وبخاصة الإغريقية والفرنسية»[1].

ومع الأدب أيضا فقد كانت للمدرسة المهجرية[2] الدور الأكبر في نشأة الحداثة في العالم العربي فهي التي ساهمت في ترجمة الكتب الفكرية والفلسفية والأدبية للأدباء والحداثيين الغربيين ودعوا إلى التمرد والثورة على القديم والتراث عند المسلمين ونادوا بتقليد الغرب والسير على منواله خاصة ما بين الحربين العالميتين والتي تعتبر المرحلة الإبداعية والخصبة لأدباء المهجر[3].

ولقد ساهمت أوضاع العالم العربي وأزماته العرقية والدينية والسياسية عند أدباء المهجر في اتخاذهم موقفا حادا من الإسلام لأنهم نصارى المنزع أولا وأيضا سعوا إلى التمرد والثورة على اللغة العربية والقيم النبيلة الثابتة حيث يقول أدونيس: «بالهجرة أصبح الغرب بالنسبة للشاعر العربي مكان إقامة ومناخ إلهام في آن، وهذا ما تفصح عنه حركة الشعر المهجري التي نشأت في بؤرة الحداثة الغربية الأمريكية، ومن الطريف أن نشير هنا إلى أن هذه المرحلة الأولى من هجرت الشعراء العرب اللبنانيين والسوريين إلى الولايات المتحدة الأمريكية سميت ب(المرحلة الرومنطيقية) وهي المرحلة التي تبدأ سنة 1878م وتنتهي أواخر

---

(1) محمد مندور، في الميزان الجديد، نشر وتوزيع مؤسسات علي بن عبد الله، تونس، ط1، 1988م، ص 3.

(2) أدباء المهجر هم نصارى عرب تعلموا وتربوا في المدارس التنصيرية في سوريا ولبنان وفلسطين ثم هاجروا إلى أمريكا منذ النصف الثاني من القرن 18م ومطلع القرن 20م.

(3) نظرية الإبداع المهجرية –دراسة في أدب المهجر- ص 22، أدبنا وأدباؤنا في المهاجر الأمريكية، ص 49.

القرن التاسع عشر»[1].

ومن أشهر رواد مدرسة أدباء المهجر هم : ميخائيل نعيمة(1889- 1987) وجبران خليل جبران (1883- 1931) وإيليا أبو ماضي (1889-1957) وغيرهم الذين ساهموا في بعث الفكر الحداثي في العالم العربي من خلال المجلات والصحف التي أنشأوها في بلاد المهجر، وقد كانت أول صحيفة لهم صدرت بنيويورك تحمل اسم (كوكب أمريكا) سنة 1892م ومثلها صحيفة (الهدى) التي أنشئت سنة 1898م وكذلك صحيف (مرآة العرب) سنة 1899، وصحيفة (السائح) سنة 1912 في نيويورك أيضا ، ومن المجلات مجلة (الفنون)، و(المهاجر)، و(السمير) التي أنشأها إيليا أبو ماضي سنة 1929م، وقبلها في سنة1920 أنشأ (الرابطة القلمية) التي جعلت أهم أساس لها هو «الخلاص من الأفكار والقيم والتقاليد القديمة»[2].

ومما يلاحظ أن الحداثة العربية من لحظتها الأولى تزامنت مع الاستعمار الغربي العسكري والسياسي للعالم العربي، حيث قسم أركون هذه الحداثة إلى ثلاثة أقسام: الأولى هي لحظت الصدمة الحضارية مع حملة نابليون على مصر وما بعده، والتي يسميها أركون بمرحلة المثقفين الليبراليين والتي تمتد من 1820م إلى 1952م والثانية مرحلة المثقفين الثوريين والتي تمتد من عام 1952 إلى 1970 والثالثة هي مرحلة الثوريين الإسلاميين ما بعد 1979م وكل مرحلة لها خصوصيتها[3].

ففي مرحلة الستينيات نشطت حركة ترجمة الفكر الغربي مما أتاح لغير الناطقين باللغات الأجنبية الاطلاع على المدارس الفكرية الغربية الأدبية والفلسفية والتي كانت حكرا على النخبة المثقفة التي تتقن اللغات الأجنبية، وفي هذا الوقت بدأت الساحة الفكرية

(1) أدونيس، الثابت والمتحول، 3/ 161.

(2) أدونيس، الثابت والمتحول، 3/163، الحداثة في العالم العربي، ص 440، 441.

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجهاد، ترجمة: هشام صالح، دار الساقي، بيروت، ط4، 2007، ص 19، 20.

والفلسفية الغربية تعج بالأطروحات النقدية في الأدب والمناهج العلمية والفلسفة وغيرها، فكانت أولى الأعمال المترجمة ما قام به إحسان عباس ومحمد يوسف نجم من ترجمة كتاب النقد الأدبي ومدارسه في جزأين للأمريكي **ستانلي هايمن** وكتاب مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق **لديفد ديتشس**، وكتاب مبادئ الماركسية لروجيه **غارودي** والذي ترجمه نزيه الحكيم وغيرها من الكتب التي ستكون أرضية خصبة للمراحل القادمة [1].

وأما مرحلة ما بعد السبعينيات فهي مرحلة الانطلاقة الحقيقية للحداثة العربية التي تعاملت مع النص الديني بمنهج جديد وهذا في الحقيقة ما يهمنا كثيرا في بحثنا، حيث بدأ فعليا التعرف على المناهج النقدية الحداثية الموظفة في الفكر الغربي كالبنيوية والتفكيكية وطرق تفسير النص الديني الكنسي وفك رمزيته وفهم غنوصيته، ففي عام 1978 نشر كمال أبو ديب دراسة بعنوان: نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي، وبعدها في عام 1979م ظهر كتاب : ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب: مقارنة بنيوية تكوينية للكاتب المغربي محمد بنيس وغيرها من الكتب[2] .

ومن هنا بدأ الفكر الحداثي العربي يشتغل على طرح جديد يقوم على تفكيك التراث والنص الشرعي وإخضاعه للدراسات النقدية بمناهج الحداثة الغربية كالألسنية والبنيوية والتفكيكية وتوظيف نظريات الأدب وتسليط الرؤية التاريخية على النص الشرعي وبهذا بدأت معركة جديد بأدوات مستحدثة تضمر مرة وتظهر إلغاء قداسة النص الشرعي وتساويه بأي نص أدبي[3].

خاصة أن الفكر الحداثي العربي جعل من القراءات التراثية أكبر عائق أمام تحقيق

---

(1) خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص 154، 155.

(2) المصدر السابق ، ص 156

(3) القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص 239، 240.

النهضة والتقدم والتحرر بل جعل من فكرة التجديد هي تجاوز هذه القراءات والقطيعة المعرفية معها بنبذ القراءة التراثية للتراث واستبداله باستراتيجية استنباطية لا تقوم على النقل بل تقوم على العقل ومنح مساحة للتأويل، فالقراءة التراثية تقوم على ترسيخ الإيمان والاعتقاد وأما القراءة الحداثية ترسخ التشكيك والانتقاد[1].

وعلى هذا المنهج انطلقت مشاريع حداثية تدعوا إلى التجديد وإلى إعادة قراءة التراث للبحث عن المسكوت عنه والذي يتلاءم مع واقعنا المعاصر، فكتب الطيب تيزيني موسوعته مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة سنة 1971م، ثم أصدر محمد عابد الجابري كتابه نقد العقل العربي 1984، ومثله محمد أركون نقد القعل الإسلامي 1984، وسعى حسن حنفي لتجديد علم أصول الدين في كتابه من العقيدة إلى الثورة 1988م وغيرهم من الحداثيين.

المطلب الثاني: الحداثة العربية وسؤال النهضة

قد حصرت الحداثة العربية مشكلة التخلف الحاصل للأمة العربية والإسلامية في مسألة الدين والتراث، وذلك بسبب التجربة المريرة التي خاضتها أوروبا مع الكنيسة والأحادية المفروضة على الفكر الغربي وقتها وعلى الفلسفة والسياسة والعلوم وغيرها، حيث رشحت الحداثة العربية منهجها كحركة إصلاحية لوثرية داخلية جديدة وجعلت من المناهج الحداثية الغربية هي الأدوات التي لابد أن نصلح بها تراثنا الديني متجاهلة خصوصيتنا وأن حضارة الإسلام حضارة نص معصوم خلافا لحضارة الغرب فهي حضارة نص محرف أصالة[2].

(1) استراتيجية الحمل على غير الظاهر، ص 68.

(2) حسان العارضي، جدل الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 63.

فالحداثة الغربية هي نتيجة حتمية لتلك الصدامات الداخلية والتي كسرت سلطة الكنيسة في حياة الإنسان الغربي، والتي نقلت لنا الحداثة العربية نتائجها الأخيرة دون أن تكون لهما نفس الأسباب والمقدمات وزادت على ذلك الأزمات والنكبات السياسية التي حصلت للعرب والمسلمين فرغم الانبهار بالمنجز الغربي فكريا وعلميا إلا أن الانكسار لهزيمة الإنسان العربي سنة 1967 ظل يلازمهم[1].

وهذا سبب صدعا منهجيا للإسراع بالبحث عن الدواء ولو كان يستورد جاهزا من أجل حل مشكلة التخلف والإجابة عن سؤال النهضة، حتى بوسائل غريبة عن خصوصية تراثهم وفكرهم وهذا الذي كلف العرب عقودا من الاضطراب لاعتقاد هؤلاء المثقفين الحداثيين ومنهم من صار من أهل النفوذ والسياسة بأن النهضة دواء جاهز لا يشترط أن يستحضر محليا وبشروط خاصة وأن الحداثة منهج كوني فنفس الصراع الذي حصل للأنواريين في أوروبا مع رجال الكنيسية لابد أن يكرر، وأن هذه النهضة لا تتحقق إلا بالعقلانية النقدية التي تهدف إلى المطابقة التامة مع الخصوصية الغربية[2].

فصار الحل النهضوي عند الحداثيين العرب هو نقد التراث الديني، **فأولا** من أجل التصدي للوصاية الروحية الدينية والتي كانت عند الغربين ممثلة في رجال الكنيسة أوجبت الحداثة على الإنسان أن يترك الاشتغال بالإله وأن يشتغل بالإنسان (الأنسنة)، **وثانيا** يجب التصدي للوصاية الثقافية الدينية بترك التوسل بالوحي وإيجاب التوسل بالعقل (العقلنة) ، **وثالثا** لكسر الوصايا السياسية الدينية لابد من التعلق بالدنيا وترك التعلق بالأخرة (الأرخنة) وهي نفس المبادئ الأنوارية الثلاثة التي أخذ بها الحداثيون العرب بلا نقد لها «فيندفعون في

---

(1) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص 11.

(2) عبد المالك بومنجل، الابداع في مواجهة الاتباع، ص 77، 78.

إسقاطها على الآيات القرآنية مكررين في الغالب إنتاج نفس النتائج التي توصل إليها علماء الغرب بصدد التوراة والانجيل»[1].

وإن كان الفكر الغربي في صراعه مع الكنيسة وجد أن حل الصراع يكون بالعلمانية وهذا ما طبقه الفكر النهضوي التجديدي العربي بالتترس بالعلمانية لتمرير مشاريعه النقدية رغم وضوح التعارض بينها وبين المنظومة الإسلامية، فلابد من كسر المنظومة القانونية الإسلامية واختراق الهوية لإنشاء حال من التبعية للغرب لتبيئة مثل هذه المناهج، والحقيقة أنه بعد خروج الآلة العسكرية للمحتل سيظهر الأثر السلبي لتلك البعثات التعليمية للغرب والتي كان المحتل يشجعها فقط من أجل التشبع بقيم الفكر الغربي وتصديرها لنا[2].

ليوجب علينا الحداثيون العرب أن نقتفي خطوات الفكر الغربي في كل صراعاته، بل بلغ بهؤلاء المثقفين الحداثيين أن جعلوا الخلاص في تقليد الفكر الغربي ونقده لموروثه الديني فطالبوا بالتجديد في قواعد اللغة العربية والتاريخ والخطاب الديني الإسلامي، حتى أراد قاسم أمين بأن نقتدي بالغرب في لغتنا بأن نسكن أواخر الكلمات في اللغة العربية[3]، وصار التاريخ الإسلامي نسخة مكررة من تاريخ أوروبا في القرون الوسطى فيها كل مظاهر الظلم والقتل والاستبداد[4] وإذا لابد من تطهيره وتجديده كي لا يكون محاكما للتفتيش جديدة أو حروب إبادة كلها احتلال وإرهاب[5].

ونجد أن جورج طرابيشي يقسم هؤلاء التجديدين النهضويين العرب إلى ثلاثة تيارات وهم:

---

(1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 189-ى190.

(2) سامي عامري، العالمانية طاعون العصر، ص 153.

(3) قاسم أمين، الأعمال الكامل، تحقيق: محمد عمارة، ص 143.

(4) فرج فودة، قبل السقوط، ص 14.

(5) سيد سعيد القمني، الفاشيون والوطن، ص 39، 46، 149، 151.

1-تيار العقلانية الحداثية ويمثلهم الجابري 2-تيار السلفية المتنورة ويمثلهم محمد عمارة

3-تيار السلفية الخالصة ويمثلهم راشد الغنوشي.

فكل التيارات تتفق على أن سبب النهضة العربية الحديثة هو تلك الصدمة الحضارة الغربية والتي كانت حافزا للمثقف العربي كي يستعجل استحضار العلاج لتخلف الأمة، ولكن تختلف هذه التيارات في توصيف الدواء ومنهج التجديد وطريق النهضة بحسب المرجعية الفكرية لكل تيار، والذي يهمنا حقيقة هنا هو التيار العقلاني الحداثي والذي جعل من الفكر الغربي مرجعيته الكبرى فهي ترسانة أدواته التجديدية[1].

وبهذا صار الحل لنهضة العرب والمسلمين عند الحداثيين العرب هو مراجعة العقل التراثي بتطبيق مناهج حديثة إبستمولوجية أو تأويلية أو تاريخية بتبني الأطروحة الماركسية[2] للبحث عن مرتكزات ثورية في التراث من أجل التوظيف النضالي «لاستلهام عناصر العقلانية والديمقراطية والثورية في تراثنا، بهدف سحب البلاط من تحت أقدام المتاجرين بالدين وبهدف التصدي للسلفية الظلامية بأسلحة فكرية من نوع الأسلحة نفسها التي تستخدمها في معركتها ضد الأيديولوجية التقدمية»[3]، وكل هذا من أجل نقد العقل العربي والإسلامي للبحث عن النظم المتحكمة في الإنتاج المعرفي لرصد خلل العقل في آلياته لا في موضوعاته وإنتاجاته، وهي نفس المنطلقات الكانطية والحفريات الفوكوية للمعرفة[4].

وفي مقابل هذا نجد أصحاب المرجعية الإسلامية يجعلون أن الحل النهضوية للأمة

---

(1) جورج طاربيشي، المثقفون العرب والتراث، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط1، 1991م، ص 17.

(2) جورج طاربيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت، ط3، 2012م، ص13.

(3) ت وفيق سلوم، نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، منشورات الفكر الجديد، بيروت، ط1، 1988م، ص 121.

(4) أ مبارك حمايدي، التراث وإشكالية القطيعة المعرفية في الفكر الحداثي المغاربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2017م، ص 17.

العربية والإسلامية هو بالعودة إلى التراث لا الانفصال عنه كما يدعوا له الماركسيون والحداثيون والفكر العلمي التجريبي، ورغم تفاوت الرؤى داخل الحل الإسلامي إلى أنهم يشتركون بالقول بالنقد والتجديد الداخلي والخصوصية ومراجعة الذات، «فالسلفية تتبنى التراث تبنيا تاما وتطابق بينه وبين الفكر الديني وتنظر إلى التأخر على أنه أمر عابر ولا يمس إلا بوجوه الحياة المادية ويعود وهذا هو المهم من موقفها إلى ابتعادنا عن الدين والتراث والأصالة وهو ما يعني الدعوة إلى مزيد التمسك به والعض عليه بالناجد كلما زاد التخلف والتقهقر»[1].

وهناك من الإسلاميين الذين جمعوا بين التمسك بالتراث ودراسة الفكر الغربي مع إحساسهم بالمأزق الحضاري الذي تعيشه الأمة الإسلامية فهم أكثر اطلاعا على مناهج الحداثة في الغرب وفهما لها في منبعها الأصلي قبل الاستيراد العربي فيعرفون محاسنها وعيوبها، بل فضلوا عليها أدوات ومناهج توسلوا بها مأصولة في التراث لا منقولة فجعلوا العلاقة مع التراث علاقة استئناف، فليس من ضروريات النهضة القطيعة مع التراث والتمرد على الدين كما حصل في الفكر الغربي[2].

المطلب الثالث: سؤال المنهج في نقد التراث

وكما قلنا سابقا قد حصر الحداثيون العرب سبب تخلف الأمة في الدين والتراث وأنه سبب الهزائم النفسية والسياسية والاقتصادية والفكرية...لأنه بزعمهم قُرأ بطريقة خاطئة، فلم يعد الدفاع عن التوحيد بالمنهج العقدي والكلامي القديم مفيدا وكذلك الفصل بين الخالق والمخلوق مطروحا ولا العلم بوجود عالم الغيب مطلوبا في الطرح الحداثي الذي يتمركز

---

(1) المصدر السابق، ص 32.

(2) ط‌ه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1994م، ص 12-29-35-73-89-120-237.

حول الإنسان ويلغي كل السيادة أن تكون لله، بل تعتبر ذلك أحد معوقات العصر بأن نعطي الأولوية لله في الفعل والحكم وفي القيم، وهذا حقيقة الطرح الديني الذي ساد قرونا متمثلا في المذهب الأشعري والذي قضى على العقل الإعتزالي التنويري بزعمهم والذي بلغت فيه الحضارة الإسلامية ذروتها[1].

فجعلوا **من جهة** أن سبب الجمود الذي عصف بالأمة هو قمع تلك المناهج التجديدية والتي قام بها الفلاسفة الإسلاميون وخاصة المعتزلة وبعض المتصوفة لتحرير التراث من السلطة السياسية والدينية التي قمعت الإبداع في مهده وشرعت للتقليد، فيصير التجديد هو السير على منوال هؤلاء وإحياء منهجهم، **ومن جهة أخرى** يرون أنه للخروج من التيه لابد من التوسل بمناهج الفكر الغربي وهذا هو عين الإبداع والتنوير والتجديد[2]؛ ويمكننا تلخيص منهجهم التجديدي في النقاط التالية:

أولا: مركزية الإنسان:

انتقل الفكر الحداثي الغربي من مركزية الله إلى مركزية الإنسان ليصير علة أولى في الفكر والنظر ومعيارا تطوف حوله القيم وسبل الفهم، ليبتعد عن الوحدانية الروحية إلى الوحدانية المادية والتي هي رد الوجود إلى المادة[3] ليولد لنا مصطلح الإنسان الطبيعي والذي هو مفهوم محوري في العلوم الإنسانية الغربية وفي منظومة الحداثة المنفصلة عن القيمة والتي تدور في إطار مادي، فهو انسان بلا حدود ولا قيود مكتف بذاته ومرجعيته ومعياريته ذاته

---

(1) حسن حنفي، التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، القاهرة، ط4، 1991م، ص 21.

(2) عبد المالك بومنجل، الابداع في مواجهة الاتباع، ص21.

(3) مولود رحماني، الحداثة ومركزية الانسان عند عبد الوهاب المسيري، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، عدد 1، المجلد 8، ص 301.

فهو سوبرمان حقيقي وإنسان أعلى[1].

لقد تأسست على فكرة نيتشه (موت اللاله) أصل من أصول الحداثة وهو مبدأ الذاتية والتي جعلت الإنسان مركز الكون وبذلك تأنسنت الأديان وأزالت الطابع المقدس على الطبيعة التي اكتفت بقوانينها[2]، فقد نفت نبوءة نيتشه المرجعية عن كل شيء في الفكر الغربي: «فلا وجود لأساس أو معيار نهائي يتحدد كحقيقية نقيس به غيره من الأشياء بل جميع الأشياء عابرة عن منظور أو تأويل...»[3].

وفي جانب فلسفة اللغة فقد كان لصدى نظرية نيتشه الأثر الكبير في تشكيل نظريات الأدب والقراءة الحداثية التأويلية، فإن نفي المرجعية عن كل النصوص جعل كلها متساوية في النقد حيث تحول النص الديني إلى كينونة دلالية مستقلة عن مصدره المتعالي[4]، وهذا ما يجعل العقل هو المؤطر لكل العملية التأويلية، ففي بعض المراجع نجد تطابقا تاما بين النزعة الإنسانية والعقلانية والتي هي الإيمان بأن العقل الإنساني لديه القدرة الكافية على إدراك الحقائق الكونية وتفسير جميع الأسرار من غير معونة من أحد خارج نطاقه[5].

لقد أصبحت مركزية الإنسان وكما يصطلح عليها أركون بالاستقلالية الذاتية مصدرا للأخلاق وقواعد السلوك وتنظيم المجتمعات بل «أصبح التشريع وسن القوانين مسألة بشرية بحته»[6]، فالنزعة الناسوتية بعبارة طه عبد الرحمن لا تقر إلا بقيمة الإنسان وسلطان العقل فلا مجال عندها للألوهية ولا للوحي، ومع الاعتماد على التعليل الطبيعي والمادي

---

(1) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق، القاهرة، ط1، 2006م، ص 18.

(2) جاكلين روس، مغامرة الفكر الأوروبي، ص 348، 349.

(3) عبد الرزاق بلعقروز، نيتشه ومهمة الفلسفة، ص 157.

(4) العلوي، استراتيجيات الحمل على غير الظاهر عند المحدثين، ص 164.

(5) جميل صليبيا، المعجم الفلسفي، 91/2.

(6) محمد أركون، قضايا نقد العقل الديني، ص 316.

للأشياء فلا مجال للغيب ولا للروح[1].

وبالنقيض تماما فإن النزعة الإيمانية تجعل المركزية لله ﷻ في الكون فهو السيد المتصرف في الوجود والإنسان مخلوق له مؤمن بأن الآمرية التامة لله ﷻ .

ثانيا: التوسل بالعقل:

حيث سعى الفكر الحداثي لإعادة صياغة مفهوم للعقل على مستويين[2]:

1- مستوى نقد المفهوم (ما قبل الحداثي) للعقل: والذي جعل البداية الحقيقية للعقلانية الأوروبية والنقد الثوري للعقل مع فلسفة التنوير في القرن 18م[3]، حيث بدأ العقل بالتحرر تدريجيا من الثوابت والمبادئ والأوليات التي كان الفكر الأرسطي يؤسس عليها مفهوم العقل باعتباره قوة إدراكية تميز بين الثنائيات المتناقضة (خير/شر، حسن/قبح...) كما قرر هذا ديكارت في مقاله في المنهج، وبدأ العقل يرتبط ارتباطا تاما بالمنهج العلمي لنيوتن والذي لا يقوم على الاستدلال الخالص وإنما على التحليل فطريقة نيوتن لا تبدأ بالمبادئ الأولية ولا المسلمات وإنما بالوقائع والظواهر الجزئية وعلى أساسها نكتشف القوانين، فمهمة العقل لم تعد هي الانطلاق من الجزئيات الحسية إلى الكليات أو الإلهيات كما في المنطق الأرسطي والعقل الفلسفي والكلامي، بل صار العقل يعبر فقط على العالم التجريبي فحسب عكس ما كان عليه مفهوم العقل مع ديكارت الذي كان مرتبطا بالحقائق الأبدية مما هو مشترك بين الفكر الإنساني والإلهي[4].

---

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 148.

(2) القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال، ص 147.

(3) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص 240.

(4) الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير: موقف الأنطولوجيا التاريخية –دراسة نقدية–، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009م، ص 97-98.

وبهذا صار الفكر الحداثي وما بعد الحداثي يرفض مفهوم العقل الذي تأسست عليه عقلانية ديكارت وعقلانية كانط لاتصافهما بالثبات والإطلاقية التي كانت من أساسيات المناهج الموروثة (الأفلاطونية/ والأرسطية) والتي تقول بالعقل الوجودي المفارق للطبيعة والذي انتقل إلى الفلاسفة الإسلامين كنظرية العقل الفعال والعقول العشرة[1]، وأما الفكر الإسلامي فيعتبر العقل السليم هو المنسجم مع تعاليم الوحي، وأن قواطع الأدلة لا يمكن أن تتعارض وأن العقل إذا لم يستنر بنور الوحي حتما سيضل[2].

وكان أهم ما أسسه العقل الحداثي هو ترك التوسل بالوحي واعتبار العقلانية الغربية والتفكير الديني كانا تفكيرين مغلقين ودغمائيين لأنهما لم يتجاوزا تلك المتضادات: العقل/الايمان، معنى حقيقي/ معنى مجازي، قانون الوحي/قانون وضعي بشري، حقيقة/ضلال، مدينة الله الفاضلة/المدينة الأرضية...[3]، فلابد للعقل الحداثي من الابتعاد أولا عن فكرة المفارق للطبيعة بداية من العقل الكوني الذي كانت الفلسفة الموروثة تستند إلى وهو عند العقل الحداثي لا يختلف عن الله[4]، لينسجم العقل الحداثي مع الروح العلمية التي سادت أوروبا منذ جاليلو وبيكون لتأكيد التطابق التام بين نظام العقل ونظام الطبيعة[5].

2- على مستوى تشكل مفهوم جديد للعقل (ما بعد النظرية النسبية):

حيث أكد الجابري بأن الفكر الحداثي / ما بعد حداثي قد تجاوز مفهوم العقل في

---

(1) عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص 152-156، محمد المصباحي، تحولات تاريخ الوجود والعقل، ص 28، 29.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، 1/86-147. ابن القيم الجوزية، الصواعق المرسلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل، 3/800-843.

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 24، 25.

(4) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 17-34.

(5) المصدر السابق، ص 21، 22.

المناهج العقلانية فيقول: «لقد تغيرت جذريا، مع الفيزياء الذرية مفاهيم العقل ومبادئه تلك المفاهيم والمبادئ التي كان ينظم بها التجربة (مفهوم الحتمية، مفهوم الزمان والمكان) فصار لزاما عليه أن يغير فهمه لنفسه، وهل العقل شيء آخر غير مفاهيمه وأدوات عمله»[1].

فصار العقل الحداثي/ما بعد الحداثي بهذا يريد تجاوز اللاهوت والماورائيات والحقائق المطلقة والميتافيزيقا[2]، وليس همه الإمساك بالحقيقة الموضوعية لما ينقده، فالعقل الحداثي لم يعد يؤمن بالقبليات والمبادئ الأولية المستقلة عن الحس بل صار مفهوم العقل مرتبطا ببنى الفهم الفردية والبنى الثقافية والاجتماعية والعرقية، فكل فرد أصبح مستقلا بعقله الخاص[3]، فلم يعد للعقل وحدة كونية بل سيصير وحدة تأويلية ذاتية بحسب الشروط التاريخية التي توجد فيها[4].

فالعقل بهذا المفهوم هو إقرار للشك المنطقي ورفض لكل حكم مسبق ولكل سلطان مهيمن[5]، وهذه العقلانية التي يسميها باشلار بالعقلانية المطبقة التي طردت كل عوائق العلم بالتحرر من كل القبليات والتفاعل مع التجربة، وهي بنت النظرية النسبية لإنشتان[6]، أو ما يسميه أركون بالعقل الاستطلاعي المنبثق حديثا[7]، ومن أهم خصائص

---

(1) المصدر السابق، ص 23.

(2) جان بيار فرنان، العقل بين الأمس واليوم، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، مجلة الوحدة، بيروت، ع/ 26، 1986م، ص 167. علي حرب، ازمة الحداثة الفائقة، ص 185.

(3) هشام صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص131.

(4) موقف الفكر الحداثي العربي، ص 161. مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، ص 258، 259.

(5) عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 209.

(6) غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة: عادل العوا، ص 135-175.

(7) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص 14، 15.

هذا العقل[1]:

- **الانفتاح** على المتضادات الثنائية وإقامة جسور التواصل بين العقل ونقائضه كالجنون والخيال والأسطورة[2].
- **التعدد** فمن أسس الحداثة هو مبدأ الذاتية والذي يجعل المعرفة مصدرها الذات العارفة وليس الموضوع المعروف.

وبهذه الخصائص لن يتورط العقل «مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة»[3]، ولا حتى مجرد الاعتراف بها حيث سيسعى الفكر الحداثي بهذا العقل المنبثق بالبحث عن المسكوت عنه في التراث العربي الإسلامي والمستحيل التفكير فيه في الفكر الديني من خلال أمرين[4]:

أ- تفكيك كل الأصول التي تؤصل للثبات وتميز بين الثنائيات المتضادة، وبهذا سيتم انتهاك كل المسلمات وتعرية كل البديهيات ونزع القداسة.

ب- منهجية التأويل لكسر السياج الدوغمائي المغلق الذي فرضه المنهج الديني في قراءة النصوص، حيث تصير الحاجة ماسة للتأويل، من خلال اقتراح تقنيات في القراءة وأدوات في فهم النص أنتجها الفكر الغربي المعاصر، من أجل كشف/فضح ما يسميه الفكر الحداثي العربي بالتوظيفات الأيديولوجية والوثوقية للنصوص المقدسة من طرف حراس الحقيقة[5].

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 21-24. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 41، 24-58.

(2) محمد أركون، الفكر الإسلام نقد واجتهاد، ص 240.

(3) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 15.

(4) المصدر السابق: ص 14. حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 139، 140. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، 78/1.

(5) القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال، ص 213.

المبحث الثاني: أهم المناهج التأويلية في الحداثة العربية

المطلب الثالث: منهج أركون وخلخلة الأسس

يعتبر المشروع الأركوني من أهم المشاريع التأويلية في الحقل الحداثي العربي والتي عنت بقراءة النص الشرعي وخاصة النص القرآني معتمدة في ذلك على حشد المفاهيم والأدوات الفكرية للمناهج الغربية، خاصة للمفكرين الذي أحدثوا ثورة إبستمولوجية في الفكر الفرنسي[1] من جيل مشيل فوكو ودريدا[2]، والذي تحظر فيها مقالات مهمة في قراءة النصوص الدينية كمثل: التفكيك، حفر الأسس، القطيعة المعرفية، نفي القداسة، الأنسنة، الفيلولوجيا...[3].

وقد كانت البوابة الأولى التي سهلت لأركون تمرير المناهج الحداثية الغربية لنقد التراث الإسلامي هي مقولات الاستشراق الفيلولوجي وأهمها فكرة وجود أرضية مشتركة بين الشرق العربي والغرب أي بين الإسلام واليونان والرومان، بإحالة كل الثقافة الإسلامية إلى مفهوم الإرجاع والاقتراض كما زعم المستشرقون مثل نللينو[4] وآدم متز[5] وأوليري[6] وشاخت[7]

---

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 56.

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 331.

(3) خالد السيف، ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر، ص 176، 177. سرحان بن خميس، التأويل الاحداثي العربي للنص التشريعي، ص 108، 109.

(4) كارلو نللينو، نظرات في علاقات الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، منشور ضمن: المنتقى من دراسات المستشرقين، جمعها وترجمها: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بدون ط، 1955، 1/ 45، 51.

(5) آدم متز، الحضارة في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد أبو ريدة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1957م، 369/1.

(6) دي لاسي أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة: وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون ط، 1961م، ص 92.

(7) شاخت، ثلاث محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، منشور ضمن: المنتقى من دراسات المستشرقين، 1/ 90.

بروكمان[1] وجولدزيهر[2] وغيرهم بأن الفقه الإسلامي جوهره مأخوذ من القانون الروماني والفكر اليوناني، رغم أن هذه الفكرة الاستشراقية تلغي وجود عقل عربي وإسلامي مستقل بالتفكير لننقده أصلا، بل حتى الشرائع والعقائد الإسلامية جعلت من مصادر يهودية ومسيحية صيرت الإسلام كفكرة مسيحية متقنعة[3].

وهذه الرؤية الغير نزيهة حقا تنفي بداية قداسة النصوص الدينية الأصلية والتي كانت مدخلا مهما لشريحة فكرية عربية اهتمت بإعادة تأريخ وقراءة التراث الإسلامي مبتلعة كل الناتج الاستشراقي الفيلولوجي بدء من جرجي زيدان وانتهاء بالفرانكونيين العرب[4]، وقد كانت أهم آليات منهج أركون والتي يصرح بها أحيانا وهي في الأصل مضمرة تعمل كمحرك لأفكاره في الخفاء مثل كل الحداثيين العرب في تعاملهم مع التراث لمحاولة هي توحيد الوعي الديني لأتْباع التراثيين الغربي والعربي وذلك لأسباب منها[5]:

1. الرغبة في توفير حظوظ قبول ونجاح أقوى لمحاولة تطبيق المناهج ذاتها التي طبقت على التراث الغربي.

2. الإيحاء بأن التراث العربي لابد من أن يخضع لما خضع له التراث الغربي من نقد آجلا أو عاجلا لأن وحدة الأصل تفرض وحدة المصير.

---

(1) كارل بروكمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه فارس وزميله، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1968م ص 71.

(2) إيجناس جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وزملائه، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1946م، ص 42.

(3) إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث – التقنيات والاستمدادات –، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2014م، ص 133 وما بعدها.

(4) المصدر السابق، ص 151.

(5) مبارك حمادي، التراث واشكالية القطيعة المعرفية في الفكر الحداثي المغاربي – بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2017م، ص 108.

3. كسر الحواجز النفسية بين الفكر العربي المعاصر من جهة وبين الفكر الغربي الحداثي من جهة أخرى من أجل تحقيق تبادل ثقافي وحضاري أكثر سهولة.

وهذه الأسباب ليست خاصة بأركون وحد بل نقدر جعلها ميزة عامة لكل الحداثيين العرب الذين استعانوا بمنهج التفكيك الحداثي خاصة في قراءة النصوص الدينية والتي كما أسلفنا تعطي للنص كينونة خاصة بعيدة عن قائله بقطع كل علاقة مع مؤلفه وانتزاع النص من بيئته وواقعه وجعله كنص مجرد يقبل أن تسلط عليه مناهج التحليل والنقد الغربي من أجل إزاحة ما سماه « الأرثوذكسية الإسلامية»[1]، التي أساسها أحادية الحقيقة المطلقة المنحصرة في الرسالة الدينية والتي يريد أركون تجاوزها من خلال[2]:

1- **التحليل السيميائي**[3] **والألسني**[4] : وهي للتعامل مع النص القرآني واخضاعه للمناهج اللسانية لإنتاج المعنى من خلال النص[5].

2- **التحليل التاريخي الأنثروبولوجي والسوسيولوجي**: وتهدف إلى تقويض الرؤية الدينية للتاريخ كما يراها علماء المسلمين وترتكز على فرض منطق الحداثة بقانوني التاريخية والأنسنة[1] :

---

[1] والتي تعني بحد وصف هاشم صالح: التزمت والانغلاق الذي يرفض كل ابتكار وتجديد يخرج عن إطار المسلمات البديهية. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 179 على الهامش.

[2] خالد السيف، ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر، ص 185. سرحان بن خميس، التأويل الاحداثي العربي للنص التشريعي، ص 110، 114، 116.

[3] السيميائية: هي العلم الذي يبحث في الإشارات والرموز ودلالاتها الاجتماعية، والتحليل السيميائي: هو دراسة العلاقة بين معنى الكلمة وشكلها ومدلولها، أما السيميائيات: فهي دراسة التمفصلات الممكنة للمعنى، أو هي طريقة رصد المعنى وتحديد بؤره ومظانه، ينظر، مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 378. سعيد بنكراد، دار الحوار، سوريا، ط2، 2005م، ص 52.

(4) اكتب الحاشية هنا

[5] محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص 32.

• **قانون الأنسنة:** والذي يعني إعادة تصور العلاقة بين الله والانسان، ليصير البحث الوجودي والمعرفي إنطلاقا مما يريده الإنسان لا من منطلق ما يريده الله.

• **قانون التاريخية:** والذي يجعل الشروط التاريخية الأرضية هي التي أنتجت النصوص التأسيسية في الإسلام لا أنها هي من تصنع التاريخ متعالية عن الزمان والمكان.

3- **التحليل التيولوجي:** أي لإخضاع علم اللاهوت والعقيدة للقواعد والمناهج المطبقة على كل عملية معرفية وهنا يظهر أن مشروع أركون موجه لنقد العقل المؤسس على الوحي أصالة.

وفي الحقيقة إن التاريخية هي أم الأدوات المنهجية التي استعان بها أركون ومن قلده من الحداثيين العرب، والتي جعلت النص الديني وخاصة القرآني له ارتباط بواقع خاص وإطار زماني ومكاني تشكل وفق الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ليصير النص القرآني مجرد أثر تاريخي تضافرت على تشكيله مختلف الظروف وهذه هي النواة للمشروع الأركوني[2].

وهذا الذي سيفتح باب سيل التاريخية في كتابات الحداثيين العرب لتبدأ قراءتهم للنص القرآني بالحفر المعرفي[3] على أهم أسسه وقواعده كمثل: **أن القرآن صالح لكل زمان ومكان، العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب** وغيرها من القواعد التي تضفي على القرآن الإطلاقية والتعالي والقداسة، لأن هذه القواعد عند الحداثيين مجرد هوس ميتافيزيقي[4]، ووهم كبير[5]، وجمود[1] وصيغة مصادرة إطلاقيه[2].

---

[1] القربي، موقف الفكر الحداثي العربي من نصوص الاستدلال، ص 23.

[2] المصدر السابق، ص 212.

[3] طب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص 213.

[4] الطيب تيزيني، النص القرآني، ص 115.

[5] المصدر السابق، ص 132.

ومع هذا فإن المشروع الأركوني في الحقيقة شديدة التعقيد وبالغ الصعوبة لأنه كما يصرح هو بنفسه بأنه :«شديد الجدة والتعقيد»[3]، ويقول عن منهجه: «إن الإسلاميات التطبيقية منهج متعدد الاختصاصات...»[4]، فأي قارئ لمشروعه في إعادة قراءة نصوص الإسلام سيجد صعوبة في توظيفه المناهج والمصطلحات الغربية فحتى مترجم أعماله أشار لذلك وقال مدافعا عنه أن مهمة أركون ليست التوضيح بل فتح التساؤلات وإن لم يعط إجابات لها حيث قال عن أركون : «إنه يفتح ورشات عمل أكثر مما يبني قصورا مكتملة لأن المهام الملحة عديدة والعمر قصير»[5].

فالمشكلة المعرفية التي أراد أركون معالجتها ترجع إلى المفهوم الجديد الما بعد حداثي للعقل الذي سيوظفه فيجد أنه يصطدم مع النظام المعرفي أو ما يسميه هو بالنواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي التي أصبحت فيما بعد «سياجاً دوغمائيا انغلق داخله العقل الإسلامي»[1]، هذه النواة الصلبة هي محل نقد العقل الإسلامي عند أركون، وهي موضوع (الإسلاميات التطبيقية)، ومن تلك النواة الصلبة انبثقت منها منهجية الشافعي، والتي تُعتبر بمجموعها التأسيس الأولي للعقل الإسلامي، حيث يكشف عنها أركون في النقاط التالية :[1]

1- يوجد إله واحد، حي، خالق.

---

(1) نور خلوف، القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقليب، ص 17.

(2) الطيب تيزيني، النص القرآني، ص 426..

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي والإسلامي، ص 12.

(4) المصدر السابق، ص 57.

(5) هاشم صالح، من مقدمة كتاب محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص 9، 10.

(1) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : ص 330 .

(1) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: ص 330 .

2- اتخذ الإنسان كخليفة له على الأرض.

3- وقد تكلم إلى البشر عدة مرات، أو على مراحل متلاحقة، من خلال الأنبياء الذين اختارهم.

4- وكانت آخر مرة تكلم فيها إلى البشر من خلال النبي محمد (صلى الله عليه وسلم).

5- وقد استمع صحابة محمد إلى هذا الكلام بكل تقى وورع، وحفظوه في ذاكرتهم ونقلوه.

6- ثم دوّنوه كتابة في مجموعة نصية دعوها بـ (المصحف). فالمصحف يعني إذن مجموعة النصوص أو العبارات التي تشكّل القرآن.

7- والقرآن يعني كلام الله المتلوّ شعائريا، والمقروء، والمفسّر، والمعاش بصفته القانون الإلهي، الأبدي، الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يُمس، والصالح لكل زمان ومكان.

8- ثم جاءت أحاديث النبي لكي توضح هذا الكلام وتشرحه، وقد جُمع الحديث بنفس الخشية أو التقى والورع الذي جُمع فيه المصحف، لكي يصبح الأصل الثاني للقانون الإلهي، أي الشريعة.

9- أن صحابة النبي يشكّلون جيلا ممتازا ومتميزا، وهم مزودون بمقدرة عقلية وفكرية مثالية تؤهلهم لأن يشرحوا الآيات القرآنية والأحاديث ويطبقونها في الواقع بكل إخلاص ودقة وأمانة، وبالتالي كان عصرهم (العصر الذهبي)، وكانوا هم الرعيل الأول.

10- يمكن للإنسان المسلم في أي زمان أن يصل إلى الحقيقة الدينية المطلقة، ويجسدها باستعادة ذلك (العصر الذهبي) الذي يمثل إسقاطا لجوهر الدين في التاريخ البشري وتحققا له.

هذا هي المسلمات والمبادئ القبلية لدى العقل الإسلامي -بحسب أركون -والتي

بمجموعها تشكّل نظاما معرفيا ملزما، ومقدمات ضمنية توجه الفكر الإسلامي، وهذا يهدم مشروع أركون الذي يريد تهيئة أرضية تراثية يمكن لها أن تستقبل الحداثة دون أي تصادم أو ممانعة ولهذا نجد أركون يوظف عقل الحداثة للبحث عن المسكوت عنه ومستحيل التفكير فيه بما يسميه العقل المنبثق لكسر أي منظومة معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة[1] .

وفي هذا المفهوم الجديد للعقل بالنسبة لأركون حيث صارت مهمة العقل أن: «يبلور المعارف الجديدة؛ يعرف أنه لن يصل إلى الحقيقة المطلق، إنه يصل إلى حقائق نسبية، مؤقتة، قد تدوم طويلاً أو أكثر، ولكنها حتماً لن تدوم أبدياً»[2]، وهذا النقد الجديد يضمن عند أركون أن يتكلم الخطاب الديني بكل حرية بعيدا عن سلطة التقديس وسلطة اللغة وحتى سلطة السلف ولو فتح هذا باب النسبية والعدمية[3].

المطلب الثاني : المنهج الجابري ومشكلة الأيديولوجيا

مشروع الجابري أيضا قائم على إعادة قراءة التراث وتأويله ورغم أنه يتبنى مناهج الحداثة الغربية لكنه يختلف مع أركون في مجال النقد، فقد كان الجابري: «مهتماً بنقد الأدوات المنتجة للمعرفة بشكل عام في اللغة العربية... (أما أركون فقد) اهتم بنقد الأدوات المنتجة للعقيدة الإسلامية »[4] ، فأركون قد رفع نقده لأقدس المقدسات الإسلامية ألا وهو الوحي وأدخله حيز التاريخية، أما الجابري فهو يؤسس نقده للعقل العربي وفق الثقافة العربية.

وبهذا فالجابري يحاول أن يبتعد بمشروعه عن المسلمات العقدية والمقدسات واستثمار المناهج المعرفية الإسلامية الأصيلة وذلك بوصل مشروعه النقدي بأعلام التجديد

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 15

(2) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 317 .

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 297.

(4) محمد عابد الجابري، العقلانية والمشروع العربي، حوار مع الجابري، مجلة الوحدة، العدد 27/26، 1986

في الثقافة الإسلامية بالمغرب والأندلس وهذا باستلهام الروح الرشدية[1] والحزمية خاصة، التي تريد تأسيس عقل بياني على البرهان، مستشعرا نفس المشكلة التي واجهها أركون مع قواعد الشافعي حين دشن القول في تأسيس الأصول على القرآن والسنة والاجماع والقياس[2].

وتسند الرؤية الحزمية في منظور الجابري على آلية مهمة في مشروعه النقدي وهي دعوى ابن حزم بالعودة بالفقه إلى مصادره الأساسية لمحاربة الجمود والتعصب والتقليد في زمانه وأيضا إنكاره القياس وتحريمه للتقليد[3]، وهذا ما يوظفه الجابري وفق مبدأ القطيعة المعرفية للقول بضرورة التحرر حتى من الصواب الموروث[4] لأن النهضة العربية لا تتحقق إلا بالتنوير الأوروبي ليس بالمناهج الماضوية[5].

فالجابري وإن كان يوظف بعض المناهج التراثية فهو لا يتبناها كلية بل هي عنده لخلخلة القواعد التراثية من أجل قراءة عربية للفكر الأوروبي[6]، وهذا يحيلنا إلى سؤال كيف نتعامل مع التراث؟.

فمنهج الجابري تطبيقيا يرفض المنهج الإسلامي المستوحى من النصوص ولا محل له في مشروعه لمحاولة البعث من الداخل بل يفضي حتى إلى نقد المنظومة الفقهية[7]، رغم أنه نظريا لا يرفض القواعد التراثية وينفي التبعية التامة للفكر الغربي ويرى أن نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر عمل غير مشروع[8].

---

(1) الجابري، التراث والحداثة، ص 266.

(2) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 514، 515.

(3) وديع وصاف مصطفى، ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2000م، ص 85،86.

(4) محمد عابد الجابري، تهافت التهافت، ص 5.

(5) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 41.

(6) الجابري، التراث والحداثة، ص 11.

(7) القراءة المعاصرة والفقه الإسلامي، ص 100.

(8) الجابري، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ص 12

فقراءة الجابري التجديدية للتراث تقوم أولا على قضية منهجية وهي ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث هذه الفكرة الأساسية عند الجابري والتي جعلته يرفض كل المناهج الجاهز في التعامل مع التراث بسبب رفضه أي عقل منحدر من عصر الانحطاط وهذا ما يسميه بالقطيعة الإبستمولوجية والتي ترفض المرجع والأصل الذي ينادي بسلطة السلف سواء سلف الماركسي واللبرالي والقومي أو سلف الشيخ[1].

فقد حصر الجابري أنماط التفكر التراثي في ثلاث أنظمة هي: عقل بياني وعقل عرفاني وعقل برهاني، وهذه العقول متصارعة في الحقيقة حيث حاول الجابري فصلها عن مرجعتيها وأيديولوجيتها ونقده لنظامها المعرفي الإبستمولوجي مبرزا للبنى المعرفية والتي لا تتعارض مع مبادئ الحداثة الغربية[2]، خاصة وأن الجابري يتبنى البنيوية التكوينية والتي تقول بأن الحقيقة موجودة داخل النصوص في اطارها المغلق بعيدة عن أي سياقات خارجية ولهذا يحرص على إزالة الأيديولوجيا التي تشوه الحقيقة المعرفية للتراث[3].

فالمنهجية البنيوية عند الجابري هي حصر الحقيقة داخل النص بعزله عن أي مؤثرات وسياقات خارجية سواء سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، والنقد المطلوب يكون أولا: بمعرفة مكونات العقل العربي بمعرفة تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، وثانيا بتحليل بنية العقل العربي لفهم كيانه وآلياته وهذا الذي يسود فيه المنهج البنيوي وقد كان هذا النقد هو مشروع كتابي الجابري تكوين العقل العربي والثاني بنية العقل العربي[4].

حيث تبنى الجابري في منهجه في نقد التراث نفس طريقة مشيل فوكو والتي كان

---

(1) الجابري، نحن والتراث، ص 20. الجابري، التراث والحداثة، ص 281.

(2) الجابري، بنية العقل العربي، ص 256.

(3) وسيان غولدمان وآخرون، البنيوية والنقد الأدبي، ترجمة: محمد سبيلا، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1986م، ص 7.

(4) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 6.

لها الأثر البالغ في نقد أركون للتراث أيضا، حيث سعى فوكو «إلى تحليل الاستعمالات والخطابات التي غلفت المعرفة عبر فترات مختلفة من التاريخ وعمدت إلى تحليل تاريخ تلك الخطابات ومكوناتها وتوصل إلى مجموعة دلالات أسهمت في قراءة النصوص وتعرية الخطابات وتلمس أوجه الحقيقة»[1].

رغم أن أركون هو الذي أستثمر تفكيكية فوكو حقيقة في تقويض العقيدة ونفي القداسة وأنسنة النص الديني ومقولة القطيعة المعرفية إلا أن الجابري لم يطبق هذا كما قلنا سابقا بنفس القواعد الصارمة لفوكو بل استثمر بنيويته فقط والتي أسقطها أركون على التراث الإسلامي كذلك، فالجابري أيضا يقول بالقطيعة المعرفية[2]، لكن لم يصل لدرجة أركون والذي توجه بنقده إلى النص المقدس.

لقد جعل الجابري مسألة فصل الذات عن الموضوع عملية ضرورية وقاعدة ذهبية بها تتحقق حرية الإنسان ويضمن بها الموضوعية التي طالما نادت بها العلوم الألسنية المعاصرة والتي تتلخص في مقولة: **يجب تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ** وهذه القاعة البنيوية مهمتها التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية وبعبارة أدق: «إن تحرير الذات من هيمنة النص التراثي يتطلب إخضاع النص التراثي لعملية تشريحية دقيقة وعميقة تحوله بالفعل إلى موضوع للذات، إلى مادة للقراءة»[3].

ولعلنا نلخص منهج الجابري العام في قراءة النصوص لتحقيق الموضوعية كالتالي[4]:

---

(1) محمد سالم سعد الله، مابعد البنيوية، ص 282.

(2) الجابري، نحن والتراث، ص9-20.

(3) المصدر السابق، ص 23.

(4) الجابري، نحن والتراث، ص24 .

1. **المعالجة البنيوية:** والتي تقول بأنه: «ليس هناك أفكار مسبقة ولا شيء واضح المعالم قبل أن تأتي البنية اللغوية»[1]، فلا شيء خارج النص ولابد من وضع جميع أنواع الفهم السابق لقضايا التراث بين قوسين والاقتصار على التعامل مع النصوص واستثمار نظرية موت المؤلف بحبس المعنى داخل النص.

2. **المعالجة التاريخية:** وهذا بربط صاحب النص بإطاره التاريخي لفهم الدوافع السياسية أو الاجتماعية التي تولدت منها الأفكار، وهذا لاختبار صحة المعالجة البنيوية والمقصود منها الإمكان التاريخي الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص أو لا يمكن أو ما يمكن أن يقوله ولكنه سكت عنه[2].

3. **المعالجة الأيديولوجية:** فمشروع الجابري قائمة على فكرة إزاحة الأيديولوجا والتي تحجب المعنى والحقيقة التي داخل النصوص ولهذا يرى أن إقصاء الأيديولوجيا «بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة وعقلانية مطابقة الشرطين الضروريين لكل نهضة (التراث ومشكلة المنهج) في الفضاء الفكري العربي المعاصر مسألة تؤول عند نهاية التحليل إلى قضية (النهضة ومشكلة العقلانية)»[3].

المطلب الثالث: منهج حسن حنفي وإعادة بناء التراث

فمأزق التراث وتجديده قد شغل حسن حنفي أيضا في نقده الجديد من أجل نهضة الأمة العربية والإسلامية من كبوتها واللحاق بالمنجز الحضاري الغربي، فكان مشروعه **التراث والتجديد** من أوسع المشاريع التي تناولت مسألة نقد التراث والدعوة إلى تجديده

---

(1) روي هاريس وتوليت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي (التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير)، ترجمة: أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ط1، 2004م، ص 255.

(2) الجابري، التراث والحداثة، ص 32.

(3) المصدر السابق، ص 33.

خاصة في الجانب العقدي (أصول الدين) والجانب المنهجي (أصول الفقه)، فهو يعتبر مشروعه نقدا داخليا للتراث قائم على تصحيح «**كبوة الإصلاح الديني**»[1]، وأن قراءة التراث التجديدية للأفغاني ومحمد عبده كانت ناقصة.

وسبب نقصان تلك القراءات الناقصة للتراث أنها رفعته لدرجة التقديس وأعادت ذلك السياج الدوغمائي بعبارة أركون حول طرق الفهم والاستنباط من النصوص الدينية وهذا يصعب محاولات التغيير والتحديث، فمشروع حسن حنفي ردة فعل على «أزمة التغيير للواقع الاجتماعي نظرا لتعثر محاولات التغيير واصطدامها جميعا بقضية التراث كمخزون نفسي عند الجماهير»[2].

وإن كان نقد حسن حنفي للتراث من داخله نظريا إلا أنه سيستعين بالمناهج الحداثية الغربية في قراءته التأويلية للنصوص الدينية خاصة إن مفهوم التراث هو الأساس والتجديد هو الغاية في مشروعه حيث يعرف التراث بأنه: «كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة...فالتراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر...»[3]، وهذا ما سيجعل حسن حنفي ينفصل عن التراث تدريجيا للقول بالرفض المطلق للتراث من أجل إعادة البناء.

ففكرة البناء والتأسيس عند حسن حنفي هي في الحقيقة محور مشروعه بالكامل فهو يدعو إلى إعادة قراءة التراث من حيث المفاهيم والمضامين التي يحملها النص الديني وأيضا من حيث الغايات والأهداف التي يصبو إلى تحقيقها وهذا ما ضمنه كتابه **من العقيدة إلى**

---

(1) حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط1، 1987م، ص 177.

(2) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 37.

(3) المصدر السابق، ص 13

الثورة[1]، ونجد علي حرب يصف مشروع حسن حنفي بأنه: «إعادة قراءة الإسلام بنصوصه وأحداثه ومؤسساته من أجل إعادة البناء والتأسيس أي من أجل تأصيل الأصول وإعادة بناء العلوم القديمة وتجديدها»[2].

فالنظرية الثورية عند حسن حنفي تجعله يمارس انقلابا معرفيا على كل التصورات الدينية حيث تصير عبارة عن مقولات ذهنية عاجزة ومتحجرة لابد من إعادة قراءتها وتجديدها فلا نسلم حتى بتلك المقولات العقدية الثابتة التي ترى أن الطبيعة فانية وزائلة والإنسان عابر سبيل والكون له خالق يفعل ما يريد لتكون في هذا الطرح النقدي أغلالا لابد من التحرر منها[3] وكما يرى حسن حنفي بأننا مازلنا: «نئن تحت الإيمان بالقضاء والقدر الموروث من أهل السلف...»[4].

ويرى حسن حنفي أنه لننهض من كبوتنا الحضارية فلابد من هذا الانقلاب المعرفي في نقد الموروث الديني وبنفس أدوات الحداثة الغربية وتحليلات المادية الماركسية حتى لو وصلنا لنفس النتائج «إذ تتطلب النهضة نقد الموروث والتحول في نظرية المعرفة من المنقول إلى المعقول، من الكتاب القديم القرآن الكريم إلى كتاب الطبيعة ومن تأويل النصوص إلى تفسير ظواهر الطبيعة ومعرفة قوانينها، تتطلب النهضة تغييرا في بؤرة الحضارة من الله إلى الإنسان وفي محورها الرئيسي من الأعلى إلى الأدنى إلى الأمام والخلف ومن لغتها التشريعية الدينية العقائدية الصوفية المنغلقة إلى لغة إنسانية عقلية طبيعية مفتوحة تقبل الحوار»[5].

وهذا ما جعل حسن حنفي ينتقد الفكر الكلامي الأشعري ويحمله مسؤولية العجز

---

(1) مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص 88.

(2) علي حرب، نقد النص، ص 28.

(3) فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي دراسة تحليلية نقدية، مجلة البيان، الرياض، ط1، 2012م، ص 69.

(4) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 16.

(5) حسن حنفي، دراسات فلسفية، ص 182.

الذي أصاب الأمة من القرن الخامس هجري حين جعل النقل تابعا للعقل والإرادة الإنسانية تابعة للإرادة الإلهية وسلطة الحاكم تابعة لسلطة الله، وفي الحقيقة فلم يقدم الفكر الأشعري سوى التصور الديني لرؤية العالم وهذا ما يجعلنا نقول إن المشروع التجديدي لحسن حنفي يحاول الانتقال من مركزية الله إلى مركزية الإنسان وبالتالي فهو يأنسن الدين[1].

فقد كانت القاعدة الكلامية المعتزلية **أن العقل أصل النقل** مقولة معيارية في تأويل النصوص الدينية، كذلك نجد حسن حنفي يؤصل لنا قاعدة معيارية جديدة وهي: «أن الواقع أساس العقل والنقل معا»[2]، ليكون المنطلق الثوري الجديد على التصورات والألفاظ الدينية مما يؤدي إلى تأويل كل ما هو غيبي لا يشير إلى الواقع الحسي فألفاظ الجن والنار والله والوحي والقيامة «كلها ألفاظ تجاوز الحس والمشاهدة ولا يمكن استعمالها لأنها لا تشير إلى الواقع»[3].

ونجد أن أهم آليات حسن حنفي التي مارسها في تأويله العقائدي لا تظهر خلفياتها المعرفية إلا من خلال ترجماته لكتب الفكر الغربي والتي قدم فيها أفكاره الغائبة على الجماهير العربية بكل جرأة مستترا باللغة الأجنبية، فقد أخبر حسن حنفي أن عزمي إسلامي قرأ رسالته في الدكتوراه وتساءل «إذا كنت مسيحيا أو مسلما»[4].

ففي أعماله المترجمة نجده أنه يتبنى المنهج التاريخي لسبينوزا في نقده الكتاب المقدس[5]، بل عد بعض الباحثين بأن مشروع حسن حنفي التراث والتجديد من أجل التحول الكبير من الثورة إلى العقيدة (أصول الدين) ما هو إلا فلسفة فيورباخية ذات طابع

---

(1) حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، 111/2 وما بعدها.

(2) المصدر السابق، 372/1.

(3) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 121.

(4) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، 627/2.

(5) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 443.

إنساني مطبقة على علم الكلام بدل علم اللاهوت المسيحي لتحقيق مشروع الأنسنة لتحويل الوحي إلى علم إنساني[1].

ولهذا نجد جورج طرابيشي يعلق على مشروع حسن حنفي بقوله: «إن الورشة الضخمة التي يباشر فيها حسن حنفي أشغال مشروع تحويل العقيدة إلى ثورة، تكشف في الواقع عن أنها ورشة هدم وإزالة للأنقاض لا ورشة ترميم وإعادة بناء»[2]، فإن الاستناد العقلي لحسن حنفي على فلسفة التنوير يعني بالضرورة رفض الدين[3] بل هدم كل المسلمات العقدية والتي تعلن بداية منهج وضعي جديد يقضي على الإله ويتمركز حول الانسان بجعله سيدا للكون ومنتجا للمعنى.

قد كان النداء النيتشوي في الفكر الغربي المعاصر بموت الإله إعلانا اتخذته الحداثة وسيلة لإقصاء الإله من المعرفة وابعاد كل الميتافيزيقا لتحصر الحقيقة والمنفعة في عالم الطبيعة، حتى نظريات القراءة الهرمنيوطيقية أعلنت موت المؤلف لإعلان ميلاد القارئ لتتحرر كل النصوص من سلطة مؤلفها[4]، هذا الانقلاب ساهم في أنسنة الفكر وأقصى جميع المقدمات الإيمانية والتي كانت تبدأ «باسم الله الرحمن الرحيم فإننا نبدأ باسم الأمة...وإذا كان القدماء قد بدأوا مقدماتهم التقليدية باسم الله فإننا نبدأها باسم الأرض المحتلة...وكما يستعين القدماء بالله فإننا نستعين بقدرة الإنسان على الفهم والفعل على النظر والعمل بالاعتماد على النصوص القديمة وتجارب العصر»[5].

المطلب الرابع: منهج نصر حامد أبو زيد التأويلي

---

(1) فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي دراسة تحليلية نقدية، ص266، 267.

(2) جورج طرابيشي، ازدواجية العقل دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، ص 239.

(3) حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، 102/1.

(4) رولان بارت، لذة النص، ص 56.

(5) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، 30/1-42.

يعد مشروع نصر حامد أبو زيد من أهم المشاريع التأويلية للنصوص الدينية والتي ترى أن المأزق الحضاري للأمة بسبب التراث الذي لابد له من نظرية في التأويل جديدة من أجل نقد الخطاب الديني المؤسس على سلط الماضي بمناهجها وأدواتها التحليلية، وفي الحقيقة مشروع نصر حامد أبو زيد هو امتداد جريء لأفكار أستاذه حسن حنفي والذي يعتبره هو الفدائي الذي صرح بأفكاره بالرغم أن أبا زيد يرى أن تأويلية أستاذه حسن حنفي الهدمية لم تكن منتجة.

فمهمة القراءة التأويلية المنتجة عند أبي زيد هي: «أن تنقل الخطاب اليساري من وهدة التلوين إلى أفق التأويل في إدراك الواقع والتراث معا»[1]، فلم يتحرر أبو زيد من التصورات المادية الماركسية في المعرفة بل دعا إلى توظيف النظريات الأدبية لقراءة النصوص الدينية فيعد: «الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادمير بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي نقطة ابتداء أصلية للنظر في علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن من أقدم عصره حتى الآن»[2].

فالنزعة الماركسية المادية قد وظفها أبو زيد في رؤيته التأويلية للنصوص الدينية والتي شملت العديد من المسائل القطعية كمفهوم الوحي والنبوة وغيرها، والتي تتأسس قراءتها ببعد واقعي واحد ملغية حقيقتها الغيبية لأن الميتافيزيقا في الرؤية المادية الماركسية يفوتها جوهر الواقع والذي هو تغير مستمر وتحول دائم، فسر تعظيم الماركسية والرؤية الداروينية في الفكر الغربي أنهما قد قدمتا تفسيرا ماديا للوجود بل حتى الإنسان صار ذا بعد مادي واحد[3].

---

(1) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 143.

(2) نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة، ص 49.

(3) جورج بوليتزر وآخرون، أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة: شعبان بركات، ص 13، 53.

وبهذه الخلفية المادية الجدلية نجد أبا زيد يحلل النصوص الدينية وينقدها ملغيا بعدها المفارق فالقرآن ما هو إلا نص كأي نص ثقافي تشكل في واقع تاريخي منه صعد ولم ينزل إلينا كما هو معلوم عند جماهير المسلمين والذي يطلقون عليه مصطلح التنزيل، فهو عند أبي زيد ثمرة الواقع فيقول: «إن القرآن خطاب تاريخي لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا...وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل كل قراءة – بالمعنى التاريخي الاجتماعي–جوهرها الذي تكتشفه في النص»[1].

وبالتالي تبتعد النصوص الدينية عن صفة القداسة والإطلاقة بابتعادها عن صاحب النص ﷺ ، لتصبح مجرد نصوص بشرية تطبق عليها كل ما أفرزته التأويلية الغربية من مناهج في الفهم ونظريات في القراءة بحثا عن الموضوعية والتي لا تلغي الذات القارئة للموضوع المقروء وكما يقول أبو زيد عن منهج الهرمنيوطيقا الغربية أنها : «صارت التأويلية باختصار جوهر نظرية المعرفة في محاولتها وصف فعل القراءة...صحيح أننا نجد بعض نظريات التأويلية تبالغ أحيانا في التركيز على فعالية الذات القارئة إلى درجة زعم موت المؤلف والوجود الوهمي للنص لحساب القارئ أو المؤول لكننا نجد أيضا على الجانب الآخر تأويلية تعلي من شأن القراءة الموضوعية المحايدة»[2].

فتأسيس قواعد القراءة الموضوعية للتراث كانت هاجس كل أصحاب مشاريع إعادة القراءة الحداثيين من العرب والذين تترسوا بالنظريات الأدبية الغربية التي كان أكثرها مؤسس على المادية فلا اعتبار لعالم الغيب، وبالنسبة للوسيط في الفهم والتأويل فقد رفض منذ زمن الإصلاح الكنسي الذي بدأ يبعد وساطة رجال الدين في قراءة النص المقدس.

---

(1) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني ، ص 83.

(2) أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 177.

لهذا نجد أركون يزحزح في منهجه القناعات الدينية الراسخة والأدوات التي تستند على الوحي وأي وجود مثالي ليمرر مشروعه بحجة القراءة الموضوعية، وكذلك الجابري يبعد الإيديولوجيا لإقصاء الإكراهات المعرفية لتي توجه العقل المسلم من زمن الانحطاط، وأما حسن حنفي فهدم كل المرتكزات العقدية والأصول الفكرية لكل البناء الإسلامي لإعادة بناء وتمرير قيم الحداثة وكل ذلك بحجة الموضوعية والعلمية.

لقد وجد أبو زيد في التراث الإسلامي المستند الشرعي لتلك الأدوات التأويلية التي وظفها في قراءة النصوص الدينية، ليثبت لنا أن كثيرا من النظريات الأدبية لها حضور في التراث كنظرية الاستقبال وجماليات القارئ ليحاول مقارنتها بنظرية النظم عند الجرجاني وكل هذا فقط من أجل جعل «المتلقي طرفا في عملية صنع النص عن طريق التأويل»[1].

ومن المناهج والنظريات التراثية اختيار أبو زيد تلك التي تأكد ذاتية المؤول والمفسر وتعلي من شأن العقل وتثبت حرية الإنسان مثل منهجية المعتزلة[2]، ففي رسالته للماجستير بعنوان: (الاتجاه العقلي في التفسير) ناقش ردود الأشاعرة على المعتزلة في مسألة أزلية القرآن وقدمه ومسألة خلق القرآن والتي ارتكز عليها للقول ببشرية النص القرآني وأيضا تاريخيته[3] بجعله التصور الوحيد المناسب لروح العقيدة حيث قال: «والتصور الذي يطرحه المعتزلة والذي حاولنا شرحه فيما سبق هو التصور الأكثر ملاءمة لروح العقيدة»[4].

قد استفاد أبو زيد من النظريات التراثية وكذلك وظف مناهج التجربة الصوفية عند ممثلها الأكبر محي الدين ابن عربي التي تتحدث عن علاقة اللفظ بالمعنى الظاهر والباطن

---

(1) أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص110، 144، 184.

(2) أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 45، 46.

(3) المصدر السابق، ص 71، 80.

(4) أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 74.

وقضية المجاز التي جعلت: «كأداة لإزالة أي تعارض محتمل بين نصوص الوحي والعقل»[1]، فالتصور الديني عند ابن عربي فهو الوجود المتجلي من خلال اللغة ولا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النص والنفاذ إلى مستوياته المتعددة[2].

لقد اعتمد أبو زيد على منهج ابن عربي في تأويله المستند على القرينة الذوقية الحدسية لفتح دلالة النصوص الدينية كما في الاتجاه الصوفي الذي يعتبر «قلب العارف وحده هو القادر على إدراك هذا التنوع...»[3]، بالإضافة إلى توظيفه منهج التأويل المعتزلي المستند على القرينة العقلية، فأبو زيد بحث في تراثنا الفكري من منظور علاقة المفسر بالنص وجدله معه[4].

وقد وظف أبو زيد مسألة المواضعة للغة عن المعتزلة والتي توافق نظرية دي سوسير الذي جعل العلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية[5]، وهذا ما يجعل التأويل عند أبي زيد حركة ذهنية لاكتشاف ظاهرة ما[6]، وليست منهجا منضبطا بقواعد دقيقة كأصول الفقه لضبط دلالة الألفاظ، بل سيكون التأويل هو البحث عن المعنى الباطن للنص يقول أبو زيد: «يمثل الباطن مستوى المغزى الكامن في ثنايا تلك الدلالة»[7].

لقد جعل أبو زيد من الواقع آلية من آليات التفسير والتأويل قرأ من خلالها كل المناهج التراثية المتعلقة بالقرآن وعلومه، مستعينا بمناهج القراءة الحداثية التي تعاملت مع

---

(1) أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص 12.

(2) أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 6.

(3) المصدر السابق، 365.

(4) خالد القرني، القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، ص 115.

(5) دي سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ص 90.

(6) أبو زيد، مفهوم النص، ص 230.

(7) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 140.

النصوص الأدبية والفلسفية والديني بإبعاد النص عن مؤلفه، فالمنهج المادي الوضعي الذي اتبعه أبو زيد ينفي عن النصوص الدينية الإطلاقية وينفي عنها أي دلالات ثابتة وخالدة تفرغ ألفاظ النص القرآني من مقاصد الله لتصير أوعية فارغة يصب فيها أي قارئ ما يريد[1].

المبحث الثالث: نتائج التأويل في الحداثة العربية

المطلب الأول: رفع عائق الغيبية والإطلاقة

إن المنطق الداخلي للمناهج الحداثية في إعادة قراءتها للتراث الإسلامي يستند إلى مركزية الإنسان وغائية الحضارة بمفهومها العلماني المادي والتي شكل مفاهيمها الضمنية كي ينظر من خلالها إلى التراث وكذلك الوجود والمعرفة معا، ورغم التعارض الكبير بين الرؤية الحداثية والتصور الإسلامي في المنطلقات والغايات إلا أن أصحاب المشاريع الحداثية العربية كأركون والجابري وحنفي وأبو زيد استعانوا باستراتيجية المخاتلة مع بداية الصحوة الإسلامية ليتحولوا من الاستهداف المباشر للشريعة كما فعلت مدرسة جلال العظم وفؤاد زكريا ونظرائهم ليتوجهوا إلى إعادة تفسير التراث من خلال أدوات العلوم الإنسانية[2].

خاصة أن شعار العلمانية أصبح سيئ السمعة «فمن الأفضل استخدام الدولة المدنية»[3] وكما نادى الجابري منذ الثمانينات «بضرورة استبعاد العلمانية من قاموس الفكر العربي، وتعويضه بشعاري الديمقراطية، والعقلانية...»[4]، لأن الطبقة الأولى من رواد

---

(1) محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ص 61، 62.

(2) إبراهيم السكران، مآلات الخطاب المدني، ص 35.

(3) جابر عصفور، الأزهر والمثقفون، الأهرام، السنة (135)، العدد (45458)، 23مايو 2011.

(4) الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ط1، 2005م. ص 86.

العلمانية في العالم العربي كانوا نصارى يجمعهم مطلب أساسي وهو إلغاء الإسلام بصفته رابطة تجمع المسلمين ونظام حياة للأمة وشريعة تنظم حياة الناس[1].

ويكفي للتمثيل على هذا الفكر المتطرف الذي يدعوا إلى التمرد على الماضي بكل معطياته هذا النص لأحد رؤوسهم فيقول: «لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترا، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا، علما وحضارة ووجهة نظر إلى الانسان والعالم، بل إنني تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون، ونجد كما يجدون، ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون»[2].

ومثل هذه الأماني المعلنة عند بعض العلمانيين وهي مضمرة عند الأكثر خشية الحساسية مع الجماهير الإسلامية تبين حجم الافتتان بالمنظور الحداثي الغربي والهزة النفسية التي أصابت المثقف العلماني والحداثي العربي لينقل لنا بسببه كل نتائج معركة اللاهوت الكنسي مع العقل والعلم، رافضا وثائرا على كل تقليد موروث ولو كان صحيحا فهو مستعد ليبتلع كل الناتج الحداثي الغربي دون نقد ولا تمحيص رغم أن العقلانية توجب عليه عدم التقليد بأن يعترض على« كل مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي، حتى تثبت لك بالدليل صحته وفائدته لمجالك التداولي»[3].

لقد تأسست العقلانية الغربية للحداثة على أرضية معرفية وضعية جعلته كبديل للمنهج اللاهوتي الكنسي قصد التحرر من سلطة الفكر الديني وهذا منذ القرن الثامن عشر وهو ما يطلق عليه بعصر التنوير، ولم يكن يقصد بالتنوير سوى إبعاد الوحي عن التوجيه، وقد كانت أهم ميزة اختص بها هي الإيمان بقدرة العقل على فهم الكون واستيعابه

(1) سامي عامري، العالمانية طاعون العصر، ص 151.

(2) زكي نجيب محفوظ، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، ط9، 1993م، ص13.

(3) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 71.

واخضاعه لحاجات الانسان[1].

ومع عصر الأنوار تشكلت مسلمة معرفية تعلن تفوق المبدأ العلماني على السلطان الديني ونهاية مطاف صدام العالم وما وراء العالم في كل المجالات التي تنظم حياة الإنسان من النظم السياسية إلى العلاقات الاجتماعية، حيث جعلت الحداثة من العلمانية أداة لمقارعة الأيديولوجيات الدينية ومعاملة الدين على أنه مفهوم لا عقلاني وليس تنظيما اجتماعيا ولا حركة بناء ثقافي[2].

إن أهم إشكالية ظلت تلازم الفكر الحداثي العربي هي نقل النتائج الأخيرة للفكر التأويلي الغربي الذي صاغته سياقات ثقافية وصدامات فكرية وفلسفية وثورات معرفية مع التفكير الديني المنغلق لمجتمعات الكتاب المقدس أدى ذلك لكل تلك النتائج الثائرة على المألوف الديني بنزع القداسة وجعل الوحي والنبوة إمكانية بشرية ونزع عائق الغيبية على النصوص التأسيسية من أجل كشف التوظيفات الأيديولوجية والوثوقية في النصوص المقدسة من طرف حراس الحقيقة[3].

وعلى ذلك المنوال كانت خطط مشاريع إعادة قراءة التراث تلك القراءة الحداثية المقلدة بعبارة طه عبد الرحمن والتي جعلها في ثلاثة استراتيجيات (الأنسنة والعقلنة والأرخنة)[4] :

1. **خطة الأنسنة:** وتستهدف هذه الخطة أساسا مهما في التصور الديني والذي اعتبره الفكر الحداثي عائقا لا بد من إزالته وهو رفع عائق القدسية باعتقاد أن القرآن الكريم كلام

---

(1) محمد محمد امزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص 39.

(2) سامي عامري، العالمانية طاعون العصر، ص 172، 175، 180، 182.

(3) محمد القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من نصوص الاستدلال، ص 213.

(4) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 178.

مقدس، وذلك بنقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، ولهذا نجد الفكر الحداثي العربي يتعامل مع النصوص الدينية باعتبارها أنها لا تنتمي إلى المفارق بل هي تابعة لقوانين الواقع أو بقول أخف من ذلك وهو أنها لم تعد منتمية إلى الأعلى في لحظة تمثلها في شخص النبي وكلا العبارتين مؤداهما في الحقيقة واحد، والفرق بينهما نجده في الموقف الفلسفي الصارم الذي ينكر ظاهرة الوحي كلية وبين موقف الاستشراق وفلاسفة الإسلام الذي يجعل الوحي والنبوة إمكانية بشرية[1].

لقد أسس أركون من فكرة العلمنة والعقل العلمي الحديث آلية جعلت صدعا حقيقيا على كافة المستويات الثقافية والمفهومية بين «أولئك الذين يقبلون بالمحتوى والوظيفة الروحية للوحي، وأولئك الذين يرفضونه باعتبار أنه باطل علميا وتجريبيا»[2]، ورغم أن مترجم أركون وشارح أفكاره يحاول أن يهذب ألفاظه المصادمة لصريح الدين حيث علق في الهامش على النص السابق بقوله إن أركون: «لم يحل العقل العلمي والفلسفي الحديث محل الوحي أو العقل اللاهوتي...»[3].

لكن فكرة التاريخية التي هي أهم أساس لمشروع الفكر الحداثي في تأويل النص الديني لا تؤمن بالضرورة أنه هناك وحيا إلهيا منزلا، ولا قرآنا مفارقا لقوانين الواقع، فمفهوم التنزيل لا بد أن يفهم عندهم «بوصفه تنزيلا إلى الناس عبر وسيطين: الأول الملك، والوسيط الثاني محمد البشر، إنها رسالة السماء إلى الأرض، لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية أهمها البناء الثقافي...»[4].

فبمنهجية الأنسنة قرأ الفكر الحداثي العربي الظاهرة الدينية والذي أنزلها من بناء

---

(1) إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، ص 624.

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص18

(3) المصدر السابق، من هامش نفس الصفحة .

(4) أبو زيد، مفهوم النص، ص 56.

مثالي إلى رؤية مادية واقعية بنقلها من الوضع المتعالي الإلهي إلى الوضع المحسوس البشري وقد لخص لنا طه عبد الرحمن منهجية الفكر الحداثي العربي في أنسنة المضامين التراثية حيث[1]:

- حذف عبارات التعظيم التي يستعملها جمهور المؤمنين في حديثهم عن كتاب الله ﷻ مثل (القرآن الكريم) ، (قال تعالى) ، (صدق الله العظيم)...
- استبدال مصطلحات مقررة بأخرى جديدة من وضع الانسان، كاستبدال (الخطاب النبوي) مكان (الخطاب الالهي) واستبدال (العبارة) مكان (الآية)...
- التفريق بين مستويات مختلفة من الخطاب الإلهي كالتفريق بين (الوحي) و(المصحف) والتفريق بين (القرآن الشفوي) و(القرآن المكتوب).
- المقارنة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام، واستثمار نظرية خلق القرآن المعتزلية فكما أن القرآن كلام الله فكذلك عيسى عليه السلام رسوله وكلمته[2].

2. **خطة العقلنة:** تستند هذه المنهجية التي وظفتها الحداثيون العرب في إلغاء عائق الغيبية باعتقاد أن القرآن وحي ورد من عالم الغيب وذلك بالتوسل بالمناهج والنظريات الحديثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية والقصد منها تساوي النص القرآني في النقد مع أي نص بشري وبهذا يتم زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري حيث يقول أركون: «لكن نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التي تقدمها لنا علوم الانسان والمجتمع، من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الابستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاء التحليل والتأويل التي يفتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثا»[3].

---

(1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 178، 179، 180، 181.

(2) عبد السلام بوزبرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص 218.

(3) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 58.

ولهذا يسعى الفكر الحداثي العربي إلى تفكيك مفهوم الوحي بعدة استراتيجيات أهمها:

أ- حصر مفهوم الوحي في الإمكان البشري سواء بتسليط أدوات العلمنة أو بالبحث في التراث عن تفسير للوحي يدخله حيز الإلهام أو المنام أو الهلوسة أو الوحي النفسي أو حتى الأسطورة التي لا يتعارض مع الرؤية الحداثية والتي تحصر الوحي في عالم الشهادة وفق نظرة أفقية تاريخية[1].

ب- توظيف نظرية خلق القرآن التي تنزع على القرآن صفة القدم وتجعله متغيرا وفع متطلبات الواقع[2]، ومقابلة نظرية التجسيد عند النصرانية بالمصحف الذي تجسد في كلام الله ليثبت الفكر الحداثي بذلك الطبيعة المزدوجة للنص القرآني[3].

ويحرص الفكر الحداثي إلى توظيف كل المنهجيات الحديثة لرفع عائق الغيبية على النص القرآني وفق منهجية خاصة نذكر منها[4]:

- نقد علوم القرآن على أساس أن هذه العلوم النقلية قوالب معرفية متحجرة يجب استبعادها عند قراءة النص القرآني واستعمال النظر العقلي الصريح.
- التوسل بالمناهج المقررة في العلوم الإنسانية والاجتماعية كاللسانيات وعلم التاريخ وعلم النفس...لتسوية النص القرآني بباقي النصوص البشرية.
- إطلاق سلطة العقل وفتح باب التأويل فلا حدود لمعاني الآيات ولا إلزام لمناهج المتقدمين.

3. خطة الأرخنة: يعتبر الفكر الحداثي العربي التاريخية هي جوهر الإصلاح الثوري الذي يريده، فلا سبيل إلى تمرير القراءة الحداثية إلا من خلال استهداف إطلاقيه القرآن وتحويله

---

(1) محمد الشبة، مفهوم المخيال عند محمد أركون، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014م، ص 43.

(2) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، 152/1.

(3) أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 207، 208.

(4) عبد السلام بوزبرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص213، 214.

إلى نسبية ظرفية من أجل رفع عائق الحكمية الذي يجعل القرآن الكريم جاء بأحكام ثابتة وأزلية، وأما الآلية التي يتوسل بها الفكر الحداثي لإزالة هذا العائق هي وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة[1].

يقول هشام جعيط: «إن أهم شيء أتى به العلم الحديث بخصوص القرآن هو تورخته...إن هذه التورخة تعين كثيرا على فهم تطور المعاني التي أتت بها الدعوة المحمدية»[2]، فربط القرآن بمستوى الشمولية والتعالي يرسخ أن له معنى نهائي فوق التاريخ والوجود البشري وهو نقيض مفهوم التاريخية التي قامت عليه مشاريع إعادة قراءة التراث[3].

ولتبيث خطة الأرخنة عمد الفكر الحداثي العربي إلى[4]:

- **توظيف المسائل التأريخية المسلم بها في تفسير القرآن:** والتي تكشف عن ارتباط النص القرآني وآيات الأحكام بالوقائع التاريخية كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني...
- **تقليل عدد آيات الأحكام:** فيرى الفكر الحداثي أن آيات الأحكام لا تمثل إلا نسبة محدودة من الآيات القرآنية، وهي متأثرة بالأحوال والأوقات التي نزلت فيها.
- **إضفاء النسبية على آيات الأحكام:** ذلك أن المفسرين قد فهموا هذه الآيات فهوما مختلفة باختلاف مشاغلهم الثقافية والاجتماعية والسياسية، فلهذا لا يمكن حمل الآيات على معان مستقرة ومطلقة.

وهنا يمكننا القول إن الفكرة الاستشراقية حاضرة في المنهج الحداثي في تعامله مع

(1)محمد القربي، موقف الفكر الحداثي العربي من نصوص الاستدلال، ص139. طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 184.

(2) هشام جعيط، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص 185، 194.

(3) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 21. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 202.

(4)طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 185.

النص القرآني والتي ترى أن القرآن لا يحمل منهجا تشريعيا قانونيا متكاملا وذلك لسببين هما[1]:

1) أن القرآن خاضع للتأويل الذي حدث في العهود اللاحقة

2) أن الأحكام الشرعية في القرآن إنما جاءت لتعالج أمورا طارئة معينة بطريقة عملية واقعية.

المطلب الثاني: إعادة بعث النقد الاستشراقي للإسلام

الاستشراق في اللغة هو:

وفي الاصطلاح:

لقد كان المدخل الأساسي للمشروع التأويلي الحداثي هو التحرر من سلطة النص القرآني وبحصره في واقع ثقافي متغير يزيل عنه ثباته وإطلاقيته وقداسته، وهذا التصور ليس من أجل الاكتفاء بنقده وتفكيك التفاسير التقليدية حول القرآن وكما يقول علي حرب فأن التصور الحداثي: «لا يكتفي بتفكيك الانساق الفقهية والمنظومة العقائدية، بل يتوغل في نقده وتفكيكه وصولا إلى الأصل الأول أي إلى الوحي الإلهي»[2]، فصار مفهوم الوحي لا علاقة له بالله ﷻ بل هو من عند النبي محمد ﷺ[3].

وكذلك فالفكرة الأساسية في المنهج الاستشراقي تنطلق من أنسنة النص القرآني بالتأكيد على نسبته للنبي محمد ﷺ وبهذا يستوجب تعريفا جديدا لمفهوم الوحي ومفهوم

---

(1) عجيل جاسم النشمي، المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984م، بدون ط، ص 36.

(2) علي حرب، نقد النص، ص 62.

(3) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 11-45.

النبوة بالنفي التام أنهما من عند الله ﷻ فزعموا كما قال المشركون: **{وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ إِفۡكٌ ٱفۡتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيۡهِ قَوۡمٌ ءَاخَرُونَۖ فَقَدۡ جَآءُو ظُلۡمٗا وَزُورٗا ٤}** [سورة الفرقان:4] وتأكيدا على فكرة الاقتراض : **{وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ٥}** [سورة الفرقان:5]. وأن محمدا ﷺ : **{ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٞ }** [سورة النحل:103]. ، ولهذا فالمقولة الأساسية للمستشرقين تقوم على أن القرآن من تأليف واختراع محمد ﷺ[1].

وهذا ما جعل الاستشراق يحصر مفهوم الوحي في كونه لونا من الصرع كما يقول نولدكه أو الهلوسة والمنام وهو تصور يجعلونه فقط في وحي الإسلام أما الناموس[2] الذي نزل على موسى وعيسىعليهما السلام فهم يؤمنون بهما إيمانا تاما[3]، ويعود هذا الإيمان عند النصارى بمفهوم الوحي التي ذكرته أناجيلهم المقدسة في أن للمسيح طبيعة الهية بصفته كلمة الله.

وقد استثمر الفكر الحداثي العربي هذا التشكيك الاستشراقي في مصدرية الإلهية للقرآن الكريم أو بقول أخف منه أن القرآن إلاهي المصدر بشري الطبيعة والتشكل، وذلك لجعله مجرد خطاب لغوي خال من أي حقيقة متعالية «إن الخطاب القرآني قد صيغ لغويا بصفته جهدا ذاتيا... فهو خطاب نبوي في المحصلة النهائية صاغه الرسول ﷺ لغويا عبر فيها عن معتقده القابع في المخيال ونسبه إلى كيان متعال عن الحس هو الله»[4].

وهذا الجهد الذاتي هو تلك الحالة المرضية التي يطلق عليها المستشرقون بالصرع وهي عند الحداثيين: «تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي وتتعطل فيها الملكات المكتسبة ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها ولا

---

(1) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، بدون ط، 1997م، ص 45.

(2) أنجيل متى: 18/5.

(3) شوقي أبو خليل، الاسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1995م، ص 76، 77.

(4) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص54.

تتحكم فيها ارادته»[1]، وهو ما يطابق كلام وات بأن «اللاشعور مسألة غير بعيدة تماما عن فكرة الوحي»[2].

فالقرآن الكريم وهو أعلى نص مقدس عند المسلمين يصير بالتصور الاستشراقي والشرح والتطبيق الحداثي مجرد ظاهرة متشكلة من واقع ليس لها علاقة بالسماء فالنص القرآني: «يستمد مرجعيته من اللغة...وإذا انتقلنا إلى الثقافة قلنا أن القرآن منتج ثقافي"[3]، فإن كان القول بأنسنة النص الديني باعتبار أنه من تأليف النبي محمد ﷺ يفقد النص القرآني أهم خصائصه وهي أنه كلام الله المتعبد به والمعجز، فإن حصره في بيئته المحلية البدوية ولغته التركيبية سينزع عنه صفة العالمية.

لم يكن المنطلق الحداثي من تلك المقرابات للرؤية الإستشراقية هو البحث عن الأساس الإيماني لحقيقة مفهوم الوحي باعتبار أن فيها لونا من القداسة «إنما من منطلق كونها ذات تأثير على واقع مجتمعات الكتاب المقدس، ومن ثم كيف يمكن من منظور الفكر الحداثي الحد من هذا التأثير واستثماره، وتجاوزه بوصفه عائقا أمام تيار الفكر النهضوي الحداثي في الوقت ذاته...»[4].

وبهذا يحصر مفهوم الوحي في المنظور الحداثي بخاصية أرضية وبشرية ضمن مفهوم الأسطورة والخيال واللامعقول والانفعال العاطفي وقريب منها الكهانة والسحر والشعر والجنون **{وَقَالُواْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ٦}** [سورة الحجر:6].

لقد أعاد الفكر الحداثي إنتاج نفس التشكيكات الاستشراقية حول النص القرآني مع

---

(1) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م، ص 42.

(2) وات مونتجمري، الوحي الإسلامي(الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر)، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط1، 1998م، ص 205، 206.

(3) أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 87.

(4) محمد القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص 293.

تغليفها بالطابع العلمي الموضوعي بزعمه، والذي يتوافق مع نظريات النقد والقراءة المعاصر في العلوم الإنسانية والاجتماعية والفكر المادي الوضعي الذي صبغت به كل الذهنية الفكرية للمثقف الحداثي وصار ينظر بعدستها لمفهوم الوحي وحقيقة النبوة والذي لم يقبل منها إلى المفهوم المادي باعتبارهما مجرد ظاهرة «ذات أساس من الواقعيه يشبه النواة المركزية المغلفة بغلافات من الخيال»[1].

لقد وجد الحداثيون العرب مادة تراثية خام استمدت من أعمال المستشرقين وخاصة تلك المصوغة بالمناهج الفيلولوجية التي تدرس تكوينات الثقافة عبر تحقيق وتحليل النصوص والمخطوطات المبكرة ففي «كتب الحداثيين العرب ومصادرهم الاستشراقية تفاصيل كثيرة في وسائل التفسير وصيغ القراءة وأنماط الاستنتاجات، إلا أنه اتضح لي أيضا أن نقطة نهاية الطريق في عامة هذه التفسيرات تصل بالقارئ إلى نهايتين: إما رد علوم التراث الإسلامي إلى كونها اقتراض من ثقافات كتابية أو هللينية أو فارسية أو غيرها، دون برهنة على ذلك، أي اعتبارها وافدة، وهو ما يمكن تسميته **تقنية التوفيد**، وإما رد علوم التراث الإسلامي إلى أنها حصيلة صراع سياسي وليست حصيلة نظر موضوعي حسب مقتضيات الدلائل العلمية، دون برهنة ملموسة على ذلك، وهو ما يمكن تسميته **تقنية التسييس**. فهاتان التقنيتان التفسيريتان أي توفيد الأصيل وتسييس الموضوعي لاحظت أن عامة الاستشراق الفيلولوجي يؤول إليها وعامة من أخذ عنهم من الحداثيين العرب إنما يعيد انتاجهما»[2].

فقد صرح المستشرق جوزيف شاخت بأن العمل الأساسي للمستشرقين في تعاملهم مع التراث الإسلامي هو «البحث في استيراد المسلمين لعلومهم...»[3]، وقد حرص

---

(1) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي

(2) إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث، ص 12، 13.

(3) جوزيف شاخت، محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، 90/1.

المستشرقون إلى إرجاع جميع عقائد الإسلام إلى مصادر يهودية أو فارسية أو بابلية قديمة[1]، فليس في الإسلام ولا علومه حقيقة موضوعية مستقلة بذاتها يختص بها دون غيره من الأديان، فحتى الفقه الإسلامي ما هو إلا اقتراض من القانون الروماني كما قال المستشرق نللينو بأن «القانون الإسلامي في جوهره مأخوذ من القانون الروماني»[2]، ونجد جولدزيهر أيضا يرجع كل عناصر الزهد والتصوف إلى أسفار العهد الجديد[3].

ولقد زادت الفكر الحداثي على نتائج الطرح الاستشراقي الأرضية التاريخية الجدلية للماركسية والتي حصرت التأثير في التاريخ في البعد المادي ملغية أي تدخل آخر للنبوات أو الالوهية، وكذلك وظفت الحداثة المنهجية الهرمنيوطيقية التي دخلت للعلوم الإنسانية بعدما كانت حكرا على اللاهوت الكنسي، فإن المتتبع لغالب الكتابات اللاهوتية الرسمية الصادرة عن الكنائس الغربية يجدها لا توظف المنظومة الهرمنيوطيقية الأنطولوجية بمنزعها الفلسفي (خط هيدغر) في قراءة النصوص الدينية بل يستعملون قواعد التفسير التقليدية، وكذلك في حقل الأدب فهم لا يقرؤونها بعين رولان بارت ولا بالعدة النقدية المعقدة في الأدب البنيوي وما بعده بل يحللونها بأدوات المثقف العام[4].

يظهر جليا أن الفكر الحداثي الغربي كانت مشكلته مع كل الميتافيزيقا التي رفضها من لحظة التمركز حول الإنسان وإلغاء أي بعد مقدس في تفسير الوجود والمعرفة ولهذا فالحقيقة الدينية في الفكر الحداثي يصعب إدراكها لأنها ليست محسوسة[5]، وحتى العناصر المحسوسة المتعلقة بفكرة النبوة وهي المعجزة ستقرأ قراءة أنثروبولوجية تدخلها ضمن الخرافة أو الأسطورة

(1) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 71.

(2) كارلو نللينو، نظرات في علاقات الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، ص 45، 51.

(3) جولدزيهر، العقيدة والشريعة، ص 152 وما بعدها.

(4) إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث، ص 36، 37.

(5) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 38.

وفق فاعلية المخيلة[1].

ولهذا فالحداثيون العرب ينظرون إلى التراث الإسلامي على أنه امتداد لتراث سابق وليس لحظة فارقة في التاريخ كما يصورها الفكر الديني الإسلامي في رؤيته العقدية والتي ترى أن الله تدخل في التاريخ مع بعثة النبي محمد ﷺ، فالرؤية المادية الجديدة للتاريخ والتي تقول بها مدرسة الحوليات الفرنسية وأبرز مؤرخيها فرنان بروديل (1902، 1985) ومشيل فوكو (1926، 1984) والتي كانت خلفيتها الفكرية هيغلية/ماركسية تربط الخطاب بالواقع الاجتماعي لتصير السلطة السياسية وهي: «التي تسمح كذلك بتوظيف آلياتها كمنظور لفهم الحقل الاجتماعي»[2].

وليست المشكلة في الأثر السياسي لتوجهات الواقع ولا حتى النصوص الأدبية ولا الفنية بل المشكلة أن تجعل الحداثة العربية النص الديني وخاصة القرآني متشكلا أيضا حسب توجهات السلطة ومتأثر بها وإن كانت هذه الفكرة في الأصل من قول المستشرقين المشككين خاصة في مسألة جمع القرآن الكريم والتي جعلته لأغراض سياسية، فقد أخذ بها الفكر الحداثي في تأويلاته التي تلغي أي قداسة للنص الديني[3].

والحقيقة أن الفكر الحداثي يعمم تقنية التسييس ليس في جمع النص القرآني فقط بل يجعل كل العلوم الإسلامية ذات دوافع سياسية في صبغتها من لحظة التأسيس الأولى على نفس منهج المستشرقين[4]، ليكون الدافع السياسي هو الهدف الخفي من كل المشاريع اللغوية

---

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 49.

(2) ميشيل فوكو جينيالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2008م، ص 105.

(3) إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث، ص 179 وما بعدها.

(4) جولدزيهر، مذهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، ص 81.

والفقهية التي أسستها الأبستمولوجيا الإسلامية[1]، فلا يمكن إنجاز تقويم للعلم في الإسلام «دون أن نضع في الاعتبار أهمية دور السلطة السياسية»[2].

فقد رأينا أن القول بأنسنة النص القرآني يزيل بالضرورة قداسة النص ويبعده عن مرجعيته الإلهية هذا من جهة الأصل، أما من جانب نقد المتن القرآني فقد ذهب الفكر الحداثي متابعا لقول المستشرقين المشككين في هذا المتن سواء من جانب عملية الجمع وما يحيطها من ملابسات سياسية أو من مدخل علوم القرآن كمسائل الناسخ والمنسوخ الحاصلة في زمن النبوة كقوله تعالى: **{۞مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ١٠٥}** [سورة البقرة:105].وما يشابهها كالنسيان والتبديل والحذف والاسقاط مثل قوله تعالى: **{سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ٦}** [سورة الأعلى:6]، والتي جعلها الفكر الحداثي دليلا واضحا على عدم حفظ القرآن الكريم وإمكانية الزيادة والتحريف «فالقرآن نفسه ينص على إمكانية النسيان والتبديل والحذف والنسخ »[3].

وإن كان هذا في الحقيقة اتباع لما تشابه من القرآن الكريم فالله هو القائل وهو الناسخ ولا يتعارض هذا مع حفظ كتابه من التغيير وهو القائل ﷻ:**{إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ٩}** [سورة الحجر:9]. لكن المشروع الحداثي يريد تفكيك بنية المقدس في الفكر الإسلامي ليتمكن من إعادة قراءة التراث[4].

ففكرة التسييس في الطرح الحداثي العربي ليست سلوكا عرضيا بل في الحقيقة هي منهج معياري والشواهد على ذلك أكثر أن تحصر في كتابات الحداثيين العربي المتبنين

---

(1) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 229.

(2) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي واشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، ط1، 1994م

(3) محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 232.

(4) محمد القربي، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الاسلام، ص 333.

للرؤية الفوكوية في علاقة السلطة بتشكل النصوص والخطابات[1]، لأن الرؤية الماركسية تلغي أي بعد غيبي أو إيماني موضوعي ولهذا سنجد أركون يصف عملية جمع المصحف أنها قد تمت في ظروف سياسية شديدة الهيجان مما قد يتحمل النقص أو التحريف[2]، باعتبار أن هناك صراعا سياسيا بين بني هاشم وبني أمية الذي منهم عثمان ﷺ والذي يمثل المعارضة المعادية لعائلة النبي ﷺ لذلك سيكون المصحف العثماني ليس له تلك القداسة بل هو مصحف سلطوي مكرس لسلطان ابن عفان ﷺ[3].

(1) إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث، ص 179 وما بعدها.

(2) محمد أركون، نافذة على الإسلام، ص 61.

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي والإسلامي، ص 288.

الـفـــصل الخامس

جوانب الاتفاق والاختلاف بين مناهج المتكلمين والحداثيين في قراءة النصوص

الفصل الخامس: جوانب الاتفاق والاختلاف بين مناهج المتكلمين والحداثيين في قراءة النصوص

المبحث الأول: جوانب الاتفاق بين المتكلمين والحداثيين

المطلب الأول: حاكمية العقل ومركزية الذات

المطلب الثاني: التأسيس على المنهج الوافد

المطلب الثالث: آلية التأويل

المبحث الثاني: جوانب اختلاف المتكلمين عن الحداثيين

المطلب الأول: مركزية الله في المعرفة

المطلب الثاني : قداسة النص الديني

تمهيد:

تعد قضية قراءة النصوص الدينية من أهم القضايا الفكرية التي شغلت العلماء والمفكرين على مر العصور، إذ تمثل نقطة التقاء بين الوحي والعقل، بين التقليد والابتكار، وبين الثابت والمتغير. وقد شهد الفكر الإسلامي منذ القرون الأولى تطورات منهجية متعددة في فهم النصوص، أبرزها ما عرف بمنهج **علم الكلام**، الذي ركز على حماية العقيدة وصون النصوص من التحريف والتناقضات، ومن جهة أخرى، برز في العصر الحديث **المنهج الحداثي** الذي سعى إلى إعادة قراءة النصوص بما يتلاءم مع مقتضيات العصر، مع التأكيد على العقل والحرية في التأويل.

إذ يلاحظ وجود نقاط تقارب بينهما في الاعتماد على العقل كأداة لفهم النص وتحقيق مقاصده، وكذلك في استخدام التأويل لمعالجة التعارض بين النص والعقل. وفي المقابل، تظهر فروقات جوهرية في مرجعية التأويل، وطبيعة العلاقة بين العقل والنص، وغايتهما من القراءة، مما يفتح المجال لفهم أعمق للتحولات الفكرية التي طرأت على الفكر الإسلامي منذ العصر الكلاسيكي وحتى الحداثي.

المبحث الأول: جوانب الاتفاق بين المتكلمين والحداثيين

المطلب الأول: حاكمية العقل ومركزية الذات

أولا: عند المتكلمين

إن العقل هل الأساس المعرفي (الابستمولوجي) لأي نظام ديني أو فلسفي وعليه يكون البناء الفكري بحسب التصور الوجودي الذي يؤطر كل العملية المعرفية، فهو القوة الادراكية التي تبين لنا الحكم على الأشياء فنميز بين الثنائيات المتناقضة فيحصل به التحسين والتقبيح ومعرفة الخير من الشر ويتميز الايمان من الكفر والتوحيد من الشرك ...، ولهذا فالعقل في التصور الديني هو من القواعد الضرورية المقررة في أصل التكليف الشرعي لتكون العلاقة بين العقل والنقل علاقة تداخل وتوافق لا تعارض فيها(1).

والمهم جدا هو معرفة نقطة الانطلاق في البحث عن أصل المعرفة البعيد(2) والذي سيتشكل عليه سير العقل في كل المنظومة المعرفية سواء أكانت دينية أو فلسفية «فالمشكلة الأساسية لكل فلسفة هي مشكلة بدئها، إن كلمتنا الأخيرة في فلسفتنا مرتبطة بالأولى من أين نبدأ؟ بالأشياء أم بالوعي المتكون لدينا عن هذه الأشياء»(3)، وهذا يعيد لنا سؤال مهما نؤسس قولنا عليه: هل المعرفة نازلة من السماء أم صاعدة من النفس وبحسب الإجابة عن هذا السؤال تتشكل كل المنظومات الفلسفية والدينية في تصورها للعالم وحقيقة الإنسان.

فالمتكلمون وإن كانت مرجعيته في الحقيقة متجاوزة فهم يعترفون أن الوحي هو طريق يقيني مميز في المعرفة في مجال الشرعيات ولكنه اضطروا في باب الجدل العقدي مع الفلاسفة إلى التأسيس

---

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ص89/1.

(2) راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص 513.

(3) وجيه غارودي، النظرة المادية في المعرفة، ص5.

على أن أصل المعرفة يرجع إلى "بديهة العقل وأوائل الحس"[1] وأما الدلالة اللفظية الشرعية فهي نظرية ظنية يستوجب الاستدلال لها لا بها[2].

وبذلك فقد سلموا جدلا بأن المعرفة في حالة صعود من الحسيات إلى إثبات الالهيات فمركزها النفس البشرية (عقلا أو حسا) وهذا القول مآله في الحقيقة هو استقلالية العقل عن الوحي، ورغم أنهم لا يصرحون نظريا بهذا المبدأ كما صرح الفلاسفة الإسلاميون نظريا وعمليا كما في نظرية حي بن يقظان لابن الطفيل والتي ترمز إلى إمكانية اهتداء العقل إلى نفس الحقائق التي جاء بها الدين[3].

ولكن استناد المتكلمين ما بعد الغزالي إلى آلة المنطق الأرسطي وقانون التأويل الكلامي عند الرازي، سيضعف اليقينية في كل الأدلة اللفظية الشرعية ويحصرها في الظن فتصير «الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين...وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية، وأن العقلية قطعية، والظن لا يعارض العقل»[4]، ويقول الرازي أيضا: « إن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين، لأن الدلائل اللفظية مبنية على أصول كلها ظنية والمبني على الظني ظني»[5]، وأما المنطق الأرسطي فقد تسربت مضامينه العقلية داخل العلوم الإسلامية، رغم أنه اشتهر المتكلمون ما قبل الغزالي معارضتهم له ونقده حيث أخذوا منه قدر حاجتهم مما لا يتعارض مع أصولهم العقدية[6].

ومما يهممنا في مسألة حاكمية العقل عند المتكلمين هي مسألة قراءة النصوص الشرعية وأثر البناء العقلي عندهم حتى على قواعدهم الأصولية والبلاغية، فإن القواعد الأصولية التي قررها

---

(1) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 65/1.

(2) البغدادي، أصول الدين، ص 8، 9.

(3) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، 75/1.

(4) فخر الدين الرازي، معالم أصول الدين، ص 22-24، 25.

(5) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 298/2

(6) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 198.

الشافعي في رسالته تجعل اليقين والقطع في الأدلة اللفظية ولا يجوز العدول إلى إعمال الرأي والعقل في نص واضح الدلالة، فالشافعي يجعل الحجة كاملة في تثبيت خبر الواحد حتى في البناء العقدي(1)، وهذا ما جعل تقريرات المتكلمين في جانبها الفقهي والأصولي تختلف على بنائهم العقلي في جدلهم العقدي مع الفلاسفة والملاحدة.

فقد جعل المتكلمون أصولا مذهبية وقواعد عقلية مؤسسة في إطارها العام على الأدلة الشرعية ومنها مبدأ التنزيه الذي صار معيار نظر يصرف الألفاظ عن ظاهرها التي توجب لله ﷻ ما لا يليق به من مشابهة المخلوقين، وهذا سيسبب ظهور مفهوم جديد للتأويل والذي هو انتقالا من الظاهر إلى الباطن لقرينة صارفة كما قرروا ذلك، وهذا في الحقيقة عمل عقلي ينقل الألفاظ من الحقيقة إلى المجاز وقد وظفه المتكلمون خاصة في باب الاعتقاد(2).

فإن الاختصاص المهم لعلم الكلام هو العقائد والالهيات والتي اعتمد فيها المنهجية العقلية في البحث والنظر وبناء الأدلة، فهو علم منهجي مأصول بتراثنا في الحقيقة «يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفات...»(3)، وما ينقد عليه هو الأثر الفلسفي في العقليات والطبيعيات الذي تسرب إلى مضامينه ومباحثة مما أدى عدم التأسيس على سلطة النص الشرعي والقول بظنيتها والانفتاح على الأدلة العقلية باعتبارها يقينية(4).

فقد ذكر القاضي عبد الجبار من المعتزلة أنه لا يمكن التأسيس على النص الشرعي في أهم المسائل العقدية المتصلة بإثبات الله ﷻ وبعض صفاته التي دلت عليه الأدلة السمعية فالمعيار الحاكم لقبول تلك الأدلة هو العقل المعتزلي المؤسس على أصوله الخمسة، فدلالة العقل عنده هي

---

(1) الشافعي، الرسالة، ص 401.

(2) ماجد بن حمد العلوي، استراتيجية الحمل على غير الظاهر، ص 62.

(3) سعد الدين التفتزاني، شرح المقاصد، 164/1.

(4) محمود محمد عيد نفيسة، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، ص 93.

الفاصل في قبول الأخبار والأفكار« فلابد له أن يعرض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل والتوحيد، على ما تقدم له من العلم – أي بدلالة العقل–، فما وافقه حمله على ظاهره، وما خالف الظاهر حمله على المجاز»(1).

ونجد الجويني أيضا يقر حاكمية العقل الكلامي الأشعري على النص الشرعي فيقول: «اعلموا –وفقكم الله تعالى– أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلا ولا يسوغ ادراكه سمعا ...»(2)، وهو بذلك يمثل المرحلة المتأخرة للمذهب الأشعري، لأن الموقف المتقدم عند مؤسس المذهب وتلاميذه كابن فورك(3) والباقلاني(4)، هو التأسيس على النصوص الشرعية ابتداء فأدلة السمع يجعلها أصلا في إثبات المسائل العقدية، ومن نظر في كتاب الابانة سيجد الاستدلال النقلي هو الغالب بالتأسيس على النصوص وتقديمها بالرغم أن أبا الحسن الأشعري نشأ معتزليا إلا أننا لا نجد في تقريراته العقدية إلا أدلة عقلية مأخوذة من النصوص الشرعية(5).

والذي زاد من بعد العقل الكلامي على سلطة النص الشرعي هو الآلة المنطقية والتي جعلت الألفاظ الشرعية بعيدة عن اليقينية والبرهانية واعتبرتها أدلة خطابية غير يقينية(6)، وقد كان الغزالي هو: «أول من أدخل المنطق اليوناني إلى الأصول الإسلامية وبشكل عريض وواضح»(7)، وبهذا أسس أول انقلاب منهجي على العقل الأصولي المؤسس على رسالة الشافعي، فنجد مثلا أن

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 16/ 395.

(2) أبو المعالي الجويني، الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 2، 1996م، ص 301.

(3) ابن فورك، مقالات الأشعري، ص 30.

(4) الباقلاني، اعجاز القرآن، ص 17.

(5) أبو الحسن الأشعري، الابانة عن أصول الديانة.160/1.

(6) نجم الدين القزويني، الشمسية في القواعد المنطقية، ص 232.

(7) رفيق العجم، المنطق عند الغزالي، ص 177. محمد مهران، المنطق والموازين القرآنية، ص 13.حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، ص 43.

القياس الأصولي ما قبل التأسيس على المنطق كان يفيد اليقين، وهو ما يسميه المتكلمون قياس الشاهد على الغائب فيستند على النص الشرعي في بناء الحكم ومعرفة العلة الجامعة وهو نوع من الاستقراء العلمي الدقيق المؤسس على فكرة العلية وقانون الاطراد السببي أم قياس التمثيل في المنطق الارسطي فهو محصور في الظنيات(1).

فالتأسيس العقلي عند المتكلمين نشأت بسببه مشكلة التعارض بين العقل والنقل، لأن القواعد العقلية ليست محل اتفاق بين المتكلمين فهي مؤصلة بحسب التوجه العقدي، فمسألة العلية والتي هل أحد أركان القياس نجد طرق اكتشافها مستندة إلى منهج عقلي كالسبر والتقسيم والمناسبة والشبه والطرد والدوران وتحقيق المناط وغيرها وكل من يتكلم فيها فيستحضر أسسه العقدية في مسائل القدرة الإلهية المؤثرة بذاتها ونفي التعليل عن أفعال الله ﷻ(2)،

ومن أهم نتائج حاكمية العقل على منهج المتكلمين هي(3):

1. تضعيف الأدلة النقلية اللفظية ووصفها بالظنية فلا يستدل بها على العقليات(4).
2. تقديم حكم العقل على النص الشرعي.
3. إنكار القياس والاجماع كما فعل النظام من المعتزلة.
4. أخبار الآحاد لا تفيد إلا الظنيات.
5. وضع المقدمات العقلية الصرفة المعبرة عن الحقائق الشرعية في العلوم الإسلامية.

---

(1) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 112.

(2) المصدر السابق، ص 116.

(3) عبد بن محمد السفياني، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنارة، مكة، السعودية، ط1، 1988م، ص193، 194.

(4) عضد الدين الإيجي، المواقف، ص 40.

ورغم الاستناد الكبير للمتكلمين على المنهج العقلي في تأويلهم العقدي إلا أنها ظلت قراءتهم للنصوص الشرعية «وفق قواعد تأويلية منضبطة ومفاهيم محددة تراعي المطلق والمقيد والعموم والخصوص والاجمال والتفصيل والظاهر والمؤول والتعارض والترجيح والناسخ والمنسوخ والسياق والمساق ومراعاة الاستعمال العربي، أما التأويلات التي تخرج عن هذه المفاهيم ولا تعترف بالظاهر أبدا فهي تيارات ارتكزت على فلسفات باطنية ونظرات ذاتية مثل التفسير الفلسفي»(1).

فقانون المتفلسفة من قديم يقوم على إقصاء الوحي من ميدان المعرفة نظريا وعمليا «وما ذكره الخطابي من أنهم لا يجعلون خبر الأنبياء طريقاً إلى العلم»(2)، فهم يطعنون في الوحي والنبوة ويجعلونها من باب التخييل والوهم لا من باب الحقائق(3).

ثانيا: عند الحداثيين

وأما الحداثة العربية فهي متابعة للتصور الفلسفي الغربي للعالم مؤكدة بأن المرجعية النهائية للمعرفة كامنة فيه غير متجاوزة له، لترتبط ارتباطا وثيقا بفكرة سيادة العقل الذي يستبعد المعرفة الغيبية والقيمية من دائرة اهتمامه ويتجه نحو قراءة كتاب الطبيعة والواقع الحسي ليجعله بديلا عن الكتاب المقدس(4)، فهذا العقل الوضعي جعل من الواقعية سلاحا أيديولوجيا ضد الفكر الديني الغيبي لرفض المطلقات والمبادئ الأولية التي تتسم بالثبات واليقين(5).

فصاغت الحداثة مفهوما جديدا للعقل جعلته «من حيث هو إقرار للشك المنطقي ورفض

---

(1) العلوي، استراتيجية الحمل على غير الظاهر، ص 64.

(2) ابن تيمية، درء تعرض العقل والنقل، 333/7.

(3) عبد الله الدعجاني، منهج ابن تيمية المعرفي، ص 744.

(4) اسم شعيب، فتنة الحداثة، ص 11.

(5) مزيان، منهج البحث الاجتماعي، ص 50.

لكل حكم مسبق ولكل سلطان مهيمن»(1)، وبهذا العقل رفضت به الحداثة قداسة النصوص الدينية وسلطت عليها نظرية تاريخية النص فأنسنته وساوته بأي نص بشري، ومع فكرة مركزية الذات الإنسانية وابعاد الله ﷻ من محورية العملية المعرفية ككل أنشأ هذا انقلابا معياريا، أقصى الحقيقة وأحل النسبية في كل النماذج التفسيرية وتقنيات التأويل لأن المعركة الفكرية عند الحداثيين العرب كانت معركة تفسير(2).

فالحداثة العربية رأت أنها من أجل الحل النهضوي فلابد من الانطلاق بنقد العقل العربي والإسلامي الذي أسس مناهجه على النص الديني واستبداله بالعقل الحداثي وبهذا «نفهم الاهتمام الذي يبديه الباحثون والمفكرون العرب حالياً بنقد العقل، كما يتجلى ذلك فيما صدر وما يصدر تباعاً من مؤلفات أو فيما تطالعنا فيه الصحف والمجلات من حوارات، أو فيما يعقد من مؤتمرات وندوات، كلها تخصص لمساءلة العقل العربي عن فاعليته وجدواه والبحث في أزماته ومشكلاته واستكشاف إمكاناته وحدوده ... فمن هذه الأعمال – ونقول ذلك علي سبيل المثال لا الحصر – ما يتوجه فيه صاحبه إلى العقل ويحتكم إليه ويستنهضه، ككتاب الدكتور **فؤاد زكريا** "خطاب إلى العقل العربي"، ومنها أعمال تنتصر للعقل وتدافع عن قضيته وتنعى عليه سجنه بل موته، كما في محاولة برهان غليون المسماة "اغتيال العقل"، ومنها محاولات تتوجه بالاتهام إلى العقل العربي ذاته كما يتجلى ذلك في أعمال الدكتور محمد عابد الجابري والدكتور محمد أركون على اختلافٍ بينهما»(3).

فأصحاب مشاريع إعادة قراءة التراث حينما رجعوا لنقد التراث الديني كان بهذا العقل الوضعي المتشكل حديثا، والذي صور لنا الخلاف الذي حصل في التراث بين مدرسة الرأي

(1) المسيري، التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 209.

(2) إبراهيم السكران، مآلات الخطاب المدني، ص 131.

(3) علي حرب، نقد النص، ص 69، 70.

ومدرسة الحديث أنه نزاع بين تقديم سلطة النص أم سلطة العقل وأن الشافعي تحركه دوافع أيديولوجية وليست قواعد منهجية موضوعية(1)، لأن الشافعي سعى في "الرسالة" إلى تأصيل مرجعية النص (الكتاب والسنة) بوصفهما المصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي سواء في جانب الشرعي العملي أو العقدي ليصحح سير تيارين(2):

1. **أهل الرأي** الذين بالغوا في استعمال القياس والاجتهاد العقلي.
2. **أهل الحديث** الذين اكتفوا بالنقل دون بناء منهجي دقيق.

فقد أعطى الشافعي للعقل دورًا منضبطًا ينسجم مع النص الشرعي بوصفه مرجعا أعلى وسلطة مؤسسة بحيث لا يطغى الرأي ولا تهمل السنة ولا يجمد على ظاهر الألفاظ، ويرجع انتشار مذهب هل الرأي في العراق قديما لسببين أساسيين هما(3):

1. قلة النصوص الشرعية وخاصة الأحاديث النبوية مقارنة ببلاد الحجاز.
2. أثر الثقافات العقلية الوافدة من بلاد فارس المتصلة بحضارة اليونان.

إن ما أسسه الشافعي في قواعده الأصولية يصادم كل التوجهات العقلية قديمها وحديثها فإنه جعل أصل المعرفة نازلا (العلم الالهي) وأن الأدلة اللفظية تفيد اليقين، وهذا في نظر العقليين مصادرة لكل أدوات العقل والفكر والفلسفة والتي ترى اليقين المعرفي لا يكون إلا في الحس أو

(1) أبو زيد، الامام الشافعي، ص24، 25.

(2) مولود السريري، منهج الأصوليين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية، ص 30.

(3) أبو الطيب مولود السريري، استثمار النص الشرعي، ص 144. أديب محمد صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، 81/1.

العقل أو النفس (الحدس، العرفان، الكشف...) بحسب ما تقرره نظرية المعرفة، وثانيا: أن التجديد والاجتهاد في الدين يكون محصورا في لغة الشرع وما هو معهود به في لغة العرب وقوانينها، وبهذا أسس الشافعي منهجا لقراءة النصوص محددا بالقواعد منضبط الموازين(1).

لقد جعل الشافعي منهجية علمية فريدة أسهمت في بناء عقل مؤيد بالوحي لا يمكن أن ينفصل عنه، خلافا للمنطق الارسطي قديما ومثلها الفلسفة الحداثية اللذان يؤسسان لسلطة وحاكمية العقل المجرد، فربط النص الشرعي كتابا وسنة بمرجعيته المتعالية مع اعتبار الحالة الإيمانية المصاحبة لقراءة النص تعصم العقل من الخطأ في توظيف تلك القواعد المنهجية { **يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمْ** } [سورة يونس:9]، وإن كان أكثر المتكلمين ساروا على مذهب الشافعي في الفروع الفقهية إلا أنهم قد عدلوا من قواعده الأصولية بسبب نزعتهم العقلية خاصة في الجانب العقدي فخالفوا مرتكزات الاجتهاد عند الشافعي(2).

ولهذا نجد الحداثيين العرب لهم موقف متشنج جدا من الشافعي ومنهجه الأصولي بسبب حصره فهم النص الشرعي داخل مجاله التداولي وفرض خصوصية حتى في الأدوات التي تتعامل مع النص فقد عد الجابري أن عمل الشافعي هو جعل حدود للرأي وشروطه (القياس)، وضبط علاقة اللفظ بالمعنى (البيان)(3)، ولهذا يعتبر الفكر الحداثي العربي منهج الشافعي «قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة استراتيجية لإلغاء التاريخية»(4).

فالفكر الحداثي يريد التحرر من المنهج التراثي في عملية القراءة والتأويل ليجعل من النص

---

(1) المصدر السابق، 89/1 وما بعدها.

(2) أبو الطيب مولود السريري، استثمار النص الشرعي، ص56.

(3) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 104.

(4) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي، ص 74، 79.

الديني موضع السؤال المستمر ليس وفق القواعد الشرعية بل بإطلاق العنان للعقل لاستنطاق النص وإنتاج المعنى وفق مبدأ الذاتية(1).

المطلب الثاني: التأسيس على المنهج الوافد

أولا: عند المتكلمين

فإن أهم ما أراد المتكلمون التأسيس عليه في المعرفة هو إثبات الصانع ومنه الحاجة إلى النبوة دفاعا على العقائد الإسلامية في رؤيتهم الوجودية لله والعالم والإنسان، وبما أنهم انطلقوا من الحسيات لإثبات الصانع والتدليل على حدوث العالم فقد وجدوا في المنهج التجريبي الذري الطبيعي ضالتهم فصار ميزة بارزة لهم وهو أساس منهج الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ في الاستدلال على وجود الخالق، وأيضا قد وظفوا ترسانة الأدوات المنهجية من علم المنطق الأرسطي كما ذكرنا ذلك في أول هذا المبحث.

1) **المنهجي الذري:**

فقد ارتبط اسم المتكلمين بالمذهب المادي الذري في تصور الجسم الطبيعي والذي كان في أصله اليوناني يجعل المادة هي الأصل والحركة ملازمة لها فهي في فعل آلي مستغنية عن الخالق ﷻ، لتتحول هذه الصورة الحتمية الآلية مع علم الكلام إلى القدرة الإلهية ليستخدم المتكلمون هذه النظرية لإثبات الآراء الدينية وتأكيد فاعلية القدرة الإلهية في الكون رغم اختلاف منهج المتكلمين الكبير في الرؤية الحتمية الآلية للعالم أو مذهب الإرادة الحرة(2).

فصارت هذه النظرية عمدة كثير من المتكلمين في تصور عناصر الطبيعة وأنها تتكون من أجزاء قابلة للتجزؤ أو جواهر فردة، فقد أخذ بهذه النظرية أكثر المعتزلة(3)، ورفضها ابتداء النظام

---

(1) العلوي، استراتيجية الحمل على غير الظاهر، ص 64.

(2) نفيسة، أثر الفلسفة اليونانية في هلم الكلام، ص 96، على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي، 472/1.

(3) أبو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، ص 40، 41.

والخياط ثم استقر القول عندهم على قبولها وهذا الرفض أيضا قد حصل مع بعض المتأخرين من الأشاعرة خاصة مع الرازي(1) والآمدي(2)، وعموما فالأشاعرة والماتريدية قد صارت نظرية الذرة هي العمدة حيث جعلوها في صدارة مؤلفاتهم العقدية(3).

فنجد الغزالي أيضا قد استقر قوله على الأخذ بنظرية الذرة حيث بسط الكلام عنها في (قواعد العقائد) و (الاقتصاد في الاعتقاد) مدافعا عنها، ويرجع اهتمام المتكلمين بنظرية الذرة إلى أسباب نجملها في التالي(4):

1- من أجل تفسير الكون تفسيرا سببيا يبين ارتباطه التام بالله وذلك وفق قوانين ثابته خلقها الله وقدرها، وبذلك وجد المتكلمون ضالتهم في المنهج الذري الذي جعل للذرات قوانين تجتمع فيحدث الكون وتتفرق عند تخلخلها فيحدث الفساد.

2- للتدليل على قدرة الله فقد استخدم الأشاعرة هذه النظرية من أجل تفسير قدرة الله، لأن فكرة طلاقة القوانين الطبيعية يحد من أثر القدرة الإلهية المطلقة، فلهذا تم التضحية بطلاقة القوانين في الطرح الكلامي الأشعري عكس ما سيتم في الطرح المعتزلي والإلحادي مع الفيزياء المعاصرة التي ستنتصر للقوانين الطبيعية وتضحي بالسنن الكونية(5).

3- الاستدلال على حدوث العالم، ورغم أن المنهج الذري في أصله اليوناني ذو صبغة مادية يجعل للذرة قوانين ذاتية لا يتدخل الله فيها ولكن

---

(1) الرازي، معالم أصول الدين،تحقيق: طه عبد الرؤوف سعيد، دار الكتاب العربي، لبنان، ط1، 1984م، ص35.

(2) حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص 404.

(3) الباقلاني، التمهيد، ص 37، 38، الجويني، الإرشاد، ص 39، 40.

(4) نفيسة، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام، ص 98.

(5) منى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، ص 89، 90.

المتكلمين أعادوا صياغتها ووظفوا المذهب من أجل إثبات حدوث العالم وافتقاره إلى محدث(1).

4- إثبات المعاد الجسماني، فالجسم إذا ثبت أنه مكون من جواهر فردة أمكن القول بأن الله يعيد الجسم الإنساني يوم الحشر(2).

ففي العصر الوسيط سادت الرؤية الأفلاطونية والأرسطي وهي التي رسمت التصورات عن الله ﷻ والتي جمعها التصور المثالي البعيد عن المادية والجسمية وألا يشابه الله مخلوقاته من أي وجه فالألوهية عندهم عقل بغير جسم(3)، والآلهة في التصور الذري اليوناني لا توجد بينها والعالم أي صلة وهذا ما عكسه المتكلمون في المنهج الذري فأبرزوا القدرة الإلهية على عناصر الطبيعة(4).

فقد أراد المتكلمون بهذه النظرية حل مشكلة العلاقة بين الله والعالم من جهة ومن جهة أخرى حل مشكلة العلاقة بين العلم الطبيعي والوحي، وهذا ما سيلجئهم للتأويل للحفاظ على الحقيقة الدينية أو الحقيقة العلمية في حال التعارض، أما الفلاسفة المسلمون فقد أرادوا كما قال ابن رشد أن تتساوى حقائق الفلسفة مع حقائق الدين بعكس ما قررته الرؤية الدينية وحتى الكنسية في العصر الوسيط بأن الحقيقة الفلسفية في درجة ثانية بعد حقائق الدين(5).

2) المنطق الأرسطي:

إن المنطق الارسطي في حقيقته صورة صادقة على المنهجية الحداثية اليونانية قد حمل سماتها وتميز بمميزاتها خاصة في نظرية الوجود والمعرفة، ولهذا جُعل كمقدمة للفلسفة حتى عند الفلاسفة

---

(1) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العالم الملايين، بيروت، ط2، 1979م، 184/1.

(2) محمد صالح الزركان، الرازي وآراؤه الكلامية، ص 421.

(3) أولف جيجين، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص 322.

(4) الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص 219.

(5) بينيس، مذاهب الذرة عند المسلمين (وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود)، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1946م، ص 1، 2.

الإسلاميين لاحقا، وكما قلنا سابقا فالغزالي اعتبره منهجا معياريا في البحث عن الحقائق الدينية(1)، وإن كان قد دخل متأخرا إلى العلوم الإسلامية بسبب أن العلماء كانوا مكتفين في البحث عن المسائل العلمية والعملية بمنطق العلوم الشرعية الخاص وهو مؤسس على الفطرة واللغة والأدوات التداولية المقررة في أصول الفقه، باعتباره مقدمة ضرورية للفقه كما المنطق بالنسبة للفلسفة(2).

وعند التحليل لعلم المنطق الارسطي نجد أنه بناء عقلي ولغوي يصادم علم اللغة العربية في حدوده وأقيسته ونجد بأن النص الشرعي إنما جاء وفق معهود لغة العرب في أمثلتها وأوصافها وخصوصياتها واستعاراتها ومجازاتها، فمن أقدم التعريفات ما ذكره التوحيدي (ت:414)(3) في المناظرة الشهيرة بين أبي بشر متىَّ بن يونس (ت:328 هـ) مع أبي سعيد السيرافي، حين سأله عن معنى المنطق فأجابه متّى بقوله «آلة من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان...»(4)، وإن كان بحث علم المنطق هو المعقولات وباعتبار أنها مقولات ذهنية فالتعبير عنها فهو باللغة والألفاظ وكما يقول الفارابي : «ذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والالفاظ»(5).

وهذا ما جعل علم المنطق يتقاطع مع كثير من العلوم الإسلامية الأصيلة المتعلقة بقراءة النصوص الشرعية فقد ذكر الرازي بأن قوانين المنطق اليوناني يقابلها تماما قانون المنطق الإسلامي

---

(1) رفيق العجم، المنطق عند الغزالي، ص 9، 10.

(2) علي سامي النشار، منهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 79.

(3) هو علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي، متكلم، حكيم، أديب، لغوي، نحوي، لكن أصالته تبرز في الأدب، اختلف في تاريخ وفاته، من تصانيفه: الامتاع والمؤانسة، المقابسات، مثالب الوزيرين. أنظر: الوافي بالوافيات، للصفدي، 27/22، 28. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص 240.

(4) أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، 90/1.

(5) الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، ص 54.

عند الشافعي والذي «وضع للخلق قانونا كليا يرجع في معرفة مراتب أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه كنسبة أرسطا طاليس الحكيم إلى علم العقل...»(1).

فالأصوليون من المتكلمون الأوائل تابعوا الشافعي في منهجه العلمي وهم من نسميهم بالجدليين النظار الأوائل فلم يستخدموا المنطق في منهجهم العقلي بل عارضوه واستندوا إلى علومهم التداولية في بحثهم الفقهي والعقدي وأكثر ما وظفوه فهو مبحث القياس من مدرسة الفقهاء الحنفية فامتزجت القواعد الأصولية بالفقه بتفريع المسائل وذكر الأمثلة والشواهد أما المرحلة التي تهمنا هي دخول المنطق الأرسطي وتأسيس العلوم الإسلامية عليه(2).

فأول من دعا للأخذ بعلم المنطق في الحاضرة الإسلامية هو ابن حزم الاندلسي (ت: 456هـ) مؤكدا أن المنهج العقلي المنطقي من العلم النافع وهو شامل لكل العلوم الشرعية وإن كان لم يأخذه به في كل تقريراته خاصة مع مبحث القياس والذي يتصادم مع مذهب ابن حزم المنكر له، فصنف كتابه **التقريب لحد المنطق** محاججا لعلماء الشريعة الذين اعترضوا على الأخذ بالمنطق الأرسطي وتوظيفها داخل بنائهم الفكري(3).

حيث يقول إن الكتب التي جمعها أرسطاطاليس في حدود الكلام بأن: «كلها كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود ففي مسائل الأحكام الشرعية بها يعترف كيف التوصل إلى الاستنباط وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها وكيف يعرف الخاص من العام والمجمل من المفسر وبناء

(1) فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي، ص 157.

(2) علي سامي النشار، منهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 87 وما بعدها.

(3) وديع واصف مصطفى، ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجمع الثقافي، أبوظبي، الامارات، ط1، 2000م، ص198. ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، 93/4، 356.

الألفاظ بعضها على بعض وكيف تقديم المقدمات وإنتاج النتائج»(1).

وكل من تبنى المنهج المنطقي فهو يحاول تعديله بأن يجعله لا يتعلق بالدين باعتباره علما عقليا محضا لا تأثير للفلسفة فيه ولا يمكن أن يؤثر على الدين وهذا ما قرره الغزالي(ت:505هـ) بقوله: «وأما المنطقيات: فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه. وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة»(2).

فقد أقام الغزالي حملة ترويجية لتدعيم المنطق الأرسطي في الوسط الشرعي حيث رفع شعارا حادا بقوله: **من لا علم له بالمنطق فلا ثقة بعلومه**(3) وبهذا كان الإعلان الرسمي لترسيم المنطق داخل العلوم الإسلامية، وقد كانت أهم بواعث هذا الترسيم عند الغزالي(4):

1. تأسيس العلم على اليقين حيث تميزت العلوم العقلية في المنطق بالبرهانية اليقينية.
2. سقوط علم الكلام في كثير من التناقضات التي يجب معالجتها باستيراد أدوات المنطق.

وكذلك لا ننسى لحظة الفيلسوف أبو الوليد ابن رشد (ت 595هـ) والذي كان من المنافحين على التأسيس المنهجي على علم المنطق والفلسفة ولا يرى أي تعارض بينها وبين الشريعة وقد قرر هذا في كتابه "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال"، حيث دافع عن

(1) ابن حزم، الفصل في الملل والاهواء والنحل، 77/2.

(2) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: محمود بيجو، ص 48.

(3) الغزالي، المستصفى، 45/1.

(4) وائل بن سلطان الحارثي، علاقة أصول الفقه بعلم المنطق، ص84.

الفلاسفة في "تهافت التهافت" كما نقد الغزالي في "تهافت الفلاسفة" ونقد آراء المتكلمين في"الكشف عن مناهج الأدلة"(1).

ثانيا: عند الحداثيين

1- المناهج النقدية

فمن الناحية المنهجية فقد وظفت الحداثة العربية ترسانة ضخمة من الأدوات المعرفية من حقل الفكر الغربي ولعل أهمها تلك الفلسفات الإنسية والتي صارت من أهم ما تدعو إليه هو النقد والعقلانية النقدية على ما أسسه كانط «فلا جدال في أن ما أتى به كانط هو عمل غير مسبوق يمتاز بالجدّة والأصالة، وتتجلى الأصالة أول ما تتجلى في النقلة التي أحدثها كانط في مفهومه للنقد نفسه وفي ممارسته له بطريقة جديدة ومغايرة، ذلك أنه مع النقد الكانطي ننتقل من نقد (الكتب والمذاهب) إلى نقد (العقل نفسه) أي نتخطى نقد المعارف إلى نقد الآلة التي بها نعرف»(2).

وبهذا صار مفهوم الفلسفة بعد كانط هو ممارسة النقد، وأصبحت الفلسفة النقدية، تنضوي داخلها جميع الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، فلا توجد فلسفة غربية اليوم إلا وهي نقدية، وبالتالي فالفلسفة النقدية تعني: الاتجاه الماركسي، والوجودي، والظاهراتي، والبنيوي، والتفكيكي، وكذلك مناهج البحث التاريخي واللساني والتحليل النفسي والأنثربولوجي والتي صبغت الحداثيين العرب دوما بذلك النزوع الشديد لممارسة النقد «فلا تقف عند حد صرف "السلطة الخارجية" نحو سلطة الدين أو سلطة النص أو سلطة الحجة "بمعنى العالم المتفرد" أو سلطة الجماعة بل تتعداها إلى صرف "السلطة الداخلية" نحو سلطة الحواس وسلطة الأوهام وسلطة الآراء وسلطة

(1) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق: محمد عمارة ، ص 22.

(2) علي حرب، نقد النص، 222

المعتقدات، وتبلغ هذه النزعة أوجها عندما ينعطف الناقد على النقد نفسه فيفعل به ما فعل بغيره، معترضا على مناهجه ومفاهيمه اعتراضه على مواضعه ومواضيعه»(3).

وبهذا المنهج النقدي انطلقت مشاريع إعادة القراءة الحداثية في قراءة التراث الإسلامي مقدمة دعوى تاريخية النص الديني من أجل انزاله من مجاله المفارق واخضاعه لقوانين الواقع وصيرورة التاريخ(1)، لإعادة تفسير التراث وفق مبدأ مركزية الأنسان مستبعدة أي دوافع دينية أو أخلاقية شكلته، بل البحث عن الدوافع المادية سواء كانت سياسية أو اقتصادية عبر التوسل بالجهاز المفاهيمي الأنثروبولوجي تحت شعار التسلح بأدوات العلوم الإنسانية المعاصرة(2).

2- المادية الجدلية

إن الجدلية الماركسية والتي تنادي بأسبقية الواقع على الفكر كانت هي أهم المرتكزات لمدرسة الحوليات الفرنسية والتي تستقي منها الحداثة العربية خاصة الفرانكفونية أفكارها وعلى أساسها فسرت الماركسية العالم والخلق والوجود والمصير والتاريخ والدين والفكر والاقتصاد والاجتماع والسياسة والآداب والفنون وحتى اللغة فلا شيء مفارق للمادة والطبيعة فحتى الدين فهو من الواقع مشكل فيه(3).

وبهذا فلا يمكن اعتبار الدين والأخلاق محركا للتاريخ فهي في نظر الفكر المادي مجرد بنية فوقية تخفي الدوافع التحتية الحقيقية وبهذا يمكن جعل حروب الردة التي قام بها الصديق ﷺ مجرد دوافع سيادية أو اقتصادية وكذلك ما فعله عثمان بن عفان ﷺ بجمع المصحف على كتاب واحد ما هو إلا لتثبيت حكم بني أمية فقط ليس له غرض أخلاقي أو ديني بل هي الدوافع

(3) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة (178/1) .

(1) القربي، موقف الفكر الحداثي العربي، ص 239.

(2) إبراهيم السكران، مآلات الخطاب المدني، ص 132.

(3) محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، ص 36.

السياسية(1).

وعليه فالفكر الحداثي العربي صار ينظر للتراث عبر عدسة الرؤية الماركسية فوظف نظريات القراءة ومناهج التأويل من أجل قراءة جديدة للنص القرآني وفهم أحداث السيرة النبوية وكيف تشكل المصحف الكريم وإبرازه كقضية قضية صراع بين الصحابة ﷺ، والبحث عن الأغراض السياسية للآراء الفقهية والتأويلات العقدية بل عد المدارس الفقهية مجرد توجهات سياسية للحاكم المتغلب تمنحه التبرير لتوجهاته مع تغليفها بالقداسة(2).

فقد وظف الفكر الحداثي العربي المنهج الماركسي كسلاح يرفض المطلقات كما يرفض الماضي وينقد الدين ويأرخن النص الديني برؤية حداثية للتاريخ ولهذا يدعو الفكر الحداثي إلى «ضرورة اللجوء إلى الماركسية كنظام فكري عام لتحديث ذهنيتنا وبالتالي عملنا السياسي وبالتالي مجتمعنا»(3) حتى عد الجابري أنه بغياب الجدلية المادية للتاريخ يغيب كل حديث موضوعي وعملي عن مستقبلنا(4).

المطلب الثالث: آلية التأويل

لقدد تترس المتكلمون والحداثيون بتقنية التأويل للحمل على غير الظاهر إما بحجة التنزيه كما عند المتكلمين أو بحجة الواقع المعاصر وما استجد من تقنيات في النقد ومناهج في القراءة، فعلماء الكلام قد ساروا وفق آليات موضوعية وأدوات منهجية تبحث عن مراد الشرع، فلهذا نجد أن تقنية التأويل الكلامية كانت محصورة في نطاق اجتهادهم العقدي وفق مبدأ عام هو مبدأ التنزيه للحجاج عن العقيدة وإثبات الحاجة للخالق ﷻ وصدق النبوة ودفاعا عن الشريعة .

---

(1) إبراهيم السكران، مآلات الخطاب المدني، ص 133.

(2) مصطفة كيحل، الأنسنة والتأويل، ص 248.

(3) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2006م، ص 76.

(4) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، 329.

أما التأويل الحداثي فقد كان قائما على تحويل النصوص إلى كينونة دلالية مستقلة عن مصدرها ثم توجيه آلية النقد و التحليل و التفكيك دون تفرقة و لا اعتبار للخصوصية بين نص مقدس و نص غير مقدس (1) .

أولا : عند المتكلمين

فعلم الكلام علم منهجي يحترم القواعد الشرعية و العقلية و لذلك فآلية التأويل هي نوع من الاجتهاد لا يحتاج إليها إلا في حالة تعارض النصوص و تصادمها ليس عملية عبثية أو قاعدة كلية لا يتخلف عنها أفرادها ، فقد عرفه السرخسي بقوله : « هو تبين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي و الاجتهاد » (2) ، فقد استعمل التأويل عند المتكلمين و فق قواعد منضبطة تسعى لحمل الكلام على غير الظاهر و هذا خلاف الأصل ، لأن المقرر حتى عند المتكلمين كقاعدة عامة أن الأصل هو حمل الألفاظ على ظاهرها و يطلب الدليل من أجل عملية الحمل على المعنى المرجوح و لابد أن يكون موافقا لقواعد اللغة العربية (3) .

فالمتكلمون يجعلون من التأويل عملية عقدية ضرورية إلا أنهم ضبطوا هذه العملية التأويلية بقواعد صارمة نذكر منها (4) :

- أن يكون اللفظ قابلًا للتأويل ، كالظاهر و النص عند الحنفية ، دون المفسّر و المحكم .

و مثاله :

- الظاهر عند المتكلمين ، كصرف العام عن عمومه و إرادة بعض أفراده

---

(1) العلوي، الحمل على غير الظاهر، ص 93، 94.

(2) أبو بكر السرخسي، أصول السرخسي، 127/1.

(3) محمد الأشقر، الواضح في أصول الفقه، ط1، 1992م، ص 173.

(4) محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2006م، 106/2.

بدليل فهو تأويل صحيح ؛ لأن المطلق يحتمل التقييد .

- و مثل صرف المعنى الحقيقي إلى المجاز بقرينة مقبولة فهو تأويل صحيح ؛ لأنه صرف اللفظ إلى معنى يحتمله بدليل ؛ لأن التأويل في هذه الحالات يكون موافقًا لوضع اللغة ، أو عرف الاستعمال ، أو عرف الشرع ، أو حكمة التشريع و أصوله العامة ، و إلا كان تأويلًا غير صحيح .

- إذا كان التأويل بالقياس فلا بد أن يكون جليا ، لا خفيا و قيل : أن يكون مما يجوز التخصيص به . و قيل : لا يجوز التأويل بالقياس أصلا ، و كل هذا كي لا يكون تأويلهم فاسدا غير مقبول و لهذا جعلوا من التأويل في نفسه ينقسم إلى ثلاثة أقسام (1) :

- قد يكون قريبا ، فيترجح بأدنى مرجح .
- و قد يكون بعيدا ، فلا يترجح إلا بمرجح قوي ، و لا يترجح بما ليس بقوي.
- و قد يكون متعذرا ، لا يحتمله اللفظ ، فيكون مردودا لا مقبولا .

- ينبغي أن يكون التأويل مستندا على قرينة كافية لجعل المعنى غير الظاهر هو المعنى المراد (2) .

و **أما مبدأ التنزيه** : فقد أشرنا سابقا إلى أن آلية التأويل الكلامي قد ارتبطت بمسألة المتشابه في مجال الاعتقاد من نصوص صفات الله ﷻ ، و ما قد يعرض للأذهان من تشبيه الله ﷻ بمخلوقاته و في هذا الصدد قد ميزنا بين مرحلتين للمتكلمين إحداهما طبقت المنهج المادي الذري

(1) محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، 35/2.

(2) فتحي الدريني، المناهج الأصوليةفي الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، 204/1، 220.

و الثانية و ظفت قواعد علم المنطق (1) :

1. **منهج الجدليين النظار** : **و** كانت هذه المرحلة مؤطرة بمنهجية العلوم الشرعية التداولية على طريقة الفقهاء مع التوسع بالمنهج العقلي و فق آليات مدرسة الرأي الحنفية و سبب تأويلاتهم هو تعارض نصوص الشرع العقدية مع المنهج العلمي الذري ، خاصة و أنهم تبعا لرؤيتهم الوجودية قد جعلوا الغيبيات من جنس المعقولات ، و حرصوا أن يبعدوها عن المحسوسات و بذلك لابد من تنزيه الله عن مشابهة مخلوقاته و من الأدلة المعتمدة عند جمهور المتكلمين حيث لا يعولون على إثبات الله ﷻ إلا بهذا الطريق و هو دليل الحدوث للدلالة على أن الأجسام مخلوقة لله ﷻ (2) .

2. **مرحة المتأثرين بالمنطق الأرسطي** : فلم يخرجوا على منهج النظار بل زادوا عليه فوظفوا علم المنطق الأرسطي كمنهج علمي عقلي و برهاني موصل إلى اليقين بالاستناد على الحدود المنطقية و ما يميزه هو القول بظنية كل الأدلة اللفظية و التوسع في القرائن العقلية .

و **من آثار نظرية الذرة هو القول بالتأويل لصفات الله ﷻ** : و هذا راجع لرؤية المتكلمين للجسم الطبيعي و الذي أسسوا عليه مفاهيم حسية متعلقة بالطبيعيات كالجسم و الجوهر و العرض و الحيز و الانقسام و غيرها و هي قواعد من المنهج الذري و يسند عليه المتكلمون في الاستدلال على و جود الله ﷻ و حدوث العالم ، و بما أنهم متابعون نوعا ما (3) للرؤية القرآنية و التي تفصل بين عالم الغيب و الشهادة و لا تجعل مماثلة حسية بين العالمين إلا من سبيل الاشتراك اللفظي خاصة أن القاعدة العامة لهذا التصور هي نص قطي لا يجعل أي مماثلة أو

---

(1) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص89.

(2) الرازي، المطالب العالية، 200/1.

(3) المتكلمون حسب رؤيتهم الوجودية كما قلنا سابقا في الفصل الثالث: أنهم يجعلون الغيبيات من جنس المعقولات ليس لها وجود حسي حقيقي.

مشابهة بين الله ﷻ و بين مخلوقاته في قوله تعالى : { **لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝٩** } [سورة الشورى :9] .

و للتأكيد على نفي المشابهة من كل و جه بين الله و المخلوقات حرص المتكلمون و الفلاسفة الاسلاميون (1) أيضا على أن التنزيه المطلوب شرعا هو نفي المماثلة بين الله ﷻ و المحسوسات من العالم ، حيث قال الأشعري : « و أجمعوا على أنه عز و جل غير مشبه لشيء من العالم . . . لأنه تعالى لو كان شبيهاً لشيء من خلقه لاقتضى من الحدث و الحاجة إلى محدث له ما اقتضاه ذلك الذي أشبهه ، أو اقتضى ذلك قدم ما أشبهه من خلقه ، و قد قامت الأدلة على حدث جميع الخلق و استحالة قدمه على ما بيناه آنفاً ، و ليس كونه ﷻ غير مشبه للخلق ينفي و جوده ؛ لأن طريق إثباته كونه تعالى على ما اقتضته العقول من دلالة أفعاله عليه دون مشاهدته » (2) .

فقد أول المتكلمون كل النصوص التي تفيد النقص في ذات الله ﷻ أو في صفاته ، عند قيام الدليل القاطع أن الظاهر محال و ممتنع (3) ، و جعلوا النقص الذي يجب تأويله هو مشابهته للحوادث أو حلول الحوادث في ذاته ﷻ فلا ينسب له الجهة و لا يجوز عليه التركيب و لا التجسيم و لا التشبيه و لا تقوم به الحوادث من حركة و تغير و انتقال و يجب القول بتأويلها و إن تعذر التأويل قيل بالتفويض (4) « فإنه تعالى ليس بجسم و لا جوهر و لا عرض و لا في

---

(1) التنزيه عندهم سلوب لا إثبات فيها لأي صفه، فهو إثبات مجرد لله وأخص وصف لله هو البسيط. أنظر: ابن سينا، النجاة في المنطق والالهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، ط1، 1992م، 80/1.

(2) أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ص 119، 120.

(3) الرازي، أساس التقديس، ص182. الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، ص 160.الباجوري، شرح جوهرة التوحيد، ص 153.

(4) الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، ص 156.

مكان وجة » (1) .

فبحسب المذهب في الوجود و الماهية كانت قراءة النصوص الشرعية لآيات الصفات بين الفلاسفة و المتكلمين نفيا و اثباتا ، فقول الفلاسفة الإسلاميين بأن الوجود هو الماهية و لا فرق بينهما كما قرره الفارابي (2) و ابن سينا (3) ، و هذا هو مبدأ التنزيه عندهم الذي عطلوا و نفوا أن يوصف الله ﷻ بأية صفة زائدة على ذاته لأن ذلك يقتضي التركيب ، فآلتهم المنهجية هي المنطق الارسطي الذي يقرر أن تعريف الأشياء يكون مركبا بين ذات الشيء و أوصافها و هذا يجعل أن قيام الصفات بالذات يسلزم التركيب و التركيب يستلزم الافتقار و الحاجة و الله هو الغني ﷻ و قد أبطل هذا القول الغزالي في التهاتف (4) .

و أما أكثر المتكلمين يقولون بأسبقية الماهية على الوجود ، و لكن الجهمية و المعتزلة طابق قولهم قول الفلاسفة في باب صفات الله ﷻ ، و قد رد عليهم ابن تيمية لتداخل هذا القول مع الحد المنطقي في تعريفات الحدود الشرعية كما ذكرنا ذلك سابقا (5) ، لأن المعتزلة تعتبر أن الصفات كلها من الأعراض و الأعراض حادثة و لا تقوم إلا بجسم و الأجسام حادثة لأنها لا تنفك عن الأعراض ، و بهذا نفوا جميع الصفات المتعلقة بذات الله كالعلم و القدرة و أيضا كل صفات الأفعال كالمجيء و الاتيان و النزول و الرؤية و السمع و البصر و الكلام فكلها ليست صفاتا قائمة بذاته ﷻ (6) .

---

(1) التفتزاني، شرح المقاصد، 43/4.

(2) الفارابي، الثمرة المرضية، ص57.

(3) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص140.

(4) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 160 ومابعدها.

(5) ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص164.

(6) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، 101/1. أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 155، 157. القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، 316/1 وما بعدها. الاسفراييني، التبصرة في الدين، ص 53. البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 93.

فالمتكلمون الصفاتية (1) هم الذي أخذوا بالتأويل كمنهج توفيقي بين النفي المطلق (التعطيل) الذي قالت به الجهمية و المعتزلة و الفلاسفة بإثبات ذات مجردة عن أوصافها ، أو في الطرف المقابل الاثبات المفضي للقول بالتجسيم كما عند الكرامية فقد كان « ظهر بخراسان الجهم بن صفوان و دعا إلى تعطيل الرب عز و جل و خلق القرآن ، و ظهر بخراسان في قبالته مقاتل بن سليمان المفسر و بالغ في إثبات الصفات حتى جسم » (2) ، و قد نقل الأشعري عن أصحاب مقاتل ممن و افقه في مذهبه مقالته في التجسيم (3) .

و قد قسم المتكلمون الصفات الإلهية إلى ذاتية و فعلية و سلبية ، **أما الذاتية** : فهي صفات المعاني و هي عند جمهور الأشاعرة سبع صفات : الإرادة و القدرة و العلم و السمع و البصر و الكلام و الحياة ، و أما المعتزلة فهروبا من القول بتعدد القدماء نفوا زيادة الصفات على الذات ، و **أما الصفات الفعلية** : و هي كل ما يتعلق بمشيئته و قدرته كالخلق و الرزق و الاحياء و الاماتة و المجيء و الاستواء و **أما الصفات السلبية** : فكل ما يتعارض مع مبدأ التنزية مما يفهم منه النقص في ذات الله ﷻ ، و **أما الصفات الخبرية** : فهي الصفات المستفادة من ظواهر النصوص و التي يوهم ظاهرها التشبيه و قد أوجب المتكلمون تأويلها أو تفويضها (4) .

فالمتكلمون الصفاتية يجعلون من التأويل ضرورة فكرية اضطروا إليها كي تنسجم العقيدة في ذهن العوام و لا يحصل تشكيك من تلك الشبهات من الطوائف المبتدعة التي أسست مقالاتها العقدية على التجسيم و التشبيه فأثبتت لله الحركة و الانتقال و الأبعاض بما لا يليق به سبحانه ،

---

(1) والصفاتية هم «السلف والأئمة وجميع الطوائف المثبتة للصفات: كالكلابية والكرامية والأشعرية والسالمية وغيرهم من طوائف الأمة قالت نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة وطائفة من الفلاسفة لهؤلاء: إذا أثبتم له حياة وقدرة وكلاما فهذه أعراض والأعراض لا تقوم إلا بجسم وإذا قلتم: يرى فالرؤية لا تكون إلا لمعاين في جهة وهذا يستلزم التجسيم. فإذا قالت الأشعرية ومن اتبعهم: نحن نثبت هذه الصفات ولا نسميها أعراضا؛ لأن العرض ما يعرض لمحله وهذه الصفات باقية لا تزول» ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 40/6.

(2) الذهبي ، تذكرة الحفاظ، 120/1.

(3) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 152، 153.

(4) الباجوري، شرح الجوهرة، 153. نفيسة، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام، ص 368، 369.

فوجدوا في اللغة العربية و القواطع العقلية مخرجا تأويليا يحافظ على قداسة النص الشرعي و يتناسق مع مكانة العقيدة ، خاصة أنهم لم يؤسسوا المعرفة على الضرورة الفطرية و أوجبوا النظر و الاستدلال في أصول الدين ، و هذا من الخلل المنهجي الذي و جه لهم سهام النقد في بنائهم الفكري « فالأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الفطرية كانت تعذيبا للنفوس بلا منفعة لها . . . » (1) .

فإخضاع المعارف الفطرية الضرورية للاستدلال من ثمار المعركة بين الحقيقة و السفسطة أي بين منهج أرسطو و أفلاطون مع الشكاك ، حيث قد سلما لهم بالافتقار الاستدلالي للحقائق الثابتة في الخارج و أصله يعود لإثبات الواقعيين الكليات في الخارج لإلزام الشكاك بالقول بنسبية المعرفة ثم التزموا أن تصور المعنى الكلي يقوم على الحد أو بمعرفة الجزئيات الحسية ، و دليل الحدوث الكلامي يؤكد أيضا على إقامة الدليل على حدوث الحوادث و هذا معلوم بالضرورة لأن منهج القرآن يستدل بحدوث الحوادث لا الاستدلال على حدوثها (2) .

و قد كان أساس الخلل في ذلك كله هو « أنهم سلكوا سبيل الاستدلال على المسائل الضرورية ، فالإدراك الحسي لحقائق الأشياء الثابتة حقيقة ضرورية لا تحتاج إلى استدلال . . . و لذلك فإن جمهور المتكلمين خالفوا المناطقة في اشتراط الحد ، و قالوا إنما يفيد التمييز فقط » (3) ، لأن الغيبيات و منها نصوص الصفات إما أن تعتبر محسوسات فتسلط عليها ألية التأويل كي ننزه الله عن الجسمية و إثبات الكيفية و الكمية و الشكل و المقدار و هذا كله من لوازم الجسم أو نجعل للغيب حقيقة ثابتة خارج الذهن كي نثبت الصفات و ننزه الله عن النقائص و ما تعذر من

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 293.

(2) الدعجاني، منهج ابن تيمية المعرفي، ص 151، 152.

(3) عبد الله القرني، المعرفة في الإسلام، ص 400.

فهمه فسبيلنا التفويض (1) فالله ﷻ : { فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَ ٱلْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجاً وَ مِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجاً يَذْرَؤُكُمْ فِيهِۖ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌۖ وَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُۖ ٩ } [سورة الشورى :9] .

ثانيا : عند الحداثيين

فقد رأينا سابقا في البناء الكلامي أثر الرؤية المادية على التصورات الدينية ، و رغم أن المتكلمين يؤمنون بمركزية الوحي و قداسته إلا أن المضامين الفكرية التي تبناها المتكلمون من خارج التداول الفكري و الفلسفي في المناهج المادية و العقلية التي تعاملت مع النص الشرعي كانت تضغط على العقل الكلامي كي يؤسس مقالة التأويل اضطرارا و هروبا من التصورات الحسية التي دخلت المجال الديني .

فالتأويل الحداثي أيضا للتراث يستحضر ضغطا جديدا على العقل البشري الذي تشكل عدة مرات تحت معطيات جديدة في العلم التجريبي و الفكر و الفلسفة حتى ابتعد عن الاستقرار و الثبات و اليقين ، و ان كان علم الكلام قد أسس منهجه بأن تنازل درجة في باب الإلهيات بعدم تأسيس المعرفة على الضرورة و الفطرة و جعل أول و اجب على المكلف النظر و الاستدلال .

فإن الحداثة في بنائها المعرفي على العلم التجريبي قد ألغت الفطرة كلية و أقصت الوحي الإلهي ثم استبعدت كل عالم الغيب ، لتبعد الانسان عن كل مصدر لليقين و الثبات بإقصاء الله ﷻمن المعرفة ، و هذا الانقلاب المعرفي قلب المركز من السؤال الوجودي الأنطولوجي إلى السؤال المعرفي الإبستمولوجي فبعد أن كانت معرفة الله و البحث عن مراده هي غاية الانسان فصارت الدنيا محوره و الانسان مركزه .

(1) نفيسة، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام، ص 421.

فإن كان التأويل الكلامي قد قام لعلة عقدية فإن التأويل الحداثي العربي قام لعلة سياسية منذ زلزال الهزيمة العربية 1967م ، حيث تترس بمنهجية التأويل من لحظته الأولى و حصر دواء انكسار الانسان العربي هو احضاره جاهزا من صيدلية الغرب ، فعلى الصعيد الداخلي قام بتطويع النصوص الشرعية برؤية علمانية و القائلة بإلغاء حاكمية الشريعة لفصل الدين عن السياسة (1) و أما على الصعيد الخارجي فكان لابد من بلورة إسلام عصري ينهي الصراع بين رؤية الإسلام و أهل الكتاب و يبحث عن المشترك الروحي و الديني بين أبناء إبراهيم عليه السلام (2) .

فقد كانت القيم الغربية الوافدة هي محركات الأفكار للرؤية الحداثية العربية في تعاملها التأويلي مع النصوص الدينية والتراث الإسلامي كقيمة الحرية الليبرالية والديمقراطية والمجتمع المدني والتسامح والتعددية والدولة المدنية... والتي كانت كقوالب جاهزة استنسخت لعلاج مرض الأمة العربية والإسلامية من كبوتها الحضارية، وكل ما يصادم تلك القيم والمفاهيم الحداثيية لابد أن يقصى أو يطوع من أجل تطبيقها في الواقع وهذا ما سيولد صراعا مفاهيميا قيميا تكون فيه آلية التأويل هي الأداة المهمة لإقصاء المفاهيم الأصيلة وفرض المفاهيم الغربية الدخيلة[3].

فخصوصية المجتمع الديني جعلته يرفض تلك المفاهيم التي تأسست عليها الحضارة الغربية والحداثة من عقلانية وليبرالية ومجتمع مدني ورأسمالية لأن القاعدة الأساسية الصلبة التي تنطلق منها كل تلك القيم هي اللادينية وهي أساس الرؤية العلمانية والتي «تبدو اليوم أكثر من أي وقت مضى سبيلا مفتوحا، وربما جيدا لإنقاذ المجتمع العربي من تفتته وتخلفه وربما تبعيته للماضي أو

---

(1) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 24.

(2) روجيه جارودي، الإسلام الحي، ترجمة: دلال بواب ضاهر، دار البيروني، بيروت، ط1، 1995م، ص 16-18. روجيه جارودي، الإسلام في الغرب –قرطبة عاصمة العالم والفكر–، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار دمشق، دمشق، ط1، 1995م، ص 244.

(3) محمد أحمد علي مفتي، مفهوم المجتمع المدني والدولة المدنية، مجلة البيان للدراسات والبحوث، الرياض، ط1، 2014م، ص 10.

للحاضر الأمريكي والأوروبي، والمجتمع المدني هو القادر على أن يكون متماسكا وعادلا، وفي هذا تعلن العلمانية أنها لم تخفق، لأن في اخفاقها الموت الحضاري وربما الوجودي لهذا المجتمع ولأن في اخفاقها العودة إلى مجتمع الملل والطوائف »[1].

فإن كانت العلمانية في سياقها الغربي كانت كحل إجرائي لمشكلة تغول السلطة الدينية، فإن فرضها في العالم الإسلامي لا يوجد مسوغ له لعدم وجود رجال دين يحكمون السلطة السياسية إلا أن يكون القصد هو تنحية الدين فلا يمكن « تفسير المطالبة بالعلمانية في العالم الإسلامي إلا أنها مطالبة بتنحية الدين نفسه، فهي مواجهة تستهدف الدين من حيث هو دين لأنه لا يوجد خصم في العالم الإسلامي سواه، فإذا كان العالم الإسلامي لا يملك كنيسة ولا أي مؤسسة دينية تكون جزء من السلطة ولا علماء دين ملزمين قانونيا، فإذن ما الذي يراد إقصاؤه سوى التشريع الديني نفسه..»[2].

لنعرف أن مشكلة الحداثة العربية في الحقيقة هي حاكمية الشريعة والتي من أهم خصائصها هي الربانية والشمولية، وهذا ما يتعارض مع مبادئ الخطاب التأويلي الحداثي الذي كل مشروعه التأويلي قائم على فكرة مركزية الإنسان وإقصاء الدين في التفسير والتأويل بل محورية الانسان في كل المعرفة، فمن أجل قراءة النص الديني لابد من أنسنته من أجل تحقيق نوع من العلمانية في الحياة السياسية مثل التي كانت على يد التوحيدي وابن مسكويه والقاضي عبد الجبار وابن سيناء واخوان الصفا...[3].

---

(1) أحمد إبراهيم خضر، حقيقة الدعوة إلى المجتمع المدني، شبكة الألوكة للبحوث والدراسات، 2010/12/2م الساعة: 7:38 https://www.alukah.net/

(2) نايف بن نهار، من العلمانية إلى الخلقانية، مؤسسة وعي للأبحاث والدراسات، قطر، ط2، 2024م، ص 92.

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 76،77، 78. محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، محمد أركون، ص 8.

فلابد من النصوص الدينية أن تصير نتاج التجربة الإنسانية مستمدة من الواقع، فحتى لو سلم الفكر الحداثي بثبات النص الشرعي إلا أنه يظل يلح بأن الفهم متغير كتغير الانسان[1].

المبحث الثاني: جوانب اختلاف المتكلمين عن الحداثيين

المطلب الأول: مركزية الله في المعرفة

فمن تعريفات العلماء لعلم الكلام والتي تقول بأنه: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة»[2]، نستنتج التالي:

1. إن علم الكلام يعتمد منهج البحث والنظر والاستدلال العقلي وسيلة لإثبات صحة العقائد الدينية.

2. إن وظيفة علم الكلام الرئيسة هي الاحتجاج العقلي على صحة العقائد الايمانية ودفع الشبه ورد الخصوم عنها.

فعلم الكلام مهمته دينية حيث كانت أهم المسائل التي أسس المتكلمون عليها بنائهم الفكري هي مسألة وجود الله خالق الكون للرد على من يقول بقدم العالم وعدم الحاجة للنبوة، حيث تصدى المعتزلة لتلك الآراء التي قال بها الزنادقة والفلاسفة والدهرية التي تطعن في مسألة وجود الله حتى أصبح يطلق عليهم أهل التوحيد، حيث حاربوا أي قول يتعارض مع فكرة التوحيد واشتراك أي شيء مع الله في أزليته فالله هو القديم وهذا أخص أوصافه[3].

---

(1) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، 465/2، 476. حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، 452/1.

(2) ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط5، 1984م، ص 408 .

(3) الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص 13، 14.

فإن نظرية الخلق في الإسلام التي أحدثت إشكالا كبير في فهمها على سنن القوانين الفلسفية عند أصحاب التوفيق بين الدين والفلسفة وكان أهم إشكال يتلخص في هذه الأسئلة [1] :

5- كيف يكون وجود المخلوقات من عدم؟

6- عن أي شيء صدرت الموجودات بعد أن لم تكن؟

7- هل صدورها عن محض المشيئة الأزلية؟

8- ما الدليل القاطع العقلي على حدوث العالم؟

والحقيقة أن هذه الأسئلة الفلسفية هي مأزق الفلسفة التوفيقية في فهم علاقة الله بالعالم والتي استدل لها الفلاسفة بعدة أدلة منها دليل الإمكان، وأما المتكلمون فقد ردوا على أدلة الفلاسفة ولم يقبلوها، حيث انطلق المتكلمون في التدليل على وجود الله على أنها قضية نظرية وليست ضرورية لابد من الاستدلال لها، ولقد تنوعت أدلة المتكلمين في إثبات وجود الله وتداخلت مع مناهج الفلاسفة ولكن دليل الحدوث كان أهم دليل عند المتكلمين وباقي الأدلة الأخرى ليست منفصلة عنه بل تتداخل معه كدليل الأعراض ودليل الاختصاص ودليل التناهي[2].

وأهم هذه الأدلة هي [3] :

دليل الأعراض وحدوث الأجسام : وعلى هذا كان البناء الكلامي للتدليل على حدوث العالم ينطلق من مخالفة الفلاسفة في قولهم بقدم العالم، وقد استدل بهذا الدليل أيضا النصارى في ردهم على الفلاسفة في مشكلة تجسد اللاهوت عندهم وذكر هذه الدليل يوحنا الدمشقي وقد كان معاصر للجعد بن درهم وجهم بن صفوان وقد أخذا هذا الدليل عنه[4]، والحقيقة أن أهم

---

(1) ابن تيمية، مسألة حدوث العالم ، ص 39 . وهذه الأسئلة هي سبب تأليف الرسالة .

(2) حسن الشافعي ،الآمدي وأراءه الكلامية، ص172.

(3) هناك أدلة أخرى عند المتكلمين ، كدليل الأفول عند الرازي ودليل التمانع

(4) مقالات الجهم بن صفوان 327/1.

مشكلة متداخلة مع دليل الأعراض وحدوث الأجسام في اللاهوت الكتابي كله هي الاله المتجسد سواء ببقايا الرؤية الوثنية اليونانية كما عند اليهود أو تجسد اللاهوت في الناسوت كما في عقيدة النصارى والتي قامت على أنسنة الاله[1].

وقد أخذ المعتزلة بدليل حدوث الأجسام[2]، ومنها انتقل هذا الدليل لباقي المتكلمين حيث استدل به الأشعري ثم عدل عنه[3] وقال به أبو منصور الماتريدي وجعله هو المسلك الوحيد لمعرفة حدوث العالم لإثبات وجود الله [4].

وأما صورة دليل الأعراض وحدوث الأجسام: فقد جعل المتكلمون لدليل الحدوث ثلاثة أسس هي[5]:

1-إثبات حدوث العالم.

2-إثبات أن كل حادث فلابد له من محدث.

3-إثبات أن محدث العالم هو الله

وفي الأساس الأول: (إثبات حدوث العالم) جعلوا له مقدمات أربعة هي:

5- إثبات وجود الأعراض

6- إثبات حدوث الأعراض

7- إثبات أن الأجسام لا تنفك عن هذه الأعراض الحادثة ولا تسبقها

8- إثبات أن ما لا يخلو من الأعراض ولا يسبقها فهو حادث

والنتيجة: أن الأجسام والأعراض حادثة فالعالم حادث .

---

(1) وكثير من الأسئلة المطروحة في الجدل الكلامي قائمة على أنسنة الاله هل يقدر الله على كذا هل يستطيع الله فعل كذا ... وهذا من تصورهم لقدرة واستطاعة الإنسان

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ،ص92- 95.

(3) أبو الحسن الأشعري، اللمع ، 23، 24 .

(4) أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، ص12، 13.

(5) تميم القاضي ، قلب الأدلة على الطوائف المضلة، 392/1 وما بعدها .

فالعالم عند المتكلمين هو كل ما سوى الله سبحانه[1]وينقسم إلى [2] :

3- **أعيان:** وهي الجواهر الفردة[3]، والأجسام[4] المؤلفة من تلك الجواهر.

4- **أعراض:** قائمة بتلك الجواهر والأجسام.

وأرادوا منها إثبات حدوث الأجسام ومن ثم حدوث العالم وحين يبرهنوا على هذا كله يأتي أنه لابد للعالم من محدث وهو الخالق سبحانه وبعدها يمكن إثبات النبوة، وقد ارتبطت بدليل حدوث الأجسام كثير من المسائل العقدية منها [5]:

6- مسألة وجود الله والقول بحدوث العالم والحاجة لخالق

7- القول بعلم الله وقدرته الشامل لتناهي أجزاء العالم

8- القول بالمعاد الجسماني

9- قياس الغائب على الشاهد [6]

10- الاسم هل هو المسمى أم لا [7]

فكان للمعتزلة السبق في الدفاع على عقيدة الإسلام [8] وحسم مشكلة قدم العالم والتي التزم بها فلاسفة الإسلام، فغاية دليل الحدوث عندهم أن يفرق بين القديم والحادث [9].

وأما الأشاعرة فقد كانت مركزية وجود الله هي قضيتهم الأساسية لهذا «وضعوا مذهبا

(1) سعد الدين التفتزاني، شرح المقاصد، 7/2 وما بعدها .

(2) الجويني. الإرشاد ،ص17، الغزالي ، الاقتصاد في الإعتقاد،ص23،أبكار الأفكار،7/3، 298 .

(3) الجواهر: جمع جوهر وهو الجزء الذي لا يتصور تجزؤه عقلا ولا تقدير تجزئه وهما ، وقيل هو المتحيز الذي يشار إليه إشارة حسية . الباقلاني: التمهيد ، ص 37.الرازي، الأربعين في أصول الدين،ص19 .

(4) الجسم : جمع جسم وهو عندهم هو المؤلف المركب من جزئين فصاعدا .الباقلاني، الإنصاف ،ص16.

(5) عمار طالبي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، ص160، 161 .

(6) حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص141 .

(7) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، 252/1 .

(8) ميمون بن محمد النسفي، بحر الكلام، ص227 ،228.ط2 دمشق

(9) الخياط، الانتصار، ص 13.

يثبت أزلية الله وقدمه ويكون العالم فيه مكونا من جوهر وأعراض تلحق بها حادثة، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولابد لهذه الأعراض ولهذه الجواهر من محدث وهو الله ...»[1]، وقد تابعهم الماتريدية في ذلك أيضا[2] .

فالمتكلمون أرادوا إثبات ثنائية الوجود لإثبات وجود الله، وبعد أن أثبتوا وجود الله وقالوا بثنائية الوجود حاولوا الإجابة عن سؤال ما علاقة الله بالعالم، وقد اختلف المتكلمون في إثبات هذه العلاقة بين الله والعالم أهي علاقة مباشرة أو غير مباشر؟ وهل للعالم قوانين حتمية تحكمه لا علاقة لها بالله؟ وكيف نفهم قانون السببية وللإجابة على هذه الأسئلة وما تعلق بها من لواحقها بنى المتكلمون عليها نظريات غاية في التعقيد[3] أساسها الرئيس هو دليل حدوث الأجسام (الجوهر الفرد)

فالمعتزلة وبحجة تنزيه الله قلصت من تدخل الله في العالم لدرجة كبيرة حتى نفت جميع الصفات والتي لها أثر مباشر على العالم كالقدرة الإلهية والعلم الإلهي والإرادة الإلهية وهذا هو التوحيد عندهم[4]، ومآل هذا القول يجعل للعالم قانون داخليا ذاتيا منفصلا عن قدرة الله وإرادته كما قال به أصحاب الطبائع من الفلاسفة ومن تبنى رأيهم من المعتزلة ممن يقول بنظرية الجوهر الفرد **وهذا قول أكثر المتكلمين**[5].

وأما رأي معمر والجاحظ والنظام فهو خلاف ذلك فقد جعلوا العالم يسير وفق قوانين حتمية لا تخرق مطلقا ولو بالمعجزة [6]، وقد رد عليهم جمهور المعتزلة هذا القول وأثبتوا القدرة

(1) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، 476/1.

(2) أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد،77، 78 .

(3) من هذه النظريات: الكمون، الطبع ، العادة ، الاقتران ، الخلق المستمر ، نفي السببية ..

(4) حسام الدين الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 171، 172، 173 .

(5) منى أحمد أبو زيد، التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص259 .

(6) القاضي عبد الجبار، المغنى ، ج11/9. البغدادي، الملل والنحل،ص124. الخياط، الانتصار، ص70.

الإلهية وتدخل الله في العالم حيث ذهب «أغلب المعتزلة إلى جواز خرق قوانين الطبيعة من أجل إقرار القدرة الإلهية»[1].

ولكن مبدأ التجويز والإمكان عند المتكلمين سيفتح باب المغالاة في القدرة الإلهية لدرجة سلب قوانين الطبيعة ونفي الحتمية عنها وهذا سيظهر بوضوح عند الأشاعرة في ردهم على أصحاب الطبائع لدرجة إبطال مبدأ السببية وإبطال قوى الطبيعة وجعل الفاعل الوحيد في العالم هو الله تعالى [2]، وبهذا نفى الأشاعرة مبدأ السببية وأقروا بمبدأ العادة [3].

المطلب الثاني : قداسة النص الديني

يتفق المتكلمون على فكرة مركزية وهي أن النص الديني قرآنا وسنة مقدسان باعتبارهما معرفة مفارقة للعالم، وتعبران عن حقيقة شرعية خاصة فهو علم لا يحصل بطريق الاكتساب، وقد جاء في تعريف الوحي بأنه «إعلام من الله لنبي من أنبيائه بحكم شرعي ونحوه»[4]، فرغم الغلو العقلي عند المتكلمين عموما في بنائهم المنهجي فهم لا يطعنون في قداسة النص الشرعي حتى ولو لم يؤسسوا قواعدهم على منطوقات النصوص لكن أصول المذهب العقدي في الحقيقة مؤسسة على النص الديني.

لقد جعل المتكلمون طريقا يقينيا في المعرفة وهو طريق الخبر المتواتر، حيث جعلت المتواترات من مصادر المعرفة عندهم[5]، وبهذا يتابعون القرآن الكريم لأصل المعرفة من جهة دليل النبوة التي منعوا الشك فيه لكونه معرفة ضرورية صادقة ومقدسة معصومة «ودليل كون ضروريا امتناع وقوع

(1) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام ، ج525/1

(2) الباقلاني، التمهيد ، ص34 . التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص269 وما بعدها .

(3) عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص68 .

(4) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص 96. محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، ص 44.

(5) رابح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص 819.

الشك في المعلوم به كما يمتنع ذلك في المعلوم بالحواس»[1].

ورغم أن المتكلمين قد غلوا في مكانة العقل حتى قدموه على باقي مراتب الأدلة[2] إلا أنهم لم يشككوا في قداسة النص الديني أبدا، بل قدموا الأقيسة العقلية على الأدلة اللفظية الشرعية بحصرها في الظنيات لا في القطعيات فرد المتكلمين خبر الآحاد ليس نزعا لقداسة النص بل لأن النزعة العقلية حصرت اليقين في العقليات[3].

[1] البغدادي، أصول الدين، ص 12.

[2] القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص 139.

[3] الشهرستاني، الملل والنحل، 71/1.

الـــخـــــاتمـــة

خـــــــاتمة:

فالحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وهنا أسجل نتائج البحث في موضوع: فلسفة التأويل بين المتكلمين والحداثيين – دراسة مقارنة–فيما يلي:

1- إن الانفتاح على المناهج الفكرية والفلسفية الوافدة دون استيعاب كامل لها يلغي تشكل عقل إسلامي ناقد، بل سيظل سجين التصورات الوافدة التي توجهه إلى مآلات تتصادم مع خصوصيته وتقصي أخص شيء في بنائه المعرفي وهي المعرفة الإلهية كأصل معرفي معصوم وصادق معبر عن الحقيقة وفي نفس الوقت هو معيار وحرز من الأغلاط والأوهام المعرفية.

2- قد أثر المنهج الذري على العقل الكلامي في تصوره لمفهوم الجسم الطبيعي حتى نقل تلك التصورات الحسية إلى الغيبيات مما أضطره للتأويل لتنزيه الله عن حلول الحوادث فيه ﷻ.

3- إن الرؤية الكلامية قد صيغة صياغة عقلية وفلسفية للتميز التام بين الخالق الأزلي والعالم المحدث المتغير.

4- لقد أحسن المتكلمون في التأكيد على تأسيس المعرفة على ضرورة وجود الله كأصل يمنح الثبات واليقين في المعرفة واعتبار الرؤية الوجودية حاكمة للرؤية المعرفية ومحركة لها نحو فهم متناسق أو مضطرب.

5- إن التأسيس العقلي في مناهج المتكلمين جرد النصوص الشرعية من المعقولية واليقينية وهذا ما ساهم في إخضاع الحقائق الشرعية إلى حكم العقل المجرد وحصر اليقين في الأقيسة العقلية والبرهانية.

6- لقد كان التأويل الكلامي أثر من آثار توظيف المناهج الوافدة التي تأسست على المنهج الذري المادي ووظفت الآلة المنهجية المنطقية والتي عزلت المعرفة الإلهية عن ولايتها المعرفية.

7- لقد كانت مرحلة الجدليين النظار أقرب للخصوصية الإسلامية والعربية لعدم تأثرهم بالمناهج الوافدة من الفلسفة اليونانية.

8- لقد كانت الأصول العقدية عند المتكلمين تعمل كموجهات معرفية تقوم بتأويل النصوص الشرعية التي تتعارض معها، فأصول المذهب تعمل كموجه لدلالات الألفاظ الشرعية والعقل مؤطر للعملية التأويلية.

9- كانت قراءة النصوص الشرعية عند المتكلمين خاصة المعتزلة مؤسسة على معيارية العقل المجرد سواء في الجانب العقدي أو الأصولي أو البلاغي خلافا للمدرسة الأشعرية والتي استنادها على الشرع أوسع من العقل.

10- تحت مبدأ التنزيه جعل المتكلمون من قضية المجاز آلة للمؤول لا تفرق بين النص البشري الذي تكون فيه الاستعارات والكنايات جانبا جماليا للنص وبين النص الشرعي الذي هو في أعلى درجات القصدية والالزامية باعتباره جاء لهداية البشرية.

11- الفكر الحداثي رؤية جديدة لله وللعالم وللإنسان تحصر الحقيقة والمنفعة واليقين في عالم الشهادة لتصنع عقلا وضعيا يرفض التفكير الديني الغيبي والحقائق المطلقة.

12- جعلت الحداثة من العلم التجريبي طريقا مقدسة يمنح الحقائق ويشكل القناعات والتحيزات المنهجية في قراءة النصوص الدينية.

13- إن التأويل الحداثي لا يفهم النص الديني ولا ينقده إلا بعد تحويله إلى كينونة دلالية مستقلة عن مصدره لإقصائه من قداسته وقصديته.

14- فمع الحداثة لم يعد العالم دالا على وجود الله والحاجة للنبوات بعد انقلاب العقل الغربي على

الرؤية الدينية الكنسية والتي كانت تحتكر الحقيقة المطلقة.

15- وظف الفكر الحداثي من مقولة "التحرر من كل فكرة سابقة" كرؤية لعلمنة الفكر وإعادة تفسير الظواهر الاجتماعية من الدين والأخلاق برؤية وضعية.

16- وظفت النظرية التاريخية في الحداثة الغربية لرفض أي سنن كونية تتحكم في التاريخ كالنبوات.

17- الحداثة الغربية حصرت الانسان في بعد مادي واحد وهذا ولد صراعا بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية بسبب كسر حاجز الخصوصية بينهما وترتب عليه الأزمة الأخلاقية.

18- القطيعة المعرفية مع التراث التي تنادي بها الحداثة في الغرب بسبب القول بمركزية الانسان والذي أسس عليها خارطة إدراكية ترفض محورية الله ويتعارض مع الدين.

19- الحداثة في الغرب نشأت في سياق خاص بعد معاناة الحضارة الغربية من تغول السلطة الدينية والتي كانت من نتائجها مناهج جديدة لقراءة النص الديني الهرمنيوطيقا الكلاسيكية مع شلاير ماخر وبعدها الهرمنيوطيقا الفلسفية مع مارتن هايدغر ودلتاي.

20- الفكر الحداثي العربي جعل مناهج الحداثة الغربية طريقا مقدسة ونموذجا كونيا مطلقا في قراءته للنص الديني والتراث، فأعتبر أن لا أمل في نهضة العربية إلا باقتفاء أثر الحداثة الغربية.

21- حصر الفكر الحداثي العربي سبب التخلف في الدين والتراث وأنه سبب الهزائم السياسية والفكرية فلا بد من تأويله وإعادة قراءته كي لا يرجعنا للماضي والحداثة تريد المستقبل والتقدم.

22- إن المشروع التأويلي في الحداثة العربية في الحقيقة هو انتقائي في توظيف المناهج الغربية وحتى التراثية فمن أجل فتح النص لمعان متعدد هو مستعد أن يوظف المناهج الباطنية أو الفلسفية أو الصوفية إن وافقت رأيه.

23- الحداثة العربية هي منهج متأزم تجاه الحقيقة واليقين، فبعد رفض الدين امتلاكه الحقيقة المطلق شرعت في قراءة النص الديني وتفكيكه ليس من أجل البحث عن مشروع متكامل بل بمنطلق التشكيك في كل شيء، فمبدأ الذاتية في الحداثة هو النقد المستمر وليس من أجل البحث عن الحقيقة.

24- عند تحليل أليات الفكر الحداثي العربي نجده يستند على فكرة النسبية والتاريخية وتجاوز مقصد المتكلم وإلغاء الظاهر كلية وهذا في الحقيقة إخضاع المعاني الدينية للصيرورة المستمرة نحو العدمية والتي تجعل المتلقي له الحق في تفسير وتأويل المعاني، وإلغاء الظاهر وإقصاء مراد المتكلم يطابق المنهج الغنوصي الباطني الذي ينتهك مقصد النص ويلغي مراد المتكلم.

قائمة المـصـادر والمـراجع

- **القرآن الكريم برواية ورش.**

- إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدغير، منشرات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006م.
- إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث – التقنيات والاستمدادات–، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2014م
- ابراهيم السكران، سلطة الثقافة الغالبة، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2014م.
- إبراهيم السكران، مآلات الخطاب المدني، دار الوعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2013م.
- إبراهيم بن إسحاق بن بشير بن عبد الله البغدادي الحربي، غريب الحديث، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة، السعودية، ط1، 1985م.
- إبراهيم بن محمد البيجوري، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2004م.
- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف، مصر، ط3، 1976م.
- ابن سينا، النجاة في المنطق والالهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، ط1، 1992م.
- أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد المعروب بالقاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق: جين يوسف هو بن اليسوعي|، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون طبعة ولا سنة نشر.
- أبو المظفر الاسفرايني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، بدون طبعة ولا سنة نشر.
- أبو المعالي الجويني، الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 2، 1996م.
- أبو المعالي الجويني، الشامل في أصول الدين ، تح: سهير محمد مختار وسامي النشار منشأة المعارف ، الإسكندرية ،ط1، 1969م.

- أبو بكر محمد بن الحسن ابن دريد، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1987م.
- أبو بكر محمد بن عبد الله الأندلسي المالكي المعروف بابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط3، 2003م.
- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تحقيق ونشر: دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، بيروت، ط1، 2011م.
- أبو حامد لغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424 هـ.
- أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط3، 1998م.
- أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق النجار، دار المشرق، بيروت، ط1، 1993م.
- أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1950م.
- أبي الحسن علي بن محمد بن سالم سيف الدين الآمدي ، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م.
- أبي الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، لبنان، ط1، 1952م.
- أبي المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1996م.
- أبي بكر بن أيوب شمس الدين بن القيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة الرياض، بدون طبعة ولا سنة.
- أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة، السعودية، بدون طبعة ولا سنة نشر.
- أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن، دار ابن حزم، السعودية. الكريم،ط1

،2008م.

- أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، المكتبة السلفية، مصر، بدون.
- أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005م.
- أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعتهم الكلامية، تحقيق: يحي بن محمد الهنيدي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، بدون طبعة، 2005م.
- أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، جامع المسائل، تحقيق: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، ط1، 2001م.
- أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الامام محمد بن سعود، السعودية، ط2، 1991م.
- أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، مطبعة جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط1، 1979م.
- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة، تحقيق: موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، ط3، 2001م.
- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ﷺ وساعده: ابنه محمد وفقه الله، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة ، السعودية، 2004 م.
- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مسألة حدوث العالم، تحقيق: يوسف بن محمد الأوزبكي المقدسي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2012م.
- أحمد سالم ولد أباه، البنيوية التكوينية والنقد العربي الحديث، المكتبة المصرية، مصر، ط1، 2005م.
- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، مصر، ط1، 1954م.
- أحمد محمد حسين الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن، دار الفكر دمشق ،ط1، 2006.
- أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، ط3، 2008.

- آدم متز، الحضارة في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد أبو ريدة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1957م.
- أدهم علي، مستقبل العلم لأرنست رينان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1994م.
- الأفلاطونية المحدثة عند العرب ،تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويتية، ط2 ، 1977م.
- أمبارك حمايدي، التراث وإشكالية القطيعة المعرفية في الفكر الحداثي المغاربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2017م.
- أولف جيجين، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة: عزت فرني، كلية الآداب جامعة عين شمس، مصر، بدون طبعة ولا سنة.
- إيجناس جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وزملائه، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1946م.
- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي الشافعي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني وعمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1992م.
- براين مورلي، المفاهيم الغربية عن الله، ترجمة: محمد سيد سلامة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2017م.
- بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011م.
- بول ريكور في التفسير محاولة في فرويد، ترجمة: وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2003م.
- بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة: فالح رحيم، تحرير وتقديم: جورج هـ تيلور، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2002م.
- بينيس، مذاهب الذرة عند المسلمين (وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود)، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1946م.
- التأويلية بين المقدس والمدنس، عبد المالك مرتاض، مجلة عالم الفكر، العدد الأول ،يوليو/سبتمبر 2000.

- توفيق الطيب ،الإسلام والعلم ،مجلة حضارة الإسلام ،عدد 9 ،1966.
- توفيق سلوم، نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، منشورات الفكر الجديد، بيروت، ط1، 1988م.
- جابر عصفور، الأزهر والمثقفون، الأهرام، السنة (135)، العدد (45458)، 23مايو 2011.
- جاريت. ب. ماثيور، أوغسطين، ترجمة: أمين فؤاد زهري، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2003م.
- جان بياجيه، البنيوية، ترجمة: عارف منيمنه وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت/باريس، ط4، 1985م.
- جان بيار فرنان، العقل بين الأمس واليوم، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، مجلة الوحدة، بيروت، ع/ 26، 1986م.
- جلال الدين السيوطي، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، بدون.
- جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1987م.
- جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هايدغر(الوجود والموجود)، دار التنوير الطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2009م.
- جورج طاربيشي، المثقفون العرب والتراث، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط1، 1991م.
- جورج طاربيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت، ط3، 2012م.
- ج ولدزيهر، مذهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1955م.
- جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمة، دار الثقافة بيروت،دط،1955م.
- جوناثان كلر وآخرون، مداخل إلى التفكيك، ترجمة: حسام نايل، الهيئة المصرية العامة

لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2005م.

- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2003م.
- حسن حنفي، التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، القاهرة، ط4، 1991م.
- حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط1، 1987م.
- الذاودي بن بخوش قوميدي، تأويل النصوص في الفقه الإسلامي–دراسة في منهج التأويل الأصولي –، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.
- راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والسنة ، مكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية ، ط1، 1996 م.
- رشيد الخيوط ، معتزلة البصرة وبغداد، دار الحكمة ، لندن ، ط1، 1997م.
- روبرت سي هول، نظرية الاستقبال مقدمة نقدية، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1992م.
- روجيه جارودي، الإسلام الحي، ترجمة: دلال بواب ضاهر، دار البيروني، بيروت، ط1، 1995م.
- روجيه جارودي، الإسلام في الغرب –قرطبة عاصمة العالم والفكر–، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار دمشق، دمشق، ط1، 1995م.
- روجيه جارودي، النظرية المادية في المعرفة، تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق، مصر، بدون بيانات.
- رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009م.
- روي هاريس وتوليت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي (التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير)، ترجمة: أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ط1، 2004م.
- رينيه ديكارت ،تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، ترجمة : كمال الحاج ، منشورات عويدات ،بيروت ط1 ،1961م.
- زكي نجيب محفوظ، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، ط9، 1993م.

- الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير: موقف الأنطولوجيا التاريخية –دراسة نقدية–، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009م.
- زينب بومهدي، الهرمنيوطيقا والتشكل المعرفي: قراءة في تطور المفهوم من دائرة المقدس إلى دائرة العلوم الإنسانية، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، الجزائر، عدد 4.
- سرحان بن خميس، التأويل الحداثي العربي للنص التشريعي، دار الأيام للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2017م.
- سعد بن عبد الله المحمود، أثر الروافد الثقافية في التنظير النحوي، طبع مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة العربية، بدون طبعة ولا سنة.
- سمير بلكفيف، فلسفة التاريخ عند كانط من الفهم المتعالي إلى الفهم المحايث، مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، عدد 42، جوان 2017م.
- سونيا الهلباوي، الهرمنيوطيقا من منظور إسلامي، مجلة الزهراء، جامعة القاهرة، مصر، عدد 31، أبريل 2021 م، ص 1912م.
- السيد ولد أباه، الدين والسياسة والأخلاق مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، دار جداول لنتشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2014.
- شوقي أبو خليل، الاسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1995م.
- صدر الدين علي بن علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض، بدون طبعة، 1997م.
- صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط1، 1983م.
- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1994م.
- عابد بن محمد السفياني، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنارة، مكة، السعودية، ط1، 1988م.
- عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد ودار دار الكلمة للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2000م.

- ع‍ادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص24. دايفيد جاسبير، مقدمة في الهرمنيوطيقا، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
- عبد الحكيم بن يوسف الخلفي، في نشأة مذهب الماهية لدى المتكلمين والمشائين المسلمين، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، عدد:24.
- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله الدويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004م.
- عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب (ضمن مقالة اللام)، وكالة المطبوعات الكويتية، ط2، 1987م.
- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العالم الملايين، بيروت، ط2، 1979م.
- عبد الرزاق الداودي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، بدون بيانات.
- عبد السلام بنعبد العالي، هايدغر ضد هيجل، دار التنوير، بيروت، ط2، 2006م.
- عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الاسفرائيني، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، بدون طبعة ولا سنة.
- عبد الكريم نوفان عبيدات، الدلالة العقلية في القرآن ومكانتها في تقرير العقيدة الإسلامية، دار النفائس، الأردن ،ط1 ،2000م.
- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2006م.
- عبد الله القرني، تاريخية القرآن، مركز تكوين للدراسات والبحوث، ط1، 2018م.
- عبد الله بن محمد القرني، المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، السعودية ط2، 2008م..
- عبد المالك بومنجل، الابداع في مواجهة الاتباع (قراءات في فكر طه عبد الرحمن)، إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017م.
- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م.
- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي واشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، ط1، 1994م.
- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق، القاهرة، ط1،

2006م.

- عبد الوهاب المسيري، دريدا في القاهرة: التفكيك والجنون، الفكر المعاصر سلسلة أوراق فلسفية دار الفارابي، بيروت ط1، 2010م.
- عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة، دار المعارف، مصر، د.ط، 1989م.
- عبده الحلو، المعرفة بين كانط وابن سينا، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 42، 1987م.
- عجيل جاسم النشمي، المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984م، بدون ط.
- عز الدين معيمش، مدرسة التفكيك، مجلة الاستغراب، مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث، عدد 1، ربيع 1438هـ، 2017م.
- عز الدين معيمش، مدرسة التفكيك، مجلة الاستغراب، مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث، عدد 1، 2017م.
- عضد الدين الايجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، بدون.
- عطيات أبو السعود، فلسفة التاريخ عند فيكو، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1997م.
- علي عبودي المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، دار ومكتبة عدنان، منشورات ضفاف، بيروت،ط1، 2015.
- عودة أخرى للميثولوجيا البيضاء، ت: رشاد عبد القادر، مجلة الآداب الأجنبية، العدد 106 -107 لسنة 2001.
- غادامير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم/ علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر، ليبيا، ط1، 2007م.
- غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة: على العوا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ، ط2 ، 1983، ص 67 ، جورج طرابيشي، نظرية العقل، دار الشروق، ط1، 2007م.
- غوساف لوبون، الآراء والمعتقدات، تر: عادل زعيتر، المطبعة العصرية بالفجالة، ط2، 1946م.
- فخر الدين الرازي، معالم أصول الدين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعيد، دار الكتاب

العربي، لبنان، ط1، 1984م.

- فرانكين-ل-باومر، الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية للكتاب، د ط ،1987م.
- فريدريك شلاير ماخر، عن الدين، ترجمة: أسامة الشحماني، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد/ دار التنوير، بيروت، ط1، 2017م.
- فريدريك نيتشه، هو ذا الإنسان، ترجمة: على مصباح، منشورات الجمل، بدون بيانات.
- فهد الوهبي ،المسائل المشتركة بين علوم القرآن وأصول الفقه وأثرها في التفسير ،مركز تفسير للدراسات القرآنية ، الرياض ، ط1، 2015م.
- فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي دراسة تحليلية نقدية، مجلة البيان، الرياض، ط1، 2012م.
- ق اسم شعيب، فتنة الحداثة (صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013م.
- كارل بروكمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه فارس وزميله، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1968م.
- كارلو نللينو، نظرات في علاقات الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، منشور ضمن: المنتقى من دراسات المستشرقين، جمعها وترجمها: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بدون ط، 1955م.
- كمال الدين البياضي ،إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين، تح: يوسف عبد الرازق، مطبعة الحلبي، القاهرة، بدون ط.
- ل وسيان غولدمان وآخرون، البنيوية والنقد الأدبي، ترجمة: محمد سبيلا، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1986م.
- ليونارد جاكسون، بؤس البنيوية (الأدب والنظرية البنيوية)، ترجمة: ثائر ديب، دار الفرقد، سوريا، ط2، 2008م.
- مارتن هايدغير، كتابات أساسية، ترجمة: إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003م.
- ماركس وإنجلز، الإيديولوجيا الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق، مصر، ط1، 1976.

- ماهر عبد القادر محمد علي، خرافة الوضعية المنطقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1994م.
- مبارك حمادي، التراث واشكالية القطيعة المعرفية في الفكر الحداثي المغاربي – بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2017م.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجهاد، ترجمة: هشام صالح، دار الساقي، بيروت، ط4، 2007.
- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992م.
- محمد الأمين بحيري، البنيوية التكوينية من الأصول الفلسفة إلى الأصول المنهجية، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2015م.
- محمد الشبة، مفهوم المخيال عند محمد أركون، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014م.
- محمد العروسي عبد القادر ، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين ، مكتبة الرشد ناشرون ، بدون بيانات.
- محمد بن ادريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، 1938م.
- محمد بن سباع وآخرون، الحداثة و ما بعد الحداثة من عصر الميتافيزيقا والكليات إلى عالم بلا مركزيات، إشراف وتنسيق: محمد بن سباع، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2019م.
- محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1997م.
- محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2007.
- محمد سبيلا، محاضات الحداثة، دار الهادي، بيروت، ط1، 2007م.
- محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة فكر وفن، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، عدد 16، سنة 1999م.
- محمد عابد الجابري، العقلانية والمشروع العربي، حوار مع الجابري، مجلة الوحدة، العدد 27/26، 1986م.

- محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ط1، 2005م.
- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 2007م.
- محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الجديد، دار العودة، بيروت، ط1، 1982م.
- محمد محمد قاسم، علاقة نماذج الإدراك المعرفي بالتمثلات الذهنية بحث في فلسفة العقل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1998م.
- محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2004م.
- محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2006م.
- محمد مفتاح، التلقي والتأويل: مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي، ط1/ 1994م.
- محمد مندور، في الميزان الجديد، نشر وتوزيع مؤسسات علي بن عبد الله، تونس، ط1، 1988م.
- محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، بدون ط، 1997م.
- محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1971م.
- محمود عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا – بحث في علم النفس عند العرب– ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1980م.
- محمود محمد عيد نفيسة، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس هجري –دراسة تحليلية نقدية، دار النوادر، سوريا، دمشق، ط1، 2010م.
- مساعد الطيار ، مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر ،دار ابن الجوزي ، ط2 ، 1428هـ.
- مصطفى الصاوي الجويني ،النص القرآني بين فهم العلماء وذوقهم ،منشأة المعارف، الإسكندرية ، دط.
- معتصم السيد أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي (بين حقائق النص ونسبية المعرفة)، دار الهادي للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2009م.

- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين ، تحقيق: حسن آتاي ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2002م.
- ميلود رحماني، الحداثة ومركزية الانسان عند عبد الوهاب المسيري، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، عدد 1، المجلد 8.
- نايف بن نهار، من العلمانية إلى الخلقانية، مؤسسة وعي للأبحاث والدراسات، قطر، ط2، 2024م.
- وات مونتجمري، الوحي الإسلامي(الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر)، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط1، 1998م.
- ُديع واصف مصطفى، ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجمع الثقافي، أبوظبي، الامارات، ط1، 2000م.
- وديع وصاف مصطفى، ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2000م.
- ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة ، ط1، 1998م.
- ويرنرج جينرود، تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية(من البدايات إلى عصر التنوير): ترجمة: زهراء طاهر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 59/ 69 ، 2014م.
- يحي هويدي ، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (باركلي) ، دار المعارف ، مصر ،ط1، 1964م.
- يوحنا الرسول، إنجيل يوحنا، مطبعة الأميركان، بيروت، 1908 م.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، بدون طبعة، سنة 1936م.

فـــهـــرس الـــمـــحتـــويـــات

فهـــرس المحتويـــات :	الصفحة
شكر وعرفان	3
الإهداء	4
مقدمة	8
الفصل التمهيدي: الإطار النظري و المفاهيمي	13
أولا : مفهوم فلسفة التأويل	17
ثانيا: التعريف بعلم الكلام	25
ثالثا: التعريف بالحداثة	29
الفصل الأول: التأويل عند المتكلمين	33
المبحث الأول : التـأويـل في اللغة ونصوص الشرع	37
المطلب الأول : التأويل في اللغة	37
المطلب الثاني : التأويل في القرآن والسنة	40
المبحث الثاني: التأويل في اصطلاح المتكلمين	45
المطلب الأول: المعنى الحادث للتأويل	45
المطلب الثاني: التأويل وعلاقته بالمجاز	47
المطلب الثالث: إثبات المجاز عند المتكلمين	49
المبحث الثالث: علاقة الأصول العقدية بالتأويل عند المتكلمين	54
المطلب الأول: التأويل عند المعتزلة	54
المطلب الثاني: التأويل عند الأشاعرة	57
المطلب الثالث: التأويل عند الماتريدية	63
المبحث الثالث: التأويل الحادث وفهم المتشابه	65

المطلب الأول: مفهوم المحكم والمتشابه في اللغة والاصطلاح	**65**
المطلب الثاني: المحكم والمتشابه في استعمال المتكلمين	**68**
الفصل الثاني: منهج المتكلمين في البحث العقدي والفلسفي	**74**
المبحث الأول: الوجود والمعرفة في القرآن الكريم	**76**
المطلب الأول: أقسام الوجود في القرآن الكريم	**77**
المطلب الثاني : الغاية من عالم الشهادة	**85**
المبحث الثاني: مصادر المعرفة عند المتكلمين	**91**
المطلب الأول: المعرفة الحسية عند المتكميين	**91**
المطلب الثاني: المعرفة العقلية عند المتكلمين	**94**
المطلب الثالث: المعرفة السمعية عند المتكلمين	**101**
المبحث الثالث: الاستدلال العقلي على وجود الله بين الفلاسفة والمتكلمين	**104**
المطلب الأول: التفريق بين الوجود والماهية عند الفلاسفة والمتكلمين	**104**
المطلب الثاني: أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام	**107**
المطلب الثالث: أدلة المتكلمين على وجود الله	**114**
الفصل الثالث: التأويل في الحداثة الغربية	**118**
المبحث الأول: تاريخ التأويل في الفكر الغربي	**120**
المطلب الأول: التعريف بالهرمنيوطيقا	**120**
المطلب الثاني: الهرمنيوطيقا في الديانتين اليهودية والمسيحية	**123**
المطلب الثالث: الهرمنيوطيقا مع الحداثة	**127**
المبحث الثاني: الموجهات المعرفية للتأويل الحداثي	**134**

المطلب الأول: التصور المادي	**134**
المطلب الثاني: التاريخية	**137**
المطلب الثالث: الشك وأزمة المعنى	**140**
المبحث الثالث: أهم مناهج البحث عن المعنى في الحداثة الغربية	**145**
المطلب الأول: المنهج البنيوي	**145**
المطلب الثاني: المنهج التفكيكي	**149**
المطلب الثالث: نتائج المناهج الحداثية	**155**
الفصل الرابع: نشأة التأويل في الحداثة العربية	**161**
المبحث الأول: الحداثة الغربية في العالم العربي	**162**
المطلب الأول: منافذ الفكر الحداثي للمثقف العربي	**162**
المطلب الثاني: الحداثة العربية وسؤال النهضة	**168**
المطلب الثالث: سؤال المنهج في نقد التراث	**172**
المبحث الثاني: أهم المناهج التأويلية في الحداثة العربية	**179**
المطلب الثالث: منهج أركون وخلخلة الأسس	**179**
المطلب الثاني : المنهج الجابري ومشكلة الأيديولوجيا	**185**
المطلب الثالث: منهج حسن حنفي وإعادة بناء التراث	**189**
المطلب الرابع: منهج نصر حامد أبو زيد التأويلي	**193**
المبحث الثالث: نتائج التأويل في الحداثة العربية	**198**
المطلب الأول: رفع عائق الغيبية والإطلاقة	**198**
المطلب الثاني: إعادة بعث النقد الاستشراقي للإسلام	**205**

الفصل الخامس: جوانب الاتفاق والاختلاف بين مناهج المتكلمين والحداثيين في قراءة النصوص	**210**
المبحث الأول: جوانب الاتفاق بين المتكلمين والحداثيين	**212**
المطلب الأول: حاكمية العقل ومركزية الذات	**212**
المطلب الثاني: التأسيس على المنهج الوافد	**221**
المطلب الثالث: آلية التأويل	**229**
المبحث الثاني: جوانب اختلاف المتكلمين عن الحداثيين	**240**
المطلب الأول: مركزية الله في المعرفة	**240**
المطلب الثاني: قداسة النص الديني	**245**
خـاتمة	**248**
فهرس المصادر والمراجع	**250**
فهرس المحتويات	**264**
ملخص الرسالة باللغة العربية	**268**
ملخص الرسالة باللغة الإنجليزية	**269**
ملخص الرسالة باللغة الفرنسية	**270**
واجهة الرسالة باللغة الانجليزية	**271**

الـمـلـخصـا ت:

بالعربية:

تبحث الرسالة في محركات الأفكار للعقل التأويلي وعن أثر الرؤية المادية على التصورات الدينية والعقلية، فرغم أن المتكلمين يؤمنون بمركزية الوحي وقداسته إلا أن المضامين الفكرية التي تبناها المتكلمون من خارج التداول الفكري والفلسفي في المناهج المادية والعقلية التي تعاملت مع النص الشرعي كانت تضغط على العقل الكلامي كي يؤسس مقالة التأويل اضطرارا وهروبا من التصورات الحسية التي دخلت المجال الديني.

فالتأويل الحداثي أيضا للتراث يستحضر ضغطا جديدا على العقل البشري الذي تشكل عدة مرات تحت معطيات جديدة في العلم التجريبي والفكر والفلسفة حتى ابتعد عن الاستقرار والثبات واليقين، وان كان علم الكلام قد أسس منهجه بأن تنازل درجة في باب الإلهيات بعدم تأسيس المعرفة على الضرورة والفطرة وجعل أول واجب على المكلف النظر والاستدلال.

فإن الحداثة في بنائها المعرفي على العلم التجريبي قد ألغت الفطرة كلية وأقصت الوحي الإلهي ثم استبعدت كل عالم الغيب، لتبعد الانسان عن كل مصدر لليقين والثبات بإقصاء الله ﷻ من المعرفة، وهذا الانقلاب المعرفي قلب المركز من السؤال الوجودي الأنطولوجي إلى السؤال المعرفي الإبستمولوجي فبعد أن كانت معرفة الله والبحث عن مراده هي غاية الانسان فصارت الدنيا محوره والانسان مركزه.

فإن كان التأويل الكلامي قد قام لعلة عقدية فإن التأويل الحداثي العربي قام لعلة سياسية منذ زلزال الهزيمة العربية 1967م، وتترس بمنهجية التأويل من لحظته الأولى حيث حصر دواء انكسار الانسان العربي هو احضاره جاهزا من صيدلية الغرب، فعلى الصعيد الداخلي قام بتطويع النصوص الشرعية برؤية علمانية والقائلة بإلغاء حاكمية الشريعة لفصل الدين عن السياسة وأما على الصعيد الخارجي فكان لابد من بلورة إسلام عصري ينهي الصراع بين رؤية الإسلام وأهل الكتاب ويبحث عن المشترك الروحي والديني بين أبناء إبراهيم عليه السلام.

الكلمات المفتاحية: التأويل– علم الكلام– الحداثة– الهرمنيوطيقا– فلسفة التأويل

In English :

Abstract

This dissertation investigates the driving forces behind the hermeneutical enterprise and the impact of materialist perspectives on religious and intellectual thought. Although the classical Muslim theologians (Mutakallimūn) upheld the centrality and sanctity of revelation, the intellectual frameworks they borrowed from extra-Islamic philosophical and rationalist traditions exerted pressure on the kalām mind, compelling it to articulate doctrines of *ta'wīl* (interpretation). This was often done as a defensive measure, in order to escape from sensory-based conceptions that had infiltrated the religious domain.

Modernist hermeneutics of the Islamic heritage likewise subjects the human intellect to a new form of pressure, reshaping it repeatedly under the influence of advances in empirical science, philosophy, and modern thought. This process has led to a gradual distancing from stability, certainty, and permanence. Whereas classical kalām grounded its methodology by lowering the epistemic threshold in theology—no longer basing knowledge on innate disposition (fiṭrah) and necessity, but instead declaring rational inquiry and inference to be the first obligation upon the believer (mukallaf)—modernity, in its epistemological reliance on empirical science, abolished fiṭrah altogether, excluded divine revelation, and ultimately rejected the entire realm of the unseen. In so doing, it severed humanity from all sources of certainty and stability by eliminating God from the domain of knowledge.

This epistemological shift transformed the central question from an ontological one—concerning existence and the knowledge of God—into an epistemological one. Whereas once the ultimate purpose of human life was to know God and to seek His will, modernity has recentered human existence upon the material world, with man himself becoming the axis.

If theological hermeneutics arose out of doctrinal necessity, Arab modernist hermeneutics emerged out of political necessity in the aftermath of the Arab defeat of 1967. From the outset, it sought refuge in hermeneutical methodology, claiming that the cure for Arab decline could only be imported ready-made from the "pharmacy" of the West. Domestically, this entailed reinterpreting the sacred texts through a secular lens that called for the abolition of the sovereignty of Sharī'ah and the separation of religion from politics. Internationally, it aimed at formulating a modernized Islam capable of ending the conflict between Islam and the People of the Book, while emphasizing the shared spiritual and religious heritage of the children of Abraham (peace be upon him).

Key Words: Interpretation - Theology - Modernity - Hermeneutics

En français :

résumé

La thèse explore les moteurs de la pensée interprétative et l'impact de la vision matérialiste sur les concepts religieux et rationnels. Bien que les théologiens aient cru à la centralité et à la sainteté de la révélation, les contenus intellectuels qu'ils ont adoptés, en dehors du discours intellectuel et philosophique des approches matérialistes et rationnelles traitant du texte religieux, ont contraint l'esprit théologique à établir la doctrine de l'interprétation, par nécessité et pour échapper aux concepts sensoriels qui avaient envahi la sphère religieuse.

L'interprétation moderne du patrimoine suscite également une nouvelle pression sur l'esprit humain, façonné à maintes reprises par les nouvelles données de la science empirique, de la pensée et de la philosophie, au point de s'éloigner de la stabilité, de la constance et de la certitude. Même si la théologie a établi son approche en la dégradant en ne fondant pas la connaissance sur la nécessité et l'instinct, elle a fait de la réflexion et du raisonnement le premier devoir de l'homme responsable. La modernité, dans sa construction épistémologique fondée sur la science empirique, a complètement aboli la nature humaine, exclu la révélation divine, puis le monde invisible, éloignant l'humanité de toute source de certitude et de stabilité en excluant Dieu de la connaissance. Cette révolution épistémologique a déplacé le centre d'attention de la question ontologique existentielle vers la question épistémologique. Alors que la connaissance de Dieu et la recherche de sa volonté étaient le but ultime de l'humanité, le monde est devenu son axe et l'humanité son centre.

Si l'interprétation théologique est née d'une raison doctrinale, l'interprétation moderniste arabe est née d'une raison politique, depuis le séisme de la défaite arabe de 1967. Elle s'est ancrée dès son origine dans une méthodologie herméneutique, limitant le remède à la fragilité de l'homme arabe à un remède tout fait issu de la pharmacie occidentale. En interne, elle a adapté les textes religieux à une vision laïque qui abolit la charia afin de séparer la religion de la politique. Extérieurement, il était nécessaire de cristalliser un islam contemporain qui mettrait fin au conflit entre la vision de l'islam et les gens du Livre et rechercherait la communauté spirituelle et religieuse parmi les enfants d'Abraham.

Mots clés : Interprétation – Théologie – Modernité – Herméneutique

People's Democratic Republic of Algeria

Ministry of Higher Education and Scientific Research
Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences Constantine

Faculty of THEOLOY **Department Of Aqidah and Comparative Religion**

Ordinal Number : …… **Specialty: Aqidah**

Identification Number: ……

The Philosophy of Hermeneutics between the Theologians (Mutakallimūn) and the Modernists

– A Comparative Study–

Thesis submitted for academic LMD in Islamic sciences

in: Specialty: Aqidah

Elaborated by the student **Supervised by Doctor.**
Mohammed kamel Khelika **Pr. Ahcene Barama**

The discussion jury members

Name and First Name	Function	Scientific Rang	Original University
Pr. Ahcene Barama	Professor	Supervisor and rapporteur	Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences Constantine

University year: 1447 -1448h / 2025-2026