

مجلة



التأصيلك

للدراسات الفكرية المعاصرة

العدد الأول - السنة الأولى - ربيع الأول ١٤٣١هـ - الموافق فبراير ٢٠١٠م

مجلة علمية محكمة (نصف سنوية) تصدر عن مركز التأصيل للدراسات والبحوث

موضوعات العدد

مآلات القول بخلق القرآن

الخلل المنهجي في دليل الحدوث

المعنى في الفلسفة التفكيكية

وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقارير المتصوفة



مجلة

التأصيل

للدراسات الفكرية المعاصرة

العدد الأول - السنة الأولى - ربيع الأول ١٤٣١هـ - الموافق فبراير ٢٠١٠م

مجلة علمية محكمة تعنى بنشر الدراسات والأبحاث
العقدية والفكرية المعاصرة

(تصريح وزارة الثقافة والإعلام رقم (٢٢٤٨) وتاريخ ٤/٤/١٤٣٠هـ)

رئيس التحرير

د. عبد الرحيم بن صمايل السلمي

مدير التحرير

د. صالح بن درباش الزهراني

هيئة التحرير

د. عبد الله بن عمر الدميحي

د. عبد الله بن محمد القرني

د. أحمد قوشتي عبدالرحيم

د. سعود بن عبد العزيز العريفي

سكرتير التحرير

عمرو بن سعيد بنوب

الاشتراكات والمراسلات

- **سعر المجلة:** (٢٠) ريالاً سعودياً ، أو ما يعادلها .
- **قيمة الاشتراك السنوي:** للأفراد (٥٠) ريالاً سعودياً أو ما يعادلها ، وللمراكز والمؤسسات والشركات (١٠٠) ريال سعودي أو ما يعادلها .
- **الإهداء والتبادل:** يخصص عدد من النسخ للإهداء والتبادل مع الجهات العلمية والهيئات البحثية، والأشخاص ذوي الاهتمامات المشتركة ، والمستشارين والزوار والطلبات الخاصة.
- **المراسلات:** تكون باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:

(١) البريد الإلكتروني الخاص بالمجلة : Journal@taseel.com

(٢) صندوق البريد : ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية .

(٣) هاتف/ +٩٦٦٢٦٢٨٨٦٨٥ ناسوخ/ +٩٦٦٢٢٧١٨٢٣٠

(٤) رسائل SMS على جوال رقم / +٩٦٦٥٥٧٧٤٢٧٤٤

المواد العلمية المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها

رقم الإيداع : ١٤٣١/٦٠٤

ردمد : ١٦٥٨-٥٢٠٨

الهيئة الاستشارية

م	الاسم	البلد
١	أ.د. أحمد سعد حمدان الغامدي	السعودية
٢	أ.د. أحمد محمد جلي	السودان
٣	أ.د. بسطامي محمد سعيد	بريطانيا
٤	أ.د. جعفر شيخ إدريس	السودان
٥	أ.د. حمزة حسين الفعر	السعودية
٦	أ.د. سعيد شبار	المغرب
٧	أ.د. سيد رزق الحجر	مصر
٨	أ.د. صالح بن سعيد الزهراني	السعودية
٩	أ.د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي	السعودية
١٠	أ.د. عبد الله بن صالح البراك	السعودية
١١	أ.د. عبد الوهاب بن لطف الديلمي	اليمن
١٢	أ.د. عمر بن سليمان الأشقر	الأردن
١٣	أ.د. مصطفى حلمي	مصر
١٤	د. جمال بن أحمد بادي	ماليزيا
١٥	د. خالد بن عبد الله الشمراني	السعودية
١٦	د. صالح حسين الرقب	فلسطين
١٧	د. عبد الرحمن بن صالح المحمود	السعودية

مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة

- مناقشة الخطاب العصراني، وتفكيك أفكاره على أصول المنهج العلمي.
- قضايا المصطلحات والمفاهيم المعاصرة.
- المناهج العلمية والنقدية في الفكر المعاصر.

- (٣) قراءات ومراجعات الكتب، وإعداد التقارير، والمتابعات العلمية، حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية، المتصلة بحقول اختصاصها، كما ترحب المجلة بالمناقشات الموضوعية لما ينشر فيها، أو في غيرها.
- (٤) ترجمات الدراسات العلمية والبحوث الجادة المكتوبة بلغات أجنبية والتي تحقق أهداف المجلة.
- (٥) ملخصات الرسائل العلمية الجامعية، التي تحقق أهداف المجلة.

ضوابط النشر

- (١) إذا كان العمل مما ذكر في (١، ٢) من المواد التي يمكن نشرها، فيحسن ألا يزيد عن خمسين صحيفة، وإذا كان مما ذكر في (٣، ٤، ٥)، فيحسن ألا يتجاوز خمسة عشر صفحة.
- (٢) يشترط فيما يقدم للنشر في المجلة ألا يكون جزءاً من بحث سبق نشره، وألا يكون جزءاً من رسالة أكاديمية نال بها كاتبها درجة علمية.
- (٣) ترتيب الموضوعات في المجلة يخضع لاعتبارات فنية بحتة.
- (٤) الآراء العلمية المنشورة في المجلة تعبر عن آراء كاتبها، واجتهاداتهم الشخصية، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

مجلة علمية محكمة تعنى بنشر الدراسات والأبحاث التي تعالج القضايا العقيدية والفكرية المعاصرة، وفق ضوابط النشر العلمي المعتمدة، تصدر المجلة كل ستة أشهر «مؤقتاً».

أهداف المجلة

١. نشر الدراسات والأبحاث التي تعالج القضايا العقيدية والفكرية المعاصرة وفق منهج أهل السنة والجماعة.
٢. إيجاد وعاء علمي، يكون مرجعاً لكافة الباحثين باختلاف مرجعياتهم الفكرية في معرفة الرؤية السلفية حول القضايا الفكرية المعاصرة.
٣. دعم وتشجيع البحث العلمي، وتوجيه الأبحاث نحو القضايا المستجدة في الواقع المعاصر، لدراستها دراسة علمية وفق المعايير الموضوعية.
٤. فتح باب الحوار والنقاش العلمي في المسائل الاجتهادية، لتتم معالجتها في جو من الهدوء والبعد عن التصنيف والأحكام الشخصية، والتعود من خلالها على أدب الاختلاف والحوار.

المواد التي يقبل نشرها في المجلة

- (١) البحوث والدراسات العلمية الأصيلة المتصلة بالقضايا العقيدية والفكرية المعاصرة، التي لم يسبق نشرها، ولم تقدم للنشر إلى جهة أخرى.
- (٢) الأولوية للبحوث المتعلقة بالموضوعات التالية:
 - تأصيل منهج الاستدلال وضوابطه.
 - تأصيل المحكمات الشرعية وموارد الإجماع.
 - بناء القضايا العقيدية والفكرية بناءً علمياً يقينياً.
 - النقد الموضوعي للاتجاهات التغريبية في الفكر العربي المعاصر.

٥) المقصود بالنشر إفادة قبول البحث للنشر ، والنشر الطباعي على الورق.

واجبات الباحثين وحقوقهم

١) يقدم الباحث عمله منسوخاً ، على أنظمة الحاسب الآلي المتوافقة مع :

(word97- 2007) على قرص مضغوط، مع أربع نسخ ورقية منه، ويحسن أن يكون وفق النظام التالي:

مسافة الطباعة (١٢×١٩سم) وحجم خط المتن (١٦) وحجم خط الهوامش والمراجع (١٤) والعناوين (٢٤، ١٨) والمسافة بين السطور مسافتان ، مع التزام الإشارة إلى مصادر البحث في هامش كل صفحة على حدة ، وبرقم تسلسلي واحد.

٢) توضع المصادر والمراجع في نهاية البحث ، حسب الترتيب الهجائي .

٣) كما يشمل القرص على الآتي:
- أصل البحث ، مع حواشيه ومصادره ، والصور والرسومات إن وجدت .

- ملخص البحث باللغة العربية واللغة الإنجليزية ، لا يتجاوز صفتين.

- نبذة مختصرة للسيرة العلمية للباحث في ملف مستقلة .

٤) يمنح مقدم العمل - سواء كان واحداً أو أكثر - عشر نسخ مستقلة من عمله، مع نسخة من العدد الذي نشر فيه البحث.

٥) لا يصرف للباحث مكافأة مالية مقابل بحثه المنشور في المجلة ، إلا في حال استكتابه ، ولا يتحمل الباحث شيئاً من نفقات التحكيم، والطباعة.

٦) لا يجوز للباحث إذا قدم عمله وكونت لجنة لتقييمه أن يعدل عن نشره في المجلة ، إلا بدفع ما لا يقل عن (١٠٠٠) ألف ريال من مصاريف التحكيم ، ولهيئة التحرير أن تقرر ما تراه مناسباً .

٧) للباحث بعد نشر عمله في المجلة أن ينشره مرة

أخرى بعد مضي ستة أشهر من نشره في المجلة ، على أن يشير إلى نشره في المجلة .

٨) يتحمل الباحث مسؤولية تصحيح بحثه ، وسلامته من الأخطاء الطباعية، والإملائية، والنحوية، واللغوية، مع الاهتمام بعلامات الترقيم .

٩) يطلع الباحث على تقارير المحكمين ، ليصلح بحثه وفقها ، ويبين رأيه فيما لا يأخذ به من أقوالهم، وتحسم المجلة الخلاف بين الطرفين.

١٠) لا تلتزم المجلة رد الأعمال التي لم تقبل للنشر.

١١) للمجلة حق إعادة نشر البحوث وسائر المواد المنشورة فيها منفصلةً ، أو ضمن مجموعة من الدراسات، بلغتها الأصلية، أو مترجمة.

إجراءات التحكيم

١) تكون لجنة فحص البحث بالتشاور مع بعض أعضاء الهيئة الاستشارية للمجلة.

٢) يستحسن في لجنة التحكيم أن يكون لها إسهام واضح في مجال البحث المحكم.

٣) تتكون لجنة التحكيم من اثنين على الأقل.

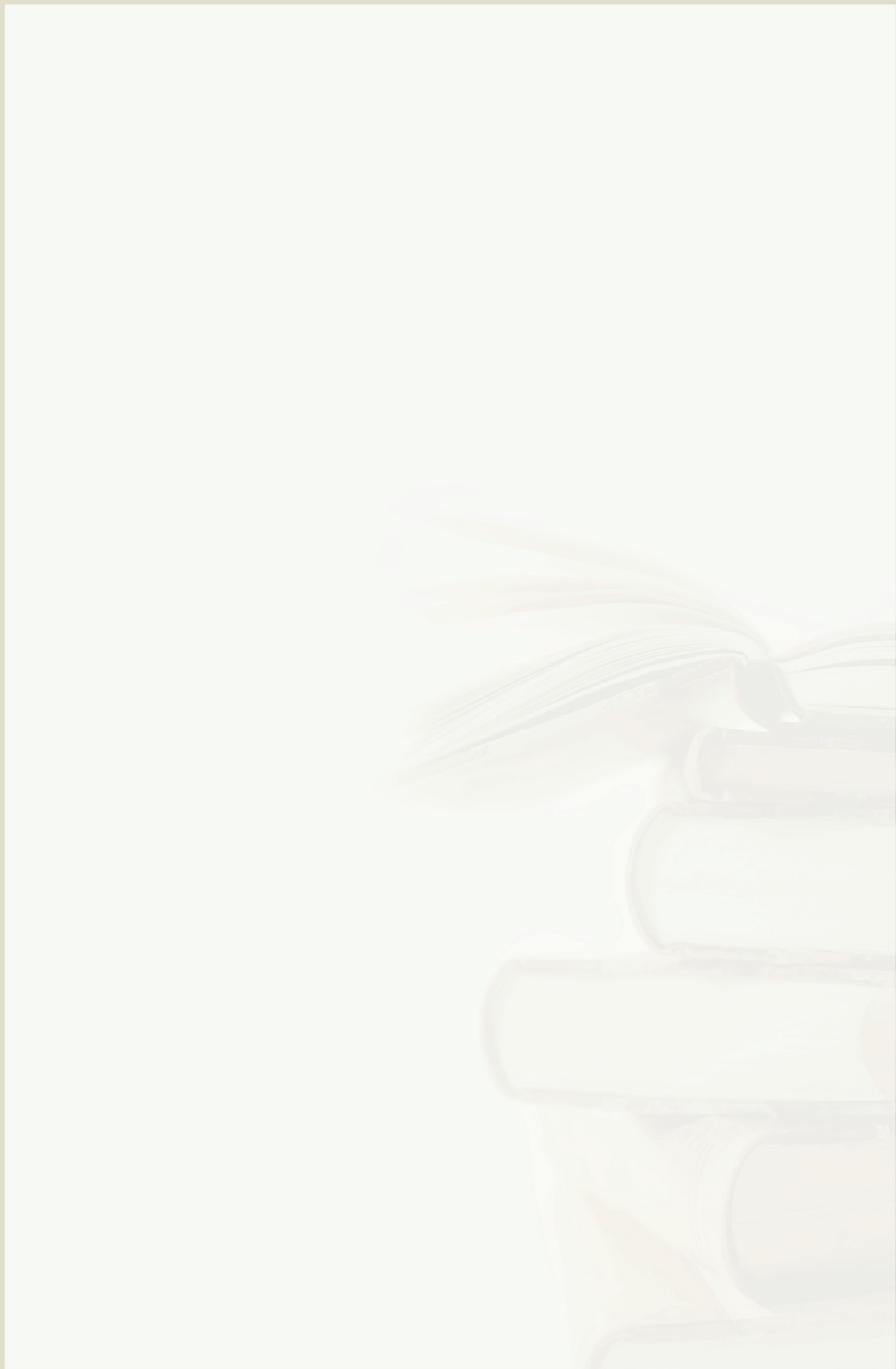
٤) في حال اختلاف المحكمين يحال العمل إلى مرجح ، إلا إذا كان القدر مفسراً بما يمس الأمانة العلمية ، وأهداف المجلة .

٥) يكون حكم المرجح نهائياً.

٦) في حال قبول البحث يحال إلى الباحث ما يحتاج إليه من تقارير الفاحصين ، لعمل الاستدراكات اللازمة، مع بيان وجهة نظره فيما لم يأخذ به منها : لاتخاذ ما يلزم نحوها.

٧) في حال عدم قبول العمل للنشر فإن المجلة لا تلتزم إرسال تقارير الفاحصين إلى الباحث.

٨) يبلغ صاحب العمل الذي لم يقبل للنشر بالقرار ، ولا يلزم المجلة بيان الأسباب.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة التحرير

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وآله وصحبه، وبعد:

فيسرنا في مركز التأصيل للدراسات والبحوث أن نرف إلى العلماء والباحثين والقراء الكرام هذه المدونة العلمية، والدورية المنهجية « مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة»، لتكون واحة غناء، وروضة فيحاء في التأصيل المعرفي للقضايا العقدية والفكرية المعاصرة تأصيلاً علمياً يعتمد على الحجة والبرهان والدليل المقنع، ونقد الاتجاهات والتيارات الفكرية المناهضة لمنهج أهل السنة والجماعة شرعياً، وواقعياً، فإن الحق يحمل في بنيته وتركيبته مقومات القوة والبقاء، والباطل يحمل في نفسه عوامل التناقض والتهيه والحيرة والاضطراب والفناء كما قال تعالى: « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً » (النساء: ٨٢).

والقوة الموجودة في الحق تحتاج إلى علم صحيح، ومنهج متين لإظهارها، فإن الحق قد يعتريه سوء التعبير، أو ضعف الحجة والبيان، كما أن كشف الباطل يحتاج إلى دراية وبصيرة بمكامن الضعف والإخفاق وإبرازها للناس، وهذا هو دور العلماء والباحثين القادرين على البيان.

وتعنى «مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة» بالعمل على بناء خطاب إسلامي علمي منهجي يبني قضايا العقائد على الاستدلال البرهاني المعتمد على الإقناع، ويفكك الأفكار، والمناهج المخالفة للحق بدقة بالغة، ومعرفة منهجية عميقة، لاسيما أننا في زمن زالت فيه الحواجز والسدود، وأصبح الانفتاح والإطلاع على الأفكار والمذاهب والتيارات والاتجاهات متاحاً للجميع، وفي عالم يشهد صراعات فكرية تعضده عولمة عابرة للقارات، ومختركة للحدود، والأسوار، تدخل في البيوت من غير أبوابها دون استئذان، فتؤثر بمنتجاتها في العقول والقلوب، والعقائد والأعمال، وهذا ما يتطلب عزائم قوية، وهمم فتيية تبين المنهج الشرعي بالبرهان القاطع، وترد الباطل بالحجة الدامغة، ومكان ذلك وسائط متعددة تقف على قائمتها الدوريات العلمية التي تعمل على البحث المنهجي بروية واقتدار لتصل إلى نتائجها بعيداً عن ردود الأفعال، والإفراط والتفريط، وهذا ما نرجو أن تؤديه هذه المجلة. والقضية العقدية والفكرية هي من أخطر القضايا الشرعية والمجتمعية في الواقع المعاصر لأنها المحرك، والمنتج، والباعث على العمل، والمقوم له، ومن هذه الزاوية - أيضاً - تأخذ هذه المجلة الأهمية والمحورية في موضوعها، وتبدو قضيتها الرئيسية في صدارة ما يعني الباحثين والمؤثرين في المجتمع، وأهل الحل والعقد، وصناع القرار على اختلاف مكانتهم ومشاركتهم في التأثير الاجتماعي.

ونحن هنا لسنا معنيين بالمناقشات الجدلية العقيمة التي لا تصنع علماً، ولا تبني مجتمعاً، ولكننا معنيون ببناء المعرفة الشرعية، والدفاع عن الحق؛ من خلال بحوث عميقة يقدمها باحثون أكفاء يعالجون بها الواقع، ويبنون بها المجتمع، ويدفعون الشبه، ويرفعون الإشكاليات التي يطرحها الفكر

المعاصر على العقائد الإسلامية، فالمجلة تتفاعل مع الواقع وتعمل على صناعة الفكر العلمي من خلال التأصيل والنقد.

ونتمنى من الإخوة الباحثين المشاركة الفاعلة بأبحاثهم وإنتاجهم العلمي فيما يتعلق بالقضية العقدية والفكرية، وهي تدخل في حقول أكاديمية عديدة ومن أبرزها علم العقيدة والفقه وأصوله والتفسير والسنة واللغة العربية، والجانب الفكري في علم النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد والتربية وغيرها من العلوم ذات الارتباط العقدي والفكري، والجانب المهم هو وضوح المعالجة العلمية والشرعية والمنهجية، أما الجانب المهني التطبيقي المجرد فليس مقصوداً بالدرس والبحث في هذه المجلة.

وتنبه إخواننا الباحثين إلى أهمية بروز الجودة والإبداع في الموضوع، واعتماد المنهج العلمي وأدواته المنتجة للأفكار، والآليات النقدية المبنية على منهج علمي رصين، فليس المراد من المجلة التكثر بالأبحاث الطويلة، والحواشي الكثيرة، فليس كل بحث يستحق الصفة العلمية والمنهجية إلا إذا كان مركز المعالجة، ويتضمن فكرة جديدة، ويضيف جديداً إلى الساحة التي تتحرك حركة مواراة رهيبة، فإن من الخلل الإصلاحي الانصراف عن القضايا التي تؤثر في الواقع فكراً أو ممارسةً إلى جمع آراء من هنا وهناك وتنظيمها وتسمية ذلك بحثاً علمياً.

ومن أجل أن تؤدي المجلة دورها في الإصلاح والتأصيل الفكري والمجتمعي فقد عزمنا أن نضع تقريراً سنوياً خاصاً يتعلق بأبحاث هذه المجلة يظهر الجوانب التي عالجتها لتبقى أفكار هذه البحوث حاضرة مستمرة، كما أننا سوف نقوم بطباعة مجموعة من الكتب في المستقبل تجمع ثلة من البحوث المنشورة هنا ويجمعها إطار علمي واحد.

إننا في هذه المجلة أصحاب رسالة ورؤية في الإصلاح العقدي والفكري، ونعتقد أن البحث العلمي من الطرائق الناضجة في سبيل الإصلاح، ونود من إخواننا الباحثين والقراء أن يشاركونا بهم والعزم من خلال بحوثهم، ومشاركاتهم، ونصائحهم التي ستكون محل الترحيب والتقبل والشكر. ومن هنا فإننا نطرح بعض القضايا التي نرى أن لها الأولوية في البحث، وسوف يكون لها الأولوية والتقديم في النشر، ومنها:

- تأصيل مصادر المعرفة، ومنهج الاستدلال وضوابطه.
- تأصيل المحكمات الشرعية وموارد الإجماع، والتميز العلمي بين الثوابت القطعية ومواطن الاجتهاد المقبول.
- منهج التأصيل العقدي للقضايا العقدية والفكرية في الأمور الكلية الكبرى، وأصول الاعتقاد.
- النقد الموضوعي للاتجاهات التغريبية والحداثية في الفكر العربي المعاصر.
- مناقشة الخطاب العصراني، وتفكيك أفكاره على أصول المنهج العلمي.

- قضايا المصطلحات العقدية والفكرية، والمفاهيم المعاصرة، ومناهجها وآلياتها، وضوابطها.
- المناهج والأدوات النقدية، واستعمالاتها في قراءة النص الشرعي في الفكر العربي المعاصر.
- الفقه العقدي للنوازل والمستجدات الفكرية، وشروطه، ومناهجه.
- استخراج مناهج العلماء السابقين كالإمام الشافعي والدارمي وابن تيمية والشاطبي وغيرهم وآلياتهم المعرفية الإبداعية في البحث التي تميزوا بها في معالجة القضايا الفكرية المشككة كقضية العقل والنقل والمقاصد والمحكمات والاجتهاد، والتجديد الديني، وضبط فهم النص الشرعي وغيرها.
وهذه الأطر العامة مكتنزة بالموضوعات والعناوين التفصيلية التي يمكن أن تكون مجالاً للبحث العلمي، وهي قضايا جديدة بحاجة إلى تحرير وتدقيق وفق أصول المنهج العلمي، وهي مما تهم المسلم المعاصر الذي يعنى بالقضايا الفكرية المعاصرة.
وقيد « المعاصرة » الوارد في المجلة نعني به كل ماله ارتباط بالواقع الفكري ولو كان قديماً في الزمن، ولهذا فالمجلة معنية بقضايا التراث العقدي والفكري للأمة سواء في مجال التأصيل أو النقد، فلا يزال امتداد الفرق القديمة وقضاياها، وأفكارها، ومناقشاتها، مستمرة وحاضرة في الفكر الإسلامي المعاصر.

وفي هذا العدد نقدم للإخوة القراء مجموعة نافعة من البحوث العلمية الجادة، والتي استفرغ الباحثون فيها جهدهم العلمي والمنهجي، وكانت في حقول متنوعة، وتعالج قضايا مختلفة، كما نقدم مقالاً علمياً وهو «مدخل إلى منهج التأصيل العقدي»، وقراءتين لكتابين جديدين، ورسالتين علميتين قام مركز التأصيل للدراسات والبحوث بطباعتها، وتقريراً عن المؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري.

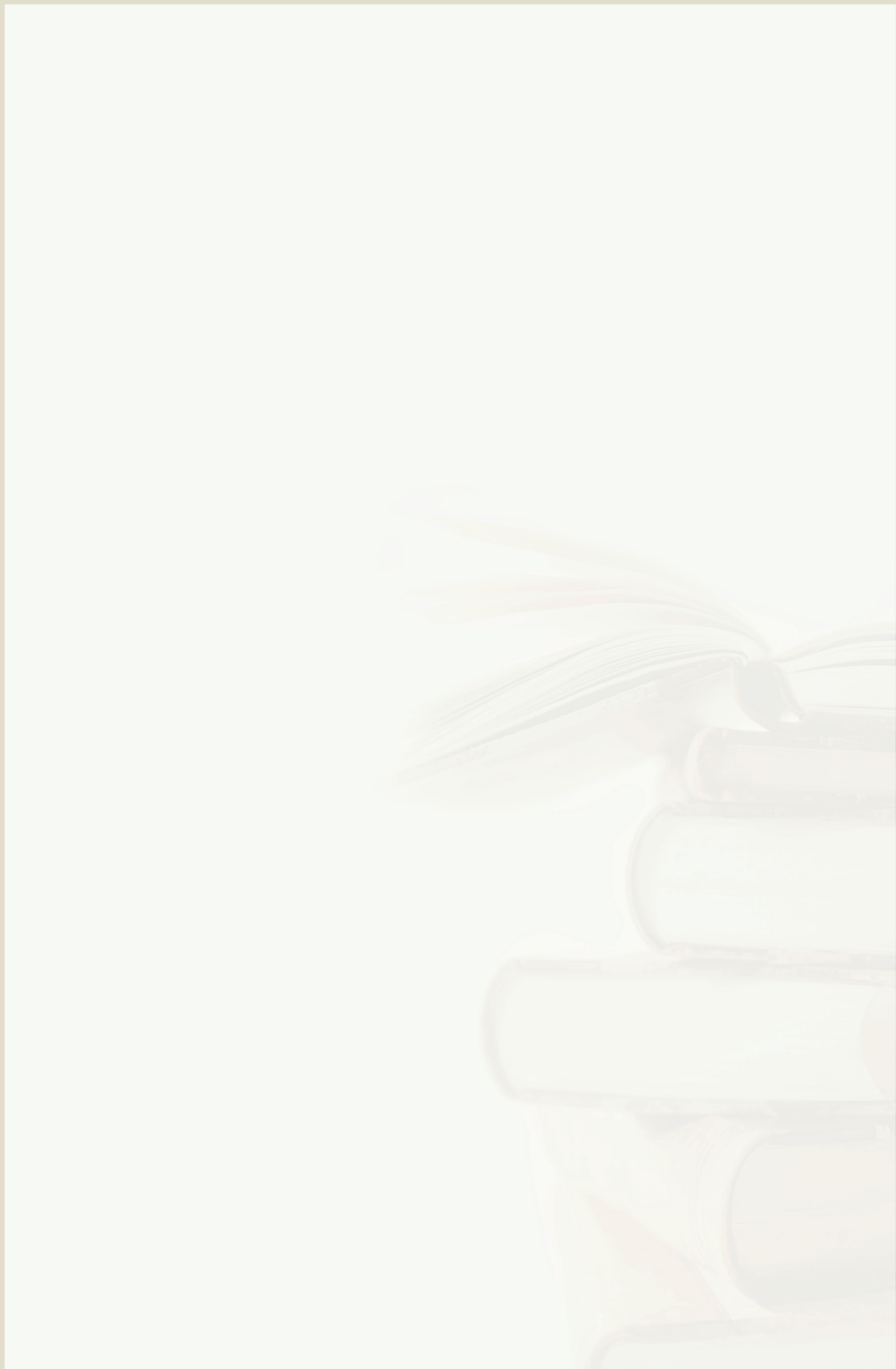
وفي الختام فإني أشكر الإخوة الباحثين الذين أرسلوا لنا بحوثهم وإنتاجهم العلمي لتحكيمه في هذا العدد، كما أشكر الإخوة المشاركين معنا في هيئة التحرير على ما قاموا به من خدمة للعلم ورواده. و صلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

رئيس التحرير

د. عبدالرحيم بن صمايل السلمي

المحتويات

الصفحة	
	مقدمة
٨	رئيس التحرير
١٥	مدخل إلى منهج التأصيل العقدي د. سعاد العريفي
٢٣	البحوث والدراسات
٢٥	مآلات القول بخلق القرآن - دراسة عقدية معاصرة - د. ناصر الحيني
٨٥	الخلل المنهجي في دليل الحدوث - دراسة نقدية - سلطان العميري
١٢٧	المعنى في الفلسفة التفكيكية عبد الله الدجاني
١٧١	وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقارير المتصوفة - دراسة تحليلية - د. لطف الله خوجه
٢٤٧	القراءات
٢٤٩	كتاب الليبرالية وموقف الإسلام منها - للدكتور عبد الرحيم السلمي قراءة: أحمد دعدوش
٢٦١	كتاب ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر - للدكتور خالد السيف قراءة: ياسر المطرفي
٢٧١	التقارير
٢٧٣	المؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري مديا التحرير
٢٩٣	ترجمة ملخصات البحوث إلى اللغة الإنجليزية التحرير



قسمة اشتراك

سعادة رئيس تحرير مجلة التأصيل للدراسات والفكرية المعاصرة حفظه الله
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،، ،
وبعد :

أتقدم إلى سعادتكم بطلب الاشتراك في مجلتكم ، وذلك مقابل :

شيك بقيمة الاشتراك مصدر لأمر المجلة، وتجدونه برفقة هذا الطلب رقم:
() .

إيداع قيمة الاشتراك في حساب المركز في مصرف الراجحي رقم
(SA 7580000463608010096998) وتجدون صورة قسمة الإيداع مرفقه
بهذا الطلب .

الأفراد (٥٠) ريال أو ما يعادلها

المراكز المؤسسات والشركات (١٠٠) ريال أو ما يعادلها

وأطلب أن ترسل إلي المجلة على العنوان التالي :

الدولة :

المدينة :

ص . ب : الرمز البريدي :

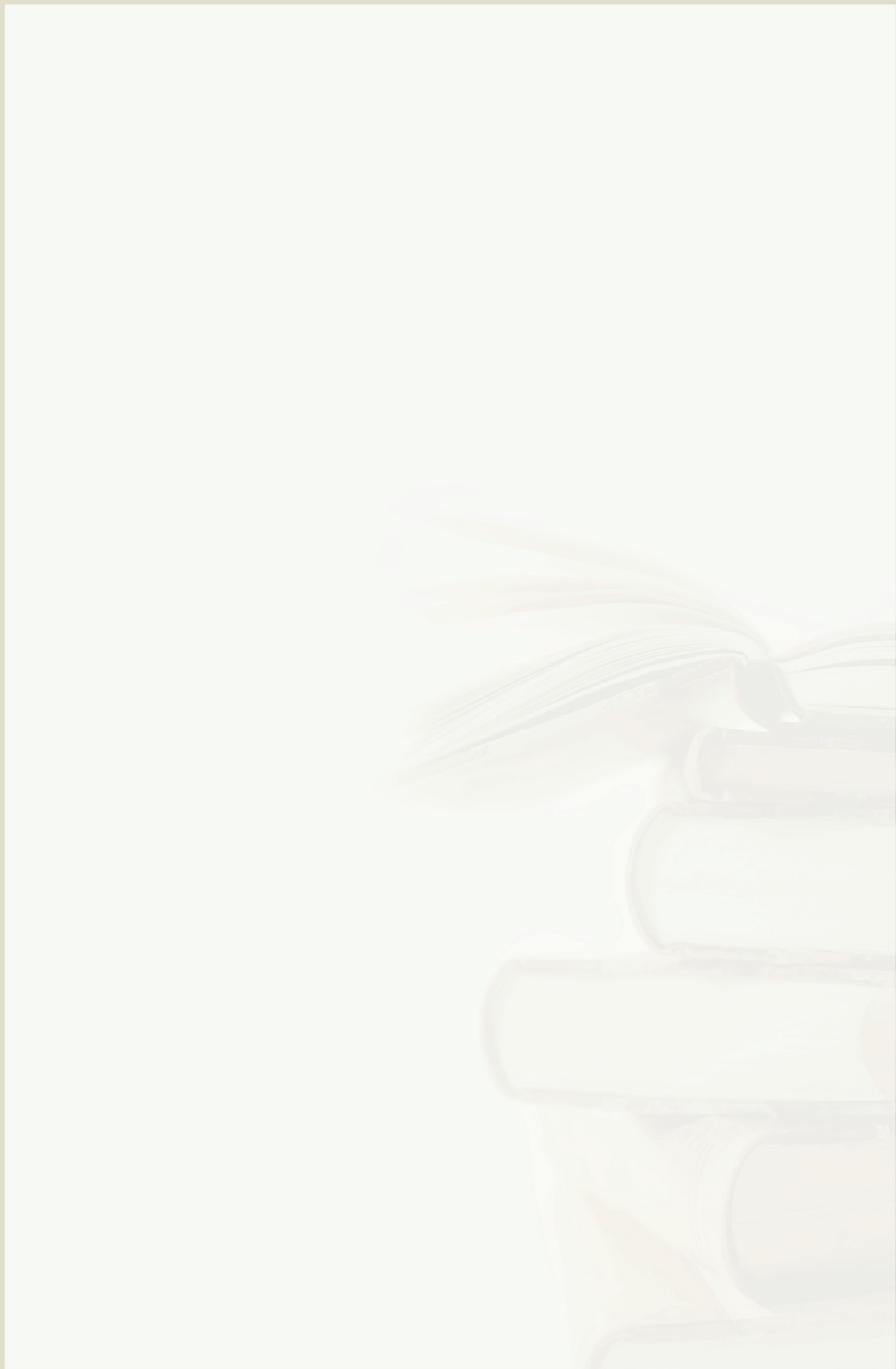
الهاتف : الجوال :

البريد الإلكتروني :

سائلاً الله عز وجل أن يوفق الجميع لما يحبه ويرضى .

مقدم الطلب : التوقيع :

مدة الاشتراك : تبدأ من العدد ()



مدخل إلى منهج التأصيل العقدي

د. سعود بن عبد العزيز العريفي^(١)

منهج التأصيل العقدي هو: الطريقة التي يتبعها الناس لمعرفة دينهم وتقرير أصوله ومسائله ودلائله^(٢)، وذلك يشتمل على جانبين: جانب المصادر التي يستقي منها الناس معتقداتهم ومبادئهم وأفكارهم حول الحقائق الغيبية للكون وخالقه، والإنسان والحياة، والجانب الآخر هو أسلوب تعاملهم مع هذه المصادر ليفهموا منها رأياً معيناً؛ فإن اتفاقهم على مصدر معين لا يعني ضرورة اتفاقهم على الآراء المستخرجة منه؛ لاختلاف طرائق الفهم عند الناس.

ولما كان تنوع الآراء والمذاهب والمعتقدات الدينية تابعا لاختلاف المناهج المتبعة في معرفة الدين وتنوع مصادرها وطريقة فهمها كان من الضرورة القصوى لمبتغي الإصلاح والتصحيح العقدي البدء بهذه القضية، وإلا سيذهب جهده سدى في التوفيق بين آراء متناقضة ومذاهب متشعبة لم تتفرع عن طريق واحد في الأصل، وهذه هي العلة التي لم يظن لها المجتهدون في

(١) أستاذ العقيدة المشارك بجامعة أم القرى

(٢) عن مصطلح المنهج وأهميته في العلوم انظر «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة» لعثمان علي حسن: ١٩١-٢١.

سبيل التقريب بين أصحاب المذاهب والديانات، حتى أدت إلى ضياع جهودهم^(٣).

لقد كانت قضية منهج تلقي المعتقدات الدينية والاستدلال عليها واضحة تماماً في دعوة الأنبياء والمرسلين، فالدين مبني أساساً على الإيمان بالغيب، وهذه القضية لا مجال فيها لأخذ العلم المفصل وتلقيه إلا عن الأنبياء والرسل، واعتماد ما يوحى إليهم من مرسلهم جل وعلا، سواء كان ذلك في معرفة الله تعالى تفصيلاً، أو معرفة ما غاب عنا من حقائق الكون وسر وجود الإنسان، وما يتبع ذلك من مصيره بعد انقضاء الحياة الدنيوية، أو ما يجب على الإنسان أدائه ليحقق حكمة وجوده فينال السعادة والراحة والطمأنينة، أما العقل البشري الذي توهّم الكفار استغناءهم به عن الوحي الإلهي فإنه يقف في مجال معرفة الغيب عند حدود المعرفة المجملة بأن لهذا الكون خالفاً، ولهذا الوجود حكمة، ولا يتجاوز ذلك إلى تفصيل معرفة هذا الخالق ولا إلى تفاصيل حكمة الوجود^(٤).

وقد تجلت قضية تحديد منهج تلقي العقائد الغيبية بجانبه في الرسالة الخاتمة بغاية من الصرامة، كما يظهر في التأكيدات القرآنية المتتابة على وجوب الإيمان بالله ورسوله وما جاء في الوحي الإلهي إليهم، والتحذير من الكذب على الله والافتراء على رسوله والزيغ عن آياته، كما في قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِ مَن يَشَاءُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿١٧٩﴾ آل عمران ١٧٩، وقوله: ﴿ يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ وَإِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٧٠﴾ يَأْهَلِ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ﴿١٧١﴾ النساء ١٧٠، ١٧١، وقوله: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴿٤١﴾ الزمر ٤١.]

(٣) انظر أمثلة على ذلك في «مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة» للدكتور ناصر القفاري: ٢ / ١٤٨ وما بعدها، وعن دعوة التقريب بين الأديان وآثارها انظر «الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان» للدكتور بكر أبو زيد: ١٧-٣٤.

(٤) انظر «الرد على المنطقيين» لشيخ الإسلام ابن تيمية ص ٤٧٣.

كما جاء الذم لمن تفرقوا واختلّفوا حول ما جاءت به الرسل، أو دانوا بغير ما أذن به الله وأوحاه، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴿١٣﴾ وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًا بَيْنَهُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى ١٣ - ٢١].

وجاءت السنة المشرفة بمثل ما جاء به القرآن من الأمر بأخذ الدين من الوحي المبين، والاكتفاء به عن غيره، والتحذير من الزيادة فيه والنقصان، أو التبديل والابتداع، فعن جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا خطب يقول: (أما بعد، فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة).^(٥)

وعن العرياض بن سارية قال وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً بعد صلاة الغداة موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب فقال رجل: إن هذه موعظة مودع فماذا تعهد إلينا يا رسول الله قال: (أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبد حبشي؛ فإنه من يعش منكم يرى اختلافاً كثيراً، وإياكم ومحدثات الأمور فإنها ضلالة، فمن أدرك ذلك منكم فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضواً عليها بالنواجذ).^(٦)

ومنع النبي صلى الله عليه وسلم أتباعه عن سؤال أهل الكتاب عن شيء من أمور الدين لتفريطهم في حفظ كتابهم من التحريف وصيانة دينهم من الابتداع فقال: (لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء؛ فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا؛ فإنكم إما أن تصدقوا بباطل أو تكذبوا بحق؛ فإنه لو كان موسى حياً بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني).^(٧)

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه ٥٩٢/٢، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، برقم ٨٦٧.

(٦) رواه الترمذي في سننه ٤٤/٥، كتاب العلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتنب البدع، برقم ٢٦٧٦، وقال: حديث حسن صحيح، وهو في صحيح الجامع للألباني ٤٩٩/١ برقم ٢٥٤٩.


(٧) رواه أحمد في مسنده ٣٣٨/٣، وضعف محققوه إسناده، انظر المسند بتحقيق شعيب الأرنؤوط وفريقه: ٤٦٨/٢٢، ٤٦٩، برقم ١٤٦٣١، لكن معناه صحيح كما في الأثر التالي، ولذلك كثر استشهاد محققي العلماء به، انظر مثلاً «كنز الوصول إلى معرفة الأصول» للبرزدي: ص ٢٣٤، «قواطع الأدلة» لأبي المظفر السمعاني [ت: ٤٨٩]: ٣١٨/١، مجموع فتاوى ابن تيمية ٤٦٣/١١.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «يا معشر المسلمين، كيف تسألون أهل الكتاب وكتابكم الذي أنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم أحدث الأخبار بالله، تقرؤونه لم يُشَبَّ، وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب بدلوا ما كتب الله، وغيروا بأيديهم الكتاب فقالوا: هو من عند الله ليشتروا به ثمنًا قليلاً، أفلا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مساءلتهم؟! ولا والله ما رأينا منهم رجلاً قط يسألكم عن الذي أنزل عليكم».^(٨)

وروي عن عبد الله بن ثابت قال: «جاء عمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، إنني أمرت بأخ لي يهودي من قريظة، فكتب لي جوامع من التوراة، ألا أعرضها عليك؟ قال: فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال عبد الله بن ثابت: قلت له: ألا ترى ما بوجه رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال عمر: رضيت بالله ربا وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً. قال: فسُرِّي عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال: (والذي نفسي بيده لو أصبح فيكم موسى عليه السلام ثم اتبعتموه وتركتموني لضللتهم، إنكم حظي من الأمم وأنا حظكم من النبيين)».^(٩)

وهكذا فإن السلف رحمهم الله تعالى من الصحابة والتابعين وأتباعهم من أئمة الفقه والدين مجمعون على وجوب إتباع الكتاب والسنة، والاستغناء بهما في فهم أصول الدين وفروعه عما سواهما من المصادر، وكانت سيرتهم العملية شاهدة على حزمهم البالغ في التصدي بالرد والإنكار لكل بدعة تنشأ، وكل بادرة انحراف في تلقي الدين وفهمه، عما كان عليه الحال في العهد النبوي^(١٠).

وعلى هذا فإن تلقي العقيدة الإسلامية سواء أصولها الكبرى أو مسائلها التفصيلية يجب ألا يتجاوز طريقة السلف في الأخذ عن الكتاب والسنة وفق فهم السلف الكلي المنهجي لهذين المصدرين، وهو ما يمكن تلخيصه في النقاط التالية:

١- الأخذ بظواهر القرآن والسنة: الأصل أن يفهم القرآن والسنة بمقتضى ظاهر لغتهما العربية؛ كما هي طريقة السلف؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ 

(٨) رواه البخاري في صحيحه، برقم ٢٥٣٩.

(٩) رواه أحمد في مسنده ٢٦٥/٤، وضعف محققوه إسناده، انظر المسند بتحقيق شعيب الأرنؤوط وفريقه: ١٩٨/٢٥، برقم ١٥٨٦٤، لكن يشهد لمعناه ما قبله.

(١٠) انظر «موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع» للدكتور إبراهيم الرحيلي ٨٠/١ - ٨٦.

ليوسف ١٢، وقوله: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (٢٧) ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَنْقُبُونَ﴾ (٢٨) ﴿الزمر ٢٧، ٢٨﴾، وقوله: ﴿وَلِنُزِّلْنَاهُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (١١٤) ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ (١١٣) ﴿عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (١١٤) ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (١١٥) ﴿الشعراء ١٩٢-١٩٥﴾، وقوله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَءِمْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ﴾ (٤٤). ومن ادعى فهم شيء من القرآن أو السنة على خلاف ما دل عليه ظاهر اللغة فعليه إثبات ذلك بدليل معتبر شرعا، من آية محكمة، أو حديث صحيح صريح. أما صرف اللفظ عن ظاهره لمجرد المعارض العقلي المتوهم وتأويله بخلاف المتبادر من سياق الكلام فيدخل في تحريف الكلم عن مواضعه، الذي عابه القرآن على أهل الكتاب.

٢- اعتبار حجية الثابت من السنة النبوية المشرفة دون الضعيف: فيجب قبول مضمون الرواية الثابتة عن رسول الله ﷺ بحسب القواعد التي سار عليها علماء الحديث ولو بأدنى درجات الثبوت، وهو يسميه علماء مصطلح الحديث: «الحسن لغيره»^(١١)، مع مراعاة تأثير التفاوت بين درجات الثبوت في قيمة المسألة العقدية وتقييم المخالفة فيها، وقد أجمع السلف رحمهم الله على إثبات المسائل العقدية بحديث الآحاد^(١٢).

٣- الجمع بين العقل الصريح والنقل الصحيح: يستقل العقل بالدلالة على أصل الربوبية والنبوة، ودلالته على ذلك قائمة بنفسها مستغنية عن القرآن والسنة، بل هي بهذا الاعتبار أصل ثبوتها، إلا أن العقل الصريح بعد إثباته النبوة لا ينفرد بتأسيس عقيدة تفصيلية لم يصرح بها القرآن أو السنة الصحيحة، بل لا توجد مسألة عقدية يمكن أن يثبتها العقل إلا وفي القرآن والسنة تنبيه عليها^(١٣)، وضابط صراحة العقل فطريته واتفاق العقلاء عليه، كالقول بأن الأثر يفتقر إلى مؤثر، وبأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وعلى هذا يلزم التوافق بين العقل الصريح والنقل الصحيح من القرآن والسنة؛ لأن العقل الصريح قد شهد بعصمة النقل الصحيح كما هو معلوم من دلائل النبوة اليقينية، فيمتنع بعد ذلك

(١١) انظر عنه «شرح نخبه الفكر» ٢٤٦، لملا علي قاري.

(١٢) انظر قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر السمعاني لت ٤٨٩ [٣٥٦/١].

(١٣) انظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨٨/٣.

أن يكذّبه، لكنه قد يعجز عن إدراك كثير من حقائق ما جاء به النقل، ويحار لها ويعجب منها تعظيماً لا تكديماً، والشرع يأتي بمحارات العقول ولا يأتي بمحالاتها^(١٤). وهكذا القول في دلالة الحس؛ فإنها تابعة لدلالة العقل؛ لأن الحس مجرد أداة للإدراك العقلي.

٤- اعتبار حجية إجماع الصحابة رضي الله عنهم؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)^(١٥)، وقول ابن مسعود رضي الله عنه: (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه سيئاً فهو عند الله سيئ)^(١٦)، وهو مصدر غير مستقل عن القرآن والسنة، لكنه مبين لتعيين دلالتها على أمر ما؛ لذلك كان لا بد لأي إجماع من مستند من نصوص القرآن أو السنة^(١٧)، كإجماع الصحابة على بيعة أبي بكر رضي الله عنه، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى ٣٨].

إذا تبينت مما سبق المعالم الرئيسية للمنهج الشرعي في دراسة العقيدة وتأصيل مسألتها وتقرير دلائلها، فليعلم أن كل ما أحدثه الناس وراء ذلك من مصادر ومناهج لتلقي العقائد فهو مردود بقوله صلى الله عليه وسلم: (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد)^(١٨)، ومن أمثلة ذلك:

- ١- الرؤى والمنامات؛ فهي من سوى الأنبياء في أحسن أحوالها مبشرات ومنذرات خاصة بمن رآها، لا ترتقي إلى مرتبة المصدرية لأحكام الدين فضلاً عن عقائده.
- ٢- الكشوفات الروحانية والإلهامات؛ فقد كان أحظ الناس بها عمر بن الخطاب رضي الله عنه لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (إنه قد كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدثون وإنه إن كان في أمتي هذه منهم فإنه عمر بن الخطاب)^(١٩)، ومع ذلك ما كان عمر رضي الله عنه يحتج بهذا

(١٤) انظر ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٣١١/٢.

(١٥) رواه أبو داود وغيره، وهو صحيح بشواهده، انظر تذكرة المحتاج لابن الملتن تحقيق حمدي السلفي ٥٠/١.

(١٦) أخرجه أحمد في المسند ٢٧٩/١، وغيره.

(١٧) انظر المسودة في أصول الفقه ٤٠٣.

(١٨) رواه البخاري برقم ٢٥٥٠، ومسلم برقم ١٧١٨.

(١٩) رواه البخاري في صحيحه ١٢٧٩/٣ برقم ٣٢٨٢.

الإلهام على إذا خالفه أحد من الصحابة، ولم يكن الصحابة يتركون مخالفته في اجتهاداتهم الفقهية لأجل هذه المزية عنده.

٣- التقليد المجرد من الدليل؛ لانحصار العصمة في النبي ﷺ، فمن ادعاها لغيره لزمه عدم القول بختم النبوة بمحمد مضمونا لا لفظا؛ لأن العصمة أخص خصائص النبوة، وبها لزم إتباع النبي؛ لأن المعصوم دائما على الحق، وإتباع الحق واجب، فسوق العصمة فيمن بعد النبي ﷺ تجويز لاستمرار النبوة في حقيقة الأمر.

وكما يلزم الإعراض عن المصادر غير الشرعية، ورد المناهج البدعية، يجب أن يُعلم أن الميل بمصادر العقيدة الصحيحة المعتمدة شرعا عن طريقة السلف في فهمها والاستدلال بها يعطل شرعيتها، ويدخل المائل بها في دائرة الابتداع.

ومن الآفات التي أدخلها أصحاب المناهج البدعية على مصادر العقيدة الشرعية:

١- **التأويل الاصطلاحي** الذي أحدثه المتكلمون^(٢٠)، وهو صرف ألفاظ القرآن والسنة عن ظواهرها المتبادرة إلى الذهن بحسب اللسان العربي، إلى معانٍ مرجوحةٍ؛ لمجرد معارضاتٍ عقلية وهمية غير صريحة، وقد أفضى هذا التأويل إلى تحريف كثير من معاني الوحي، وفتح باب التأويل الباطني لكل العقائد^(٢١).

٢- **الميل بدلالات السنة النبوية**، إما بقبول ما لم يصح كما هو فاش عند المتصوفة^(٢٢) والشيعية، أو برد ما صح من الأخبار بحجة عدم إفادة أخبار الأحاد اليقين، كما هو منهج المتكلمين عامة^(٢٣).

٣- **الميل بالدلالات العقلية**، إما بتسليط العقل الوهمي على الوحي، وجعله حاكما عليه

(٢٠) هم كل من يقرر العقائد على خلاف منهج السلف معتمدا على العقل المجرد مصدرا أساسيا مقدما على الوحي، وأشهر فرقهم الجهمية والمعتزلة والأشعرية.

(٢١) انظر الرسالة التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى ٣/ ٢٩، ٣٠.

(٢٢) من أظهر الأمثلة على ذلك كتاب «إحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي؛ فالأحاديث الضعيفة والموضوعة والتي لا أصل لها تشكل إحدى المواد الأساسية للكتاب.

(٢٣) انظر الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ص ٤٢٢.

مصححا له، ما يفضي إلى تعطيل حقيقة وظيفة الرسالة، وإما بتعطيل الدلالات العقلية الصريحة وتجاهلها، وإهمال ما زخر به القرآن منها^(٢٤)، والنظر إلى دلالاته على أنها سمعية مجردة تؤخذ على قاعدة التسليم، فلا يخاطب بها غير المؤمن بالرسالة.

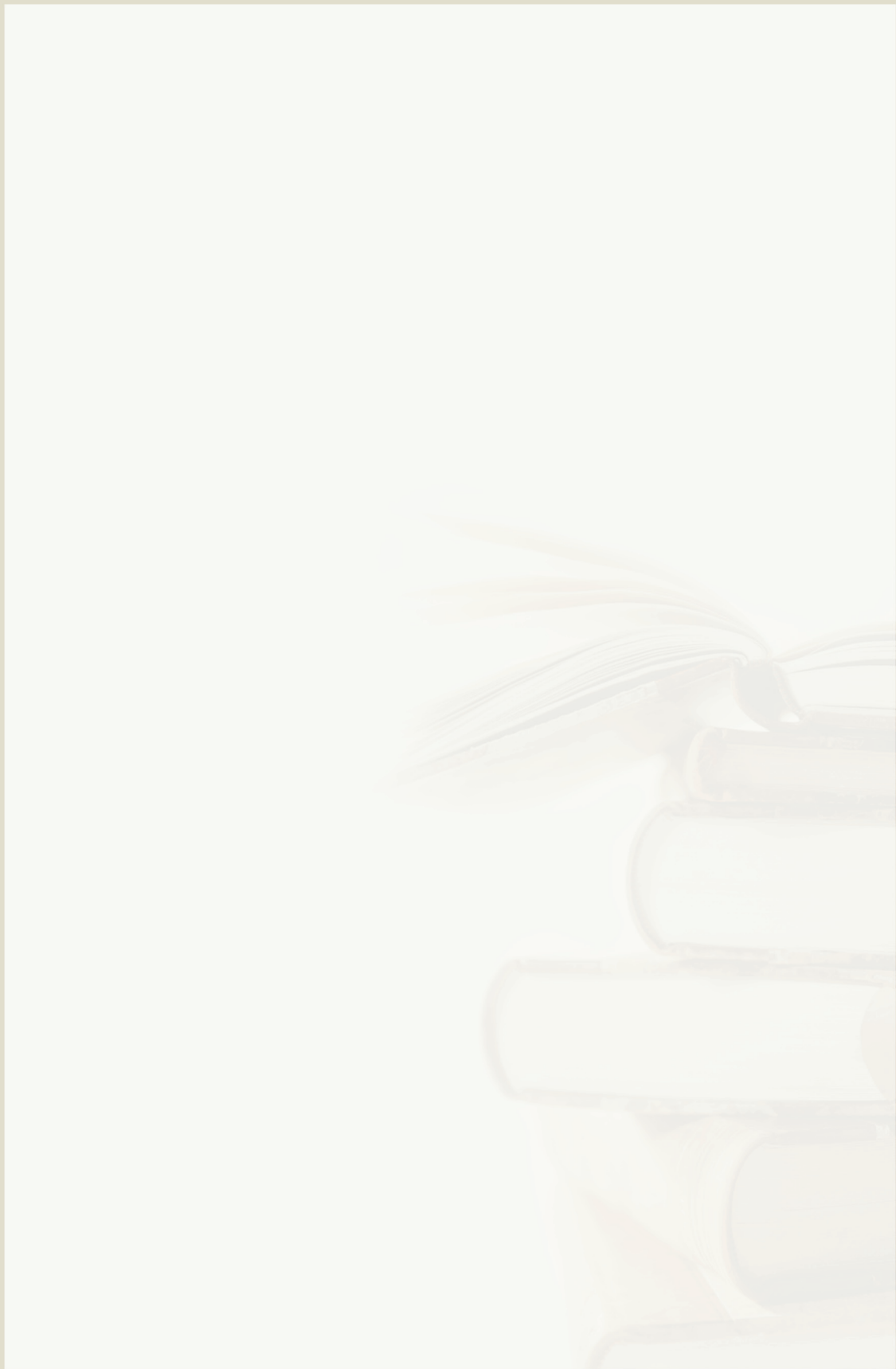
٤- **عدم توثيق الإجماعات، والتساهل في حكايتها دون مستند، في مسائل عقدية لا يُتصور خفاؤها مع عموم الحاجة إليها.**

وبعد فهذه لمحات موجزة عن منهج التأصيل العقدي عند أهل السنة والجماعة، نرجو أن تكون قد صورت للقارئ الكريم معالم ذلك المنهج الرباني النبوي، ونبهت على ضرورة العناية بهذا النوع من الدراسات المنهجية النقدية، وأن التصحيح العقدي في المنهج سابق لأي تقرير واستدلال، وأن النقد العقدي المنصف المتجرد من صلب منهاج النبوة، وأنه الضمانة بإذن الله لخروج الأمة الإسلامية من آفة التفرق والخلاف العقدي، والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه.

(٢٤) راجع في هذا «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد»، رسالة ماجستير لكاتب هذا المقال.



البحوث والدراسات





مآلات القول بخلق القرآن

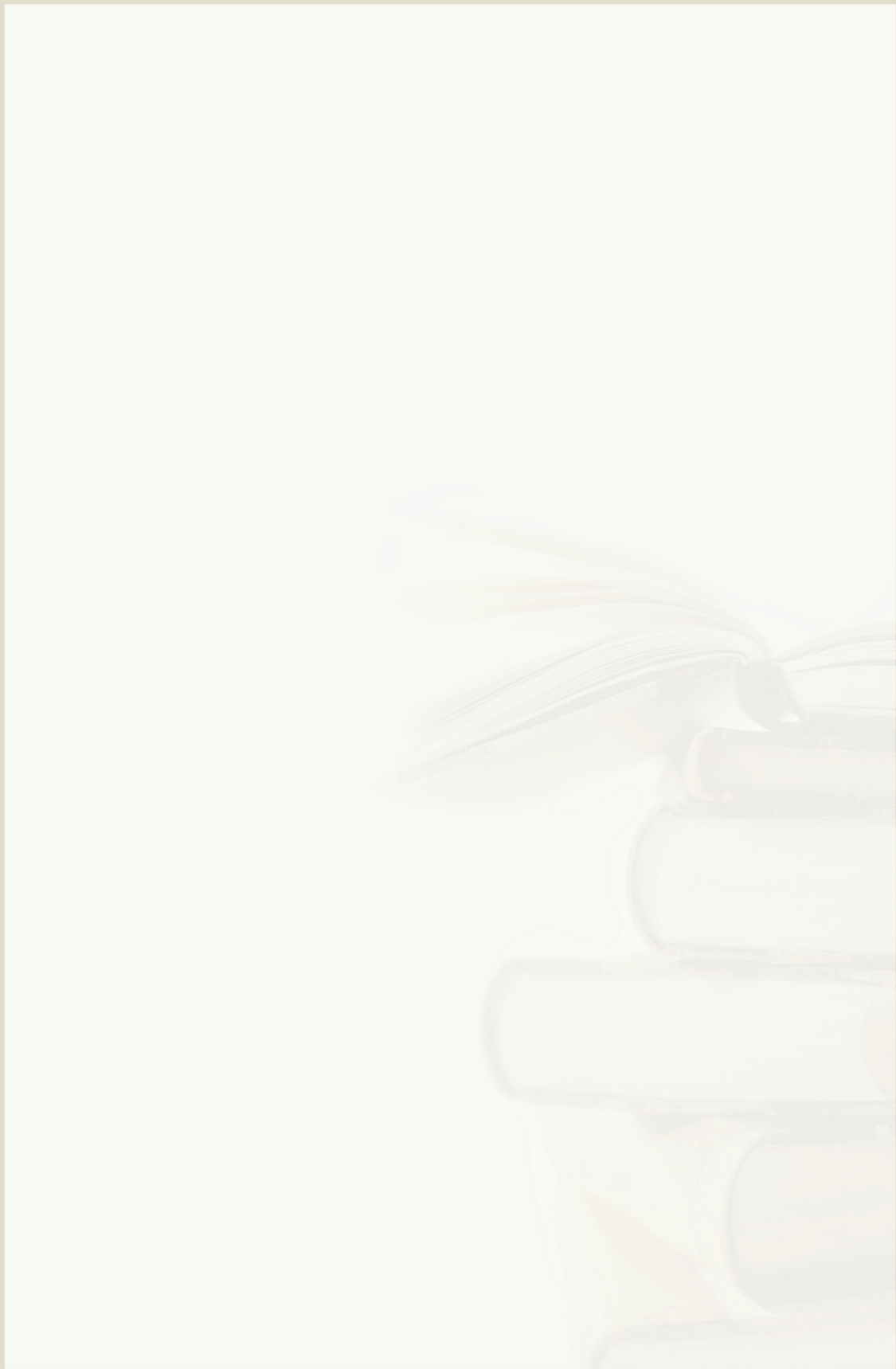
دراسة عقدية معاصرة

د.ناصر بن يحيى الحيني

أستاذ العقيدة والمذاهب الفكرية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
المشرف العام على مركز الفكر المعاصر للاستشارات التربوية والتعليمية

بحوثه :

- نونية ابن القيم - تحقيق وتعليق – (رسالة ماجستير)
- منهج أهل السنة والجماعة في تدوين العقيدة إلى
نهاية القرن الثالث الهجري (رسالة دكتوراه)
- أصول الفكر العصراني المعاصر
- أثر كتابات المستشرقين على الفكر العصراني
المعاصر



ملخص البحث

على خلاف ما يذهب له الكثيرون من أن مسألة خلق القرآن ، لم تعد أكثر من تاريخ لحركة الكر والفر في القرون الأولى للإسلام، التي أفرزها الجدل الفكري مع التيارات المناوئة للإسلام... يحاول البحث أن يثبت أن المسألة برمتها ما زالت حاضرة بكل تفاصيلها في كثير من كتابات الفكر المعاصر، يبقى الفرق فقط في المنطلقات ، فالمعتزلة الأوائل داخلهم ما أوجب القول عندهم بخلق القرآن من شبه نتيجة مناظراتهم التيارات المناوئة للإسلام، وهم في ذلك واقفون موقف المدافع عن الإسلام الدأيدون عن حوضه في بعض الأحيان، وإن خالطها كثيراً عند المتأخرين إتباع للهوى والتعصب الأعمى، فبينما انطلقت العلمانية المعاصرة في دراسات القرآن من نظرية الاعتزال في خلق القرآن، وتخريجات الأشاعرة في مذهبها التوفيقي التلفيقي في قضية كلام الله، كان هدفها تمرير مشروع نزع القداسة عن القرآن الكريم ، وجعله كتاباً يعكس فقط واقع الدعوة والرسالة في المجتمعات الأولى التي نشأت فيها ، والتطورات التي لحقت بها ، فهو ليس بالضرورة من عند الله ، مع إعمال مناهج النقد الغربية الحديثة في الفيلولوجي (اللغوي) والإيستيمولوجي (المعري) على القرآن الكريم، خرجوا بما تواضعوا عليه بـ «تاريخانية القرآن» بمعنى أنه عمل بشري أفرزته وقائع التاريخ، وغير خاف أنه لا يلتقي في النهاية مع مقولة الاعتزال في خلق القرآن فحسب ، بل تمثل فكرة الاعتزال نقطة الانطلاق، وفي نفس الوقت المبرر الكاف لتمرير المشروع برمته في أذهان الأجيال اللاحقة بتقمص أفكار من التراث أو الإرث الإسلامي. من هنا كان مشروع البحث ومن هنا كانت أهميته.

وفي البحث بيان لأثر هذا الانحراف تجاه كلام الله وبيان عمق فهم سلفنا الصالح في التحذير من هذه البدعة وأنها تعود على أصل الدين بالهدم، بل على كل الشريعة بالفساد والإبطال، وتمثلت آثاره في القبح في الذات الإلهية وفي التشكيك في القرآن وصحته وإعجازه وتشريعاته، مما هيأ أرضية خصبة لدعاة الإلحاد والزندقة في عالمنا العربي للنيل من الإسلام وأصوله ومصادره، فالبحث رسالة إلى كل المتهاونين والمهونين من شأن هذه الانحرافات لبيان عدم صحة اندثار البدع القديمة وأن كل بدعة لها من يروج لها بحسب أهدافه ومنطلقاته.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهداه إلى يوم الدين أما بعد:

فإن مما لاشك فيه أن كتاب الله عز وجل هو المصدر الأول للتشريع في العقيدة والشريعة، وهذا أمر مجمع عليه عند كل مسلم، وهو من المسلمات التي لا يدخلها الشك عند المسلمين، ولا يستطيع أي عدو للإسلام والمسلمين أن ينال منه؛ لتجذره في عقيدة كل مسلم، قال جل وعلا: ﴿وَمَا أَخْلَقْتُ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ (الشورى: ١٠)، وقال سبحانه: ﴿فَإِنْ نُنزِعُكَ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩)، وهو جزء من إعجاز هذا الدين، في كل جوانب الإعجاز التشريعية والبلاغية وغيرها، وقد حاول الأعداء النيل من القرآن لعظم أثره في حفظ دين الناس وثباتهم عليه فلم يستطيعوا النيل منه مباشرة فعمدوا إلى أساليب وألاعيب قد ينخدع بها الجهال وحتى بعض من أوتوا نصيبا من العلم الذين اتبعوا أهواءهم وقل تعظيمهم للوحي المنزل من عند رب العالمين، وكان من هذه الدسائس التي ظهرت في القرون الأولى - لإضعاف هيبة النص القرآني في قلوب المسلمين - بدعة ما يسمى بـ (خلق القرآن)، وأنه ليس كلام الله بل مخلوق من المخلوقات مما ترتب عليه إضعاف قداسته وهيئته في النفوس، وبهذا

الأمر مع غيره من المكائد استطاعوا أن يفتنوا بعض الفئام من المسلمين لتجاوز النصوص القرآنية التي كانت حجر عثرة أمام مخططات أعداء الإسلام، ولما انتشر القول بخلق القرآن عند بعض المسلمين ظهرت له آثار وخيمة قديماً وحديثاً أضرت كثيراً بالمسلمين وبعقيدتهم؛ حتى وصل الضرر إلى النيل من القرآن وقداسته صراحة، والقول بأنه نص مثل غيره من النصوص يقبل النقد والتعديل - نعوذ بالله من الكفر المستبين.

وتظهر أهمية هذا الموضوع من خلال الأمور التالية:

أولاً: أن القرآن مصدر التشريع لهذه الأمة، والقدر فيه والتشكيك في قداسته إخلال بهذا الأصل على وجه الخصوص وبالشريعة على وجه العموم مما يعود على غالب أحكامها بالإبطال؛ بل على أصولها ومحكماتها وكتلياتها، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله «والاختلاف العظيم هو الاختلاف في تنزيله، وهذا الاختلاف بين المؤمنين والكافرين، فإن المؤمنين يؤمنون بما أنزل الله، والكافرين كفروا بالكتاب وبما أرسل الله به رسله فسوف يعلمون، فالمؤمنون بجنس الكتاب والرسول من المسلمين واليهود والنصارى والصابئين يؤمنون بذلك، والكافرون بجنس الكتاب والرسول من المشركين والمجوس والصابئين يكفرون بذلك، وذلك أن الله أرسل الرسول إلى الناس لتبلغهم كلام الله الذي أنزله إليهم، فمن آمن بالرسول؛ آمن بما بلغوه عن الله، ومن كذب بالرسول، كذب بذلك، فالإيمان بكلام الله داخل في الإيمان برسالة الله إلى عباده، والكفر بذلك هو الكفر بهذا فتدبر هذا الأصل فإنه فرقان الاشتباه، ولهذا كان من يكفر بالرسول تارة يكفر بأن الله له كلام أنزله على بشر، كما أنه قد يكفر برب العالمين مثل فرعون وقومه..» أ. ه. (١).

ثانياً: أن بعض المفكرين والمنتسبين للإسلام المعاصرين يهونون من شأن هذه البدعة، ويزعمون أن الحديث عنها مضيعة للوقت، وإشغال للفتن بين المسلمين، وإشغال لهم بغير طائل، والبحث يبين عظم وخطر هذه البدعة وأثرها على الأمة في القديم والحديث، قال الإمام أحمد: «إذا زعموا أن القرآن مخلوق فقد زعموا أن أسماء الله مخلوقة وأن علم الله مخلوق ولكن الناس يتهاونون بهذا ويقولون وإنما يقولون القرآن مخلوق ويتهاونون به ويظنون أنه هين ولا يدرون ما فيه وهو الكفر» أ. ه. (٢)، وقال الإمام وكيع: «لا تستخفوا بقولهم (القرآن مخلوق) فإنه من شر أقوالهم وإنما يذهبون إلى التعطيل» أ. ه. (٣).

ثالثاً: بيان عظم فقه السلف في التحذير من هذه الفتنة العظيمة، وصبرهم على ما لقوا

(١) مجموع الفتاوى (١٢/٦-٧).

(٢) الإبانة عن أصول الديانة للأشعري ص ٨٩.

(٣) خلق أفعال العباد ٤٠/٢ برقم (٦٩).

من الأذى في سبيل إنكارها، والتحذير منها، وما تخوف منه السلف عاصره الخلف ولمسوه وقرأوه بأعينهم في كتابات تسطر في كتب ومجلات تنسب إلى العلم والفكر، وصدق شيخ الإسلام حين يقول «ولكن السلف والأئمة أعلم بالإسلام وحقائقه، فإن كثيراً من الناس قد لا يفهم تغليظهم في ذم المقالة، حتى يتدبرها ويرزق نور الهدى، فلما اطلع السلف على سر القول نفروا منه»^(٤).

رابعاً: أن من أعظم الواجبات وأجل القربات هو الدفاع عن كلام الله عز وجل المقدس المنزل على نبيه الكريم ﷺ، وبيان كيد الأعداء وفضح مخططاتهم التي قد تخفى على كثير من المسلمين.

خامساً: بيان غلط من ينسب بدعة القول بخلق القرآن إلى عقيدة المسلمين وأنه من تراثهم، والبحث يبين أنها عقيدة فاسدة دخيلة من قبل الأديان المحرفة، ولهذا كانت آثارها سيئة ومآلاتها خطيرة فالقول بخلق القرآن جمع سؤات كثيرة من حيث فساد نفس البدعة وفساد مصدرها وفساد ما تؤول إليه.

لهذا كله جاء هذا البحث المختصر بعنوان (مآلات القول بخلق القرآن وآثره على عقيدة الأمة في القديم والحديث) تحت العناوين التالية:

- المقدمة. وفيها بيان أهمية الموضوع والدافع للكتابة فيه.
- التمهيد حول نشأة هذه البدعة وحققتها ومن قال بها.
- الفصل الأول: مآلات القول بخلق القرآن قديماً (كما قرره السلف).
- الفصل الثاني: مآلات القول بخلق القرآن حديثاً (في الفكر المعاصر).

سائلاً المولى عز وجل التوفيق والسداد..

(٤) مجموع الفتاوى (٤٧٧/٢).

التمهيد: نشأة القول بخلق القرآن وحقيقة هذه المقالة ومن قال بها.

١- نشأة القول بخلق القرآن

المعروف في كتب السنة والاعتقاد عند أهل السنة أن أول من قال ببدعة القول بخلق القرآن هو الجعد بن درهم^(٥)، يقول الإمام الهروي^(٦) «وأما فتنة إنكار الكلام لله عز وجل؛ فأول من زرعها جعد بن درهم، فلما ظهر جعد؛ قال الزهري - وهو أستاذ أئمة الإسلام زمانئذٍ -: «ليس الجعدي من أمة محمد ﷺ» أ ه^(٧)، فالزهري هو أول من عرف عنه إسناد هذه البدعة إلى الجعد، ونقل هذا الرأي كذلك الدارمي حيث قال: «وكان أول من أظهر شيئاً منه بعد كفار قريش: الجعد بن درهم بالبصرة وجهم بخراسان» أ ه^(٨)، وأسند البخاري رحمه الله

(٥) الجعد بن درهم: مولى سويد بن غفلة، ويقال: إنه من موالي بني مروان، مؤدب مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، وكان من أهل حران، وهو أول من قال بخلق القرآن ونفي الصفات، وعنه تلقى الجهم بن صفوان بدعه ونشرها، قتله خالد بن عبد الله القسري بواسطة يوم عيد الأضحى بسبب زندقته وقوله بخلق القرآن وإنكار الصفات، وذلك ما بين سنة ١٠٦-١١٠هـ، انظر: ميزان الاعتدال (٣٩٩/١)، لسان الميزان (٤٣٧/٢)، الكامل في التاريخ لابن الأثير حوادث سنة ١٤٢هـ سيرة هشام بن عبد الملك (٢٥٥/٤) حوادث سنة ١٣٢هـ ذكر قتل مروان بن محمد، (٣٣٢/٤)، (٢٩٤/٥) حوادث سنة ٢٤٠، سير أعلام النبلاء (٤٣٣/٥)، تاريخ الإسلام وفيات ١٠١-١٢٠، (٣٣٧/٧)، البداية والنهاية (١٤٧/١٣)، مختصر تاريخ دمشق لابن منظور (٥٠/٦)، وانظر: دراسة مفصلة عن حياته في (مقالة التعطيل والجعد بن درهم) د. محمد التميمي ص ١٣٤ - ١٦١.

(٦) الإمام الهروي: هو شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري، ولد بمدينة هراة بأفغانستان، سنة ٣٩٦هـ، كان زاهداً عابداً، قائماً بالسنة والدين، كريماً شهماً، شجاعاً يصدع بالحق والرد على أهل البدع وأوذى بسبب ذلك كثيراً، رحل وطلب العلم وكتب عن جمع غفير من أهل العلم في جميع الفنون منهم: البيهقي، والصابوني وغيرهما، ومن أبرز مؤلفاته: ذم الكلام، والفاروق في الصفات، تكفير الجهمية، كانت وفاته سنة ٤٨١هـ عن خمس وثمانين عاماً. انظر: سير أعلام النبلاء ٥٠٣/١٨، الذيل على طبقات الحنابلة ١٣/١ لابن رجب، ت: العثيمين، مقدمة دراسة محقق كتاب ذم الكلام، أبو جابر الأنصاري (٢٨/١).

(٧) ذم الكلام وأهله للهروي (١١٨/٥) ت: أبو جابر عبد الله الأنصاري.

(٨) الرد على الجهمية للدارمي ص ١٧ ت: بدر البدر، وممن نص على الأولوية المقدسي في الحجة على تارك المحجة (انظر الحافظ محمد المقدسي ومهجه في العقيدة مع دراسة وتحقيق كتاب الحجة على تارك المحجة ت: د. عبدالعزيز السدحان ٦٠٩/٢).

قصة قتله على يد خالد بن عبدالله القسري وأن سبب قتله هو نفيه لصفة الكلام عن الله عز وجل، ونقل الأئمة في كتب الاعتقاد هذه القصة مسندة أيضاً^(٩). ونقل هذا المؤرخون، كابن الأثير^(١٠)، وابن كثير^(١١)، والذهبي^(١٢)، وابن عساكر^(١٣) والمحققون من أهل العلم كشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم رحم الله الجميع^(١٤).

ولكن السؤال: من أين أخذ الجعد بن درهم هذه العقيدة؟

ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في عدة مواضع^(١٥) من كتبه أنه أخذها من بيان بن سمعان^(١٦) وأخذها بيان عن طالوت^(١٧) ابن أخت لبيد بن الأعصم الذي سحر النبي ﷺ وطلوت أخذها من لبيد^(١٨) وهو من اليهود.

- (٩) أخرج هذه القصة: البخاري في خلق أفعال العباد (١٠-٩/٢) برقم (٣)، والدارمي في الرد على الجهمية ص ١٧، وفي الرد على المريسي ص ٣٣٤، ت: منصور السماري، والخلال في السنة (٨٧/٥)، والأجري في الشريعة (١١٢٢/٣) برقم (٦٩٤)، (٢٥٦٠/٥) برقم (٢٠٧٢)، وابن بطة في الإبانة (القسم الثالث - الرد على الجهمية (١٢٠/٢) برقم (٣٨٦)، اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣١٩/٢) برقم (١٤٣).
- (١٠) الكامل في التاريخ لابن الأثير حوادث سنة ١٤٢ هـ سيرة هشام بن عبد الملك (٤/ ٢٥٥) حوادث سنة ١٣٢ هـ ذكر قتل مروان بن محمد، (٣٣٢/٤)، (٢٩٤/٥) حوادث سنة ٢٤٠ هـ.
- (١١) انظر: البداية والنهاية (١٤٧/١٣) وقال: «هو أول من قال بخلق القرآن» أ.هـ.
- (١٢) سير أعلام النبلاء (٤٣٣/٥)، وتاريخ الإسلام (وفيات ١٠١-١٢٠) ص ٣٣٧. وقال: «هو أول من ابتدع بأن الله ما اتخذ إبراهيم خليلاً، ولا كلم موسى، وأن ذلك لا يجوز على الله» أ.هـ.
- (١٣) مختصر تاريخ دمشق لابن منظور (٥٠/٦) حيث قال عن الجعد: «وكان أول من أظهر القول بخلق القرآن من أمة محمد» أ.هـ.
- (١٤) انظر: الحموية ص ٢٤٣ ت: حمد التويجري، بيان تلبيس الجهمية ٢٢٦/٢، ٥٨/٣، ٦٠٤ / ٤، ٣١٥/٦، مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٢٠/٥، ٢٦/١٢، ١١٩، درء تعارض العقل والنقل ٣١٢-٣١٣، ٢٤٤/٥، ٣٥٩. الصواعق المرسله ١٠٧١/٣، طريق الهجرتين ٢٩٥/١.
- (١٥) انظر: مجموع الفتاوى ٢٠/٥، بيان تلبيس الجهمية ٣١٥-٣١٦،
- (١٦) بيان بن سمعان: ويقال أبان، النهدي التميمي، ظهر في العراق بعد المائة، وكان تباناً يتبن التبن في الكوفة، كان زنديقاً ادعى النبوة لنفسه، وادعى ألوهية علي رضي الله عنه، وكان يقول بالتجسيم أيضاً، قتله خالد القسري، وله أتباع من فرق الشيعة تدعى البيانية. انظر: ميزان الاعتدال ٣٥٧/١، الفرق بين الفرق ص ٢١٦، الفصل لابن حزم ٤٤/٥، الملل والنحل للشهرستاني ١٥١/١، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الاسلامي. خالد العسلي، ص ٣٩.
- (١٧) طالوت: لم أجد له ترجمة .
- (١٨) لبيد بن الأعصم: من أحبار اليهود وهو من بني قريظة، وهو الذي سحر النبي ﷺ، وكان يقول بخلق التوراة، انظر: أنساب الأشراف للبلاذري ٣٣٣/١، الكامل لابن الأثير ٢٩٤/٥.

وممن أشار إلى هذا السند وأكده ابن الأثير وابن عساكر والصفدي وزادوا في نقلهم عن لبيد اليهودي الذي سحر النبي ﷺ أنه «كان يقول بخلق التوراة»^(١٩).

وقد نقل السلف كذلك نصوصاً عن رؤوس أهل البدع القائلين بخلق القرآن كبشر المريسي أنهم تأثروا باليهود، فقد جاء عن الإمام وكيع أنه قال: «على المريسي لعنة الله، يهودي هو أو نصراني، فقال له رجل: كان أبوه أو جده يهودياً» أ. هـ^(٢٠).

ويذهب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أبعد من هذه وهو تأثر الجعد بالفلاسفة الوثنيين في منطقة حران وقد أشار بعض المؤرخين إلى سكنائه في حران^(٢١).

يقول شيخ الإسلام حول هذا التأثير: «ولكن لما ابتدعت الجهمية القول بنفى الصفات في آخر الدولة الأموية، ويقال إن أول من ابتدع ذلك هو الجعد بن درهم معلم مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية وكان هذا الجعد من حران وكان فيها أئمة الصابئة والفلاسفة» أ. هـ^(٢٢).

وفي كلام السلف إشارات غير صريحة لمثل هذا المعنى فقد قال إسحاق بن عبد الرحمن: «بشر المريسي يقول بقول صنف من الزنادقة سيماهم كذا وكذا» أ. هـ^(٢٣).

وأشار كذلك الأشعري في المقالات لمثل هذا المعنى وأنه مأخوذ عن الفلاسفة حيث قال: «وقالوا - أي المعتزلة - : إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له، وإنه لا علم له، ولا قدرة له، ولا حياة له، ولا سمع له، ولا بصر له، ولا عز له، ولا جلال له، ولا كبرياء له، وكذلك قالوا في سائر صفات الله عز وجل التي يوصف بها لنفسه، وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صناعاً لم يزل، ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا

(١٩) انظر: الكامل في التاريخ لابن الأثير (٢٩٤/٥)، ومختصر ابن عساكر لابن منظور (٥١/٦)، الواقي بالوفيات للصفدي (٨٦/١١)، وانظر: إعجاز القرآن للرافعي ص ١٤٣.

(٢٠) خلق أفعال العباد ٣٠/٢ برقم (٤٣)، ونقل الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (٦١/٧) أن والده كان يهودياً.

(٢١) انظر: مختصر تاريخ ابن عساكر (٥٠/٦)، الذهبي في تاريخ الإسلام وفيات: (١٠١-١٢٠)، ت ٣٤٣، ٣٣٧/٧، ٣٣٨. وأشار إلى سكنائه حران الإمام أحمد كما ذكر شيخ الإسلام درء التعارض (٣١٣/١)، وانظر: مقالة التعطيل والجعد بن درهم للدكتور محمد خليفة التميمي ص ١٤١.

(٢٢) منهاج السنة (٩١/٢)، وانظر: درء التعارض ١٨٧/٤، ٢١٦/١، التسعينية (٢٥٠/١).

(٢٣) السنة لعبد الله بن أحمد (١٧٠/١) برقم (١٩٨).

سميع ولا بصير....(إلى أن قال): غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباريء علم وقدرة وحياة وسمع وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك؛ ولأفصحوا به، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك» أ هـ^(٢٤)؛ بل إن الأشعري نص على أن بعض أئمة الاعتزال كأبي الهذيل العلاف^(٢٥) أخذ هذا الكلام في الصفات متأثراً بأرسطو طاليس^(٢٦) الفيلسوف المشهور.

القول بخلق القرآن وصلته باليهود:

هناك سؤال أثاره بعض الباحثين وهو أن المشهور عن اليهود أنهم مشبهة وليسوا نفاة للصفات^(٢٧)، وهذه القضية التي تثار للتشكيك في نقل شيخ الإسلام وغيره من المحققين من

(٢٤) مقالات الإسلاميين (١٧٦/٢ - ١٧٧).

(٢٥) أبو الهذيل العلاف هو: محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي المشهور بالعلاف، من أئمة المعتزلة ولد بالبصرة سنة ١٢٥ هـ، قال عنه الخطيب: شيخ المعتزلة، ومصنف الكتب في مذاهبيهم، وكف بصره في آخر عمره، وكانت وفاته سنة ٢٢٦ هـ، انظر: لسان الميزان (٥٦١/٧)، وفيات الأعيان (٢٦٥/٤)، تاريخ بغداد (٥٨٢/٤)، السير (٥٤٢/١٠).

(٢٦) أرسطو طاليس بن نيقو ماخوس الفيثاغوري، من أهل أسطاغيرا، وهو المقدم المشهور والمعلم الأول، فيلسوف يوناني، ولد سنة ٣٨٤ ق.م، وتلمذ على أفلاطون، وعلم الإسكندر الأكبر، وكان يحاضر ماشياً فسمي هو وأتباعه بالمشائين، من كتبه النفس، والشفاء وغيرها، انظر: تاريخ الحكماء للقنطري ص ٣٧، موسوعة أعلام الفلسفة ٧٢/١، موسوعة الفلسفة لبدوي ٩٨/١.

(٢٧) ممن استبعد هذا الأمر وشكك في الرواية مرة لمناها ومرة لضعف سندها بزعمهم: الكوثري انظر التكميل للمعلمي (٢٥٤/١-٢٥٦)، (٣٩١/١) ومشهور حسن سلمان انظر: قصص لانتثبت ٢٥٦/٣ ط.دار الصميعة، والشيخ شعيب الأرنؤوط في تحقيقه لسير أعلام النبلاء عند ترجمة الجعد (٤٣٣/٥) وحاول أن ينفي القصة والسند لليهود وأن المعروف عنهم التشبيه لا النفي، وبعضهم يطعن في خالد بن عبد الله القسري وكأنه يرى أن الخلاف سياسي وليس عقدياً مثل الشيخ جمال الدين القاسمي في كتابه تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٢٨-٤٢، وكذلك الاستاذ على سامي النشار في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (٣٣١/١)، وعموماً ما طعن فيه بسبب سند القصة فأمر التاريخ والقصص يكفي اشتهاها واستفاضة خبرها عند الناس ولا يطبق عليها قواعد المحدثين، إضافة إلى كثرة تعدد طرقها، وأما خالد القسري فإن المؤرخين من علماء أهل السنة وعلمائهم أثبوا عليه كثيراً ولم يقدحوا فيه، ويكفي أن جمعاً من المحدثين والمؤرخين المحققين اثبتوا هذه القصة وأكدها، وكما قال الإمام الدارمي - رحمه الله - في الرد على الجهمية ص ١٧: «وأما الجعد فأخذه خالد بن عبد الله القسري، فذبحه بواسطة يوم الأضحى،

المؤرخين كابن الأثير والذهبي وابن كثير في أن أصل هذه المقولة من اليهود، يمكن الجواب عنها بما يلي:

إن هذا الرأي تبناه وقال به بعض الفلاسفة اليهود الذين خالفوا أقوال الأخبار المتمسكين بنصوص التوراة، وبعد البحث والتقصي تبين لي - والله أعلم - أن ممن كان له أثر كبير الفيلسوف اليهودي الذي عاش في الإسكندرية (فيلون)^(٢٨)، ويعتبر من رواد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة^(٢٩)؛ وإن كان المؤسس الحقيقي لها (أفلوطين)^(٣٠) وهو أيضاً ممن تأثر بأقوال

==

على رؤوس من شهد العيد معه من المسلمين ولا يعيبه به عائب، ولا يطعن عليه طاعن بل استحتسنا ذلك من فعله وصوبوه من رأيه» أهـ، والأئمة بعد الجهم مع أنهم كانوا في خصومة مع السلطة السياسية في وقتهم إلا أنهم ردوا على الجهم والجعد وحذروا من مقالاتهم كالإمام أحمد وغيرهم كثير فكيف يكون دافعهم سياسي، وللاستزادة في الرد على هذه الفرية انظر: مقالة التعطيل والجعد بن درهم للدكتور محمد التميمي ص ١٨١-١٩٨، وانظر مجموع الفتاوى ٣٥٠/١٢، التكميل للمعلمي (٢٥٦-٢٥٥/١، ٣٩١).

(٢٨) **فيلون الإسكندري**، ويقال فيلو، فيلسوف يوناني يهودي، حاول أن يمزج بين العقائد اليهودية الأساسية بالأفكار الرئيسية للفلسفة اليونانية، وهو أول فيلسوف يهودي جمع بين اللاهوت وبين الفلسفة، ويعد متديناً باليهودية أكثر منه فيلسوفاً، وحاول تفسير التوراة ونصوصها بما يتفق مع الفلسفة اليونانية واتجه الى التفسير الرمزي وكان من أبرز معتقداته القول بوحدة الوجود، وسلب الصفات عن الله مات سنة ٢٠ ق.م.

انظر: موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي ٢١٩/٢ - ٢٢٨، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب للاستاذ روني ألفا إيلي ٢٠٦/٢ برقم (٨٩٥)، قصة الحضارة (١٠٣/١١) ويل ديورانت .

(٢٩) **الأفلاطونية الحديثة**: أو الجديدة هي عبارة تدل عادة على المجهود الخلاق الأخير الذي بذلته العصور الوثنية القديمة من ٢٥٠م-٥٥٠م لإنتاج مذهب فلسفي شامل يمكن أن يلي مطامح الإنسان الروحية جميعاً (عقلية ودينية وأخلاقية) وذلك بتقديم صورة شاملة ومتسقة منطقياً للكون ومكان الإنسان فيه، وفي هذه المرحلة مزجت كثيراً من الاعتقادات بالقضايا الفلسفية البحتة ويعتبر أشهر مؤسسيها أفلوطين. ويعتبر من أبرز من مهد لها الفيلسوف اليهودي فيلون.

انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٥٣، موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي ١٩٠/١-٢٠٩، المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية ص ١٨.

(٣٠) أفلوطين: أو أفلوطينس، عاش من ٢٠٥-٢٧٠م وهو مؤسس ما يعرف بالأفلاطونية الحديثة أو الجديدة، وأصله من مصر ونشأته إغريقية ودرس الفلسفة في الإسكندرية في حدود عام ٢٣٢م، ولازم الفيلسوف أمونيوس أحد عشر عاماً وأخذ عنه كثيراً وتأثر به، وقد أمضى بقية حياته في روما، وظل يعلم الفلسفة وكتب عنه تلاميذه بعض الرسائل ومن أشهرها التاسوعات، ومن أبرز ما تحويه فلسفته أنه أعاد فكرة الثالوث المسيحي، وهو مؤلف من الواحد والعقل والنفس، وكان يقول بنظرية الفيض المشهورة وأن أول

==

(فيلون)^(٣١)، وملخص ما يعرف عن فيلون أنه حاول المزج بين المعتقدات اليهودية والفلسفة اليونانية وخرج بآراء تخالف من سبقه من الفلاسفة اليونان، وأثرت على من بعده كالفيلسوف المشهور (أفلوطين).

وقد تأثر هذا الفيلسوف اليهودي المتدين بالفلسفة اليونانية لأنها كانت فتنة عصرهم وغزت العقول في ذلك العصر، يقول صاحب قصة الحضارة: «ولكنه افتتن بالفلسفة اليونانية، فجعل هدفه في الحياة أن يوفق بين الكتاب المقدس وعادات اليهود من جهة، والآراء اليونانية وبخاصة فلسفة أفلاطون (أقدس القديسين) من جهة أخرى» أ.هـ.^(٣٢)

وقد ذهب في التأثر بالفلسفة ومحاولة التوفيق بينها وبين دينه ومعتقده إلى القول بأن كل الأفكار اليهودية توجد في الفلسفة اليونانية، وحاول أن يفسر النصوص الدينية تفسيراً رمزياً^(٣٣)، وكان من أبرز معتقداته بأن يصف الله بالسلوب كما هي عادة أهل الكلام الذين أخذوها عن هؤلاء الفلاسفة، وكان ينفي عن الله جميع الصفات ولا يبقى إلا صفة الوجود فقط، وكان ينعتة بالموجود بلا كيف ولا صفة، ونفس كلام فيلون هو كلام الجهمية والمعتزلة والتطابق واضح.

وثمة أمر آخر يبين التطابق بشكل أكبر وهو: أن هناك نظرية تسمى نظرية الوسائط وهي تسمى عنده (فكرة الكلمة)، وتسمى (نظرية اللوغوس)^(٣٤). باليونانية، وهي فكرة عند اليونان وتطورت عند اليهود كما قررها فيلون وعند النصارى، وهي التي بنى عليها أهل

==

شيء فاض عن الواحد هو العقل وهو صورة الله ولكن ليس الله نفسه، ومات بمرض الجذام بعد أن بلغ السادسة والستين من العمر.

- انظر: الموسوعة الفلسفية المختصر ص ٥٩، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ١٠٦/١-١٠٨، موسوعة الفلسفة لبدوي ١٩٦/١، قصة الحضارة ٢٩٩/١١

(٣١) أشار إلى هذا عبد الرحمن بدوي في موسوعته ١٩١/١.

(٣٢) قصة الحضارة ١٠٣/١١، وانظر: ٣١٠/١١.

(٣٣) يقول الدكتور المسيحي: «ولم يظهر التفكير الفلسفي المنهجي بين اليهود إلا في القرن الأول قبل الميلاد في فلسفة فيلون السكندري الذي حاول المزاج بين الفلسفة اليونانية (أفلاطونية والرواقية) والعقيدة اليهودية» أ.هـ. موسوعة اليهود واليهودية (لموجزة) ٣٤١/١.

(٣٤) أشار إليها بدوي في موسوعته ٢٢٣/٢، وديورانت في قصة الحضارة ٢٧٤/١١،

الكلام قولهم بخلق القرآن سواء على مذهب المعتزلة أو حتى على مذهب الأشاعرة بالقول بالكلام النفسي - كما سوف نبينه إن شاء الله -، ويرى الدكتور عبد الرحمن بدوي أن هذه النظرية أخذها فيلون عن اليهود وعن اليونان وهو الذي أثر على المسيحية بهذه الفكرة، ويقول الدكتور بدوي: «وأيا ما كان الرأي فإنه يشاهد أن اليهودية في كتاباتها المقدسة كان لها أثر كبير، في تفكير فيلون من حيث نظرية اللوغوس، ولكن الأثر الحقيقي الأكبر في هذه الفكرة عند فيلون هو الفلسفة اليونانية»^(٣٥)، وهذا يؤكد ما قرره الأئمة وشيخ الإسلام أن هذه العقيدة مأخوذة عن اليهود المتأثرين بكلام الفلاسفة اليونانيين .

فما هي فكرة الكلمة ؟

هي فكرة مزيج بين القول بأن صفة الكلام من خلق الله وبين القول بوحدة الوجود، فالفيلسوف اليهودي فيلون يرى أن هناك وسائط بين الله وبين خلقه وهي هذه الكلمة ويسميتها بالقوى الإلهية، وهذه الكلمة أو اللوغوس يتناقض في وصفها فمرة ينعتها بأنها ليست أزلية كالله كما أنه ليس فانيا كالمخلوقات، ويرى أن البدء كان من الله وتارة يصف اللوغوس بأنه صفة من صفات الله وهو العلم وعليه فهي جانب من جوانب الله وشيء باطن فيه، ومرة يقرر أنه صدر صدوراً خارجياً عن الله بمعنى أنه ليس صفة له، وهو شيء قد صدر وانفصل عنه، وهذا حقيقة مذهب الجهمية والمعتزلة في كلام الله.

ولعلي أسوق كلاماً لبديوي نفسياً يبين حقيقة النظرية، وكيف أنها تتطابق مع مذهب الجهمية والمعتزلة والأشاعرة وأن أصول فكرتهم بالقول بخلق القرآن أو بالكلام النفسي مأخوذ عن اليهود واليونان، وينقل الدكتور كلام من أراد أن يرفع التناقض الذي وقع فيه فيلون حول نظرية الكلمة، وجعلها مرة منفصلة مخلوقة ومرة صفة من صفاته فيقول: «فأما أصحاب الرأي الأول فيرفعون هذا التناقض بأن يفرقوا بين الكلمة النفسية وبين الكلمة الخارجية، ويهيئون هنا بتفرقة تجدها عند فيلون فيما يتصل بالإنسان، ففيلون يذكر أن الكلام عند الإنسان ينقسم إلى قسمين: كلام نفسي وهو الذي يكون عبارة عن تصورات ذهنية، لا يعبر عنها بالخارج بأصوات، وكلام خارجي يعبر عنه في الخارج باللفظ أو الصوت،

(٣٥) موسوعة الفلسفة ٢/٢٢٣، وانظر: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية ص ٨-٩.

وتبعاً لأصحاب هذا الرأي سيكون كلام الله منقسماً إلى هذين القسمين: إلى كلام نفسي وهو اللوغوس بحسبانه العلم كصفة من صفات الله، وإلى كلام خارجي هو اللوغوس بوصفه الصورة المعقولة التي هي نموذج الأشياء» أ. هـ^(٣٦).

وبهذا النقل يتبين تأثير الفلسفة اليونانية على الديانة اليهودية التي اعتنق منظورها كثيراً من انحرافاتهما وفسروا به نصوص التوراة واعتقاداتهم في كلام الله عز وجل .

وختاماً أنقل لك نصاً صريحاً عن هذا الفيلسوف (فيلون) يقرر نفس عقيدة الجعد والجهمية والمعتزلة القائلين بخلق القرآن وأن مصدرها من فلاسفة اليهود المتأثرين بالفلسفة اليونانية حيث يقول - حاكياً قصة تكليم الله موسى على طور سيناء: «وفي ذلك الوقت، أجرى الله تعالى معجزة مباركة فأمر بخلق صوت غير مرئي في الهواء، وهذا الصوت كان صوتاً ناطقاً ومسموعاً..»^(٣٧).

وهو عين كلام الجهمية والمعتزلة الذين نقل من كتب الفرق أقوالهم وعقائدهم^(٣٨).

وقارن هذا الكلام عن هذا الفيلسوف اليهودي حول كلام الله بما نقله شيخ الإسلام عن بعض أرباب المذهب الأشعري حيث يقول - رحمه الله - عن اعتقادهم في القرآن: «إنه معنى قائم بذات الله فقط، وأن الحروف ليست من كلام الله، بل خلقها الله في الهواء، أو صنفاها جبريل أو محمد...» أ. هـ^(٣٩).

بل قرر صاحب كتاب «فلسفة الكلام» بأن هذه العقيدة؛ وهي القول بأن كلام الله مخلوق هي عقيدة سائر اليهود الآن^(٤٠).

ولعل السر في ذلك والله أعلم كردة فعل على الافتراءات والتشبيه والتجسيم المكذوبة

(٣٦) موسوعة الفلسفة ٢/٢٢٥.

(٣٧) فلسفة الكلام لوفلسون (the philosophy of thekalam, by wolfson p.٢٧٦) (نقلًا عن مقالات الجهم بن صفوان وأثرها في الفرق الإسلامية لياسر قاضي(١/٤٩١)).

(٣٨) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (٢/٢٥٦-٢٦٩)، الفرق بين الفرق ص ١٢٣، ١٤٥.

(٣٩) مجموع الفتاوى ٨/٤٢٥.

(٤٠) فلسفة الكلام لوفلسون (the philosophy of thekalam, by wolfson p.٢٦٣).

على الله في التوراة كما أشار بعض نقاد التوراة من اليهود، وقام بهذه المهمة فلاسفتهم المتأثرون بالفلسفة اليونانية كما ذكرنا سابقاً.^(٤١)

٢- حقيقة القول بخلق القرآن ومن قال به:

المشهور أن القول بخلق القرآن هو قول الجهمية والمعتزلة^(٤٢) وتأثر بهم فيما بعد متأخرو الشيعة والخوارج^(٤٣)، وبسط الكلام حول هذه القضية ليس الهدف من هذا البحث المختصر لأنه معلوم ومشهور عند كل من له عناية بعلم العقيدة والفرق الإسلامية، ولكن الذي نريد أن نجليه ونوضحه هنا أن مذهب الأشاعرة والماتريدية في القرآن الكريم: أنه عبارة عن كلام الله وكلام الله على الحقيقة هو المعنى النفسي، وأن الذي بين أيدينا وبين الدفتين مخلوق وهو ليس كلام الله حقيقة، وعند التحقيق لا نجد فرقاً جوهرياً مع المعتزلة في القول بخلق القرآن، ومر معنا الخلاف في أصولها اليونانية اليهودية، وأنها كلها تنزع القداسة عن كلام الله المكتوب في المصاحف.

(٤١) انظر: تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث ص ٦٥-٦٦ تأليف: زلمان شارار.

(٤٢) يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق محدث» أهد شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٨، ونقل الأمدى أن القول بخلق القرآن عند المعتزلة محل إجماع، انظر: أبحاث الأفكار ١/ ٣٥٤.

(٤٣) لم يعرف عن الشيعة في بداية أمرهم النفي في الصفات بل كانوا مشبهة ثم تأثروا بالمعتزلة خاصة الإمامية والزيدية، وأما الخوارج فكانوا في بداية أمرهم مثبتة ولم يخوضوا في مثل هذه الأمور وبعد استقرار مؤلفات المعتزلة تبنى عبدالله بن أباض أحد زعمائهم المتأخرين رأي المعتزلة وأصبح هو رأي الفرقة لاحقاً. يقول شيخ الإسلام (بيان تلبيس الجهمية ٤/ ٢١٢): «وأما الخوارج الذين كانوا في زمن الصحابة وكبار التابعين فأولئك لم يكن قد ظهر في زمنهم التجهم أصلاً ولا عرف في الأمة إذ ذاك من كان ينكر الصفات، أو ينكر أن يكون على العرش، أو يقول: إن القرآن مخلوق، أو ينكر رؤية الله تعالى، ونحو ذلك مما ابتدعته الجهمية من هذه الأمة» أهد، وابن القيم عقد مقارنة بين المعطلة المؤولة وبين الخوارج في نونيته (٥٦١/٢) البيت رقم (٢٢٢٢) حيث قال: «ولهم عليكم ميزة الإثبات والتصديق مع خوف من الرحمن» أهد.

انظر: بحثاً نفسياً في تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للباحث: عبد اللطيف الحفظي (تأثيرهم على الخوارج ص ٣٢٤-٣٢٦)، (تأثيرهم على الشيعة ص ٤٠١) (الزيدية)، ص ٤٦٠ (الإمامية). يقول شيخ الإسلام (منهاج السنة ٣/ ٦٠-٦١): «فإن جميع ما يذكره الإمامية المتأخرون في مسائل التوحيد والعدل كابن النعمان والموسوي الملقب بالمرتضى وأبي جعفر الطوسي وغيرهم مأخوذ من كتب المعتزلة بل كثير منه منقول نقل المسطرة، وبعضه قد تصرفوا فيه..» أهد.

ولهذا يقرر شيخ الإسلام أن الأشعري ينص على أن كلام الله العربي الذي بين أيدينا مخلوق، ونص عبارته: «ولكن المشهور عنه - أي الأشعري - أن الكلام العربي مخلوق، ولا يطلق عليه بأنه كلام الله» أ.هـ^(٤٤).

بل ينص شيخ الإسلام على عدم الفرق بين قول المعتزلة والجهمية وبين قول الأشاعرة والكلابية حيث يقول: «فإن هذا القرآن العربي لا بد له من متكلم تكلم به أولاً قبل أن يصل إلينا، وهذا القول يوافق قول المعتزلة ونحوهم في إثبات خلق القرآن العربي، وكذلك التوراة العبرية، ويفارقه من وجهين: أحدهما أن أولئك يقولون أن المخلوق كلام الله وهم يقولون إنه ليس كلام الله لكن يسمى كلام الله مجازاً هذا قول أئمتهم وجمهورهم، وقال طائفة من متأخريهم: بل لفظ الكلام يقال على هذا وهذا بالاشتراك اللفظي، لكن لفظ هذا الكلام ينقض أصلهم في إبطال قيام الكلام بغير المتكلم به، ومع هذا لا يقولون أن المخلوق كلام الله حقيقة كما يقولوه المعتزلة مع قولهم أنه كلام حقيقة، بل يجعلون القرآن العربي كلاماً لغير الله وهو كلام حقيقة، وهذا شر من قول المعتزلة وهذا حقيقة قول الجهمية، ومن هذا الوجه نقول: المعتزلة أقرب، وقول الآخرين هو قول الجهمية المحض، لكن المعتزلة في المعنى موافقون لهؤلاء وإنما ينازعونهم في اللفظ، الثاني أن هؤلاء يقولون: لله كلام هو معنى قديم قائم بذاته، و(الخلقية)^(٤٥) يقولون لا يقوم بذاته كلام، ومن هذا الوجه الكلابية خير من (الخلقية) في الظاهر، لكن جمهور الناس يقولون إن أصحاب هذا القول عند التحقيق لم يثبتوا كلاماً له حقيقة غير المخلوق، فإنهم يقولون إنه معنى واحد هو الأمر والنهي والخبر، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنًا، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلًا، ومنهم من قال هو خمس معان» أ.هـ^(٤٦).

وحتى لا يكون الكلام بغير برهان ولا دليل أسوق بعض كلام أئمة الأشاعرة والماتريدية في القديم والحديث يؤكد ما قررناه سابقاً عنهم، وذلك بتصريحهم بأن القرآن الموجود الآن

(٤٤) مجموع الفتاوى ٥٥٧/١٢، جامع الرسائل والمسائل ٣٥٢/٣ (رسالة بعنوان كلام مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله الكريم).

(٤٥) أي القائلون صراحة بخلق القرآن وهم الجهمية والمعتزلة.

(٤٦) مجموع الفتاوى ١٢٠/١٢-١٢١.

في أيدينا مخلوق، وأن القول بأن كلام الله نفسي وأن الموجود عبارة عن كلام الله قضية مشكلة ومحيرة بين أوساط الأشاعرة .

- يقول إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: «فإن معنى قولهم - يعني المعتزلة - (هذه العبارات كلام الله) أنها خلُقتُ، ونحن لا ننكر أنها خلق الله ..» أ.هـ^(٤٧).

- ويقول الرازي: «واعلم إن التحقيق أن لا نزاع بيننا وبينهم في كونه متكلماً بالمعنى الذي ذكره»^(٤٨)، قال شيخ الإسلام معقباً: «الوجه الثالث: أن الرجل قد أقر أنه لا نزاع بينهم وبين المعتزلة من جهة المعنى في خلق الكلام بالمعنى الذي يقوله المعتزلة، وإنما النزاع لفظي حيث إن المعتزلة سمت ذلك المخلوق كلام الله، وهم لم يسموه كلام الله» أ.هـ^(٤٩)،

- يقول أبو المعين النسفي: «فأسمعه جبريل بالصوت والحروف فخلق صوتاً فسمعه بذلك الصوت والحروف ..» أ.هـ^(٥٠).

- يقول الباجوري: «واعلم أن كلام الله تعالى يطلق على الكلام النفسي القديم بمعنى: أنه صفة قائمة بذاته، كما يطلق على الكلام اللفظي بمعنى: أنه خلقه» أ.هـ، ومع هذا نرى تناقض هؤلاء وخجلهم من البوح بهذا المعتقد القبيح لعامة الناس فيستدرك الباجوري على الكلام السابق ويقول: «ومع كون اللفظ الذي نقرأه حادثاً لا يجوز أن يقال: القرآن حادث إلا في مقام التعليم ..» أ.هـ^(٥١)

- ويقول التفتازاني: «فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة، وهو في التحقيق عائد إلى إثبات كلام النفس ونفيه، وأن القرآن هو المتلو هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي، وإلا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ..» أ.هـ^(٥٢).

(٤٧) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص ١١٦.

(٤٨) في نهاية إقدام العقول نقله شيخ الإسلام في التسعينية ٥٩٧/٢

(٤٩) التسعينية ٦١٨/٢.

(٥٠) بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص ١٤٥ وراجع أيضاً المواقف للإيجي: ص ٢٩٣، والتوحيد للماتريدي ص ٥٩.

(٥١) شرح جوهرة التوحيد للباجوري ص ١١٤ - ١١٥.

(٥٢) شرح المقاصد للتفتازاني ١٤٦/٤.

وهذا تصريح واضح بالاتفاق مع المعتزلة بالقول بخلق القرآن.^(٥٣)

فخلاصة بحثنا أن ما نقرره من مآلات فاسدة مفسدة لعقيدة المسلمين ينصب على المعتزلة والأشاعرة والماتريدية لأنهم متفقون على أن القرآن الذي بين أيدينا مخلوق.^(٥٤) ويقرر شيخ الإسلام أن حقيقة قول الأشاعرة استفاضت عند الناس أن القرآن ليس كلام الله وأن كلامهم متناقض وأنهم من بعض الوجوه تكون المعتزلة أخف منهم بدعة^(٥٥)، وأن ماذم السلف به المعتزلة ينال الأشاعرة منه النصيب الأوفى.^(٥٦)، ورحم الله ابن قدامة حين قال: «وعند الأشعري أنها - أي السور والآيات - مخلوقة، فقوله قول المعتزلة لا محالة، إلا أنه يريد التلبس في الظاهر قولاً يوافق أهل الحق، ثم يفسره بقول المعتزلة»^(٥٧).

(٥٣) وهذا القول تبناه مشايخهم المعاصرين أمثال الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي حيث يقول في كتابه: كبرى اليقينيات الكونية ص١٢٦: «وأما الكلام الذي هو اللفظ فاتفقوا (يعني الأشاعرة والمعتزلة) على أنه مخلوق» أهـ، وأشار إلى هذا الاتفاق الألويسي في روح المعاني ١٦٧/١٥ عند تفسير قوله تعالى ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ ﴾ (الإسراء: ٨٨).

(٥٤) نقل شيخ الإسلام عن الأمدي حيرته وورود الإشكالات التي لا يستطيع حلها حول القول بالكلام النفسي انظر: درء التعارض ١١٩/٤.

(٥٥) انظر كلاماً نفيساً لشيخ الإسلام في التسعينية ٨٧٣/٣ - ٨٧٥، ٩٦١-٩٦٦.

(٥٦) المصدر السابق ٩٨١/٣.

(٥٧) المناظرة في القرآن لابن قدامة ص٨٣.

الفصل الأول

مآلات القول بخلق القرآن قديماً (كما قرره السلف).

إن من يتأمل موقف السلف الصارم والقوي من القول بخلق القرآن يدرك تمام الإدراك عمق فهمهم ورسوخ قدمهم في فهم نصوص الكتاب والسنة واطلاعهم على دقائق مقالات الفرق الضالة، وما تؤول إليه وإن لم يصرحوا بها، ولعظم هذه الفرية في حق كلام الله وفي المصدر الأول في التشريع الإسلامي كانت فتواهم التي أجمعوا عليها: أن من يقول بخلق القرآن فهو كافر^(٥٨)، وأكتفي هنا بذكر كلام الإمام اللالكائي بعد أن سرد أقوال السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم حتى عد خمسمائة وخمسين نفساً قال: «قالوا كلهم القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فهو كافر، فهؤلاء خمسمائة وخمسون نفساً أو أكثر من التابعين وأتباع التابعين والأئمة المرضيين سوى الصحابة الخيرين على اختلاف الأعصار ومضي السنين والأعوام، وفيهم نحو من مائة إمام ممن أخذ الناس أقوالهم

(٥٨) انظر: للاستزادة في سرد كلام السلف وإجماعاتهم ونقولهم: اللالكائي (٢٥٣/١ - ٢٨٤)، الشريعة للأجري (٤٨٩/١)، الإبانة لابن بطة - القسم الثالث - الرد على الجهمية (٥/٢)، العقيدة السلفية في كلام رب البرية ص ١٣٨-١٤٧. الآثار المروية عن السلف في العقيدة - في كتاب تاريخ مدينة دمشق - جمعاً وتحقيقاً ودراسة - (٧٧٠-٧٣٨/٢)، تأليف توفيق كمال طاش، الآثار الواردة عن أئمة السنة في أبواب الاعتقاد من كتاب سير أعلام النبلاء - جمعاً وتخريجاً ودراسة - (٤٣٧-٣١١/١)، إعداد: د. جمال أحمد بشير بادي .

وتدينوا بمذاهبهم، ولو اشتغلت بنقل أقوال المحدثين لبلغت أسماؤهم ألوفاً كثيرة، لكني اختصرت وحذفت الأسانيد للاختصار - ومن أنكر قولهم استتابوه أو أمروا بقتله أو نفيه أو صلبه» أ. هـ^(٥٩).

ومما يؤيد هذا الحكم ويعضده نقلاً وعقلاً هو بيان ما تؤول إليه من مآلات فاسدة في حق الله جل وعلا وذاته المقدسة، وفي حق الرسالة المحمدية، وفي الشريعة الإلهية برمتها، ولعلي أذكر بعضاً من هذه المآلات التي أشار إليها السلف وسطروها في كتبهم، حفظاً لعقيدة المسلمين، ودفاعاً عن كلام رب العالمين، مع صبرهم وثباتهم رغم ما لقيهم من عنت ومشقة وأذية بسبب وقوفهم أمام هذه البدعة العظيمة، والفرية الشنيعة، وأبرز هذه المآلات ما يلي:

المآل الأول: (أن الله أوشيناً من صفاته يكون مخلوقاً!)

من فقه السلف - رحمهم الله - أنهم تنبهوا إلى خطورة القول بخلق القرآن ومن أعظم ما تؤول إليه هذه البدعة الخطيرة، والزلة العظيمة؛ هو القدح في ذات الرب، والتدرج إلى اعتقاد أمر قد يكون مستبعداً في بداية الأمر، ولكن مع مرور الأزمان، وغلبة الجهل، ودروس العلم قد يقال: إن الله أو شيئاً من صفاته مخلوق، وحتى لو لم يُقل صراحةً ففيه نزع أو مساس بقدسية وتعظيم الرب جل وعلا وأسمائه وصفاته في قلوب من يقولون بهذا القول المبتدع، ويبيّن السلف أن الزنادقة الطاعنين في الإسلام يتدرجون في القدح في الدين وأصوله ومسلماته من خلال هذه الأقوال المبتدعة، قال الإمام مالك: «القرآن كلام الله عز وجل، وكلام الله تعالى من الله سبحانه، وليس من الله جل وعلا شيء مخلوق»^(٦٠)، وقال الإمام أحمد «من زعم أن القرآن مخلوق فقد زعم أن الله مخلوق»^(٦١)، ونص السلف - رحمهم الله - أن هذا القول أصل الزندقة بناء على ما سبق ذكره لأنه يعود بالقدح على ذات الرب جل وعلا؛ فقد سأل رجل

(٥٩) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣٤٤/١) برقم (٤٩٣).

(٦٠) رواه: عبد الله بن أحمد في السنة (١٥٦/١) برقم (١٤٥)، واللا لكائي (٢٤٩/٢) برقم (٤١٠) والأجري في الشريعة (٥٠١/١) برقم (١٦٥).

(٦١) الإبانة لابن بطة - القسم الثالث (٦٧/٢) برقم (٢٨٦)، السنة للخلال ١٧/٦ برقم (١٨٣٤).

عبد الله بن إدريس عمن يقول: القرآن مخلوق - من اليهود ؟ قال: لا ، قال: من النصارى ؟ قال: لا ، قال: من المجوس ؟ قال: لا ، قال: ممن ؟ قال: من أهل التوحيد ، قال: معاذ الله أن يكون هذا من أهل التوحيد ، هذا زنديق . من زعم أن القرآن مخلوق ، فقد زعم أن الله عز وجل مخلوق ، يقول الله عز وجل: بسم الله الرحمن الرحيم ، فالرحمن لا يكون مخلوقاً ، والرحيم لا يكون مخلوقاً ، والله لا يكون مخلوقاً ، فهذا أصل الزندقة» أ.هـ^(٦٢) .

وبين السلف أيضاً بالتفصيل كيف يؤول هذا القول الفاسد لمثل هذه النتيجة الخطيرة فقد نقل عن الشافعي كما جاء عن البويطي صاحب الإمام الشافعي انه قال: «إنما خلق الله كل شيء ب(كن)، فإن كانت (كن) مخلوقة فمخلوق خلق مخلوقاً» أ.هـ. قال: فحكاه الربيع قلت (القائل اللالكائي): «وهذا معنى ما يعبرون عنه العلماء اليوم: إن هذا (كن) الأول كان مخلوقاً ، فهو مخلوق ب(كن) أخرى ؛ فهذا يؤدي إلى ما يتناهى ، وهو قول مستحيل» أ.هـ^(٦٣) .

وكلام الشافعي استنبطه من قول الله جل وعلا ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (يس: ٨٢)^(٦٤) ، ومما استدل به السلف على هذا الأمر وأن القول بخلق القرآن يؤدي إلى القول بأن الله أو شيئاً من صفاته مخلوق: قوله عز وجل: ﴿ وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي ﴾ (السجدة: ١٣) ، وما كان منه فهو غير مخلوق ، وهذا كله إشارة إلى أعظم مآل وهو:

أن يكون شيء من صفات الله أو ذاته مخلوقاً^(٦٥) ، قال الأشعري - تعليقا على هذه الآية -: «وكلام الله من الله تعالى ، فلا يجوز أن يكون كلامه الذي هو منه مخلوقاً في شجرة

(٦٢) رواه الإمام البخاري في خلق أفعال العباد (١١/٢) برقم (٥) ت: د.فهد الفهيد ، وعبد الله في السنة (١١٣/١) برقم (٢٩) ت: د.محمد سعيد القحطاني ط.دار ابن القيم ط.١٤٠٦هـ ، الاجري في الشريعة (٤٩٧/١) ، برقم (١٦١) ، اللالكائي - (٢٨٣/١) برقم (٤٣٢) .

(٦٣) اللالكائي ١ / ٢٤٣ برقم (٣٥٦) ، الحجة في بيان المحجة (٢٢٧/١-٢٢٨) .

(٦٤) وللأشعري في الإبانة شرح قريب من كلام الشافعي ص٦٥ ، وانظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد ص٣١٧ ، والتوحيد لابن خزيمة ٣٩٢/١ ، الإبانة لابن بطة ١٩٦/٢ ، وانظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار لابي الخير العمراني ٥٤٦/٢ .

(٦٥) انظر: اللالكائي ١/٣٥٦-٣٥٧ ، وانظر استدلالاً نفيساً للإمام أبي عبيد القاسم ابن سلام رواه عن عبد الله في السنة (١٦٣/١) برقم (١٧٧) ، وانظر هذا الاستنباط معزواً إلى وكيع والإمام أحمد وعبد العزيز الكناني (الحجة في بيان المحجة ٢٢٩/١) ، والإبانة لابن بطة - القسم الثالث - الرد على الجهمية ٢١٨/١ .

مخلوقة، كما لا يجوز أن يكون علمه الذي هو منه مخلوقاً في غيره تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً» أ.هـ^(٦٦).

ويقول الإمام ابن بطة: «فزعوا أن القرآن مخلوق، والقرآن من علم الله تعالى وفيه صفاته العليا وأسمائه الحسنى، فمن زعم أن القرآن مخلوق فقد زعم أن الله كان ولا علم، ومن زعم أن أسماء الله وصفاته مخلوقة فقد زعم أن الله مخلوق محدث، وأنه لم يكن ثم كان، تعالى الله عما تقوله الجهمية الملحدة علواً كبيراً» أ.هـ^(٦٧).

ويقول الإمام السجزي بعبارة أكثر وضوحاً: «لأن من قال: إنه مخلوق صار منكراً لصفة من صفات ذات الله عز وجل، ومنكر الصفة كمنكر الذات، فكفره كفر جحود لا غير» أ.هـ^(٦٨).

والإمام أحمد يقدم لطلابه دليلاً عقلياً على هذه النتيجة الخطيرة لمن يقول بخلق القرآن فقد سئل: إن الناس قد وقعوا في أمر القرآن فكيف أقول؟ قال الإمام أحمد: أليس أنت مخلوق؟ قال: نعم، قال: فكلامك منك، مخلوق؟ قال: نعم، قال: أوليس القرآن من كلام الله؟ قال: نعم، قال: فيكون من الله شيء مخلوق؟! ^(٦٩)

ويقول شيخ الإسلام - معلقاً على هذا الاستدلال من الإمام أحمد -: «بين أحمد للسائل أن الكلام من المتكلم وقائم به، لا يجوز أن يكون الكلام غير متصل بالمتكلم، لا قائم به، بدليل أن كلامك أيها المخلوق منك لا من غيرك، فإذا كنت أنت مخلوقاً وجب أن يكون كلامك أيضاً مخلوقاً، وإذا كان الله تعالى غير مخلوق امتنع أن يكون ما هو منه وبه مخلوقاً» أ.هـ^(٧٠).

(٦٦) الإبانة للأشعري ص ٦٨-٦٩، وانظر: الانتصار للعمري ٥٤٧/٢.

(٦٧) الإبانة - القسم الثالث - الرد على الجهمية ٢١٤/١.

(٦٨) رسالة السجزي إلى أهل زييد ص ١٠٦.

(٦٩) اللالكائي (٢٩١/١) برقم (٤٥١)، الإبانة لابن بطة - القسم الثالث - الرد على الجهمية (٣٥/٢) برقم (٢٢٥)، السنة للخلال (١٩/٦) برقم (١٨٤٨).

(٧٠) الفتاوى ٤٣٤/١٢، وانظر: نكت القرآن للحافظ القصاب ٢٨٢/٢ - ٢٨٣ عند قوله تعالى في سورة طه

﴿ فَلَمَّا أَنهَأ نُودَى بِمُوسَى ﴿١١﴾ إِنْ أَنَا رَبُّكَ فَأَخْلَع نَعْلَيْكَ ﴾ (طه: ١١-١٢).

المآل الثاني: (تجويز الشرك بالله):

يجيز السلف الاستعانة بكلمات الله، ومن زعم أن القرآن مخلوق فكأنه يجيز أن يستعاذ بمخلوق وهو شرك بالله العظيم، فمآل من قال: إن القرآن مخلوق جواز أن يشرك بالله لاستعاضته بغير الله.

قال اللالكائي: «وقال تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ (النساء: ٣٦)، ومن أعظم الشرك أن يقال: إن العبادة لاسمه واسمه مخلوق، وقد أمر بالعبادة للمخلوق» أ هـ^(٧١).

وسأل رجل النضر بن محمد عن القرآن، فقال النضر: «من قال بأن هذه الآية: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ (طه: ١٤) مخلوقة فقد كفر. فلقبت عبد الله بن المبارك فأخبرته فقال: صدق أبو محمد عافاه الله، ما كان الله ليأمرنا أن نعبد مخلوقاً» أ هـ^(٧٢).

وقد أنشد الإمام ابن المبارك^(٧٣):

لا أقول بقول الجهم إن له قولاً يضارع قول الشرك أحياناً

وجاء عن سوار بن عبد الله القاضي يقول: «دخلت على رجل أعوزه من وجع به، فقال: القرآن ليس بمخلوق، وذلك أنه كل من عوذني قال أعيدك بالله، أعيدك بالقرآن، فعلمت أن القرآن ليس بمخلوق» أ هـ^(٧٤)، وقال الإمام البخاري: «باب ما كان النبي ﷺ يستعيز بكلمات الله لا بكلام غيره، وقال نعيم: لا يستعاذ بالمخلوق ولا بكلام العباد، والجن والإنس والملائكة» قال البخاري: وفي هذا دليل أن كلام الله غير مخلوق وأن سواه خلق» أ هـ^(٧٥)، ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولهذا كان السلف يقولون في هذه الآية - يعني قوله تعالى

(٧١) اللالكائي (١/٢٣٠).

(٧٢) أخرجه عبد الله في السنة (١١٠/١) برقم (٢٠)، وابن بطة في الإبانة - القسم الثالث - الرد على الجهمية (٣٧/٢) برقم (٢٢٩)، واللالكائي (١/٢٨٢) برقم (٤٢٨). وصحح إسناده الألباني في مختصر العلو ص ١٧٤.

(٧٣) خلق أفعال العباد للبخاري ١٤/٢ برقم (١٢).

(٧٤) أخرجه عبد الله في السنة (١٦٣/١) برقم (١٧٢).

(٧٥) خلق أفعال العباد (٢/٢٣٢) برقم (٤٥٣)، وانظر: استدلال: ابن خزيمة في التوحيد ٤٠١/١، وابن بطة في الإبانة - القسم الثالث - الرد على الجهمية (١/٢٦٢)، وابن عبد البر في التمهيد ٢٤١/٢١، ١٠٩/٢٤.

﴿ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي ﴾ - وأمثالها: من قال: إنه مخلوق فقد كفر، ويستعظمون القول بخلق هذه الآية وأمثالها أكثر من غيرها يعظم عليهم أن تقوم دعوى الإلهية والربوبية لغير الله تعالى» أ. هـ^(٧٦).

المال الثالث: وصف الله بالنقائص والعيوب !

ومما آل إليه القول بخلق القرآن جملة من النقائص والعيوب في حق الله عز وجل نجمها فيما يلي:

١- اعتقاد أن شيئاً من ذاته أو صفاته يفنى ويبعد:

وقد استتبط أهل السنة هذا المال لإلزام أهل البدع القائلين بخلق القرآن^(٧٧).

ومن ذلك ما سطره الإمام الدارمي حيث يقول: الله عز وجل: ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نُنْفِدَ كَلِمَاتِ رَبِّي ﴾ (الكهف: ١٠٩)، وقال: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ ﴾ (لقمان: ٢٧)، وصدق وبلغ رسول الله ﷺ، لو جميع مياه بحور السموات والأرض وعيونها وقطعت أشجارها أقلاماً، لنفدت المياه، وانكسرت الأقلام قبل أن تنفذ كلمات الله، لأن المياه والأشجار مخلوقة، وقد كتب الله عليها الفناء عند انتهاء مدتها، والله حي لا يموت، ولا يفنى كلامه، ويزال متكلماً بعد الخلق، كما لم يزل متكلماً قبلهم، لا يُنفذ المخلوق الفاني كلام الخالق الباقي الذي لا انقطاع له في الدنيا والآخرة، ولو كان على ما يذهب إليه هؤلاء الجهمية أنه كلام مخلوق أضيف إلى الله وأن الله عز وجل لم يتكلم بشيء قط، ولا يتكلم بشيء قط، ولن يتكلم لنفد كل مخلوق من الكلام قبل أن ينفد ماء بحر واحد من البحور..» أ هـ^(٧٨).

وقال الإمام التيمي: «وقال في كتابه ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي ﴾ الآية يفسره قوله

(٧٦) الفتاوى ٤٣٥/١٢.

(٧٧) انظر: اللالكائي (٣٥٨-٣٥٩)، التوحيد لابن خزيمة ٣٩٦/١-٣٩٩، والحجة في بيان المحجة (٢٢٩/١)، الإبانة للأشعري ص ٦٧.

(٧٨) الرد على الجهمية ص ١٣٤.

تعالى ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ ﴾ (لقمان: ٢٧) الآية يعني يكتب بها كلمات الله وكان البحر مداداً لم ينفد كلمات ربنا، ولم يرد بالبحر بحراً واحداً، أعلم الله تعالى: أنه لو جيء بمثل البحر مداداً وزيد على مائه سبعة أبحر لم تنفذ كلمات الله فدل بهذه الأشياء أن كلمات ربنا ليست بمخلوقة» أ. هـ^(٧٩).

٢- وصف الله بضد الكلام وهو السكوت والبكم والآفات أو يوصف بالجهل - تعالى الله عما يقولون - وهي من صفات الجمادات والأصنام:

قال الإمام ابن بطه - مصرحاً بأن هذا لازم ومآل يؤول إليه كلام هؤلاء القائلين بخلق القرآن -: «ويلزم الجهمي في قوله: إن الله لم يتكلم ولا يتكلم أن يكون قد شبه ربه بالأصنام المتخذة من النحاس والرصاص والحجارة فتدبروا - رحمكم الله - نفي الجهمي للكلام عن الله، إنما أراد أن يجعل ربه كهذه، فإن الله عز وجل غير قوماً عبدوا من دونه آلهة لا تتكلم؛ فقال: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (الأعراف: ١٩٤)، فزعم الجهمي أن ربه كذا إذا دعي لا يجيب» أ هـ^(٨٠).

ونص على هذا الإلزام أبو الحسن الأشعري حيث قال: «واعلموا رحمكم الله أن قول الجهمية: إن كلام الله مخلوق، يلزمهم به أن يكون الله تعالى لم يزل كالأصنام التي لا تنطق ولا تتكلم، لو كان لم يزل غير متكلم، لأن الله تعالى يخبر عن إبراهيم عليه السلام أنه قال لقومه لما قالوا له: ﴿ أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ﴾ (٦٢) قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَتَعَلُّوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴾ (٦٣) (الأنبياء: ٦٢-٦٣)، فاحتج عليهم بأن الأصنام إذا لم تكن ناطقة متكلمة، لم تكن آلهة، وأن الإله لا يكون غير ناطق ولا متكلم» أ هـ^(٨١).

وقال الدارمي: «وقال لقوم موسى حين اتخذوا العجل ﴿ أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴾ (طه: ٨٩)، وقال: ﴿ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خَوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يَكْلِمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴾ (الأعراف: ١٤٨)، ففي كل ما ذكرناه

(٧٩) الحجة في بيان المحجة (١/٢٢١)، وانظر نفس المصدر (١/٢٢٩-٢٣٠).

(٨٠) الإبانة - القسم الثالث - الرد على الجهمية ٢/٢١٣.

(٨١) الإبانة للأشعري ص ٧١.

تحقيق كلام الله وتشبيته نصاً بلا تأويل، ففيما عاب الله به العجل في عجزه عن القول والكلام بيان بين أن الله عز وجل غير عاجز عنه، وأنه متكلم وقائل، لأنه لم يكن يعيب العجل بشيء هو موجود به» أ. هـ^(٨٢).

ويقول الحافظ الكرجي القصاب - عند قوله تعالى ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَاءَ لَهُمْ﴾: «أليس كان عجز آلهتهم عن الكلام نقصاً فيها، وأحد علامات تحقق بطلان الإلهية عنها 5، فأراهم لا يرون - ويحهم - لا على أن يصفوه صفة الموات، ومن لا يقدر على نطق ولا حركة، وهذا هو التعطيل بعينه نعوذ بالله منه» أ. هـ^(٨٣).

وفي بعض المواضع يشير السلف إلى هذا المآل بلفظ مختصر، بعيد عن الإسهاب والشرح، وهذا يدل على رسوخ قدمهم في العلم بكتاب الله والاستنباط منه، فقد قال هارون بن معروف: «من قال القرآن مخلوق فهو يعبد صنماً»^(٨٤)، وقال الإمام البخاري: «وقال بعض أهل العلم: إن الجهمية هم المشبهة؛ لأنهم شبهوا ربهم بالصنم والأصم والأبكم الذي لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ولا يخلق، وقالت الجهمية: وكذلك لا يتكلم ولا يبصر نفسه، وقالوا: إن اسم الله مخلوق» أ. هـ^(٨٥).

٣- الزعم بأنه كلام بشر كقول المشركين:

قال الإمام الدارمي: «وأي زندقة بأظهر ممن ينتحل الإسلام في ظاهره، وفي الباطن يضاهي قوله في القرآن قول مشركي قريش الذين ردوا على الله ورسوله، فقالوا ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا آخِذٌ بِأُحْشَابٍ﴾ (ص: ٧)، و ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأنعام: ٢٥)، و ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ (المدثر: ٢٥)، كما قالت الجهمية سواء: إن هذا إلا مخلوق» أ. هـ^(٨٦).

(٨٢) الرد على الجهمية ص ١٣٣.

(٨٣) نكت القرآن ٣٠٩/٢ وانظر نفس المصدر ٥٢١/٣، وانظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار لأبي الخير العمراني ٥٤٠-٥٤١/٢.

(٨٤) رواه عبد الله بن أحمد في السنة (١٢٧/١) برقم (٦٧). وابن بطة - الإبانة - القسم الثالث - الرد على الجهمية (٦٣/٢) برقم (٢٧٢).

(٨٥) خلق أفعال العباد (٥٩/٢) برقم (١١١). وانظر: الرد على الجهمية ص ١٧٤.

(٨٦) الرد على الجهمية ص ١٨٥-١٨٦، وانظر: نفس المصدر ص ١٥٩، والإبانة للأشعري ص ٧٠، والإبانة لابن بطة ١٣٤/٢ القسم الثالث - الرد على الجهمية.

المآل الرابع: إن القول بخلق القرآن يعود على كل الرسالة والشريعة التي من عند الله بالإبطال:

يقول الإمام الهروي - رحمه الله -: «وأما الذين قالوا بإنكار الكلام لله عز وجل؛ فأرادوا إبطال الكل، لأن الله تعالى إذا لم يكن - على زعمهم الكاذب - متكلماً بطل الوحي، وارتفع الأمر والنهي، وذهبت الملة عن أن تكون سمعية فلا يكون جبريل عليه السلام سمع ما بلغ ولا الرسول صلى الله عليه وسلم أخذ ما أنفذ فيبطل التسليم والسمع والتقليد ويبقى المعقول الذي قاموا به» أ. هـ^(٨٧).

والواقع يصدق هذه المقولة فكل من تأثر بمقولاتهم ترك دينه وعبادته لربه كما فعل الجهم وغيره من رؤوس أهل البدع وقد قال الإمام البيكندي شيخ البخاري: «وكلامهم يدعو إلى الزندقة، وكلامهم وصفناه لغير واحد من أهل الفقه والبصر فمالوا آخر أمرهم إلى الزندقة، والرجل إذا رسخ في كلامهم ترك الصلاة واتبع الشهوات» أ. هـ^(٨٨).

يقول الإمام السجزي في رده على قول الأشعري في كلام الله: «وأما رفع أحكام الشريعة، فلأنها إنما تثبت بالقرآن فإذا كان الأشعري عنده القرآن غير هذا النظم العربي، وأهل الحل والعقد لا يعرفون ما يقوله ارتفعت أحكام الشريعة ولا خلاف بين المسلمين أن من جحد سورة من القرآن أو آية منه أو حرفاً متفقاً عليه فهو كافر» أ. هـ^(٨٩).

يقول البغدادي بعد أن ساق اعتقاد بعض طوائف المعتزلة في القول بخلق القرآن: «وإذا لم يكن له كلام لم يكن له أمر ونهي وتكليف، وهذا يؤدي إلى رفع التكليف، وإلى رفع أحكام الشريعة» أ. هـ^(٩٠).

وهذا المآل يصدق على كل من قال بأنه مخلوق سواء المعتزلة القائلين بأنه لفظه ومعناه مخلوق أو الأشاعرة القائلين بأن ألفاظه دون معانيه مخلوقة .

ولكننا هنا ننبه إلى أمر، وهو أن لازم المذهب كفر على كل حال، لكونه مؤدياً إلى مخالفة قطعيات الكتاب والسنة، لكن مع ذلك لا نطرد الحكم على القائل، لا على سبيل

(٨٧) ذم الكلام (١٢٦/٥)، وانظر نفس المعنى عند ابن القيم في مختصر الصواعق للبلعي ١٣٠١/٤.

(٨٨) نقل هذا الكلام شيخ الإسلام ابن تيمية في التسعينية (٢٤٠/١) عن كتاب للبيكندي في السنة والجماعة .

(٨٩) رسالة السجزي لأهل زبيد ص ١١٠ وانظر: حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدع لابن قدامة ص ٢٢.

(٩٠) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٤٥ عند ذكر المعمرية من فرق المعتزلة.

التعميم ولا التعين، لأنه ليس كل لازم فاسد عن قول يتبناه قائله - لغفلة عن اللازم أو قصور في إدراك تصويره - لازماً لقائله، لذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في القائلين بمذهب التقييض: «ولا ريب أنهم لم يتصوروا حقيقة ما قالوه ولوازمه، ولو تصوروا ذلك لعلموا أنه يلزمهم ما هو من أقبح أقوال الكفار في الأنبياء، وهم لا يرتضون مقالة من ينتقص النبي ﷺ، ولو تنقصه أحد لاستحلوا قتله، وهم مصيبون في استحلال قتل من يقدح في الأنبياء عليهم السلام وقولهم يتضمن أعظم القدح؛ لكن لم يعرفوا ذلك، ولازم القول ليس بقول، فإنهم لو عرفوا هذا يلزمهم ما التزموه..»^(٩١).

ولكن بطبيعة الحال، الفرق قائم بين المعتزلة والأشاعرة من جهة، وبين من أعمل مناهج النقد الغربي في نصوص الكتاب من علمانيين وماركسيين كنص غير إلهي مستفيدين من القول بخلق القرآن عند أولئك من جهة أخرى، لكونهم التزموا هذه اللوازم الفاسدة وصرحوا بذلك في كلامهم، بل تبني القول بخلق القرآن ابتداء على النحو الذي ساروا عليه في نقد نصوص الوحي، كان المدخل لهم في إبطال أحكام الشريعة، وإدعاء عدم صلاحيتها.

المآل الخامس: الاستهانة والاستخفاف بكلام الله:

والباعث لهذا المآل الخطير هو أنهم قرروا أن الذي بين أيدينا ليس هو كلام الله الذي هو صفته بل مخلوق من مخلوقاته وهذا الأمر اتفق عليه المعتزلة والأشاعرة .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذا الأمر وسبب وقوعهم في هذه الأمور الخطيرة المخرجة من الملة - وهو يعرض اعتقاد الأشاعرة والكلابية في كلام الله -: «إنه معنى قائم بذات الله فقط، وأن الحروف ليست من كلام الله، بل خلقها الله في الهواء، أو صنفاها جبريل، أو محمد، فضموا إلى ذلك أن المصحف ليس فيه إلا مداد وورق، وأعرضوا عما قاله سلفهم من أن ذلك دليل على كلام الله فيجب احترامه لما رأوا أن مجرد كونه دليلاً لا يوجب الاحترام، كالدليل على الخالق المتكلم بالكلام، فإن الموجودات كلها أدلة عليه، ولا يجب احترامها، فصار هؤلاء يمتنون المصحف حتى يدوسوه بأرجلهم، ومنهم من يكتب أسماء الله بالعدرة، إسقاطاً لحرمة ما كتب في المصاحف والورق من أسماء الله وآياته، وقد اتفق المسلمون على أن من استخف بالمصحف، مثل أن يلقيه في الحش أو يركضه برجله، إهانة له،

(٩١) الفتاوى: (٤٧٧/٥).

أنه كافر مباح الدم، فالبدع تكون في أولها شبراً ثم تكثر في الأتباع حتى تصير ذراعاً وأميالاً وفراسخ...» أ. هـ^(٩٢)، ويقول الإمام ابن القيم: «ومن هنا استخف كثير من أتباعهم بالمصحف وجوزوا دوسه بالأرجل لأنه بزعمهم ليس فيه إلا الجلد والورق...» أ هـ^(٩٣)، وهذا الذي أشار إليه شيخ الإسلام وابن القيم عن الأشاعرة وأهل الكلام واستخفافهم بكلام الله والمصحف وأن الذي آل بهم إلى هذا هو قولهم المبتدع في كلام الله بأنه مخلوق أكده ابن حزم حيث قال: «ولقد أخبرني علي بن حمزة المرادي الصقلي الصوفي أنه رأى بعض الأشعرية يبطح المصحف برجله، قال فأكبرت ذلك وقلت له: ويحك هكذا تصنع بالمصحف وفيه كلام الله تعالى؟ فقال لي: ويلك والله ما فيه إلا السخام والسواد، وأما كلام الله فلا» أ. هـ^(٩٤).

والقصص التي وردت في الاستهانة بكتاب الله وعدم تعظيمه عن القائلين بخلق القرآن سواء من الجهمية أو الأشعرية كثيرة وهي شاهدة على أن هذا من أعظم المآلات، بل إن نشر هذا الاعتقاد يضعف التعظيم لكتاب الله في قلوب العوام، يقول الإمام ابن الجوزي: «قدم إلى بغداد جماعة من أهل البدع الأعاجم، فارتقوا المنابر لتذكير العوام فكان معظم مجالسهم أنهم يقولون: ليس لله في الأرض كلام، وهل المصحف إلا ورق... إلى (أن قال): ثم يقولون: أين الحروفية الذين يزعمون أن القرآن حرف وصوت؟ هذا عبارة جبريل، فما زالوا كذلك حتى هان تعظيم القرآن في صدور كثير من العوام وصار أحدهم يسمع فيقول: هذا هو الصحيح، وإلا فالقرآن شيء يجيء به جبريل في كيس»^(٩٥)، وأعظم من هذا ما ثبت عن الجهم زعيم الطائفة المخذولة بإهانتته للمصحف كما روى ذلك أئمة السنة «أن رجلاً من أهل مرو كان صديقاً لجهم ثم قطعه وجفاه، فقيل له: لم جفوته؟ فقال: جاء منه ما لا يحتمل؛ قرأت يوماً آية كذا وكذا - نسيها يحيى - فقال: ما كان أظرف محمداً فاحتملتها، ثم قرأ سورة طه، فلما قال ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ قال: أما والله لو وجدت سييلاً إلى حكها لحككتها من المصاحف، فاحتملتها، ثم قرأ سورة القصص، فلما انتهى إلى ذكر موسى

(٩٢) مجموع الفتاوى ٤٢٥/٨. وانظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبدالرحمن المحمود ١٢٩٨-١٢٩٩.

(٩٣) مختصر الصواعق ١٣٨٣/٤. وقد نقل كلاماً لابن عقيل الحنبلي في نفس هذا المال فليرجع إليه ١٣٨٤/٤ - ١٣٨٦.

(٩٤) الفصل (٨١/٥).

(٩٥) صيد الخاطر لابن الجوزي ص ٣١٦، ت: عامر ياسين. وانظر: أقاويل الثقات لمرعي الحنبلي ص ٢٢٣.

قال: ما هذا؟ ذكر قصته في موضع فلم يتمها، ثم ذكرها هنا فلم يتمها، ثم رمى بالمصحف من حجره فوقه، فوثبت عليه» أ هـ^(٩٦).

ولهذا وجب التحذير من هذه البدعة عبر العصور وفي كل البلدان حتى يبقى لكتاب الله هيبته في النفوس كما أراد الله ورسوله^(٩٧).

المآل السادس: نفي الإعجاز عن القرآن:

وهذا يشمل من نفي الإعجاز عن لفظه ومعناه، أو عن لفظه دون معناه، وهو لازم لهم لأن القرآن لو كان من عند مخلوق أو هو كلام مخلوق لم يكن معجزاً، وإنما يستقيم القرآن أن يكون معجزاً إذا قيل إنه كلام الله حقيقة وهو كلام إلهي غير مخلوق فالآيات الكثيرة تدل على أنه كلام إلهي غير مخلوق معجز بلفظه ومعناه ومن كل الوجوه كما يقرر ذلك شيخ الإسلام حيث يقول: «وكون القرآن معجزة ليس هو من جهة فصاحته وبلاغته فقط، أو نظمه وأسلوبه فقط، ولا من جهة إخباره بالغيب فقط، ولا من جهة صرف الدواعي عن معارضته فقط، ولا من جهة سلب قدرتهم عن معارضته فقط، بل هو آية بيينة معجزة من وجوه متعددة، من جهة اللفظ، ومن جهة النظم، ومن جهة البلاغة، وفي دلالة اللفظ على المعنى، ومن جهة معانيه التي أخبر بها عن الله تعالى وأسمائه وصفاته وملائكته وغير ذلك، ومن جهة معانيه التي أخبر بها عن الغيب الماضي، وعن الغيب المستقبل، ومن جهة ما أخبر به عن المعاد، ومن جهة ما بين فيه من الدلائل اليقينية، والأقيسة العقلية، التي هي الأمثال المضروبة كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ (٨١) (الإسراء: ٨٩)، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ (٥٤) (الكهف: ٥٤) ... « أ هـ^(٩٨)،

(٩٦) أخرج القصة: البخاري في خلق أفعال العباد (٤١/٢) برقم (٧١)، وعبد الله بن أحمد في السنة (١٦٧/١) برقم (١٩٠)، وابن بطة في الإبانة - القسم الثالث - الرد على الجهمية (٩٢/٢) برقم (٣٢٢)، وصحح إسناده الألباني في مختصر العلو ص ١٦٣.

(٩٧) انظر: فصلاً نفيساً بعنوان: عدم تعظيم المتكلمين للقرآن، في كتاب القرآن الكريم ومنزلته بين السلف ومخالفهم - دراسة عقديّة - ١٠٨٤/٢، للباحث: محمد هشام طاهري، وتقديم: د.محمد الخميس.

(٩٨) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٤٢٨/٥، وانظر حول إعجاز القرآن: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٣١١/١، الاتقان في علوم القرآن للسيوطي ١٨٧٩/٥، إعجاز القرآن للرافعي ص ١٣٩،

وقد أشار السلف إلى الاحتجاج على من نفى صفة الكلام وزعم أن القرآن مخلوق بآيات التحدي والتي تثبت الإعجاز للقرآن وأنه كلام إلهي وليس بكلام بشر، ومن ذلك الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ﴾ (الإسراء: ٨٨)، قال الإمام الدارمي معلقاً على هذه الآية: «ففي هذا بيان أن القرآن خرج من الخالق لا من المخلوقين، وأنه كلام الخالق لا كلام المخلوقين، ولو كان كلام المخلوقين منهم لقدر المخلوق الآخر أن يأتي بمثله أو بأحسن منه»^(٩٩)، وممن أورد هذا اللزوم والمآل على مذهب الأشاعرة في القرآن: الإمام العمراني حيث قال: «وأما الدليل على أن هذا المتلو يسمى قرآناً فقوله تعالى: ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ﴾ (الإسراء: ٨٨)، فالذي تحدى الله العرب أن يأتوا بمثله وجعله معجزة لنبيه ﷺ وأخبرهم أنهم لا يأتون بمثله هو هذا القرآن والسور والآيات، فأما ما في نفس الباري من الكلام فلا سبيل للعرب، ولا لأحد من الخلق إلى سماعه، ولا إلى معارضته..»^(١٠٠).

ولهذا لجأ بعض أئمة المعتزلة^(١٠١) إلى اختراع نظرية وبدعة جديدة، وهي ما تسمى بـ «الصرفة» أي: أن الله صرف كفار قريش والعرب عن تحدي القرآن وإلا فإنه يمكنهم الإتيان بمثله لأنه يعتقد أنه مخلوق^(١٠٢). كل هذا حتى لا يتناقض مع قولهم بخلق القرآن، وعده العلماء من أضعف الأقوال^(١٠٣) لكثرة ما يرد عليه، ولا تعجب فسوف يأتي الحديث عن أثر

(٩٩) الرد على الجهمية ص ١٦٠.

(١٠٠) الانتصار ٥٥٦/٢.

(١٠١) صاحب هذه البدعة الفاسدة: إسحاق بن إبراهيم النظام من أئمة المعتزلة .

(١٠٢) يقول النظام: «الآية والأعجوبة في القرآن مافية من الأخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم» أهـ، مقالات الإسلاميين ٢٩٦/١، وانظر ممن أشار إلى الصرفة: الفرق بين الفرق ص ١٣٧، الملل والنحل للشهرستاني ص ٥٠، الأمدي في أبقار الأفكار ٤٣/٥، إعجاز القرآن بين الإمام السيوطي والعلماء - دراسة نقدية مقارنة -، محمد حسن عقيل موسى ص ٩٣.

(١٠٣) انظر: الجواب الصحيح ٤٢٩/٥، وقال الأديب الرافعي في إعجاز القرآن ص ١٤٦: « وعلى الجملة فإن القول بالصرفة لا يختلف عن قول العرب فيه: إن هو إلا سحر يؤثر، وهذا زعم رده الله على أهله أكذبهم فيه وجعل القول به ضرباً من العمى (أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون)، فاعتبر ذلك بعضه ببعضه فهو كالشيء الواحد» أهـ.

القول بخلق القرآن على بعض المعاصرين^(١٠٤)، وكيف تبنا هذا الرأي وهو الصرفة رغم ضعفه وتناقضه ومعارضته لصريح أي القرآن.

بل وصل الحال ببعضهم أن قال: «إن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظماً وبلاغة، وبما هو أفصح منه»^(١٠٥)، وكان من مآل القول بخلق القرآن والصرفة هو عدم العناية ببلاغة القرآن وإعجازه لاعتقادهم بأنه مخلوق، يقول الأديب الرافعي: «على أن القول بالصرفة هو المذهب الفاشي من لدن من قال به النظام، يصوبه فيه قوم، ويشايعه عليه آخرون، ولولا احتجاج هذا البليغ لصحته، وقيامه عليه، وتقلده أمره، لكان لنا اليوم كتب ممتعة في بلاغة القرآن وأسلوبه وإعجازه اللغوي وما إلى ذلك، ولكن القوم - عفا الله عنهم - أخرجوا أنفسهم من هذا كله، وكفوها مؤنته بكلمة واحدة تعلقوا عليها، فكانوا فيها جميعاً كقول هذا الشاعر الطريف الذي يقول:

كأننا والماء من حولنا قوم جلوس حولهم ماء» أ. هـ^(١٠٦).

والأمر لم يقتصر على المعتزلة بل تعدى ذلك إلى الأشاعرة حيث يقول أنتمهم بأن القرآن الذي بين أيدينا ليس معجزة الرسول الكريم ﷺ بل ينقلون إجماعهم على ذلك واتفاقهم مع المعتزلة، يقول الأمدى: «وأما ما قيل من أن القرآن معجزة الرسول فيمتنع أن يكون قديماً، فتحويل لا حاصل له، فإننا مجمعون على أن القرآن ليس بمعجزة الرسول» أ هـ^(١٠٧).

بل إن جمعاً من أئمة الأشاعرة ومتكلميهم يكاد أن يكون كلامهم متطابقاً مع من قال بالصرفة من أئمة الاعتزال^(١٠٨).

(١٠٤) وهو نصر أبو زيد وسيأتي الكلام عليه في الفصل القادم إن شاء الله .

(١٠٥) القائل من أئمة المعتزلة عيسى بن صبيح المردار صاحب الطائفة المردارية . انظر: الملل والنحل ص ٦٠، الفرق بين الفرق ص ١٥٥.

(١٠٦) إعجاز القرآن ص ١٤٦.

(١٠٧) غاية المرام في علم الكلام ص ١٠٧، وانظر نفس التقرير من الأمدى في أبكار الأفكار ١/٣٦٨. وصرح الرازي بأن الإعجاز ليس بألفاظ القرآن في نهاية الإيجاز ص ٩٦-٩٩، وممن قرر هذا الغزالي في الاقتصاد ورد عليه الإمام العمراني في الانتصار ٢/٥٩٧.

(١٠٨) انظر: إعجاز القرآن بين الإمام السيوطي والعلماء ص ١٠٣، وذكر منهم: الأشعري، والاسفراييني، والماوردي، والبيهقي، والراغب الأصفهاني .

بل نقل هذا القول عن أبي الحسن الأشعري، قال القاضي عياض: «وذهب الشيخ أبو الحسن إلى أنه مما يمكن أن يدخل مثله تحت مقدور البشر، ويقدرهم الله عليه، ولكن لم يكن هذا ولا يكون، فمنعهم الله هذا وعجزهم عنه، وقال به جماعة من أصحابه» أ.هـ^(١٠٩)، وقال الشهاب الخفاجي: «نقل عن الأشعري إلا أنه لم يشتهر عنه» أ.هـ^(١١٠).

والأشاعرة وقعوا في التناقض الشديد فهم يتكلمون عن الإعجاز وأنه يشمل بديع نظمه وعجيب تأليفه، ومع هذا تجد التناقض؛ بأن الذي بين أيدينا غير معجز، ومن أشهر من تكلم في إعجاز القرآن من الأشاعرة الإمام الباقلاني ومع هذا يقول بعد أن ساق أوجه الإعجاز المختلفة: «فإن قيل: فهل تزعمون أنه معجز؛ لأنه حكاية لكلام القديم سبحانه، أو لأنه عبارة عنه، أو لأنه قديم في نفسه؟ قيل: لسنا نقول بأن الحروف قديمة، فكيف يصح التركيب على الفاسد، ولا نقول أيضاً إن وجه الإعجاز في نظم القرآن أنه حكاية عن الكلام القديم، لأنه لو كان كذلك لكانت التوراة والإنجيل وغيرهما من كتب الله عز وجل معجزات في النظم والتأليف، وقد بينا إعجازها في غير ذلك، وكذلك كان يجب أن تكون كل كلمة مفردة معجزة بنفسها ومفردتها وقد ثبت خلاف ذلك» أ.هـ^(١١١).

ويقول شيخ الإسلام - مخالفاً رأي الباقلاني - : «وما في التوراة والإنجيل، لو قدر أنه مثل القرآن، لا يقدح في المقصود فإن تلك كتب الله - أيضاً - ولا يمتنع أن يأتي نبي بنظير آية نبي، كما أتى المسيح بإحياء الموتى، وقد وقع إحياء الموتى على يد غيره، فكيف وليس ما في التوراة والإنجيل مماثلاً لمعاني القرآن لا في الحقيقة ولا في الكيفية ولا في الكمية، بل يظهر التفاوت لكل من تدبر القرآن وتدبر الكتب» أ.هـ^(١١٢).

(١٠٩) الشفا ٢٧٢/١.

(١١٠) نسيم الرياض شرح الشفا للقاضي عياض ٥٠٤/٢.

(١١١) إعجاز القرآن للباقلاني ص ٧٢.

(١١٢) الجواب الصحيح ٤٣٤/٥-٤٣٥، ولهذا كان رد الأشاعرة على المعتزلة حين الكلام على الإعجاز رداً ضعيفاً ومتناقضاً لأنهم يعترفون بموافقته للمعتزلة بأن الذي بين أيدينا مخلوق، انظر كلام الزمخشري في الكشاف، وكيف تعقبه ابن المنير الأشعري. انظر: الكشاف (٤٦٥/٢) وتعقب ابن المنير عليه عند قوله تعالى ﴿ قُلْ لَيْنِ أَجْمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ .. ﴾ الآية [الإسراء: ٨٨]، وانظر: روح المعاني للألوسي ١٦٧/١٥، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف، إعداد صالح الغامدي ٦٤٠/٢.

الفصل الثاني

مآلات القول بخلق القرآن حديثاً (في الفكر المعاصر)

تمهيد:

ظهر أثر القول بخلق القرآن جلياً في كتابات بعض المفكرين والأدباء والفلاسفة المعاصرين، وخاصة الذين يدعون إلى العلمانية ونبذ الدين، وكان هذا الرأي الفاسد: بغيتهم التي مهدت لهم في طروحاتهم في نقد القرآن والطمع فيه، واستفادوا من طعونات المستشرقين^(١١٣) ومن انحرافات القائلين بخلق القرآن سواء المعتزلة أو الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي. ولكن قبل أن نبدأ في سرد مآلات القول بخلق القرآن الخطيرة على أصل الإسلام ومصدر التشريع وهو القرآن الكريم لا بد أن ننبه إلى أمور عدة:

١- أن الطوائف المنحرفة القديمة كالمعتزلة والأشاعرة ومن وافقهم في رأيهم في القرآن الكريم كانوا معظمين للشريعة وللدين وللقرآن، ولم يكونوا يبوحون بهذا الكفر الصراح، والزندقة المكشوفة؛ التي تبين مدى حقد بعض المتأخرين على الإسلام وأصوله الكبرى وعدائهم له ولأصوله.

(١١٣) انظر مبحثاً نفسياً حول طعونات المستشرقين في القرآن: بدعوى أنه من عند محمد ﷺ أو القول بأنه نقله من غيره من الديانات الأخرى وغيرها من المطاعن في كتاب: دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجري للدكتور عبدالمحسن المطيري ص ١٨٠-٢٥٦، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره د.عمر رضوان ٦٣٨/٢.

- ٢- أن هؤلاء المنحرفين من المفكرين أناس غير موضوعيين ولا يريدون الوصول إلى الحقيقة؛ فهم ينتقون من تراث الأمة ما يوافق أهواءهم وضلالاتهم، وما يكون سبباً في القدح والتشكيك في الدين الإسلامي ومصادر تشريعاته، فلا نراهم يمجدون إلا هذه الطوائف الغالية في البدع والتي تناقض أصل الإسلام ولا تمثل الإسلام الصحيح الذي جاء به محمد ﷺ وكان عليه صحابته الكرام رضوان الله عليهم أجمعين^(١١٤).
- ٣- أن هؤلاء المتأخرين لا يناقشون القضايا التي يتبنونها، أو ينظرون في أدلة المعارضين؛ بل يقولونها ويشيدون بها دون ذكر الأدلة على ذلك، أو ذكر اعتراضات علماء أهل السنة عليها حتى يردوا عليها؛ بل ولا حتى الاستدلالات العقلية التي تبرر تبنيهم لهذه الآراء، ولكن إتباع الهوى والعداء لهذا الدين أعمى أبصارهم فلا يشعرون بضعف كتاباتهم وتهافتها.
- ٤- أن هدف هؤلاء من تبنيهم الآراء والاعتقادات المنحرفة لدى بعض الطوائف المنتسبة للإسلام هو ترسيخ ما يسعون إليه من نشر العلمانية كفكر وثقافة حتى يتقبلها المجتمع بغطاء إسلامي كما يزعمون، وفي هذا الصدد يقول نصر أبو زيد: «وليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة» أه^(١١٥).
- ٥- صرح هؤلاء في أكثر من موضع من كتاباتهم التي سطرورها وبكل جرأة بأنهم استفادوا وبنوا نظرياتهم في القدح في القرآن والشريعة على رأي المعتزلة في القرآن وأنه مخلوق وليس كلام الله حقيقة، منهم من كان صريحاً وأشاد بالقول بخلق القرآن وبالمعتزلة، ومنهم من كان غير صريح لكنه يشن هجوماً على اعتقاد السلف ولما يأتي مذهب المعتزلة والمذاهب الباطنية المنحرفة يعرضها على أنها من التراث دون استنكار لما تحويه

(١١٤) تجد هؤلاء يمجدون الفلاسفة والمعتزلة وغلاة الصوفية كالقائلين بالحلول والاتحاد كابن عربي وابن سبعين لأنهم تمردوا على الشريعة ولبسوا الألقاب العظيمة كأصحاب الفكر التحرري أو المتورون القدامى ونحوها من الألقاب.

(١١٥) نقد الخطاب الديني ص٦٤، وانظر: تقرير نفس المعنى: د.حسن حنفي في التراث والتجديد ص ٦٤، وكذلك أركون في الفكر الإسلامي قراءة علمية ص١١.

من باطل^(١١٦). وممن كان صريحاً د.نصر أبو زيد حيث قال: «وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا الشيء لا يقوم على أساس أيولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها، وفي مثل هذا الطرح يكون الاستناد إلى الموقف الاعتزالي التراثي وما يطرحه من حدود النص وخلقه، ليس استناداً تأسيسياً بمعنى أن الموقف الاعتزالي - رغم أهميته التاريخية - يظل موقفاً تراثياً لا يؤسس وحده وعينا العلمي بطبيعة النصوص، الموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقديمي علمي، والمغزى لا الشاهد التاريخي هو الذي يهمننا لتأسيس الوعي بطبيعة النصوص الدينية»^(١١٧)، فنصر أبو زيد من خلال هذا النص وغيره من النصوص التي يكررها يؤكد ما يلي:

(١١٦) د.الجابري هو من نحى هذا المنحى فنجد له لم يصرح بتبني القول بخلق القرآن ولكنه قرر أموراً كلها تؤدي إلى هذه النتيجة: فقد قرر أولاً مخالفاً لإجماع الأمة على أمية النبي ﷺ، فذهب إلى أن النبي ﷺ كان يقرأ ويكتب! وهذا مع مخالفته لما في القرآن والسنة وما عليه العلماء أيضاً؛ هو متابعة منه لما قرره المستشرقون حول هذه الفرية حتى يطعنوا في القرآن وأنه يمكن أن يكون من كلام النبي ﷺ. انظر: المدخل لدراسة القرآن الكريم (للجابري): ص: ٨٢، ٨٤، ٩٣، ٢١٤. وانظر دراسة نفيسة بعنوان: (أباطيل وخرافات حول القرآن الكريم والنبي محمد ﷺ) دحض أباطيل عابد الجابري وخرافات هشام جعيط حول القرآن و نبي الإسلام - الدكتور خالد كبير علال) .، وانظر: متابعة التيار العلماني لتقرير المستشرقين حول هذه القضية: كتاب الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، د.أحمد الفاضل ص١٧١-١٧٤.

وعندما عرض الجابري تعاريف الطوائف للقرآن لما ذكر تعريف أهل السنة والجماعة وهو تعريف الإمام الطحاوي - ولكنه لم يشر إليه - عقب عليه بقوله في المدخل ص١٨: «ومن أكثر التعريفات مذهبية وأبعدها عن الاعتراف بحق الاختلاف في الفهم قول القائل: «القرآن الكريم كلام الله منه بدأ، بلا كيفية قولاً، وأنزله على وسوله وحياً، وصدقه المؤمنون على ذلك حقاً، وأيقنوا أنه كلام الله - تعالى - بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية، فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر»، لعل القاريء (الكلام للجابري الآن) قد انتبه إلى ما أضافه التعريف من جديد يتعلق الأمر أولاً بقوله (بلا كيفية قولاً) والمقصود كون القرآن (كلام الله) لا يترتب عليه أن يكون هذا الكلام ذا كيفية ككلام الواحد من البشر، وبالتالي فلا يجوز التساؤل عن حقيقة هذا الكلام: هل هو كلام بالألفاظ أم كلام نفسي؟ وهل هو صفة زائدة على الذات كما هو الحال في كلام البشر أم أنه عين الذات إلخ، وأما العنصر الثاني الذي أضافه هذه التعريف فهو تكفير من قال بخلق القرآن، أي بكونه غير قديم، قدم ذات الله، وهذه مسألة أثارت فتنة كبيرة في العصر العباسي زمن المأمون والمعتصم والواثق وعرفت ب (محنة خلق القرآن) أهـ.

(١١٧) نقد الخطاب الديني ص١٣٩.

- ١- بشرية النصوص .
- ٢- يستند في طروحاته هو وغيره من العلمانيين على رأي المعتزلة القائل بخلق القرآن .
- ٣- أنهم لم يقفوا عند هذه البدعة وإنما استفادوا منها ليمروا زندقته المكشوفة وإلا فرأيهم وحده لا يشفي عليهم ولا يروي غليلهم .

ونرى أن أركون كان أكثر صراحة في تبني رأي المعتزلة والقبح في السلف الصالح وموقفهم من القرآن الكريم فيقول مبينا السبب بكل وضوح: «من أجل أن نفتح ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ...نعني بكل بساطة أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية، أن نقول بأن القرآن مخلوق فهذا يعني أنه متجسد في لغة بشرية هي هنا اللغة العربية» أ. ه (١١٨)، ويصم أركون قول أهل السنة بالقول المتشدد وهو القول بأن القرآن كلام الله وصفة من صفاته وأنه غير مخلوق فيقول: «إن الموقف الأصولي المتشدد في الأديان يحيلنا إلى ذلك الخيار الفلسفي المتعلق بمنشأ المعنى من خلال التفاعل بين اللغة والفكر . فالفضاء الواسع والغني الذي فتح من قبل كلام الله الوحي من أجل (مفكر فيه) متجدد باستمرار، كان قد أغلق واختزل إلى ما ندعوه ب (المستحيل التفكير فيه). وهذا ما حصل بالضبط مع المناقشة التي فتحها مفكرو المعتزلة» أ. ه (١١٩)، فأركون يصرح بأن الذي فتح لهم الطريق ومهد لهم هو رأي المعتزلة في القرآن؛ حتى يقدحوا في القرآن بعد نزع القداسة عنه.

بل يرى أركون أن المسلمين لن يخرجوا من تخلفهم ولن يتقدموا إلا إذا تبنا آراء المعتزلة (١٢٠)، بل إن رؤوس المنظرين للحدثة كأدونيس وغيره نراهم يمجدون المعتزلة وخاصة

(١١٨) قضايا في نقد العقل الديني، د. أركون ص ٢٧٩.

(١١٩) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص ٢٤. وانظر: قضايا في نقد العقل الديني ص ٢٧٩.

(١٢٠) الفكر الإسلامي قراءة علمية ص ٨٢، وله نصوص كثيرة حول هذه القضية وهو يكثر من التأكيد عليها في مؤلفاته (انظر: الانحراف العقدي في أدب الحدثة وفكرها ص ١١١٢-١١٢٨)، ويوافق أركون عدد من المنظرين للنهضة من منظور علماني انظر على سبيل المثال ما قرره سعيد طالب في كتاب الثقافة والتنمية المستقلة في عصر العولمة -التخلف العربي ثقافي أم تكنولوجي) والكتاب على هذا الرابط في الشبكة العنكبوتية (-book.٥-s/-m-٣٥٤-study.٥/book/.٥ http://www.awu-dam.org/ (sd.٥.١).htm

قولهم بخلق القرآن^(١٢١).

٦- أن التيار العلماني استفاد من عقيدة الأشاعرة والمعتزلة في القرآن، أما المعتزلة فقد تقدم ما يكفي أما الأشاعرة الذين يقررون أن المعنى من الله واللفظ من محمد أو جبريل، فقد بنى عليه العلمانيون كثيراً من زندقته وطعنهم في الوحي، وهو أمر أخذوه وتابعوا فيه المستشرقين^(١٢٢).

المآل الأول: القول بوجوب نقد القرآن وأنه كغيره من النصوص .

إن من يتأمل كتاباتهم ليتعجب كيف ينتسبون للإسلام أو يمكن أن يعدوا مؤمنين بهذه الشريعة وبهذا القرآن، فكتاباتهم واضحة وصريحة في القدح في القرآن وأنه كلام رب العالمين .

يقول محمد أركون: «نحن نريد القرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من

==

ومما جاء فيه: «فالحركة الثقافية الداعية لإحلال العقل والتجربة والملاحظة مكان النقل والتقليد والرواية بالأسانيد وإعادة الاعتبار لفكر المعتزلة وللفلسفة والمنطق والعلم الطبيعي والمفاسدة والمثاقفة مع الآخر تشكل جوهر الفكر الحديث» أهـ.

(١٢١) انظر: الثابت والمتحول - القسم الثاني (تأصيل الإبداع أو التحول) ص٩٤، وانظر اشادته للمعتزلة: ص٦٣-٩٦

يقول أدونيس بعد عرضه لمذهب المعتزلة وقولهم بخلق القرآن: «هكذا تتجلى أهمية التحول الذي نتج عن الاعتزال» أهـ. وأدونيس والحدائثيون عموماً يشيدون ليس بالمعتزلة فقط بل حتى بالزنادقة والمرتدين كابن الراوندي وابن عربي والحلاج وكل منحرف عن الإسلام بغية أن يجدوا شيئاً في تراث هؤلاء يخدم مشروعهم، وممن أشار إلى هذا سيد ولد أباه في جريدة الشرق الأوسط عدد (٩٠١٣) بتاريخ ٤ جمادى الثانية ١٤٢٤ هـ في مقال بعنوان (تماهي الروح «النضالية» المنحازة بروح «الباحث» الموضوعي أكبر مآزق المشاريع البحثية الحديثة لقراءة التاريخ) ومما جاء فيه متحدثاً عن مشاريع العلمانيين لترسيخ ثقافتهم في المجتمعات المسلمة ما نصه «إن هذه المشاريع على اختلاف مشاربها اتسمت بالبحث عن موطئ قدم في الأرضية التراثية سواء من خلال إعادة الاعتبار لبعض نزعات واتجاهات الفكر العربي الوسيط (كالتزعة العقلانية المعتزلة أو الرشدية، وحركة الزنج...» أهـ.

(١٢٢) انظر: مفهوم النص لأبي زيد ص٤٢-٤٥، حصاد العقل للشماوي ص٨٩، والانحراف العقدي في أدب الحديث وفكرها ص٩٦١-٩٦٣، وللدرد عليهم وبيان أن أصل الكلام للمستشرقين: انظر: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ص١٧٥-١٨٦.

قبل الفاعلين الاجتماعيين (المسلمين)، مهما يكن مستواهم الثقافى وكفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية المتعلقة بمكانته اللغوية، التاريخية...، ونطمع من جراء ذلك إلى إحداث نهضة ثقافية عقلية، وحتى إلى ثورة تصاحب الخطابات النضالية العديدة من أجل أن تفسر منشأها ووظائفها ودلالاتها ومن ثم من أجل السيطرة عليها» أ. هـ^(١٢٣)، ويزيد الأمر وضوحاً فيقول: «إن مجموع هذه النصوص يتطلب معاملة مزدوجة: فأولاً ينبغى القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس، وثانياً: ينبغى القيام بتحليل التبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور (بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتمل على أساطير قديمة متبعثرة) شكلاً ومعنى جديداً» أ هـ^(١٢٤).

ويقول دنصر أبو زيد: «إن النص القرآني وإن كان نصاً مقدساً إلا أنه لا يخرج عن كونه نصاً، فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية» أ هـ^(١٢٥).

وأنت تعجب من هذا التناقض كيف يكون نصاً مقدساً وهو أيضاً مثل غيره من النصوص الأدبية الأخرى .

وهؤلاء كانوا على مستوى من الصراحة والوقاحة في نقد كتاب الله جل وعلا، ولكن بعضهم يصرح بموافقتهم إلا أنه يرى أن الوقت غير مناسب ولكن له وجهة نظر أخرى أن يكون النقد من داخل التراث، وهو يعنى إحياء الانحرافات القديمة للطوائف المنتسبة للإسلام ونسبتها إليهم حتى يخرج من التبعة ويحقق ما يريد من التشكيك والحط من قدر القرآن الكريم ومصادر التشريعية، ومن هؤلاء المفكر المغربي د.محمد عابد الجابري حيث يقول:

«لا الوضعية الثقافية والبنية الفكرية العامة المهنية، ولا درجة النضوج لدى المثقفين أنفسهم يسمح بهذا النوع من الممارسة الفولتيرية للنقد اللاهوتي، ولا السياسة تسمح، وبطبيعة الحال فالإنسان يجب أن يعيش داخل واقعه لا خارجه حتى يستطيع تغييره»، ثم يفصح الجابري عن خطته

(١٢٣) بتصرف: الفكر العربي قراءة علمية ص٢٤٦.

(١٢٤) الفكر العربي قراءة علمية ص٢٥٠.

(١٢٥) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص٢٤.

المغايرة لأركون وأبو زيد فيقول: «هناك من يرى أن من الواجب مهاجمة اللاعقلانية»^(١٢٦) في عقر دارها وهذا خطأ في رأيي، لأن مهاجمة الفكر اللاعقلاني في مسلماته في فروضه في عقر داره يسفر في غالب الأحيان عن إيقاظ، تشبيه، رد فعل، وبالتالي تعميم الحوار بين العقل واللاعقل، والسيادة في النهاية ستكون خاضعة حتماً للالعقل؛ لأن الأرضية أرضيته والميدان ميدانه، والمسألة مسألة تخطيط»^(١٢٧)، فالمسألة كيد ومكر وتخطيط لتجاوز المسلمات والأصول التي تبنى عليها عقيدة المسلمين فالهدف واحد والطرق مختلفة والله المستعان.

ثم يستمر مبينا خطة الهجوم على أصول الإسلام الكبرى كالقرآن والسنة فيقترح أن يستفاد من انحرافات الطوائف التي خالفت أهل الإسلام كطوائف المتكلمين والفلاسفة فيقول: «يجب علينا أن نقصد مفاهيمنا الموروثة - يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء - يعني نستطيع بشكل أو بآخر استغلال الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض ونوظف هذا الحوار، لنا حرمان يجب أن نحترمها حتى تتطور الأمور، المسألة مسألة تطور» أ هـ^(١٢٨)، فالمسألة عند الجابري مسألة وقت وتتطور وإلا فإن الحرمان هذه التي يتحدث عنها لا قيمة لها عنده، وإلا لو كانت لها قيمة لما تغيرت الحرمان مع تقدم الوقت ومع التطور كما يزعم.

المال الثاني: أن البيئية هي التي أثرت في خطاب القرآن وهذا فيه إشارة إلى أنه ليس بوحى من عند الله:

يقول نصر أبو زيد: «لقد كان ارتباط ظاهرتي (الشعر والكهانة) بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الواجهة الثقافية، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري. وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي القرآني لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع

(١٢٦) يقصد به لمز المتكلمين بنصوص الكتاب والسنة وأنهم لا يعتنون بالاستدلال العقلي وهذه فرية كبرى تكذبها كتب السلف في الصدر الأول فضلاً عن أتى بعدهم من علماء أهل السنة والجماعة .

(١٢٧) التراث والحداثه للجابري ص٢٥٩.

(١٢٨) المصدر السابق ص٣٦٠.

أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعها وتصوراتها» أ.هـ^(١٢٩).

ويقول أيضاً: «لم يكن القرآن في صياغته للواقع الثقافى بمعزل عن هذه التصورات فقد ذكر الجن في مواضع كثيرة وخصص سورة كاملة تنبئ عن تحول في طبيعة الجن وإيمانهم بالإسلام والقرآن بعد أن استمعوا له . والسورة من ناحية أخرى تؤكد ما كان مستقراً في العقل العربي من اتصال الجن بالسماء ومن إمكانية اتصال بعض البشر بالجن»^(١٣٠). فهذا الكلام فيه تصريح ببشرية القرآن وأنه يمكن أن يكون تلقاه من الجن ونحوهم ولا شك أنهم مهدوا لمثل هذه الزندقة بنزع القداسة والصفة الإلهية عن القرآن ومن ثم بنوا عليها مثل هذه الآراء. وهذا التقرير الذي يقررونه هو تكرار باللفظ والمعنى لما يردده المستشرقون الذين يشككون في الوحي.

ويكون نصر أبو زيد أكثر صراحة حين يقول: «إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية، بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان - العادي - مقصد الوحي وغايته وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة وهكذا يبدو الله وكأنه يكلم نفسه ويناجي ذاته وتتفي عن النصوص الدينية صفات الرسالة، البلاغ، الهداية»^(١٣١)، ويقول أيضاً «الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل إلى إهداره، ومن الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً» أ.هـ^(١٣٢) ويقول كلاماً خطيراً مصرحاً ببشرية القرآن: «ففي مرحلة تشكيل النص في الثقافة تكون الثقافة فاعلاً والنص منفعلاً» أ.هـ^(١٣٣)، ففي هذا النقل يتبين أن النص القرآني بزعمهم نتاج الثقافة التي عاش فيها النبي ﷺ بمعنى أنه من عنده وليس من عند الله فالثقافة هي الفاعلة وهي المنتجة للنص والنص منفعل مخلوق محدث ومن نتاج هذه الثقافة.

(١٢٩) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص ٣٤.

(١٣٠) المصدر السابق.

(١٣١) نقد الخطاب الديني ص ٢٠٦، وانظر نفس المعنى: مفهوم النص ص ١٠٩، ٢٠٠.

(١٣٢) نقد الخطاب الديني ص ٩٩.

(١٣٣) مفهوم النص ص ٢٠٠.

المآل الثالث: نفي الإعجاز عن القرآن الكريم:

وهذه نتيجة طبيعية لتبنيهم القول ببشرية القرآن وأنه ليس وحياً إلهياً من عند الله، وبعضهم حاول أن يبحث في التراث ويعمل بنصيحة الدكتور الجابري بأن ننقّي من داخل التراث ما يفيدنا في نقد التراث؛ ففكر وقدر فوجد بغيته في تبني قول النظام بالصرفة ونفي الإعجاز كما فعل الدكتور نصر أبو زيد حيث يقول: «إذا توقفنا قليلاً عند مفهوم (الصرفة)، وهو المصطلح الذي شاع بعد ذلك وصفا لتفسير النظام، قلنا إن النظام يجعل المعجزة أمراً واقعاً خارج النص، ويرتبط بصفة من صفات قائل النص وهو الله. وانطلاقاً من مبدأ التوحيد الذي حرص المعتزلة على تأكيده حرصاً شديداً يمكن أن نقول أن تصور النظام والمعتزلة للنص بأنه كلام، وبأنه فعل من أفعال الله التي ترتبط بوجود العالم، وما ترتب على ذلك من قولهم بحدوثه، كان من شأنه أن يؤدي إلى الفصل والتمييز بين الكلام الإلهي والكلام البشري، لكن تصورهم للكلام ذاته جعل التمييز بين الكلامين من جهة المتكلمين لا من جهة الكلام ذاته، ولذلك كان من الضروري أن تنتقل قضية الإعجاز من مجال العدل - مجال الأفعال - إلى مجال التوحيد، ومفارقة الصفات الإلهية لصفات البشر من كل جانب. وإذا كانت قدرة الله تعالى لا تغالبها قدرة البشر ولا تستطيع الوقوف إزاءها، فإن «العجز» الذي يشير إليه النص في تحديه للعرب أن يأتوا بمثله كان عجزاً ناتجاً عن تدخل القدرة الإلهية لمنع العرب من قبول التحدي ومن محاولته. وليس في هذا الرأي إنكار للإعجاز، بل هو تفسير له خارج إطار علاقة النص بغيره من النصوص الأخرى. إنه (العجز) البشري الذي سببته قدرة الله وليس «الإعجاز» أو التفوق القائم في بنية النص من حيث مقارنته بالنصوص الأخرى»^(١٣٤)، ومن هنا يتبين لنا لماذا حرص أبو زيد على تبني كلام النظام ليقرر بأنه لا فرق بين النص القرآني وبين أي نص، وأن الله هو الذي تدخل لمنع العرب أن يأتوا بمثله؛ فتكون النتيجة أنه يجوز لنا أن نتدخل لنقد القرآن لإمكان الناس أن يأتوا بمثله، وأنه ليس هنا تفوق للنص القرآني على غيره من النصوص لكونه نصاً بشرياً لا إلهياً.

ويقول أيضاً: «لقد حاول المعتزلة جاهدين ربط النص بالفهم الإنساني وتقريب الوحي من قدرة الإنسان على الشرح والتحليل. ويبدو أن فكرة (الإعجاز) بما تتضمنه من معنى المعجزة

(١٣٤) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص ١٤٦.

الذي أشرنا إليه فيما سبق كان يمكن لو سلموا بوجودها في بناء النص اللغوي أن تؤدي إلى مفارقة الوحي - من حيث هو نص لغوي - لقدرة الإنسان، وتؤدي من ثم إلى تحويل الوحي إلى نص (مغلق) مستعص على الفهم والتحليل . لقد كان التسليم بقدررة الإنسان على الفعل وعلى فهم الوحي معاً هو الدافع وراء محاولة تفسير (الإعجاز) من خلال مفهوم (التوحيد) ومن خلال صفتي (القدررة) و (العلم) بصفة خاصة. إن (عجز) البشر عن الإتيان بمثل الوحي نابع من تدخل إلهي سلبهم القدرة، ونابع من (علم) بالماضي والمستقبل لا يتاح للإنسان» أ.هـ^(١٣٥).

ويقرر أبو زيد وغيره بأن هناك شبيهاً بين النص القرآني والشعر الجاهلي وأنه تشكل بناء على الثقافة المعاصرة للنبي ﷺ^(١٣٦).

وبنى هؤلاء بعد نفي الإعجاز أن يكون الإعجاز يشمل آيات الأحكام وأنها ليست من القرآن المعجز المنزل من عند الله^(١٣٧).

المآل الرابع: إسقاط مرجعية النص القرآني:

يقول دنصر أبو زيد: «آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بها الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان» أ.هـ^(١٣٨)، ويقول أيضاً: «إن حل كل مشكلات الواقع إذا ظل معتمداً على مرجعية النصوص الإسلامية يؤدي إلى تعقيد المشاكل» أ.هـ^(١٣٩)، ونجد نصر أبو زيد أكثر صراحة حيث يقول: «إذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل وتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمي، فإن هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية

(١٣٥) المصدر السابق ص١٤٧.

(١٣٦) انظر: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ص٢٢٠.

(١٣٧) قرر ذلك الدكتور محمد شحورور في كتابه: الكتاب والقرآن، انظر: كلامه والرد عليه في: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم لمنى الشافعي ص٢٤٧، وانظر تفصيلاً لموقف العلمانيين من الإعجاز في: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ص٢١٩-٢٢٧.

(١٣٨) الإمام الشافعي وتأسيس الإيدلوجية الوسطية لأبي زيد ص١٩٠.

(١٣٩) النص السلطة الحقيقية لابي زيد ص١٤٤.

الإسلامية» أ هـ^(١٤٠)، فنصر أبو زيد يرى أن العقل لا بد أن يتمرد على شريعة رب العالمين وأنه إذا جعل مرجعيته إلى النص القرآني فإنه يفقد استقلاله وفاعليته.

ويؤكد هذا المبدأ د. حسن حنفي حيث يقول: «مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع» أ هـ^(١٤١).

ويعبر حنفي بشكل أكثر جرأة فيقول: «الألفاظ الشرعية عاجزة عن أداء مهمتها في التعبير عن المضامين المتجددة؛ لذا يجب التخلص منها» أ هـ^(١٤٢).

وهذا الهدف هو الذي يريده التيار العلماني وهو التخلص من مرجعية النصوص الشرعية والتي كانت عائقاً أمام مشروعهم التغريبي الذي يحاولون من خلاله مسخ الهوية الإسلامية في المجتمعات الإسلامية.

المال الخامس: تجويز وقوع التحريف والزيادة والنقصان في القرآن :

وهذا لأنه كلام بشر فلا مانع عقلاً من دخول التحريف والزيادة والنقصان عليه . وكذلك أسسوا قاعدة فاسدة وهي: أن القرآن هو ما أخذ مشافهة وهذا لم يعد موجوداً، وأما ما كتب في المصاحف فإنه اجتهاد من الصحابة ودخله الزيادة والنقصان، والدكتور الجابري من هؤلاء - بعد أن ساق كلام الطوائف في التحريف وكلام الشيعة - ختمها بقوله: «ومع أن لنا رأياً خاصاً في معنى (الآية) في بعض هذه الآيات، فإن جملتها تؤكد حصول التغيير في القرآن وأن ذلك حدث بعلم الله ومشيبته» أ هـ^(١٤٣)، وقد صرحوا بأنهم اعتمدوا على القول بخلق القرآن الذي تبنته المعتزلة والأشاعرة كما تقدم معنا فمن ذلك يقول طيب تيزيني - مقررًا أن النص القرآني له قرأتان -: «القراءة الأولى: ترفض كل ما من شأنه المس بفكرة تمامية المتن القرآني حفاظاً على الوحدة الإسلامية، القراءة الثانية: أن المتن المذكور تعرض - عفواً أو بنية سيئة -

(١٤٠) نقد الخطاب الديني ص ٢٧

(١٤١) التراث والتجديد، د.حسن حنفي ص ٤٥.

(١٤٢) المصدر السابق ص ١١٠.

(١٤٣) مدخل إلى القرآن الكريم، د.الجابري ص ٢٣٢.

لتغيير معين، إما بسبب نزاعات سلطوية أخضعت القرآن وظيفياً لاحتياجاتها - مثال عثمان وابن مسعود - وإما لأن الكلام القرآني ليس كلام الله - مثال المعتزلة والأشعري^(١٤٤).

وبعضهم كان أكثر جرأة وصراحة وهو د.شحرور حيث يقول: «وعلينا أن نعلم أن هذه الآيات (أم الكتاب) قابلة للتزوير وقابلة للتقليد، ولا يوجد فيها أي إعجاز، بل صيغت قمة الصياغة الأدبية العربية» أ ه^(١٤٥).

المآل السادس: القول بتاريخية النص القرآني^(١٤٦)

والمقصود بتاريخية النص القرآني: أن القرآن بما أنه نص بشري فهو جاء لمعالجة أحداث في زمان النزول للقرآن وصدوره من محمد ﷺ، وأنه لا يصلح لهذا الزمان، ورتبوا عليه أشياء كثيرة وخطيرة .

وقد نص أركون على مراده ذلك بقوله: «أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي ألا وهي: تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظه زمنية وتاريخية معينة» أ ه^(١٤٧)، وهي من أكثر القضايا التي ردها التيار العلماني لتقرير تاريخية النص استناداً على قول المعتزلة بخلق القرآن وهي من أوضح وأجلى مآلات هذه البدعة الخطيرة في الفكر العربي المعاصر والتي كانت باباً ولج منه العلمانيون للطعن في الدين ومصادر تشريعاته.

(١٤٤) النص القرآني ص ٤١٢ (نقلاً عن الاتجاه العلماني المعاصر ص ٤٣٦).

(١٤٥) الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة -، د.شحرور ص ١٦٠.

(١٤٦) هناك رسالة علمية قيمة حول هذا الموضوع بعنوان (العلمانيون والقرآن - تاريخية النص-) للباحث د.أحمد بن إدريس الطعان وهي جيدة في بابها وخاصة ما يتعلق بشبهات العلمانيين بالقول بتاريخية النص. وقد نقل عدداً من تعريفات المفكرين المعاصرين للتاريخية وأخصر تعريف ما ذكره أركون حيث قال: «التحول والتغير أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان» العلمانيون والقرآن ص ٢٩٧. وعقد الباحث فضلاً عن تاريخية القرآن عند هؤلاء المفكرين ص ٣٣٢، وانظر كذلك: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ص ٢٣٥ فقد عقد فضلاً عن تاريخية النص القرآني التي يقول بها العلمانيون، ويرجع بعض الباحثين فكرة تاريخية النص في الفكر الغربي إلى خمسة من فلاسفة الغرب وهم: ١- سبينوزا اليهودي ٢- ريشاد سيمون ٣- شتراوس ٤- رينان جوزيف أرنست ٥- بولتمان رودولف، انظر: الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها - دراسة نقدية شرعية - ص ١٠٦٤، د.سعيد الغامدي.

(١٤٧) الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون ص ٢١٢.

يقول نصر أبو زيد «أن مسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة تعني بالتحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساساً بالبعد الإنساني، من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود، الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض لأنه خطاب للإنسان بلغته، وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته التي ربما غابت عن المعتزلة نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني أنه لا يتضمن معنىً مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق، وقداسة الإله»^(١٤٨).

فكلام أبو زيد يبين أنه ما وصل إلى نتيجته التي يرمي إليها وهي نزع القداسة عن القرآن إلا بتبني قول المعتزلة بخلق القرآن الذين فتحوا لهم الباب على مصراعية، وأن القول بتاريخية القرآن لن يكون إلا بعد إثبات خلقه^(١٤٩)، وينص على هذا بعضهم بكل صراحة دون موارد، يقول طيب تيزيني: «من هنا كانت الأهمية الملفتة لمحاولة التيار الاعتزالي في ذلك المجتمع النظر في الكلام (النص) القرآني على أنه مخلوق، ذلك لأن مثل هذا النظر يتيح للباحث والفقيه والمؤمن العادي جميعاً وكل من موقعه وفي ضوء إملاءاته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها أن يتصرفوا بالكلام المذكور بمثابة بنية تاريخية مفتوحة تخضع لاتجاهات التغيير والتبدل التي تطرأ على تلك الوضعيات الاجتماعية المشخصة»^(١٥٠).

ويقول أركون: «إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض. ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ... ينبغي أن أكرر هنا مرة أخرى ما يلي: إن التاريخية أصبحت (اللامفكر فيه) الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي لسبب تاريخي واضح جدا يتمثل في رد الفعل السني الذي حصل على يد المتوكل عام ٨٤٨م، أي قبل حوالي ألف ومائتي سنة. ثم تلاه ورسخه رد الفعل القادري،

(١٤٨) النص، السلطة، الحقيقة ص٣٣.

(١٤٩) انظر العلمانيون والقرآن ص٤٤٣، و انظر: الاتجاه العلماني المعاصر ص٣٤٧-٣٤٨.

(١٥٠) النص القرآني ص ٢٩٨-٢٩٩، وانظر: تقرير يحيى محمد في جدلية الخطاب والواقع ص٢٢ (الاتجاه العلماني المعاصر ص٣٤٨).

وهو رد الفعل الذي أدى إلى تصفية الفلسفة التي تشتمل على علم الكلام المعتزلي وبخاصة ما يتعلق منه بالأطروحة القائلة بخلق القرآن . قد سارت على نهج المتوكل جميع الأنظمة السياسية التي تعاقبت على أرض الإسلام منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا»^(١٥١).

وهذا الكلام مستقى أيضاً من المستشرقين^(١٥٢).

والقول بتاريخية النص له آثار وخيمة ومآلات عظيمة يمكن تلخيصها في:

- ١- نفي حقيقة الوحي .
- ٢- جعل الوحي أسطورة من الأساطير.
- ٣- التحرر من سلطة الوحي وأحكامه .
- ٤- إلغاء أسبقية المعنى وهذا يعني القضاء على النص تماماً.
- ٥- أنه لا حقيقة ثابتة للنص، بل إن كان فيه حقيقة فهي نسبية زمنية .
- ٦- نفي القداسة عن النص، ونقله إلى حقل المناقشة والنقد الهادم .
- ٧- القول ببشرية النص، وأنه ليس من وحي الله تعالى، فلا عصمة له^(١٥٣).

(١٥١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، لأركون: ص٤١، وهو أمر يكاد يجمع عليه كل العلمانيين والحدائثيين في العالم العربي، انظر: مقالاً لأدونيس في جريدة المحرر اللندنية، العدد: ٣٧٨، كانون الثاني، ٢٠٠٣. وما قرره: عزيز العظمة في ندوة بدار الساقى عقدت بعنوان الاسلام والحدائث ص ٢٥٩-٢٦٣ وقرره حسن حنفي ص٢٦٧ (انظر: الانحراف العقدي في أدب الحدائث وفكرها ص١٠٨٧، ١١٠٥).

(١٥٢) انظر: الاتجاه العلماني المعاصر ص٢٤١-٢٤٢.

(١٥٣) الانحراف العقدي في أدب الحدائث وفكرها ص١٠٩٨.

الخاتمة:

وتحتوى على أهم النتائج والتوصيات:

النتائج:

أولاً: أهمية العناية بكتب السلف في القرون المفضلة؛ فهم أعمق الأمة فهماً وعلماً بمراد الله ومرار رسول الله ﷺ.

ثانياً: خطورة البدع في الدين وخاصة ما يتعلق بأصول الدين ومحكماته مثل بدعة خلق القرآن؛ لما لها من تداعيات ومآلات عبر العصور على الأمة وعلى عقيدتها .

ثالثاً: أثر الديانات المحرفة، والفلسفات الوثنية - وخاصة الفلسفة اليونانية - على الطوائف المنحرفة عن عقيدة المسلمين.

رابعاً: أنه لا فرق جوهرياً بين الأشاعرة والمعتزلة في القول بخلق القرآن؛ إذ يتفقون على أن الموجود بين أيدي الناس وبين دفتي المصحف مخلوق وليس هو كلام الله الذي هو صفة من صفاته.

خامساً: أن المآلات التي أفرزتها هذه العقيدة الفاسدة - بدعة القول بخلق القرآن - لها آثار خطيرة استمرت عبر الأزمان، وأن ما حذر منه السلف وبالغوا في التحذير منها تجلى بصورة واضحة في استفادة التيار العلماني من مثل هذه السقطات والزلات التي تروج باسم عقيدة المسلمين وأنها من تراثهم.

التوصيات:

أولاً: الاهتمام بنشر اعتقاد السلف بكل الوسائل المتاحة وتقريبه من عامة المسلمين ؛ حتى يقطعوا الطريق على المشككين في مصادر الدين وأصوله الكبرى.

ثانياً: توجيه الأقسام العلمية في الجامعات بالعناية بكتب السلف تعليماً وبحثاً وتحقيقاً وتعريفياً والرد على كل الشبهات التي تثار حولها لما لها من أثر إيجابي في ترسيخ الاعتقاد الصحيح بطرق علمية عقلية سهلة وواضحة.

ثالثاً: عدم التهوين من شأن البدع والقائلين بها، والتحذير منها والرد عليها ونشر هذه الردود في الوسائل الإعلامية المتاحة، فإن لكل قوم وارث، وتجلي بصورة واضحة في بدعة خلق القرآن، وكيف أنها تروج منذ أكثر من ألف ومائتي سنة .

قائمة المراجع

- ١- الإبانة عن أصول الديانة للأشعري، ت: د.فوقية حسين ط.دار الأنصار، ط.الأولى ١٣٩٧ هـ.
- ٢- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة، ت: رضان نعلان، يوسف الوابل، ط.دار الراية، ط. الأولى ١٤١٥ هـ.
- ٣- أفكار الأفكار في أصول الدين للآمدي، ت: د.أحمد المهدي، ط.دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة، ط.الثانية ٢٠٠٤م.
- ٤- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، ت: مركز الدراسات القرآنية، ط.مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط.الأولى .
- ٥- الآثار الواردة عن أئمة السنة في أبواب الاعتقاد من كتاب سير أعلام النبلاء - جمعاً وتخريجاً ودراسة - إعداد: د.جمال أحمد بشيربادي، ط.دار الوطن، ط.الأولى ١٤١٦ هـ.
- ٦- الآثار المروية عن السلف في العقيدة - في كتاب تاريخ مدينة دمشق - جمعاً وتحقيقاً ودراسة - تأليف توفيق كمال طاش، ط.العلوم والحكم، ط.الأولى ١٤٢٦ هـ، من منشورات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- ٧- آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره - عرض ونقد -، تأليف: د.عمر إبراهيم رضوان، ط.دار طيبة، ط.الأولى ١٤١٣ هـ.
- ٨- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، ت: د.محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، ط. الخانجي، ١٣٦٩ هـ.
- ٩- الأشاعرة في ميزان أهل السنة، تأليف فيصل الجاسم، نشر المبرة الخيرية لعلوم القرآن والسنة بالكويت، ط.الأولى ١٤٢٨ هـ.
- ١٠- اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات - تأليف عبد الرحمن معمر السنوسي ط.دار ابن الجوزي، ط.الأولى ١٤٢٤ هـ.
- ١١- اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي - تأليف الدكتور وليد علي الحسين ط.دار التدمرية ط. الأولى ١٤٢٩٠ هـ.

- ١٢- إعجاز القرآن الكريم عند شيخ الإسلام ابن تيمية مع المقارنة بكتاب إعجاز القرآن للباقلاني، تأليف: د.محمد العوجي، ط.دار المنهاج، ط.الأولى ١٤٢٧ هـ.
- ١٣- إعجاز القرآن بين الإمام السيوطي والعلماء - دراسة نقدية مقارنة - ، محمد حسن عقيل موسى، ط.دار الأندلس الخضراء، ط.الأولى ١٤١٧ هـ.
- ١٤- إعجاز القرآن للباقلاني، ت: عماد الدين حيدر، ط.مؤسسة الكتب الثقافية، ط.الأولى ١٤١١ هـ.
- ١٥- إعجاز القرآن للرافعي، ط.دار الكتاب العربي، ط.التاسعة ١٣٩٣ هـ.
- ١٦- أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات لمربي الحنبلي، ت: شعيب الأرنؤوط، ط.مؤسسة الرسالة، ط.الأولى ١٤٠٦ هـ.
- ١٧- الإمام الشافعي وتأسيس مبدأ الأيدلوجية الوسطية، د.نصر أبو زيد، ط.المركز الثقايفي العربي، ط.الأولى ٢٠٠٧ م.
- ١٨- الانتصار في الرد على القدريّة المعتزلة الأشرار لأبي الخير العمراني، ت: د.سعود الخلف، ط.أضواء السلف، ط.الأولى ١٤١٩ هـ.
- ١٩- الانحراف العقدي في أدب الحدائث وفكرها - دراسة نقدية شرعية - د.سعيد بن ناصر الغامدي، ط.دار الأندلس الخضراء، ط.الأولى ١٤٢٤ هـ.
- ٢٠- أنساب الأشراف للبلاذري، ت: محمود العظم، ط.دار اليقظة العربية، ط.١٩٩٧ م.
- ٢١- بحر الكلام لأبي المعين النسفي، ت: ولي الدين الفرفور ط.مكتبة دار الفرفور، ط.الأولى ١٤١٧ هـ.
- ٢٢- البداية والنهاية لابن كثير: د.التركي، ط.هجر، ط.الأولى ١٤١٧ هـ.
- ٢٣- البرهان في علوم القرآن للزركشي، ت: أبو الفضل إبراهيم، ط.الحلبي، ط.الثانية.
- ٢٤- بيان تلبيس الجهمية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ط.مجمع المصحف الشريف بالمدينة المنورة، تحقيق مجموعة من الباحثين كرسائل دكتوراه قدمت في جامعة الإمام بإشراف: الشيخ عبد العزيز الراجحي .

- ٢٥- تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، تأليف: عبد اللطيف عبد القادر الحفظي، ط.دار الأندلس الخضراء - جدة، ط.الأولى ١٤٢١هـ.
- ٢٦- تاريخ الجهمية والمعتزلة للشيخ القاسمي، ط.مؤسسة الرسالة ط.الثانية، ١٤٠٥هـ.
- ٢٧- تاريخ الفلسفة الحديثة، د.يوسف كرم، ط.دار المعارف .
- ٢٨- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ت: بشار عواد، ط.دار الغرب الإسلامي، ط.الأولى ١٤٢٢هـ.
- ٢٩- تاريخ نقد العهد القديم تأليف: زلمان شازار، ترجمة أحمد هويدي، وتقديم ومراجعة محمد خليفة حسن، ضمن سلسلة المشروع القومي للترجمة ط. المجلس الأعلى للثقافة ط.عام ٢٠٠٠م.
- ٣٠- الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن - دراسة نقدية -، د.أحمد محمد الفاضل، مركز الناقد الثقافي، ط. الأولى ٢٠٠٨م.
- ٣١- التسعينية لشيخ الإسلام ابن تيمية ت: د.محمد العجلان ط.دار المعارف ط. الأولى ١٤٢٠هـ.
- ٣٢- التمهيدي لابن عبد البر: سعيد أحمد أعراب، ط.وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف في المغرب، ط.١٤١٠هـ.
- ٣٣- التتكيل لما ورد في تأنيب الكوثري من الاباطيل للعلامة الشيخ عبدالرحمن المعلمي اليمني، ت: الشيخ العلامة الألباني، والشيخ محمد عبدالرزاق حمزة ط.دار الكتب السلفية - القاهرة .
- ٣٤- التوحيد لابن خزيمة، ت: د.الشهوان، ط.دار الرشد، ط.الأولى ١٤٠٨هـ.
- ٣٥- التيار العلماني وموقفه من تفسير القرآن، تأليف: منى الشافعي، ط.دار اليسر، ط.الأولى ١٤٢٩هـ.
- ٣٦- الثابت والمتحول - بحث في الإبداع والإتباع عند العرب -، أدونيس، ط.دار الساقبي، ط.التاسعة ٢٠٠٦م.
- ٣٧- جامع الرسائل والمسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية، ت: رشيد رضا، ط. دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى ١٤٠٣هـ.

- ٣٨- جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي لخالد العلي ط. المكتبة الأهلية - بغداد ١٩٦٥م.
- ٣٩- جهود الإمام ابن القيم في تقرير توحيد الأسماء والصفات، د.وليد العلي، ط.دار البشائر، ط.الأولى ١٤٢٥ هـ.
- ٤٠- جهود علماء الغرب الإسلامي واتجاهاتهم في دراسة الإعجاز القرآني، د.حسن الطوير، ط.دار قتيبة، ط. الأولى، ١٤٣٠ هـ.
- ٤١- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لشيخ الإسلام ابن تيمية، ت: د.العسكر، على ناصر، حمدان الحمدان، ط.دار العاصمة، ط.الأولى ١٤٠٤ هـ.
- ٤٢- الحافظ محمد المقدسي ومهجه في العقيدة مع دراسة وتحقيق كتاب الحجة على تارك المحجة ت: د.عبدالعزیز السدحان.ط.دار عالم الكتب ط.الأولى ١٤٢٩ هـ.
- ٤٣- الحجة في بيان المحجة للتيمي ت: محمد ربيع المدخلي، محمود أبو رحيم ط.دار الراية ط.الأولى ١٤١١ هـ.
- ٤٤- حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدع لابن قدامة ت: عبدالله الجديع ط.الرشد ط.١٤٠٩ هـ.
- ٤٥- الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن للكناني ت: د.علي فقيهي ط.دار العلوم المدينة المنورة.
- ٤٦- خلق أفعال العباد للإمام البخاري ت: د.فهد الفهيد، ط.دار أطلس الخضراء، ط.الأولى ١٤٢٥ هـ.
- ٤٧- درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية، ط.جامعة الإمام، ت: د.محمد رشاد سالم .
- ٤٨- دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجري، تأليف: د.عبدالمحسن بن زين المطيري، ط.دار البشائر الإسلامية، ط.الأولى، ١٤٢٧ هـ.
- ٤٩- دلائل إعجاز القرآن للجرجاني، ت: محمود شاكر، ط.الخانجي، ط.١٣٧٥ هـ.

- ٥٠- ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب، ت: د.عبدالرحمن العثيمين، ط.العبيكان، ط.الأولى ١٤٢٥هـ.
- ٥١- الرد على الجهمية للإمام أحمد، ت: دغش العجمي، ط.وزارة الأوقاف بقطر، ط.الأولى لدار الإمام البخاري ١٤٢٩هـ.
- ٥٢- الرد على الجهمية للدارمي، ت: بدر البدر، ط.الدار السلفية، ط.الأولى ١٤٠٥هـ.
- ٥٣- رسالة السجزي إلى أهل زييد، ت: د.محمد باكريم باعبدالله ط.دار الراية ط.الأولى ١٤١٤هـ.
- ٥٤- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للأوسى، ط.المنيرية، نشر دار الكتاب العربي.
- ٥٥- السنة لعبدالله بن الإمام أحمد ت: د.محمد سعيد القحطاني ط.دار ابن القيم ط.الأولى ١٤٠٦هـ.
- ٥٦- سير أعلام النبلاء للذهبي ط. مؤسسة الرسالة .
- ٥٧- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للإمام اللالكائي، ت: د.أحمد سعد حمدان، ط.دار طيبة، ط.الثانية ١٤١٥هـ.
- ٥٨- شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار، ت: د.عبدالكريم عثمان، ط.الاستقلال - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ.
- ٥٩- شرح المقاصد للفتازاني، ت: عميرة، ط.عالم الكتب - ط.الأولى ١٤٠٩هـ.
- ٦٠- شرح جوهرة التوحيد للباجوري، ت: محمد الكيلاني وعبدالكريم تتان.
- ٦١- الشريعة للإمام الأجرى، ت: د.عبدالله الدميجي، ط.دار الوطن، ط.الثانية ١٤٢٠هـ.
- ٦٢- الشفا للقاضي عياض، ت: البجاوي، ط.البابي الحلبي .
- ٦٣- الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة لابن القيم، ت: د.على الدخيل الله، ط.دار العاصمة، ط.الأولى ١٤٠٨هـ.

- ٦٤- صيد الخاطر لابن الجوزي، ت: عامر ياسين، ط.دار ابن خزيمة، ط.الأولى ١٤١٨ هـ.
- ٦٥- طبقات الحنابلة لابي يعلى، ت: د.عبدالرحمن العثيمين، ط.العبيكان، ط.الأولى ١٤٢٥ هـ.
- ٦٦- طريق الهجرتين لابن القيم الجوزية، ت: زائد النشيري ومحمد الإصلاحي، ط.دار عالم الفوائد، بإشراف الشيخ بكر أبوزيد، ضمن مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجده، ط. الأولى ١٤٢٩ هـ.
- ٦٧- العقيدة السلفية في كلام رب البرية، تأليف عبد الله الجديع، ط.دار الإمام مالك، والصمعي، ط.الثانية ١٤١٦ هـ.
- ٦٨- العلمانيون والقرآن الكريم «تاريخية النص»، تأليف: د. أحمد إدريس الطعان، ط.دار ابن حزم، ط. الأولى ١٤٢٨ هـ.
- ٦٩- غاية المرام في علم الكلام للآمدي، ت: حسن محمود عبد اللطيف، ط.المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١ هـ.
- ٧٠- الفرق بين الفرق للبغدادي، ت: إبراهيم رمضان، ط.دار المعرفة - بيروت ط.الأولى ١٤١٥ هـ.
- ٧١- الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، ت: د.عميرة، ط.دار الجيل - بيروت، ط.١٤٠٥ هـ.
- ٧٢- الفكر العربي قراءة علمية لمحمد أركون، ط.المركز الثقافي العربي، ط.الثانية ١٩٩٦ م.
- ٧٣- الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، تأليف: على سامي النشار وعباس الشرييني، ط. دار المعارف - الإسكندرية ١٩٧٢ م.
- ٧٤- الفهرست لابن النديم ط.الرحمانية بمصر
- ٧٥- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لأركون، ترجمة هاشم صالح، ط.دار الطليعة، ط.الثانية ٢٠٠٥ م.
- ٧٦- القرآن ومنزلته بين السلف ومخالفهم - دراسة عقدية -، تأليف محمد هشام طاهري، ط.دار التوحيد، ط.الأولى ١٤٢٦ هـ.
- ٧٧- قصة الحضارة، ويل ديورانت، ترجمة: محمد بدران، ط.دار الجيل - بيروت.

- ٧٨- الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية لابن القيم الجوزية، ت: محمد العريفي، ناصر الحنيني، عبد الله الهذيل، فهد المساعد، بإشراف الشيخ: بكر أبو زيد - رحمه الله - ط.دار عالم الفوائد، ضمن مشروع مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي - أوقاف مؤسسة سليمان الراجحي ط.الأولى ١٤٢٨ هـ.
- ٧٩- الكامل في التاريخ لابن الأثير، ط.دار الكتاب - بيروت، ط.دار الريان ط.السادسة ١٤٠٦ هـ.
- ٨٠- الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة - د.محمد شحرور، شركة المطبوعات للتوزيع، ط.الرابعة ١٩٩٤ م.
- ٨١- الكشاف للزمخشري، ت: محمد الصادق قمحاوي، ط.البابي الحلبي، ١٣٩٢ هـ.
- ٨٢- لسان الميزان لابن حجر، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ط.مكتبة المطبوعات الإسلامية، دار البشائر، ط.الأولى ١٤٢٣ هـ.
- ٨٣- المباحث العقديّة المتعلقة بالأذكار، تأليف: على عبد الحفيظ الكيلاني، ط.عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط.الأولى عام ١٤٢٨ هـ.
- ٨٤- مختصر الصواعق المرسلّة للبعلي، ت: د.الحسن العلوي، ط.أضواء السلف، ط.الأولى ١٤٢٥ هـ.
- ٨٥- مختصر تاريخ دمشق لابن منظور ت: محمد مطيع الحافظ ط.دار الفكر ط.الأولى ١٤٠٤ هـ.
- ٨٦- مدخل إلى القرآن الكريم، د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط.الأولى ٢٠٠٦ م.
- ٨٧- مذاهب الإسلاميين لعبدالرحمن بدوي ط.دار العلم للملايين ط.الأولى ١٩٩٦ م.
- ٨٨- المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري، إعداد: صالح بن غرم الله الغامدي، ط.دار الأندلس ط.الثانية ١٤٢٢ هـ.
- ٨٩- المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، تأليف عواد بن عبد الله المعتق، ط.مكتبة الرشد، ط.الثانية ١٤١٦ هـ.
- ٩٠- المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية بمصر، ط.١٤٠٣ هـ.

- ٩١- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) للرازي، ط.دار الكتب العلمية، طهران.
- ٩٢- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ط.المركز الثقافي العربي، ط.الرابعة ١٩٩٨م.
- ٩٣- مقالات الإسلاميين للاشعري ت: محمد محي الدين عبد الحميد ط.الثانية ١٣٨٩ هـ.
- ٩٤- مقالات الجهم بن صفوان وأثرها في الفرق الإسلامية - ياسر القاضي ط.أضواء السلف ١٤٢٦ هـ.
- ٩٥- مقالة التعطيل والجعد بن درهم للدكتور محمد خليفة التميمي ط.أضواء السلف ط.الأولى ١٤١٨ هـ.
- ٩٦- الملل والنحل للشهرستاني، ت: أحمد فهمي، ط.دار الكتب العلمية، ط. الأولى ١٤١٠ هـ.
- ٩٧- المناظرة في القرآن لابن قدامة، ت: محمد النجدي، ط. مكتبة ابن تيمية، ط. الأولى ١٤١٠ هـ.
- ٩٨- منهاج السنة لشيخ الإسلام ابن تيمية، ط.جامعة الإمام، ت: د. محمد رشاد سالم .
- ٩٩- موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب للأستاذ روني ألفا إيلي، ط.دار الكتب العلمية ط.الأولى ١٤١٢ هـ.
- ١٠٠- موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي، ط.المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط.الأولى ١٩٨٤م.
- ١٠١- الموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، بأشراف زكي نجيب محمود ط. مكتبة الانجلو المصرية ط.١٩٦٣م.
- ١٠٢- موسوعة اليهود واليهودية (الموجزة) د.عبد الوهاب المسيري، ط.دار الشروق - القاهرة، ط. الثانية ٢٠٠٥م.
- ١٠٣- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د.عبد الرحمن المحمود، ط.مكتبة الرشد، ط.الأولى ١٤١٥ هـ.
- ١٠٤- ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي، ت: على وفتحية البجاوي، ط.دار الفكر العربي.

- ١٠٥- نسيم الرياض شرح شفا القاضي عياض للشهاب الخفاجي، ط.المكتبة السلفية .
- ١٠٦- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د.علي سامي النشار، ط.دار المعارف .
- ١٠٧- النص، السلطة، الحقيقة، د.نصر أبو زيد، ط.المركز الثقافي العربي، ط.الخامسة ٢٠٠٦م.
- ١٠٨- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، د.طبيب تيزيني، ط.دار الينابيع - دمشق، ط.١٩٩٧م.
- ١٠٩- نقد الخطاب الديني، د.نصر أبوزيد، سينا للنشر، ط.الأولى، ١٩٩٢م.
- ١١٠- نقض عثمان بن سعيد في الرد على بشر المريسي العنيد، ت: منصور السماري .
- ١١١- نكت القرآن للحافظ القصاب، ت: الجنيد والاسمري، ط.دار ابن القيم، دار ابن عфан، ط.الأولى ١٤٢٤ هـ.
- ١١٢- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز للفخر الرازي، ت: د.بكري شيخ أمين، ط.دار العلم للملايين، ط.الأولى ١٩٨٥م.
- ١١٣- الوافي بالوفيات للصفدي، ت: شكري فيصل، ط.دار صادر بيروت ط.الثانية، ١٤١١ هـ.
- ١١٤- وفيات الأعيان لابن خلكان، ت: د.إحسان عباس، ط.إحياء التراث العربي، دار صادر .

فهرس بحث مآلات القول بخلق القرآن

٢٧	ملخص البحث
٢٨	مقدمة
٣٢	التمهيد: نشأة القول بخلق القرآن وحقيقة هذه المقالة ومن قال بها
٤٤	الفصل الأول: مآلات القول بخلق القرآن قديماً (كما قرره السلف)
٤٥	المآل الأول: (أن الله أو شيئاً من صفاته يكون مخلوقاً)
٤٨	المآل الثاني: (تجويز الشرك بالله)
٤٩	المآل الثالث: وصف الله بالنقائص والعيوب
	المآل الرابع: إن القول بخلق القرآن يعود على كل الرسالة والشريعة التي من
٥٢	عند الله بالإبطال
٥٣	المآل الخامس: الاستهانة والاستخفاف بكلام الله
٥٥	المآل السادس: نفي الإعجاز عن القرآن
٥٩	الفصل الثاني: مآلات القول بخلق القرآن حديثاً في الفكر المعاصر
٥٩	تمهيد
٦٣	المآل الأول: القول بوجوب نقد القرآن وأنه كغيره من النصوص
	المآل الثاني: أن البيئة هي التي أثرت في خطاب القرآن وهذا فيه إشارة إلى أنه
٦٥	ليس بوحى من عند الله
٦٧	المآل الثالث: نفي الإعجاز عن القرآن الكريم
٦٨	المآل الرابع: إسقاط مرجعية النص القرآني
٦٩	المآل الخامس: تجويز وقوع التحريف والزيادة والنقصان في القرآن
٧٠	المآل السادس: القول بتاريخية النص القرآني
٧٣	الخاتمة
٧٥	قائمة المراجع
٨٤	فهرس الموضوعات



الخلل المنهجي في دليل الحدوث

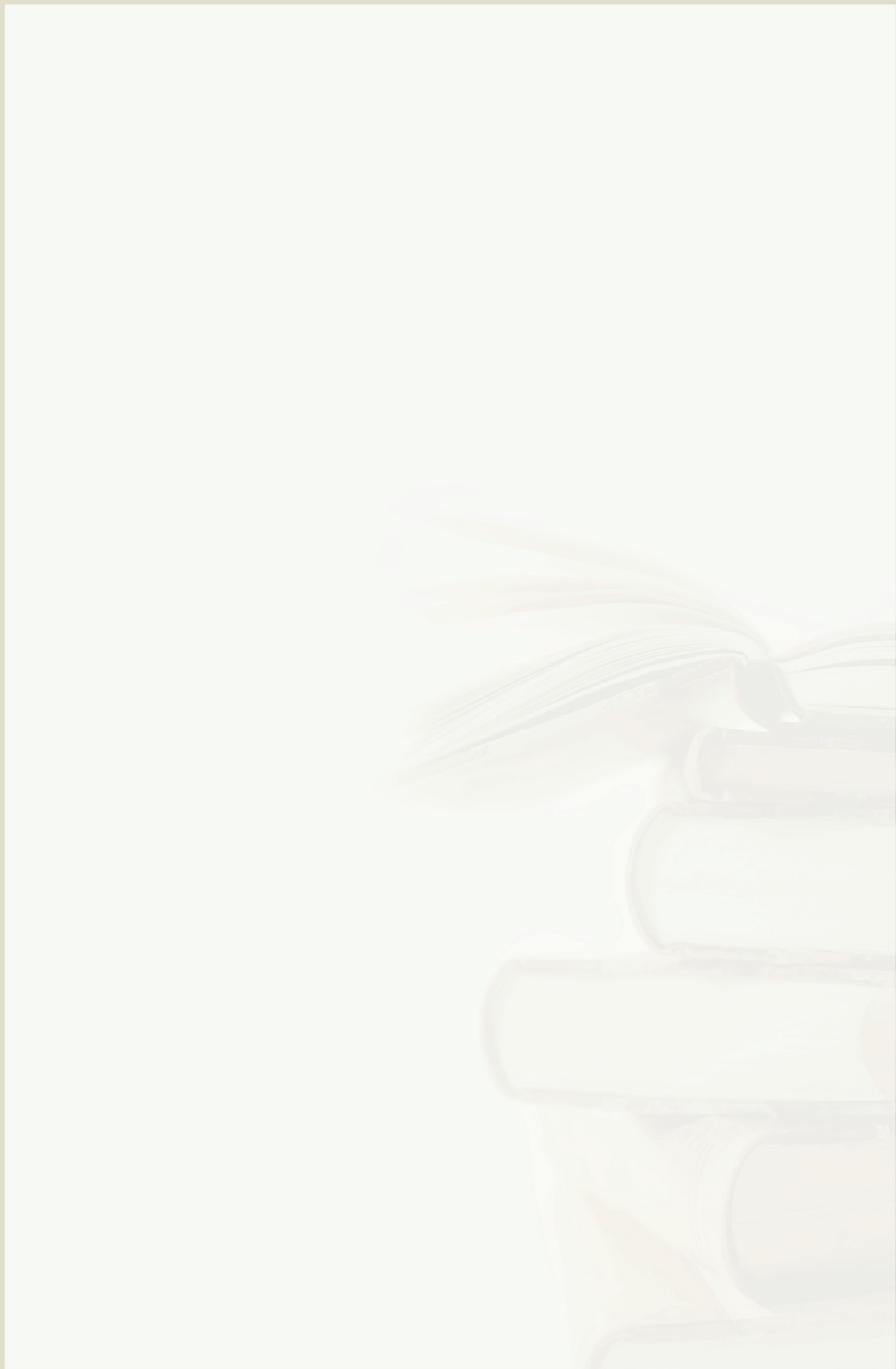
دراسة نقدية

سلطان بن عبدالرحمن العميري

مدير الفعاليات بمركز التأهيل للدراسات والبحوث
وأكاديمي بجامعة أم القرى

بحوثه:

- الحد الأرسطي، أصوله الفلسفية وآثاره العلمية (رسالة ماجستير)
- التفسير السياسي للقضايا العقديّة في الفكر العربي المعاصر. من منشورات مركز التأهيل للدراسات والبحوث.



ملخص البحث

يعد دليل الحدوث أهم دليل عقلي في المنظومة الكلامية، وأشهر أصل عارضوا به دلالات النصوص الشرعية، وقد جعله المتكلمون معتمدهم في إثبات أكبر قضية علمية، وهي وجود الله تعالى، وتقوم حقيقته عندهم على أصلين، هما: الأول: إثبات حدوث العالم، والثاني: إثبات كون المحدث لا بد له من محدث، وخلصوا من هذا إلى أن العالم لا بد له من محدث مختار، وهو الله سبحانه وتعالى.

وقد كانت لذلك الدليل آثار علمية في جميع العلوم الإسلامية، وآثار نفسية على عدد من المقتنعين به، وهي آثار واسعة الانتشار، فقد دخلت بعض مقدماته ولوازمه الخفية على عدد من أتباع المذاهب، فأثرت على قدر من تفريراتهم العلمية، مع أنه عند التأمل في تركيبه ومنهجية الاستدلال فيه نجد أنه مشتمل على أخطاء منهجية ضخمة، يستحيل معها الاعتماد عليه أو الوثوق به.

ويقصد البحث إلى بيان تلك الأخطاء المنهجية، وإبرازها، وإقامة الأدلة الشرعية الواقعية على وجودها فيه أولاً، وعلى بيان وجه الخطأ فيها ثانياً، وهذه المهمة تتطلب أن يقوم البحث على فكرتين، وهما: الأولى: حقيقة دليل الحدوث وبيان أصوله ومقدماته، والثانية: تحديد مواطن الخلل المنهجي فيه، ولأجل هذا كان البحث مكوناً من مبحثين أصليين.

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.... أما بعد:

فقد ابتليت الأمة الإسلامية بحدوث علم الكلام فيها، ونشأت بحدوثة منظومة غريبة مختلفة في تصوراتها، وفي مجموع مكوناتها، عن تلك المنظومة التي جاءت بها النصوص الشرعية واقتبسها المتقدمون من علماء الأمة من ذلك الوحي المعصوم.

وقد انتشر علم الكلام في الأمة، وأخذ طوائف من الناس بما تضمنه من دعاوى وأصول، حتى غدوا ينسبون إليه، فيقال لهم: المتكلمون.

وأخذ هؤلاء المتكلمون يؤلفون في علوم الإسلام المختلفة، كأصول الدين والفقه وأصوله والتفسير والعربية بعلمها، وكثرت تأليفهم فيها، وكانوا يعتمدون أصول ذلك العلم الذي أقاموا عليه دينهم، وبنوا عليه عقيدتهم، فالتزموا بتلك الأدلة في مقدماتها وأصولها ولوازمها، فلا يبنون قاعدة ولا ينفون أصلاً إلا بناءً على ما تقضيه تلك الأصول، حتى أضحي علم الكلام المرجع الأصلي في تصحيح الصحيح وإبطال الباطل في تصورهم.

ومن أشهر تلك الأصول وأوسعها انتشارا، وتوغلا في المنظومة الكلامية: دليل الحدوث، ذلكم الدليل الذي يعد أصل الأصول التي تقوم عليها المنظومة الكلامية؛ لأنه متعلق بمسألة هي الأم في كل العلوم، ألا وهي مسألة وجود الله تعالى؛ ولأجل هذا جعل له المتكلمون المكانة العالية وبوؤوه المنزلة الرفيعة، وأوسعوه شرحا وتحريرا وتدليلا وبيانا ودفعا لاعتراضات الخصوم عليه.

ومع ما له من منزلة إلا أنه دليل متشرب بالخلل المنهجي، ومتشبع بالأخطاء المعرفية، فقد توغلت فيه حتى وصلت إلى النخاع، فشوهت صورته وأبطلت دلالاته، وأفسدت إمكان الاستفادة منه، وعطلت الوظيفة التي جيء به من أجلها.

وهذا البحث يقصد إلى بيان تلك الأخطاء المنهجية التي يعاني منها دليل الحدوث، ويثبت وجودها فيه بالأدلة الشرعية والواقعية، وهذا القصد يستوجب أن يكون البحث مكونا من مبحثين، وهما:

- المبحث الأول: حقيقة دليل الحدوث.

- والمبحث الثاني: مواطن الخلل في دليل الحدوث.

وأسأله سبحانه بمنه وكرمه التوفيق لإتمام ما يستحقه كل مبحث، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

المبحث الأول حقيقة دليل الحدوث

توطئة:

انطلق المتكلمون في منظومتهم الكلامية من عدّ وجود الله تعالى قضية نظرية عند كل الناس، ومن ثم لا بد من الاستدلال على إثبات صحتها، وإقامة الأدلة عليها، وقد تعددت الأدلة التي ذكرها المتكلمون في إثبات وجوده سبحانه، وتنوعت طرائقهم في ذلك^(١)، ومن أشهر أدلتهم وأكثرها اعتمادا عند جمهورهم: دليل الحدوث، فهذا الدليل هو الحجة المعتمدة عند المعتزلة كما قال القاضي عبد الجبار^(٢)، وكذلك هو عند جمهور الأشاعرة، وفي هذا يقول الباقلاني لما ذكر دليل الحدوث: «وهذا الطريق من الكلام في حدوث الأجسام هو المعتمد في هذا الباب»^(٣).

ويقول ابن تيمية عن طريقة الاستدلال بدليل الحدوث: «هي الطريقة المشهورة عند الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم من الأشعرية والكرامية، ومن دخل في ذلك من الفقهاء: أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم»^(٤).

(١) انظر: الأربعين في أصول الدين، الرازي (٧٠)، ودرء التعارض، ابن تيمية (٩٦/١).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي (٩٥).

(٣) شرح اللمع، للباقلاني، بواسطة: درء التعارض (٣٤٢/٨)، وانظر: المطالب العالية، للرازي (٢٠٠/١)، وغاية المرام، للأمدي (٢٦١).

(٤) درء التعارض، ابن تيمية (٢٢٩/٧).

وقد ذكر الأشعري والخطابي أن المتكلمين أخذوا هذه الطريقة من الفلاسفة^(٥)، ولكن هذه النسبة المطلقة غير دقيقة؛ لأن «كثيرا من الفلاسفة يبطل هذه الطريقة، كأرسطو وأتباعه، فلم يوجد عنهم، ومن الفلاسفة من يقول بها، والذين قالوا بها من أهل الكلام ليس كلهم أخذها عن الفلاسفة، بل قد تشابه القلوب...وأكثر المتكلمين السالكين لها مناقضون للقول المشهور عن الفلاسفة لا موافقون لهم، بل يردون على أرسطو وأصحابه في المنطق والطبيعيات والإلهيات»^(٦).

والبحث في هذا الدليل متشعب جدا، من جهات كثيرة: من جهة نشأته وتاريخه وتطوره، ومن جهة طرائق تقريره، ومن جهة مقدماته ودلائلها، ومن جهة لوازمه وآثاره، وتفصيل القول في هذه الأمور كلها يحتاج إلى أوقات طويلة وجهود مضيئة، وقد اهتم المتكلمون وغيرهم بشرح ذلك مفصلا، وذلك في كتب مفردة وفي ضمن كتب العقائد.

والبحث هنا لا يقصد إلى تفصيل القول فيه، وإنما يقصد إلى إعطاء صورة مختصرة عنه، مع بيان مواطن الخلل المنهجي التي وقعت فيه، وتسببت في بطلانه واستحالة الاعتماد عليه كدليل على وجود الله تعالى.

وسيقصر في بيان حقيقته على ذكر ثلاثة أمور، هي:

- الأمر الأول: مفهوم دليل الحدوث وأسماءه.
- الأمر الثاني: منزلة دليل الحدوث عند المتكلمين.
- الأمر الثالث: أصوله ومقدماته.

وإنما اقتصر البحث على هذه الأمور؛ لأنه بإدراكها يتحصل المرء على تصور كاف في معرفة حقيقة هذا الدليل.

أولا: مفهوم دليل الحدوث وأسماءه.

درج كثير من الذاكرين لهذا الدليل على الشروع في مقدماته مباشرة من غير ذكر لتعريفه وبيان مفهومه، ومع هذا يمكن أن يبين مفهوم هذا الدليل بأن يقال: هو إثبات حدوث العالم بوقوع التغيير فيه، والاستدلال على وجود الله تعالى بذلك، بحيث إن المرء يستدل بوقوع

(٥) انظر: صون المنطق والكلام، السيوطي(٩٥)، ودرء التعارض، ابن تيمية (٢٩٥/٧).

(٦) المرجع السابق (٢٩٥/٧).

التغير والتجدد في هذا العالم على ضرورة كونه مخلوقا، وإذا كان مخلوقا، فإنه لا بد له من محدث يجعله كذلك، وهو الله سبحانه وتعالى.

وقد أُطلق على هذا الدليل أسماء وألقاب كثيرة، ومن تلك الأسماء: دليل الحدوث، ودليل الجواهر والأعراض، ودليل الأجسام، ودليل حلول الحوادث، ودليل حدوث الأجسام، ودليل حدوث الأعراض، وغيرها من الأسماء^(٧).

ثانيا: منزلة دليل الحدوث عند المتكلمين.

توارد كثير من المتكلمين على تعظيم دليل الحدوث والإعلاء من شأنه، فجعلوه من أصول الدلائل الكبيرة التي لا يتحقق إيمان المرء إلا بمعرفتها، وسلكه أكثرهم في إثبات وجود الله تعالى^(٨)، فلا يمكن العلم بوجود الله تعالى عند الماتريدي إلا بمعرفة حدوث العالم، وفي هذا يقول: «والأصل أن الله تعالى لا سبيل إلى العلم به إلا من طريقة دلالة العالم عليه»^(٩)، ويقول الغزالي: «من لا يعتقد حدوث الأجسام فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلا»^(١٠)، ويقول النسفي: «من المحال أن يكون من لا علم له بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته وثبوت النبوة مؤمنا»^(١١).

بل قد جعل القاضي عبد الجبار العلم به أول واجب على العبد؛ لأنه محل النظر الذي هو طريق لمعرفة الله تعالى، وفي هذا يقول: «فإن قال قائل: فبينوا لي محل ما يلزم في التوحيد أن يعرفه، قيل له: يدور ذلك على خمسة أصول: أولها: إثبات حدوث العالم»^(١٢).

وقرر بعض المتأخرين من المتكلمين أن العلم بحدوث العالم أصل كل العقائد؛ وذلك لأن العلم بوجود الله تعالى لا يكون إلا بالعلم به، والعلم بصدق النبي ﷺ لا يكون إلا بعد العلم بوجود الله تعالى، والشرائع لا تثبت إلا بالنبوة، فصار دليل الحدوث أصلا لكل شرائع الدين

(٧) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي (٩٤)، والمسامرة على المسامرة، لابن الهمام (٢٩)، والتمهيد، للنسفي (٥، ٤)، ودرء التعارض، لابن تيمية (٢/١٤، ٢٢٤).

(٨) انظر: نهاية الإقدام، للشهرستاني (٥).

(٩) التوحيد، للماتريدي (١٢٩).

(١٠) تهافت الفلاسفة، للغزالي (١٩٧).

(١١) تبصرة الأدلة، للنسفي (٣٥).

(١٢) المختصر في التوحيد، للقاضي عبد الجبار - ضمن رسائل العدل والتوحيد - (١/١٩٩).

على قولهم، وفي هذا يقول السنوسي: «اعلم أن حدوث العالم أصل عظيم لسائر العقائد، وأساس كبير لما يأتي من الفوائد»^(١٣)، وبالغ بعض الأشاعرة في الاهتمام بهذا الدليل حتى ذكر ابن العربي أن مما يجب على المصلي «عند الإحرام - بالصلاة - أن يذكر حدث العالم، وأدلته وإثبات الأعراض، واستحالة عرو الجواهر عنها، وإبطال حوادث لا أول لها، وأدلة العالم بالصانع، وإثبات الصفات، وما يجب له - تعالى - وما يستحيل وما يجوز...»^(١٤)، ويقول ابن تيمية مبينا منزلة حجة الحدوث عند المتكلمين: «جعلوا صحة دين الإسلام موقوفا عليها؛ وذلك أنه موقوف على الإيمان بالرسول، والإيمان به موقوف على معرفة المرسل، وزعموا أن المرسل لا يعرف إلا بها، قالوا: لأنه لا يُعرف إلا بالنظر والاستدلال المفضي إلى العلم بإثبات الصانع، قالوا: ولا طريق إلى ذلك إلا بإثبات حدوث العالم»^(١٥).

ثالثا: أصول دليل الحدوث ومقدماته:

تعددت طرائق المتكلمين في تقرير حقيقة دليل الحدوث، وتوعدت أساليبهم في بيانه، فمنهم من يجعله قائما على مقدمتين، ومنهم من يفصل فيجعله قائما على أربع مقدمات، ومن جعله كذلك اختلفوا في تحديد تلك المقدمات وترتيبها، ومنهم من يزيد في مقدماته فيوصلها إلى سبع^(١٦).

ويمكن أن يُحصل من مجموع كلامهم طريقة مختصرة تظهر بها حقيقة هذا الدليل وتبين، وذلك بأن يقال: إن دليل الحدوث قائم على أصلين كليين^(١٧)، وهما:

- الأصل الأول: إثبات حدوث العالم.
- والأصل الثاني: إثبات كون المحدث لا بد له من محدث.

(١٣) شرح العقيدة الوسطى، السنوسي (٨٧).

(١٤) الذخيرة، القرافي (١٣٦/٢)، وانظر غلو المتكلمين في دليل الحدوث: شرح أم البراهين مع حاشية الدسوقي (٦٤-٦٥)، وشرح الجوهرة، البيجوري (٨٨-٨٩)، وكفاية العوام فيما يجب عليهم من علم الكلام، الفضالي (٣٢).

(١٥) الصفدية، لابن تيمية (٢٧٤/١).

(١٦) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي (٩٥)، والإرشاد، للجويني (٤٣)، وشرح المسامرة، لابن الهمام (٢٩)، وشرح السنوسية الوسطى، للسنوسي (٩٢).

(١٧) انظر: الخلاصة النافعة، للرصااص (٦٢).

والمراد بالأصل هنا: القاعدة الكلية التي يبني عليها غيرها^(١٨)، وهذان الأصلان ترجع إليهما جميع المباحث التي يذكرها المتكلمون حول هذا الدليل.

أما الأصل الأول: وهو إثبات حدوث العالم، فقد قرر جمهور المتكلمين أن العالم - وهو كل ما سوى الله تعالى^(١٩) - مكون من أمرين، جواهر وأعراض، وقرروا أن الجواهر لا يمكن أن تتفك عن الأعراض، وأن الأعراض متغيرة، فخلصوا من هذا إلى أن العالم لا بد أن يكون محدثاً مخلوقاً.

وبهذا التقرير يُعلم أن الأصل الأول قائم على أربع مقدمات، وهي:

المقدمة الأولى: إثبات الأعراض، والأعراض جمع عرض، وله في اصطلاح المتكلمين حدود كثيرة، من أشهرها: أن العرض هو: ما يقوم بغيره^(٢٠).

قد استندوا إلى أدلة كثيرة في إثبات وجوده^(٢١)، ومن أشهر أدلة وجوده عند الماتريدية والأشاعرة: هو أن الجسم تطراً عليه التغيرات، فهو تارة يكون ساكناً وتارة يكون متحركاً، وتارة يكون متلوناً بلون معين، ثم يتغير ذلك اللون إلى لون آخر، وهذا التغير لا يصح أن يكون مرجعه الجسم نفسه؛ لأنه لو كان كذلك لكان باقياً على أحواله دائماً، وفي بيان هذا الدليل يقول النسفي: «الجوهر قد يكون ساكناً ثم يتحرك، وهكذا على القلب، ولو لم تكن الحركة والسكون معنيين وراء ذات الجوهر، بل لو كانا راجعين إلى ذاته لكان في الأحوال أجمع ساكناً متحركاً لوجود ذاته الموجب لهما، ولما اختلف كل صفة بحالة على حدة»^(٢٢).

وأما المعتزلة فقد استندوا على كون الجسم لا يخلو من الأكوان الأربعة، وهي: الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون^(٢٣)، وما لا يخلو من هذه الأكوان لا بد أن يكون مخلوقاً.

ودليل المعتزلة في المآل مقارب لدليل الأشاعرة والماتريدية: لأن الأكوان الأربعة جزء من الأعراض في الحقيقة.

(١٨) انظر في معاني الأصل: البحر المحيط، للزركشي (١٦/١).

(١٩) انظر: الإرشاد، الجويني (٣٩).

(٢٠) انظر: المرجع السابق (٣٩).

(٢١) انظر: أصول الدين، للبغدادي (٣٧).

(٢٢) التمهيد، للنسفي (٤)، وانظر: أصول الدين، للبغدادي (٣٧)، و«لع الأدلة، للجويني (٨٨).

(٢٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي (٩٥).

المقدمة الثانية: إثبات حدوث الأعراض، وهذه المقدمة اختلف فيها المتكلمون، فمنهم: من يرى أن حدوث الأعراض ضروري لا يحتاج إلى دليل؛ لأنه يقع بالمشاهدة والحس، وهذا القول قال به الماتريدي كما ذكره النسفي وبعض الأشاعرة^(٢٤)، ومنهم: من يرى أنها نظرية لا تُعلم إلا بالدليل، ومن هؤلاء: جمهور الأشاعرة، وقد استندوا في إثباتها على دليل التعاقب، وحاصله: أن الأعراض المتضادة تتعاقب في محالها، ونحن نستيقن بناءً على ذلك أن الوصف الطارئ حادث؛ لأنه كان معدوماً، ونستيقن أن الوصف الزائل حادث أيضاً؛ لأنه زال بعد وجوده، وما حدث بعد عدمه أو زال بعد وجوده فهو حادث، وفي بيان هذا الدليل يقول الجويني: «الدليل على حدوث الأعراض أنا نرى الأعراض المتضادة تتعاقب على محالها، فنستيقن حدوث الطارئ منها، من حيث وُجدت، ونعلم حدوث السابق منها من حيث عُدت؛ إذ لو كانت قديمة لاستحال عدمها؛ لأن القدم يناه في العدم»^(٢٥)، وهذا الدليل استند إليه المعتزلة أيضاً^(٢٦).

المقدمة الثالثة: استحالة تعري الجواهر من الأعراض، وقد اختلف المتكلمون في تقرير دليلها، فاستند الأشاعرة إلى أن الضرورة تقتضي أن الجسم يستحيل أن يخلو من الأوصاف المتضادة كالاتحاد والافتراق؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، وهذا يلزم منه ضرورة اتصاف الجسم بأحد الوصفين، وبالتالي يقتضي امتناع خلو الجسم من الأعراض^(٢٧)، وهذا التقرير استند إليه الماتريدي أيضاً^(٢٨).

وأما المعتزلة فاستندوا إلى أن الجسم لا بد أن يكون متحيزاً، والجسم المتحيز لا يمكن أن يخلو من أحد الأكوان الأربعة، وهذا يقتضي أن الجسم لا يخلو من الأعراض (الأكوان الأربعة)^(٢٩).

المقدمة الرابعة: وهذه المقدمة اختلف المتكلمون في تحديد صورتها على قولين^(٣٠):

(٢٤) انظر: التمهيد، للنسفي (٥).

(٢٥) لمع الأدلة، للجويني (٨٩)، وانظر: الإنصاف، للباقلاني (٢٨).

(٢٦) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي (٩٣).

(٢٧) انظر: الإنصاف للباقلاني (٢٨)، ولمع الأدلة، للجويني (٨٩).

(٢٨) انظر: التمهيد، للنسفي (٥).

(٢٩) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي (١١٢).

(٣٠) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (٣٤٤/٨)، و(٣٠٣/١).

القول الأول في صورتها: أن ما لم يسبق الحوادث فهو حادث، وهذا القول قرره الباقلاني، والقاضي عبد الجبار، وغيرهما^(٣١).

واستندوا في تقريره إلى أن الجسم إذا لم يمكن أن ينفك عن الأعراض، فهو لا بد أن يكون معها أو بعدها، وكل من المعية أو البعدية تقتضي عدم تقدم الجسم على الأعراض، فالجسم إذن لا يمكن أن يسبق الأعراض، وفي بيان هذه الحجة يقول الباقلاني: «إذا بطل أن يكون الجسم عاريا عن الحوادث ومنفكا من سائرهما، وجب أنه ليس له معها إلا حالان: إما أن يكون موجودا مع وجودها، أو بعدها، فإن كان موجودا مع وجودها، ولوجودها أول، فوجب أن يكون حكمه في الوجود عن أول، وحصوله عن عدم حكمها، وذلك يوجب حدوثه من حيث شركها في علة الحدوث متى لم يكن سابقا لها، وإن كان موجودا بعدها، كان أولى بالحدوث منها؛ لوجوده بعدها»^(٣٢).

وهذه الحجة فيها إجمال، فهي لم تُوضِّح المراد بالحوادث هنا، هل المراد بها جنس الحوادث أم أفرادها؟، والدليل لا يقوم إلا إذا كان المراد جنس الأعراض؛ ولهذا حاول المتأخرون من المتكلمين الخروج من هذا الإجمال فقالوا بصورة أخرى لهذه المقدمة.

والقول الثاني: أن صورة المقدمة هي: استحالة حوادث لا أول لها، وقد قال بهذا القول أبو الحسين البصري، والجويني والشهرستاني والرازي، وتوارد عليه كثير من المتكلمين من بعد. وهم إنما قالوا بهذا القول حتى يتخلصوا من ذلك الإجمال الذي وقع فيه من سبقهم، وفي هذا يقول ابن تيمية: «ولما تظن كثير من أهل الكلام لما في هذه المقدمة من الإجمال والإبهام، وأنه لا بد من بيان هذه المقدمة في هذا الموضع، ميزوا بين النوعين كما فعل ذلك أبو الحسين البصري وأبو المعالي الجويني والشهرستاني والرازي وغيرهم، فعرفوا أن المراد أنه ما لم يسبق جنس الحوادث لا عين الحوادث، وأن ذلك لا يتم إلا ببيان أن الحوادث يجب أن يكون لها ابتداء، وأنه يمتنع وجود حوادث لا يتناهى نوعها، فأخذوا يحتجون على ذلك بما ذكرنا اعتراض الناس عليه في غير هذا الموضع، ولهذا جعل أبو الحسين وأبو المعالي ونحوهما

(٣١) انظر: شرح اللمع، للباقلاني، بواسطة: درء التعارض (٣٣٢/٨)، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي (٩٥).

(٣٢) شرح اللمع، للباقلاني، بواسطة: درء التعارض، لابن تيمية (٣٣٥/٨).

هذا الدليل مبني على أربع مقدمات: إثبات الأعراض، وإثبات حدوثها، وإثبات استلزام الجسم لها، واستحالة حوادث لا أول لها، وجعلوا النتيجة أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث»^(٣٣).

وقد استند المتكلمون في تقرير هذا القول إلى أنواع من الأدلة^(٣٤)، ومن أشهرها ما يسمى بدليل التطبيق، وحاصله: أنه لو فرض وجود سلسلتين، تبدأ إحدهما من زمن الطوفان إلى ما لا نهاية في الماضي، والأخرى من زمن الهجرة على ما لا نهاية له في الماضي، فإنه عند التطبيق بين هاتين السلسلتين بحيث يقع في مقابل كل حلقة من الأولى حلقة من الثانية، فإن الأمر لا يخلو من حالين:

- الأول: أن تتساوى السلسلتين، وهذا محال؛ لأنه يلزم منه أن يكون الزائد مثل الناقص.
- والثاني: أن تتفاضل، وهذا محال أيضا؛ لأنه يلزم منه أن يقع التفاضل فيما لا نهاية له.

فإذا كان الأمر كذلك فإنه لا بد أن نقول أنها غير متناهية؛ لأن هذا الأمر هو الأمر الذي لا تلزم عليه تلك المحالات، وهذا يعني أن الحوادث لها ابتداء^(٣٥).

فهذه المقدمات الأربع قرر بها المتكلمون صحة الأصل الأول، وهو حدوث العالم.

وأما الأصل الثاني: وهو: أن كل حادث لا بد له من محدث، فقد اختلف المتكلمون فيه، فمنهم: من جعله من الأمور الضرورية التي لا تحتاج إلى استدلال، ومن هؤلاء: الغزالي والرازي في بعض كتبه^(٣٦)، ومنهم: من جعله من الأمور النظرية، واستدلوا عليه بأدلة كثيرة، ومن تلك الأدلة: القياس، وقد بين صورته القاضي عبد الجبار إذ يقول: «يدل عليه تصرفاتنا في الشاهد، فإنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها - يعني تصرفاتنا - في الحدث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل، والأجسام قد شاركتها في الحدث، فيجب احتياجها إلى محدث وفاعل»^(٣٧)، واستدل بعض الأشاعرة بدليل التخصيص،

(٣٣) درء التعارض، لابن تيمية (٣٤٤/٨).

(٣٤) انظر: الأربعين في أصول الدين، الرازي (٣٢/١)، ودرء التعارض، ابن تيمية (٣٤٥/٢ - ٣٦٩).

(٣٥) انظر: المواقف في علم الكلام، للإيجي (٩٠)، وشرح المقاصد، للفتازاني (١١٢/٢).

(٣٦) انظر: الإرشاد، الجويني (٤٩)، وإحياء علوم الدين، للغزالي (١٥١/١)، ومعالم أصول الدين، للرازي (٤٠)، والمطالب العالية، الرازي (٢٠٧/١).

(٣٧) شرح الأصول الخمسة، للقاضي (١١٨)، وانظر في شرح ذلك الدليل ونقده: المطالب العالية، الرازي (٢١٠/١).

وحاصله: أن الممكن جائز وجوده في كل وقت فلا فضل لوقت وذن وقت، فاخصاه بالوجود في وقت دون وقت يحتاج إلى مخصص، لاستحالة ترجيح أحد الممكنين بلا مرجح^(٣٨).

فلما قرر المتكلمون هذين الأصلين خلصوا إلى نتيجة وهي: أن خالق هذا العالم هو الله تعالى؛ لأن الخلق لا يمكن أن يكون إلا من فاعل مختار، وهو الله سبحانه^(٣٩).

(٣٨) انظر: الإرشاد، الجويني (٤٩)، وشرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، الحامدي (١٠٣).

(٣٩) انظر: الإرشاد، للجويني (٢٨).

المبحث الثاني الأخطاء المنهجية في دليل الحدوث

توطئة:

نقد المحققون من العلماء دليل الحدوث وبينوا ما فيه من خلل ونقص، وأكدوا عدم صلاحيته لما وُضع له، وفي هذا يقول ابن تيمية عن دليل الحدوث: «المحققون على أنها طريقة باطلة، وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعي بها مطلقاً، ولهذا تجد من اعتمد عليها في أصول دينه فأحد الأمرين له لازم: إما أن يطلع على ضعفها ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدوم العالم فتتكافأ عنده الأدلة، أو يرجح هذا تارة وهذا تارة، كما هو حال طوائف منهم»^(٤٠).

والنقد الذي يوجه إلى هذا الدليل يمكن أن يكون بطريقتين، هما:

الأول: طريق منهجي، والمراد به: أن تبين الأخطاء الكلية (المنهجية) التي وقعت في ذلك الدليل من غير نظر إلى ما وقع في آحاد أدلته ومقدماته على جهة الخصوص، وإنما يبين مدى توفر صفات الدليل الصحيح فيه ومدى مطابقتها لما وضع له على سبيل العموم.

(٤٠) الفتاوى، لابن تيمية (٣/٣٠٤).

والثاني: طريق تفصيلي، والمراد به نقد كل جزء من مكوناته التي وقع فيه الغلط سواء أمقدمة كانت أم دليلاً أم نتيجة، وهذا النوع من النقد هام جداً؛ لأنه يثبت به بطلان كثير من مقدماته وأصوله التي يقوم عليها، كالقول باستحالة حوادث لا أول لها، والقول بالجواهر الفرد وتمائل الأجسام، والقول بأن القابل للضدين يستحيل خلوه من أحدهما، ونحو ذلك من المقدمات والأصول التي يقوم عليها دليل الحدوث، وقد تتبع عدد من العلماء تلك المواطن في دليل الحدوث وبيّنوا عدم صحتها^(٤١).

والطريق الذي سيُسلَك هنا هو الطريق المنهجي، وهذا الطريق هام جداً أيضاً؛ لأن الأخطاء الكلية المنهجية تعد أصلاً وأساساً للأخطاء التفصيلية التي وقعت في دليل الحدوث، فبيانها والتدليل على خطئها يمثل الخطوة الأولى الأساسية في بيان عطبه وفساد تركيبه وبنائه، وذلك أن البحث في الأخطاء المنهجية هو في حقيقته بحث في مدى توفر شروط صحة الدليل ومعاله الأساسية، التي ينبغي لكل دليل أن يتصف بها ويسير على مقتضاها، وبدل فقدانها من الدليل على تشوه صورته وتعثر طريقه في الوصول إلى المقصود منه بوضوح وسهولة.

فمن المعلوم كل دليل لا بد أن تتوفر فيه أوصاف يكون بها طريقاً صحيحاً سليماً، وتلك الأوصاف: إما أن تكون راجعة إلى مستند الدليل ومستمدته، وإما أن تكون راجعة إلى صحة مقدماته وأصوله، وإما أن تكون راجعة إلى طريقة تركيبه، وكيفية الانتقال فيه بين مقدماته ونتائجه، وإما أن تكون راجعة إلى مناسبته لأحوال المستدلين، وإما أن تكون راجعة إلى ما يستلزمه من لوازم، ومن يتأمل طرق القرآن في الاستدلال يجد أنها متصفة بكل أوصاف الكمال التي لا بد من توفرها في الدليل، وفي بيان تلك الأوصاف يقول ابن القيم: «والله سبحانه حاج عباده على ألسن رسله وأنبيائه فيما أراد تقريرهم به وإلزامهم إياه، بأقرب الطرق إلى العقل، وأسهلها تناولاً، وأقلها تكلفاً، وأعظمها غناء ونفعاً، وأجلها ثمرة وفائدة، فحججه - سبحانه - العقلية التي بينها في كتابه جمعت بين كونها عقلية سمعية، ظاهرة واضحة، قليلة المقدمات، سهلة الفهم، قريبة التناول، قاطعة للشكوك والشبه، ملزمة للمعاند

(٤١) انظر: المطالب العالية، للرازي (٧١-٧٥)، وأبكار الأفكار، للأمدي (٣٤٨/٢)، ودرء التعارض، لابن تيمية (٣٨٩/٢، ٣٩٠).

والجاحد، ولهذا كانت المعارف التي استتبعت منها في القلوب أرسخ، ولعموم الخلق أنفع، وإذا تتبع المتبع ما في كتاب الله، مما حاج به عباده، في إقامة التوحيد، وإثبات الصفات، وإثبات الرسالة والنبوة، وإثبات المعاد وحشر الأجساد، وطرق إثبات علمه بكل خفي وظاهر، وعموم قدرته ومشيتته، وتفرد بالملك والتدبير، وأنه لا يستحق العبادة سواه، وجد الأمر في ذلك على ما ذكرناه، من تصرف المخاطبة منه - سبحانه - في ذلك، على أجل وجوه الحجاج، وأسبغها إلى القلوب، وأعظمها ملاءمة للعقول، وأبعدها من الشكوك والشبه، في أوجز لفظ وأبينه، وأعذبه وأحسنه، وأرشقه وأدله على المراد»^(٤٢).

فالدليل الذي يراد منه إثبات قضية شرعية - لاسيما إن كانت وجود الله - تعالى - لا بد أن تتوفر فيه نفس الأوصاف التي تتصف بها براهين الشرع^(٤٣)؛ إذ هي المثل الذي يحتذى به، وكلما فقد الدليل وصفا من تلك الأوصاف كلما نقصت منزلته وساءت حاله وصبغت دلالاته.

ومن يتأمل أكثر طرق المتكلمين في الاستدلال، وخاصة دليل الحدوث - الذي هو محل البحث هنا - يدرك بأدنى نظر أنها فاقدة لأوصاف الدليل الصحيح ومتشربة بالأخطاء المخالفة لما ينبغي أن يكون الدليل عليه.

والأخطاء المنهجية التي اشتمل عليها دليل الحدوث متنوعة: منها ما يرجع إلى مستنده ومستمد، ومنها ما يرجع إلى منطلقه وغرضه الأصلي، ومنها ما يرجع إلى طريقة تركيب مقدماته ونتائجه، ومنها ما يرجع إلى فقدان مناسباته لأحوال المكلفين، ومنها ما يرجع إلى لوازمه المعرفية.

والنقد المنهجي لدليل الحدوث هو في مآله إبراز لما فقده من أوصاف الدليل الصحيح، ولما تلبس به من أوصاف مخالفة لطريقة البراهين المستقيمة، وإثبات لتوغل الأوصاف المنافية لمنهجية الاستدلال في بنيته المعرفية، ويتحصل ذلك النقد المنهجي ببيان مواطن الخلل الكلية فيه، وهي كما يلي:

(٤٢) الصواعق المرسله، ابن القيم ١٠٢/٤٦٠.

(٤٣) انظر في أوصاف الدليل الشرعي: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي (٨٧-١١٣).

الخلل الأول: أن هذا الدليل بدعة في دين الله تعالى، لم يدع إليه النبي ﷺ ولا أصحابه ولا التابعون لهم، ولم يستعملوه في دينهم، وهذا معلوم من حالهم بالضرورة، فلو كان دليلاً معتبراً في معرفة الله تعالى لدعوا إليه ولاستعملوه، ولكنهم لم يفعلوا شيئاً من ذلك، فكيف يكون مع هذا هو الدليل المعتمد في معرفة الله - تعالى - كما زعموا، فهل يُعقل أن النبي ﷺ لم يعرفه ولم يدع إليه أحداً ممن كان يسلم على يديه؟! ، ولم يعرفه أحد من أصحابه ولا أحد من التابعين لهم بإحسان، ثم يكون مع ذلك دليلاً معتمداً في معرفة الله؟! ، ودليل الحدوث بهذا الحال فاقد للمستند الشرعي الذي يؤهله لأن يكون دليلاً معتمداً على قضية شرعية كبيرة.

ولهذا فقد قرر كثير من العلماء بدعية هذا الدليل وعدم شرعيته، ومن هؤلاء: الأشعري، فقد نقل ابن تيمية عنه أنه يرى أن: «تصديق الرسول ﷺ ليس موقوفاً على دليل الأعراس، وأن الاستدلال به على حدوث الأعراس من البدع المحرمة في دين الرسل»^(٤٤).

وممن صرح ببدعية هذا الدليل: الخطابي إذ يقول: «إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف، ولكننا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراس وتعلقها بالجواهر، وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بياناً وأصح برهاناً، وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه»^(٤٥).

وممن صرح ببدعية هذا الدليل أيضاً: أبو القاسم الأصفهاني، وفي بيان هذا يقول: «أنكر السلف الكلام في الجوهر والأعراس، وقالوا لم يكن على عهد الصحابة والتابعين رضي الله عن الصحابة ورحم التابعين، ولا يخلو أن يكونوا سكتوا عن ذلك وهم عالمون، فیسعنا السكون عما سكتوا عنه، أو يكونوا سكتوا عنه وهم غير عالمين به، فیسعنا أن لا نعلم ما لم يعلموه»^(٤٦)، والمقصود من كلام الأصفهاني هو تقرير بدعية حجة الحدوث، وأما ما ذكره من حجة فهي غير لازمة؛ لأنه ليس كل ما لم يعلمه السلف يلزم أن يكون باطلاً ومذموماً.

(٤٤) درء التعارض، لابن تيمية (٢٣٠/٧)، وانظر الإشارة إلى قريب من تلك الفكرة: رسالة إلى أهل الثغر، للأشعري (١٨٥).

(٤٥) الغنية عن الكلام، للخطابي - صون المنطق والكلام -، للسيوطي (٩٤)، ودرء التعارض، ابن تيمية (٢٩٧-٢٩٦/٧).

(٤٦) الحجة في بيان المحجة، للأصفهاني (١١٠/١ - ١١١).

وممن صرح ببدعية هذا الدليل: الغزالي في بعض كتبه، وفي هذا يقول: «فليت شعري من نقل عن النبي ﷺ أو عن الصحابة رضوان الله عليهم أنهم قالوا لمن جاءهم مسلماً، الدليل على أن العالم حادث: أنه لا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عن الأعراض حادث»^(٤٧).

وممن صرح ببدعية ذلك الدليل، وأعاد الكلام في ذلك كرة بعد كرة: ابن تيمية، وكلامه في هذا كثير جداً، ومن ذلك قوله: «فهذه الطريقة مما يعلم بالاضطرار أن محمداً ﷺ لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه؛ ولهذا قد اعترف حذاق أهل الكلام، كالأشعري وغيره، بأنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم ولا سلف الأمة وأئمتها، وذكروا أنها محرمة عندهم»^(٤٨)، وقال أيضاً عن طريقة الحدوث: «طريقة مبتدعة في الشرع باتفاق أهل العلم بالسنة»^(٤٩).

ومما ينبغي أن ينبه عليه هنا أن هذا الوجه لا يقتضي بالضرورة بطلان تلك الطريقة، وإن كان يقتضي ذمها وعدم شرعيتها؛ ولهذا فإنه ليس كل من قال ببدعية دليل الحدوث يقول ببطلانه، وهذا المعنى كرر ابن تيمية التشبيه عليه في مواطن، ومن ذلك قوله عن ذم دليل الحدوث: «منهم من يذمها لأنها بدعة في الإسلام، فإننا نعلم أن النبي ﷺ لم يدع الناس بها، ولا الصحابة؛ لأنها طويلة مخطرة كثيرة الممانعات والمعارضات، فصار السالك فيها كراكب البحر عند هيجانه، وهذه طريقة الأشعري في ذمه لها والخطابي والغزالي وغيرهم ممن لا يفصح ببطلانها»^(٥٠).

وقد حاول المتكلمون أن يبحثوا عن مستند شرعي لدليل الحدوث، فتمسكوا بقصة إبراهيم الخليل، حين استند إلى أفول الكواكب في إثبات إبطال إلهيتها، ووجه تمسكهم أن إبراهيم الخليل استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول، والأفول هو الحركة، والحركة تقتضي التغيير، فيلزم من ذلك أن كل متغير محدث^(٥١)، وتمسكهم

(٤٧) فيصل التفرقة، للغزالي - ضمن مجموعة رسائل الغزالي - (٢٥٠).

(٤٨) الفتاوى، لابن تيمية (٣/٣٠٤).

(٤٩) منهاج السنة، لابن تيمية (١/٣٠٣).

(٥٠) الصفدية، لابن تيمية (١/٢٧٥).

(٥١) انظر في الاستدلال بها: رسالة الحرة، الباقلائي (٣٠)، وتزنيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبار (١٢٢)، والشامل، الجويني (٢٤٦)، والكشاف، الزمخشري (٢/٣٩)، وأساس التقديس، الرازي (٢١)، والتفسير الكبير، الرازي (٥/٤٥)، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي (٣٣٧).

بهذه القصة قديم، فقد ذكره الدارمي عن المريسي^(٥٢)، ثم توارد المتكلمون على الاعتماد عليه.

ولكن تمسكهم هذا غير صحيح، ولا ينفعهم في شيء، وبيان ذلك: أن يقال: إن استدلالهم بالقصة مبني على مقدمتين خاطئتين، هما:

المقدمة الأولى: أن إبراهيم كان يقصد إثبات وجود الله تعالى، وهذا غير صحيح؛ لأن إبراهيم لم يكن يعتقد أن الكواكب يمكن أن تكون هي الخالقة لهذا الكون وأنها الرب الأزلي له، ولا كان قومه يعتقدون ذلك، بل كانوا مقرين بوجود الله تعالى وأنه الخالق المدبر، فقوم إبراهيم لم يكونوا يعتقدون في الكواكب أنها تخلق أو تدبر، وإنما كانوا يتخذونها أصناما يدعونها ويتقربون إليها بأنواع القربات، وقد أخبر الله - تعالى - عنهم بأنهم كانوا مقرين بوجوده سبحانه، كما في قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الَّذِينَ كَانُوا يَعْبُدُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِيَ الْآرَبِ الْعَالَمِينَ ﴿٧٧﴾ ﴾ (الشعراء: ٧٥-٧٧)، فاستثنى إبراهيم رب العالمين الذي كانوا يعبدونه ويقرون بوجوده وتبرأ مما سواه، وكذلك فإن القرآن لم ينقل عنهم أنهم ممن ينازع في وجود الله - تعالى - ، فضلا عن أنه لم يُنقل عن أمة من الأمم أنهم كانوا يشبثون مع الله خالقا آخر^(٥٣)، فالمناظرة إذن لم تكن في سياق إبطال كون الكواكب خالقة مدبرة للكون، وإنما في سياق إبطال كون الكواكب تستحق أن تصرف لها العبادة.

ومما يدل على أن القصة لم تكن في مقام إثبات وجود الله - تعالى - : أن سياق الآيات (سباقها ولحاقها) كله في إثبات تفرد الله - تعالى - باستحقاق العبودية، وإبطال عبادة الأصنام؛ فقد ابتداء السياق بذكر دعوة إبراهيم لأبيه آزر لترك الأصنام وعبادة الله وحده، وانتهى بإعلان إبراهيم البراءة من كل معبود سوى الله - تعالى - ، فهذا السياق يدل بوضوح على أن موضوع المناظرة كان في إثبات تفرد الله - تعالى - بالإلهية لا في إثبات وجوده - سبحانه - ، ويدل أيضا على أن إبراهيم لم يرد إثبات أن الكواكب ليست خالقة للكون، وإنما أراد إثبات أن الكواكب ليست مستحقة للعبادة، والفرق بين الأمرين ظاهر.

(٥٢) انظر: نقض أبي سعيد على بشر المريسي العنيد، الدارمي (١/٣٥٧)، ودرء التعارض (١/٣١٤).

(٥٣) انظر: شرح الطحاوية، ابن أبي العز (١/٢٥).

وأما وجه دلالة الأفل على انتفاء الإلهية عن الكواكب بناءً على أنها كانت موضوع المناظرة: فلأن الأفل المستمر والمنظم لتلك الكواكب المخلوقة يدل على أنها مسخرة من قبل غيرها، لا تملك لنفسها شيئاً، وإنما هي خاضعة لمن جعلها كذلك، فهي تظهر وتختفي كل يوم، ولا تحيد عن ذلك يمينا أو شمالا، ومن كان حاله كذلك فإنه لا يصلح أن يكون إله؛ لأنه لا يملك لنفسه شيئاً فكيف يملك لغيره؟^(٥٤).

وأما المقدمة الثانية، وهي: أن إبراهيم استدل على وجود الله - تعالى - بانتفاء الأفل عنه - الذي هو الحركة عندهم -، وأنه جعل دليل وجوده - سبحانه - عدم قيام التغيير به.

وهذا غير صحيح أيضا، وتبين عدم صحته بالأمر التالي:

١- أن الأفل ليس هو الحركة كما زعموا، بل هو المغيب والاختفاء، فإنه لا يقال لكل متحرك: إنه أفل، فلا يقال للماشي مثلا أو للمصلي أنه تأفل، فهذا لا يعرف في لغة العرب، بل إن تفسير الأفل بالحركة مخالف لإجماع أهل اللغة، فلم يفسره أحد منهم بذلك، بل أجمعوا على تفسيره بالمغيب، وفي هذه يقول الأزهري: «يقال: أفلت الشمس تأفل، وتأفل أفلا وأفولا، فهي آفلة، وكذلك القمر يأفل، إذا غاب»^(٥٥)، وقال ابن فارس: «أفلت الشمس: غابت، ونجوم أفل، وكل شيء غاب فهو أفل.... وإبراهيم عليه السلام قال: «لا أحب الأفلين»، حين غابت الكواكب واحتجبت»^(٥٦)، وقد توارد أهل اللغة على تقرير هذا المعنى ولم يشذ منهم أحد^(٥٧). وهو مخالف أيضا لما أجمع عليه المفسرون من الصحابة والتابعين وعلماء السلف، فإنه لم يفسر أحد منهم الأفل بالحركة، وإنما تواردوا على تفسيره بالمغيب^(٥٨).

٢- أن تفسير الأفل بالحركة مخالف لطريقة الاستدلال في القصة، فإن إبراهيم عليه السلام لو أراد أن يعتمد على الحركة في إثبات بطلان ربوبية الكواكب لاستدل بأول بزوغها وتحركها،

(٥٤) انظر: تفسير ابن كثير (٢٩٢/٤).

(٥٥) تهذيب اللغة، الأزهري (٣٧٨/١٥).

(٥٦) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (١١٩/١).

(٥٧) انظر: لسان العرب، ابن منظور (١٨/١١)، والصحاح، الجوهري (١٦٢٣/٤)، غيرهما.

(٥٨) انظر: درء التعارض، ابن تيمية (١٠٩/١)، (٣١٤).

فهو لم يبدأ في الاستدلال بها من أول ظهورها، وإنما انتظر حتى الأفول كما قال تعالى:

﴿ فَلَمَّارَهُ السَّمْسُ بَارِزَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَنْقُومُ إِلَيَّ بَرِيٌّ مِمَّا دُشِرُوكُونَ ﴿٧٨﴾
 إِلَيَّ وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ ﴾

(الأنعام: ٧٨-٧٩)، فإبراهيم عليه السلام لم يجعل الحركة والانتقال مستنده في الاستدلال؛ إذ لو كانت مستنده لقال: انظروا إليها كيف تبرز وتتحرك، من بداية بزوغها، وهو أيضا لم يقل: إني لا أحب المتحركين^(٥٩).

ولأجل هذه المخالفة اعترف العز ابن عبد السلام بكون استدلالهم بالقصة مشكلا، فقال عن اعتمادهم عليها: هو «مشكل غاية الإشكال؛ لأن الدال على عدم إلهية الكوكب: إن كان التغيير، فقد وجد قبل الأفول، فلا معنى لاختصاصه به، وإن كان الغيبة عن البشر، فيلزم في حق الله تعالى، وإن كان كونه انتقل من كمال إلى نقصان، فقد كان ناقصا عند الإشراق، وأيضا فذلك معلوم له قبل الأفول أنه يأفل، وأنه في المشرق مساوٍ لحالته في المغرب»^(٦٠).

وعند التأمل في طريقة استدلال إبراهيم عليه السلام فإننا نخلص إلى أمرين هامين، هما:

الأول: أن الأفول ليس هو مجرد حركة؛ لأنه فرق بين البزوغ الذي يقتضي الحركة بالضرورة وبين الأفول.

والثاني: أن طريقة الاستدلال في القصة تدل على نقيض ما أراد المتكلمون منها، وقد بين ابن تيمية وجه ذلك فقال: «فإن كان إبراهيم إنما استدل بالأفول على أنه ليس رب العالمين - كما زعموا -؛ لزم من ذلك أن يكون ما تقدم الأفول - من كونه متحركا منتقلا - تحله الحوادث؛ بل ومن كونه جسما متحيزا: لم يكن دليلا عند إبراهيم على أنه ليس برب العالمين، وحينئذ فيلزم أن تكون قصة إبراهيم حجة على نقيض مطلوبهم؛ لا على نفس مطلوبهم»^(٦١).

الخلل الثاني: أن هذه الطريقة تلبست بأوصاف مذمومة في الشرع والعقل، ومن تلك

(٥٩) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٥٣/٦)، وانظر أوجه أخرى في نقد هذا الاستدلال: درء التعارض (١/١١٨).

(٦٠) فوائد في مشكل القرآن، العز بن عبدالسلام (١١٩).

(٦١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٥٤/٦).

الأوصاف: الصعوبة والغموض والتطويل والإجمال وكثرة التفصيلات، فهذه الأمور تشرب بها دليل الحدوث وتشبعت بها مقدماته وأصوله، وهو بتلك الأوصاف غداً طريقاً وعراً، السالك له لا يصل إلى مطلوبه إلا بعد أن يجتاز عقبات كبيرة هي غاية في التعقيد والإشكال، حار فيها كبار أئمة علم الكلام، حتى صرح عدد منهم بتوقفه وقلقه، ولا شك أن ذلك الحال يتناقض مع أصل المقصود من الاستدلال، فمن المعلوم أن الغرض الأصلي من إقامة الأدلة: توضيح الفكرة وتبينها وتثبيتها، وهذا القصد يتطلب الوضوح والاختصار والتبيين والانضباط كما هو الحال في أدلة الشرع المطهر، ودليل الحدوث لم يتصف بشيء من ذلك، بل هو على النقيض، متصف بما هو مناقض لأصل الاستدلال، فكيف يُطلب من الناس في معرفة ربهم وإقامة إيمانهم به أن يسلكوا طريقاً وعرة غامضة طويلة كثيرة المهالك؟!

ولهذا فقد توارد كثير من العلماء على ذم هذا الدليل لتحقيق الأوصاف المنافية للاستدلال فيه^(٦٢)، ومن هؤلاء: الأشعري، فإنه قال في معرض ذمه لحجة الأعراض: «الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة، يطول الخلاف فيها ويدق الكلام عليها، فمنها ما يحتاج إليه في الاستدلال على وجودها، والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها، والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها ولا يجوز ذلك على شيء منها، والمعرفة بأنها لا تبقى، والمعرفة باختلاف أجناسها، وأنه لا يصح انتقالها من محالها، والمعرفة بأن ما لا ينفك منها فحكمه في الحدث حكمها، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلة...» وفي كل مرتبة مما ذكرها فرق تخالف فيها، ويطول الكلام معهم فيها»^(٦٣)

وممن نص على ذمها من هذه الجهة: ابن رشد، وفي هذا يقول عنها: «طريقة معتاصة، تذهب على كثيرين من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية، ولا مفضية بيقين إلى وجود الله تعالى»^(٦٤).

ويقول ابن تيمية في ذم ذلك الدليل من جهة مقاصده: «حاصلها بعد التعب الكثير

(٦٢) انظر في ذم دليل الحدوث لصعوبته وغموضه: مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، محمود قاسم - ضمن

مناهج الأدلة -، ابن رشد (١٥)

(٦٣) رسالة إلى أهل الثغر، للأشعري (١٨٦).

(٦٤) الكشف عن مناهج الأدلة، لابن رشد (٤٣).

والسلامة خير قليل، فهي لحم جمل غث على رأس جبل وعر لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل، ثم إنه يفوت بها من المقاصد الواجبة والمحمودة ما لا ينضبط هنا»^(٦٥)، ويقول في ذمها من جهة وسائلها: «هذه الطرق كثيرة المقدمات ينقطع السالكون فيها كثيرا قبل الوصول، ومقدماتها في الغالب إما مشتبهة يقع النزاع فيها، وإما خفية لا يدركها إلا الأذكياء، ولهذا لا يتفق منهم اثنان رئيسان على جميع مقدمات دليل إلا نادرا، فكل رئيس من رؤساء الفلاسفة والمتكلمين له طريقة في الاستدلال تخالف طريقة الرئيس الآخر، بحيث يقدر كل من أتباع أحدهما في طريقة الآخر، ويعتقد كل منهما أن الله لا يعرف إلا بطريقته»^(٦٦).

وقد اعترف الأمدي بصعوبة طريقة الجوهر الفرد، ولهذا عقب عليها بقوله: «وإن أمكن بيان ذلك، فهو مما يطول، ويصعب تحقيقه جدا على أرباب العقول»^(٦٧).

الخلل الثالث: أن هذه الطريقة اشتغلت بالاستدلال على إثبات ما هو ضروري في نفسه، وجعل المتكلمون ذلك مقصودا أصليا في الدليل، فهم في هذا الدليل حاولوا أن يقيموا الأدلة على أمور ضرورية في نفسها لا تحتاج إلى أدلة تثبت صحتها، ومن المعلوم أن الأمور الضرورية لا يستدل على صحتها، وإن ذكر الدليل عليها فإنما يذكر للتببيه على كونها ضرورية فقط، ومحاولة إقامة الأدلة على الأمور الضرورية يؤدي بالضرورة إلى التعب والتطويل والاختلاط.

وقد نص كثير من العلماء على أن الضروريات لا يقام عليها أدلة، وفي هذا يقول الكندي: «لا يطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني، فإنه ليس كل مطلوب عقلي مُوجداً بالبرهان، لأنه ليس لكل شيء برهان؛ إذ البرهان في بعض الأشياء، وليس للبرهان برهان، لأن هذا يكون بلا نهاية، إن كان لكل برهان برهان، فلا يكون لشيء وجود ألبتة، لأن ما لا ينتهي إلى علم أوائله فليس بمعلوم، فلا يكون علماً ألبتة»^(٦٨)، ويقول ابن حزم: «ما كان مدركاً بأول العقل

(٦٥) الفتاوى، ابن تيمية (٢٢/٢).

(٦٦) المرجع السابق، نفس الصفحة، وانظر: درء التعارض، ابن تيمية (٨٤/٨ - ٨٦).

(٦٧) غاية المرام، الأمدي (٢٤٩).

(٦٨) رسائل الكندي الفلسفية (١١١/١)، وشرح البرهان لأرسطو، ابن رشد (٢٠٧)، وتفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد (٣٥٢/١).

أو الحس فليس عليه استدلال أصلاً، بل من قبَل هذه الجهات يبتدئ كل أحد بالاستدلال، وبالرد إلى ذلك فيصح استدلال أو يبطل»^(٦٩).

فالأشياء الضرورية مستغنية عن الأدلة، بل إليها المنتهى في إقامة البراهين، ومتى ما حاول المرء أن يسلك في إثباتها إقامة الأدلة أدي ذلك إلى تعذيب نفسه وإرهاقها، وقد نبه ابن تيمية على هذا فقال: «الأمور الفطرية متى جُعل لها طرق غير الفطرية كانت تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها»^(٧٠)، وهذا الصنيع فضلاً عما له من آثار نفسية، فإنه مخالف لطريقة القرآن، فلم يكن القرآن يشتغل بإثبات الضروريات، ولم يكن يذكرها في أدلته^(٧١).

والمواطن الضرورية في دليل الحدوث التي استعمل المتكلمون الدليل في إثباتها كثيرة، منها:

الموطن الأول: وجود الله تعالى، فقد اعتقد جمهور المتكلمين أن وجود الله تعالى ليس ضرورياً عند كل الناس، وأنه من الأمور النظرية التي لا بد من إقامة الدليل على صحتها، وقد كان هذا منطلق دخولهم في دليل الحدوث، وهذا الاعتقاد غير صحيح، وهو مخالف لمقتضى دلالات النصوص، ولما يجده صاحب العقل السليم من ضرورة التسليم بوجوده - تعالى -، ولهذا فالقرآن لم يجعل قضية وجوده - سبحانه - محل بحث، بل كان يتحدث عنها على أنها قضية بديهية، يقيم عليها أدلته في إثبات استحقاق الله تعالى للعبادة، وبطلان عبادة من سواه، ويلزم المعاندين باعترافهم بوجود الله بما يقتضيه ذلك الاعتراف.

فمحصل جهد المتكلمين في قضية إثبات وجود الله - تعالى - هو أنهم حاولوا إقامة الدليل على صحة أمر ضروري، وهذا فيه تضييع للوقت وإتعايب للنفس، والغريب أن بعضهم اعترف بفطرية وجود الله - تعالى -، ومع هذا فهو يستعمل دليل الحدوث ويبراه صواباً، ومن هؤلاء: الشهرستاني، فإنه يقول: «الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها بصانع عليم قادر حكيم.... - إلى أن قال - وأنا أقول ما شهد به الحدوث أو دل عليه

(٦٩) الفصل في الملل والنحل، ابن حزم (١٠٩/٥).

(٧٠) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (٢٤٩).

(٧١) انظر: شرح الطحاوية، ابن أبي العز (٣٨/١)، والكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد (٥٩)، والعواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ابن الوزير (٧٤/٤).

الإمكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج في ذاته إلى مدبر هو منتهى الحاجات»^(٧٢)، وممن اعترف بفطرية وجوده - سبحانه - : الغزالي، فإنه قرر أن وجود الله تعالى دلت عليه الفطرة ودلالات النصوص، ومع هذا أخذ يستدل بدليل الحدوث اقتداء بالعلماء كما زعم، فاستمع إليه يقول: «في فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يغني عن إقامة البرهان، ولكننا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظارة»^(٧٣)، ثم قرر دليل الحدوث.

الموطن الثاني: حدوث العالم، فقد أجمع المتكلمون على أن حدوث العالم من الأمور النظرية، وقصدوا إلى إقامة الدليل على حدوثه، فذكروا تلك المقدمات، وغفل هؤلاء عن أن حدوث العالم من القضايا الضرورية التي تُعلم بالمشاهدة والحس، ولا تُحتاج إلى إقامة البراهين على صحتها، وهذا الخلل نبه عليه ابن تيمية في مواطن من كتبه، واعتمد عليه في إبطال دليل الحدوث وبيان عدم جدواه، وفي هذا يقول لما ذكر قصد المتكلمين إلى إثبات حدوث العالم: «وأما المقدمة الأولى: وهو أن الإنسان والثمار والمطر والسحاب ونحو ذلك محدث، فهذه مقدمة معلومة بالمشاهدة والضرورة»^(٧٤)، ويقول أيضا: «حدوث الحيوان والنبات والمعدن ونحو ذلك، وحدوث أوائل ذلك، كالنطفة والبيضة وطاقة الزرع ونحو ذلك، أمر مشهود معلوم بالحس والضرورة»^(٧٥)، وهذا المعنى كرره ابن تيمية كثيرا.

ومن يتأمل طريقة القرآن يجد أنه قد استدل بحدوث العالم على وجود محدثه، ولم يركز على إثبات حدوثه؛ لأنه من الأمور الضرورية، فالقرآن يفرق إذن بين الاستدلال بحدوث العالم والاستدلال على حدوث العالم، ف«الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق - سبحانه وتعالى - ، فحدوث الإنسان يُستدل به على المحدث لا يحتاج أن يُستدل على حدوثه بمقارنة التغيير أو الحوادث له، ووجوب تناهي الحوادث، والفرق بين الاستدلال بحدوثه والاستدلال على حدوثه بين، والذي في القرآن هو الأول لا الثاني، والعلم بحدوث هذه المحدثات علم ضروري

(٧٢) نهاية الإقدام، الشهرستاني (١٢٣).

(٧٣) إحياء علوم الدين، الغزالي (١٥١/١).

(٧٤) درء التعارض، ابن تيمية (١١٣/٨).

(٧٥) المرجع السابق (١١٧/٨)، وانظر: المرجع نفسه (١٢١/٣).

لا يحتاج إلى دليل، وذلك معلوم بالحس أو بالضرورة: إما بإخبار يفيد العلم الضروري، أو غير ذلك من العلوم الضرورية»^(٧٦).

فهؤلاء المتكلمون خلطوا بين الاستدلال بالشيء والاستدلال على الشيء، فكانوا بذلك مخالفين لطريقة القرآن في إقامة براهينه وفي تحديد مواطنها أيضا.

الموطن الثالث: كون الحادث لا بد له من محدث، فهذه القضية عمد كثير من المتكلمين إلى إقامة الأدلة عليها، وهي من القضايا الضرورية التي لا تحتاج إلى شيء من ذلك، ولهذا سلم بعضهم بضرورتها كما سبق بيانه، ويقول ابن تيمية في بيان ضرورة هذه القضية: «كون الحادث يحدث نفسه من غير محدث يحدثه من أبين الأمور استحالة في فطر جميع الناس، والعلم بذلك مستقر في فطر جميع الناس حتى الصبيان، حتى أن الصبي إذا رأى ضربة حصلت على رأسه، قال من ضربني؟ من ضربني؟ وبكى، حتى يعلم من ضربه، وإذا قيل له: ما ضربك أحد، أو هذه الضربة حصلت بنفسها من غير أن يفعلها أحد، لم يقبل عقله ذلك، وهو لا يحتاج في هذا العلم الفطري الذي جُبل عليه، إلى أن يستدل عليه بأن حدوث هذه الضربة في هذه الحال دون ما قبلها وما بعدها لا بد له من مخصص، بل تصور هذا فيه عسر على كثير من العقلاء»^(٧٧).

ومع كون هذه القضية ضرورية فقد أتعب كثير من المتكلمين أنفسهم في الاستدلال عليها، فكانوا بذلك مخالفين لطريقة العقلاء في بناء أدليتهم.

الموطن الرابع: حدوث الأعراض، فهذه القضية من الضروريات التي أتعب المتكلمون أنفسهم في الاستدلال عليها أيضا، وغفلوا عن أنها لا تحتاج إلى أدلتهم التي بنوها، وإنما يكفي أن يدرك الحس ذلك.

وانشغال المتكلمين بإقامة الأدلة على إثبات ما هو ضروري، فضلا عن أنه مخالف للطريقة الصحيحة في بناء الأدلة والبراهين، فقد ألهاهم عن الاشتغال بالمقاصد الكبيرة التي

(٧٦) درء التعارض، ابن تيمية (٢١٩/٧).

(٧٧) المرجع السابق (٣٠٥/٨، ٣٠٧، ٣١٠).

جاءت الشريعة بتقريرها، وهي تحقيق العبودية لله - تعالى - ووجوب إفراده - سبحانه - بالعبادة والاستعداد لليوم الآخر، والحرص على إقامة الأدلة على ذلك، وشرحها وتفصيلها، ودفع اعتراضات المعارضين عليها، وكشف ما يعترض طريقها من شبهات.

الخلل الرابع: أن هذه الطريقة قائمة على الاختصار في الاستدلال على الأمور الواقعية الخارجية - سواء في تقرير وجودها أو بناء أحكامها - بالأمور الكلية؛ وذلك أنهم استندوا في إثبات وجود الله تعالى إلى أن كل حادث لا بد له من محدث، وهذا خلل في الاستدلال؛ لأن هذه القضية لا تثبت إلا ضرورة وجود محدث للعالم، ولكنها لا تعينه، فهي لا تثبت أن المحدث هو الله - تعالى - على جهة الخصوص، والمطلوب من المسلم هو أن يثبت خالقية الله - تعالى - للعالم، لا أن يقتصر على اعتقاد أن هذا العالم له خالق فقط، ودليل الحدوث لا يؤدي إلا إلى أن هذا العالم له خالق، وهذا الخلل أوقعهم في خلل منهجي آخر وهو الاستدلال بالأخفى على الأظهر، فمن المعلوم أنه في كثير من الأحوال تكون القضايا الجزئية أظهر من القضايا الكلية.

وهذا الخطأ - وهو الاكتفاء في الاستدلال على الأمور الخارجية بثبوت الأمور الكلية - اشترك فيه المتكلمون والفلاسفة اليونان، وقد كرر ابن تيمية وغيره من المحققين التنبه على هذا الغلط كثيرا، ومن كلام ابن تيمية في دليل الحدوث على جهة الخصوص قوله: «علم الإنسان بأن كل محدث لابد له من محدث، أو كل ممكن لابد له من واجب، أو كل فقير فلا بد له من غني، أو كل مخلوق فلا بد له من خالق، أو كل معلوم فلا بد له من يعلم، أو كل أثر فلا بد له من مؤثر، ونحو ذلك من القضايا الكلية والأخبار العامة، هو علم كلي بقضية كلية، وهو حق في نفسه، لكن علمه بأن هذا المحدث المعين لابد له من محدث، وهذا الممكن المعين لابد له من واجب، هو أيضا معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية. وليس علمه بهذه القضايا المعينة مخصوصة موقوفا على العلم بتلك القضية العامة الكلية، بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية، وهذا كعلمه بأن الكتابة لا بد لها من كاتب، والبناء لابد له من بان، فإنه إذا رأى كتابة معينة علم أنه لابد لها من كاتب، وإذا رأى بنيانا علم أنه لابد من بان، وإن لم يستشعر في ذلك الحال كل كتابة كانت أو تكون أو يمكن أن تكون، ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذه القضايا المعنية الجزئية وإن كان عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة.

وهذا كما أن الإنسان يعلم أن هذا المعين لا يكون أسود أبيض، ولا يكون في مكانين، وإن لم يستحضر أن كل أسود وكل بياض فإنهما لا يجتمعان، وأن كل جسمين فإنهما لا يكونان في مكان واحد، وهكذا إذا رأى درهما ونصف درهم علم أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء، وإن لم يستحضر أن كل كلي فانه يجب أن يكون أعظم من جزئه...، بل هذه القضايا العامة الكلية صادقة، وتلك القضية المعينة صادقة، والعلم بها فطري ضروري، لا يحتاج أن يستدل عليه، وإن كان قد يمكن الاستدلال على بعض المعينات بالقضية الكلية، ويستفاد العلم بالقضية الكلية بواسطة العلم بالمعينات، لكن المقصود أن هذا الاستدلال ليس شرطاً في العلم، بل العلم بالمعينات قد يعلم كما تعلم الكليات وأعظم، بل قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات، ولهذا لا تجد أحداً يشك في أن هذه الكتابة لا بد لها من كاتب، وهذا البناء لا بد له من بان، بل يعلم هذا ضرورة^(٧٨).

الخلل الخامس: أن المتكلمين في هذه الطريقة وقعوا في مخالفة ظاهرة للواقع؛ وذلك حين اعتقدوا أن الطريق المتعمد في العلم بالله تعالى منحصر في طريق واحد، هو دليل الحدوث كما سبق النقل عنهم، وهذا خطأ بيّن؛ لأن حصول العلم بالله عند الناس لا تتضبط طريقه، فقد ضيق المتكلمون باعتقادهم ذلك واسعاً وصعبوا سهلاً وتكلفوا شططاً، وقد نبه على هذا الخطأ ابن تيمية حيث يقول: «وقد سلك طائفة من أهل الكلام من المعتزلة ومن وافقهم ترتيباً معيناً في العلم الواجب على كل مكلف، وزعموا أنه لا يمكن حصول المعرفة لأحد إلا على ذلك الترتيب الخاص... ونظير هذه الترتيب التي أحدثها أهل الكلام وادعوا أنه لا يحصل العلم إلا بها ترانيب ذكرها طوائف من الصوفية المصنفين في أحوال القلوب وأعمالها لما تكلموا في المقامات والمنازل وترتيبها، فهذا يذكر عدداً من المنازل والمقامات وترتيبها، وهذا يذكر عدداً آخر وترتيبها، ويقول هذا إن العبد لا ينتقل إلى مقام كذا حتى يحصل له كذا، وأنه ينتقل إلى كذا بعد كذا، ويقول هذا عدد المنازل مائة، ويقول الآخر عددها أكثر وأقل، ثم هذا يقسم المنازل أقساماً يجعلها الآخر كلها قسماً، ويذكر هذا أسماء وأحوالاً لا يذكرها الآخر.

(٧٨) المرجع السابق (٣/١١٨-١٢٠).

وغاية الواحد من هؤلاء أن يكون ما ذكره وصف حاله وحال أمثاله، وسلوكهم وترتيب منازلهم، فإذا كان ما قالوه حقا فغايته أن يكون وصف سلوك طائفة معينة، أما كون جميع أولياء الله تعالى لا يسلكون إلا على هذا الوجه المرتب وهذه الانتقالات، فهذا باطل.

وكذلك أيضا نظير هذا ما يذكره من يذكره من المتفلسفة وأهل المنطق في ترتيب العلم وأسباب حصوله، وما يذكرونه من الحدود والأقيسة والانتقالات الذهنية، فغاية كلامهم إذا كان صحيحا أن يكون ذلك وصفا لما تسلكه طائفة معينة، أما كون جميع بني آدم لا يحصل لهم العلم بمطالبهم إلا بهذه الطرق المعينة فهذا كلام باطل.

فحصر هؤلاء لمطلق العلم في ترتيب معين، وحصر هؤلاء العلم بالله وبصدق رسله في ترتيب معين، وحصر هؤلاء للوصول إلى الله في ترتيب معين، كل هذا مع كونه في نفسه مشتملا على حق وباطل، فالحق منه لا يوجب الحصر، ولكن هو وصف قوم معينين، وطرق العلم والأحوال وأسباب ذلك وترتيبه أوسع من أن تحصر في بعض هذه الطرائق، ولهذا كانت الرسل صلوات الله عليهم وسلامه يأمرن بالغايات المطلوبة من الإيمان بالله ورسوله وتقواه^(٧٩).

الخلل السادس: أن حالة أتباع دليل الحدوث تؤكد عدم صلاحيته لما جيء به؛ وذلك أنهم قد وقع بينهم فيه اختلاف كثير وتناقض كبير، فما من مقدمة من مقدماته أو دليل من أدلة تلك المقدمات إلا وهم مختلفون فيها حتى لا تكاد تجد بين أصحاب المذهب الواحد إلا اتفاقا يسيرا، وقد بلغ الأمر بهم إلى أن يستغرق تقرير هذا الدليل ودفع المعارضات عنه صفحات طويلة، مشتملة على اعتراضات وأجوبة عقلية بالغة الصعوبة والتعقيد، ينسي آخرها أولها، وقد صور ابن تيمية هذا الاختلاف الواقع بين أتباع ذلك الدليل بكلام مفصل، ويقول عنهم: «لا يتفق منهم اثنان رئيسان على جميع مقدمات دليل إلا نادرا، فكل رئيس من رؤساء الفلاسفة والمتكلمين له طريقة في الاستدلال تخالف طريقة الرئيس الآخر، بحيث يقدح كل من أتباع أحدهما في طريقة الآخر، ويعتقد كل منهما أن الله لا يعرف إلا بطريقته»^(٨٠).

(٧٩) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١٧/٨-٢١)، وانظر: شرح الأصفهانية، لابن تيمية (٥٥٨/٢)، ومجموع الفتاوى (٥٣/٩).

(٨٠) الفتاوى، لابن تيمية (٢٢/٢).

فإن المتكلمين لما أقاموا فكرة ذلك الدليل على حدوث العالم، اختلفوا في الجزئيات التي تعقبها، فقد اختلفوا في أقسام العالم: هل ينقسم إلى قسمين: جواهر وأعراض، أم إلى ثلاثة: جواهر وأجسام وأعراض، ثم اختلفوا في أكثر التفاصيل المتعلقة بالجواهر: في حقيقته وفي حده وفي أصل وجود الجواهر الفرد وفي مسالك أدلة وجوده، وفي إمكان خلوه من كل الأعراض وفي لوازمه ونتائجه.

واختلفوا في أكثر تفاصيل العرض: في حقيقته وفي حده وفي بقاءه وفي تقبله لقيام الأعراض الأخرى به، وفي أدلة وجوده وفي أجناسه وفي أقسامه.

ثم اختلفوا في أكثر تفاصيل الجسم: في حقيقته وفي حده وفي تماثل الأجسام فيما بينها وفي الفرق بين الجسم والجواهر وفي خصائص الجسم وفي عدد الجواهر المكونة للجسم، وهل الجسم يستلزم جميع الأعراض أو بعضها؟ ومن قال: بعضها، اختلفوا في تحديده.

ثم اختلفوا بعد ذلك في الحدوث: في حقيقته: هل هو المسبوق بالعدم أو المسبوق بالغير؟ وفي صحة حدوث الحوادث هل لها بداية أم لا؟ وفي تحديد متعلق الحدوث: هل هو الجواهر أم الأعراض، وفي كون الحدوث هو الموجب للاحتياج إلى المؤثر أو غيره؟^(٨١)

ولما أرادوا تركيب مقدمات الدليل اختلفوا في تفاصيلها، فقد اختلفوا في عدد مقدماته وفي ترتيبها، واختلفوا في كل مقدمة هل تحتاج إلى أدلة أم لا؟ ومن قال باحتياجها اختلفوا في تحديد الدليل المعتمد كما سبق بيانه في المبحث الأول، ثم إن كثيرا من أدلتهم التي نصوا على أن عليها المعتمد أورد عليها من الاعتراضات ما يجعلها هشة لا تصلح لاعتماد، حتى صرح بعضهم بأنه ليس لهم دليل إلا تناقض الخصوم^(٨٢).

فالرازي - مثلا - ذكر في كتابه الأربعين في مسألة الحدوث من الحجج على حدوث الأجسام والعالم ما لم يذكره في عامة كتبه الأخرى، ومع هذا فقد تتبعه من جاء بعده،

(٨١) انظر في الخلاف بين المتكلمين في دليل الحدوث: تبصرة الأدلة، النسفي (١/٤٤-٨٠)، الأربعين في أصول الدين، الرازي (١/١٩-١٣٨) و(٢/٣-١٧)، والإرشاد إلى قواطع الأدلة، الجويني (٣٩-٦٨)، وأصول الدين، البغدادي (٢٣-٧٦)، والتذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ابن متويه، وغيرها كثير.

(٨٢) انظر: درء التعارض، ابن تيمية (٢/١٨٨).

كالأرموي والأمدي في كل تلك الحجج واعترض عليها باعتراضات تقدر في صحتها وتبين ضعفها وهشاشتها، بل الرازي نفسه نقدها وضعفها في كتبه الأخرى^(٨٣).

ولو ذهبنا نذكر اختلافاتهم المتناقضة لطلال بنا المقام جدا، ويكفي في تصورهما أن ينظر المرء في أي كتاب من كتب المتأخرين حتى المختصرة منها.

فهل يعقل بعد هذا الاختلاف والاضطراب أن يكون هذا الدليل هو عمدة المسلمين في معرفة ربهم وبناء دينهم؟!، فالمرء لا يكاد يحصل العلم الظني بذلك الدليل المتشعب بالاختلافات بين أتباعه، فكيف يمكن له أن يحصل به العلم الضروري الذي يبني عليه اعتقاده بوجود الله - تعالى -، ولهذا لما رأى بعض المحققين منهم عمق التناقض بين المتكلمين في دليل الحدوث واستحالة التخلص من عقده المعرفية تخلص عنه وانتقل إلى أدلة أخرى يظنها خيرا من دليل الحدوث كما فعل ذلك الأمدي وغيره^(٨٤).

والغريب حقا أن المتأخرين من المتكلمين ما زالوا يصرون على أن دليل الحدوث عمدة في إثبات وجود الله - تعالى -، مع إدراكهم لذلك الاختلاف والاضطراب في مقدماته وأدلته، وإدراكهم لحيرة أئمتهم وتراجعهم عنه!

وقد حاول بعض المتأخرين من الأشاعرة أن يخرج من المأزق الذي وقعوا فيه جراء اعتمادهم دليل الحدوث، فإنهم لما جعلوا موضوع النظر الواجب على العوام يتعلق بالنظر في دليل الحدوث بمقدماته ونتائجه، وكان هذا الدليل غامضا غاية الغموض، وترد عليه إشكالات متعددة يعجز العوام عن تجاوزها، مما يوجب الحكم عليهم بالكفر أو العصيان على الأقل، قرر بعضهم أن الواجب على العوام هو الدليل الجملي لا التفصيلي، وفي هذا يقول الهددي «المطلوب من المكلف عند القائلين بوجود النظر هو الدليل الجملي، وهو المعجوز عن تقريره وحل شبهه، كما إذا قيل له: أعتقد أن الله موجود ؟ ، فيقول: نعم، فيقول له: وما دليلك ؟ ، فيقول هذه المخلوقات، ويعجز عن كيفية دلالتها...»^(٨٥)، ولا شك أن هذا اعتراف

(٨٣) انظر في حكاية نقد المتكلمين بعضهم لبعض في دليل الحدوث: درء التعارض، ابن تيمية (٣٤٥/٢) و (٤٤٩، ٣٠، ٢٣/٣).

(٨٤) انظر: غاية المرام، الأمدي (١٨٧-١٩١)، ودرء التعارض، ابن تيمية (٢٣/٣، ٣٠، ٤٤٩).

(٨٥) شرح الهددي على أم البراهين (٤٥)، وانظر: شرح جوهرة التوحيد، البيجوري (٨٨).

ضميني بعطب دليل الحدوث، وأنه ليس دليلاً شرعياً متعمداً في معرفة الله - تعالى -؛ لأن دليل الحدوث ليس هو مجرد الاستدلال بالمخلوقات على الخالق، فلو كان كذلك لما أنكره أحد، وإنما هو القصد إلى إثبات كون العالم مخلوقاً بطرق مخصوصة، ثم الانتقال منها إلى إثبات الخالق كما سبق شرحه، وهذا غير متوفر في الدليل الجملي الذي ذكره.

الخلل السابع: أن هذا الدليل لزمته عنه لوازم باطلة، ومن المعلوم أن فساد اللازم يدل على فساد الملزوم، سواء التزم به صاحب القول أم لم يلتزم به، واللوازم التي لزمته عن دليل الحدوث كثيرة جداً، حتى ذكر ابن القيم أنها تربو على مائة لازم^(٨٦)، وهذه اللوازم يمكن للمرء أن يدرك حجمها بتتبع العلوم التي ألفت فيها المتكلمون، خاصة علمي أصول الدين، وأصول الفقه، فمن يقرأ في كتب المتكلمين في أصول الدين يجد أنهم قد اعتبروا هذا الدليل وأخذوا بلوازمه في كثير من أصول الأبواب وتفاصيلها، ولهذا يذكر ابن تيمية أن عامة بدع الجهمية ناتجة من دليل الحدوث^(٨٧).

واللوازم التي لزمته عن دليل الحدوث يمكن أن تقسم إلى قسمين:

القسم الأول: اللوازم العلمية، والمراد بها الأقوال التي التزم بها المتكلمون بناءً على أخذهم بدليل الحدوث، ومن أمثلتها في علم أصول الدين:

١ - نفى جميع الصفات الإلهية كما قالت الجهمية، أو نفى بعضها كما قالت الأشعرية وغيرهم، يقول ابن تيمية: «التزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نفى صفات الرب مطلقاً أو نفى بعضها لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها والدليل يجب طرده والتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به وهو أيضاً في غاية الفساد والضلال ولهذا التزموا القول بخلق القرآن وإنكار رؤية الله في الآخرة وعلوه على عرشه إلى أمثال ذلك من اللوازم التي التزمها من طرد مقدمات هذه الحجة التي جعلها المعتزلة ومن اتبعهم أصل دينهم»^(٨٨).

(٨٦) انظر: مختصر الصواعق، للموصلية (١٦٦).

(٨٧) انظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (٤٢٦/١).

(٨٨) الفتاوى، لابن تيمية (٣٠٥/٣).

٢- القول بفناء الجنة والنار كما قال الجهم، أو بفناء حركات أهلها كما قال أبو الهذيل العلاف^(٨٩).

٣- عدد من قضايا اليوم الآخر، فقد التزم كثير من المتكلمين بأصلهم في حدوث العالم بلوازم تتعلق باليوم الآخر، حتى قال ابن القيم: «أما اليوم الآخر فإن جمهورهم بنوه على إثبات الجوهر الفرد، وقالوا: لا يتأتى التصديق بالمعاد إلا بذلك»^(٩٠)، ومن المعلوم أن إثبات الجوهر الفرد من الأصول التي قام عليها دليل الحدوث، ومن مسائل اليوم الآخر التي تأثرت بدليل الحدوث: القول بان المعاد هو تجميع الأجزاء التي تفرقت فقط، فإن المتكلمين لما قالوا بأن الأجسام مكونة من الجواهر المفردة قرروا أن الموت يكون يتفرق تلك الأجزاء، والبعث يكون بتجميعها^(٩١).

وكذلك علم أصول الفقه هو الآخر كان ضحية دليل الحدوث، فقد تأثرت كثير من قضاياها به والتزم كثير من المتكلمين فيه بأقوال خارجة عن الجادة بناءً على التزامهم بذلك الدليل، فهذا العلم أكثر المتكلمون من التأليف فيه، وأضحى كل مؤلف منهم يعتبر الأصول التي بنى عليها دينه، ولهذا قرر السمرقندي أن علم أصول الفقه كالفرع لأصول الدين، وأن كل مؤلف فيه يعتبر الأصول التي بناها في علم الكلام^(٩٢)، ويقول ابن تيمية عن المتكلمين: «ثم إنهم صنّفوا في أصول الفقه وهو علم مشترك بين الفقهاء والمتكلمين، فبنوه على أصولهم الفاسدة»^(٩٣)، ويقول أيضاً: «حتى أن من له مادة فلسفية من متكلمة المسلمين كابن الخطيب وغيره يتكلمون في أصول الفقه الذي هو علم إسلامي محض، فيبنونه على تلك الأصول الفلسفية»^(٩٤).

ومن أمثلة المسائل الأصولية التي تأثرت بدليل الحدوث وخرجت به عن الجادة: حقيقة

(٨٩) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٩٠) الصواعق المرسلّة، لابن القيم (٩٨٧/٣).

(٩١) انظر: طوابع الأنوار، للبيضاوي (٢٢٢)، والصحائف الإلهية، للسمرقندي (٤٤٢).

(٩٢) انظر: الميزان في أصول الفقه، للسمرقندي (٥٠/١).

(٩٣) الاستقامة، لابن تيمية (٥٠/١).

(٩٤) الفتاوى، لابن تيمية (٨٦/٢).

الحكم الشرعي، والعلاقة بين خطاب الله تعالى وبين أفعال العباد، ونسبة الحكم الشرعي إلى أفعال العباد، وحقيقة النسخ، ونحوها من المسائل^(٩٥).

وليس المقصود هنا تتبع تفاصيل اللوازم التي لزمنا عن دليل الحدوث في أنواع العلوم الإسلامية، فإنها تبلغ أعدادا كبيرة، وإنما المقصود التبييه على كثرتها وتنوعها، والاستدلال على بطلانه ببطلانها.

القسم الثاني: اللوازم النفسية، والمراد بها: الآثار النفسية التي حصلت للمتكلمين الذين أخذوا بدليل الحدوث وسلموا لمقدماته، وذلك أن كثيرا منهم وقع في الاشتباه والاضطراب والحيرة بسبب ما وقع له من خلط في دليل الحدوث، وهذا لا يعني أنه لم يكن لغيره من أدلة علم الكلام أثر في حيرة المتكلمين واضطرابهم، إلا أن أقوى دليل تسبب في ذلك هو دليل الحدوث، ومن يتأمل في تصريحاتهم التي صرحوا فيها بما حصل لهم من آثار نفسية يجد أنهم في الغالب يذكرن سببا يرجع إلى مقدمة من مقدمات دليل الحدوث أو لازم من لوازمه، فالرازي - مثلا - لما أعلن حيرته ذكر ما يفيد أن سببها راجع إلى اضطراب نتائج دليل الحدوث، وكذلك الحال عند الخونجي وابن واصل الحموي والآمدي وغيرهم^(٩٦).

فهذه أظهر مواطن الخلل المنهجي التي وقعت في دليل الحدوث، وتبين بها أنه دليل فاقده لأوصاف الدليل الصحيح، وأن طريقة تركيبه مخالفة لطرق الاستدلال المستقيمة، وقد أضعف ذلك الخلل دلالاته، بل أفسدتها وعرقل إمكان الاستفادة منه، فهو بناءً على ذلك دليل باطل لا يؤدي إلى ما أريد منه، وهو الوصول إلى أشرف مطلوب ألا وهو العلم بالله سبحانه وتعالى.

وليت أن الأمر توقف عند هذا الحد، بل زاد من الطين بلة أنه بناءً على اشتماله على تلك القوادح المنهجية فتح الباب أمام أعداء الدين من الفلاسفة والملاحدة، وذلك أن المتكلمين إنما جاؤا بذلك الدليل لمقابلة الفلاسفة الملاحدة في قولهم يقدم العالم، ولكن أولئك رأوا ضعف هذا الدليل وكثرة ما يرد عليه من الإشكالات والسؤالات، وأدركوا أن كثيرا من ضوابطهم

(٩٥) انظر: نهاية الوصول، الأرموي (٥٦/١، ٥٧) والكاشف عن المحصول، الأصفهاني (٢١٧/١)، والمحصل، الرازي (٢٩٠/١)، والبحر المحيط، الزركشي (١١٨/١، ١٢٠).

(٩٦) انظر: درء التعارض، ابن تيمية (١٥٩/١ - ١٦٥) و(٩٥/٣، ٢٦٣).

لا تعدو أن تكون مصادرات على المطلوب، فقالوا لهم: ما الذي يجيز لكم تأويل نصوص الصفات ولا يجيز لنا تأويل نصوص المعاد، فبابها واحد^{٩٥}، وقد بين ابن تيمية تسلط الفلاسفة على المتكلمين لأجل أخذهم بدليل الحدوث في مواطن من كتبه، ومن ذلك قوله لما ذكر دليل الحدوث وما التزمه المتكلمون من القول بإمكان الترجيح بلا مرجح، وغير ذلك من اللوازم: «ثم لما رأيت الفلاسفة أن هذا مبلغ علم هؤلاء وأن هذا هو الإسلام الذي عليه هؤلاء، وعلموا فساد هذا، أظهروا قولهم بقدوم العالم، واحتجوا بأن تجدد الفعل بعد أن لم يكن ممتنع بل لا بد لكل متجدد من سبب حادث، وليس هناك سبب فيكون الفعل دائماً.

ثم ادعوا دعوى كاذبة لم يحسن أولئك أن يبينوا فسادها وهو أنه إذا كان دائماً لزم قدم الأفلاك والعناصر، ثم أنهم لما أرادوا تقرير النبوة جعلوها فيضاً يفيض على نفس النبي من العقل الفعال أو غيره، من غير أن يكون رب العالمين يعلم له رسولا معينا، ولا يميز بين موسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم أجمعين، ولا يعلم الجزئيات، ولا نزل من عنده ملك، بل جبريل هو خيال يتخيل في نفس النبي، أو هو العقل الفعال، وأنكروا أن تكون السماوات والأرض خلقت في ستة أيام، وان السماوات تنشق وتنفطر وغير ذلك مما أخبر به الرسول.

وزعموا أن ما جاء به الرسول إنما أراد به خطاب الجمهور، مما يخيل إليهم بما ينتفعون به، من غير أن يكون الأمر في نفسه كذلك، ومن غير أن تكون الرسل بينت الحقائق وعلمت الناس ما الأمر عليه»^(٩٧).

(٩٧) الفتاوى، ابن تيمية (٥/٥٤٥، ٥٤٦).

الخاتمة

بعد التجوال الواسع في غمار دليل الحدوث، والانتقال من حقيقته إلى بحار الأخطاء المنهجية فيه، خلصت فيه إلى أفكار متعددة يمكن تصنيفها إلى أمرين:

أولاً: النتائج:

يمكن إجمال أهم النتائج في الأمور التالية:

- ١- تحصل لنا من البحث مدى بعد المنهج الكلامي - ممثلاً في دليل الحدوث هنا - عن طريقة القرآن والسنة في أدلته ومسائله، بل مناقضته لها في كثير من الأصول.
- ٢- ظهر لنا كثرة الخلاف بين المتكلمين في أصول الدلائل، بل بلغ الاختلاف بينهم إلى درجة التناقض، مما يؤكد عدم صلاحية طريقهم لأن تكون طريقاً معتمداً في بناء العقائد.
- ٣- أن دليل الحدوث يعاني من إشكاليات معرفية واسعة في مقدماته وأصوله، وأن هذه الإشكاليات هي التي تسببت في تعثر نتائجه وعدم إصابتها للحق.

ثانياً: التوصيات:

يمكن إجمال أهم التوصيات في الأمور التالية:

- ١- ضرورة تتبع الأصول المنهجية التي جاءت بها النصوص، وتفعيل دورها في بناء العقائد، فإن هذا خير ما يعين على زحزحة الباطل عن طريق الناس، ويؤدي إلى ابتعادهم عنه.
- ٢- ضرورة التركيز على الأمور المنهجية التي تقوم عليها المنظومة الكلامية، وإبرازها، وبيان ما فيها من خلل منهجي، فهذا النوع من النقد أنفع وأعمق في بيان عطب علم الكلام.
- ٣- ضرورة تتبع الآثار العلمية التي أحدثها علم الكلام في العلوم الإسلامية، خاصة دليل الحدوث، فإني أوصي أهل كل تخصص أن يتبعوا تلك الآثار ينقوا علومهم منها، فهي داء عضال.

قائمة المراجع

- ١- أبكار الأبيكار في أصول الدين، الأمدي، تحقيق أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، ط الثانية، ١٤٢٤ هـ.
- ٢- إحياء علوم الدين، الغزالي، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٢٣ هـ.
- ٣- الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي، دار عالم الفوائد، ط ١، ١٤١٩ هـ.
- ٤- الأربعين في أصول الدين، الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، تحقيق أحمد حجازي السقا، ط الأولى ١٤٠٦ هـ.
- ٥- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، تحقيق أسعد تيم، مؤسسة الثقافة الدينية، ط الثالثة، ١٤١٦ هـ.
- ٦- أساس التقديس، الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٤٠٦ هـ.
- ٧- الاستقامة، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الفضيلة، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
- ٨- الإنصاف فيما يجب اعتقاده، الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط الثالثة، ١٤٢١ هـ.
- ٩- البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط الثانية، ١٤٢٢ هـ.
- ١٠- بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، تحقيق مجموعة من الباحثين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ط الأولى، ١٤٢٦ هـ.
- ١١- تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي، ت/ كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي، ط ١، ١٩٩٠ م.
- ١٢- التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ابن متويه، ت/ سامي نصر لطف، دار الثقافة للنشر، القاهرة.
- ١٣- تفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد، تحقيق الأب قنواتي، دار المشرق، بيروت.

- ١٤- التمهيد، أبو المعين النسفي، ت/ عبدالحى قابيل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥م.
- ١٥- تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبدالجبار، دار طلاب المعرفة.
- ١٦- تهافت الفلاسفة، الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط الرابعة، ١٣٩٢ هـ.
- ١٧- التوحيد، الماتريدي، ت/ فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية.
- ١٨- الحجة في بيان المحجة، قوام السنة الأصفهاني، ت/ محمد ربيع المدخلي ومحمد أبو رحيم، دار الراية، ط ١٤١٩، ٢ هـ.
- ١٩- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد، ط الأولى، ١٤٠٣ هـ.
- ٢٠- الرد على المنطقيين، ابن تيمية، تقديم رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، ط الأولى، ١٩٩٣م.
- ٢١- رسائل العدل والتوحيد، جمع / محمد عمارة، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٨م.
- ٢٢- رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد علي أبو ريان، دار الاعتماد، مصر، ط الأولى، ١٣٦٩ هـ.
- ٢٣- رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، ت/ عبدالله الجنيدى، مكتبة العلوم والحكم، ط ٢، ١٤٢٢ هـ.
- ٢٤- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبدالحبار، تحقيق عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، ط الأولى، ١٣٨٤ هـ.
- ٢٥- شرح العقيدة الوسطى (السنوسية الوسطى)، محمد بن يوسف السنوسى، ت/ السيد يوسف، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٦م.
- ٢٦- شرح المقاصد، التفتازاني، ت/ عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٩ هـ.
- ٢٧- شرح أم البراهين، الدسوقي، مكتبة مصطفى البابي، ط الأخيرة، ١٣٥٨ هـ.

- ٢٨- شرح أم البراهين، الهددي، مكتبة البابي الحلبي، ط٤، ١٣٧٤ هـ.
- ٢٩- شرح جوهرة التوحيد، البيجوري، ت/ علي جمعة، دار السلام، ط١، ٢٠٠٢ م.
- ٣٠- الصحائف الإلهية، السمرقندي، مكتبة الفلاح، الكويت، ط الأولى، ١٤٠٥ هـ.
- ٣١- الصفدية، ابن تيمية، ت / أبي عبدالله الجليمي ورفيقه، أضواء السلف، ط الأولى، ١٤٢٣ هـ.
- ٣٢- الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة، ابن القيم، ت/علي الدخيل الله، دار العاصمة، ط١، ١٤٠٨ هـ.
- ٣٣- صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام، السيوطي، ت/ علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣٤- طوابع الأنوار، البيضاوي، ت/ عباس سليمان، الكتبة الأزهرية، القاهرة، ط٧، ٢٠٠٧ م.
- ٣٥- فوائد في مشكل القرآن، العز بن عبدالسلام، ت/سيد رضوان، دار الشروق، ط٢، ١٤٠٢ هـ.
- ٣٦- الكاشف عن المحصول، الأصفهاني، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٢٠ هـ.
- ٣٧- الكشاف عن حقائق التنزيل، الزمخشري، ت/عبدالرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ٢٠٠١ م.
- ٣٨- الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد، إشراف محمد الجابري، مركز الوحدة العربية، ط الثانية، ٢٠٠١ م.
- ٣٩- كفاية العوام فيما يجب عليهم من علم الكلام، الفضالي، مكتبة البابي، ط الأخيرة، ١٣٦٨ هـ.
- ٤٠- لمع الأدلة، الجويني، ت/ فوقية حسين، عالم الكتب، ط الثانية، ١٤٠٧ هـ.
- ٤١- مجموع فتاوى ابن تميمية، جمع عبدالرحمن بن قاسم، جامعة الإمام، ١٤١٨ هـ.
- ٤٢- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي، ت/حسين آتاي، متبة التراث، القاهرة، ط١، ١٩٩١ م.

- ٤٣- المحصول في علم الأصول، الرازي، تحقيق طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط الثالثة، ١٤١٨ هـ.
- ٤٤- المسامرة شرح المسامرة، كمال الدين محمد ابن أبي شريف، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٢٣ هـ.
- ٤٥- المطالب العالية في العلم الإلهي، الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٧ هـ.
- ٤٦- معالم أصول الدين، الرازي، ت/طه عبد الرؤوف، المكتبة الزهرية، مصر.
- ٤٧- المواقف في علم الكلام، الإيجي، عالم الكتب، بيروت.
- ٤٨- نقض أبي سعيد على بشر المريسي العنيد، الدارمي، ت/رشيد الألمعي، مكتبة الرشد، ط ١، ١٤١٨ هـ.
- ٤٩- نهاية الإقدام، الشهرستاني، تحقيق ألفرد جيوم، مكتبة زهران.
- ٥٠- نهاية الوصول في دراية الأصول، صفي الدين الهندي، تحقيق صالح اليوسف وزميله، المكتبة التجارية، مكة، ط الأولى، ١٤١٦ هـ.

فهرس بحث الخلل المنهجي في دليل الحدوث: دراسة نقدية

٨٧	ملخص البحث
٨٨	المقدمة
٩٠	المبحث الأول: حقيقة دليل الحدوث
٩٠	توطئة
٩١	أولاً: مفهوم دليل الحدوث وأسماؤه.
٩٢	ثانياً: منزلة دليل الحدوث عند المتكلمين.
٩٣	ثالثاً: أصول دليل الحدوث ومقدماته
٩٩	المبحث الثاني: الأخطاء المنهجية في دليل الحدوث
٩٩	توطئة
١٠٢	الخلل الأول: بدعية الدليل
١٠٦	الخلل الثاني: اشتماله على الأوصاف المنافية للاستدلال
١٠٨	الخلل الثالث: الاستلال على الضروريات
١١٢	الخلل الرابع: الاستدلال على ما في الخارج بالأمور الكلية
١١٣	الخلل الخامس: حصر طرق العلم بالله في طريق واحد
١١٤	الخلل السادس: كثرة الاختلاف والتناقض بين أتباعه
١١٧	الخلل السابع: استلزام اللوازم الباطلة
١٢١	الخاتمة
١٢٢	قائمة المراجع
١٢٦	فهرس الموضوعات

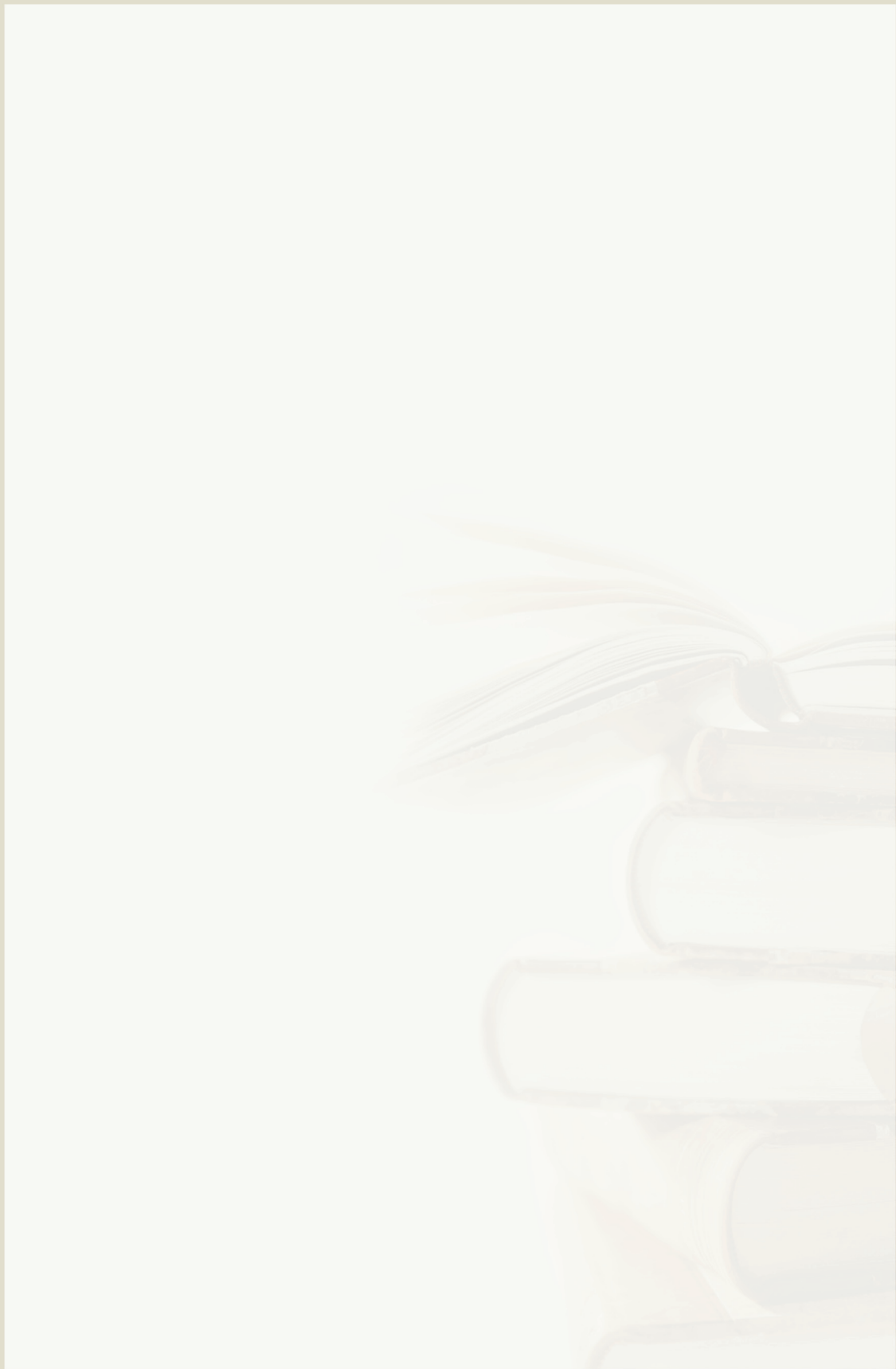


المعنى في الفلسفة التفكيكية

عبدالله بن نافع الدعجاني
داعية في وزارة الشؤون الإسلامية

بحوثه :

- الوضعية المنطقية في فكر زكي نجيب (رسالة ماجستير). من منشورات مركز التأصيل
- له العديد من البحوث والدراسات المنشورة في بعض المجلات ومواقع الإنترنت.



ملخص البحث

تعد نظرية «المعنى» من أهم مباحث فلسفة اللغة ، وحوّلها تدور فلسفتها على اختلاف مناهجها، فقد أضحت مشكلة فلسفية تعددت حلولها بتعدد مشكلاتها ومواقف المدارس والاتجاهات حيالها، ومن تلك الاتجاهات الفلسفة التفكيكية التي أعادت إثارتها وبعثها من جديد ، لكن من زاوية أخرى تتسجم مع رؤيتها الفلسفية ، فقد صاغتها في سؤال مركزي وهو : هل للمعاني ثبات واستقرار أم هي سائلة هلامية لا ثبات لها ولا استقرار ؟ .

وقد تناول هذا البحث - بالتحليل - مشكلة «المعنى» كما يراها الاتجاه التفكيكي وموقفه منها، ذلك لأن فكرة سيلان «المعنى» فكرة مركزية تدور عليها أطروحات الفلسفة التفكيكية باعتبارها فلسفة لغوية.

وقد عرض هذا البحث تلك الفكرة المركزية في الفلسفة التفكيكية وصاغها في صورة مركزة منتظمة الأفكار مشتملة على تحليل محاور تلك الفكرة المركزية ، منتبهاً في الوقت نفسه إلى ضرورة إبراز الرؤية الفلسفية المفسرة للنظرية التفكيكية على وجه العموم.

ولذلك تمحور البحث حول ثلاثة أمور: الأول - تأصيل موجز لمشكلة المعنى المرتبطة باستقرار المعاني وثباتها، وجعلها معياراً لنقد الفلسفة التفكيكية، والثاني - تحليل النظرية اللغوية للفلسفة التفكيكية المتمثلة في «المعنى»، والثالث - ربط تلك المفاهيم والأدوات الإجرائية للفلسفة التفكيكية بخلفيتها الفلسفية القائمة على مفاهيم فلسفة الشك اللامركزية.

وقد كشف هذا البحث عن حقيقة المشروع التفكيكي الذي يعد من أعظم المشاريع الهدامة للغة ووظيفتها التواصلية وما يترتب عليها من بناء العلوم والحضارات ، ذلك لأنه دمر العملية التواصلية للغة برمته ، فقد نسف أركان تلك العملية الحضارية المكونة من المؤلف والقارئ والنص ، فهو مشروع عقيم لا خير فيه للحضارة، بل هو «ذئب الحضارات الإنسانية».

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله؛ أما بعد:

فلعل أهم ما يميز الفكر الغربي المعاصر عن غيره اصطباغه بالصبغة العدمية الرافضة لكل المرجعيات الفكرية والخلقية، والهادفة إلى نسف أساس الحقيقة، وإلى تقويض الإنسان بعد أن قوض علاقته بربه، فلا أعلام ولا منارات يهتدي بها في متاهات تلك العدمية المظلمة، لأنه ليس لفكرها مركز أو مرجع أو غاية أو هدف، ولذلك عصفت بالفكر الغربي في مراحلها الأخيرة وعبثت بثوابته الفكرية، ورمت به في متاهات وثقوب سوداء دوامة تلف كل ما يصادفها في بحور من الظلام والشك.

وقد مثل فكر "ما بعد الحداثة" تلك العدمية في أبلغ صورة، حيث قام أكبر تياراتها الفلسفية - وهي التفكيكية - بفرض وتعزيز تلك الرؤية العدمية على ساحة الفكر الغربي، وتسربت ابتداءً إلى ثقافتنا العربية والإسلامية عبر بوابة الأدب، لكنها لم تلبث أن تعاظمت وكونت نظريات عبثية عدمية تحاول إخضاع النصوص المقدسة القرآنية إلى منطلقها العبثي من خلال بوابة المدارس التأويلية الحديثة.

وأحسب أن مشكلة الفلسفة التفكيكية المباشرة - باعتبارها نظرية لغوية في الأصل - تكمن في "المعنى"، ولذلك كان عنوان هذا البحث حول "المعنى" اللغوي، ولم أنس في تناولي لهذه المشكلة اللغوية ربطها بالمشكلة الأم وهي المشكلة الفلسفية المعرفية، فكثير من نقاد الأدب والفكر في عالمنا العربي يغيب هذا الأصل إما عمداً وإما جهلاً! .

لا أزعم أنني سأتي بجديد على مستوى مضمون البحث، وأنى لي ذلك؟ إذ قد أشبعت الفلسفة التفكيكية شرحاً ونقداً من خلال مئات المقالات وعشرات الكتب، وإنما الجديد الذي أتطلع إليه طريقة تناول الموضوع بالبحث، فقد حاولت تقديم عصارة ما قرأته في صورة مركزة منتظمة الأفكار، مشتملة على تحليل محاور الموضوع الرئيسية، ناظماً تلك المحاور في خيط واحد يمثل الرؤية الفلسفية للنظرية التفكيكية، مدركاً في الوقت نفسه ضرورة الاختصار في الشرح والتحليل لمناسبة مقتضى الحال.

ولا أخلى هذا المقام من ذكر الصعوبات التي واجهتني في هذا البحث وكان أبرزها قلة المصادر الأساسية الأجنبية المترجمة في موضوع الفلسفة التفكيكية إما نقداً وإما تقريراً، لكنني حاولت تدارك هذا العجز بما تيسر لي من الكتب، لاسيما تلك النصوص المترجمة التي حوتها كتب الدكتور عبدالعزيز حمودة، وبالأخص كتابه "المرايا المحدبة"، فقد استفدت كثيراً من النصوص التي ترجمها في أثناء بحوثه، وحاولت توظيفها في البحث بما يخالف أحياناً رؤية الدكتور حمودة.

هذا لأني حريص على إيراد نصوص أقطاب الفلسفة التفكيكية الغربيين خاصة، أمثال "رولان بارت وجاك دريدا وميللر وبول دي مان"، فهم أصدق من يصف جوانب فلسفتهم، وبذلك لم أحرص على إيراد نصوص من يمثل التفكيكية في العالم العربي لأنهم في الحقيقة تبع لغيرهم.

وبعد تأمل في الموضوع رأيت أن يكون البحث على صورته التالية:

- المقدمة:

- مدخل عام:

أولاً: مشكلة المعنى وتأسيس الحل.

ثانياً: الموقف المجمل للفلسفة التفكيكية من مشكلة المعنى وتفسير موقفها.

- المبحث الأول: سيلان المعنى.

تمهيد:

أولاً: إرهاصات سيلان المعنى.

ثانياً: لا نهائية الدلالة.

ثالثاً: التناص

رابعاً: الاخترجلاف.

- المبحث الثاني: منهج التفكيكية في قراءة النص.

أولاً: دور القارئ في قراءة النص.

ثانياً: شعار القراءة التفكيكية.

تعقيب ونقد.

الخاتمة.

مدخل عام:

أولاً: مشكلة المعنى وتأسيس الحل:

مشكلة "المعنى" من أهم مباحث فلسفة اللغة اليوم، فقد أصبحت مبحثاً مستقلاً عكفت على مناقشته وبيان مباحثه دراسات كثيرة بمناهج متعددة.

وقد برزت تلك المشكلة على الساحة الفلسفية من جراء الأسئلة الملحة المتواردة على أذهان فلاسفة اللغة، من مثل ما العلاقة بين اللفظ والمعنى؟ وما معنى المعنى أصلاً؟ وما معياره الصحيح؟ وهل المعنى تصور ذهني أو إشارة إلى شيء معين أم هو وسيط بين اللفظ والشئ؟ وهل يمكن تعدد المعنى؟ وما علاقته بقائله أو بكاتبه أو بقارئه؟! إلى آخر هذه الأسئلة التي تبرز بعض مشاكل "المعنى".

وما من مسألة من مسائل مشكلة المعنى إلا وفيها نظريات متعددة تحاول حل مشكلة المعنى من خلال تلك المسألة المعينة، مثل مسألة طبيعة العلاقة القائمة بين اللفظ ومعناه، ومسألة نوع العلاقة القائمة بين اللفظ ومعناه، ومسألة طبيعة علاقة اللفظ بالأشياء الخارجية، ومسألة العلاقة بين المعنى والتعريف... إلى آخر تلك المسائل الكثيرة والنظريات المتعددة.

ولا ريب أن "المعنى" هو روح اللغة، إذ لا قيام للغة بغير معنى، فالمعنى هو ما يتم التعبير عنه باللغة لإيصاله إلى الآخرين، والتعبير والاتصال هما الوظيفتان الأساسيتان للغة، والبحث

عن "المعنى" - في فلسفة اللغة - لا يعني البحث عن معنى لفظة أو رمز معين كما تفعله القواميس اللغوية، ولا يعني البحث عن قواعد نطقها الصحيح كما يفعله علم النحو، ولا يعني البحث عن معناها البياني أو البلاغي كما يفعله علم البلاغة، بل المراد بالبحث عن المعنى في فلسفة اللغة هو البحث عن منطوق اللغة وعلاقتها دلالتها باستخدامها، أو بمعنى آخر "أن نبحث في الشروط التي يجب توافرها حتى يكون للكلمات أو الجمل معنى"^(١).

لكن هنا سؤال مركزي وهو ما معنى "المعنى" ؟

يجيب الجرجاني صاحب "التعريفات" عن هذا السؤال بتقريره أن المعنى "الصورة الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث إنها تقصد باللفظ سميت معنى، ومن حيث إنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوماً"^(٢).

فالمعنى والمفهوم وجهان لعملة واحدة، إذ حقيقتهما "الصورة الذهنية" فإذا كان المقصود بالصورة الذهنية هو اللفظ سميت في هذه الحالة "معنى"، وإذا كانت "الصورة الذهنية" هي ما نفهمه من اللفظ سميت مفهوماً، وبهذا يمكن أن يحدد "المعنى" بأنه "الصورة الذهنية" التي يناظرها ألفاظ، أو بأنه المفهوم الذي يفهم من تلك الألفاظ.

وكون المعنى صورة ذهنية ليس بشيء جديد كما يصوره دعاة الحداثة ناسبين ذلك التجديد المزعوم لفيلسوفهم "سوسير" - وستأتي الإشارة إليه لاحقاً - بل هذا هو المستقر عند علمائنا من اللغويين والفقهاء.

ومع اتفاق النظرية اللغوية الحديثة مع النظرية اللغوية العربية في كون "المعنى" صورة ذهنية، إلا أن بينهما فارقاً جوهرياً بالغاً، وهو أنه في الوقت الذي تعزل فيه الحداثة المعنى عن الواقع الخارجي المتمثل في الإشارة إلى الأشياء الخارجية ومنشئ المعنى "المتكلم" تؤكد النظرية اللغوية العربية اشتراط ارتباط "المعنى" بالأشياء الخارجية - وعلى رأسها المتكلم والسامع أو الكاتب والقارئ - في تحقيق المعنى.

(١) في فلسفة اللغة، محمود فهمي زيدان، دار الوفاء، الإسكندرية، ص ٩٥.

(٢) التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م، ص ٢٢٠.

وهذا بعينه ما قرره الجرجاني اللغوي صاحب دلائل الإعجاز بقوله: " ... من الثابت في العقول والقائم في النفوس ألا يكون خبر حتى يكون مخبر به ومخبر عنه، لأنه ينقسم إلى إثبات ونفيه، والإثبات يقتضي مثبتاً ومثبتاً له، والنفي يقتضي منفيّاً ومنفيّاً عنه، فلو حاولت أن تتصور إثبات معنى أو نفيه من دون أن يكون هناك مثبت له ومنفي عنه حاولت ما لا يصح في عقل، ولا يقع وهم، ومن أجل ذلك امتنع أن يكون لك قصد إلى فعل من غير أن تريد إسناده إلى شيء مظهر أو مقدر مضمّر، وكان لفظك به إذا أنت لم ترد ذلك وصوتٌ تصوته سواء"^(٣)، وفي موضع آخر يقول: «... قد أجمع العقلاء على أن العلم بمقاصد الناس من محاوراتهم علم ضرورة...»^(٤).

ف "المعنى" مركوز في الذهن واللفظ دليل عليه وهو مطابق للموجود الخارجي، هذا ما قرره ابن تيمية بقوله: «اللفظ يطابق المعنى الذهني، والمعنى يطابق الموجود الخارجي»^(٥).

فالارتباط الوثيق بين "المعنى" والخارج كان قصد المتكلم ومراده شرطاً في تحقق المعاني، وتعزيزاً لسلطة النص واستقراره وثباته، وهذا مما يعلم ببداية العقول^(٦). وإلا أخفقنا في تحقيق المعنى كما أخفقت الحداثة ممثلة في البنيوية أو كما انتهت التفكيكية في مشروعها النقدي إلى تحقيق "اللامعنى"! .

على أنني أنبه - في هذا السياق - إلى أن بحثي هذا لا يتعلق بجميع مشكلات المعنى، لأن مشكلات المعنى واسعة ومتعددة جداً، بل يتعلق بحثي بالمشكلة التي أثارها الفلسفة التفكيكية، التي تتمثل في سؤال مركزي وهو: هل للمعاني ثبات واستقرار؟ أم هي سائلة هلامية لإثبات لها ولا استقرار؟ أم بمعنى آخر هل للغة دلالات ومدلولات متماسكة؟ أم هي دالات لا مدلولات لها؟

(٣) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٤٠٥.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٨٥.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، ١٩٨٠م، ٦/٢٧٤.

(٦) انظر آخر البحث في "تعقيب ونقد".

ثانياً: الموقف المحمل للفلسفة التفكيكية من مشكلة المعنى وتفسير موقفها:

مشكلة الفلسفة التفكيكية مشكلة معرفية أنطولوجية قبل أن تكون مشكلة لغوية، ويصعب إن لم يكن مستحيلاً إدراك أبعاد الفلسفة التفكيكية إلا بعد إدراك الخلفية الفلسفية، التي بإمكانها أن تكشف لنا مسارب وأزقة ومسارات لعبة التيه التي تمارسها الفلسفة التفكيكية في قراءتها للنصوص.

فالكشف عن المنابع الفلسفية للتفكيك مدخل هام لفهم أبعاد فلسفتها اللغوية، إذ إن واقعها اللغوي نتيجة لنظرتها الفلسفية لا العكس، مثلها مثل الفلسفات اللغوية الأخرى، ذلك لأن النظرة الحديثة للغة تغيرت تغيراً ملحوظاً بناءً على المواقف الفلسفية من علاقة الأضلاع الأربعة بعضها ببعض، والتي تمثل الأسس الثقافية للفلسفة الغربية، وهي عالم الميتافيزيقا وعلى رأسه "الله"، والعالم المادي الفيزيقي "الطبيعة"، و "الإنسان"، ثم اللغة باعتبارها أداة التعبير عن المعرفة التي تولدها تلك العلاقات المتشابكة^(٧).

ولذلك يذهب بعض الباحثين إلى أن السبب في ظهور الاهتمام بفلسفة اللغة في العقود الأخيرة من الحضارة الغربية يرجع إلى غياب فكرة الكليات الفلسفية، إذ بغيابها نشأت مشكلة علاقة اللغة بالواقع^(٨).

فالمواقف الفلسفية سبب لنشوء مشكلات المعنى المتعددة، وبناء عليه فإن بيان مشكلة المعنى في الفلسفة التفكيكية متوقف على بيان أمرين:

- الأول: بيان الحالة الفلسفية الغربية العامة، وموقع فلسفة التفكيك منها.
- الثاني: انعكاس الحالة الفلسفية على نظرة الفلاسفة الغربيين للغة، والموقف الإجمالي لفلسفة التفكيك من تلك النظرة للغة.

(٧) انظر: المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيكية، عبدالعزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ص ٦٧.

(٨) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري مع فتحي التريكي، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، ط الأولى، ٢٠٠٣م، ص ٣٠.

الأول: الحال الفلسفية العامة:

مَرَّت الفلسفة الغربية بمرحلتين: الأولى يمكن أن نصفها بالمرحلة المركزية، والثانية بالمرحلة اللامركزية، وأعني بـ "المركزية" - هنا - قيام التصورات الفلسفية على وجود مركز للكون، قد يكون خارج هذا الكون المادي في مرحلة ما كالمثل الأفلاطونية، وقد يكون داخل ذلك الكون المادي في مرحلة أخرى كسلطة العقل أو الحواس أو الوجدان الباطني، وربما تقود تلك المراكز الفلسفية إلى مراكز أكبر مثل "الله" و"الإنسان".

هذه هي المركزية الفلسفية، والتي يطلق عليها في أدبيات ما بعد الحداثة وصف "ميتافيزيقا الحضور"، ومعنى الحضور عند الفلاسفة كون الشيء حاضراً، إما حضوراً مادياً وإما حضوراً معنوياً^(٩).

المرحلة المركزية:

في هذه المرحلة تسعى الفلسفة إلى مناقشة الاستقرار الفكري والتماسك المنطقي واليقين المعرفي، وقد بدأت تلك المرحلة مبكراً في الفكر الغربي وسادت أكثر مراحلها وعصوره، وكان أبرز أعلامه الفيلسوف "أفلاطون" الذي جعل مركزيته الفلسفية في الإيمان بوجود "عالم المثل" العالم الكلي الثابت المتجاوز للعالم المادي، فقد جعله هدفاً فلسفياً ومعرفياً بل ممثلاً للحقيقة النهائية، من أجله توظف الحواس والعقل واللغة، وتصبح مجرد آليات للوصول إلى تلك الحقيقة النهائية^(١٠).

ظلت المنظومة الأفلاطونية مهيمنة على الاتجاهات الفلسفية من بعدها، حتى جاء المشروع التحديتي الذي يصفه بعض الباحثين بـ "العقلانية المادية"^(١١)، ذلك لأنه ينطلق من إيمانه بأن الواقع المادي الموضوعي يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، دون الرجوع إلى غيب، وأن العقل قادر على تفسير كلي شامل للعالم دون الرجوع إلى ميتافيزيقا تتجاوزها للطبيعة والمادة.

(٩) انظر: الخروج من التيه، عبدالعزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٣م، ص ١٩٨، وانظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤م، ٤٣٦/٢-٤٣٧ و ٤٧٨-٤٧٩.

(١٠) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري، ص ١٧، ص ٨٣.

(١١) انظر في فلسفة أفلاطون على سبيل المثال: موسوعة الفلسفة، بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط الأولى، ١٩٨٤م، ١٥٤/٢-١٨٩.

في أحضان مركزية العقلانية المادية تكونت اتجاهات الفلسفة الحديثة الكبرى، الاتجاه العقلي والحسي والنقدي، فالاتجاه العقلي جعل العقل مركزاً لتفسير الكون دون حاجة إلى غيب أو عالم آخر غير العالم الذي نعيشه، وأما الاتجاه الحسي فقد جعل الحس مركزاً لتفسير الكون دون الرجوع كذلك إلى عالم آخر، وهكذا الشأن في الاتجاه النقدي الذي جمع بين العقل والحس وجعلهما مركزاً معرفياً لا يفتقر إلى خارج العالم المادي.

المرحلة اللامركزية:

بدايات هذه المرحلة يمكن أن ترجع إلى الفيلسوف هيوم الذي بذر بذرة الشك واللامركزية في الفكر الغربي، إذ بدأ يشكك في مركزية العقل والحواس، فحاول إبطال ركائز العقل الأولية، لاسيما مبدأ السببية وهو أحد مراكز ومحاور الفلسفة العقلية، وبعد تشكيكه في مركزية العقل طفق يشكك في مركزية الحواس وهي حقائق الأشياء الخارجية، فقد شكك في وجودها الموضوعي وردّها إلى الذات^(١٢).

أخذت هذه الثورة الشكية تتنامى وتتعاظم حتى انفك الفكر الغربي عن مركزيته وفلكه الذي يدور عليه، ووقع في دوامة الصيرورة والعبثية والفوضوية، وقد طرحت في هذه المرحلة أسئلة ملحة على العقل الغربي من مثل: لماذا تنسب للعقل المقدرة على تجاوز الأجزاء وإدراك الكلّيات والإفلات من قبضة الصيرورة؟ كيف يمكن وجود معرفة يقينية بالعالم الخارجي، وهو في حالة حركة دائبة وتغير؟!

وبلغت المرحلة اللامركزية في الفكر الغربي ذروتها عند الفيلسوف نتشه فيلسوف العبثية الأول، الذي أعلن حربه على المركزية الفكرية بعبارة الشهيرة "مات الإله" والتي يعني بها - كما يقرره الفيلسوف هايدجر: "العالم الذي يتجاوز عالمنا، عالم الحواس، الإله هو اسم عالم الأفكار المثاليات والمطلقات والكلّيات والثوابت والقيم والأخلاق"^(١٣).

ولذا بدأ نتشه فلسفته بتحطيم ما يسميه - "أصنام الفلسفة" وعلى رأسها الصنم الأكبر

(١٢) انظر: الموسوعة الفلسفية، بدوي، ٥٠٨/٢-٥١٦.

(١٣) الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري، ٢٩.

"العقل"، وكان همُّه تحرير الإنسان مما يسميه بـ "الأوهام" مثل الثبات والميتافيزيقا والكلية، واليقين، والمطلق^(١٤)، وأصبح العالم في نظره "نسقاً سائلاً بلا يقين أو معنى أو غاية أو كينونة أو هوية، والإنسان يصبح بلا ذات ولا حدود ولا استقلال ولا مركزية"^(١٥).

احتضنت الفلسفة التفكيكية فلسفة اللامركزية بعبثيتها وفوضويتها وعدميتها، واستلهمتها وزادت عليها، ومن ثم انعكست على فلسفتها اللغوية انعكاس الصورة على المرآة، ومن أجل ذلك فإنه لا يمكن فهم ألباز وأحجيات الفلسفة التفكيكية في عزلة عن فلسفة الشك والعبثية اللامركزية.

وفي لغة واضحة على غير عاداته يربط عراب الفلسفة التفكيكية "جاك دريدا" فلسفته اللغوية بفلسفة اللامركزية الشكية، إذ يقول: «منذ الوقت أصبح من الضروري التفكير بأن المركز لا وجود له، وأن المركز ليس له موقع طبيعي، وأنه ليس موقعاً ثابتاً، بل وظيفته نوع من اللاموقع الذي يلعب داخله، عدد لا نهائي من بدائل العلامات، تلك هي اللحظة التي أصبح عندها كل شيء في غيبة المركز أو الأصل خطاباً...»^(١٦).

إذن غياب المركز هو الذي يفسر ثورة التفكيكية على النبوية ويوضح تحويل التفكيكية اللغة إلى سلسلة لا نهائية من الدالات واللعب الحر والمراوغة المستمرة واستحالة المعاني^(١٧).

فالقانون أو اللاقانون الذي يفرض نفسه على تصورات التفكيكية الفلسفية والمنطقية هو الصيرورة والتغير وعدم الثبات، فالعدو اللدود للفلسفة التفكيكية هو الثبات والنظام، سواء أكان ثباتاً ونظاماً دينياً أم إنسانياً إلهادياً، فليست التفكيكية معادية للمنظومات الدينية فحسب، بل لكل المنظومات الدينية وغير الدينية.

(١٤) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار القلم، بيروت، ص ١٧٠. وتاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة زكي نجيب محمود، ط الثالثة، ١٩٧٨م، ٣/٢٦٩.

(١٥) الحدائث وما بعد الحدائث، المسييري، ص ٢٩.

(١٦) الخروج من التيه، عبدالعزيز حمودة، ص ١٩٨.

(١٧) انظر: التفكيكية، دراسة نقدية، ببيرف زيمبا، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦م، ص ٥٧.

الثاني: انعكاس الحالة الفلسفية على النظرة للغة:

تذبذب الفلسفة الغربية بين المركزية واللامركزية، وبين اليقين والشك، وبين الداخل والخارج، والذات الموضوع، الذي يمثله تنازع الاتجاهين الفلسفيين الكبيرين الاتجاه العقلي والاتجاه الحسي، ذاك التذبذب والتثقل أثر على نظرة الفلاسفة للغة لاسيما في علاقة الدال بالمدلول.

فقد مرت اللغة في النظرة الفلسفية بمرحلتين:

الأولى: مرحلة الشفافية أو التصوير والتمثيل، ففي هذه المرحلة صورت الفلسفة اللغة بأنها وسيط تمثل بأصواتها وكلماتها الأشياء الخارجية التي تشير إليها دون زيادة أو نقصان، وهذا معنى كونها شفافية.

فاللغة - في هذه المرحلة - ما هي إلا وعاء أو أداة شفافة، يمكن عن طريقه تصوير أو تمثيل شيء ما في العالم الخارجي أو مفهوم عقلي وُبد من التجربة الحسية.

وقد سادت هذه المرحلة الفكر الفلسفي الغربي منذ أفلاطون وأرسطو إلى أن جاءت الثورة الحديثة على هذا المفهوم التقليدي في المرحلة الثانية، إلا أن مما يلاحظ في هذه المرحلة الارتباط الوثيق بين الداخل أعني به اللغة وبين الخارج أعني به المشار إليه، فهناك ارتباط قوي بين الدال " اللغة " وبين المدلول باعتباره واقعاً خارجياً يشار إليه، وأظهر من يمثل هذه المرحلة في الفكر الغربي المعاصر، الوضعية المنطقية في الفلسفة، والواقعية في الأدب.

الثانية: مرحلة الاستقلال والانغلاق: وهذه المرحلة الجديدة التي انفصلت فيها اللغة عن الواقع وأصبحت نسقاً مستقلاً بذاته، إذ لم تعد اللغة وعاء شفافاً يظهر الأشياء الخارجية ويمثلها ويصورها، بل أصبحت اللغة متعلقة بمفاهيم الأشياء ولا علاقة لها بالأشياء نفسها.

وهذه مؤداها أمران:

الأول: الفصل بين الدال ومدلولاته المادية الخارجية فليست الكلمة ممثلة لشيء محدد في الواقع الخارجي، بل هي من مكونات نظام ونسق لغوي له قانونه الخارجي لإنتاج المعنى.

والثاني: أسبقية اللغة على الوجود، فاللغة في هذه المرحلة ليست مجرد فعل بتسمية الأشياء الخارجية، بل هي المنظم للعالم الخارجي، وهذا يحق انقلاب ضد المرحلة التقليدية

لغة، فاللغة - في هذه النظرة الحديثة - هي التي تحقق وجود الأشياء وتحدد قيمتها، ولو كانت الأشياء سابقة في الوجود على اللغة لأوجبت وحدة اللسان الإنساني، لكن هذا محال لاختلاف اللغات، فلا يمكن إدراك وجود الأشياء إلا بعد دلالة اللغة عليه.

أثرت تلك النظرة الحديثة للغة - التي نظر لها الفيلسوف السويسري فريناند سوسير - على مدارس النقد الحديثة كالشكلية الروسية ومدرسة النقد الجديدة والبنوية والتفكيكية، إلا أن كل تلك المدارس خرجت في عهد سيطرة الفلسفة المركزية ما عدا التفكيكية فإنها ظهرت في مرحلة اللامركزية العدمية، والتي أثرت تأثيراً بالغاً على فلسفتها اللغوية وموقفها من تحقق المعنى.

فإذا كانت المدارس السابقة بما فيها البنوية تفترض إمكانية توليد المعنى لاعتقادها بارتباط اللفظ "الدال" بالمعنى "الصورة الذهنية" رغم انفصال الدال عن مدلولاته المادية الخارجية فإن التفكيكية ترى استحالة تحقق المعنى، لأنه لا مرجعية في الإحالة إلى الخارج ولا ارتباط بين اللفظ والمعنى، فليس هناك إلا ألفاظ لا معاني لها ودالات لا مدلولات لها، ولا يعني هذا إلا الفوضى الشاملة، وهذا ما عناه "ليتش" في وصفه للتفكيكية إذ يقول: "إن التفكيكية المعاصرة باعتبارها صيغة لنظرية النص والتحليل تخرب كل شيء في التقاليد تقريباً، وتشكك في الأفكار الموروثة عن العلامة واللغة والنص والسياق، والمؤلف والقارئ ودور التاريخ وعملية التفسير وأشكال الكتابة النقدية، وفي هذا المشروع فإن المادي ينهار ليخرج شيء فظيع"^(١٨).

بقى أن أنبه إلى ملحظ مهم حول أبعاد علاقة الدال بالمدلول، فليس طابع العلاقة بينهما طابعاً لغوياً فحسب، بل وراءه أبعاد فلسفية ومعرفية، وهذا ما أدركه الدكتور عبدالوهاب المسيري، إذ يقول في وصف انفصال الدال عن المدلول: "هي عبارة اصطلاحية تستخدم في علم اللغة أساساً، ولكنها أصبحت مقدمة فلسفية لكثير من النتائج التي يتأسس عليها النظام المعرفي ما بعد الحداثي بكل ما يضم من عدمية فلسفية"^(١٩). ومن نتائج الفلسفة تهميش علاقة العقل بالوجود الخارجي، وابتعاد اللغة عن الواقع الذي هو بمثابة المرجع الثابت، وهذا يؤدي إلى وقوع اللغة في الصيرورة والتغير الدائم.

(١٨) المرايا المحدبة، حمودة، ٢٩١ - ٢٩٢.

(١٩) الحداثة، وما بعد الحداثة، المسيري، ٣٥.

وهذا بعينه حقيقة المنطلقات الفلسفية للتفكيكية التي تملي عليها وظيفة التفكيك لكل الثوابت أو بالأحرى التقويض إذا نظرنا إلى ما وراء الكلمة لا الكلمة في ذاتها، وهذا ما اعتبره مؤلفا " دليل الناقد الأدبي " إذ ترجما التفكيكية بالتقويضية لأن التعبير بالتقويض أدق وأقرب إلى مفهوم منظر التفكيكية " جاك دريدا" ^(٢٠) الذي يعد المنظر الأول للتفكيكية وإن كان سبقه بعض النقاد مثل " رولان بارت"، إلا أن " دريدا" هو الذي أرسى دعائم التفكيكية في مشاركته المشهورة في الندوة التي نظمتها جامعة جون هوبكنز حول موضوع " اللغات النقدية وعلوم الإنسان" في أكتوبر من عام ١٩٦٦م ^(٢١).

(٢٠) انظر: " دليل الناقد الأدبي " ميجان الرويلي وسعد البازعي، ١٠٧.

(٢١) انظر: المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، بسام قطوس، ١٤٨.

المبحث الأول سيلان المعنى

تمهيد:

إذا كانت الفلسفة التفكيكية مرتبطة بالفلسفة اللامركزية - كما قد سبق بيانه في المدخل - فإن المعرفة في نظرها كيان متغير ودائم التحول في دوامة من الصيرورة اللامتناهية، لا مركز ثابت لها، فليس في الفلسفة التفكيكية مركز للوجود لا جوهر ولا كينونة ولا حقيقة ولا وعي ولا إله ولا إنسان ولا سلطة، فكل المعارف - في نظرها - معارف افتراضية لا حقيقة لها ولا يقين لموضوعيتها.

فوظيفة الفيلسوف التفكيكي هو تفكيك وتقويض أي مركز ثابت سواءً أكان مركزاً فلسفياً وجودياً أم مركزاً منطقياً مثل "المعنى"، وهذا ما عناه رائد الفلسفة التفكيكية "جاك دريدا" في سياق وصفه لمنهج القراءة التفكيكية، إذ يقول «نعرف أن التفكيك يتحول، إن عاجلاً أو آجلاً إلى كل قراءة نقدية أو تركيبية نظرية، حينما يتم اتخاذ قرار تظهر السلطة، حينما تعمل النظرية أو النقد عندئذ يشكك التفكيك بمجرد أن يفعل ذلك يصبح مخرباً... وفي نهاية الأمر يحقق التفكيك مراجعة التفكير النقدي»^(٢٢).

(٢٢) المرايا المحدبة، حمودة، ٢٩٣.

فالهدف المنطقي لفلسفة التفكيك هو فتح النص، ولا يتم هذا إلا بزعزعة استقرار المعاني وثباتها وتحويلها من مرحلة التجلط والتخثر - كما يعبرون عنه - إلى مرحلة السيولة والسيلان، ومن مرحلة الثبات والتماسك إلى مرحلة التناثر والاضمحلال.

ولما كانت مظاهر سيلان المعاني في الفلسفة التفكيكية متمثلة في أمرين: أولهما الكلمات المفردة من حيث دلالاتها، وثانيهما الجمل من حيث دلالاتها أيضاً، ناقشت المظهر الأول في "لا نهائية الدلالة" والمظهر الثاني في "التناص"، وإني أمل أن يتكفلا ببيانهما.

ولا أخلي هذا المقام من التشبيه على طبيعة مفردات وعناصر ومعالم الفلسفة التفكيكية فهي أشبه ما تكون بالخیوط المتشابكة المتقاطعة تتسج بواسطة الرؤية التفكيكية، فلا يمكن عزل بعضها عن بعض ولا يعني عنصر عن عنصر، وكل معلم يحمل آثار معلم آخر، والنتيجة أن الفلسفة التفكيكية عبارة عن شبكة من المفاهيم المتداخلة المعقدة، فمفهوم لا نهائية الدلالة مرتبط بمفهوم التناص وهما متربطان بمفهوم الأخرجلاف، وكلها مرتبط بشعار التفكيكية "كل قراءة إساءة قراءة"، فنقطة البداية في فلسفة التفكيك هي نقطة النهاية.

أولاً: إرهابات سيلان المعنى:

بدأت إرهابات سيولة المعنى في النظام اللغوي منذ بناء سوسير لنموذجه اللغوي، فقد كانت نظريته اللغوية منطقاً لما بعدها من البنيوية وما بعد البنيوية أعني بها التفكيكية.

وأبرز ما في نظرية سوسير هو رفض النظرية التقليدية التي تقول بشفافية اللغة بناء على أن العلامة اللغوية تتكون من "دال" يشير إلى شيء خارجي "مدلول" يدل عليه ويمثله ويصوره.

فلم يعد الدال - في نظر سوسير - يشير إلى شيء مادي خارجي، بل لا يشير إلا إلى مفهوم الشيء أو فكرته في الذهن، فميدان البحث عن المعنى هو اللغة نفسها لا خارج اللغة، ذلك لأن اللغة مستقلة عن الواقع ليست بحاجة له^(٢٣).

وبذلك فقد نسف "سوسير" مرجع الإحالة الخارجي الثابت الذي يضفي على المعنى ثباتاً

(٢٣) انظر: أصول اللسانيات الحديثة وعلم العلامات، فرديناند دي سوسير، جمع جوناثان كلر، ترجمة، عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ٢٠٠٠م، القاهرة، ص ٥٠-٥١.

واستقراراً، وربط تحقيق المعنى بالعلامة اللغوية المكونة من دال "اللفظ"، ومدلول "الصورة الذهنية" ولا علاقة لها بالخارج، وهذه بدايات ضياع المعنى.

يتفق التفكيكيون مبدئياً مع الصيغة السوسيرية التي تقرر نفس الإحالة الخارجية وينطلقون من مفهوم استقلال اللغة عن الواقع وأسبقيتها، لكنهم خالفوا الصيغة السوسيرية والبنوية في علاقة الدال "اللفظ" بالمدلول "الصورة الذهنية"، فإذا كانت البنوية - متأثرةً بسوسير - تسمح بقدر من المراوغة بين الدال والمدلول وبذلك تسمح بتعدد المعاني في حدود مركزية النسق، فإن التفكيكية تباعد بينها بحيث تغيب المدلول وتبقى اللغة دالات لا مدلولات لها، وسبب ذلك نسفها لأي مركز للمعاني ومنها مفهوم النسق البنوي الذي يضيء على المعاني قدراً من الثبات.

وإذا كانت هناك إمكانية لتوليد المعنى في النظرية السوسيرية والبنوية لوجود المركز، فإنه يستحيل إمكانية إنتاج المعنى في الفلسفة التفكيكية، وسبب ذلك أن النظام السوسيري والبنوي قائم على مفهوم إغلاق النص المرتبط بمفهوم النسق عندهم، وهو «مجموعة القوانين والقواعد العامة التي تحكم الإنتاج الفردي للنوع وتمكنه من الدلالة»^(٢٤).

وإذا أردنا تقريب معناه قلنا: هو ما يسميه البلاغيون العرب بـ "النظم" المرتبط بالقواعد النحوية والظروف الاجتماعية والثقافية، لكنه عند البنويين قابل للتغيير والتكيف مع الظروف الاجتماعية والثقافية المستجدة.

وفي بيان النسق أو النظم وأهميته في عملية التواصل اللغوي يقول الجرجاني: "الألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضرباً خاصاً من التأليف ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب، فلو أنك عمدت إلى بيت شعر أو فصل نثر فعددت كلماته عدداً كيف جاء واتفق وأبطلت نظامه الذي عليه بُني، وفيه أفرغ المعنى وأجري وغيرت ترتيبه الذي بخصوصيته أفاد كما أفاد، وبنسقه المخصوص أبان المراد، نحو أن تقول في (قفانك من ذكرى حبيب ومنزل) (منزل قفا ذكرى من نيك حبيب) أخرجته من كمال البيان إلى مجال الهذيان... وهذا الحكم - أعني الاختصاص في الترتيب - يقع في الألفاظ مرتباً على المعاني المرتبة في النفس، المنتظمة فيها على قضية العقل"^(٢٥).

(٢٤) المرايا المحدبة، حمودة، ٢٢٣.

(٢٥) أسرار البلاغة في علم البيان، عبدالقاهر الجرجاني، تعليق وتصحيح محمد رشيد رضا، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، ص٢.

فاعتراف البنيويين بضرورة النسق لبناء المعنى أوجب لهم القول بإغلاق النص بمعنى رفض أي معنى يتجاوز النسق اللغوي فهو أشبه بسياج يحمي النص من التشتت، وكذلك فإن آلية إنتاج الدلالة تعتمد على شكلية العلاقات الداخلية التي تربط بين أنساق النص، وهذا يؤدي إلى القول بإمكانية تحقيق المعنى، وهو ما يرمي إليه "سوسير" ولا أدل على ذلك من تقريره لوظيفة اللغة الاتصالية في نظريته الاتصالية والتي تفترض مرسلًا ومتلقيًا^(٢٦).

لكن اللغة بالمفهوم السوسيري - التي هي عبارة عن العلاقات بين الدالات والمدلولات بين الوحدات داخل نسق النص - ما هي إلا وهم وخرافة عند التفكيكين، فلا وجود لمفهوم النسق ولا اعتبار بمفهوم المدلول، بل الاعتبار يكون بالفجوة اللانهائية بينهما بحيث تختفي فيها العلاقة اللغوية، وينفتح فيها النص إلى ما لا نهاية من المدلولات فليس هناك إلا اللعب الحر بينهما.

والمقصود أن بدايات وإرهاصات سيولة المعنى وضياعه كانت من مشروع سوسير الذي نسف فيه المرجع والإحالة الخارجية، ثم جاءت البنيوية لتقرر المراوغة بين الدال والمدلول، وهذه بذرة ثانية للتفكيك، ثم توجهت الفلسفة التفكيكية في نظريتها اللغوية.

فالتفكيكية وإن كانت امتداداً للبنيوية إلا أنها في الوقت نفسه ثورة عليها، وسبب ذلك إخفاق البنيوية في تحقيق المعنى، فإنهم أخفقوا في تحديد المعنى وهربوا إلى تعدد المعنى، فالنص - عندهم - يشتمل على فجوات وصوامت يجب على القارئ سد تلك الفجوات وإنطاق تلك الصوامت، وهذه حقيقة القراءة اللصيقة عند البنيوية، "هذه الجوانب الصامتة هي التي يجب أن يتوقف عندها الناقد ليجعلها تتكلم، فالنص قد يحرم - أيديولوجياً - قول أشياء معينة، ويجد المؤلف نفسه... مضطراً إلى الكشف عن ثغراته وصوامته، أي الكشف عما هو غير قابل لأن يقال"^(٢٧).

فافتراض المراوغة بين الدال والمدلول عند البنيوية قادهم إلى إخفاق ذريع في تحديد المعنى، وهو نفسه الذي قاد التفكيكية إلى إخفاق أشد، فالقارئ من المنظور البنيوي له حرية إنطاق الصوامت وملء الفجوات بين الدال والمدلول، إلا أنها حرية منقوصة لأنها مرتبطة بمركز وهو الأنساق اللغوية وربما الاجتماعية والاقتصادية لاسيما عند البنيوية الماركسية.

(٢٦) انظر: المريا المحدبة، حمود، ٢٧٠-١٧١.

(٢٧) الماركسية والنقد الأدبي، تيري ايجلتون، ترجمة جابر عصفور، مجلة فصول المجلد الخامس، العدد الثالث ١٩٨٥م، ص ٣١.

وإذا كان للقارئ البنيوي تلك الحرية المنقوصة في قراءة النص فإن للقارئ التفكيكي الحرية المطلقة في قراءة النص وإعادة كتابته لعدم اعترافه بالعلاقة البنيوية بين الدال والمدلول.

وإذا كان الجميع تأمر على إقصاء سلطة المؤلف على معنى النص - وقد توج هذا التآمر الناقد التفكيكي رولان بارت في مقاله المشهور عن موت المؤلف - فإن التفكيكية جاوزت هذا الحد بإقصاء المعنى نفسه وتذويبه وشطبه.

ويمكن تصوير رفض التفكيكية للمفاهيم البنيوية ومنها مفهوم النسق بنقد رولان بارت الساخر للبنيويين الذين يسميهم بالمحللين الأوائل للقراءة، إذ يقول: «يقولون إن بعض البوذيين، بفضل صوفيتهم، يستطيعون الوصول إلى مرحلة يرون فيها بلداً كاملاً في حبة فاصوليا، وهذا على وجه التحديد ما أرد المحللون الأوائل للقراءة recit أن يفعلوه: أي رؤية كل قصص العالم... في بنية واحدة مفردة...»^(٢٨).

ثانياً: لا نهائية الدلالة:

فصل الدال عن المدلول وتحريره منه أدى - عند التفكيكية - إلى التسلسل اللانهائي لدلائل كلمات النص وانفجار المعنى وانتشاره تشتته، والذي يعني عند "دريدا" تكاثر المعنى وانتشاره بطريقة يصعب ضبطها والتحكم بها، هذا التكاثر المتناثر ليس شيئاً يستطيع المرء إمساكه والسيطرة عليه، وإنما يوجي بـ "اللعبة الحر free play الذي لا يتصف بقواعد تحد هذه الحرية"^(٢٩).

والنتيجة الحتمية لـ "لا نهائية الدلالة" هي استحالة تثبيت معنى واحد بعينه وهذه النقطة التي تتمركز حولها كل مفاهيم التفكيك، القائمة على الفوضى والعبثية الموصلة إلى حقيقة واحدة وهي حقيقة "اللامعنى" وسبب ذلك هو نفس علاقة طر في العلامة، وهما الدال والمدلول، وهو يعني تفكيك تماسك النص وحرمانه سلطته التقليدية في أن يقول أو يعني شيئاً ما يمكن تشبته، لم يعد الهدف - عند التفكيكيين - البحث عن المعنى، بل همهم الأول هو التفكيك

(٢٨) المرايا المحدبة، حمودة، ٢١٨.

(٢٩) دليل الناقد الأدبي، ص ١١٩.

في كل قراءة تبحث عن معنى للنص، ولذلك يقول "رولان بارت": «يجب هز العلامة نفسها فالأمر ليس أمر الكشف عن معنى كائن أو مستتر للقول أو الرواية بل في شرح عملية تمثيل المعنى...»^(٣٠).

وإذا أردنا أن نفهم مفردات التفكيكية حق الفهم، ومنها المفاهيم التي وردت في هذا السياق، مثل لا نهائية الدلالة انتشار المعنى وتشتته وانفجاره لا بد أن نربطها بخلفيتها الفلسفية التي نوهتُ إليها في المدخل، ففي ظل الشك العارم وغياب المركز الثابت الخارجي الذي يحقق المعنى ويثبته، سواء أكان هذا المركز العقل أو الله أو الإنسان تكونت القراءة التفكيكية القائمة على اللعب الحر للمدلولات ورفض وحدة المعنى واكتمال الدلالة.

ومع اتساع الفجوة بين الدال والمدلول تتحول إلى حاجز يقاوم الدلالة وتصبح اللغة دالات هائمة لا مدلولات لها، فالمدلول لا يكتسب دلالة إلا إذا أُحيل إلى مدلول آخر، وهكذا المدلول الآخر يتحول إلى دال يتطلب مدلولاً إلى ما لا نهاية في عملية ترحل مستمر للمدلول تحت الدال، وبذلك تتحطم وحدة العلامة اللغوية التقليدية القائلة بأن العلامة مكونة من دال ومدلول.

عندما تتفصل الدلالات عن المدلولات ويبدأ انزلاق الدوال المستمر تظهر "الهوة" وهو مصطلح ذو خلفية فلسفية أطلقه "جاك دريدا" في أعماله الفلسفية النقدية "وهي كلمة يونانية تعني "الهوة التي لا قرار لها" والهوة "أبوريا" عكس الحضور الكامل أو الأساس الذي نطمئن إليه، أو على وجه الدقة هي ما يتجاوز ثنائية الحضور والغياب، وإذا كان الحضور هو الحقيقة والثبات والتجاوز والعلاقة بين الدال والمدلول، فالهوة هي الصيرورة الكاملة التي لا يفلت من قبضتها شيء.."^(٣١).

فالإيمان بالصيرورة الشاملة والنفور من التمرکز والمركزية كما أنهما فسرا نسف التفكيكية للعلامة اللغوية فإنهما كذلك يفسران تقديم "جاك دريدا" للكتابة على الكلام خلافاً لما أجمع عليه اللغويون من أسبقية الكلام على اللغة المكتوبة، ووجه ذلك أن اللغة المكتوبة متحررة من سلطة المؤلف، إذ هو غائب لا يتفاعل مع المتلقين بشكل مباشر لأنها

(٣٠) الخروج من التيه، حموده، ص٦٤.

(٣١) الحداثة وما بعد الحداثة، المسيري، ١٠١.

تصل إليهم من خلال القلم والمطبعة والأوراق، ولذلك يمكن تداوله وإعادة طباعته، فاللغة المكتوبة أبعد عن التمرکز والمركزية بعكس اللغة المنطوقة المتمركزة حول الذات والمقيدة بدائرة التواصل والتي تفترض مرسلاً ومستقبلاً، وبهذا يرى "دريدا" أن الأصل في اللغة هي الكتابة، ذلك لأن المؤلف كما يقول "ستورك" في سياق استعراضه موقف "دريدا" من الكتابة: "لا يستطيع أن يتمتع بسلطة خاصة مع ما كتبه ونشره، لأنه قد أوكل مسؤوليته النص للغرباء، والمستقبل والمعاني التي سيولدها" النص المكتوب، من الآن فصاعداً لن تكون بحاجة لأن تتفق مع معاني هؤلاء الذين يعتقدون أنهم استثمروا فيه، فسوف تعتمد تلك المعاني على من يقرؤها وعلى الظروف"^(٣٢).

فالقول بأسبقية الكلام المفوظ على الكتابة - في نظر دريدا - إيمان بميتافيزيقا الحضور والتمرکز المنطقي، وهذا ناقض من نواقض الفلسفة التفكيكية التي تؤمن باللامركزية المطلقة.

ثالثاً: التناص:

يقود مفهوم "لا نهائية الدلالة" إلى مفهوم التناص: والذي يترجم - أحياناً - بـ "البيئسية" أو "بين - نص" ومعناه في أدبيات القراءة التفكيكية أن النص - في نظرهم - ليس شكلاً مغلقاً أو نهائياً لأنه لم يكتمل بعد" ولكنه يحمل آثار traces نصوص سابقة، إنه يحمل رماداً ثقافياً... فمعنى ذلك في حقيقة الأمر أنه لا يوجد نص، ما يوجد هو "بين - نص" فقط..."^(٣٣).

فالنص التقليدي والذي يعتبر كياناً كاملاً مستقلاً في ذاته تم اجتياحه من خلال مفهوم التناص، الذي يستحيل معه وجود نص كامل مستقل نقي، لأن كل نص صدى لنص آخر إلى ما لا نهاية.

وفي التفريق بين النص التقليدي والنص التفكيكي يقول جاك دريدا: "ما حدث... هو عملية اجتياح... أبطلت كل هذه الحدود والتقسيمات وأرغمتنا على توسيع المفهوم المتفق

(٣٢) الخروج من التيه، حمودة، ١٥٦.

(٣٣) المرايا المحدبة، حمودة، ٣٦٢.

عليه... لما ظل يسمى "نصاً" لأسباب إستراتيجية... "نصاً" لم يعد منذ الآن جسماً كتابياً مكتملاً أو مضموناً يحده كتاب أو هوامشه بل شبكة اختلافات نسيج من الآثار التي تشير بصورة لا نهائية إلى أشياء ما غير نفسها، إلى آثار اختلافات أخرى، وهكذا يجتاح النص كل الحدود المعينة له حتى الآن"^(٣٤).

فالنصوص السابقة تجتاح حدود النص الحاضر لتحوّله إلى "بينص"، ولكن تلك النصوص السابقة ليست في الحقيقة نصوصاً بل بينصوص، فلا يوجد في الواقع نص أول مكتمل، وقد مثل الناقد "باختين" فكرة التناص بمخلوق أسطوري بشع في صورة شائهة وهو صورة "ذلك الجسم الغريب grotesque" جسم في حالة صيرورة، إنه لا ينتهي لا يكتمل أبداً، إذ تتم عملية تشكيله وخلقه بصفة مستمرة، وهو يقوم بتشكيل وخلق جسم آخر؛ علاوة على ذلك فإن الجسم يبتلع العالم وبيتلعه العالم... بعد المعدة والأعضاء التناصلية يأتي الفم الذي يدخل العالم من خلاله ليتم ابتلاعه، بعد ذلك تأتي فتحة الشرج، إن كل تلك التعقيدات والفتحات تشترك في صفة واحدة... هناك عملية تبادل وتفاعل"^(٣٥).

اللغة في ظل مفهوم التناص لا يمكنها أن تشير إلى شيء خارج النص إلا إلى نصوص أخرى، فاللغة لا تشير إلا إلى اللغة، ومن هنا يأتي المفهوم التفكيكي لانغلاق اللغة أو النص، وهو يختلف عن المفهوم البنيوي لانغلاق النص بواسطة النسق كما سبقت الإشارة إليه، وهذا ما عناه دريدا بقوله: "لا نستطيع شرعياً الخروج عن النص في اتجاه أي شيء آخر، في اتجاه مرجع... أو مدلول خارج النص... لا يوجد شيء خارج النص"^(٣٦).

وإذا كان لا يوجد شيء خارج النص فهذا لا يعني وجود شيء داخل النص، فلا داخل ولا خارج وهذا إلغاء تام لثنائية الداخل والخارج المركزية. لا يوجد شيء في النص سوى الفراغات والصوامت القابلة للعب الحر اللانهائي للدالات، ولا يوجد شيء خارج النص سوى نصوص أخرى إلى ما لا نهاية، " فكل نص يقف بين نصين واحد قبله وواحد بعده، وهو يفقد حدوده

(٣٤) الخرج من التيه، حمودة، ٢٠١.

(٣٥) المرايا المحدبة، حمودة، ٣٦٣ - ٣٦٤.

(٣٦) المصدر نفسه، ٣٤٨.

فيما قبله وفيما بعده... فكل نص هو أثر أو صدى لكل النصوص الأخرى... إن حالة التناص هذه حالة سيولة كاملة^(٣٧).

وفي سياق بيان مفهوم التناص يخرج علينا "دريدا" - كعادته - بمصطلح "الاختطاف" إذ يؤكد به لا نهائية النص ولا نهائية التفسير وذلك بغلوه في فهم التناص، إذ يرى أن التناص هو مجرد اختطاف أو استخدام كلمة أو كلمات سبق استخدامها وليس المراد به - كما هو شائع عند غيره - استخدام الجملة النثرية أو بيت شعر أي استخدام الوحدات الدلالية الأكبر من الكلمة، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على مدى فوضوية وعشوائية الفيلسوف "دريدا"، وهذا ما أشار إليه "ليتش" بقوله: "وإذا وصلنا بفكرة دريدا عن الاقتطاف citation إلى منتهاها وجدنا أنها تلتقي بالنظرية الأوسع عن التناص.

إن استخدام أي كلمة سبق استخدامها يعني "الاقتطاف"، ولما كانت كل كلمة في قواميسنا غير المختصرة مرت بمراحل الاستخدام ولها بذلك تاريخ تناصها، فإن كل كلمة تجسد إمكانية اقتطافها في كل مرة تنطق وتكتب... إن كل كلمة داخل نص تحمل هذه الإمكانية، وخطوط التناص حينما تضرب في إمكانية اقتطافها تتعدى كل احتمالات التصور... معادلتنا هي: مجموع الاختطاف "التكرار" لكل كلمة مضروباً في عدد الكلمات في نص ما يساوي كمية التناص، وحيث إننا لا نستطيع تحديد تاريخ الاقتطاف فإن معادلتنا الزائفة عديمة الفائدة^(٣٨).

في مناخ التناص يصبح المعنى خرافة في نظر التفكيكيين، وبذلك لا يصبح هدف قراءة النصوص هو البحث عن المعنى أصلاً، بل يكون هدفها - كما سيأتي بيانه - إبطال معنى كل النصوص، وقد أشار إلى هذا المعنى، الناقد التفكيكي رولان بارت، إذ يقول: «إن نسيان المعاني جزء من القراءة بمعنى ما، إن المهم هو تأكيد عمليات الارتحال عن المعنى وليس عمليات الوصول إليه... إن ما يقيم النص ليس بنية داخلية مغلقة، يمكن الاعتماد عليها، لكنه انفتاح النص على نصوص أخرى، وشفرات أخرى، وعلامات أخرى»^(٣٩).

(٣٧) الحداثة وما بعد الحداثة، المسييري، ١٠٨-١٠٩.

(٣٨) المرايا المحدبة، ٣٧٢-٣٧٣.

(٣٩) الخروج من التيه، حمودة، ٢٠٣.

عناصر التفكيك لاسيما عنصر التناص تذكرنا بعمق أثر الفلسفة اللامركزية وخاصة بأثر رائدها "نتشه" الذي كان له أعمق الأثر في تكوين عناصر التفكيك، والتي تدور حول نقض ميتافيزيقا الحضور - كما أشرت إليه في المدخل - ذلك النقض الذي تأسست عليه مفاهيم التناص ولا نهائية الدلالة، والحضور والغياب وغيرها من المفاهيم التفكيكية.

فقد اهتم نتشه باللغة، وكان من أوائل من شكك في موضوعية "النص" فبعد تحطيمه لأصنام الفلسفة - كما يسميها - ومنها العقل، وإقراره بوقوع الحقيقة في صيرورة الوجود انصب اهتمامه باللغة وتاريخها باعتبارها هي الحقيقة نفسها وليست كما تزعم الرؤية التقليدية من ثنائية النص والحقيقة.

فكما أنه لا شيء خارج النص - كما قال "دريدا" - فكذلك لا حقيقة خارج النص "عند نتشه، فإنه يلغي المساحة بين النص والحقيقة، ويصفي تلك الثنائية تماماً، ويقرر أن النص هو فعلاً نسيج، ولكن النسيج هو ذاته الحقيقة، لم يقتصر نتشه على إلغاء الفارق بين النص والحقيقة فحسب، بل إنه ألغى الفارق بين نص ونص وبذلك طرح فكرة التناص باعتباره حواراً لا ينتهي بين النصوص، فكل ما نعرفه هو النص، والنص لا يحيلنا إلى حقيقة متجاوزة له، وإنما إلى نص آخر، ولذا فإن معرفتنا لا يمكن أن تدعي لنفسها حالة أكثر استقراراً وصلابة من أن تكون نصاً^(٤٠).

لكن "دريدا" ذهب إلى أبعد من نتشه، ذلك لأن "دريدا" لا يعترف بتاريخ اللغة كما يعترف بها نتشه، فإن نتشه في محاولة تتبعه لتاريخ اللغة يسعى إلى البحث عن المعنى الأول أو الدلالة الأولى أو النص الأول لتثبيت اللغة، أما "دريدا" فإنه ينكر أن يكون هناك معنى أول أو نص أول، ولذلك كان هدف تتبعه للمعنى هو تدميره وتفتيته بصفة مستمرة^(٤١).

رابعاً: الاخترجلاف:

إذا كان التناص هو العنصر الأساسي لإبطال المعنى خارج النص فإن "الاخترجلاف" هو العنصر الأساسي لإبطال المعنى داخل النص.

(٤٠) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة، المسيري، ص٤٢، ص٤٣.

(٤١) انظر: الخروج من التيه، حمودة، ١٦٥ والمرايا المحدبة، حمودة، ١١٩.

والاخترجلاف ترجمة الدكتور المسيري لكلمة أطلقها "دريدا" وهي Ladifference التي تفيد معنيين أولهما "الاختلاف" وثانيهما "الإرجاء أو التأجيل" فهي كلمة منحوتة من هذين اللفظين مجتمعين باعتبارهما طرفين في معادلة واحدة.

ويعرّف محمد العناني هذا المصطلح في معجمه قائلاً: «مصدر المصطلح هو نظرية دريدا في كتابه مواقف positions (١٩٨١م)، التي تزعم عدم وجود معان محددة للكلمات، وأن أقصى ما نستطيع إدراكه هو الاختلاف فيما بينها وإرجاء المعنى إلى أجل غير مسمى»^(٤٢).

والهدف من هذا المصطلح إثبات لا نهائية الدلالة في النص الواحد، فليس هناك إلا دوال متميزة عن دوال أخرى، هذا التمييز أو هذا الاختلاف هو الذي يحدد معنى الدال داخل شبكة العلاقات مع الدوال الأخرى، لكن معنى كل دال لا يوجد بشكل مكتمل فمعناه دائم التأجيل والإرجاء رغم وجوده وحضوره، لأن معنى كل دال مرتبط بمعنى الدال الذي قبله والذي بعده، "ويضرب التفكيكيون مثلاً بالبحث عن معنى كلمة في القاموس، فإن أردت أن تعرف معنى كلمة (قطة) فسيتحدد معناها من خلال اختلافها مع كلمة (نطة) و(بطة)، كما أن القاموس سيخبرنا أن (القطة) حيوان، مما يحيلنا إلى كلمة (حيوان) لنعرف معناها، وهناك سنعرف أنه (كائن ذو أربعة أرجل) مما يحيلنا بدوره إلى كلمتي (كائن) و(أرجل) أي أن عملية الإحالة عملية دائرية لا تنتهي... فكل تفسر يؤدي إلى تفسير آخر، وهذا يعني أن مدلول أي دال معلق ومؤجل إلى ما لا نهاية، وهو ما يؤدي إلى انفصال الدال عن المدلول لسقوطه في شبكة الاخترجلاف والى استحالة الوصول إلى المعنى والحقيقة..."^(٤٣).

فكلما حاولنا تثبيت الدلالة بالاختلاف مع الدوال الأخرى، ضاعت الدلالة بتأجيل معناها إلى معنى دال آخر إلى ما لا نهاية، فالاختلاف عنصر تثبيت الدلالة والتأجيل عنصر تفكيكها، والنتيجة أن اللغة ما هي إلا دوال فقط، كل دلالة تشير إلى مدلول يراوغها ويشير المدلول إلى مدلول ثان فيتحول إلى دال وهكذا إلى ما لا نهاية.

وأحياناً تترجم ثنائية التأجيل والاختلاف إلى ثنائية الحضور والغياب فالاختلاف يعني

(٤٢) المرايا المحدبة، حمودة، ٣٧٦.

(٤٣) الحدائث وما بعد الحدائث، المسيري، ٩٩.

حضور معنى الدال مؤقتاً والتأجيل يعني غياب معناه، فكما أن اختلاف اللفظ أو الدال يلزم منه تأجيل معناه، فكذلك حضور اللفظ هو نفسه غياب معناه.

وفي هذا السياق أعاود التأكيد على أن "التناص والاخترجلاف" يكمل بعضهما البعض في تحقيق تدمير معنى النص داخلياً وخارجياً، فالتناص يتكفل بتدمير النص من خارجه، والاخترجلاف يضمن تدمير النص من داخله، وحول هذا المعنى يقول "جاك دريدا": إن لعب الاختلافات يعني تركيبات وإحالات تمنع كل تلك الاختلافات من أن تكون في أي وقت أو بأي وسيلة عنصراً حاضراً في ذاته ولذاته ويشير فقط إلى ذاته، لا يستطيع أي عنصر في خطاب مكتوب أو منطوق أن يقوم بوظيفته كعلامة دون أن يرتبط بعنصر آخر هو أيضاً ببساطة ليس حاضراً، هذه الرابطة تعني أن كل عنصر يتشكل في إشارته إلى ما به من أثر للعناصر الأخرى في سياق النص... هذا الربط، هذا الجدل هو النص الذي ينتج فقط عن تحويل نص آخر، لا شيء سواه في العناصر أو النسق حاضراً أو غائباً فقط، لا يوجد في كل مكان سوى اختلافات وآثار آثار^(٤٤).

(٤٤) المرايا المقعرة، حمودة، ١٢٨ - ١٢٩.

المبحث الثاني

منهج التفكيكية في قراءة النص

بعد تحليل موقف التفكيكية من "المعنى" وبعد بيان مناخها الفلسفي وخلفيتها الفلسفية العامة، أردت أن أبين أثر هذه المفاهيم على تعامل التفكيكية مع النصوص فكان هذا المبحث.

أولاً: دور القارئ في قراءة النص:

القارئ متلقي للنص، ليست وظيفته - في نظر الفلسفة التفكيكية - اكتشاف النص، بل إعادة كتابة النص من جديد، فالقارئ له الحرية المطلقة في فهم النص وإعادة كتابته بما يتوافق مع أفقه، والمراد بالأفق هنا هو خلفية القارئ الثقافية والتاريخية، وهذا يعني فوضى القراءة والنقد.

وقد سبقت المدرسة التأويلية ما طرحته الفلسفة التفكيكية حول دور القارئ، وذلك في تأسيسها لنظرية مشهورة تسمى بنظرية التلقي، وأبرز أعلام تلك النظرية "رومان انجادرن" و"جادميرا" و"ستانلي فيش" و"لفجانج إسر" و"هانز روبرت يوس"^(٤٥).

(٤٥) انظر: المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، بسام قطوس، ص ١٦٢ - ص ١٦٨.

ويلخص "آرت بيرمان" تلك النظرية قائلاً: "أبرز معطيات هذه النظرية هو أن كلاً من المعنى والبناء في العمل الأدبي (أي النص) ينتجان عن التفاعل مع نص القارئ، الذي يجئ إلى العمل بتوقعات مستجدة من أنه قد تعلم وظائف وأهداف وعمليات الأدب، بالإضافة إلى عدد من الميول والمعتقدات التي يشترك فيها مع الأعضاء الآخرين في المجتمع... فالقارئ هو إلى حد ما المبدع المشارك لا للنص نفسه بل لمعناه وأهميته وقيمه"^(٤٦).

فنظرية التلقي تركز على إظهار جدلية العلاقة بين النص والقارئ وربطها بـ "أفق توقعه"، مع ربط النص بانفتاحه وسيولته، فمعنى النص يحدده أفق القارئ، لكن مادام أن أفق القارئ معياراً لتحديد معنى النص فهل هذا يعني ثبات معنى النص؟

نعرف الجواب إذا علمنا أن "أفق توقع القارئ" نفسه متغير متجدد غير مغلق، وبهذا الاعتبار لا إمكانية للقول بثبات المعنى أو وجود قراءة نهائية صحيحة، وفي هذا المعنى يقول الفيلسوف جادميرا: "إن الحركة التاريخية للحياة الإنسانية تقوم على حقيقة أنها لا ترتبط أبداً بموقف واحد معين، ومن ثم لا يمكن أن يكون لها أفق واحد مغلق، إن الأفق شيء ندخله ويتحرك معنا، والأفاق تتغير عند الشخص المتحرك"^(٤٧).

لكن منظري نظرية التلقي كانوا أكثر اعتدالاً وأتم حكمة من نقاد التفكيك، إذ وضعوا ضابطاً لمنع فوضى التفسير والقراءة، وهو مفهوم "تفسير الجماعة" أو "الجماعة المفسرة"، والمراد بها الجماعة التي ينتسب إليها القارئ وتشكل جملة من التقاليد والمفاهيم التي توفر له أدوات القراءة والتحليل والتفسير، فالقارئ ليس حراً كاملة في فهم النص إلا في ضوء مفاهيم الجماعة التي ينتسب إليها التي تتفق معه في نفس الأفق، فهي المرجعية له في قراءة النص والمركزية في فهمه.

وبمجرد الإقرار بمرجعية لفهم النص أو مركزية لقراءته يثور التفكيكيون لنفرتهم من كل مركز ومرجعية، ولذلك فإنهم يرون للقارئ الحرية المطلقة التي لا حدود لها ولا نهاية في قراءة النص، وبهذا الصدد يصور "رولان بارت" علاقة القارئ بالنص بصورة مجنونة تظهر مدى

(٤٦) المرايا المحدبة، حمودة، ٣٢٢ - ٣٢٣.

(٤٧) المرايا المحدبة، حمودة، ٣٢٥.

حرية القارئ في قراءة النص، إذ يقول: «إن النص في كليته يشبه صفحة السماء، فهي منبسطة وناعمة وعميقة في نفس الوقت، من دون حواف أو علامات، كالعراف الذي يرسم عليها بطرف عصاه مربعاً وهمياً يستطيع أن يستقرئ منه، حسب قواعد معينة حركة طيران الطيور... لا بد أنه كان جميلاً في ذلك اليوم أن يشاهد المرء تلك العصا تحد معالم السماء، وهي الشيء الذي لا يمكن تحديده، ثم إن شيئاً كهذا من قبيل الجنون أن يقوم إنسان في جدية كاملة برسم حد لا يخلف وراءه شيئاً في الحال»^(٤٨).

فكما أن للعراف الحرية المطلقة في تنبؤاته فللقارئ كذلك الحرية المطلقة في قراءته لكنها حرية عبثية، وكما أن العراف لا يجني شيئاً من تحديد حركة الطيور المهاجرة في السماء بعصاه، فكذلك القارئ لا يجني شيئاً من تحديد حركة المدلولات المراوغة في النص بقراءته! .

وإذا تقرر - عند التفكيكيين - أن النص لا يوجد إلا في تلقي القارئ له وأن الكاتب - بالضرورة - لا يوجد إلا في وعي القارئ، فهل يعني هذا تحول ذات القارئ مركزاً أو مرجعاً لفهم النص؟

هذا ما لا يقبله التفكيكيون، فكما أنهم نسفوا وجود النص من داخله بالاخترجلاف ومن خارجه بالتناص فإنهم ألغو وجود القارئ، بمعنى أنهم سلبوا وجوده المحدد الثابت، وذلك لأنهم ربطوه بأفق توقعاته الذي تشكله عوامل، منها معرفته وثقافته بالنصوص الذي سبقت هذا النص الذي يتعامل معه القارئ، وبهذا ندخل في دوامة التناص والبينصية، فإذن ذات القارئ مرتبطة في النهاية بالتناص، وبناء عليه فإنها ذات غير مكتملة وغير ثابتة ومحددة.

والمقصود أنه لم يعد دور القارئ - في نظر التفكيكية - الكشف عن معاني النصوص أو استخلاصها كما في الطريقة التقليدية، بل دوره تدمير المعاني الثابتة والمستقرة، والمحافظة على سيولة المعاني، والحرص على أن لا تتجلط أو تتخثر أو تتماسك، وهذا يجبرنا إلى الجواب عن السؤال التالي: كيف يقرأ التفكيكيون النص؟

يعرف كتاب "دليل الناقد الأدبي" القراءة التفكيكية - ويسميتها التقويسية - تعريفاً يُظهر منهجية تلك القراءة في تعاملها مع النصوص، وفي ذلك يقول: «القراءة التقويسية هي

(٤٨) المرايا المحدبة، حمودة، ٣٣٧.

قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النص (مهما كان) دراسة تقليدية أولاً لإثبات معانيه الصريحة، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معانٍ تتناقض مع ما يصرح به^(٤٩).

فوظيفة القارئ التفكيكي بعد قراءة النص قراءة تقليدية هي البحث عن البنية القلقة في بناء النص واستثمارها حتى يتداعى البناء كله، فكل نص يحمل بذور تفكيكه وما على الناقد إلا تلمس تلك الثغرات التفكيكية»، وفي بيان تلك الوظيفة التفكيكية يقول "ميللر": «إن الناقد التفكيكي يحاول عن طريق عملية اقتفاء الأثر العثور على العنصر داخل النسق الذي يدرسه، الذي لا يخضع للمنطق... أو الحجر القلق (غير الثابت) iOOES الذي سيؤدي إلى انهيار المبنى بأكمله»^(٥٠).

والمقصود أن وظيفة الناقد لا تهدف إلى إنتاج المعنى، بل إلى إبراز التناقضات والغموض داخل النص بطريقة تجعله أقل قابلية للقراءة، لكن هنا سؤال هل لغة الناقد التي يفكك بها النص قابلة للتفكيك أيضاً؟

بعض التفكيكيين يرون قابلية النصوص النقدية للتفكيك لأنها في نظرهم نصوص أدبية أيضاً ويطلقون عليها اللغة الشارحة "الميتالغة"، وهذا ما قرره "هرتمان" في كتابه "مصير القراءة"، وعارضه "ميللر" بقوله «إن الناقد اليوم ضروري وغير مؤثر كما كان دائماً، ونصه ليس أكثر من مجرد نص يضاف إلى كومة النصوص... هل وقعنا في فخ النقد التافه، نقد ملء الفراغات بعد أن حولناه إلى غاية في حد ذاته»^(٥١).

والواقع أن الناقد التفكيكي لا يسلم بشيء ثابت، بل يشكك في كل شيء في التصورات الراسخة عن العلامة واللغة، في النص وفي السياق، في المؤلف والقارئ والتفسير، وهذا يؤدي إلى معنى ارتداد النقد على نفسه وتشكيكه في أدوات نقده، وهذا ما صرح به هارتمان في نصه السابق.

(٤٩) دليل الناقد الأدبي، ١٠٨.

(٥٠) المرايا المحدبة، حمودة، ص ٣٨٧- ص ٣٨٨.

(٥١) المصدر نفسه ص ٣٦٠- ص ٣٦١.

ثانياً: شعار القراءة التفكيكية «كل قراءة إساءة قراءة»

في ظل غياب المركز وحرية القراءة ليس في اكتشاف المعنى، بل في إعادة كتابة النص وتأجيل معناه، تكون تلك المقالة النتيجة الحتمية والبوابة الأخيرة إلى فوضى التفسير والنقد.

ليس أساس هذا الشعار ودوافعه خطأ كل قراءة وكل تفسير، بل دافعه هو استحالة الوصول إلى تفسير وقراءة نهائية موثوقة، وبذلك نعلم أن جوهر هذا الشعار لا يختلف عن باقي عناصر التفكيك ومنها لا نهائية الدلالة والتناص والاخترجلاف وانفتاح النص.

فسبب بروز هذا الشعار - في النظر التفكيكي - راجع إلى طبيعة اللغة السائلة، وبهذا المعنى يفسره صاحب الشعار نفسه "بول دي مان" قائلاً: «إننا نصل إلى استنتاج أن السمة الحاسمة للغة الأدبية هي في الحقيقة مجازها، بمعنى أوسع قليلاً من معنى البلاغة، لكن البلاغة بدلاً من أن تكون الأساس الموضوعي للدراسة الأدبية، تعني ضمناً قيام تهديد مستمر بإساءة القراءة»^(٥٢).

فكل قراءة للنص تنتج معنى لا يمكن تثبيته إلا إلى حين، بمعنى تأجيل تثبيت هذا المعنى إلى حين خروج قراءة جديدة أخرى تقوم بتفكيك القراءة السابقة والنص، وهكذا إلى ما لا نهاية، فكل قراءة لاحقة تسيء للقراءة السابقة وذلك بتفكيكها وقراءتها قراءة معاكسة لما صرّحت به.

فالقراءة السابقة تعيش لحظتها ولا يعني أنها صحيحة أو خاطئة لأن معناها مؤجل إلى أن تجيء القراءة اللاحقة عندئذ تظهر سوء القراءة السابقة، وهكذا بالنسبة للقراءة اللاحقة يطبق عليها ما يطبق على القراءة السابقة إلى ما لا نهاية، فمعنى إساءة القراءة - عند التفكيكيين - هو تلك القراءة التي تقسح المجال لإساءة قراءة أخرى.

وهذا بعينه ما عناه عبد السلام المسدي في سياق وصفه لمنهجية القراءة، كما يراها في اللسانيات العامة، إذ يقول: «كل قراءة - كما هو معلوم في اللسانيات العامة - هي تفكيك لرسالة قائمة بنفسها، وما التراث إلا موجود لغوي قائم الذات باعتباره كتلة من الدوال

(٥٢) المصدر السابق ص ٣٩٣.

المتراصفة، وإرادة قراءته هي تجديد لتفكيك رسالته عبر الزمن وهي بذلك إثبات لديمومة وجوده...»^(٥٣).

والدافع الفلسفي لهذا الشعار التفكيكي في منهجية قراءة النص، هو غياب المركزية، والوقوع في شبكة الصيرورة الدائمة، وإبطال ثبات اللغة المتمثل في أداء وظيفتها التواصلية والتي تؤدي إلى ثبات المعاني، فلا ثبات للعقل ولا للحس ولا للغة، إذن لا ثبات للتفسير أو القراءة.

وقد أظهر هذا الجانب والدافع الفلسفي المعرفي الناقد "ليس" في سياق نقده لفوضى التفكيك قائلاً: «تم التخلي منذ زمن طويل عن إمكانية اليقين certainty والموضوعية الكاملة، ومن باب التكرار فإن أكثر الأفكار قبولاً الآن هي القول بأن المعرفة كلها ذات طبيعة افتراضية، فهي تنتظر دائماً أن تقلب أو تعدل عن طريق معرفة لاحقة، لا توجد جزئية معرفية ذات موضوعية كاملة في عقل العارف... المعرفة إذن ليست موضوعية تماماً إذا كنا نعني بذلك حقيقية إلى درجة لا تقبل الجدل»^(٥٤).

فكما أن المعرفة - في نظر التفكيكيين - افتراضية لا موضوعية لها ولا يقين، وهي دائماً في صيرورة، إذ كل معرفة افتراضية قابلة للتعديل والنسق عن طرق معرفة أخرى، فكذلك القراءة، ما هي إلا عملية تغيير للمعرفة وللحقيقة وليست أداة نقل لها لأن النص غير قابل للقراءة أصلاً، فكل القراءات والتفسيرات للنصوص في دوامة الصيرورة، إذ كل قراءة قابلة للتعديل وللإساءة بقراءة أخرى إلى ما لا نهاية^(٥٥).

(٥٣) التفكير اللساني في الحضارة العربية، عبد السلام المسدي، تونس، ١٩٨١م، ص١٢.

(٥٤) المرايا المحدبة، ص ١٠٥ - ص١٠٦.

(٥٥) قام الدكتور حمودة بتطبيق مقولات التفكيكية، لاسيما مقولة " كل قراءة إساءة قراءة" على نص أدبي لشكسبير "الملك لير" وقد عرضت عن ذكره لأمرين لطوله ولموضوعه الأدبي، يمكن مراجعته في "الخروج من التيه" ص٢١٣-٣١٦.

تعقيب ونقد

لا ريب أن المشروع التفكيكي قد أخفق إخفاقاً ذريعاً في بناء فلسفة أو فكرة، ذلك لأنه مشروع عبثي لا غاية له ولا هدف مثمر، وهذا ما اعترف به رائد التفكيكية "ديدا" حول إستراتيجية قراءاته التفكيكية، إذ لما سئل "ما الهدف من هذه الإستراتيجية؟ ... قال: "إن إستراتيجيته دون غاية وتفكيره لا هدف له" .. أشبهه بالجنون.. وأنا أرضى بالجنون".^(٥٦).

يتمثل هذا الإخفاق في مظاهر منها:

أولاً: من محاولة البناء إلى تحقيق التدمير المحض.

الفلسفة التفكيكية فرت من شر ووقعت في أشد منه شراً، رفضت تصور المشروع البنيوي في تحقيق المعنى وأسلمت نفسها إلى عبثية اللامعنى، لقد جاءت التفكيكية ثورة على البنيوية، ولكنها ثورة هائجة مائجة تدمر كل شيء لا مركز لها ولا ثبات ولا هدف ولا غاية. فالتفكيكية مشروع هدمي أعمى لا يقدم سوى التفكيك والتدمير والتقويض، وهو عاجز عن تقديم البدائل خشية من تحول تلك البدائل إلى ثوابت ومراكز ومراجع، فهو ينقض

(٥٦) الحداثة وما بعد الحداثة، المسيري، ١٢٣.

المتافيزيقيا لا ليقدم بديلاً لها، ويرفض الإحالة في العلامة اللغوية لا ليقدم تثبيت عدم الإحالة، فالتفكيكية كما يقول بييرف ريمبا: "لم تستطع البقاء حية في المؤسسات إلا عبر مهاجمة التقاليد من دون أن تقدم يوماً خياراً ذا قيمة"^(٥٧)

إذن هي فلسفة سلبية لا يرجى منها خير أو نفع كما وصفها "لتش" كالشيطان الذي يرقص فوق أشلاء التقاليد المتناثرة وكل شيء يمسه يصبح شيئاً ممزقاً، أو هي كالشور المنطلق دون قيد داخل حانوت العاديات للتقاليد الغربية"^(٥٨).

والعجب أنها تفر من إثبات ميتافيزيقيا الحضور وتقع في نظير ما فرت منه، فدعوتهم المتشجعة لمشروعهم التفكيكي هي في حقيقتها دعوة إلى التمرکز حول نقطة ثبات فـ "ديدا" "في نقده للميتافيزيقيا الغربية التي يرى أنها تتسم بالطلاسم الماورائية"، هو نفسه يرسي دعائم طلاسم ما ورائية لاهوتية مألوفة"^(٥٩).

والحق - بالنظر إلى منهجهم - لا بد من تفكيك فلسفتهم لأنها أصبحت مركزاً ومحوراً يتمركز حوله التفكيكيون، ولهذا المأزق المنهجي يتجاهل الفيلسوف "ديدا" سؤال الدكتور المسيري حينما التقى به في مصر، إذ يقول المسيري: «... لهذا يتجاهل تماماً أسؤالي هل يمكن تفكيك التفكيك؟ لأننا لو لم نفعل فإنه يتحول إلى مطلق لوجوس»^(٦٠).

ثانياً: إبطال وظيفة اللغة:

لغة وظيفتان أساسيتان: الأولى تعبيرية تكشف عما يدور من المعاني داخل الإنسان، والثانية تواصلية تنقل المعاني إلى المتلقين للتفاهم، فروح اللغة هي المعاني ولولا المعنى لم يكن هناك تواصل ولا علوم ولا حضارات، ولذلك قال بعضهم إنه بدون المعنى لا يمكن أن تكون هناك لغة، وعرف بعضهم اللغة بأنها معنى موضوع في صوت"^(٦١).

(٥٧) التفكيكية، دراسة نقدية، بييرف ديما، ص ١٦٧.

(٥٨) انظر: المرايا المحدبة، حمودة، ٢٩٣.

(٥٩) دليل الناقد الأدبي، ص ١١١.

(٦٠) الحدائث وما بعد الحدائث، المسيري، ١٢٢.

(٦١) علم الدلالة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط الثالثة، ١٩٩٢م، ص ٥.

ومن أعظم المشاريع الهدامة للغة ووظيفتها التواصلية وما يترتب عليها من بناء العلوم والحضارات هو المشروع التفكيكي، ذلك لأنه دمر العملية التواصلية للغة برمته، فقد نسف أثافي تلك العملية الحضارية المكونة من المؤلف والقارئ والنص أو إن شئت قلت القائل والمتلقي واللغة المسموعة.

أما النص فاجتاحته التفكيكية من داخله بالاخترجلاف ومن خارجه بالتناص فأصبح هلامياً لا حقيقة لوجوده، وأما القارئ فسلموا وجوده المحدد الثابت، إذ ربطوه بأفق توقعاته من معرفته وثقافته التي يستحيل أن تكتمل أو يكون لها مركز، وأما المؤلف فقد أعلنوا موته رسمياً وكانوا أكثر النقاد سخياً في نفي "القصدية" وتأکید خرافتها.

حاول التفكيكيون إغراقنا في عالم افتراضي موحش لا قرار له ولا ثبات في دوامة من العدمية والعبثية التي تلفها الثقوب السوداء، نحاول النهوض من هذا الكابوس المزعج متمسكين سبيلاً للنجاة مدركين أنه لا خيار لنا سوى الفرار إلى ثقافتنا الإسلامية والعربية التي سنجد فيها راحة البال واطمئنان النفس ونور العقل وحكمة المنطق.

فهذا الجرجاني يؤكد على ضرورة الاتصال اللغوي في بناء العلوم الذي يدور حول إثبات المعاني، إذ يقول: «اعلم أن الكلام هو الذي يعطي العلوم منازلها ويبين مراتبها ويكشف عن صورها ويجني صنوف ثمرها ويدل على سرائرها ويبرز مكنون ضمائرهما... فلولا لم تكن لتتعدى فوائد العلم عالمه، ولا صح من العاقل أن يفثق عن أزاهير العقل كمائمه، ولتعتلت قوى الأفكار من معانيها واستوت القضية في موجودها وفانيها، نعم ولوقع الحي الحساس في مرتبة الجماد، ولكان الإدراك كالذي ينافيه من الأضداد، ولبقيت القلوب المقفلة على ودائعها، والمعاني مسجونة في مواضعها»^(٦٢).

وفي موضع آخر من كتبه يؤكد على ضرورة قصد المتكلم ومراده في الخطاب بناء على العلاقة المتوازنة بين الدال والمدلول، إذ يقول: «الدلالة على الشيء هي لا محالة إعلامك السامع إياه، وليس بدليل ما أنت لا تعلم به مدلولاً عليه، وإذا كان ذلك كذلك مما يعلم ببدائه المعقول أن الناس يكلم بعضهم بعضاً ليعرف السامع غرض المتكلم ومقصوده فينبغي

(٦٢) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص ١.

أن ينظر إلى مقصود المخبر من خبره وما هو ؟ أهو أن يعلم السامع وجود المخبر عنه ؟ أم أن يعلمه إثبات المعنى المخبر به للمخبر عنه ؟^(٦٣).

فتوازن العلاقة بين الدال والمدلول وعدم مراوغتها ناشئاً من البديهية العقلية التي تنص على ضرورة معرفة السامع غرض المتكلم، تلك المعرفة التي تضبط عملية التفسير والتأويل، وهذا ما أدركه ابن تيمية في سياق نقده لتأويلات المتكلمين، إذ يقول: «التأويل المقبول هو ما دل على مراد المتكلم... فالتأويل إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب هو من باب التحريف والإلحاد لا من باب التفسير وبيان المراد»^(٦٤).

رحم الله ابن تيمية كيف لو رأى شرازم التفكيكية وأتباعهم في العالم العربي الذين لا ينفون قصد المتكلم ومراده فحسب، بل ينسفون وجوده من الأصل بعد أن يدمروا نصوصه ويفككوا قارئها! .!

(٦٣) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، القاهرة، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٠م، ص٤٠٨.

(٦٤) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، ط١، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٨٠، ٢٠١/١.

الخاتمة:

في خاتمة هذا البحث أود التأكيد على حقيقة وكلية واحدة تفسر لنا الفلسفة التفكيكية وما تضمنتها من مفاهيم معقدة، وتكشف لنا سراديبها المتعرجة المظلمة وهي أنه إذا كنا لا نستطيع أن نبحث عناصر التفكيك من لا نهائية الدلالة والتناص والاختلاف إلا من خلال منظور لغوي، فهذا لا يعني أن مشكلة التفكيكية لغوية بل وراء هذه المشكلة اللغوية مشكلة فلسفية ومعرفية، وما وقع المشكلة اللغوية إلا نتيجة للمشكلة الفلسفية وليست سبباً، بل لا نبعد القول إذا قلنا إن المواقف الفلسفية في الجملة سبب لنشوء المشكلات اللغوية من منظورها الفلسفي في العصور المتأخرة، وهذا ما أشرت إليه في المدخل لهذا البحث.

وجوهر المشكلة الفلسفية التفكيكية يتمثل في انفكاكها عن ثابت أو مركز أو مرجع، وسقوطها في بحور الشك الهائجة ومتاهات العدمية والعبثية التي لا هدف لها ولا غاية، فلا يوجد في قاموسها المفاهيمي عقل ولا حس ولا لغة ولا إنسان.

ولذلك كان أعدى أعداء الفلسفة التفكيكية هو الثبات والمركز والنظام أياً كان سواءً، أكان نظاماً دينياً أم علمانياً، فليست التفكيكية عدواً للثوابت الدينية فحسب، بل هي عدو لكل النظم والثوابت.

بقي أن أنبه - في ختام هذا البحث - إلى قضية أثارها كثير من النقاد الفلاسفة وهي علاقة التفكيكية - لاسيما تفكيكية دريدا - باليهودية وخصوصاً تراثها القبالي!

فقد أكد عدد من النقاد تأثر مفاهيم التفكيكية بـ "القبالا" اليهودية لاسيما في قراءتها للتوراة، ومن هؤلاء "بلوم" فيما نقله عنه ببيرف زيما، إذ يقول في سياق نقده لبعض المفاهيم التفكيكية عند "دريدا": «إن لهذه الطريقة... في تصور النص وقراءته تراث طويل يعود وفقاً لبلوم إلى القبلاية اليهودية...»^(٦٥).

ومن هؤلاء النقاد مؤلفاً "دليل الناقد الأدبي" إذ يقولان: «... أشار كثير من النقاد والفلاسفة إلى أن تقويضية دريدا تدين بمنهجها ومسلّماتها لممارسات التفسير التوراتي اليهودي

(٦٥) التفكيكية، دراسة نقدية، لبيرف زيما، ص ١٥٠.

وأساليبه، وكل ما فعله هو نقل الممارسات التأويلية للنصوص المقدسة اليهودية وتطبيقها على الخطاب الفلسفي»^(٦٦).

ومن هؤلاء النقاد "سوزان هاند مان" التي كتبت أطروحتها للدكتوراه عن هذا الموضوع ثم ألفت مجموعة من الكتب تدور حول القضية نفسها وتطرح التصور نفسه^(٦٧).

وقد أكد الدكتور المسيري تشابه التفكيكية والقبالا اليهودية، وعرض لمفاهيم التفكيكية وقارنها بالمفاهيم القبالية اليهودية كما أكد أن "جاك دريدا" نفسه كان يربط بين اليهودية والتفكيكية وبين وضعه يهودياً واتجاهه التفكيكي^(٦٨).

لكن الدكتور المسيري وإن كان يرى علاقة التشابه والتبادل بين اليهودية والتفكيكية إلا أنه عارض الأطروحات القائلة بأن اليهودية سبب لظهور التفكيكية كما تزعمه "سوزان" في أطروحتها.

وخلص إلى أن «الانتماء إلى العقيدة أو الاثنية اليهودية لا يفسر النزعة التفكيكية في فكر المثقفين من أعضاء الجماعات اليهودية ابتداءً من القرن التاسع عشر، وإنما يفسرها الانتماء إلى الحضارة الغربية التي يهيمن عليها النموذج المادي اللاعقلاني السائل»^(٦٩).

فوصف مشروع دريدا التفكيكي بأنه ما هو إلا نقل الممارسات التأويلية للنصوص المقدسة اليهودية وتطبيقها على الخطاب الفلسفي كما صرح به مؤلفا دليل الناقد الأدبي فيه شيء من المبالغة، والحق كما يقوله المسيري: «إن دريدا... لا يقدم فلسفة يهودية ولا يمكن فهم فلسفته إلا في سياق تاريخ الفلسفة الغربية... ورغم وجود أفكار تفكيكية وما بعد حداثة في مدارس التفسير اليهودية... إلا أنه يظل مفكراً غريباً بالدرجة الأولى ولا تشكل يهوديته سوى عنصر مساعد في تصعيد التفكيكية وتعميقها»^(٧٠).

(٦٦) دليل الناقد الأدبي، ص ١١١.

(٦٧) الحدائة وما بعد الحدائة، المسيري، ١٣٧.

(٦٨) انظر المصدر السابق، ١٣١ - ١٥٠.

(٦٩) المصدر السابق، ١٤٦.

(٧٠) المصدر السابق، ١٤٩ - ١٥٠.

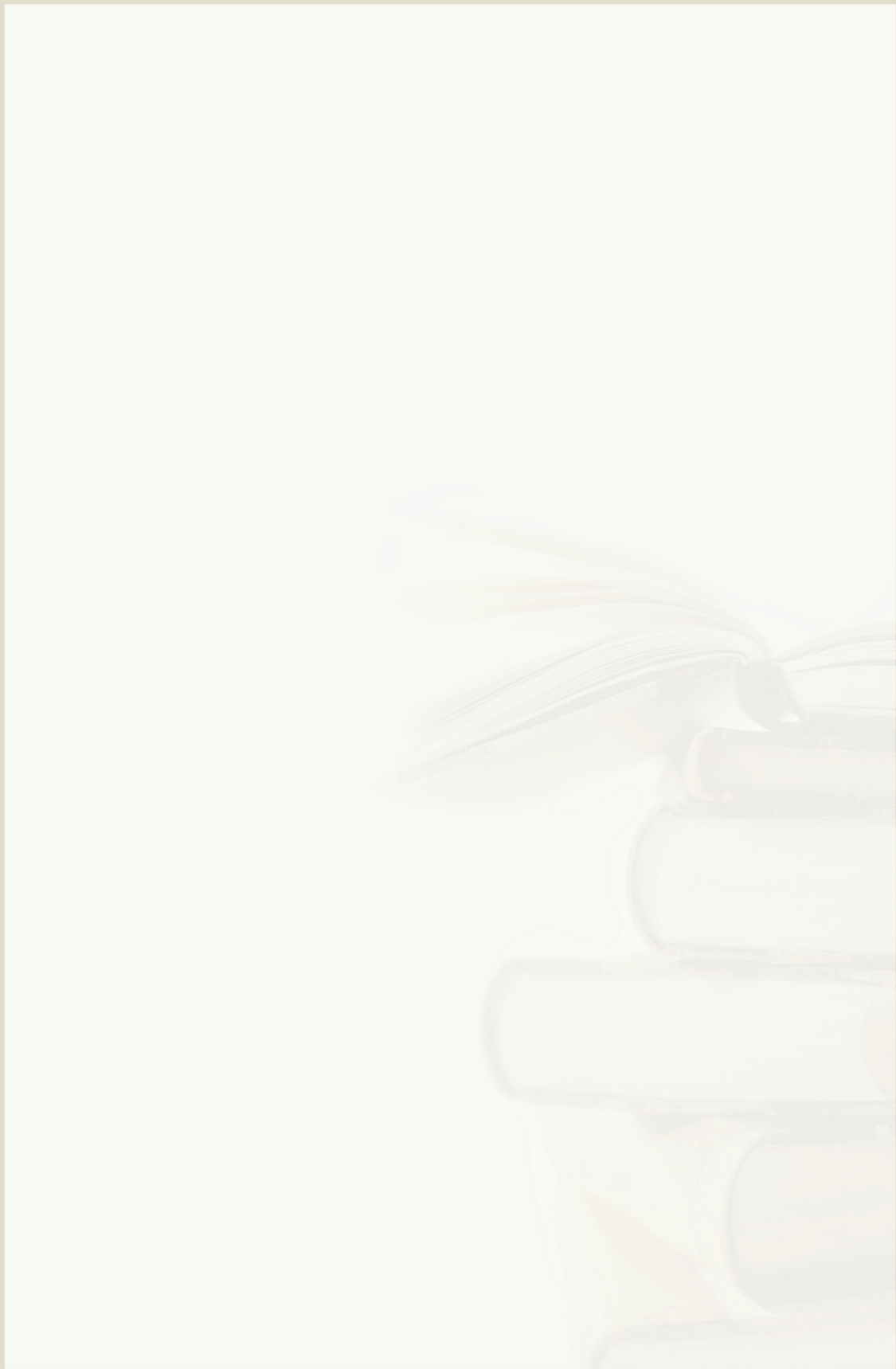
قائمة المراجع:

- ١- أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، تعليق وتصحيح محمد رشيد رضا، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة.
- ٢- أصول اللسانيات الحديثة وعلم العلامات، فرديناند دي سوسير، جوناثان كللر، ترجمة عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ٢٠٠٠م، القاهرة.
- ٣- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
- ٤- تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة زكي نجيب محمود، ط الثالثة، ١٩٧٨م.
- ٥- التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٥م.
- ٦- التفكير اللساني في الحضارة العربية، عبد السلام المسدي، تونس، ١٩٨١م.
- ٧- التفكيكية، دراسة نقدية، ببيرف زيماء، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦م.
- ٨- الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري مع فتحي التريكي، سلسلة حوارات القرن الجديد، دار الفكر، ط الأولى، ٢٠٠٣م.
- ٩- الخروج من التيه، عبد العزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٣م.
- ١٠- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٨٠م.
- ١١- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- ١٢- دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط الخامسة، ٢٠٠٧م.

- ١٣- علم الدلالة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط الثالثة، ١٩٩٢م.
- ١٤- في فلسفة اللغة، محمود فهمي زيدان، دار الوفاء، الإسكندرية.
- ١٥- الماركسية والنقد الأدبي، تيري ايجلتون، ترجمة جابر عصفور، مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الثالث، ١٩٨٥م
- ١٦- المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، بسام قطوس، دار الوفاء، الاسكندرية، ط الأولى، ٢٠٠٦م.
- ١٧- المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيكية، عبد العزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م.
- ١٨- المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عبد العزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١م.
- ١٩- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤م.
- ٢٠- موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط الأولى، ١٩٨٤م.

فهرس بحث المعنى في الفلسفة التفكيكية

١٢٩	ملخص البحث
١٣٠	المقدمة
١٣٣	مدخل عام
١٣٣	أولاً: مشكلة المعنى وتأسيس الحل
١٣٦	ثانياً: الموقف المجمل للفلسفة التفكيكية من مشكلة المعنى وتفسير موقفها
١٤٣	المبحث الأول: سيلان المعنى
١٤٣	تمهيد
١٤٤	أولاً: إرهاصات سيلان المعنى
١٤٧	ثانياً: لا نهائية الدلالة
١٤٩	ثالثاً: التناص
١٥٢	رابعاً: الاخترجلاف
١٥٥	المبحث الثاني: منهج التفكيكية في قراءة النص
١٥٥	أولاً: دور القارئ في قراءة النص
١٥٩	ثانياً: شعار القراءة التفكيكية «كل قراءة إساءة قراءة»
١٦١	تعقيب ونقد
١٦٥	الخاتمة
١٦٧	قائمة المراجع
١٦٩	فهرس الموضوعات





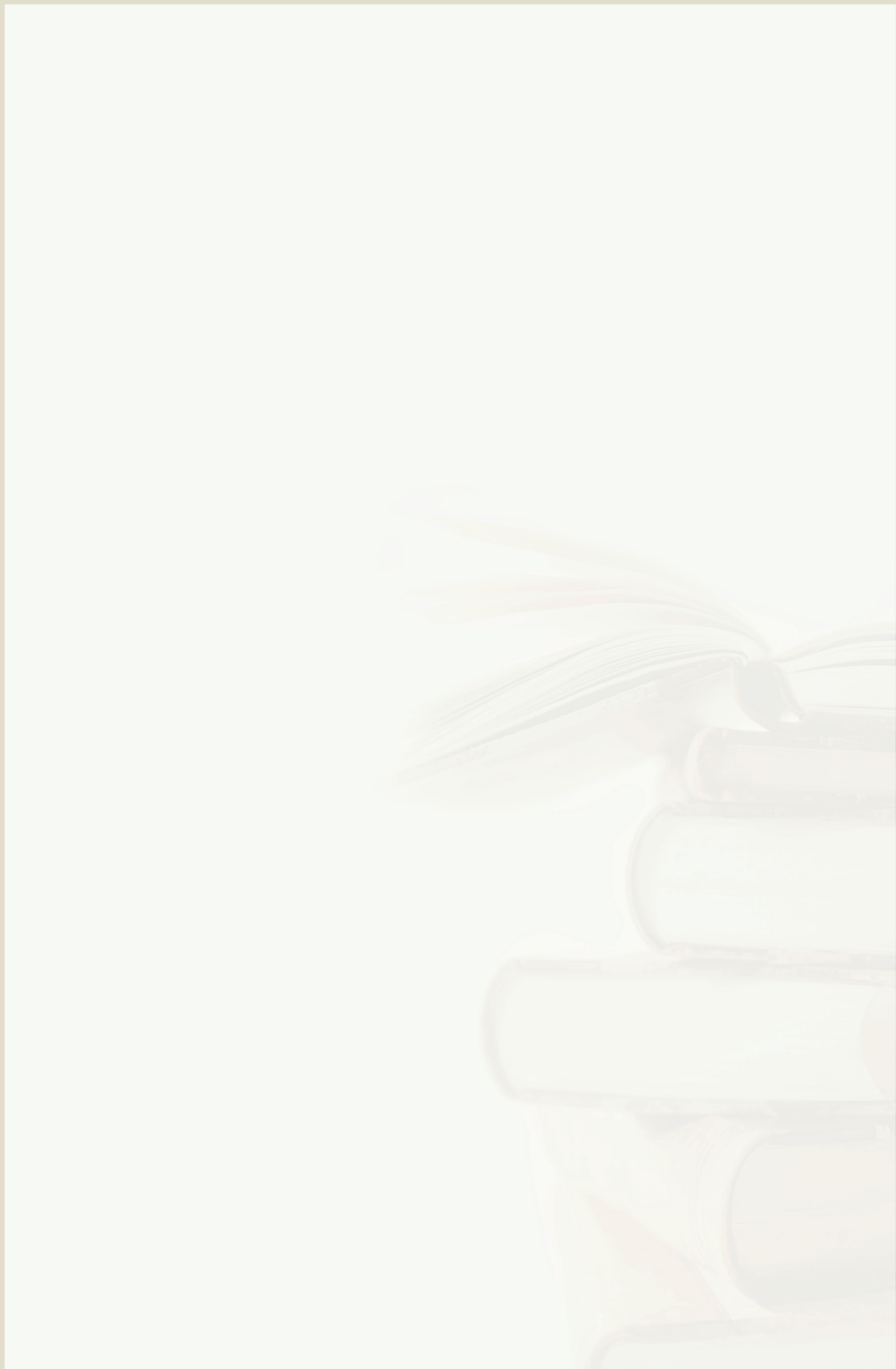
وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة

دراسة تحليلية

د. لطف الله ملا عبد العظيم خوجه
أستاذ العقيدة المشارك بجامعة أم القرى

بحوثه :

- الحب الإلهي بين السلف والصوفية (رسالة الماجستير).
- الإنسان الكامل في الفكر الصوفي (رسالة الدكتوراه).
- التصوف.
- الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم.
- حكم النصر.
- نقد ابن تيمية لآراء الفلاسفة والمتكلمين في قدم العالم.



ملخص البحث

عني هذا البحث بدراسة نصوص المتصوفة؛ المتضمنة معاني تؤيد أو تتضمن الوحدة بين الأديان، بالتحليل والدراسة المتأملة، بقطع النظر عن مراد المتصوفة؛ إذ الكلام القطعي قد لا ينتزع منه حكم على صاحبه لذاته، لكن ينتزع منه حكم على الكلام ذاته.

وقد بدأ بإفادات جمع من الباحثين ذوي المشارب الفكرية المختلفة شرقا وغربا، حيث اتحد رأيهم في العلاقة ما بين فكرة وحدة الأديان والفكر الصوفي تضمنا ولزوما.

وذلك كان سببا في تبني بعض الكتاب والدوائر البحثية، الإفادة من الفكر الصوفي والتصوف؛ لتقديم صورة جديدة عن المسلمين، خلاف الصورة التي كرسها الفكر السلفي؛ صورة ينظر بها الإسلام إلى سائر الديانات نظرة مساواة وندية، لا نظرة علو واستعلاء.

ولما كان هذا الاتجاه يتوجه إلى أصول الإسلام بالتخليط والتغيير، لصراحة النصوص وقطعيتها، ومعلوماتها من الدين بالضرورة: أن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه:

احتاج البحث إلى النظر في أقوال ومقاصد المتصوفة، واستخراج ما يمكن أن يكون منها متضمنا لفكرة وحدة الأديان، أو مؤيدا، أو ممهدا، فمما لوحظ من ذلك: أن الفكر الصوفي تضمن ذلك كله؛ فكانت إشارات المتصوفة الأوائل ممهدة للأواخر، لإعلان الفكرة بالقول الصريح غير المحتمل، وبطرق شتى، حتى امتلأت كتبهم منه: تقريراً، وتبريراً، واستحساناً.

فتأصيل المتقدمين، حمل المتأخرين على تقرير وحدة الأديان بالمساواة بينها في القبول الإلهي في الدنيا، والنجاة والنعيم في الآخرة، على الجميع دون فرق بينهم لدياناتهم.

لقد بني البحث على مبحثين، هما ركناه:

الأول: التأصيلات الصوفية لفكرة وحدة الأديان.

وتضمن خمسة أصول هي: وحدة الوجود، الحب الأزلي، الربوبية، الجبر، الرضا.

الثاني: تقارير المتصوفة لفكرة وحدة الأديان.

وتضمن ثلاثة تقارير هي: المعبود واحد، التدين بكل دين، مآل الكل إلى النعيم.

وهكذا تكامل البحث، الذي استعمل منهج التحليل، طريقة لأداء هذه العملية العلمية.

المقدمة

مقصد هذا العمل: البحث في علاقة التصوف بوحدة الأديان، بعدما لوحظ تعدد وكثرة الإفادات بوجود هذه العلاقة، من مصادر فكرية متنوعة ومختلفة، بعضها غير مناوئ للتصوف، فإما محايدة أو مائلة نحو التصوف، لكن طريقتها المنهجية في التعامل مع الأفكار والقضايا، دفعت بها إلى نسبة فكرة وحدة الأديان إلى التصوف.

وفي البحوث العلمية تختفي فرضيات النيات الحسنة، لتظهر الأدلة والوقائع الحية؛ لتكون محور الحكم على الأفكار دون الأشخاص، فوجود النيات الحسنة لدى المنتمين لفرقة أو مذهب، لا يمنع من الحكم على أقوالهم وأفعالهم، سواء بالسلب أو الإيجاب.

وهذا مما ينبغي أن يخفف وطأة النقد على المنقودين، ومعلوم ضرورة: أن لا أحد يفوق النقد؛ فمن البدهيات: أن ليس من أحد نال حظ العصمة من الخطأ في القول أو العمل.

وفي هذا الوقت، بلغ الكلام على التسامح مبلغا يصل به إلى إلغاء الفوارق بين الأديان، كما هو الحال عند ناس، حتى إنهم استرجعوا من التاريخ فرقا وعقائد؛ ليبينوا عليها رأيهم البالغ في المساواة بين الأديان، تحت مسمى: «التسامح».

وظهر التصوف في الطريق إلى هذه العقيدة الجديدة، متهما في نظر الناقلين، ومرجعا مؤثرا ومويدا في نظر المؤيدين، متمثلا في شخصيات كبرى كابن عربي وجلال الدين الرومي.

لقد اعتنى هذا البحث بالتفتيش في هذه العلاقة، من خلال مبحثين هما:

- الأول: تأصيلات التصوف لوحدة الأديان.
- الثاني: تقريرات المتصوفة لوحدة الأديان.

واتبع في ذلك طريقة التحليل لنصوص المتصوفة في هذا الباب، ودراسة ما تتضمنه من مبادئ وتأصيلات تفيد الفكرة، وتجعل لها قدما في الفكر الصوفي، به ولأجله وجد أنصار المساواة بين الأديان في التصوف خير معين.

مدخل:

- ١- إفادات متشابهة، في علاقة وحدة الأديان بالتصوف، لجملة منوعة من الباحثين في التصوف:
- ٢- يقول عبد الرحمن الوكيل: «نعم تدين الصوفية المعاصرة بوحدة الوجود، وبوحدة الأديان»^(١).
- يقول المستشرق الإنجليزي نيكلسون، المتخصص في التصوف الإسلامي: «ومن لوازم مذهبهم في وحدة الوجود أيضا: قولهم بصحة جميع العقائد الدينية أيًا كانت؛ فإن الحق كما يقول ابن عربي: لا تحصره عقيدة دون أخرى»^(٢).
- ويقول أيضا: «وهذه المذاهب - منطقيًا - تلغي كل قانون ديني أو أخلاقي، وليس عند خيال العارف مثوبات أو عقوبات ربانية، ولا مقاييس للحسن أو القبيح، وعنده أن كلمة الله المكتوبة، قد نسختها كشفه اللطيف المباشر». يقول أبو الحسن الخرقاني: لا أقول إن الجنة والنار غير موجودتين، ولكني أقول: ليستا عندي شيئًا؛ لأن الله خلقهما جميعًا، وليس لمخلوق مكان حيث أكون.
- ومن هنا كانت جميع أشكال الأديان متساوية، وليس الإسلام بأفضل من الوثنية^(٣).

(١) مقدمة مصرع التصوف ص ١٥.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٨٨.

(٣) الصوفية في الإسلام ص ٨٧.

٣- يقول أحمد أمين: «وإذ قال كثير منهم بوحدة الوجود: كانوا أسمح الناس في اختلاف الأديان. فالاختلاف بين الأديان إنما هو اختلاف في الظاهر، أما من حيث الحقيقة والجوهر فكل تسلك طريقاً إلى الله، والغاية واحدة، والاختلاف في الوسائل لا يهم، مادامت الغاية واحدة، وهي حب إله واحد».

- ولابن عربي وجلال الدين الرومي أشعار كثيرة في هذا المعنى، وكذلك في بعض أبيات تائية ابن الفارض، خصوصاً في التائية الكبرى.

- وقالوا: «إن كل دين وإن اختلف في مظهره عن الدين الآخر، فإنما يكشف عن ناحية معينة من نواحي الحق؛ فالإيمان والكفر لا يختلفان اختلافاً جوهرياً، واليهود والنصارى والمجوس وعبدة الأصنام متفقون في عبادة إله واحد. والقرآن والتوراة والإنجيل منتظمون في سلك واحد، هو سلك التنظيم الإلهي.

- مما يجعلهم أرحب الأديان صدراً»^(٤).

٤- يقول محمد السيد الجليند: «وكثير منهم صرح بوحدة الأديان، وتساوت عنده الأضداد، فليس عنده خير ولا شر، ولا طاعة ولا معصية، ولا إيمان ولا كفر، وإنما الكل يتساوى عنده»^(٥).

ويقول أيضاً: «والعارف الكامل يلغي من حسابه معنى الأضداد، ويستوي في نظره جميع المذاهب والأديان، فلا فضل لدين على آخر، ولمذهب على آخر».

والصوفي الناضج لا يهتم بأن فلاناً يتبع المذهب الفلاني أو يتعبد على مذهب كذا، أو هو على دين كذا؛ لأن العارف يعتقد أن مسجده في قلبه: (فالذين يعبدون الله في الشمس يرون الله شمساً، والذين يعبدونه في أشياء جامدة يرون الله شيئاً جامداً، والذين يعبدون بصفة أنه وجود واحد، ليس كمثله شيء يعتقدون أن الله ليس له شبيه ولا مثيل، والعارف الحق لا يقيد نفسه أبداً بإحدى هذه الطرق، ويحكم بخطأ ما سواها).

(٤) ظهر الإسلام/٤/١٦٤-١٦٥.

(٥) من قضايا التصوف ص١١٧.

وإذا كان لون الماء لون إنائه، فإن الماء لا لون له، وإنما يتلون بلون الإناء الذي يحل فيه^(٦)، فالاختلاف والتغير بسبب الإناء، وليس بسبب الماء، وبسبب اختلاف المحل القابل، فينشأ الخلاف بين الناس، وتملاً الضغينة قلوبهم، ويحقر كل منهم معبود الآخر.

وهنا يصل الصوفية إلى القول بوحدة الأديان، لا تعددها^(٧).

يقول ولترستيس: «فأول جواب عن السؤال: هل التصوف هو أساساً ظاهرة دينية؟ هو بالنفي. فهو قد يرتبط بالدين، لكنه ليس في حاجة إليه»^(٨).

ويقول أيضاً: «والسؤال عما إذا كان الوعي الصوفي يفضل عقيدة ما، أو ديانة من ديانات العالم، أكثر من عقيدة أو ديانة أخرى؟».

من السهل أن يجيب عنه بأنه لا يفعل ذلك؛ فالصوفي في أي ثقافة، عادة ما يؤول تجربته من منظور الدين الذي تربى عليه، لكنه إذا كان متحضراً بدرجة كافية، فإنه يمكن أن يطرح هذه العقائد الدينية، ويظل محتفظاً بوعيه الصوفي^(٩).

ويقول أيضاً: «ونود أن نؤكد - بغض النظر عن هذه الوقائع - أن التصوف هو المصدر النهائي لكل دين، وهو ماهيته. وبين أيدينا مجموعة من المشكلات تشبه تماماً مجموعة المشكلات التي اعترضت النظرية الصوفية عن الأخلاق؛ إذ علينا أن نؤكد أن الوعي الصوفي كامن عند جميع البشر، لكنه عند معظم الناس مطمور تحت سطح الوعي، وما أن يلقي في الوعي الأعلى بمؤثراته، في صورة مشاعر أخلاقية، حتى تظهر أيضاً آثارها هي الأخرى في صورة دوافع دينية، وسوف تؤدي هذه الدوافع بدورها إلى نشأة التركيبات العقلية، التي هي العقائد المختلفة»^(١٠).

(٦) في هذا الموضوع من هذا النقل جاء في حاشية الكتاب المنقول منه: راجع لواقع الأنوار ١٩/١، راجع الفتوحات لابن عربي ٣١٦/٢-٣١٧، نصوص لم تنشر لابن عربي، ملحق خاتم الأولياء للحكيم الترمذي ص٤٨٢-٤٨٣، الصوفية في الإسلام ص٨٤-٨٦.

(٧) من قضايا التصوف ص١٢٢.

(٨) التصوف والفلسفة ص٤١٠.

(٩) التصوف والفلسفة ص٤١٠.

(١٠) لتصوف والفلسفة ص٤١٢.

في النقولات الماضية: نقف على شهادات من مختلفة الاتجاهات الدارسة للتصوف:

- اتجاه حادّ النقد (= الوكيل).
- اتجاه هادئ النقد (= الجليند).
- اتجاه التحليل والتصوير (= أمين).
- اتجاه الاستشراق (= نيكلسون).
- اتجاه فلسفي غربي (= ستيس).

في قضية محددة، هي: موقع وحدة الأديان في أصول التصوف.

الوحدة في الأديان مصطلح حادث يقصد به: التسوية بين جميع الأديان، من حيث الصحة، والقبول.

في النتيجة: اتفاق جميع هذه الاتجاهات المتباينة على حضور هذه الفكرة في التصوف.

الحضور على نوعين: رئيس أساس، وفرعي ثانوي.

في كل الشهادات إفادة بأن هذه الفكرة لها حضور رئيس وأساس، فهي في أصل بنية

التصوف، سواء كان ذلك من جهة التضمن أو اللزوم:

- من جهة التضمن، فالتصوف الحقيقي يتضمن وحدة الأديان، لا يصح بدونه.
- من جهة اللزوم، فوحدة الأديان تلزم التصوف لزوما لا ينفك ألبتة.

حقيقة العلاقة، والوصف الأدق لها هو التضمن؛ إذ اللزوم يحتمل التخلف، فليس كل لازم بمتحقق في الواقع؛ ولذا يحتاج لتأكيد تحقيقه الاستعانة بشرط عدم الإنفكاك. بينما التضمن لا يحتاج إلى شرط، هو نفسه كاف، فليس له إلا احتمال واحد هو: التحقق.

إذن التعبير الأحسن، والموافق للحقيقة، هو أن يقال: التصوف يتضمن الوحدة. لا كما فعل المستشرق نيكلسون، لما استعمل تعبير اللزوم؛ لأنه إذا أمكن استعمال لفظ يحقق المعنى من دون الحاجة إلى الشرط فهو أولى.

ومن قوة الاتفاق الذي هم عليه: لم نلاحظ ترددا، أو اضطرابا في كلامهم. وفي هذا دلالة على أن هؤلاء الباحثين، على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم وأديانهم، يرون هذه الفكرة متمثلة بوضوح شديد في التصوف.

فإنه يندر اتفاق هذا الخليط المتباين على فكرة ما، إلا إذا كانت برهانا كالشمس، لا يسع من يحترم الحقيقة والعلم أن يغالط فيه !! .

فهذا الاتفاق وتلك الشهادات ما يقول فيها الفكر الصوفي، وما يقول فيها المتصوفة ؟ .

هل الفكر الصوفي ينطق بصحة هذه العلاقة، وهل المتصوفة يقرون بها، أم لا ؟ .

وفي تأكيد انتساب هذه الفكرة إلى التصوف، يتخطى بعض الكتاب وبعض الدوائر البحثية، مجرد التقرير، والتصوير، والتحليل النظري، إلى طرح فكرة الإفادة من التصوف والمتصوفة المسلمين في تقديم صورة أخرى عن الإسلام، غير ما هو معروف عنه، خصوصا في جانب العلاقة بين الديانات، معتمدين في ذلك ما أكده الباحثون من تضمن التصوف فكرة وحدة الأديان..!! .

فإذا كان الإسلام التقليدي، أو الأصولي، أو الإرهابي، أو التكفيري (كما يسمونه)، يقوم على عقيدة فضل الإسلام، وبطلان ما سواه من الأديان: فإن التصوف يقوم على فكرة المساواة بين الأديان، وعدم فضلها إحداها على الأخرى.

فقد كتب نصر حامد أبو زيد كتابا سماه: «هكذا تكلم ابن عربي»، أفصح في أوله، أن غرضه من التأليف، تقديم فكر ابن عربي ومذهبه القائم على التسامح (= وحدة الأديان) بديلا عن المذهب السلفي المسيطر على الخطاب الإسلامي، القائم على الصدام (= تفضيل الإسلام، وإبطال ما عداه من الأديان)، وفي هذا يقول:

- «يمثل الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي - مع غيره من أعلام الروحانيات، في كل الثقافات - يمثل مطلبا ملحا. لعلنا نجد في تجربته، وفي تجاربهم، ما يمكن أن يمثل مصدرا للإلهام في عالمنا، الذي سبق أن ألمحنا لبعض مشكلات الحياة فيه.

- إن التجربة الروحية هي مصدر التجربة الفنية: الموسيقى، والأدب، وكل الفنون السمعية، والبصرية، والحركية. فهي الإطار الجامع للدين والفن، وهذه أهمية استحضر ابن عربي في السياق العام.

- لكن استحضر ابن عربي في السياق الإسلامي، واستعادته من أفق التهميش إلى فضاء المتن، مرة أخرى، لا يقل أهمية؛ وذلك بسبب سيطرة بعض الاتجاهات والأفكار والرؤى

السلفية، على مجمل الخطاب الإسلامي، في السنوات الثلاثين الأخيرة من القرن العشرين»^(١١).

على ماذا يدور الخطاب السلفي ؟ ، وما الذي قصده في هذا السياق ؟ .

الخطاب الإقصائي، الإلغائي، الاحتكاري هو المقصود، وهو بالتحديد القول: بعلو الإسلام، وبطلان ما سواه من الأديان، المبني على نصوص صريحة من القرآن. قال تعالى:

﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴾ (آل عمران: ٨٥).

﴿ وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ (المائدة: ٣).

﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ (آل عمران: ١٩).

﴿ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيَّةَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَكَدُوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴾ (آل عمران: ٢٠).

وخطاب أعلام الروحانيات في كل الثقافات، كابن عربي وغيره: ضد الخطاب الأنف. فهو - بحسب الإفادات التي صدر بهذا الموضوع - لا يفضل الإسلام، ولا يبطل الأديان، بل يساوي بينها جميعا؛ بين الدين الذي ارتضاه تعالى، والأديان التي أبطلها..! .

أمر ثالث ينضم مؤكدا إلى ما سبق، هو: الفكرة التي يجتمع عليها كل من درس التصوف، وبحث فيه: أن التصوف مذهب معروف في كافة الديانات القديمة، من هندية، وفارسية، وإغريقية، ويهودية، ونصرانية.. وهو في كل ديانة يلبس لبوسها، ويتكيف مع خطوطها، مع محافظته على الخط المشترك بينه وبين سائر أنواع التصوف الأخرى، الذي يميز التصوف عن غيره من المذاهب والملل.

فمؤدى هذا التقرير من هؤلاء الباحثين: أن هذا التصوف العالمي لا يعارض ديانة، ولا يرفض التلازم معها، مهما تباينت وتناقضت؛ بدليل تغلغله في سائر هذه الديانات، ونسبته إليها، وعدم معارضتها لشيء منها. وهذا بالضبط هو محتوى فكرة وحدة الأديان..! .

(١١) هكذا تكلم ابن عربي لنصر حامد أبو زيد ص٢٦.

وهذه جملة من إفادات هؤلاء الباحثين، المختلفي المشارب، الذي لا يحسب أحد منهم على الاتجاه المناهض للتصوف بأي وجه كان:

١- يقول الفيلسوف الانجليزي الأصل، الأمريكي الجنسية ولتر ترنس ستيس (١٨٨٦-١٩٦٧): «قد يدهش بعض هؤلاء الفلاسفة، إذا علموا أنه على الرغم من أن عددا كبيرا من المتصوفة كانوا مؤلهة، وأن عددا آخر كانوا من أصحاب وحدة الوجود، فإن هناك أيضا متصوفة ملاحدة. وربما كان من الأفضل لو استطعنا استخدام كلمات مثل: الاستتارة، والإشراق. الشائعة الاستخدام في الهند، لنصف الظاهرة نفسها»^(١٢).

ويقول: «فالذين كتبوا عن التصوف، كثيرا ما ذهبوا إلى أن التجارب الصوفية واحدة أساسا، أو هي متشابهة في جميع أنحاء العالم، وفي مختلف العصور والثقافات، وفي مختلف التدايعات الدينية، وقد أقام العديد من الكتاب حجتهم في موضوعية التجربة الصوفية، على أساس هذا التشابه»^(١٣).

٢- ينقل ستيس عن الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي وليم جيمس (١٨٤٢-١٩١٠): «إن التغلب على جميع الحواجز بين الفرد والمطلق، هو الإنجاز الصوفي العظيم. ونحن نصبح في المقامات الصوفية واحدا مع المطلق، ونكون على وعي بهذه الوحدانية. هذا هو التراث الدائم والظافر، الذي يصعب أن تغيره اختلافات الظروف والعقائد... فنحن نجد في الهندوسية، وفي الأفلاطونية الجديدة، وفي التصوف الإسلامي، وفي التصوف المسيحي، وفي مذهب ويطمان: نفس الملاحظة التي تتكرر باستمرار. حتى إنه ليوجد بالنسبة للأقوال الصوفية إجماع أزلي، يجبرنا على الوقفة النقدية والتفكير»^(١٤).

٣- يقول عمر فروخ: «شاع التصوف في الأديان والأمم كلها: في الوثنية والمجوسية واليهودية والنصرانية والإسلام، ولقد عرفه في بعض أشكاله البابليون واليونان والرومان والهنود والصينيون والعرب والعجم ولقد عرفته بعض الأمم الفطرية. ولقد تلون التصوف بألوان

(١٢) التصوف والفلسفة، ولترستيس، ص ٢٩.

(١٣) التصوف والفلسفة، ولترستيس، ص ٤٩-٥٠.

(١٤) التصوف والفلسفة، ولترستيس، ص ٦٢.

الأديان التي نشأ بين أهلها حتى إنه ليستحيل أن نفهم التصوف قبل أن نفهم تطور الدين الذي اتصل به»^(١٥).

٤- يقول أحمد أمين: «فالتصوف نزعة من النزعات، لا فرقة مستقلة كالمعتزلة والشيعة وأهل السنة، ولذلك يصح أن يكون الرجل معتزلياً وصوفياً، أو شيعياً وصوفياً، أو سنياً وصوفياً، بل قد يكون نصرانياً، أو يهودياً، أو بوذياً وهو متصوف»^(١٦).

٥- يقول محمد فريد وجدي: «التصوف هو مذهب الغرض منه تصفية القلب عن غير الله، والصعود بالروح إلى عالم التقديس، بإخلاص العبودية للخالق، والتجرد عما سواه. هذا المذهب قديم كقدم النزعة التي أوجدته، فإن الإنسان منذ ألوف من السنين أدرك أن خلف هذه الغلف الجسدانية سرا مكنوناً، لا يستشير إلا إرهاب هذا البدن، بالمجاهدات لإضعاف سطوته والحث من سلطانه، فنشأ هذا المذهب في كل أمة راقية، ولبس شكلاً مناسباً لعقولها وأفكارها، وهو معروف في الهند والصين منذ ألوف السنين، وله عند الهندين أساليب شديدة على النفس منها أن يظل الرجل سنين لا يتكلم، بل يقرأ في نفسه بلا صوت ما يكون قد أمره أستاذه بتكراره، ومنها أن يجلس على صفة خاصة وقتاً مديداً، إلى غير ذلك من الأساليب الجهادية، ولكن لما وجد تحت ظل الإسلام وأحيط بأدب القرآن، دخل في دور جديد»^(١٧).

فمذهب يجمع تحت سقفه كافة الديانات، حتى الملاحدة، حتى اللامنتمي إلى ديانة ما، ويتكيف مع كلها، على حد سواء، لن يكون معادياً إلا لفكرة تعادي فكرته الجمعية هذه، أما سائر الأفكار التي لا ترفضه، فمهما كان اتجاهاتها، فهي مقبولة عنده.

فهذا حال التصوف في كافة الديانات، ومن إفادات هؤلاء الباحثين نفهم أن التصوف الإسلامي ليس مختلفاً في هذا عن سائر أنواع التصوف الأخرى.

(١٥) التصوف في الإسلام، عمر فروخ، ص ٢٠.

(١٦) ظهر الاسلام، أحمد أمين، ١٤٩/٤.

(١٧) دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي، ٥٨٦/٥.

فهل الأمر كذلك ؟

فنحن إذن بين شهادات، وإفادات، ومحاولة لاستغلال وتوظيف هذه الفكرة، التي قرر أولئك الباحثون وجودها في التصوف.

فهل لنا أن نجعل هذه الأدلة برهانا، يقينا، نستند إليها في إثبات نسبة وحدة الأديان إلى التصوف، نسبة الولد إلى أمه، أم ثمة وسيلة للتشكيك في هذه القضية ؟ .

إن نسبة فكرة ما إلى مذهب ما، أو شخص ما بمجرد الشهادات، مهما كثرت، أو بمجرد محاولة الإفادة - لنشر الفكرة - من ذلك المذهب، أو الشخص: قد لا يكون كافيا.

نعم هذه أدلة معتبرة، وقوية، يمتنع تواطؤها، خاصة مع تعدد مشاربها، واختلاف مقاصدها، وتباين مصادرها. لكن المنهج العلمي يفرض من حيث الأصل: أن يكون إثبات النسبة من خلال أفكار وتقريرات المذهب نفسه، وأقوال وآراء أصحابه.

ولأجل هذا، فالذي علينا هو: النظر في الأفكار والآراء الصوفية، والتماس مواطن هذه الفكرة فيها، وكيفية تقرير المتصوفة لها. فالبحت إذن في قسمين:

المبحث الأول: يبحث في تأصيلات التصوف لفكرة وحدة الأديان.

المبحث الثاني: يبحث كيفية تقريرات المتصوفة لهذه الفكرة.

المبحث الأول التأصيلات الصوفية لفكرة وحدة الأديان

بعد النظر واستعراض الأفكار الصوفية: نقف على جملة منها، علاقتها بوحدة الأديان بادية، غير خافية. منها ما هو فلسفي، ومنها ما أصله إبليسي، ومنها ما له أصل شرعي، فسّر بوجه يتلاءم مع الفكر الصوفي، هذه الأفكار هي:

- ١- وحدة الوجود.
- ٢- الحب الأزلي.
- ٣- الربوبية.
- ٤- الجبر.
- ٥- الرضا.

فالأوليتان فكرتان فلسفيتان. والثالثة ثابتة في النصوص الشرعية. والرابعة أول من نطق بها إبليس، في قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي ﴾ (الحجر: ٣٩) والخامسة لها أصل في النصوص الشرعية.

فهذه الأفكار هي التأصيلات الصوفية لفكرة وحدة الأديان، أو هكذا يبدو للوهلة الأولى، عند النظر في النصوص الصوفية.

وللتأكد من هذه النتيجة، ومطابقتها لإفادات الباحثين السابقين: يفترض بنا دراسة تلك النصوص، وفحصها، وتحليلها. وهذا ما سيكون بعون الله تعالى.

١- وحدة الوجود

- وحدة الوجود تعني: أن الله تعالى هو كل شيء، أو كل شيء هو الله تعالى. فلها صورتان:
- الأولى: الله وحده هو الحقيقي، وما العالم إلا مجموع من التجليات، أو الصدورات التي ليس لها أية حقيقة ثابتة، ولا جوهر متميز. وهذه تسمى بمذهب وحدة الوجود الروحية.
 - الثانية: العالم هو وحده الحقيقي، وما الله إلا مجموع كل ما هو موجود. وهذه تسمى بمذهب وحدة الوجود المادية، أو الطبيعية^(١٨).
- ولآخرين، كابن تيمية، تفصيلات أخرى وتقسيمات لهذه الفكرة، بالنظر إلى:
- مواقف المتصوفة، واتجاهاتهم فيها .**

وفي المحصلة كلها تتفق على أن جوهر هذه الفكرة هو القول: بأن الله تعالى في كل شيء بذاته. سواء قيل: إن ذلك حاصل بطريق الأصل؛ أي أن الله تعالى هو هذا العالم كله، لم يفارقه لحظة. أو بطريق الطرء (= الحلول، والاتحاد)؛ أي توحد معه في لحظات دون أخرى^(١٩). وسائر الناس يقررون في العقيدة الإلهية: أن الإله له صفات الكمال والحسن في ذاته، وصفاته، وأفعاله.

وبناء على هذا العقيدة، فإن حلوله، أو اتحاده، أو وحدته بالبشر، وسائر المخلوقات موجب لانتقال صفاته الكاملة إليهم، ومن ثم انتفاء القبائح عنهم، وحينئذ يتوجب أن تكون ذواتهم، وصفاتهم لها الخصائص الإلهية ذاتها، من الكمال والحسن، وانتفاء النقص والقبح والفساد، وكذلك أفعالهم...!!

فمهما فعلوا، فلا يوصف فعلهم إلا بالحسن والصحة. وقد علم أن من أفعالهم عبادة ونسك لغير الله تعالى، من وثن، وصنم، ونار، وبقر، ونبي.. إلخ. يدل على هذا تباين أديانهم كلياً، فهذا: وثني، وهذا مجوسي، وهندوسي، ويهودي، ونصراني. فأفعال كل هؤلاء إذن

(١٨) انظر: المعجم الفلسفي لصليبا ٦٧٩/٢.

(١٩) الاتحاد: تصيير الذاتين واحدة. والحلول: سرياني كحلول الماء في الورد، أو جوارى ككون أحد الجسمين ظرفاً للآخر، كحلول الماء في الكوز. وهنا كل ذات يحتفظ بذاته لا يمتزج. انظر: التعريفات ٣، ٤١.

حسنة وصحيحة؛ إذ أفعالهم أفعال إلهية، صارت كذلك باتحاد ذواتهم بالذات الإلهية، وحلول الذات الإلهية فيهم، ووحدتهم معه.

فكيف يمكن أن يقال بعد هذا: هذا دينه حسن صحيح، وهذا دينه قبيح باطل ؟ !

إن فرض أن ثمة أناس على دين باطل، يعني نفي الكمال والحسن عن الأفعال الإلهية..!!

ذلك وجه، وثمره وجه آخر لارتباط تصحيح الأديان بوحدة الوجود، هو:

مع القول بأن الله تعالى هو كل شيء، وأنه هو هذه المخلوقات، قد حل في كل واحد منها، فمقتضى ذلك: أن كل مخلوق من هذه المخلوقات هو الله تعالى..!! ؟ !

وحيثُ فكل من عبد شيئاً فما عبد إلا الله تعالى..!! . فهذه المعبودات ما هي إلا محل تجلي الإله وظهوره فيها، فكلها حقة.

وأما الاختلاف في الديانات، فإنما جاء من جهة اختلاف مظاهر المعبودات، أما الباطن فواحد في الجميع، إنه الله تعالى، الذي حل واتحد بها. وبهذا يصدق أنها جميعاً متساوية غير متفاضلة في حقيقتها، وإن تفاوتت في مظاهرها.

فإثبات صحة الأديان جميعها - من جهة بنائها على فكرة وحدة الوجود - يأتي من ثلاث

جهات:

- **الجهة الأولى:** العابد. فإن الإنسان إذا كان محل تجلي الإله، وهو صورته، فحركاته، واختياراته إلهية. فمن أين يأتي الخطأ إذن؟، وكيف يصح الحكم على فعله بالبطلان؟.
- **الجهة الثانية:** المعبودات. فإذا الله تعالى قد تجلى وحل في جميع هذه المعبودات، فمهما عبد شيئاً منها، فما عبد إلا الله تعالى. فمن أين يأتي التفاضل بينها؟، وكيف يمكن الحكم على بعضها بالبطلان؟.
- **الجهة الثالثة:** بالنظر إلى العابد والمعبود معاً. فإن بالوحدة يصير العابد والمعبود عينا واحدة، فكيف حينئذ يمكن تقسيم الناس إلى مؤمن وكافر، وهذا في الجنة، وهذا في النار، وهذا يحبه الله، وهذا يبغضه الله، والجميع صورة عن الله تعالى، محل تجليه وظهوره؟.

وهكذا نرى فكرة وحدة الوجود تقرر: أن الجميع يعبد الإله الحق. مهما اختلفت المعبودات، والديانات، ولو تناقضت. وهذه هي وحدة الأديان.

وبهذا ندرك أن وحدة الوجود متضمنة لوحدة الأديان، وندرك انتفاء تقسيم الناس في ظل هذه الفكرة؛ لأن الكل عين واحدة، فمن عبد شيئاً، فإنما عبد الله وحده، فعابد الشجر، والقمر، والبقر، والبشر إنما عبد الله، وما توجه إلى سواه.

أقوال وتقريرات المتصوفة لعقيدة وحدة الوجود.

١- ينقل السراج عن أبي علي الروذباري: أنه أطلق على أبي حمزة البغدادي أنه حلولي. وذلك أنه سمع صوتاً، مثل: الرياح، وخرير الماء، وصياح الطيور. فكان يصيح ويقول: لبيك. فرموه بالحلول، ثم ذكر السراج الطوسي: أن أبا حمزة دخل دار الحارث المحاسبي، وكان للحارث شاة، فصاحت، فشهب أبو حمزة وقال: «لبيك سيدي. فغضب الحارث وعمد إلى سكين، وقال: إن لم تتب من هذا الذي أنت فيه، أذبحك. قال أبو حمزة: إذا أنت لم تحسن تسمع هذا الذي أنا فيه، فلم تأكل النخالة بالرماد»^(٢٠).

٢- وذكر ابن الجوزي قول أبي يزيد البسطامي: «سبحاني، سبحاني، ما أعظم سلطاني، ليس مثلي في السماء يوجد، ولا مثلي صفة في الأرض تعرف، أنا هو، وهو أنا، وهو هو». وساق ابن الجوزي سنده إلى الحسن بن علي بن سلام قال: «دخل أبو يزيد مدينة فتبعه منها خلق كثير، فالتفت إليهم فقال: إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدون. فقالوا: جنّ أبو يزيد؛ فتركوه»^(٢١).

٣- نقل أبو عبدالرحمن السلمى عن الشبلي قوله: «وما افترقنا، وكيف نفترق ولم يجر علينا حال الجمع أبداً»^(٢٢).

- والهجويري عنه قوله: «الصوفي لا يرى في الدارين مع الله غير الله»^(٢٣).

(٢٠) اللمع ص ٤٩٥، تلبس إبليس ص ١٧٠.

(٢١) انظر النصوص السابقة عن أبي يزيد في: تلبس إبليس، ص ٣٤٥.

(٢٢) طبقات الصوفية ص ٣٤٢.

(٢٣) كشف المحجوب ١/ ٢٣٥.

٤- زعم الحلاج أن من تهذب بالطاعة، لا يزال يصفو عن البشرية، حتى يحل فيه روح الله، الذي كان في عيسى عليه السلام، فلا يريد شيئاً إلا كان^(٢٤). ويقول:

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب^(٢٥)

وذكر عنه السلمي قوله: «ما انفصلت البشرية عنه، ولا اتصلت به»^(٢٦).

وقد زعم أن الله حل فيه، وكان يرسل رسائل إلى أصحابه ويزعم أنه هو الله تعالى، وفي كتبه شيء كثير من هذا، فهو محل إجماع عند أهل العلم أنه يقول بالحلول، وكان يقول: «إني مغرق قوم نوح، ومهلك عاد وثمود»، وله الجملة المشهورة: «أنا الحق»^(٢٧).

٥- يروي الطوسي عن سهل بن عبد الله التستري قوله، وقد سئل عن سر النفس، فقال: «النفس سرٌّ، ما أظهر ذلك السر على أحد من خلقه إلا فرعون، فقال: أنا ربكم الأعلى»^(٢٨). فهذا صريح في الحلول والاتحاد، ومثل هذا الكلام قد يكون منسوباً إلى التستري، إلا أن: استشهاد الطوسي به، وسوقه، يدل على رضاه به؛ فإنه ذكره تقريراً لآراء المتصوفة، وليس مجرد ذكر، فهو إذن من الآراء الصوفية.

واعتماد المتصوفة كتاب الطوسي «اللمع»، وجعلهم إياه من الكتب المعتمدة، وعدم نقد شيء فيه، بما فيه هذه الكلمة ونحوها، يدل على رضاهم به.

٦- يقول مولوي جلال الدين الرومي: «يقول الشاعر:

يا من أنت نسخة الكتاب الإلهي،

ويا من أنت مرآة الجمال الشاهي

(٢٤) انظر: دائرة معارف القرن العشرين، ٣٥٥/١٠، التصوف بين الحق والخلق ص ٦١.

(٢٥) ديوان الحلاج ص ٣٠، وانظر: تلبس إبليس، ص ١٧١، مصرع التصوف ص ١٧٨.

(٢٦) طبقات الصوفية ص ٣١١.

(٢٧) ديوان الحلاج ص ٢٠٢، الفهرست لابن النديم ص ٣٢٩.

(٢٨) اللمع ص ٢٩٩.

ليس خارجا عنك كل ما هو موجود في العالم،

ففي نفسك اطلب كل ما تريده، واهتف: إنه أنا»^(٢٩).

ويقول: «لا إله إلا الله، إيمان العامة. أما إيمان الخاصة فهذا: لا هو إلا هو»^(٣٠).

يقول: «وهكذا فإن منصورا (الحلاج) عندما بلغت محبته للحق نهايتها صار عدوا لنفسه وأفنى نفسه؛ إذ قال: أنا الحق. أي أنا فنيته وبقي الحق وحده. وهذه غاية التواضع ونهاية العبودية؛ إذ تعني العبارة: هو وحده. فالدعوى والتكبر تكونان في أن تقول: أنت الله، وأنا العبد. لأنك بقول هذا تون قد أثبت وجودك أيضا، ويلزم من ذلك الشائبة. وإذا ما قلت أيضا: هو الحق. فإن الحق هو الذي قال: أنا الحق. لأن غيره لم يكن موجودا، وكان منصور قد فني، وكان ذلك كلام الحق»^(٣١).

بعض هذه النصوص ليست في الوحدة، بل في الحلول، وإنما وردت هنا للعلاقة التي بين الحلول والوحدة من جهة، وللعلاقة بين الحلول ووحدة الأديان من جهة أخرى:

فأما علاقته بالوحدة، فذلك أن الحلول على قسمين: عام، وخاص. فالعام منه هو نفسه وحدة الوجود.

وأما علاقته بوحدة الأديان، فذلك أن الحلول عموما، حتى الخاص منه، يجعل من المعبودات إلهية الشأن والمقام؛ إذ يمكن عن طريق القول بالحلول: ادعاء أنها محل حلول الله تعالى. اختصت به دون غيرها، فتستحق بذلك أن تكون معبودات حقة.

ونصوص الوحدة في الوجود عن الصوفية كثيرة جدا، والصوفية لا ينكرون وجود هذا في كتبهم، لكن بعضهم يرفض هذا النوع، ويتبرء منه، ويعده غاليا.

(٢٩) كتاب فيه ما فيه ص ١٢٤.

(٣٠) كتاب فيه ما فيه ص ١٧٦.

(٣١) كتاب فيه ما فيه ص ٢٧٧.

شهادات الباحثين أن التصوف يقرر وحدة الوجود.

- ١- يقول ابن خلدون: «ذهب كثير منهم إلى الحلول والوحدة، كما أشرنا إليه، وملؤوا الصحف منه، مثل: الهروي، في كتاب المقامات له، وغيره، وتبعهم: ابن العربي، وابن سبعين، وتلميذهما ابن العفيف، وابن الفارض، والنجم الإسرائيلي، في قصائدهم»^(٣٢).
 - ٢- يقول المستشرق الإنجليزي نيكلسون: «وقد أجمع النقاد على: أن القول بوحدة الوجود، وهو أخص مظاهر التصوف الإسلامي»^(٣٣).
 - ٣- يقول أحمد أمين: «أركان التصوف ثلاثة: وحدة الوجود، والفناء في الله، وحب الله»^(٣٤).
 - ٤- يقول التفتازاني: «ويقصد بالفناء: الحالة النفسية التي يشعر معها الصوفي بذاته، كما يشعر أنه بقي مع حقيقة أسمى، مطلقة، هي: الله. عند صوفية المسلمين، أو: الكلمة. عند صوفية المسيحيين. أو: براهما. في تصوف البرهمية، وهكذا. وقد ينطلق بعض الصوفية إلى القول:
 - بالاتحاد بهذه الحقيقة.
 - أو أنها حلت فيهم.
 - أو أن الوجود واحد لا كثرة فيه. ويعود بعضهم إلى البقاء بعد الفناء، فيثبتون الإثنية بين الله والعالم»^(٣٥).
- والتفتازاني - رحمه الله تعالى - وهو شيخ مشايخ الطرق الصوفية في مصر: ينزه التصوف من فكرة: الحلول، والاتحاد، والوحدة. غير أنه لم يستطع أن يدفع وجودها بين المتصوفة. فالجميع متفق: على وجود هذه الفكرة في التصوف والمتصوفة بصورة ظاهرة، غير خفية. وإن تبرأت منها طائفة وتنزهت.

(٣٢) المقدمة ص ٤٧٣.

(٣٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ١٠٤.

(٣٤) ظهر الإسلام ٧٨/٢.

(٣٥) الموسوعة الفلسفية العربية ٢٥٩/١.

٢- الحب الأزلي.

المقصود بالأزلي: القديم. وهو ضد الحادث، ومصطلح القديم في هذا الموضع يطلق يراد به: الذي ليس له بداية. وهذا هو معنى الأزلي^(٣٦).

فالحب الأزلي هو: الحب القديم، الذي ليس له بداية، أو الذي لم يسبق بعدم. وبحسب سياق الحديث، فإن الحب حبان: حب الإنسان لله، وحب الله للإنسان. والمقصود من هذين الحبين هنا، هو: حب الله تعالى للإنسان. ويقال عنه: الحب الإلهي. فالحب الأزلي معناه: أن حب الله تعالى للإنسان أزلي قديم، لم يسبقه عدم؛ أي أنه ليس بحادث وفق العوارض والحوادث، إنما حصل بغير علة ولا سبب.

لكن ما المراد بالإنسان هنا: الجنس، أم فئة نالت هذا الشرف الإلهي ؟
وفي كلا الحالتين: هذا الحب الأزلي، سواء تعلق بالجنس، أو بفئة: حصوله كان بشرط، أم من غير شرط ؟

هذا ما نريد من المتصوفة الإجابة عنه، بما أنهم هم الذين قرروا فكرة: الحب الأزلي.

نصوص المتصوفة في الحب الأزلي:

١- عن أبي يزيد: «غلطت في ابتدائي في أربعة أشياء: توهمت أنني أذكره، وأعرفه، وأحبه، وأطلبه. فلما انتهيت، رأيت ذكره سبق ذكري، ومعرفته تقدمت معرفتي، ومحبه أقدم من محبتي، وطلبه لي أولاً حتى طلبته»^(٣٧).

(٣٦) في التعريفات للجرجاني ص٧: «الأزل: استمرار الوجود في أزمنة مقدرة، غير متناهية في جانب الماضي، كما أن الأبد استمرار الوجود في أزمنة مقدرة، غير متناهية في جانب المستقبل. الأزلي: ما لا يكون مسبقاً بالعدم».

وقال ص٧٤: (القديم) : يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذات، ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبقاً بالعدم، وهو القديم بالزمان.

والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات، وهو الذي يكون وجوده من غيره، كما أن القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان، وهو الذي سبق عدمه وجوده سبقاً زمانياً.

(٣٧) طبقات الصوفية، السلمي ص٢٦١.

٢- عن أحمد بن أبي الحواري: «لا يستطيع العبد أن يحب الله، حتى يكون الابتداء من الله بالحب له، وذلك حين عرف منه الاجتهاد في رضائه»^(٣٨).

٣- سئل الشبلي: إلى ماذا تحن قلوب أهل المعارف؟ ، فقال: إلى بدايات ما جرى في الغيب من حسن العناية في الحضرة، بغيبتهم عنها، ثم قال:
سقيا لمعهدك الذي لولم يكن ما كان قلبي للصبابة معهدا^(٣٩)

يقول أبو طالب شارحا هذه الفكرة ومدللا عليها: «ومحبة الله سابقة للأسباب عن كلمته الحسنی، قديمة قبل الحادثات، عن عنايته العليا، لا تتغير أبدا ولا تتقلب لأجل ما بدا، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الزَّيْتَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى﴾ (الأنبياء: ١٠١) يعني الكلمة الحسنی، وقيل: المنزلة الحسنی. فلا يجوز أن يسبقها سابق منهم، بل قد سبقت كل سابقة تكون، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾ (الأنبياء: ٥١)، فكذلك قال: ﴿هُوَ سَمَنَكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾ (الحج: ٧٨) ولا يصلح أن يكون قبل قدم الصدق منهم قدم، كما لا يصلح أن يكون قبل علمه بهم منهم عمل بهم منهم، لأن علمه سبق المعلوم، ومحبه لأوليائه سبقت محبتهم إياه ومعاملتهم له»^(٤٠).

ويقول المكي: «وكل محبة لله فعن محبة الله، لأن وجود العبد لمحبه لله علامة غيب محبة الله له، يبين ذلك الغيب له في هذه الشهادة»^(٤١).

فهذه جملة من نصوصهم في المعنى، وفي جواب: إن كان ثمة شرط لحصول هذا المحبة الإلهية السابقة؟ نرى كلاما متفاوتا:

- فالبسطامي لم يذكر شرطا، ونصه لا يفيد عدم الاشتراط.
- وابن أبي الحواري يذكر الشرط، وهو: الاجتهاد في رضی المولى.
- وأما الشبلي فلا يذكر شرطا، إنما يذكر كلاما غامضا، «بدايات ما جرى في الغيب، حسن العناية في الحضرة، بغيبتهم عنها..»، يشير إلى بداية الخلق، والتي كان الخلق فيها، ومنه

(٣٩) طبقات الصوفية، السلمي ص ٢٨٤.

(٤٠) قوت القلوب، أبو طالب المكي ٦٠/٢.

(٤١) قوت القلوب ٧٣/٢.

الإنسان، في غيبة عنها، حيث العدم، ففي هذه البدايات حصلت المحبة الإلهية للإنسان. وهذا يعني أنها محبة من غير شرط؛ إذ كيف تكون بشرط، وفاعل الشرط معدوم، لم يوجد بعد ٥ .
- أما المكي فكلامه متناقض!!؛ فظاهره الاشتراط، حيث خص الأنبياء والصالحين بالذكر، وهؤلاء حصلوا شرط المحبة، وهو الطاعة.

لكن في كلامه ما يكدر على إثبات الشرط؛ فهذه المحبة عنده لم تتغير لحظة، حتى في الحال ما قبل إرسال هؤلاء الرسل والأنبياء. ولم تتقلب حتى في حال ما قبل إيمان أولئك الصالحين، كالصحابة قبل إسلامهم، فإنهم كانوا كفارا. فهل كانوا محبوبين حينذاك ٥ .
فالمحبة الأزلية لازمتها أنها حاصلة من غير شرط، باصطفاء، واجتباء، باعتبار ما سيكون من هذا الإنسان في المستقبل، فإذا تقدمت المحبة فالشرط غير معتبر.

يقول تعالى: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾ (آل عمران: ٣١).

فهذا نص على أن الشرط أولاً (= الاتباع)، ثم المحبة الإلهية.

وهكذا هي التراتيب المنطقية للأمور: العمل أولاً، ثم المكافأة والثواب. أما التقدم بالمكافأة فإشعار بعدم اشتراط العمل، إلا في حالة محتملة هي: إذا ما كانت المكافأة تقدمت العمل مباشرة. وهذا ما يفيد كلام ابن أبي الحواري.

فأما التقدم المطلق الأزلي اعتمادا على العلم بحصول العمل لاحقا، فهذا وإن كان ممكنا غير محال في العلم والإرادة الإلهية، إلا أنه يتعارض مع السنة الشرعية التي شرعها الله تعالى، وهي أن محبته مبنية على طاعة متقدمة من الإنسان، كما في الآية الآتفة وغيرها.

فقد لوحظ أن تقرير المتصوفة للشرط المطلوب للمحبة ضعيف. وتقريرهم لمحبة إلهية للإنسان من غير شرط، أظهر وأوضح، بالنظر إلى أن هذا هو مؤدى القول بالحب الأزلي.

فأما جواب السؤال الثاني: إن كان المراد بالإنسان جنسه، أم فئة خاصة ٥ .

لم يظهر في كلام أولئك المتصوفة تحديد المراد بدقة ووضوح، وإن كان الأظهر أنه في المسلمين دون غيرهم، لكننا نجد في كلام من بعدهم في هذه القضية، ما يفيد أن المراد هو جنس الإنسان، ليست فئة خاصة، يقول ابن عربي:

«حب الله عباده لا يتصف بالبدء وبالغاية، فإنه لا يقبل الحوادث ولا العوارض، لكن

عين محبته لعباده، عين مبدأ كونهم؛ متقدميهم ومتأخريهم إلى مالا نهاية له، فنسبة حب الله لهم، نسبة كينونته كانت معهم أينما كانوا، في حال عدمهم وفي حال وجودهم.

فكما هو معهم في حال وجودهم، هو معهم في حال عدمهم؛ لأنهم معلومون له مشاهد لهم، محب فيهم، لم يزل ولا يزال، لم يتجدد عليه حكم لم يكن عليه، بل لم يزل محبا خلقه، كما لم يزل عالما بهم، فلا أول لمحبته عباده»^(٤٢).

في هذا النص إشارات مصرحة بعموم هذه المحبة لجنس الإنسان، في العبارات التالية:

- «عين محبته لعباده، عين مبدأ كونهم، متقدميهم ومتأخريهم، إلى ما لا نهاية له».
- «بل لم يزل محبا خلقه، كما لم يزل عالما بهم».

فهذه ونحوها تنحو منحى العموم، دون استثناء، ورأي ابن عربي في هذا المعنى معروف، في نصوص كثيرة معروفة.

ووفق هذا المعنى، فإن هذا فيه إثبات أن التصوف يرى المساواة بين جنس الإنسان في المحبة الإلهية، لا فرق فيها بين مؤمن وكافر، وهذا ما قرره ابن عربي بوضوح حينما ذكر:

أن جميع الخلق أحباب الله، مؤمنهم وكافرهم منذ الأزل، وسيبقى هذا الحب أبداً، وأن مآل أهل النار إلى النعيم، فيلتذون بالنار، كما يلتذ أهل الجنة في الجنة؛ وذلك لأن المحبة للخلق أزلية أبدية، والوجود جميعه خلق الله، خلقه ليعرف ذاته، فلما خلقه أحبه، يقول:

«هذا كله من رحمته ومحبته في خلقه ليكون المآل إلى السعادة، فلما ضعف الوسط وتقوى الطرفان، غلب في آخر الأمر وامتألت الداران، وجعل في كل واحدة منهما نعيماً لأهلها يتنعمون به، بعدما طهرهم الله بما نالوه من العذاب؛ لينالوا النعيم على طهارة.

ألا ترى المقتول قوداً، كيف يطهره ذلك القتل، من ظلم القتل الذي قتل من قتل به؟ . فالسيف محاء، وكذلك إقامة الحدود في الدنيا كلها تطهير للمؤمنين، حتى قرصة البرغوث والشوكة يشاكها.

(٤٢) الفتوحات ٢/٣٢٩ .

وتم طائفة أخرى تقام عليهم حدود الآخرة في النار؛ ليتطهروا ثم يرحمون في النار لما سبق من عناية المحبة، وإن لم يخرجوا من النار ...

فالرحمة والنعمة والإحسان في البدء والعاقبة والمآل، ولم يجر لاسم الشقاء ذكر في الإتيان، إنما هو رب أو رحمن؛ ليعلمكم ما في نفسه لكم^(٤٣).

إذن هذا الحب الأزلي شامل لجميع الخلائق بلا فرق بين الأديان، لأنها سابقة، كما سبقت الرحمة والعناية وعمت، ومن ثم مآل الكل إلى السعادة، لقوة المحبة وعمومها التي تتضمن الرحمة، حتى أهل النار يتعمون فيها بما أعطوا من المحبة، وهذه الفكرة من أصول وحدة الأديان، وأثر من آثار وحدة الوجود.

وقد نحمل الصوفية كلام ابن عربي؛ لأنه مرضي عند كثير منهم، ورددهم عليه قليلة، مع علمهم بكلامه، وكثرة اطلاعهم على كتبه، بل لا يزالون في تقديمه، والاعتراف بإمامته.

وليس ابن عربي وحده صرح بهذا، بل كل من كان أهل وحدة الوجود، فهو يقول مثله.

٣- الربوبية

للسوفية اعتناء كبير بهذه القضية؛ فمن خلال تتبع أقوالهم، يتبين جليا تقديمهم توحيد الربوبية على توحيد الألوهية:

- فالربوبية متعلقة بالله تعالى، والعبودية أو الألوهية متعلقة بالعبد.
- والربوبية هي المحبة الخاصة والمعرفة الخاصة، والعبودية هي المحبة العامة والمعرفة العامة.
- والفناء عن شهود السوى أو وجود السوى هو الربوبية، والفناء عن الإرادة هو العبودية.
- والربوبية مقام المحبوب ومقام التعرف، والعبودية مقام المحب ومقام التعريف.
- وهي وهبية، وفيها الكرامات والهبات، أما الأخرى فكسبية، وصاحبها غير مُمَكَّن.
- والربوبية مقام المقربين، والعبودية مقام أصحاب اليمين.

(٤٣) الفتوحات المكية، ابن عربي ٢/٣٢٨، يقصد بالإتيان الآية: ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ تُحَدِّثُ ﴾ (الأنبياء: ٢).

وهكذا هي الفروق، ولا تكاد تجد صوفيا يجادل في هذا، وفي أفضلية الربوبية بإطلاق.

يقول إبراهيم هلال في مقدمته لكتاب «قطر الولي» للشوكانى:

«وسواء أ جعلوا نهاية طريقهم: الفناء، أم المعرفة، أم حبههم لله، أم المشاهدة، أم الحلول، أم الاتحاد. فإن كل تلك النهايات تتداخل بعضها في بعض، أو تلتقي في نقطة واحدة، وهي الوصول إلى حضرة الربوبية، أو مشاهدة الذات، ثم الإيمان بعد هذا الوصول، وعلى تلك الحالات، وهذا هو التستري يحدد الإيمان بأنه: (معاينة الغيب، ومكاشفة اليقين، ومشاهدة الرب)»^(٤٤).

فهما مسألتان:

- المسألة الأولى: موقف الصوفية من الربوبية.
- المسألة الثانية: علة عنايتهم بالربوبية.

المسألة الأولى: موقف الصوفية من الربوبية .

يقول محمد المرتعش (ت ٣٢٨ هـ): «أصول التوحيد ثلاثة أشياء: معرفة الله بالربوبية، والإقرار له بالوحدانية، ونفي الأنداد عنه جملة»^(٤٥).

في هذا النص نرى فكرة الربوبية مسيطرة، فالأصلان الأولان ليسا إلا توحيد الربوبية، الأول (= الربوبية) بلفظه، والثاني (= الوحدانية) بالتضمن المباشر، فالوحدانية مصطلح دال على مرتبة الربوبية، في المعجم الصوفي لسعاد الحكيم، وهو من كلمات ابن عربي: «ما في الوجود شيء من جمال [جماد] وغيره، وعال وسافل إلا عارفا بوحدانية خالقه، فهو واحد ولا بد»^(٤٦).

أما الأصل الثالث فمختص بالألوهية.

- وقال أبو عبد الله الصبيحي (ت ق ٤٠٠): «الربوبية سبقت العبودية، وبالربوبية ظهرت العبودية، وتمازج وفاء العبودية مشاهدة الربوبية»^(٤٧).

(٤٤) ص ١٥٣-١٥٤.

(٤٥) طبقات الصوفية، السلمي، ص ٣٢٨.

(٤٦) ١١٦١/٢.

(٤٧) طبقات الصوفية، السلمي، ص ٣٣٠.

وهذا الكلام واضح جدا في بيان منزلة الربوبية عند الصوفية، ومع ذلك فنحن نحتاج إلى نصوص أكثر بيانا ؟ ..

هنا نتوقف عند أبي طالب المكي، الذي عقد مقارنة بين نبينا محمد ﷺ وموسى عليه السلام، فجعل مقام نبينا مقام الربوبية، ومقام موسى مقام العبودية، ومن المعلوم أن مقام نبينا أعلى من مقام موسى عليهما الصلاة والسلام، يقول:

«ومثل المحبوب من المحب، مثل مقام المصطفى صلى الله عليه وسلم من مقام موسى:

قال موسى: ﴿رَبِّ أَسْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ (طه: ٢٥)، وقال لمحمد: ﴿الرَّنْشَرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ (الشرح: ١).

وقال موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ (الأعراف: ١٤٣)؛ أي في محل العبودية، وقال لمحمد: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ (النجم: ١٧)، أي مكان الربوبية.

فبين المحب والمحبوب في التقليل، كما بين موسى ومحمد عليهما السلام في التعريف، فقد جاوز المحبوب مقام المحب في التمكين، كما جاوز محمد مقام موسى في المكان.

وأدخل بينه وبين موسى لام الملك، وأقام محمدا مقامه في الملك، وقال لموسى: ﴿وَأَصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ (طه: ٤١)، وقال لمحمد: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ (الفتح: ١٠)، فكم بين من صنعه لنفسه، وبين من جعله بدلا من نفسه، تفضلا وتعظيما.

وعن ابن عباس وكعب: أن الله تعالى قسم كلامه ورؤيته بين موسى ومحمد، فأعطى الكلام موسى وخص محمدا بالرؤية^(٤٨).

وأورد ضمن الأدلة خبرا عن مجاهد أن الله يقعد نبيه على العرش مكان الربوبية.^(٤٩)

ونقل أثرا عن أهل الكتاب: أن الله أوحى إلى داود:

«إن أود الأوداء إلي، من عبدني لغير نوال، ولكن ليعطي الربوبية حقها»^(٥٠).

(٤٨) قوت القلوب، أبو طالب المكي ٧٦/٢.

(٤٩) قوت القلوب ٧٦/٢.

(٥٠) قوت القلوب ٦٤/٢.

هنا يلاحظ تنوع الأدلة التي يستدل بها المتصوفة على هذه القضية، بين نصوص قرآنية، ونصوص كتابية، لتدليل على أنها قضية شائعة الذكر وثابتة في كل الأديان السماوية. وفي توجيه النصوص القرآنية يعتمدون على التفسير الإشاري؛ هو تفسير لا يعتمد على أصول التفسير، الذي هو: تفسير القرآن بالقرآن، أو بالسنة، أو بكلام الصحابة، أو بكلام العرب. إنما هو تفسير قريب من التفسير بالرأي، ويختلف عنه: أنه يعتمد على الذوق الصوفي. وهو ما يتذوقه أو يقع في خاطر الصوفي من معنى للنص. وقد لا يكون مراداً. ومن النصوص في هذا المعنى كذلك:

- قول بنان الجمال: «إن أفردته بالربوبية، أفردك بالعبادة»^(٥١).

هنا يشير المتصوفة إلى أن رضا الله تعالى عن العبد، يكمن في كونه يعرفه بالربوبية خلقاً وملكاً وتدبيراً. فمن أفرده بربوبيته فقد فعل ما طلب منه، وما هو محبوب للرب، ليكافأ بنيل العناية على وجه الخصوص.

وهنا نقف عند نص للغزالي يبين فيه بجلاء نزول مرتبة توحيد الألوهية عن مرتبة توحيد الربوبية، يقول فيه:

«للتوحيد أربع مراتب، وينقسم إلى لب، وإلى لب اللب، وإلى قشر، وإلى قشر القشر. ولنمثل ذلك تقريبا إلى الإفهام الضعيفة بالجوز في قشرته العليا؛ فإنه له قشرتين، وله لب، وللب دهن هو لب اللب.

- فالرتبة الأولى من التوحيد: هي أن يقول الإنسان بلسانه (لا إله إلا الله)، وقلبه غافل عنه أو منكر له، كتوحيد المنافقين.

- والثانية: أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه، كما صدق به عموم المسلمين، وهو اعتقاد العوام.

- والثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف، بواسطة نور الحق، وهو مقام المقربين، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار.

- والرابعة: أن لا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية:

(٥١) طبقات الصوفية، السلمي، ص ٣١٦.

الفناء في التوحيد؛ لأنه من حيث لا يرى إلا واحد، فلا يرى نفسه أيضا، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالتوحيد، كان فانيا عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه والخلق»^(٥٢).

إذا تجاوزنا الرتبة الأولى؛ كونها بالاتفاق غير مرادة شرعا، فالإيمان المراد هو عقد القلب واللسان معا، أما عقد اللسان دون القلب فهذا غير مراد قطعا، وهو أقرب إلى النفاق، كما ذكر الغزالي: فإن الرتبة الثانية لا ريب تمثل مرتبة توحيد الألوهية؛ حيث إن فيها العقد بالأميرين: القلب، واللسان. لكن بعرضها على ميزان النصوص فهي غير كافية؛ إذ تحتاج إلى أمر ثالث هو: عمل الجوارح، المبني على عمل القلب. هكذا يقرر أهل السنة والجماعة. وكنا نتظر من الغزالي أن ينتقل إلى هذه المرتبة من التوحيد في الثالثة، غير أنه جنح إلى نوع آخر، دخل به في مرتبة الربوبية..! .

وليس هو المرتبة التي تقرررت في نصوص الشريعة، والتي عرفها علماء الشريعة، وهي:

- أفراد الله تعالى بالخلق، والملك، والتدبير. أو أفراده بأفعاله^(٥٣).

كلا، بل نوع يسمونه ربوبية، لنوع شبه بها، وليس منها في كل شيء، أو قل: ليس هو المراد شرعا؛ هو ما ذكر في الثالثة: أن يرى الأشياء على كثرتها صادرة عن الواحد القهار. أو كما شرحها بعد ذلك بقوله: «والثالث: موحد؛ بمعنى أنه لم يشاهد إلا فاعلا واحدا. إذ انكشف له الحق كما هو عليه»^(٥٤).

فتوحيد الربوبية، كما هو مقرر لها شرعا، ليس بهذا المعنى: أن لا يرى إلا الله تعالى فاعلا.

بل معناه: أن لا يشرك معه في أفعاله التي تخصه، كالخلق، والتدبير، وعلم الغيب المطلق، والإحياء، والإماتة أحد غيره. فالمعنى الصوفي أوسع. إنه في هذا يميل إلى الجبر.

(٥٢) الإحياء ٤/٢٦٢.

(٥٣) القول السديد ص ١٣.

(٥٤) الإحياء ٤/٢٦٢.

أما المرتبة الرابعة فهي غامضة، ومشتبهة غاية الاشتباه بوحدة الوجود، التي ينفىها الغزالي ويتبرء منها بحماسة، أنظره وهو يقول في سياق نصه الآنف:
«والرابع: موحد؛ بمعنى أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير، بل من حيث إنه واحد. وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد»^(٥٥).
وقد يعسر التفريق بينها وبين السابقة، فالسابقة هي فناء الشهود، وليس بعده إلا فناء الوجود، فالكلام ملتبس..!!
وفي كل حال: ظهر جليا تقديم الصوفية لمرتبة الربوبية على الألوهية، وتطهيرهم لهذا المعنى.

المسألة الثانية: علة عناية الصوفية بالربوبية

لكن لماذا هذا الاهتمام بالربوبية ؟

يظهر الجواب على ذلك من خلال أمرين:

- الأول:** أن الصوفية يعظمون جانب المعرفة كثيرا؛ أي معرفة الله وأسمائه وصفاته، ومعرفة ما في الملكوت، وكل غايتهم الوصول إلى ذلك المقام، وربما قللوا لأجله من شأن العبادة.
- يقول ذو النون المصري (١٥٧-٢٤٥ هـ): «إياك أن تكون بالعبادة متعلقا»^(٥٦).
 - ويقول الحارث المحاسبي (٢٤٣ هـ): «العمل بحركات القلوب، في مطالعات الغيوب، أشرف من العمل بحركات الجوارح»^(٥٧).
 - ويقول الواسطي: «إياكم واستحلاء الطاعات فإنها سموم قاتلة»^(٥٨).
- فغايات الصوفي هي: ما يتعلق بالقلب من ناحية المعرفة فحسب..!!
وما ورد عن الأئمة من تعظيم الشعائر التعبدية، كالجنيد والتستري والسلمي وغيرهم

(٥٥) الإحياء ٢٦٢/٤.

(٥٦) طبقات الصوفية ص ١٨.

(٥٧) طبقات الصوفية ٥٩.

(٥٨) الرسالة ١٢٤/٢.

فذلك لا يبطل أن يكون المقصود الأساس هو الربوبية؛ ، فالمقصود الأول هو المعرفة بالقلب، وما يحصل عنه من كشف ومشاهدة. ومن المعلوم أن المعرفة هي معرفة الربوبية، حيث قالوا عن المعرفة: أنها معرفة الله وأسمائه وصفاته. وهذه هي الربوبية.

الثاني: الفكر الصوفي يقول بالتجلي الإلهي في الوجود، وحلول الصفات الإلهية بدلا عن صفات العبد، على مقتضى حديث الولاية، ومن هنا كان الاهتمام بالربوبية، فالربوبية صفات الرب، والعبودية صفات العبد. وإذا كان الرب يتجلي في عبده، ويتحد به؛ فتصبح صفاته بدلا عن صفات الحق، فقد بقي بالربوبية، وفني عن العبودية، وهذا مقصود عندهم.

- يقول عبد الله بن منازل: «أنت تظهر دعوى العبودية، وتضمّر أوصاف الربوبية».^(٥٩)

يعني حقيقة صفات الربوبية كامنة في الإنسان، وإن كان ظاهرا تبدو عليه آثار العبودية. هذه الفكرة أفصح عنها متأخرة الصوفية بوضوح، فهذا الجيلي يقول عنها:

«واعلم أن للربوبية تجليان: تجل معنوي، وتجل صوري.

- فالتجلي المعنوي: ظهوره في أسمائه وصفاته، على ما اقتضاه القانون التنزيهي من أنواع الكمالات.

- والتجلي الصوري: ظهوره في مخلوقاته، على ما اقتضاه القانون الخلفي التشبيهي، وما حواه المخلوق من أنواع النقص.

فإذا ظهر سبحانه في خلق من مخلوقاته، على ما استحقه ذلك المظهر من التشبيه، فإنه على ما هو له من التنزيه، والأمر بين صوري ملحق بالتشبيه، ومعنوي ملحق بالتنزيه، إن ظهر الصوري فالمعنوي مظهر له، وإن ظهر المعنوي فالصوري مظهر له، وقد يغلب أحدهما فيستتر الثاني تحته، فيحكم بالأمر الواحد على حجاب»^(٦٠).

يقصد بقانون التشبيه الخلفي الأثر الذي يعملون به: (تخلقوا بأخلاق الله)^(٦١)، وحديث

(٥٩) طبقات الصوفية، السلمي، ص ٣٦٩.

(٦٠) الانسان الكامل، الجيلي ٤٩/١.

(٦١) انظر: الفتوحات المكية، ابن عربي، ٣٢٢/٢، ٣٢٧، وهناك أقوال العلماء في الأثر: ==

الولاية ونحوها. فالصوفي المتحقق له تطلع إلى أن تحل فيه أوصاف الربوبية، حتى يكون هو الرب والإله المتصرف المدبر، وهذا لا يكون إلا بالربوبية، ومن هنا كان الاهتمام الخاص بالربوبية.

وأما العبودية فهو وقوف عند صفات العبد، وانقطاع عن الاتصال، قال أبو يزيد:

«إن أعطاك الله مناجاة موسى، ورحانية عيسى، وخلة إبراهيم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، فاطلب ما وراء ذلك، فإن عنده فوق ذلك أضعافا مضاعفة، فإن سكنت إلى ذلك حجيك به. وهذا هو بلاء مثلهم في مثل حالهم؛ لأنهم الأمثل فالأمثل بالأنبياء»^(٦٢).

وهذا سؤال يرد على كلامه أبي يزيد:

ما الذي وراء مقام أئمة الأنبياء، أولي العزم من الرسل ؟ ! .

الذي لا نعلم سواه: أنه لا مقام في العبودية بعد مقام هؤلاء الأولياء. وما بعد العبودية إلا النزول في مقام الربوبية.. ؟ ! .

علاقة الربوبية بوحدة الأديان

لتوحيد الأديان مفهومان: خاص، وعام.

- فأما الخاص منه، فهو المتعلق بالديانات الثلاثة: اليهودية، والنصرانية، والإسلام.
- والعام متعلق بالديانات الوضعية والسماوية كليهما، ولا يستثنى منه إلا الإلحاد.

فعلاقة الربوبية بالمفهوم الخاص تتبدى من: معرفة أن الربوبية هي: الإيمان بوجوده الله تعالى، وبأنه خالق، مالك، مدبر. وهذا المعنى يؤمن به أتباع الديانات السماوية، ويجعلونه مقصدا ومطلبا عاليا، وبهذا يكون نقطة جمع بينهم صحيحة، يلتقون عليها.

==

قال ابن تيمية: ليس من كلام النبي ﷺ، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف، الفتاوى ٣٧٦/١٨، وانظر: حاشية (٧) في: درء تعارض العقل والنقل ٥٠٧/٨.

تبعه على هذا الحكم الزركشي وابن حجر. انظر: تمييز الطيب من الخبيث ص ١٤٢ وقال الألباني: «لا أصل له». السلسلة الضعيفة ٩٦/١ (٦٦)

وقال الدكتور أنور أبو خزام: «لم نثر على إسناد لهذا الحديث القدسي». معجم مصطلحات الصوفية ص ١٧٥، حاشية (٢)، وانظر كلام ملا علي القارئ في تصحيحه لمعناه في كشف الخفاء ١٣٢/٢.

(٦٢) قوت القلوب، أبو طالب المكي ٨٣/٢.

لكن بمجرد هذا الاجتماع لا تحصل الوحدة؛ بمعنى المساواة بين دينهم والإسلام.

فالإسلام مع كونه يرى توحيد الربوبية مقصدا ومطلبا عاليا، لكنه لا يجعل من هذا سببا للوحدة مع أهل الكتاب؛ لأن المقصد الأول والغاية عنده هي: توحيد الألوهية أو العبودية. فلو وحدوه في العبودية، التقوا مع الإسلام وتوحدوا مع المسلمين؛ لأنهم حينئذ يكونوا مسلمين.

إنما قد تحصل الوحدة، إذا جعل من الربوبية غاية أولى، ومقصدا ومطلوبا أول. ٩. ١.

وكيف يكون ذلك ؟ .

يكون ذلك: إذا صارت الغاية الأولى، هي: توحيد الربوبية. فحينئذ تتعلق الموالاتة والمعاداة به، فإذا ما نظر - هذا الذي جعل توحيد الربوبية غاية - في ديانات أهل الكتاب فوجدهم يقرون بهذا التوحيد، لا ينكرونه. فبأي شيء يصح له حينئذ مفارقتهم، ومعاداتهم، وهم الذين يقرون بالغاية الأولى نفسها التي يقر بها ؟ .

المعاداة والبراءة تكون على الأصول والغايات، فإذا اتفقت فالموالاتة إذن، فإنه لا وجه لمعاداة من يقر بالأصل الذي تقر به، والغاية التي تؤمن بها.

وهكذا رأينا في نصوص الصوفية: تعظيما لجانب الربوبية، وتقديما له على العبودية، ثم توهينا لجانب العبودية. مما دل على أنها الغاية الأولى، والمقصد الأول عند المتصوفة.

وبذلك خطو خطوة إلى نحو وحدة الأديان، فمن خلال هذا الاتفاق في تقديم توحيد الربوبية: يمكن إذن اجتماعهم مع اليهود والنصارى في وحدة متحدة، ينظر إلى بعضهم نظرة مساواة؛ إذ الكل قد حقق هذه الغاية الأولى.

لكن قد يعترض بأن الصوفية لم يبطلوا توحيد الألوهية، وإن عظموا عليه الربوبية؟، فميزان التفريق بين المؤمن والكافر موجود، فتبطل الوحدة إذن، فكيف يحتملوا ما لم يقولوه؟.

نعم، تقديم الربوبية لا تلزم منه الوحدة. بدليل: أن جمعا من المتصوفة لا يقولون بالوحدة، وهم يقدمون الربوبية كالحارث المحاسبي. إلا أن هذا التقديم جنوح عن الصراط، وخطوة نحو القول بالوحدة؛ أي أنه قول ممهّد، قد يتجه إلى هذه النتيجة، وقد يتوقف عندها.

فإن كثرة الكلام على تعظيم الربوبية وتقديمها على العبودية، قد يفضي إلى التهوين من جانب العبودية، وهذا ما حدث، وعبر عنه المتصوفة بعبارات من مثل:

- «إياك أن تكون بالعبادة متعلقا».
- «إياكم واستحلاء الطاعات، فإنها سموم قاتلة»
- «العمل بحركات القلوب، في مطالعات الغيوب، أشرف من العمل بحركات الجوارح».

ومهما فسرت هذه الكلمات، وخرجت تخريجا ربما أنجاها من النقد، إلا أن الحقيقة أنها كلمات تحمل معها فكرة التهوين والإسقاط، ولها دور المحرض على الإعراض عن العبودية، وهذا أيضا قد حصل؛ حيث ذهب جمع من المتصوفة إلى القول بإسقاط التكليف.^(٦٣)

فهذا التقديم المطلق للربوبية، والتهوين من العبودية، ثم أخيرا إسقاط التكليف: كلها ومجموعها هدم لميزان الفرق بين المؤمن والكافر. وإذا هدم الميزان فلا فرق، بل مساواة.

إذن، تقديم الربوبية على الألوهية مطلقا، وجعلها الغاية الأولى، عامل رئيس وسبب أساس للقول بالوحدة في الأديان؛ أي المساواة بين الإسلام، والنصرانية، واليهودية. قد يتخلف لعارض ما، لكن لا تجد من الصوفية أحدا يقول بالوحدة إلا وهو من القائل بتقديم الربوبية.

أما علاقة الربوبية بالمفهوم العام من وحدة الأديان: الشاملة للأديان السماوية والوضعية. فالعلاقة أضعف من النوع الأول؛ إذ المفهوم العام يشمل الوضعية، والأديان الوضعية لاتقر بالله تعالى ربا، وخالقا، ومدبرا. فالإله عندها مخلوق من المخلوقات: كالنار، والبقر، والحجر، وبوذا.. إلخ. وهكذا فهي لا تدخل تحت غطاء الربوبية، كالسماوية.

فمن أين تأتي العلاقة إذن ؟ .

العلاقة ليست مباشرة، إنما الخطوة تجر أختها، فالقول بوحدة الأديان بالمفهوم الخاص؛ أي المساواة بين الإسلام، والنصرانية، واليهودية. تصحيح لهذه الأديان، وهو باطل وكفر. والقول بوحدة الأديان بالمفهوم العام، كذلك هو باطل وكفر، لكنه أكثر كفرا؛ إذ تصحيح دين أصله صحيح سماوي منزل، حرّف وبدل لاحقا، حتى بطل: أهون من تصحيح دين ليس له سند سماوي أصلا، إنما هو من وضع الخلق. وكله باطل وكفر، لكن الباطل والكفر درجات.

(٦٣) الإنسان الكامل في الفكر الصوفي ص ٣٧٥ .

والانتقال من كفر إلى كفر أكبر ليس عجبا، بل هو المتفق مع قانون الانحراف؛ فالانحراف جنوح عن الصراط المستقيم، وهو في أوله يكون قريبا منه، لكنه لا يلبث أن يتباعد عنه كلما تقدم وتحرك، حتى تتسع الفجوة بينهما فتكبر، ولا تزال، حتى يستحيل الالتقاء من جديد، بعد أن كان البعد بينهما يسيرا لا يذكر.

وهكذا، فإن التقديم المطلق للربوبية، وجعلها الغاية الأولى انحراف، وخروج إلى البدعة، لكنه يبقى في دائرة الإسلام، ثم قد يتباعد بالقول بوحدة الأديان السماوية، فيكون كفرا، وقد يزيد تباعدا بالقول بوحدة الأديان عموما، فيكون كفرا أكثر من الأول. وإذا ما وقف المفهوم عند حدّ، فمفاهيم أخرى كفيلة بتحريك العملية إلى جهة أكثر حدة، فمفهوم الربوبية عند التصوف يحمل إلى وحدة الأديان السماوية، ثم يقف، ثم يأتي مفهوم الوحدة في الوجود ليحمل إلى وحدة الأديان كلها، وليحمل إلى وحدة كل ما يعبد الإنسان، حتى لو كان ملحدا، فإنه ما عبد إلا الله؛ لأن الله تعالى تجل في كل شيء، حتى في هذا الملحد، فإذا عبد فكره وهواه، فقد عبد الله تعالى.

ومن هنا كنا نجد أعيان الصوفية كثيرا ما يلتقون بالرهبان ويسألونهم عن المعرفة، وعن غيرها من المعاني والمبادئ الصوفية بقصد التعلم منهم، ولم أعثر من خلال النظر في تلك المحاورات دعوة من هؤلاء الأئمة لأولئك الرهبان للدخول في الإسلام.^(٦٤)

إن توحيد الربوبية، وإن عظم شأنه، لكنه ليس هو المقصود من بعثة الرسل، وليس هو الغاية المطلوبة من العباد؛ ذلك لأمرين:

الأول: أنه فطري.

لم يحصل بالاكْتساب، بل هبة من الله تعالى، حيث خلق الإنسان وفي فطرته معرفة أن العالم له خالق، مالك، مدبر هو الله تعالى.

يدل على هذا إقرار المشركين والكفار به، مع كفرهم وشركهم، كما قال تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (لقمان: ٢٥). ولم يعرف عن أمة أنها أثبتت للعالم خالقين متماثلين، إنما بعضهما أعلى من بعض.

(٦٤) للاستزادة: انظر الصوفية نشأتها وتطورها ص ٦١ في بيان علاقة الربوبية بالجبر والقول بوحدة الأديان.

الثاني: أنه علمي.

والمطلوب الأول، والمقصد الأكبر هو: العمل.

يدل عليه: أن مبدأ الثواب والعقاب بني على العمل، ولأجله خلقت الدنيا، والجنة والنار،

كما في قوله تعالى:

- ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلِغَكُمْ إِلَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (المالك: ٢).
- ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الزخرف: ٧٢).
- ﴿وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ (الزمر: ٢٤).

نعم العلم مطلوب، لكن بدون العمل غير مفيد.

فبان بهذا: أن توحيد الربوبية، لا نقول ليس هو مهم، كلا، لكنه لا يكفي وحده، إذا لم يتم بالألوهية أو العبودية. الذي يتوفر فيه الشرطان المفقودان في توحيد الربوبية، وهما: الاكتساب، والعمل. فالعبودية أو توحيد الإلهي أمر مكتسب، ومن هنا فليس كل الناس اكتسبوه، بل كثيرون أعرضوا عنه؛ إذ كان في دائرة الاختيار. وهو كذلك عمل.

وبهذين صار ميزانا للتفريق بين الناس، فمن أتى به فهو مؤمن، وإلا فكافر.

ولأنه هو المطلوب الأول، فإن الرسل به بعثت، كما قال تعالى:

- ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (النحل: ٣٦).
 - ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٢٥).
- وبه قامت الرسل، وجاهدت، وانقسم الناس إلى فريقين، فمن اتبعهم فهو مؤمن، وإلا فلا. وبهذا يعلم خطأ الصوفية في غلوهم في الربوبية، بجعلهم إياه المطلوب الأول والغاية الأولى.

٤. الجبر.

مما يتعلق بالربوبية نظرية «الجبر»، فمن نظر إلى فعل الله تعالى، وأهمل النظر إلى فعل

العبد بالكلية، فقد وقع في الجبر.

والربوبية أفعال الله تعالى، والعبودية (= الألوهية) أفعال العباد؛ بإفراد الله تعالى بالعبادة.

وطائفة من الصوفية استغرقوا في الربوبية، وأهملوا العبودية، فوقعوا في الجبر من ثم، فإنهم قرروا: أنه ليس في الوجود إلا الله فعلا.

ومنه توصلت طائفة منهم إلى: أنه ليس في الوجود إلا ذاته.

ولما كانوا لا يرون في الوجود إلا فعل الله تعالى، وفعل غيره سرايا، وقعوا في الجبر. فلا فعل للعبد، بل هو مجبور كالشجر في مهب الريح، والريشة في جناح الطائر.

فقد واقعوا ذرائع حملتهم إلى اعتقاد الجبر:

منها استغراقهم التام في الربوبية، بما ينقص عنايتهم بالألوهية.

ومنها: أن الفكر الصوفي ينظر لوحدة الوجود.

فالفكر الصوفي يقرر: أنه لا موجود على الحقيقة إلا الله.

وهكذا فإن الأفعال كلها، هي فعل الله، ليس على معنى أن الله خلقها في العباد، بل على معنى أنه حل في العباد واتحد بهم، أو أنه لم يفترق عنهم أصلا، ومن هنا فأفعالهم هي أفعالهم، وهو المحرك والمحرك، وهو الخالق وهو المخلوق.

فالفكر الصوفي يميل إلى القول بالجبر لأمر:

- الأول: نظره إلى أفعال الله خاصة، والسعي إلى تحصيل المعرفة والبقاء بها، حتى لا يرى إلا فعل الله في الوجود، كما في بعض مراتب الفناء.

- ثانيا: قوله بالوحدة في الوجود، وأن الوجود الحقيقي لله تعالى، وأن الله حال في مخلوقاته، فكل فعل للمخلوق فهو فعل الله حقيقة، ولا يد للعبد فيها ولو على سبيل التبع.

فالفرق بين كون الفاعل هو الله مع عدم الحلول، وكونه هو الفاعل مع الحلول، أن فعل العبد في الأول على سبيل التبع، ليس فيه استقلالية مطلقا، وأما في الثاني ففعله هو فعل الله جملة وتفصيلا، ليس للعبد أدنى فعل ولو تبعا.

- ثالثا: أن كثيرا منهم يتبع المنهج الأشعري كالقشيري والغزالي، قد حكى المعيري أن عقيدتهم هي عقيدة أبي الحسن الأشعري،^(٦٥) والأشاعرة يميلون إلى الجبر. قال ابن رشد:

(٦٥) سراج القلوب وعلاج الذنوب لأبي علي المعيري، هامش قوت القلوب ١/٢٦٩.

«وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين لبين الجبرية والقدرية»، فقالوا: أن للإنسان كسبا، وأن المكتسب به والمكتسب مخلوقان لله تعالى، وهذا لا معنى له. فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه، فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه»^(٦٦). وهذا عامل مساعد لا أصلي في نظري، فالتصوف في أصله جبيري، وإن لم يتصل بفكر وعقيدة الأشعرية.

طرف من أقوالهم في الجبر

- قال الواسطي: «الرضا والسخط نعتان من نعوت الحق، يجريان على الأبد بما جريا به في الأزل، يظهر الوسمين على المقبولين والمطرودين، فقد بانت شواهد المقبولين بضيائها عليه، كما بانت شواهد المطرودين بظلمتها، فأنى تنفع مع ذلك الألوان المصفرة، والأكمام المقصرة، والأقدام المنتفخة؟»^(٦٧).

في أول الكلام: أن الله قد ميز بين المقبولين والمطرودين منذ الأزل، وهم على ذلك إلى الأبد، فلا يتغير شيء. فهذا إن عدنا به إلى الإيمان بالقدر، فهو حق، فقد فرغ الله تعالى من عباده، لكن آخر الكلام في التقليل من نفع الطاعة، بقوله عنها: «فأنى تنفع مع ذلك الألوان المصفرة، والأكمام المقصرة، والأقدام المنتفخة؟»، يميل بالمعنى إلى الجبر؛ فإذا فرغ من الحكم على العباد، فما نفع الطاعة منهم إذن؟

- قال أبو عثمان المغربي: «الخلق قوالب وأشباح، تجري عليهم أحكام القدرة الإلهية»^(٦٨). فالقالب يأخذ شكله ممن قلبه، والشبح خيال لا حقيقة له، فالخلق كذلك، لا يملكون من أمرهم شيئا، إلا التشكل وفق الصورة التي رسمتها لهم أحكام القدرة الإلهية. فهي جبرية.

- قال الجنيد للشبلي: «لو رددت أمرك إلى الله لاسترحمت. فقال الشبلي: يا أبا القاسم! لو رد الله أمرك إليك لاسترحمت. فقال الجنيد: سيوف الشبلي تقطر دما»^(٦٩).

(٦٦) مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٢١.

(٦٧) طبقات الصوفية ٣٤، وفي اللمع ينسبها إلى أحمد بن عطاء.

(٦٨) الرسالة للقشيري.

(٦٩) طبقات الصوفية ٣٤٣.

أي لا تملك من أمرك شيئاً، وهو نص يحتمل معنى الجبر، ويحتمل ما دون ذلك: أن مشيئة الله نافذة، فوق مشيئة العبد. والنص المحتمل لا يعول عليه كثيراً إذا انفرد، لكن مع توارد النصوص واجتماعها في المعنى الواحد، يمكن أن يكون ذو دلالة على المعنى المقصود.

- قال الحلاج: «لما كان الله تعالى أوجد الأجسام بلا علة، كذلك أوجد فيها صفاتها بلا علة، وكما لا يملك العبد أصل فعله، كذلك لا يملك فعله»^(٧٠).

قول: «العبد لا يملك أصل فعله». هذا مفهوم في ضوء مشيئة الله النافذة، فهو الذي يحرك إرادة العبد، كونه يملك القلوب. لكن نفي ملكه لفعله أيضاً، يوحي بالجبر؛ لأن العبد يملك الاختيار؛ أن يفعل أو لا يفعل. فإذا كان لا يملك حتى فعله. فهذا هو الجبر، وبه يمكن أن يكون التفسير الأرجح لهذا.

وفي كل حال، فهذه النصوص تشير إلى ناحية الجبر، أكثر من إشارتها إلى قدرة العبد على الاختيار، وإثبات المشيئة له، وبهذا يميل المعتقد والمتبع لمثل هذه النصوص إلى جهة الجبر، فتكون وسيلته إلى اعتناق هذا المذهب، ولو لم يقصد أصحابها هذا المعنى بالخصوص، إنما المشيئة الإلهية المهيمنة النافذة: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠).

هذا مع أن بعضهم لا يستبعد منه إرادته، خصوصاً أولئك يؤمنون بالفكر الصوفي كما هو في حقيقته، ومن هؤلاء الحلاج القائل:

ما يفعل العبد والأقدار جارية	عليه في كل حال أيها الرائي ؟
ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له:	إياك إياك أن تبطل بالماء ^(٧١)

العلاقة بين الجبر والوحدة في الأديان

الإنسان إذا كان مجبوراً على فعله.. فحينئذ كيف يؤاخذ على فعل الله فيه ؟ .
وكيف يحاسب على عقيدته التي حصلت فيه دون فعله ؟ .

(٧٠) طبقات الصوفية ٣١١.

(٧١) ديوان الحلاج ص ٢٦.

- وإذا كان الوجود هو الله، والأفعال هي فعل الله، وليس لأحد فعل إلا على سبيل التبعية، فكيف يقال هذا مؤمن وهذا كافر، والأمر والوجود واحد؟ .
- فكل اعتقاد يعتقد الناس إذن، إنما هو من فعل الله فيهم، فمن هذه الناحية فلا بد أن تكون الأديان كلها مقبولة، واحدة لا فرق بين دين ودين.
- وإذا كان فعلهم من واحد وهو الله، فدينهم إذن، وإنما يختلف بالتنوع والتعدد.
- «فوحدة الوجود جبرية صارمة، هيمنت على الوجود كله، وتعطلت معها إرادة الإنسان، وتوقف تفكيره، وامتعت التفرقة بين الخير والشر، والتمييز بين الثواب والعقاب، وسقطت قيمة الإلزام الخلقي، وارتفعت المسئولية الأخلاقية، بزوال ركنيها الأساسيين: العقل، وحرية الاختيار»^(٧٢).
- وقد كانت هذه حجة المشركين على شركهم؛ أي أن الله لما جبرهم، دل على رضاه.
- قال الله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ (الأنعام: ١٤٨)^(٧٣).

٥- الرضا

- الرضا في بدايته مقام مكتسب، وفي نهايته من جملة الأحوال والمواهب، كما رجح القشيري،^(٧٤) وفي هذا المقام خرج الصوفية بأراء تدعم القول بوحدة الأديان، ولو بالوسيلة.
- قال الهروي: «الرضا: اسم للوقوف الصادق حيث ما وقف العبد، لا يلتمس متقدما ولا متأخرا، ولا يستزيد مزيدا، ولا يستبدل حالا، وهو من مسالك أهل الخصوص، وأشقها على العامة»^(٧٥).
- نص محتمل، لو أخذ على ظاهره، فعليه ملاحظة؛ حيث يجعل الرضا، الوقوف عند حد، دون التماس التقدم أو التأخر، أو الزيادة، أو التبديل.

(٧٢) ابن تيمية والتصوف ص ٣٢٢، وانظر: ص ٣٤٦.

(٧٣) انظر: التفسير

(٧٤) الرسالة ٢/٤٢١.

(٧٥) منازل السائرين، منزلة الرضا.

فهذا الحد إذا كان دنيويا، فمفهوم وليس عليه ملحظ يخص البحث الذي نحن فيه، وهو الجبر. أما الديني، فالمقصود بالعبادة التقدم والزيادة، والتبديل من الحسن إلى الأحسن، ومن السيء إلى الحسن، فالوقوف في هذا عند حد، غير مطلوب، بل مذموم شرعا.^(٧٦)

وقد ذكر ابن القيم، في شرحه لهذه الجملة، هذين الاحتمالين معنى لها، ولم يذكر سواهما من معنى يؤيد فكرة وحدة الأديان، ويبدو أن الاحتمالات لا تفيد هذا المعنى إلا بتكلف.

وللصوفية نصوص في الرضا تتفق مع معاني الوحي المنزل، فعن النصارى باذني أنه قال:

«من أراد أن يبلغ محل الرضا، فليلزم ما جعل الله رضاه فيه»^(٧٧).

- وقول القشيري نفسه: «فالواجب على العبد أن يرضى بالقضاء الذي أمر بالرضا به؛ إذ ليس كل ما هو بقضائه يجوز للعبد أو يجب عليه الرضا به، كالمعاصي وفنون محن المسلمين».^(٧٨)

كما ورد قريب من هذا عن أبي طالب المكي، والغزالي، تبعهما الدباج.^(٧٩)

غير أن نجد نصوصا أخرى عديدة، تقرر معاني تعد جديدة على المسلمين، وغريبة بعض الشيء؛ إذ فيها محاولة تحصيل الرضا عن كل ما يقع في العالم، من خير وشر، باعتبار الإرادة الكونية الشاملة، والنظر إلى أنها من عند الله تعالى، فيجب الرضا والقبول بها إذن.

- قال أبو بكر بن طاهر: «الرضا: إخراج الكراهية من القلب، حتى لا يكون فيه إلا فرح وسرور»^(٨٠).

ظاهر المعنى: أنه سرور وفرح مطلق كلي، بكل شيء في هذه الحياة. وأشياء الحياة

(٧٦) انظر: مدارج السالكين ١٨٧/٢-١٨٨.

(٧٧) الرسالة ٤٢٣/٢.

(٧٨) الرسالة ٤٢٢/٢.

(٧٩) انظر: قوت القلوب/ مقام الرضا، الإحياء/ الرضا ٣٦٢/٤، مشارق أنوار القلوب ٧٧.

(٨٠) طبقات الصوفية ٣١١.

- متناقضة، فيها الخير والشر، فيها الكفر والإيمان، والطاعة والمعصية. وهذا نصه: «حتى لا يكون فيه إلا..»، وهذا حصر؛ لأنه جاء بعد نفي واستثناء، والاستثناء في سياق النفي يعمّ.
- فهل قصد الإطلاق، أم خانه الأسلوب فأراد غلبة السرور والفرح لا مطلقه ؟ .
- نجد توضيحا لجانب من هذا المعنى، في معرض إجابة رابعة عن سؤالها عن الرضى، فتقول:
- «إذا سرتة المصيبة كما سرتة النعمة»، والسلمي يوافقها على هذا المعنى.^(٨١)
 - وقد جعل الطوسي هذا النوع من الرضا - السرور بكل شيء؛ بالنعمة والنقمة - في الدرجة الأولى من مقام الرضا، بينما جعله الهروي الدرجة الثانية.
 - قال الطوسي: «إسقاط الجزع، حتى يكون قلبه مستويا لله عز وجل فيما يجري عليه من حكم الله، من المكاره والشدائد والراحات، والمنع والعطاء»^(٨٢).
 - قال الهروي: «الرضى عن الله، وبهذا نطقت آيات التنزيل، وهو الرضى عنه في كل ما قضى وقدر. وهذا من أوائل مسالك أهل الخصوص. ويصح بثلاث شرائط: باستواء الحالات عند العبد. ويسقوط الخصومة مع الخلق. وبالخلاص من المسألة والإلحاح»^(٨٣).
 - ثم إنهم قد ذهبوا إلى معنى أبعد من ذلك، فأمرؤ بترك الذكر والدعاء، كيما يكتمل الرضا.
 - قال الشبلي بين يدي الجنيد: «لا حول ولا قوة إلا الله». فقال الجنيد: «قولك ذا ضيق صدر، وضيق الصدر لترك الرضا بالقضاء». فسكت الشبلي^(٨٤).
 - ويحكى الغزالي أن صوفيا ضاع له ولد صغير، فقيل له: «لو سألت الله في أن يرده عليك. فقال: اعتراضى عليه فيما قضى أشد علي من ذهاب ولدي»^(٨٥).
 - قال ابن الدباغ: «فلذلك امتنع بعضهم من الدعاء اكتفاء بالعلم بالحال»^(٨٦).

(٨١) درجات المعاملات ص ١٧٣، المقدمة في التصوف ٣٢٦.

(٨٢) اللمع ص ٨٠.

(٨٣) المنازل ص ٥٢.

(٨٤) الرسالة ٤٢٥/٢.

(٨٥) الإحياء ٣٦٨/٤.

(٨٦) مشارق أنوار القلوب ٧٧.

ولابن تيمية تخريج لقول الجنيد قال فيه: «وكان الجنيد رضي الله عنه سيد الطائفة، ومن أحسنهم تعليماً وتأديباً وتقويماً، وذلك أن هذه الكلمة هي كلمة استعانة، لا كلمة استرجاع. وكثير من الناس يقولها عند المصائب بمنزلة الاسترجاع، ويقولها جزعاً لا صبراً. فالجنيد أنكر على الشبلي حاله، في سبب قوله لها؛ إذ كانت حالاً يناه في الرضا، ولو قالها على الوجه المشروع لم ينكر عليه»^(٨٧).

وليس المقصود البحث في قصد الجنيد، إنما بيان أن هذه الجملة ظاهرة الاحتمال في ترك الدعاء، فتكون مادة لأرباب هذا التوجه، فكم من كلمة أصبحت وسيلة لمعاني أخرى. ثم إن الحوقلة للاستعانة، كما ذكر الشيخ، ومن المشروع الاستعانة به تعالى على المصائب. ولم يتوقف الصوفية عند الكف عن الدعاء، بالاتكال على الرضا، بل صاروا إلى أنه ترك سؤال فضل الآخرة؛ من دخول الجنة، والنجاة من النار.

- نقل القشيري عن الداراني قوله: «الرضا أن لا تسأل الله الجنة، ولا تستعيز به من النار»^(٨٨).
- قال الداراني: «لو أدخلني النار، لكنت بذلك راضياً»^(٨٩).
- ويقول: «قلت: قد نلت من كل مقام حالاً، إلا الرضا، فما لي منه إلا مشام الريح. وعلى ذلك: لو أدخل الخلائق كلهم الجنة، وأدخلني النار، لكنت بذلك راضياً»^(٩٠).
- والنوري يعبر عن درجة ربما هي الأعلى، بقوله: «لو كنت في الدرك الأسفل من النار، كنت أَرْضَى ممن هو في الفردوس الأعلى»^(٩١).
- ابن تيمية يطلع في نقل القشيري الأول عن الداراني، ويثبت الثاني.. فيقول: «فهذا الكلام مأثور عن أبي سليمان بالإسناد [= الثاني]، ولهذا أسنده القشيري من طريق شيخه أبي

(٨٧) الاستقامة ٢/٨٠-٨١.

(٨٨) الرسالة ٢/٤٢٥، الاستقامة ٢/٨٥.

(٨٩) الرسالة ٢/٤٢٦، الإحياء ٤/٣٦٨.

(٩٠) الإحياء ٤/٣٦٨.

(٩١) المقدمة في التصوف ص٢٢٦، ضمن تسع رسائل للسلمي.

عبدالرحمن، بخلاف تلك الكلمة [= الأول] فإنها لم تسند عنه، فلا أصل لها عن الشيخ أبي سليمان»^(٩٢).

سواء صحت أم لا، فهي من تراث التصوف، المتناقل في كتب التصوف، والمتصوفة يقرءونها ويتناقلونها باعتبارها مقامات في الرضا، فتنتج أجيالا متصوفة تؤمن بهذا المقام. لقد عُرِّل هذا النص عن قائله، فصار تراثا للمتصوفة، في كل حال، فلا فائدة من البحث في صحته أو ضعفه، فتضعيفه لن ينقي كتب الصوفية منه، فتأثيره لا يزال حيا.

ثم إن النص الثاني، الذي لم يطعن فيه ابن تيمية بشيء، هو في معنى هذا الأول الذي طعن فيه، فمن عزم على الرضى، حتى لو ألقى في النار، هو قريب من ترك سؤال الجنة والاستعاذة من النار، فعزمه يعني عدم ميالاته التامة بالنار، وهذا يهيئ لترك الاستعاذة منها، وليس بلازم، لكنه يهيئ ويقرب.. ليس بلازم، لأن المعنيين ليسا مطابقين، وهذا ما نبه إليه ابن تيمية بقوله:

«وتلك الكلمة التي قالها أبو سليمان، مع أنها لا تدل على رضاه بذلك، ولكن تدل على عزمه بالرضا بذلك، ونحن نعلم أن ذلك العزم لا يستمر بل ينفسخ، وأن مثل هذه الكلمة تركه أحسن من قولها، وأنها مستدركة كما استدركه دعوى سمنون ورويم وغير ذلك.

فإن بين هذه الكلمة وبين تلك فرقا عظيما، فإن تلك الكلمة مضمونها: أن من سأل الله الجنة، واستعاذه من النار لا يكون راضيا، وفرق بين من يقول: أنا إذا فعل بي كذلك كنت راضيا. وبين من يقول: لا يكون راضيا إلا من لا يطلب خيرا، ومن لا يهرب من شر»^(٩٣).

علاقة الرضا بالوحدة في الأديان .

هنا بذرة من بذور وحدة الأديان، ظهرت في مثل قول الداراني والنوري..

فعدم التفريق بين كون المرء في الجنة والنار، أو حتى في الفردوس الأعلى، أو في الدرك الأسفل من النار، والرضا بذلك جميعا.

(٩٢) الاستقامة ٨٤/٢، ٨٥.

(٩٣) الاستقامة ٩٤/٢.

وتفضيل النار على الجنة، مادام المحبوب هو الذي اختار له ذلك..

مما يلغي الفرق بين مبدأ الثواب والعقاب، ويلغي مبدأ التمييز بين المسلم والكافر، بل ودين الإسلام ودين الكفار، فلا نعيم ولا عذاب، فالكل راض ما دام هذا هو فعل المحبوب، فأهل النار راضون، وأهل الجنة راضون، فالأمر واحد، مادام أن الله قد رضي ذلك لهم. وعلى ذلك فإن الكافر إذا دخل النار، فإنه من أسباب سعادته، ؛ لأنه لا يدخل النار إلا برضى الله عن دخوله، فلو لم يرض عن دخوله لما أدخله، فهو قد رضي لأهل الجنة الجنة، ورضي لأهل النار النار .

وربما من دخل النار، فهو أرضى وأحسن حالا ممن دخل الجنة.

وإذا كان كذلك، فأى فرق بين المؤمن والكافر، وإنما علم التمييز بينهما، بما يناله المؤمن من الثواب والنعيم في الجنة، وما يناله الكافر من العقاب والعذاب في النار؟. فإذا انقلب من في النار، وهو في الدرك الأسفل، راضيا أكثر رضى ممن هو في الفردوس الأعلى، فحينئذ ينتفي الفرق بين الأديان.

وإذا كان الذي في النار يرضى وينتعم كما يتتعم أهل الجنة - وقد صرح ابن عربي وغيره بنعيم أهل النار كما سيأتي- فأى فائدة حينذاك في الدعوة إلى الإسلام، والدخول في الإيمان، والتحذير من الموت على عبادة الأوثان، والتخويف بالنيران، والكل راض ؟. وسواء قصدوا ذلك أم لا، فإن كلامهم لا يفهم إلا على هذا النحو.

ثم إنه جاءتنا نصوص توضح أن هذا هو المفهوم الذي ينشدونه.

- قال أبو عمرو الدمشقي: «استحسان الكون على العموم دليل على صحة المحبة، واستحسانه على الخصوص يؤدي إلى فتن وظلمات»^(٩٤).

- قول الواسطي: «كائنات محتومة، بأسباب معروفة، وأوقات معلومة، اعتراض السريرة عليها رعونة»^(٩٥).

(٩٤) طبقات الصوفية ص ٢٨٨.

(٩٥) طبقات الصوفية ص ٣٠٤.

فالرضا بما يحصل عموماً من كفر وإيمان، دليل على صحة المحبة؛ لأن الكل حادث عن أمر الله، وأما إذا قصر لاستحسان والرضا على الخصوص؛ فلم يستحسن إلا الخير والإيمان، واعترض على الكفر والشر وسخط عليه، فإنه يؤدي إلى فتن وظلمات، لما فيه من التقاطع بين المؤمنين والكافرين والجهاد وذهاب الأموال والأنفس .

وهكذا الرضا كان عند الصوفية، من بذور القبول لجميع الأديان والملل.

المبحث الثاني تقريرات المتصوفة لفكرة وحدة الأديان

تمهيد

تلك هي القضايا الرئيسية التي ولدت فكرة وحدة الأديان، وكانت ركائز لها، ولم تظهر عند الأولين بوضوح، لكنها عند المتأخرين تبلورت وقامت على أنقاض التدين بدين واحد.

وقد لاحظنا أن تلك القضايا صدرت وانطلقت منذ العهد الأول للصوفية، وبذلك نعلم أن هذه الفكرة كانت لها نوع قبول عند الصوفية، تمثل شيء من ذلك، في إقبالهم على التعلم، وأخذ مبادئ ومفاهيم: المعرفة، والمحبة، والمجاهدة من الرهبان. من: نصارى، ويوزيين، ومجوس، وغيرهم.^(٩٦)

وقد وصلنا نص عن الصوفي العريق البسطامي يؤيد هذا، وهو الذي اشتهر بالصراحة، كما اشتهر الشبلي والحلاج دون غيرهم، ممن آثروا الكتمان طلباً للسلامة.

- فقد اجتاز مقبرة لليهود فقال: «معدورون». ثم اجتاز مقبرة للمسلمين، فقال: «مغرورون». ثم

(٩٦) انظر: نشأة التفكير الفلسفي ١٧٩/٣.

قال يخاطب الله تعالى: «ما هؤلاء حتى تعذبهم، حطام جرت عليهم القضايا اعف عنهم»^(٩٧).

فهذه القصة تحمل في طياتها من معاني الوحدة، فقد اعتذر لليهود وهم كفار، وهذا ما سوف نراه من كلام ابن عربي ومن وافقه، من الاعتذار لكل من عبد غير الله تعالى، أنهم ما عبدوا غيره إلا لظنهم الألوهية في تلك المعبودات.

ثم وصف المسلمين بالغرور، وهكذا قال ابن عربي وغيره؛ كونهم (= المسلمين) قصرُوا عبادتهم على الواحد سبحانه، ولم يعبدوه في كل شيء، ثم ظنوا أنهم على حق وغيرهم على باطل، وهذا هو سبب غرورهم.

ثم علل موقفه هذا، بأن هؤلاء الكفار مجبورون بما كتب عليهم، فهو يطلب العفو لهم. في هذا يخالفه من بعده كابن عربي، فابن عربي وغيره لا يطلبون العفو للكفار؛ لأنهم بنظرهم غير عاصين، حيث داروا مع القضاء الكوني، فالرحمة تعمهم وتشملهم كما تشمل المؤمنين.

هذا نوع تطور حصل في هذه الفكرة، من جهة الظهور والتقرير، لا من جهة النشوء والابتداء، فنص أبي يزيد لا يدل على أنه يؤمن إيماناً عميقاً بوحدة الأديان، ولذا يجادل ربه في اليهود ويطلب لهم العفو.

فهو إذن يعلم أن شمة فرقا بين المسلمين والكافرين، لكنه مع ذلك يكره هذا الفرق، ويراه باطلاً يجب أن يزول، ومن هنا يعاتب ربه في الكفار، ويطلب العفو عنهم.

لكن هذا الموقف من أبي يزيد المتردد، بين قناعاته القاضية بعدم التفريق بين الأديان، وبين معرفته بأن الله فرق بينها، لا يلبث أن يزول عند المتأخرين، ويصبح الأمر واحداً.

فالمتأخرون كان لهم دور بارز جداً في تقرير الفكرة والتدليل لها، وإذا كانت بعض الأفكار الصوفية الخطيرة، كمفهوم الولاية والوحدة في الوجود، قد ظهرت وتقررت منذ القرون الأولى بوضوح، فالوحدة في الأديان لم تكن كذلك.

(٩٧) اللمع ٤٧٣.

بل الواضح منها تلك القواعد التي تقررها وتقوم عليها، أما القول بأن الدين واحد، والناس جميعهم عابدون لله تعالى، مهما اختلفت معبوداتهم، فهذا غير مشهور - في حدود بحثي - كما هو في الولاية والوحدة، إلا من نص هنا، أو هناك، كمثل ما ورد عن الحلاج:

يروى عبد الله بن طاهر الأزدي قال: «كنت أخاصم يهوديا في سوق بغداد، وجرى على لفظي أن قلت له: يا كلب! . فمرّ بي الحسين بن منصور، ونظر إلي شزرا، وقال: لا تتبع كلبك. وقال: يا بني! ، الأديان كلها لله، شغل بكل دين طائفة، لا اختيارا فيهم، بل اختيارا عليهم، فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية، والقدرية مجوس هذه الأمة^(٩٨). واعلم أن اليهودية، والنصرانية، والإسلام وغير ذلك من الأديان، هي ألقاب مختلفة، وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير، ولا يختلف، ثم قال:

تفكرت في الأديان جدا محققا	فألقيتها أصلا له شعب جما
فلا تطلبين للمرء دينا فإنه	يصد عن الوصل الوثيق وإنما
يطالبه أصل يعبر عنده	جمي المعالي والمعاني فيفهما ^(٩٩)

واعتماد الحلاج بوحدة الأديان ليس غريبا ولا بعيدا؛ إذ هي من لوازم الاعتقاد بوحدة الوجود، كما تقدم.

جاء في مقدمة شرح ديوان الحلاج للدكتور كامل الشيبلي، رواية يرويها قس سرياني عراقي مقيم في باريس، يدعي دهان الموصلية. يقول هذا القس: «إن المستشرق لويس ماسنيون كلفه في ربيع ١٩٥٣ بإقامة قداس خاص على روح الحسين بن منصور الحلاج، في البيعة التي يشرف عليها في العاصمة الفرنسية، يوم ذكرى وفاته. ويذكر الموصلية أنه دهش لطلبه، وذكره بأن الحلاج مسلم. فقال ماسنيون: الحلاج رجل روحاني، وإن فوارق الأديان لا يحسب لها حساب في حالته»^(١٠٠).

(٩٨) يشير إلى نص الأثر الوارد عند أبي داود وغيره عن ابن عمر، وتمامه: «إن مرضوا فلا تعودهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم». حسن الألباني في صحيح الجامع الصغير رقم ٤٤٤٢.

(٩٩) أخبار الحلاج ص ١٢٦.

(١٠٠) انظر: نقلا عن: «الصوفية نشأتها وتطورها»، المقال الذي كتبه جهاد فاضل في مجلة الحوادث/ عدد ١٤٢٠.

ولعل سبب قلة عناية المتصوفة - المتقدمين المتحققين - بفكرة وحدة الأديان، أن فكرة الولاية لها مستند شرعي، والوحدة في الوجود تشبه بالوحدة في الشهود، فأمكن التصريح بهما، أما القول بأن الدين واحد، والكل عابد لله تعالى، مهما عبد، فهو من الباطل الظاهر من كل وجه، وليس عليه دليل، ولو على سبيل الشبهة.

فكان أن اكتفى - من كان له عناية وقصد - بالتصميم على أصول الفكرة وذرائعها، من: ريبوية، وجبر، ورضا، وحب أزلي. فإذا أتى من بعدهم، استعانوا بها على تأصيل الفكرة، المنسجمة مع المبدأ الصوفي؛ كونه يقبل بوحدة الوجود، وهذا ما حصل.

لذا سندرس هذا الفكرة كيف تبلورت وظهرت عند المتأخرين من خلال الأفكار التالية:

- ١- المعبود الواحد.
- ٢- التدين بكل دين.
- ٣- مآل الكل إلى الإيمان والنعيم.

طرق تقرير فكرة وحدة الأديان

لم يكن الصوفية وهم يقررون هذه الفكرة، وكثيرا من أفكارهم، يخاطبون عقلا سويا، بل كانوا مغربين جدا، فمن البداهة أن يكتشف المرء خطأهم؛ فقد ساووا بين الخير والشر، والإيمان والكفر، والليل والنهار.. ساووا بين النقيضين؛ الذين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

فقد ذهبوا إلى استصواب آراء جميع الناس في اعتقاداتهم، وخطؤوا من حصر عقيدته في شيء معين وجهلوه، وقد ترتب على ذلك هدم الشرائع السماوية، ودم الرسالات والرسول، والحكم بالنجاة لإبليس وفرعون، وكل من شهد له بالنار في الآخرة.

فهم يقررون أن المعبود واحد، وأن الكل مآله إلى الإيمان، وأن الكل سينعم في الآخرة، فأهل الجنة نعيمهم في الجنة، وأهل النار نعيمهم في النار.

وإذا درسنا هذه الأفكار سيتبدى لنا مدى تجاوز الصوفية لحدود المعقول، فلننظر إذن.

١- المعبود واحد

يتخذ الصوفية من فكرتي: التجلي الإلهي في الكون. (= فكرة صوفية خالصة، أثر

عن القول بوحدة الوجود). والقضاء الكوني. (= إرادة إلهية). لتقرير: أن المعبود واحد، هو الله تعالى، فهما عبد الناس، فما عبدوا سوى الله تعالى. يقول ابن عربي:

«ومن ذلك حب الجمال، هو نعت إلهي، ثبت في الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: (إن الله جميل يحب الجمال)^(١٠١)، فنبهنا بقوله: (جميل) أن نحبه، فانقسمنا في ذلك على قسمين:

فمنا من نظر إلى جمال الكمال، وهو جمال الحكمة، فأحبه في كل شيء؛ لأن كل شيء محكم، وهو صنعة الحكيم.

ومنا من لم تبلغ مرتبته هذا، وما عنده علم بالجمال إلا هذا الجمال المقيد، الموقوف على الغرض، وهو في الشرع موضع قوله: (اعبد الله كأنك تراه)^(١٠٢)، فجاء بكاف الصفة، فتخيل هذا الذي لم يصل إلى فهمه أكثر من هذا الجمال المقيد، فقيد به، كما قيده بالقبلة، فأحبه لجماله، ولا حرج عليه في ذلك، فإنه أتى بالمشروع له على قدر وسعه، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها»^(١٠٣).

فجعل من أحب الله في كل شيء، وعبده في كل شيء، رفيع المرتبة في معرفة الله تعالى، ومن أحبه وعبده في ذات واحدة، هي ذات الإله الحق، لا الوجود كله، وجعل قبلته إلى الكعبة وحدها، لا إلى كل وثن وصنم ومعبود: في مرتبة أدنى.. قليل الفهم والعقل.. صاحب وهم وتخيل، لا حقيقة وعلم، لكنه على كل حال معذور فيما فعل، حين جعل إلهه ومعبوده هو الله فحسب، وقيد قبلته بقبلة واحدة فحسب، مادام قد استفرغ جهده وطاقته.

والحقيقة عند ابن عربي والفكر الصوفي: أن كل عابد فما عبد في الحقيقية سوى الله سبحانه؛ لأن يتجلى في كل صورة، أو يحتجب خلف كل صورة..

فمن عرف ذلك فهو من العارفين، وهم أصحاب القسم الأول.

ومن لم يعرف وانحجب بالمحل، ولم يدرك أنه في الحقيقة إنما يحب الله تعالى ويعبده في كل صورة، فهو من العوام أصحاب القسم الثاني.

(١٠١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: تحريم الكبر وبيانها، عن ابن مسعود ٩٣/١.

(١٠٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: سؤال جبريل، من حديث عمر ٢٧/١.

(١٠٣) الفتوحات المكية ٣٤٥/٢.

ويدلل على ذلك: أنه كل عابد ما عبد معبودا، إلا لأنه تخيل فيه الألوهية، ولولا ذلك ما عبده، والله يقول: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣)، فيجعل القضاء قضاء كونيا، أي كل عابد فما عبد إلا الله؛ لأن الله هو الذي قضى ذلك وقدره، فلا مفر، يقول: «فالعالم كله محب ومحبوب، وكل ذلك راجع إليه، كما أنه لم يعبد سواه، فإنه ما عبد من عبد، إلا بتخيل الألوهية فيه، ولولاها ما عبد، يقول تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣)»^(١٠٤).

ومثل هذا يقوله معاصره شاعر الفرس جلال الدين الرومي، في كتابه: «كتاب فيه ما فيه»:

«وبرغم أن الطرق مختلفة، يظل القصد واحدا... قلوب الجميع متفقة على الكعبة. للقلوب ارتباط وعشق ومحبة عظيمة للكعبة، وليس فيها مجال للاختلاف، وذلك التعلق ليس كفرا ولا إيمانا... هذا يقول لذلك: إنك مبطل، وكافر. وذلك الآخر يرد بالأوصاف نفسها. أقول: بمجرد أن يصلوا إلى الكعبة يغدو معلوما أن ذلك الاحتراب إنما كان في الطرق فحسب، وأن مقصودهم كان واحدا...»

ولنعد إلى أصل الحديث: كل الناس في أعماق قلوبهم محبوبون للحق، وطلاب له، ولديهم حاجة إليه في كل شيء يضعون رجاءهم فيه، ويرون أنه لا أحد غيره قادر ومتصرف في شؤونهم. مثل هذا المعنى ليس كفرا ولا إيمانا. وليس لذلك اسم من الوجهة الباطنية.

أما عندما ينساب ماء المعنى من الباطن نحو ميزاب اللسان ويتجمد، فإنه يستلزم صورة وعبرة؛ وهاهنا يغدو كفرا وإيمانا وخيرا وشرا»^(١٠٥).

فهذه نظرية غير مسبقة، في تعليل تساوي الناس في الدين والإيمان، إنها من جهة الباطن متساوية غير مختلفة، الاختلاف في الصور الظاهرة فحسب، هناك العداوات والتباغض والبراء والكفر والتكفير، لكن في الباطن فكل ذلك نفي واتحاد.

(١٠٤) الفتوحات المكية ٢/٣٢٦.

(١٠٥) ص ١٥٣-١٥٤.

وقد كان للجيلي دور بارز في ترسيخ هذه الفكرة، في كتابه «الإنسان الكامل»، قال: «الباب الثالث والستون: في سائر الأديان والعبادات ونكتة جميع الأحوال والمقامات. اعلم أن الله تعالى إنما خلق جميع الموجودات لعبادته، فهم مجبولون على ذلك مفطورون عليه من حيث الأصالة، فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله تعالى، بحاله، ومقاله، وفعاله، بل بذاته وصفاته، فكل شيء في الوجود مطيع لله تعالى، لقوله تعالى للسماوات والأرض: ﴿أَتُنْبِئُكُمْ بِطَوَعًا أَوْ كَرْهًا قَالُوا أَتُنْبِئُكُمْ بِطَائِعِينَ﴾ (١١) ﴿فصلت: ١١﴾، وليس المراد بالسماوات إلا أهلها ولا بالأرض إلا سكانها، وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥٦) ﴿الذاريات: ٥٦﴾».

يستشهد على وحدة الأديان بالآيات القرآنية، ويفسرها بما يتلاءم مع ما يذهب إليه، كما يفعل ابن عربي، بل ويزعم أن الرسول ﷺ شهد بذلك؛ أي بوحدة الأديان، يقول: «ثم شهد لهم رسول الله ﷺ أنهم يعبدونه بقوله: (كل ميسر لما خلق له) ^(١٠٦)؛ لأن الجن والإنس مخلوقون لعبادته، وهم ميسرون لما خلقوا له».

ويمضي ليربط وحدة الأديان بأسماء الله وصفاته، وأن الاختلاف بين الناس في معبوداتهم مردها إلى اختلاف أسماء الله وصفاته:

فالمهتدي عبده باسمه الهادي، والضال عبده باسمه المضل.

فمن اتبع الرسل، فقد عبده من حيث اسمه الهادي. ومن خالف الرسل، عبده من حيث اسمه المضل. ومن هنا اختلف الناس؛ أي بسبب اختلاف أسماء الله وصفاته، وكل طائفة من هؤلاء عبادت ما ظنته صوابا، ولو كان خطأ عند غيرها، ولكن الله حسنه عندها؛ ليعبدوه من حيث صفاته، ويجعل ذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿مَّا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ (هود: ٥٦)، فهو الفاعل بهم على حسب ما يريد مراده، وهو عين ما اقتضته صفاته، فكل من في الوجود عابد لله تعالى مطيع له؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَأَنْفَقَهُونَ نَسِيحَتَهُمْ﴾ (الإسراء: ٤٤)، ويجعل التسبيح منه ما يكون مخالفة ومعصية وجحودا، كما أنه يكون طاعة؛ لبيان صحة طريقة المخالفين والكافرين.

(١٠٦) رواه البخاري في صحيحه، في القدر، باب: جف القلم على علم الله، عن عمران بن حصين ٢٤٣٤/٦.

ثم إنه شرع في سرد قصة آدم ونزوله من الجنة، وأنه صار نبيا لذريته، فكان يعلمهم ما أمره الله، وكانت له صحف أنزلها الله عليه، فمن تعلم من أولاده قراءة تلك الصحف، آمن بالضرورة لما فيها من البيان، ومن اشتغل بلذاته، أنكر وآل أمره إلى الكفر.

ثم لما توفيت ذريته، فصارت الطائفة المؤمنة إلى أن صورت صنما على صورته، طلبا للقربى إلى الله، وتبعها طائفة عبدت تلك الصورة نفسها، وهم عبدة الأوثان.

ثم سرد أقسام العباد:

- منهم من عبد الطوائع الأربعة الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة.
 - ومنهم عباد الكواكب السبعة.
 - ومنهم عباد النور والظلمة.
 - ومنهم عباد النار.
 - ومنهم من ترك العبادة أصلا.
 - ومنهم البراهمة، واليهود، والنصارى ثم المسلمين.
- فهؤلاء عشر ملل، بالإضافة إلى عبدة الأوثان، وهم الكفار، هي أصول الملل.

ثم قال مقررا ومصححا لجميع الملل السابقة: «فكل هذا الطوائف عابدون لله تعالى، كما ينبغي أن يعبد؛ لأنه خلقهم لنفسه لا لهم، فهم له كما يستحق، ثم إنه سبحانه وتعالى أظهر في هذه الملل حقائق أسمائه وصفاته، فتجلى في جميعها بذاته، فعبدته جميع الطوائف»^(١٠٧).

إذن هذا هو حقيقة التجلي الذي تحدث عنه ابن عربي وغيره في وحدة الوجود، مآله تصحيح جميع أديان البشرية؛ إذ كان الله تعالى قد أظهر في كل ملل البشر واعتقاداتهم، على اختلاف أنواعها: حقائق أسمائه وصفاته. وذلك بتجليه في جميع معبودات البشر، بلا استثناء بذاته، حتى ولو اخترع في هذا العصر معبود جديد لم يكن، فإن الله سبحانه يتجلى فيه بذاته ولا بد؛ إذ هو كل الوجود والوجود هو سبحانه، فمهما عبدت الطوائف ما عبدت من الأشياء، فإنها لم تعبد إلا الله تعالى.

(١٠٧) الإنسان الكامل ١١٩/٢.

ويجتهد الجيلي في التدليل على أن كل من عبد غير الله، فإنما عبد الله تعالى، فيعمل عبادة كل ملة لمعبودها .

فأما الكفار فإنهم عبدوه بالذات؛ لأنه لما كان الحق سبحانه وتعالى حقيقة الوجود بأسره، والكفار من جملة الوجود وهو حقيقتهم، فكفروا أن يكون لهم رب؛ لأنه تعالى حقيقتهم .

ثم من عبد الوثن، فليس وجوده سبحانه بكماله، بلا حلول ولا مزج، في كل فرد من أفراد ذرات الوجود، فكان تعالى حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها، فما عبدوا إلا الله.

ثم طائفة الطبائعية، فقد عبدوه من حيث صفاته الأربع، فالرطوبة مظهر الحياة، واليبوسة مظهر العلم، والحرارة مظهر الإرادة، واليبوسة مظهر القدرة، وحقيقة هذه المظاهر ذات الموصوف بها سبحانه وتعالى، فلما عين الطبائعيون هذه الحقيقة، وهي اللطيفة الموجودة في هذه المظاهر، عبدوا هذه الطبائع.

وأما الفلاسفة فإنهم عبدوه من حيث أسماؤه سبحانه وتعالى؛ لأن النجوم مظهر أسمائه، وهو تعالى حقيقتها بذاته.

وأما الثنوية فإنهم عبدوه من حيث نفسه تعالى؛ لأنه جمع الأضداد بنفسه، فشمل المراتب الحقية، والمراتب الخلقية، فما كان منسوبا إلى الحقيقة الحقية، فهو الظاهر في الأنوار. وما كان منسوبا إلى الحقيقة الخلقية، فهو عبارة عن الظلمة، فعبدوا النور والظلمة، لهذا السر الإلهي، الجامع للوصفين وللضدين.

وأما المجوس فإنهم عبدوه من حيث الأحدية، فكما أن الأحدية مفضية لجميع المراتب والأسماء والأوصاف، كذلك النار فإنها مفضية لجميع الطبائع بمحاذاتها.

وأما الدهرية فإنهم عبدوه من حيث الهوية، فقال ^{الكلمة} ~~الشيء~~: (لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر) ^(١٠٨).

وأما البراهمة فإنهم يعبدون الله مطلقا، لا من حيث نبي، ولا من حيث رسول، بل يقولون إن ما في الوجود شيء إلا وهو مخلوق لله، فهم مقرون بوحدانية الله تعالى في الوجود.

(١٠٨) رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الألفاظ من الأدب، باب: النهي عن سب الدهر، عن أبي هريرة/٤/١٧٦٣.

وأما اليهود فإنهم يتعبدون بتوحيد الله تعالى، ثم بالصلاة في كل يوم مرتين.

وأما النصارى فإنهم أقرب من جميع الأمم الماضية إلى الحق تعالى، فهم دون المحمديين، وسببه أنهم طلبوا لله تعالى، فعبدوه في عيسى ومريم وروح القدس، ثم قالوا بعدم التجزئة، ثم قالوا بقدمه على وجوده في محدث عيسى، وكل هذا تنزيه في تشبيهه لائق بالجناب الإلهي، لكنهم لما حصروا ذلك في هؤلاء الثلاثة، نزلوا عن درجة الموحدين، غير أنهم أقرب من غيرهم إلى المحمدين؛ لأن من شهد الله في الإنسان، كان شهوده أكمل من جميع من شهد الله من أنواع المخلوقات.

وأما المسلمون فهم خير أمة أخرجت للناس.

والأعجب، وليس بعجب، أنه يرى إبليس يعبد الله تعالى، وأنه لما أمر بالسجود لأدم لم يسجد لكيلا يبذل سجوده لغير الله؛ ولذا سمي إبليس، لأن الأمر التبس عليه، فإنه لو فطن لعلم أن السجود عن أمر الله سجد لله، فلو سجد لأدم، لكان ساجدا لله تعالى، قال:

«لما خلق الله آدم عليه السلام وأمر ملائكته بالسجود له، التبس الأمر على إبليس، فظن أنه لو سجد لأدم كان عابدا لغير الله، ولم يعلم أن من سجد بأمر فقد سجد لله، فلهذا امتنع وما سمي إبليس إلا لنكته هذا التلبيس الذي وقع فيه فافهم، وإلا فاسمه قبل ذلك عزازيل، وكنيته أبو مرة»^(١٠٩).

ويندب على من قيد معبوده في صورة معينة واحدة، ويطلب أن تكون العبادة على الإطلاق لا على التقييد، وأن أهل العبادة المطلقة هو الموحدون الذين ينادون من قريب، أما أهل العبادة المقيدة، فهم المشركون الذين ينادون من بعيد، يقول:

«فما في الوجود حيوان إلا وهو يعبد الله تعالى، إما على التقييد بمظهر ومحدث، وإما على الإطلاق، فمن عبده على الإطلاق فهو موحد، ومن عبده على التقييد فهو مشرك، كلهم عباد الله على الحقيقة؛ لأجل وجود الحق فيها، فإن الحق من حيث ذاته يقتضي أن لا يظهر في شيء، إلا ويعبد ذلك الشيء، وقد ظهر في ذرات الوجود»^(١١٠).

(١٠٩) انظر: الإنسان الكامل ٦١/٢.

(١١٠) الإنسان الكامل ١٢٤/٢.

فحاصل الأمر كما قال ابن عربي في كلمة مختصرة:

- «فما أحد في العالم إلا على الصراط المستقيم»^(١١١).

سواء في القديم أو في الحديث؛ لأن الوجود كله هو الله، والله تعالى يتزه عن الضلالة. هذا الفكر لا يزال حيا، بحياة ابن عربي الفكرية، والعناية البالغة بأرائه حول الوحدة، وليس وحده في هذا، يقول أحمد أمين:

«وقد وضع متصوف هندي حديث، مبادئ التصوف في عشرة أصول:

١- لا يوجد إلا إله واحد، وهو أبدي أزلي، ومهما تعددت الأسماء، واللغات فهو هو، يراه الصوفيون في: الشمس، وفي النار، وفي الأصنام، وفي كل ما يعبد، بل يرونه في أشكال العالم...

٢- الأديان كلها طرق إلى الله تعالى...»^(١١٢).

فقد بني على الاعتقاد بالمعبود الواحد، قول آخر لازم لزوما لا ينفك، هو ما أشار إليه أنفا بالقول: «الأديان كلها طرق إلى الله تعالى». وهذا ما سنذكره فيما يلي.

٢- التدين بكل دين

قالوا: إن المعبود واحد، ولو اختلفت المعبودات. والتدين واحد، ولو اختلفت الأديان.

ترتب على ذلك تجويزهم التدين بأي دين، بل بكل دين، ومن الخطأ أن يحصر الإنسان نفسه في دين واحد، بل الصحيح أن يتدين، ويقبل كل ذلك، وهذا هو حقيقة التوحيد وغيره شرك. يقول ابن عربي:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة وطائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب ديني وإيماني ^(١١٣)

(١١١) فصوص الحكم ١٥٨/٢.

(١١٢) ظهر الإسلام ٧٩/٢، وقد ترجمها أحمد أمين من الإنجليزية.

(١١٣) ترجمان الأشواق ٤٣.

فكل إنسان عقيدته ما جعله في نفسه، فكل من عبد ما جعله في نفسه فقد أصاب، والحذر من التقيد بدين خاص، فالخير الكثير في الاعتقاد بجميع الملل والعقائد، وقبول جميع المعتقدات دون تفریق، وذلك أن عبادة الله تعالى، لا تنحصر في دين دون غيره، ولو كان الإسلام نفسه، لكونه واسعا.. هكذا يقرر ابن عربي، بل ويستدل عليه بالقرآن، ويقول:

«وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه، يرجع بها إليه ويطلبه فيها، فإذا تجلى له الحق فيها، عرفه وأقر به، وإن تجلى له في غيرها، أنكره وتعوذ منه وأسأء الأدب عليه في نفس الأمر، وهو عند نفسه أن قد تأدب معه، فلا يعتقد معتقد إلهاً، إلا بما جعله في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلا نفوسهم، وما جعلوا فيها.

فياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم الأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإن الله أوسع من أن يحصره عقد دون عقد، فإن يقول: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَسَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥) ^(١١٤).

ولا يبعد عنه ابن الفارض كثيرا، فيقول:

وإن نار بالترزيل محراب مسجد	فما بار بالإنجيل هيكل بيعة
وإن خر للأحجار في البد عاكف	فلا وجه للإنكار بالعصيبة
وقد بلغ الإنذار عني من بغى	وقامت بي الأعذار في كل فرقة
وما زاغت الأبصار من كل ملة	وما راغت الأفكار في كل نحلة
وإن عبد النار المجوس وما أنطقت	كما جاء في الأخبار في ألف حجة
فما قصدوا غيري وإن كان قصدهم	سواي وإن لم يظهروا عقد نية ^(١١٥)

فنور المحراب بالقرآن فيه، لا يجعل الكنيسة ظلما إذا تلي الإنجيل فيها، وإن سجد متعبد مترهب في بيوت الأصنام، لا يسوغ الإنكار عليه تعصبا لدين، فالكل معذور في عبادته ولا لوم عليه أبدا، فإنما هو مصيب، فكل من عبد شيئا، سواء كان نارا، أو شمسا، أو حجرا، أو غير ذلك فما عبدوا غير الله، وهو يقول: «فما قصدوا غيري»؛ لأنه يقول بالاتحاد، أنه متحد به سبحانه وتعالى علوا عظيما.

(١١٤) فصوص الحكم ١١٣.

(١١٥) ديوان ابن الفارض ٦٧.

حتى الهروي صاحب المنازل، نقل عنه شيء في هذا، في رباعيات وديوان اسمه: (مناجاة):
- يقول: «أنا لا أحتاج إلى خمر ولا إلى قدح، إنني سكران بحبك .. أنا أطلبك في الكعبة،
وفي بيت الصنم، ولكن ما الكعبة، وما بيت الصنم لي؟»^(١١٦).
وقد ذكر أن أبا سعيد بن أبي الخير الخراساني ت ٤٤٠ هـ كان شاعرا فارسيا ولم
يكن يحفل بالأديان ولا بالإسلام.^(١١٧)

يقول جلال الدين الرومي، وهو شاعر الصوفية الأول، وهو من الفرس ولسانه فارسي:
«نفسى أيها النور المشرق لاتنأ عني .. حبي أيها المشهد المتألق لاتنأ عني .. انظر إلى العمامة
أحكمتها فوق رأسي، بل انظر إلى زنار زرادشت حول خصري .. أحمل الزنار .. وأحمل المخلاة..
لا بل أحمل النور، فلا تنأ عني .. مسلم أنا ولكن نصراني وبراهمي وزرادشت .. توكلت عليك
أيها الحق الأعلى، فلا تنأ عني .. لاتنأ عني .. ليست لي سوى معبد واحد .. مسجد أو كنيسة
.. أو بيت أصنام ووجهك الكريم فيه غاية نعمتي فلا تنأ عن»^(١١٨).

وهذا الفارسي مبجل تبجيلا عظيما عند الصوفية قديما وحديثا. انظر ثناء صاحب
كتاب «الحب الخالد» محمد الحجار.^(١١٩)

يقول محمد إقبال عن الصوفي:
«متاع الشيخ ليس إلا أساطير قديمة .. كلامه ظن وتخمين .. حتى الآن إسلامه زناري .. وحين
صار الحرم ديرا صار هو من براهمته»^(١٢٠)

ويقول محمد بهاء الدين البيطار في كتاب (النفحات القدسية):
«وما الكلب والخنزير إلا إلهنا وما الله إلا راهب في كنيسة»^(١٢١)

(١١٦) انظر: التصوف في الاسلام ص١١٢ نقلا عن ١٢، ٤ Rempis.

(١١٧) المرجع نفسه ص٧٧ نقلا عن ١٠٤ I . Is١ . Enc.

(١١٨) الصوفية الوجه الآخر ص، ٤٣ وانظر: الصوفية نشأتها وتطورها ص٦٠ نقلا عن مجلة العروة الوثقى عدد
٦١ لعام ١٤٠٣هـ، وانظر هذا النص كذلك في: ظهر الإسلام ٦٦/٢.

(١١٩) ص ١٩.

(١٢٠) الصوفية نشأتها وتطورها ص٥٥، نقلا عن ديوان أرمغان حجاز ص١٣٠، تحقيق د. سمير عبد الحميد.

(١٢١) الصوفية الوجه الآخر ص٢٧.

نصوص كثيرة، لا تحصر عددا، تجري في هذا المجري، من غير أي احتراز، ولا خشية، بصراحة بالغة، وعبارة واضحة، فهي فكرة ليست وليدة نفسها، بل نتجت عن أصل التصوف، القائل بوحدة الوجود، فهذه نتيجة لازمة، وإبطالها يعني إبطال التصوف نفسه؛ لذا لم يتردد الصوفية في إعلانها، خصوصا المتأخرين منهم؛ إذ لم يعد يتهددهم شيء يخشونه، يحملهم على الكتمان، أو التلميح، فالحرية كاملة، والنفس مضمونة ألا ينالها هتك من قبل الاعتقاد والرأي، فعلى هذا القانون سار المتأخرون من السلاطين، فأفسح لكل ذي رأي أن يبدي رأيه، ولو كان غريبا، أو بدعة من الأمر. بل كان منهم من يذهب هذا المذهب، وينصره، ويحتفي به، وإن كان فيهم من لم يتفطن إلى حقيقة القول.

٣- مال الكل إلى الإيمان والنعيم

تقرر ما سبق، وكل نتيجة تبني عليها نتيجة، هي لازمة حتمية، فهو بناء بعضه فوق بعض، وما بني على باطل فهو باطل، كما أن ما بني على حق فهو حق، فهما بناءان كلاهما، إلى جنب بعض، لكن هذا بني على أساس من التقوى والرضى الإلهي، والآخر بني على جرف هار، ينهار به في نار جهنم.

فمن نتائج القول بأن المحب لا يضره ذنب، ولا ينتفع بطاعة، يقول ابن عربي: «هذا ميزان الاعتدال، وهو الميزان الإلهي، لا تؤثر فيه العوارض، ولا يتأثر بالأحوال، المحب لله لا ينتفع بالطاعة، ولا يتضرر بالمخالفة. من أحبه من عباده لم تضره الذنوب»^(١٢٢). الانتفاع بالطاعة، والتضرر بالمخالفة يكون إذا كان الدين المطلوب واحدا، أما إذا كانت الأديان كلها واحدة، والاعتقاد جميعه بلا استثناء واحد، فحينئذ لا يقال هذا عاصي باعتقاده، وهذا طائع باعتقاده، فالكل طائع وموافق.

ذلك في باب الاعتقاد، فماذا عن العمل، أليس ثمة أعمال محرمة في كافة الأديان الوضعية منها وغير الوضعية، كالقتل، والزنا، والسرقه، والخمر، والاستيلاء على الأموال؟

إن ابن عربي - وغيره - يرى الدين ما كان بالجعل، فكل ما جعله المرء دينا فهو دين،

(١٢٢) الفتوحات المكية ٣٥٩/٢.

وهو حق، وهو صواب، وعليه: فمن جعل دينه القتل، والعدوان، وفعل الفواحش. فيلزم أن يكون صحيحاً؛ فكل ما في الكون صواب، لأنه من عند الله، ولأن الفاعل هو الله تعالى علواً. هكذا يؤول كلامه إلى تصحيح كل بلية وشر في العالم، ويكون المقصود بالمخالفة هنا في كلامه، كل أنواع المخالفات، العقدية منها أو العملية.

وهذا يهود، في دينهم، قتل، وسرقة غير اليهودي، والزنا بغير اليهودية، وفعل كافة المحرمات مع من يسمونهم بالجويم. وهذا دينهم، وهو يقولون: إنهم محبوبون لله، وهم شعبه المختار. لم يكن لمذهب ابن عربي إلا أن يصل إلى توثيق إيمان كل أتباع الأديان، وتبشيرهم بالنجاة، فإنه لما كان الكل عابداً لله تعالى، فإن الكل مآله إلى الإيمان، يقول:

«فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أينية كل وجهة، وما ثم إلا الاعتقادات، فالكل مصيب، والكل مأمور، وكل مصيب مأجور وسعيد، وكل سعيد مرضي عنه، وإن شقي زماناً في الدار الآخرة، فقد مرض وتآلم أهل العناية مع علمنا بأنهم سعداء، وأهل حق في الحياة الدنيا»^(١٢٣).

شرح كلامه: أن ما يصاب به الكفار في الآخرة من العذاب، الذي تحدث عنه القرآن، لا يعني أنه مغضوب عليهم، باقون في العذاب أبداً، بل ما يصيب الكافر من عذاب النار، هو من جنس ما يصيب المؤمن في الدنيا تمحيصاً وتقية، غاية الأمر أن المؤمن يعذب في الدنيا بالمصائب، والكافر في الآخرة يعذب في النار، وعذابه من جنس العذاب العام؛ الذي ينال جميع البشر، من مرض وفقر وموت ونحو ذلك، ولا فرق بين العذابين، إلا أن هذا في الدنيا، وهذا في الآخرة.

ومن ثم يذهب أن أهل النار، إذا عذبوا زماناً، فإنهم يتعمون فيها بقية الزمان، وهو بذلك يحاول الجمع بين فكره القاضي بنجاة الكافرين، وحكم القرآن عليهم بالعذاب في الجحيم.

هذه تسوية ظاهرة بين المؤمنين والكافرين، والله تعالى يقول:

﴿ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴾ (ص: ٢٨).

(١٢٣) مصرع التصوف ص ١٠٠.

- ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءَ قَلِيلًا مَّا نَتَذَكَّرُونَ ﴾ (٥٨) ﴿ غافر: ٥٨.﴾
- ﴿ لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ الْفَائِزُونَ ﴾ (٢٠) ﴿ الحشر: ٢٠.﴾
- ﴿ أَفَجَعَلُ الْمُشْرِكِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴾ (٣٥) ﴿ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ (٣٦) ﴿ القلم: ٣٥-٣٦.﴾

حتى الجيلي قال مثل هذا عن أصول الملل:

«هم الكفار والطبائعية والفلاسفة والثانوية والمجوس والدهرية والبراهمة واليهود والنصارى والمسلمون، وما ثم طائفة من هذه الطوائف إلا وقد خلق الله منها ناسا للجنة وناسا للنار»^(١٢٤).

فساوى بين الإسلام وغيره من الأديان والملل، في كون الأتباع من جميعها - بما فيها الإسلام - منهم من يكون في النار، ومنهم يكون في الجنة، وهذا على أساس الوحدوية الدينية؛ إذ كان مآل الكل إلى الرحمة، حتى الذين في النار، كالذين في الجنة.

ومن طريقة ابن عربي تنويع طرق الاستدلال لمذهبه، فهو يزعم أن المشركين في الآخرة أشد حبا لله تعالى للآية: ﴿ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾ (البقرة: ١٦٥)، وذلك بعد أن يجتمع حبه، الذي كان منقسما في الدنيا بين كثيرين، يقول:

«فلا يبقى مع المشركين يوم القيامة إلا حبه لله خاصة، فإنهم في الدنيا أحبوه، وأحبوا شركاءهم على أنهم آلهة، ولولا ذلك التوهم والغلط ما أحبوهم، فكان محبوبهم الألوهة، وتخلوها في كثيرين، فأحبوه وأحبوا الشركاء، فإذا كان في القيامة، كما ذكرنا، لم يبق عندهم سوى حبه لله تعالى، فكانوا في الآخرة أشد حبا لله منهم له في الدنيا؛ لكون حبه كان منقسما، فاجتمع عليه في الآخرة، لما لم يعاين محبوبه، وهو الألوهة إلا فيه خاصة، فلذلك كان سبق الرحمة وقوة الطرفين، وضعف الواسطة بما فيها من الشرك»^(١٢٥).

بعد أن يثبت للمشركين أشد المحبة لله تعالى، لكن في الآخرة، بعد أن تجتمع له محبتهم، يظهر برأيه في مآلهم في الآخرة؛ أنها الرحمة والسعادة، وليس العذاب والشقاء، كما نقرأ دوما في الكتاب، وفي سور وآيات كثيرة، يقول:

(١٢٤) الإنسان الكامل ١٢٢/٢.

(١٢٥) الفتوحات المكية ٣٣٦/٢-٣٣٧.

«ولما سبقت المحبة، وحقت الكلمة، وعمت الرحمة، وكانت الدنيا دار امتزاج وحجاب بما قدره العزيز العليم، خلق الآخرة ونقلنا إليها، وهي دار لا تقبل الدعاوي الكاذبة، فأقر الجميع بريوبيته هناك، كما أقروا بريوبيته في قبضة الذر من ظهر آدم.

فكنا في الدنيا وسطا بين طرفين، طريفي توحيد وإقرار، وفي الوسط وقع الشرك مع ثبوت الوجود، فضعف الوسط، ولذلك قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: ٣)، فنسبوا العظمة والكبرياء إلى الله في شركهم.

ثم أخبر تعالى أنه طبع قلب كل من ظهر في ظاهر لقومه بصفة الكبرياء والجبروت، وما جعل في قلوبهم بسبب طابع العناية، فهم عند نفوسهم بما يجدونه من العلم الضروري أدلاء صاغرين، لذلك الطابع، فما دخل الكبرياء على الله قلب مخلوق أصلا، وإن ظهرت منه صفات الكبرياء، فتوب ظاهر لا بطانة له.

وهذا كله من رحمته ومحبته في خلقه؛ ليكون المآل إلى السعادة، فما ضعف الوسط وتقوى الطرفان، غلب في آخر الأمر، وامتألت الداران، وجعل في كل واحدة منهما نعيما لأهلها، بعدما طهرهم الله بما نالوه من العذاب لينالوا النعيم على طهارة، ألا ترى المقتول قودا، كيف يطهره ذلك القتل من ظلم القتل، الذي قتل من قتل به، فالسيف محاء، وكذلك إقامة الحدود في الدنيا، كلها تطهيرا للمؤمنين، حتى قرصة البرغوث والشوكة يشاكها، وثم طائفة أخرى تقام عليهم حدود الآخرة في النار، ليتطهروا، ثم يرحمون في النار، لما سبق مع عناية المحبة، وإن لم يخرجوا من النار»^(١٢٦).

يقول: «وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم، ولكن في النار؛ إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العذاب، أن تكون بردا وسلاما على من فيها، وهذا نعيمهم فنعيم أهل النار، بعد استيفاء الحقوق، نعيم خليل الله، حين ألقى في النار»^(١٢٧). وله طريقته في الجدل للإقناع بفكرته، حيث يتذرع بالمسلمات، ويتوصل بما هو من المحكمات، لا يختلف عليها، لدلالة النصوص الظاهرة عليها: إلى مذهبه في وحدة الأديان، بالتسوية بين الأديان في الصحة وبتحصيل الفلاح والنجاة في الآخرة.

(١٢٦) الفتوحات المكية ٢/٣٢٨-٣٢٩.

(١٢٧) فصوص الحکم ١٥٩.

ينتقل من المسلم المحكم إلى ما يريد بطريقة ذكية وخطيرة للغاية، لا يفتن إليها إلا العالم والمدقق المحقق، إذ يجعله أمام نتيجة محسومة في وهمه، بحسب ما تدرجه به من الدلائل، فلا يملك أمامها إلا التسليم؛ إذ يقع في وهمه أن رفض تلك النتيجة، هو بالضرورة رفض لمقدماته المسوقة، والتي هي محكمة، فيعز عليه رفض المحكم، خشية على دينه، ليجد نفسه قد أقر بنتيجة لم يعتد عليها، هجمت عليه بعد استدراج، فانظر ما يقول: «ينبغي للإنسان الطالب مقام الخلة أن يحسن عامة لجميع خلق الله؛ كافرهم ومؤمنهم، طائئهم وعاصيهم، وأن يقوم في العالم مع قوته مقام الحق فيهم، من شمول الرحمة، وعموم لطائفه، من حيث لا يشعرون أن ذلك الإحسان منه، ويوصل الإحسان إليهم من حيث لا يعلمون، فمن عامل الخلق بهذه الطريقة، وهي طريقة سهلة، فإني دخلتها وذقتها، فما رأيت أسهل منها، ولا ألطف، وما فوق لذتها لذة.

فإذا كان العبد بهذه المثابة صحت له الخلة، وإذا لم يستطع بالظاهر لعدم الموجود أمدهم الله بالباطن، فدعا الله لهم في نفسه بينه وبين ربه، هكذا تكون حالة الخليل، فهو رحمة كله، ولولا الرحمة الإلهية ما كان الله يقول: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (الأنفال: ٦١)، وما كان يقول: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ (التوبة: ٢٩)، أليس هذا كله إبقاء عليهم؟ ولولا ما سبقت الكلمة، وكان وقوع خلاف المعلوم محالا، ما تأملت ذرة في العالم.

فلا بد من نفوذ الكلمة، ثم يكون المأل للرحمة، التي وسعت كل شيء، فهو في الدنيا يرزق مع الكفر، ويعا في ويرحم، فكيف مع الإيمان والاعتراف في الدار الآخرة على الكشف، كما كان في قبض الذرية؟ فعقابهم وعذابهم تطهير وتنظيف، كأمرض المؤمنين، وما ابتلوا به في الدنيا من مقاساة البلايا، وحلول الرزايا مع إيمانهم، ثم دخول بعض أهل الكبائر النار مع إيمانهم وتوحيدهم، إلى أن يخرجوا بالشفاعة، ثم إخراج الحق من النار من لم يعمل خيرا قط، حتى الساكنين في جهنم لهم فيها حال يستعذبونها، وبهذا سمي العذاب عذابا^(١٢٨).

المقدمات التي ذكرها، متفق عليها، لا يختلف فيها، وهي:

- المقدمة الأولى: الإحسان إلى جميع الخلق؛ مؤمنهم وكافرهم، ظاهرا وباطنا.

(١٢٨) وانظر ما نقله عنه في التصوف في الإسلام ص١٧٦.

- المقدمة الثانية: أن الله تعالى لم يقصد إلى إضفاء الكافرين، بل بقاؤهم، لتحقيق حكمة الخلق.
- المقدمة الثالثة: أن الرحمة الإلهية وسعت كل شيء.
- المقدمة الرابعة: أن الله تعالى يرزق في الدنيا، حتى مع الكفر.
- المقدمة الخامسة: أن العقوبات الدنيوية تطهير وتطهير، كالأضرار تصيب المؤمنين.
- المقدمة السادسة: أن أهل الكبائر من الموحدين، وكذا من لم يعمل خيرا قط، مع توحيد وإيمانهم، ثم يخرجون بالشفاعة.

يتوصل ويتدرج بكل سبق للنتيجة الأخيرة، وهي:

«حتى الساكنين في جهنم لهم فيها حال يستعذبونها، وبهذا سمي العذاب عذابا».

فلسان حاله يقول: من سلم بها، فعليه أن يسلم بهذه. وإلا فهو منكر لتلك المقدمات، مع كونها أصولا في الدين.

وتلك المقدمات في جملتها وعمومها صحيحة، لكنه أدخل في بعض ما ظن أنه يمكن أن يسوق، ويبرر، ويعين على النتيجة الأخيرة، مثل الرابعة، فالله تعالى يرزق مع الكفر، لكن ليس للمعنى الذي أورده فحسب، وهي الرحمة، بل لمعنى آخر كذلك رئيس، مذكور في القرآن، لم يذكره وما كان ليذكره؛ لأنه يبطل ما قرره وأصله، وهو قوله تعالى:

- ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ ﴿١٩٦﴾ مَتَّعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَا لَهُمْ جَهَنَّمَ وَيُبْسُ الْإِهَادِ ﴿١٩٧﴾﴾ (آل عمران: ١٩٦-١٩٧).

- ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٧٨﴾﴾ (آل عمران: ١٧٨).

- ﴿فَلَمَّاسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ ﴿٤٤﴾ فَقَطَّعَ دَائِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٥﴾﴾ (الأنعام: ٤٤-٤٥).

فهذه العلة القرآنية المذكورة، والتي لم يلتفت إليها، هي بيان استدراج الله تعالى الكافرين بالنعم، ليكون سببا في شدة عذابهم في الآخرة ﴿لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ (آل عمران: ١٧٨)، وليس إنعامهم إياهم، ليكون سببا في رحمته إياهم في الآخرة.

فانظر إلى هذا التلبيس الدقيق من ابن عربي، كيف ترك العلة الحقيقية للإنعام، وجنح إلى ما يحرك العواطف، ويدغدغ المشاعر بالتركيز على عظم الرحمة الإلهية، ليتوصل منها إلى نفي عذاب الكافرين في الآخرة.

وفي المقدمة الخامسة، قرر أن العقوبات تطهير، وهو حق لكن في حق المؤمنين، أما الكافرين، فليست في حقهم تطهيرا ما داموا كافرين، بل زيادة في العذاب في الأولى والآخرة، جزاء كفرهم، يقول الله تعالى:

- ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ ﴿٥٥﴾﴾ (التوبة: ٥٥).

- ﴿فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا ﴿٣٠﴾﴾ (النبا: ٣٠).

- ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفَ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَافِرٍ ﴿٣٦﴾﴾ (فاطر: ٣٦).

فتلبسه هنا، هو أخذ ما هو من خصائص المؤمنين، وهو التكفير والتطهير بالعقوبات، وإنزاله على الكافرين، ليكون ما يصيبهم في الآخرة من العذاب تطهيرا، ينالون به الرحمة.

هذه طريقة ابن عربي، في تقريره عقيدته ومذهبه في الوحدة، سواء الوجود أو الأديان.

والجيلي يكرر ذات الفكرة، مع التنويه أن الموحدين في سعادة مستمرة، لا شقاء فيها، لكن أهل النار ينالون الشقاء، كما ينالون السعادة، وهي فكرة تقدمت عند ابن عربي، يقول: «وكل هذه الأجناس السابقة، لما ابتدعوا هذه التبعيدات من أنفسهم، كانت سببا لشقاوتهم، ولو آل بهم الأمر إلى السعادة، فإن الشقاوة ليست إلا ذلك البعد الذي يثبتون فيه، قبل ظهور السعادة فهي الشقاوة.

وأما من عبد الله على القانون الذي أمره به نبيه كائنا من كان من الأنبياء فإنه لا يشقى، بل سعادته مستمرة تظهر شيئا فشيئا»^(١٢٩).

ويفسر قوله تعالى: ﴿كُلُّ حَرْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرَحُونَ﴾ (الروم: ٣٢)، بأن ذلك في الدنيا والآخرة، على أساس أنهم ينعمون في الآخرة، ولو دخلوا النار، ويكون العذاب لذة عليهم، بحيث يعيشه الجسد، حتى لا يضطر إلى دعاء الله يخفف عنه، فإن إذا خفف عنه ذهب اللذة، وإذا ذهب اللذة اضطر إلى دعاء الله، يقول:

«ولهذا لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه، بعد اطلاعهم على ما ينتجه من العذاب، لما وجدوه من اللطيفة المذوذة في ذلك، وهي سبب بقائهم فيه، فإن الحق تعالى من رحمته إذا أراد أن يعذب عبدا بعذاب في الآخرة، أوجد له في ذلك العذاب لذة غريزية، يتعشق بها جسد المعذب؛ لئلا يصح منه الالتجاء إلى الله تعالى، والاستعاذة به من العذاب، فيبقى في العذاب ما دامت اللذة موجودة له، فإذا أراد الحق تخفيف عذابه، أفقده تلك اللذة فيضطر إلى رحمة الله، وهو تعالى يجيب المضطر إذا دعاه، فحينئذ يصح منه الالتجاء إلى الله تعالى والاستعاذة به، فيعيذه الحق من ذلك، فعباد الكفار له عبادة ذاتية»^(١٣٠).

إذن هذا هو تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ (الأنعام: ٢٨)، أنهم يعودون إلى الكفر، لما وجدوه من لذة العذاب في النار..

وقد كنا نظن، أنهم يعودون بسبب تأصل الشقاء فيهم، والكفر بالله تعالى، فما أعظم هداية الخلق على يدي الجيلي ١١٩.

ثم يبين أن المعذب في النار، كان بعيدا في الدنيا في طريق الضلال، وبعد خوضه طباق النار جميعها، جزاء خوضه طباق الدنيا، يقطع طريقه إلى الله تعالى، وينادي من بُعد، فيفوز بما فاز به المقربون، من أول قدم؛ لأنهم نودوا من قرب.

وبذلك يتقارب مع ابن عربي في حكمه بالسعادة على فريق النار، وأنهم إذا عذبوا فإن عذابهم يكون لذة، وإن كانوا ربما نالوا شيئا من الشقاوة، لكنهم يؤولون إلى السعادة، إلا أن الفارق بين فريق الجنة وفريق النار، أن الأولين نودوا من قرب، وأما الآخرون نودوا من بعد؛ لأنهم خاضوا في الدنيا؛ وما وحدوا وعبده في الكل.^(١٣١)

(١٣٠) الإنسان الكامل ١٢٣/٢.

(١٣١) الإنسان الكامل ١٢٣/٢.

فإذا كان هذا حال الكافرين، فما حال رأسهم إبليس إذن ؟ .

هو يذهب إلى أن إبليس - كذلك - يدخل تحت تلك الرحمة، ويكون منعما لا معذبا، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ ﴾ (ص: ٧٨)، بأنه إذا انقضى يوم الدين فلا لعنة عليه، فاللعنة حددت بإلى يوم الدين، وأما بعدها فلا، بل هو في نعيم دائم! (١٣٢)

حتى فرعون لقي منهم رحمة، حيث قال جلال الدين الرومي عنه:

«وبرغم ذلك لا يمكن نفي العناية عن فرعون جملة، فربما تكون للحق تعالى به عناية خفية، رادا إياه من أجل مصلحة ما؛ لأنه لا بد للملك من القهر واللطف، والخلة والسجن، الاثنين معا. وأن أهل القلوب لا ينفون عن فرعون العناية نفيًا كليًا، أما أهل الظاهر فيعدونه مردودا تماما، وذلك مفيد من أجل قوام الظاهر» (١٣٣).

(١٣٢) انظر: الإنسان الكامل ٦٢/٢، وانظر: ٥١/٢-٥٤.

(١٣٣) كتاب فيه ما فيه ص ٢٥٣.

الخاتمة

وفيها أبرز النتائج، والتوصيات:

- ١- أن الباحثين والمفكرين المختصين بالتصوف لفت نظرهم: وجود فكرة وحدة الأديان في بنية الفكر الصوفي.
- ٢- هؤلاء الباحثون مختلفو المشارب، فمنهم حاد النقد، ومنهم معتدل النقد، وذو الاتجاه التحليلي والتصويري، والاستشراقي، والفلسفي الغربي.
- ٣- أن تأصيلات الفكر الصوفي كانت سببا رئيسا في الميل إلى القول بوحدة الوجود.
- ٤- تلك التأصيلات تمثلت فيما يلي:
 - القول بوحدة الوجود.
 - القول بالحب الأزلي.
 - تقديم الربوبية على الألوهية مطلقا.
 - اعتناق مذهب الجبر.
 - رأي الفكر الصوفي في الرضا.
- ٥- أن المتصوفة استعملوا تلك التأصيلات في تقرير فكرة وحدة الأديان.
- ٦- ذلك التقرير تمثل فيما يلي:
 - القول بأن المعبود واحد، مهما اختلفت صوره.
 - القول بجواز التدين بكل دين وملة، ما دام أن المعبود في جميعها واحد.
 - أن مآل جميع البشر: مؤمنهم وكافرهم، إلى الإيمان والنعيم في الآخرة.
- ٧- كان لهذه التأصيلات وتقريراتها أثر واضح في موقف الصوفية من الشريعة والجهاد.
- ٨- أظهر جمع من الباحثين والمفكرين عناية بفكر ابن عربي، خصوصا ما يتعلق برؤيته حيال فكرة وحدة الأديان.
- ٩- يعتقد هؤلاء الباحثون: أن هذا الفكر الصوفي، المتمثل في تسامحه المطلق مع سائر الأديان، الذي يرى التساوي بينها، بديلا للفكر السلفي الذي يقسم العالم إلى فريقين: مؤمنين وكافرين.

- ١٠- وجود هذه الفكرة في التصوف، لا يلزم عنها اعتقاد كل متصوف بوحدة الأديان؛ إذ من المعلوم أن المتصوفة على درجات، فليس كلهم متحققون بالتصوف، من أجل ذلك: وجد في المتصوفة مجاهدون.
- ١١- المبالغة في فكرة التسامح والرضا، قد يجر إلى الوقوع في تصحيح الأديان؛ لذا ينبغي وضع خط فاصل بين التسامح والتصحيح.

بعض التوصيات:

- ١- من المهم بيان حقيقة الفكر الصوفي في حيال الأديان، ولعل هذه الدراسة نواة وبداية لدراسات أخرى، متعددة ومتنوعة، لحاجة الفكر المعاصر لمثل هذه الدراسات؛ ليكون لها دور في التصحيح.
- ٢- المنهج العلمي يقتضي ترك المجاملة العلمية، وبيان النتائج كما هي؛ لما في ذلك من خدمة للحقيقة، وقد درس مستشرقون قضية وحدة الأديان في التصوف، بطريق البحث العلمي المجرد، فكانت نتائجهم موافقة للواقع.
- ٣- من الدراسات المرتبطة بهذه الدرجات: موقف الصوفية من الجهاد، وموقفهم من الشريعة^(١٣٤). فهذان مجالان رحبان لباحث دقيق، يعطي كل: نص، وخبر، ومقالة، وموقف. حقه من التحليل والدراسة، لتعطي النتائج الدقيقة.
- ٤- خدمة للحقيقة، يجب أن يكون البحث موضوعياً، بعيداً عن تناول الأشخاص بالحط والتقصص، بل تعطى الفكرة حقه من الوصف والتحليل والنقد، المبني على مصادر الشريعة.
- ٥- إقامة مؤتمرات في بيان حقيقة موقف التصوف والمتصوفة من وحدة الأديان مطلب ملح، لكافة المراكز العلمية في العالم الإسلامي، تجلية للواقع.

(١٣٤) لتقصي هاتين القضيتين راجع: حاضر العالم الإسلامي، شكيب أرسلان ١٦٤/٢، ١٧٢، التصوف في الإسلام، عمر فروخ ص٩-١٠، التصوف بين الحق والخلق، محمد فهد شقفة ص٢١١، البريليبوية، إحسان إلهي ظهير ص٤٠، الوجه الآخر، محمد جميل غازي ص١١٠، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، لطف الله خوجه ص٩٩.

قائمة المراجع

- ١- الاستقامة، لأحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، تحقیق: محمد رشاد سالم. مكتبة ابن تیمیة، القاهرة.
- ٢- الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الرابعة ١٤٠٢/١٩٨١.
- ٣- الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، تحقيق: صلاح بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨/١٩٩٧.
- ٤- الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، لطف الله خوجه، دار الفضيلة، ط١/١٤٣٠.
- ٥- ابن تیمیة والتصوف، مصطفى حلمي، توزيع مكتبة ابن تیمیة، دار الدعوة، الإسكندرية
- ٦- إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد الغزالي، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى ١٤٠٧/١٩٨٧.
- ٧- ترجمان الأشواق، محيي الدين ابن عربي، دار صادر، بيروت، ١٤١٨ هـ.
- ٨- التصوف نشأتها وتطورها، محمد العبدية/طارق عبد الحلیم، ط٢/١٤١٢، الكوثر الرياض.
- ٩- التصوف بين الحق والخلق، لمحمد فهد شقفة، الدار السلفية، الطبعة الثالثة ١٤٠٣/١٩٨٣.
- ١٠- التصوف في الإسلام، للدكتور عمر فروخ، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١/١٩٨١.
- ١١- التصوف المنشأ والمصادر، لإحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور، الطبعة الأولى ١٤٠٦.
- ١٢- التصوف والفلسفة، ولترستيس، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي ١٩٩٩.
- ١٣- التعريفات، للشريف علي بن محمد الجرجاني، دار السرور، بيروت.
- ١٤- التعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر محمد الكلاباذي، قدم له وحققه: محمود أمين النواوي، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٢/١٩٩٢.
- ١٥- تلبیس إبلیس، لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، عنيت بنشره إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت.

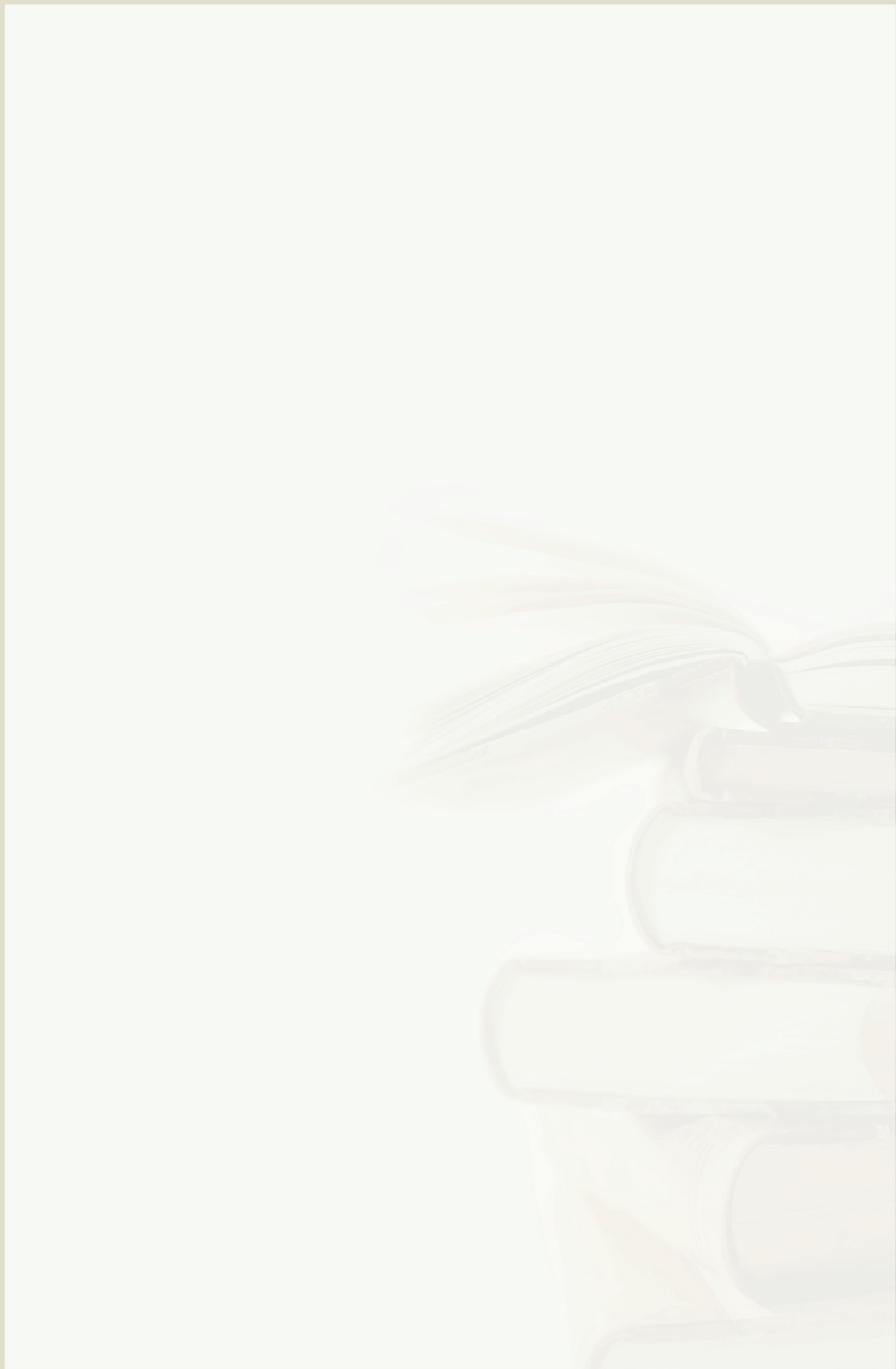
- ١٦- تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث، لعبد الرحمن بن علي بن عمر الشيباني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٩/١٩٨٨.
- ١٧- دائرة معارف القرن العشرين، لمحمد فريد وجدي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧١.
- ١٨- درء تعارض العقل والنقل، لأبي العباس ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى ١٣٩٩/١٩٧٩.
- ١٩- ديوان الحلاج وأخباره وطواسينه، جمعه وقدم له: د. سعدي ضناوي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨.
- ٢٠- ديوان ابن الفارض، ابن الفارض مكتبة زهران، مصر.
- ٢١- الرسالة القشيرية، لأبي القاسم عبد الكريم القشيري، تحقيق: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
- ٢٢- سلسلة الأحاديث الضعيفة، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة ١٣٩٨ هـ.
- ٢٣- صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ضبط: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير (دمشق، بيروت)، اليمامة للطباعة والنشر (دمشق)، الطبعة الرابعة ١٤١٠/١٩٩٠.
- ٢٤- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، ترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية ١٤١٣ هـ.
- ٢٥- الصوفية الوجه الآخر، للدكتور محمد غازي، إعداد: عبد المنعم الجداوي، لقاء صحفي.
- ٢٦- الصوفية في الإسلام، نيكلسون، ترجمة وتعليق: نور الدين شريبة، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٢ هـ.
- ٢٧- طبقات الصوفية، لأبي عبد الرحمن السلمي، تحقيق: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٠٦/١٩٨٦.

- ٢٨- ظهر الإسلام، لأحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الخامسة.
- ٢٩- عوارف المعارف، ملحق بالإحياء، لعبد القاهر بن عبد الله السهروردي، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى ١٤٠٧/١٩٨٧.
- ٣٠- عودة الواصل دراسات حول الإنسان الصوفي، للدكتورة سعاد الحكيم، مؤسسة دندرة للدراسات، الطبعة الأولى ١٤١٤/١٩٩٤.
- ٣١- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن حجر العسقلاني، ضبط: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج: محمد الدين الخطيب، إشراف: عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت.
- ٣٢- الفتوحات المكية، لمحي الدين بن عربي، دار صادر، بيروت.
- ٣٣- في التصوف الإسلامي وتاريخه، طائفة من الدراسات قام بها رينولد نيكلسون، نقلها إلى العربية وعلق عليها: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩/١٣٨٨.
- ٣٤- قطر الولي على حديث الولي، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: د. إبراهيم هلال، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة.
- ٣٥- القول السديد في مقاصد التوحيد، للشيخ عبد الرحمن بن سعدي، طبعة الجامعة الإسلامية، ١٤٠٩ هـ.
- ٣٦- قوت القلوب، لأبي طالب المكي، طبع بمطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة.
- ٣٧- كتاب فيه ما فيه، أحاديث مولانا جلال الدين الرومي، ترجمه عن الفارسية عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٥ هـ.
- ٣٨- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، لإسماعيل بن محمد العجلوني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٨/١٤٠٨.
- ٣٩- كشف المحجوب، للهجويري، دراسة وترجمة وتعليق: د.إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة التعريف بالإسلام، القاهرة ١٤١٥/١٩٩٤.
- ٤٠- اللمع، لأبي نصر السراج الطوسي، تحقيق: د. عبد الحلیم محمود، طه عبد الباقي سرور، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

- ٤١- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، راجعه: لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الحديث، القاهرة.
- ٤٢- مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، عبد الرحمن بن محمد الأنصاري ابن الدباغ، تحقيق: ريتز. دار صادر، بيروت.
- ٤٣- مجموع الفتاوى، لأحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، طبع بأمر خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز، إشراف الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين.
- ٤٤- مصرع التصوف، أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، لبرهان الدين البقاعي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٧٢/١٩٥٣.
- ٤٥- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، للدكتور جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٩٤/١٤١٤.
- ٤٦- المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة.
- ٤٧- المعجم الصوفي، للدكتورة سعاد الحكيم، مؤسسة دندرة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠١/١٩٨١.
- ٤٨- معجم اصطلاحات الصوفية، للدكتور أنور فؤاد أبي خزام، مراجعة: د. جورج متري عبدالمسيح، مكتبة لبنان، ناشرون، الطبعة الأولى ١٩٩٣.
- ٤٩- المقدمة، لعبد الرحمن ابن خلدون. دار الفكر.
- ٥٠- منازل السائرين، عبد الله الأنصاري الهروي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨ هـ.
- ٥١- مناهج الأدلة لابن رشد، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط١/١٤٠٢ هـ، ١٩٨٢م.
- ٥٢- الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: معن زيادة، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٦.
- ٥٣- نشأة الفكر الفلسفي، للدكتور علي سامي النشار، دار المعارف، الطبعة السابعة ١٩٧٧.
- ٥٤- هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٢.

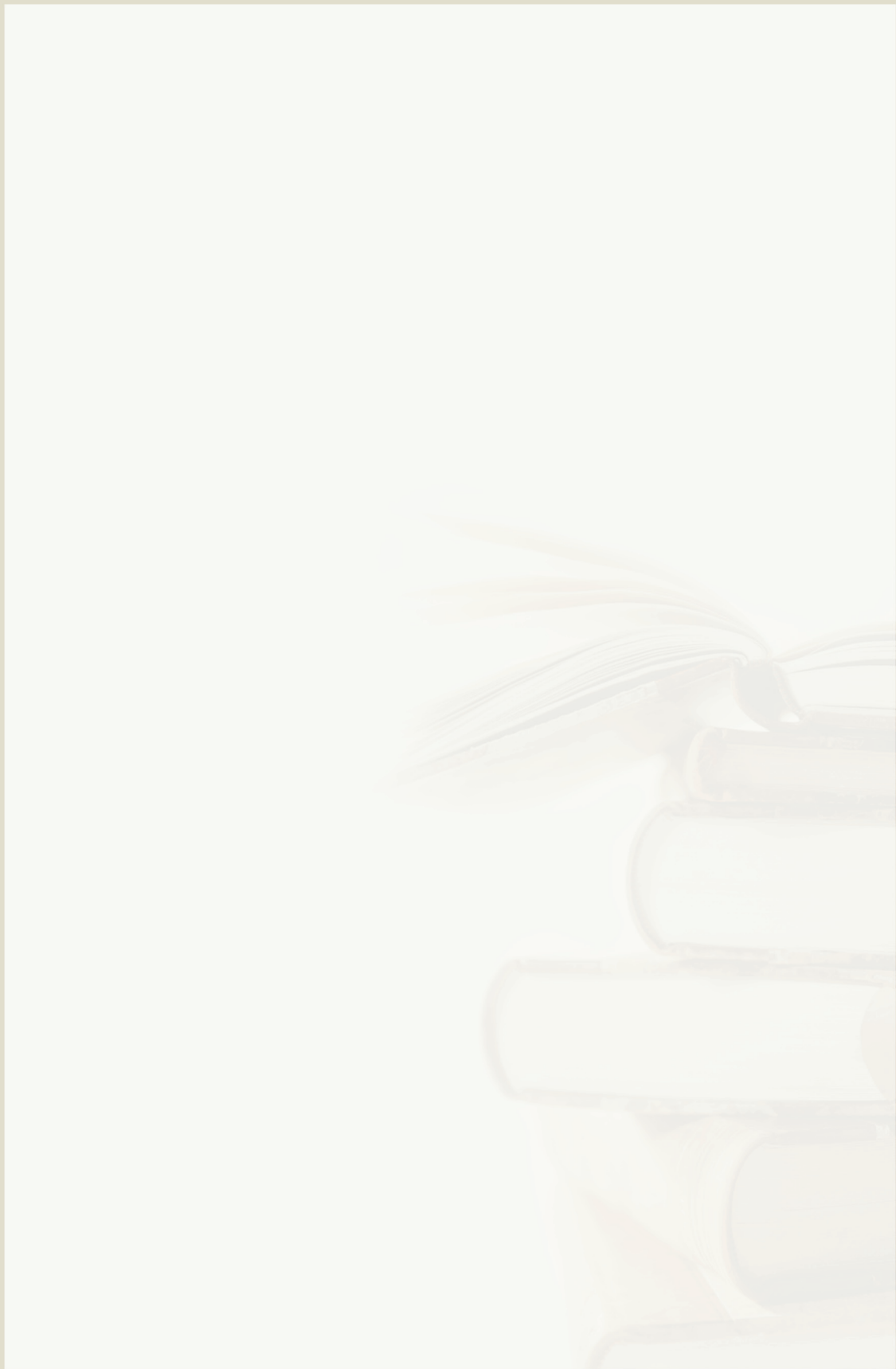
فهرس بحث وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقارير المتصوفة

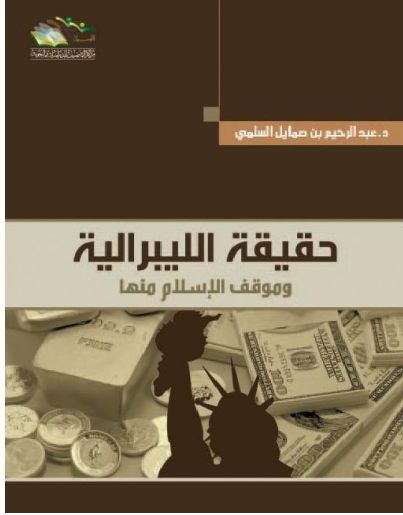
١٧٣	ملخص البحث
١٧٤	مقدمة
١٧٥	مدخل
١٨٤	المبحث الأول: التأصيلات الصوفية لفكرة وحدة الأديان
١٨٥	١- وحدة الوجود
١٩١	٢- الحب الأزلي
١٩٥	٣- الربوبية
٢٠٦	٤- الجبر
٢١٠	٥- الرضا
٢١٧	المبحث الثاني: تقارير المتصوفة لفكرة وحدة الأديان
٢١٧	تمهيد
٢٢٠	١- المعبود واحد
٢٢٧	٢- التدين بكل دين
٢٣٠	٣- مآل الكل إلى الإيمان والنعيم
٢٣٩	الخاتمة
٢٤١	قائمة المراجع
٢٤٥	فهرس الموضوعات





القراءات





قراءة في كتاب:

حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها^(١)

للدكتور. عبد الرحيم السلمي

قراءة: أحمد دعدوش^(٢)

تعود أهمية الكتاب بالدرجة الأولى - في اعتقادي - إلى موسوعيته، فهو في أصله رسالة أكاديمية توسّع مؤلفها في نقد وتحليل الفكر الليبرالي ثم عرضه على العقيدة الإسلامية لبيان موقفها منه. وقد شمل في تحليله جميع الأوجه: التاريخية، الفلسفية، الاقتصادية، الاجتماعية والسياسية، ثم انتقل إلى دراسة واقع هذا الفكر في العالم الإسلامي، بدءاً من تأريخ دخوله وتحليل العوامل والملازمات المرافقة لكافة مراحل هذا التاريخ، ومروراً بالتيارات التي انتهى إليها تغلغل هذا الفكر في الأوساط الفكرية، لينتقل بعدها إلى تأصيل الموقف الإسلامي منه وبيان أوجه التعارض التي تجعل من المستحيل الجمع بينهما.

ونظراً لشمولية هذا البحث الواقع في أكثر من ستمائة صفحة، وربما أسبقيته في بيان موقف الإسلام من الليبرالية في الوسط الأكاديمي كما أشار الباحث، فقد جاء ليسدّ فراغاً مهماً في المكتبة العربية والإسلامية، وليكون مرجعاً لا غنى عنه للباحثين المهتمين بهذا التيار الفكري، خصوصاً في هذه المرحلة التي تشهد صعوداً سريعاً وملفتاً لليبرالية مع تراجع الفكر اليساري وتصعيد النقد للتيارات الإسلامية كافة.

(١) الكتاب من منشورات مركز التأصيل للدراسات والبحوث بجدة . الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ.

(٢) باحث وكاتب إعلامي.

ما قبل الليبرالية

يبدأ المؤلف استعراضه لنشأة الليبرالية من دراسته للبيئة الثقافية والسياسية للمجتمع الأوربي، فيستهل الحديث بالعودة إلى جذور الديانة النصرانية التي تم إقرارها ديناً للدولة الرومانية على يد إمبراطورها «قسطنطين» سنة ٣٢٥م، حيث قرر رجال الدين المنتصرون في مجمع نيقية اختيار أربعة أناجيل من بين العشرات، كما أقرروا عقيدة التثليث إلى جانب العديد من المناسك التي احتفظوا بها من وثيبتهم السابقة.

بناء على ذلك، قامت النصرانية منذ نشأتها على السلطة الكهنوتية التي تعطي البابا ورجاله الحق في العصمة واحتكار الحقيقة، وتطور الأمر إلى التحكم في رعايا الكنيسة - أي عامة الشعب - بتملك الأراضي وفرض الضرائب ومنع الناس من التساؤل تحت ذريعة إبقاء «الأسرار المقدسة» خارج نطاق الشك، ووصل الأمر إلى التحكم في مصائر الناس الأخروية ببيع صكوك الغفران وادعاء البابا قدرته على حرمان من يشاء من الجنة، كما تمكن البابا من إقناع الجميع بحقه الإلهي في منح أي ملك أوربي شرعية الحكم أو حرمانه منها.

ترافق هذا الاستبداد الديني مع استبداد سياسي إقطاعي مماثل، مما أدى بطبيعة الحال إلى ظهور إرهابات التمرد في بداية عصر النهضة الممتد بين القرنين الرابع عشر والسابع عشر الميلاديين، إذ بدأت هذه الحركة بطابع ديني إصلاحي على يد الراهب الألماني «مارتن لوتر» والذي أعلن الانشقاق عن بابا الفاتيكان الكاثوليكية. ودعا إلى تحرير الأفراد من سلطة الكنيسة في التحكم بضمائرهم واحتكار تفسير الإنجيل.

تزامنت هذه الحركة الدينية مع حركة ثورية أخرى جاءت من خارج الكنيسة، إذ ساعد جو الحرية في فلورنسا الإيطالية على استقطاب العديد من الأدباء والفنانين الأوربيين الذين ضاقوا ذرعاً بعسف الكنيسة، فقاموا بإحياء التراث اليوناني الأسطوري، ونشطت في الوقت نفسه حركة فكرية أخرى على يد "فرانسيس بيكون" لنقد المنطق اليوناني وإحلال المنهج العلمي التجريبي الذي استقاه مما تُرجم عن المسلمين في الأندلس، وقد ساعدت التطبيقات العملية لفيزياء نيوتن على الإيمان بجدوى العلم التجريبي، ويرى المؤلف أن الموقف المتعنت للكنيسة من المنهج التجريبي - مع أن هذا المنهج لم يعد في بدايته أن يكون ضد منطق أرسطو فقط - قد أحدث ردة فعل عنيفة لدى العلماء حتى أصبح الدين في نظرهم معادياً لكل ما هو علمي وقابل للتحقق بالتجربة.

في هذه الأثناء، خرجت السفن الأوروبية للبحث عن الذهب وكسر احتكار المسلمين للتجارة العالمية، وبدأت الطبقة الوسطى «البورجوازية» بالصعود مستفيدة من توسع التجارة وتزايد حركة الأسواق واستحلال الربا وتوظيف نتائج العلم التجريبي في انطلاق الثورة الصناعية، هذه التطورات دفعت بمجموعها إلى البحث عن بديل فلسفي للجمود السائد، فساعدت فلسفة «هوبز» على تبرير النزعة الرأسمالية بقيامها على النزعة الفردية الأنانية، ثم قدمت نظرية «جون لوك» نموذجاً أفضل مع إقرارها بأن الملكية الخاصة هي الحالة الطبيعية للإنسان وأن "العمل" هو الأساس الأخلاقي الوحيد الذي يجيز للناس تملك الأرض المشاع، وهكذا وجدت الليبرالية طريقها إلى قلوب وعقول الناس.

في السياق نفسه، يستعرض المؤلف الثورات الليبرالية الكبرى التي كرس الانتقال إلى العصر الحديث، وهي الثورة الإنجليزية (١٦٨٨) والاستقلال الأمريكي (١٧٧٥) والثورة الفرنسية (١٧٨٩)، ويتناول الأخيرة منها بمزيد من التفصيل مركزاً على البعد اللاديني فيها، ومشيراً إلى دور اليهود البورجوازيين في نجاحها، واتفق معه في التأكيد على أن المبالغة في الالتفات إلى هذا الدور لا يؤدي إلا إلى المزيد من الانهزامية النفسية لدى أعداء اليهود.

مراحل الليبرالية

شهدت الليبرالية في نشأتها صعوداً ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر الميلاديين، ثم أخذت بالتبلور أكثر في أواخر القرن الثامن عشر إثر نجاح الثورات السالف ذكرها، لتبدأ المرحلة الذهبية لليبرالية طوال القرن التاسع عشر مع ظهور الدول الحديثة بتشكيلاتها المعاصرة، وانتشار كتاب آدم سميث «ثروة الأمم» الذي أطلق أيدي الرأسماليين للتصرف في ثروات أممهم دون ضابط، تحت ذريعة "اليد الخفية" القادرة على إعادة الأمور إلى نصابها في الاقتصاد الرأسمالي بمجرد إطلاق الحرية وفق مبدأ «دعه يعمل دعه يمر». وقد أدت هذه الفوضى إلى تنافس الرأسماليين الكبار على ثروات شعوبهم أولاً ثم على ثروات الشعوب المستضعفة، وكانت النتيجة قيام الحربين العالميتين ووقوع الملايين من الضحايا. ويحمل المؤلف المسؤولية في ذلك على "الفكر الليبرالي" الذي أوصل المجتمع الأوروبي إلى مرحلة صعود الفكر المضاد وهو الفكر الاشتراكي، ويستدل على ذلك بكلام الليبراليين أنفسهم.

مفهوم الليبرالية

اشتُق مصطلح الليبرالية Liberalism من الحرية Liberty، وهي مذهب فكري يقوم على الحرية الفردية واحترام استقلال الأفراد. ويرصد المؤلف في الباب الثاني من الكتاب إطلاق المصطلح على أمور عدة، فهو مذهب سياسي يحث على منع تدخل الدولة ما أمكن، وقيم الحكومة على مبدأ الديمقراطية، كما يطلق المصطلح على المذهب الاقتصادي القائم على حرية التجارة والمنافسة ومنع الدولة من التدخل في السوق، ويطلق أيضاً على مذهب سياسي واقتصادي بدأ بالظهور بعد الحرب العالمية الأولى وأخذ يدعو إلى "دولة الرفاهية" متأثراً ببعض الأفكار الاشتراكية، ويطلق أخيراً على حركة فكرية بروتستانتية تعتمد على المنهج العقلاني في قراءة النصوص الدينية.

ويناقد المؤلف ما يراه غموضاً في هذا المصطلح، منطلقاً من غموض مبدأ الحرية ذاته لتعدد وجوهه التطبيقية، كما يرجح خروج أفكار مضادة لليبرالية من رحم الحرية ذاتها كالفاشية والنازية والشيوعية وادعاء كل منها احتكار التمثيل الشرعي للتتوير والحرية، ويستشهد بما كتبه «فريدريك هايك» عن تناقض الليبرالية والذي يرى أن دعاة التخطيط المركزي يعانون من التناقض بين اللجوء إلى التخطيط وتأييد حقوق الإنسان، بينما يرد عليه آخرون بأن التناقض وقع أيضاً في الجمع بين الاقتصاد المرسل والديمقراطية، ليخرج المؤلف بنتيجة مفادها أن الليبرالية الاقتصادية مضطرة للتذبذب بين الاقتصاديين المرسل والمقيد كلما دعت الحاجة مع ظهور الأزمات المتتالية. ونتيجة لهذا التذبذب يسجل المؤلف أيضاً غموضاً آخر عندما يتردد مصطلح الليبرالية بين الكلاسيكية المحافظة «الليبرترية» والليبرالية الاجتماعية.

في الفصل الثاني من هذا الباب يشير المؤلف إلى قيام الليبرالية على ثلاث أسس رئيسية، فهي تشترك مع شتى المذاهب الغربية الأخرى في العقلانية، بينما تتميز عنها جميعاً بنقطتين أساسيتين وهما الحرية والفردية.

وتقوم العقلانية على استقلال العقل البشري بإدراك المصالح والمنافع دون حاجة لمصادر خارجية، وقد بدأت العقلانية على يد ديكارت وبيكون في القرن السابع عشر الميلادي بالفصل بين الدين والعلم، ثم ما لبث العقل أن استأثر بالمعرفة كلها في عصر التنوير. أما الحرية فهي مقصورة في المفهوم الليبرالي على الحرية المدنية دون الحرية الإرادية، ويستنتج المؤلف من ذلك أن الليبرالية ليست إلا نتاج واقع اجتماعي وأنها لم تنشأ عن بحث عقلي مجرد.

نقد الديمقراطية

بدأ التأثير الليبرالي في الفكر السياسي مع إقرار الليبراليين الأوائل للحقوق الأساسية للفرد في الدساتير التي وضعت بعد قيام الثورات وإعلان حقوق الإنسان، وينفي المؤلف وجود أي تلازم بين الديمقراطية والليبرالية معتمداً في ذلك على نصوص آباء الليبرالية الأوائل، ويرى أن مبادئ الليبرالية في حرية التعبير والملكية الخاصة يمكن تحقيقها في ظل أنظمة ملكية أو أرستقراطية، بل إنها تحققت في ظل أنظمة اشتراكية،

ويستنتج المؤلف أيضاً من التاريخ الحديث تراجع الحماس الشعبي للديمقراطية بعد أن آمن بها الثوار الأوائل ضد الإقطاع.

ويرى المؤلف أن مفهوم الديمقراطية يعاني من الغموض بسبب الصراع بين مبدئي الحرية والمساواة، وأن أنماط الديمقراطية تختلف عن بعضها في نظام الأحزاب وطرق الانتخاب. ويؤيد الرأي القائل بأن سياسة الأحزاب تشكل أزمة للديمقراطية، حيث تسيطر على الأحزاب أقلية تحتكر قيادتها، وأن تعدد الأحزاب يفضي إلى تفرق الأمة إلى كتل متصارعة بدلاً من تنافسها في البحث عن الحلول الأمثل للمجموع. كما يرى أن تفرق الحقائق الوزارية بين الأحزاب عند تشكيل الحكومات الائتلافية يؤدي إلى عدم الاستقرار في السياسات وضعف الإنجاز أمام سرعة التبدل. أما الانتخابات فتتيح في رأي المؤلف مساواة في غير محلها للناخبين لعدم تساويهم في القدرة على اتخاذ القرار وعجزهم عن التمييز بين الصحيح والمزيف خصوصاً في ظل الإعلام الموجه، كما أن قلة المشاركة في الانتخابات تحول غالباً دون قدرتها على تمثيل رأي الشعب.

ويتابع المؤلف نقده للنظام الديمقراطي بالإشارة إلى أن الرأسماليين غالباً ما يقبلونه إلى ديكتاتورية تحفظ مصالحهم، ويستدل على ذلك بما يجري اليوم من تزيف للرأي العام عبر وسائل الإعلام التي يسيطرون عليها. ثم يصل إلى نتيجة مفادها عدم التلازم بين الحرية والديمقراطية لعدم قدرة الأجانب والأطفال على التصويت.

الليبرالية في العالم الإسلامي

كان العالم الإسلامي يعيش تحت كنف الدولة العثمانية إبان عصر النهضة الأوروبية، حيث تُطبق الشريعة ويؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر، بيد أن عوامل الانهيار التي بدأت تنخر

في كيان المجتمع والدولة أدت إلى تسلل الفكر الليبرالي بالتدريج، حيث طغى الاستبداد السياسي، وانتشرت الفرق المبتدعة، وتورط بعض المنتسبين لطبقة العلماء في ترسيخ الاستبداد بالغلو في طاعة ولي الأمر، وساد الجمود والتقليد والإرجاء والتصوف. وقد أجاد المؤلف في تفصيل أسباب كل من هذه العوامل، وناقش بعض الشبهات التي كرسست الاستبداد بفتاوى شرعية باطلة. كما حمل المؤلف على الجمود مبيناً عدم صحة الاعتماد الجامد على أقوال بعض الفقهاء القدامى حول قضايا معاصرة مختلفة التكييف عما كانوا عليه، بل تجب العودة إلى الوحي ثم الاجتهاد في تحقيق مناط النصوص مع الاستئناس بأقوال السابقين. ويرى أن الجمود بدأ مع إغلاق باب الاجتهاد لشعور المتأخرين بعظمة العلماء المتقدمين وصعوبة الوصول إلى مستواهم في الاجتهاد، كما أغلق البعض هذا الباب مع كثرة الفرق ولجئها إلى التأويل سداً للذريعة، وهو ما شجعه الحكام المستبدون لإقصاء العلماء الربانيين عن ساحة الرأي والتأثير.

بدأ تسلل الليبرالية إلى العالم الإسلامي مع تكرر حالة الضعف في جسد الدولة العثمانية، وتفوق الدول الأوروبية عسكرياً وسياسياً وعلمياً، مما دفع السلطان محمود الثاني في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي إلى إحداث بعض الإصلاحات كتكوين جيش نظامي على الطراز الأوروبي، ويرى المؤلف أن هذه التعديلات لم تكن تطبيقاً لليبرالية ولكنها المرة الأولى في تلقي النظم الغربية دون تفرغ لها من مضمونها الفكري لكونها قد أخذت بشيء من الانبهار والتعظيم.

إلا أن هذه التنظيمات سرعان ما تحولت إلى قضية أساسية للمعارضة الليبرالية التي بدأت بالتشكل داخلياً مثل جمعية تركيا الفتاة وحزب الاتحاد والترقي، كما ساعد احتكاك المثقفين الأتراك بالثقافة الأوروبية على المزيد من التأثر والانبهار بمباهج الحياة ذات الطابع الليبرالي.

في هذه الأثناء برز اتجاه فكري جديد يسميه المؤلف بالمنهج التوفيقى، إذ رأى أصحابه من كبار موظفي الدولة العثمانية ضرورة الإصلاح على النمط الأوروبي مع الحرص على ربط كل ما يؤخذ عن الأوروبيين بالإسلام، وقد مثل الشيخ الأزهرى رفاعة الطهطاوي خير نموذج للنخبة المثقفة التي تبنت هذا الموقف، إذ سعى للربط بين جميع مظاهر التمدن والعقلانية الأوروبية بما يماثلها في العقائد والتشريع الإسلاميين.

أما الشيخ محمد عبده فقد أسس - حسب المؤلف - مدرسة مستقلة تخرج منها الكثير من الليبراليين، فبالرغم من سعيه إلى مواجهة الليبراليين إلا أنه مهد الطريق أمامهم بتصويره الإسلام في صورة "منهزمة" وبلجونه إلى المنهج العقلاني في التأويل على طريقة المعتزلة، مما سهّل على الليبراليين من بعده العبث في العقائد والتشريع دون شعور بالوقوع في الخطأ. وهكذا مهّدت الأفكار التوفيقية للمرحلة التالية من الاحتلال الفكري، ولم يخرج الاحتلال البريطاني من مصر إلا بعد أن سلّم دفة الحكم إلى حزب ليبرالي تخرج زعماءه من مدرسة محمد عبده وهو حزب الوفد.

ويسجل المؤلف ملاحظاته على السلوك السياسي لليبراليين الأوائل، فقد جنح محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي إلى التسليم للمستبد العادل بالإمساك بزمام السلطة. أما التطبيق العملي لدى الأحزاب الليبرالية الأولى فكان على النقيض من الفكر الليبرالي من الناحية النظرية، فما أن وصل حزب الاتحاد والترقي التركي إلى السلطة حتى استبد بالناس ومنعهم من المشاركة السياسية، بل وحرّمهم من حقوقهم المدنية في حرية العبادة وسعى إلى طمس هويتهم وعزلهم عن تاريخهم وتراثهم.

أما حزب الوفد المصري فقد تشكل بالتحالف بين البرجوازية المصرية الصاعدة وبين النخبة المثقفة المتشربة للثقافة الغربية، ولعل المؤلف قد قصد إلى تحذير القارئ من تكرار ما جرى في هذه التحالفات مع المحتل الغربي، وهو ما نراه اليوم بالضبط على أرض الواقع من جهة الحثييات والتبريرات وإطلاق الاتهامات الجائرة على الإسلاميين، فضلاً عن انعدام المصادقية في التحلي بصفات العدالة والمساواة وحرية الرأي لدى الكثير من أذعياء الليبرالية.

ثم يناقش المؤلف دعوى الإسلام الليبرالي، فبعد نجاح محاولات التوفيق التي قامت في ظل الاحتلالين الإنجليزي والفرنسي، ظهرت سلسلة من الدراسات والمؤتمرات التي بحثت في تأصيل وتوطين الليبرالية والعلمانية في العالم الإسلامي، وكان آخرها تقرير مؤسسة «راند» الأمريكية الذي وضع الخطوط العريضة لخطة نشر الليبرالية ضمن إطار إسلامي مقبول وقادر على تجنب المعارضة، إذ استعرض التقرير أربعة تيارات رئيسة في العالم الإسلامي: الأصوليون وهم الجهاديون والسلفيون، التقليديون وهم إما محافظين كشيخ الأزهر أو إصلاحيين كالقرضاوي، المجددون وهم من يوصفون محلياً بالعصرانيين مثل محمد شحرور ونوال السعداوي، وأخيراً العلمانيون. ويرى التقرير أن تيار المجددين هو الحليف الأساسي الذي يعول

عليه في قيام إسلام يوافق مصالح الغرب لما تتحلى به هذه المجموعة من كونها «الأكثر تجانساً مع قيمها ، ومع روح المجتمع الديمقراطي العصري».

ويستعرض المؤلف بشيء من التفصيل بعض النماذج للتيار العصراني، مشيراً إلى التنوع في أفكارهم فمنهم من يوافق الفلاسفة والملاحدة في نفي حقيقة الألوهية والغيبيات، ومنهم من يفصل بين الدين والدولة ويدعو إلى القوانين الوضعية، بينما يرى البعض الاقتصار في التشريع على القرآن ونفي السنة والإجماع مع المطالبة بتجديد أصول الفقه، وقد يتفقون جميعاً على المناداة بالتعددية وإعادة النظر في مفهوم الولاء والبراء، وقد أحسن المؤلف في التنبيه إلى ضرورة التريث في إطلاق صفة العصرانية على كل من يناهز بالتجديد، إذ لا يبعد أن يميل أحد العلماء أو الدعاة عن حسن نية إلى رأي سبقه إليه العصرانيون، فلا يخرج عن أن يكون مجتهداً قد أخطأ ما دام في أصوله ومجمل أقواله موافقاً للسنة وملتزمها بها .

أما تيار «الليبرالية الإسلامية» فقد بدأ على يد الإصلاحيين في عصر محمد عبده ثم تطور تحت مسمى مدرسة التجديد في الستينيات الميلادية لتستفيد منه الدول الغربية في مرحلة ما بعد ١١ سبتمبر بهدف الترويج لمشاريعها في المنطقة، ومع اعتراف المؤلف بتعدد رؤى أصحاب هذا التيار إلا أنه يجد لديهم عاملاً مشتركاً هو محاولة التوفيق بين الإسلام والحداثة الغربية، واصفاً إياهم بأنهم أكثر غلواً من مدرسة محمد عبده "في تأويل النص الديني، ووضع أدوات جديدة في تأويله وصرفه عن حقيقته"، ثم يشير في الحاشية إلى بعض منابر هذه المدرسة مثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومجلة الاجتهاد ومجلة المسلم المعاصر.

في السياق نفسه، يستعرض المؤلف بشيء من الإجمال تيار الليبرالية القومية، مشيداً بنقدها المحكم لليبرالية الرأسمالية مع تمسكها بليبراليتها الاشتراكية، ومنتقداً بذلك قصورها على الفكر الغربي العلماني، ويرى أنها لم تأت بجديد إذ انقسمت الليبرالية الغربية في منشأها إلى المدرستين الرأسمالية والاشتراكية، دون أن ينسى الإشارة إلى أن هذا التيار أقرب إلى الوطنية على المستوى النظري على الأقل.

ثم يختتم حديثه عن التيارات الليبرالية بتيار الليبراليين الجدد الذي نشأ بعد سقوط الشيوعية وزاد حضوره بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، إذ يتتبع المؤلف نتاجه الإعلامي والفكري عبر الفضائيات والصحف وبعض المواقع ليخرج بنتيجة مفادها أنه "تيار

عميل للدول الاستعمارية وخاصة الولايات المتحدة ولا يخرج عن آرائها"، مشيراً إلى البيان الأممي الذي وقعه عدد من أقطابه لدعوة الأمم المتحدة إلى محاكمة من أسموهم بفقهاء الإرهاب ومنهم الشيخ يوسف القرضاوي والشيخ سفر الحوالي والدكتور راشد الغنوشي.

موقف الإسلام من الليبرالية

يخصص المؤلف الباب الخامس والأخير من بحثه لمناقشة موقف الإسلام من الليبرالية، وذلك من خلال قضيتين هما موقف الإسلام من الحريات والحكم الشرعي في الليبرالية.

ففي القضية الأولى يوضح المؤلف أن محاربة المنهج المنحرف في فهم الحرية - أي الليبرالية - لا يقتضي محاربة الحرية ذاتها لأن الإسلام يعظم الحرية في إطار متوازن يوافق الفطرة وينمي المجتمع، ثم يستشهد بما كتبه شيخ الزيتونة الطاهر بن عاشور حول قيمة الحرية في الإسلام، مستندا إلى مقاصد الشريعة و دلالة الإباحة الأصلية ودلالة الأصل براءة الذمة.

ثم يسرد خمسة نماذج لتوضيح أهمية الحرية في الإسلام، وهي :

١- حرية الإرادة التي تتحقق بحرية الاختيار وإفراد العبادة لله تعالى وحده وما يقتضي ذلك من منع الغلو في الأنبياء والصالحين والنهي عن تعظيم الأفراد.

٢- الحرية السياسية، إذ يقوم نظام الحكم في الإسلام على أربعة أصول: إقامة العدل ونفي الظلم، اختيار الحاكم، الشورى الملزمة للحاكم، ومراقبة الحاكم وتقويمه. ومن أبرز مظاهر الحرية في هذا الباب خضوع الحاكم والمحكومين على حد سواء للشريعة الإلهية دون مفاضلة ولا تمييز، وعدم انعقاد العقد بين الأمة وحاكمها إلا بالرضا دون إكراه ولا توريث، كما يلزم الحاكم الأخذ بالشورى وألا يخالف أهل الحل والعقد، ويحق للأمة أن تراقب حاكمها وتردعه عن الظلم كما دلت على ذلك النصوص.

وفي هذا السياق، ينتقد المؤلف بشدة ما يقوم به بعض الإسلاميين من التوفيق بين الإسلام والديمقراطية ويراه أسلوباً منهزماً وباطلاً للثناء على الإسلام، إذ يرى المؤلف أن المفهوم الغربي قائم على محورية الإنسان والنفعية الفردية والمادية مع العزل التام عن الأخلاق والدين، وهو ما يتناقض جوهرياً مع النظام الإسلامي، ثم يرى أن هذه المقارنة تؤدي إلى تغيير المفاهيم الشرعية واستعمال للمصطلحات في غير مكانها وتضليل عن الحقيقة، فضلاً عن كونه استدلالاً

خاطئاً بالنصوص الشرعية كالأستدلال بوجود المنافقين على حرية الرأي وتكوين الأحزاب الإلحادية.

٣- الحرية الاقتصادية: يقدم الباحث في شرح مفصل حجم تدخل الدولة في الاقتصاد الإسلامي، فالأصل فيه حرية الأفراد في أموالهم وتصرفاتهم ضمن حدود الشريعة وحرية التملك لوسائل الإنتاج، والدور الأساسي للدولة هو مراقبة النشاط الاقتصادي ومنع الأنشطة المحرمة. وتتضبط جميع تدخلات الدولة بضابط مراعاة المصالح ودرء المفسد، على أن هذه التدخلات ليست أصولاً ثابتة بل تختلف حسب المصلحة مع تغير الزمان والمكان.

٤- حرية الرأي: يضع الباحث لهذه الحرية أربعة ضوابط، مع التمييز بين ما هو شرعي وما هو دنيوي، إذ يجب أن يكون الرأي مشروعاً ومباحاً ويراعي المآلات من حيث المصلحة والمفسدة، فالرأي الصحيح في القضايا الشرعية يعود تفصيله إلى مباحث أصول الفقه وهو على أنواع كراي الصحابي إذا انتشر ولم يعرف له مخالف والاجتهاد الجماعي الذي تواطأت عليه الأمة. كما يجب ألا تُتاح حرية الرأي إلا لمن هو أهل لذلك، ويتحقق ذلك بالرجوع إلى شروط الأهلية في الفقه، وأخيراً يجب أن تكون وسيلة الرأي مشروعة فالوسائل لها أحكام المقاصد .

٥- حرية الاعتقاد : يعرفها الباحث بمفهومين، فهي أولاً حرية اختيار الإنسان للحقائق دون تقييد العادات واتباع الآباء والهوى والخرافات بحيث يكون الاختيار صحيحاً غير مقيد، كما تطلق ثانياً على عدم إكراه أحد على اعتناق الإسلام ما دام باذلاً للجزية، أما إذا أسلم فإنه ليس حراً في تغيير عقيدته بل يعاقب بالقتل حداً إن فعل .

الحكم الشرعي في الليبرالية

يصل الباحث إلى نتيجة مفادها أن الليبرالية دعوة إلى الإلحاد ورفض الأديان حيث لا تعترف بهيمنة الدين على الحياة الإنسانية، ويرى أن الليبرالية تتناقض مع الإيمان في خمس نواقص:

١- كفر الاستحلال: فالمستحل لما حرمه الله مما هو معلوم من الدين بالضرورة ومتواتر كافر، ويؤكد المؤلف أن هذا الكفر موجود في الليبرالية لأن من مفاهيمها القول بمنع التحريم أو منع المنع كمنع تحريم الربا والزنا وغيرها.

- ٢- **كفر الشك** : الإيمان لا يقبل الشك ولا يعني فيه إلا اليقين الجازم، ويتحقق هذا الكفر في الليبرالية - حسب المؤلف - لأن الحرية الفكرية تقتضي عدم الجزم بصحة أمر أو بطلانه عند الليبراليين، فالجزم في العقائد عند الليبراليين تعصب ديني يناهز التسامح والانفتاح.
- ٣- **كفر الإباء والامتناع**: وهو عدم الانقياد لأمر الله بالكلية، ويرى المؤلف أن الفكر الليبرالي يؤسس لهذا الكفر في السياسة والاقتصاد، حيث التحاكم إلى القانون الوضعي، والتزام نظام اقتصادي مناف للإسلام.
- ٤- **الحكم بغير ما أنزل الله** : أي تشريع القوانين الوضعية المضادة لشريعة الله أو استحلال الحكم بغير ما أنزل الله، ويؤكد المؤلف أن الليبرالية عقيدة في الحرية الفردية تعتمد على العقلانية المنكرة للوحي، والأحكام راجعة إلى العقل المجرد عندهم.
- ٥- **شرك القصد والإرادة** : يشير المؤلف إلى أن وراء كل فعل يختاره العبد يكمن قصد ما، فمن لم يقصد وجه الله في أمر فهو حتماً يقصد غيره إذ ليس هناك حياد، وقد حذر النبي ﷺ من الشرك في النية، والشرك في ذلك على درجات، أما الشرك المخرج عن الملة فيصفه المؤلف بأنه يقع عندما يكون الباعث للمرء على العمل وقصده منه في أصل دينه إرادة الدنيا وقصدها، ثم يرى أنه ينطبق على الليبرالية لأنها إتباع تام للهوى والرغبة وإيثار للدنيا. وكما لا يساء الفهم فقد أحسن في الإشارة إلى التفريق بين الإتيان التام للهوى بصورة واعية ومنهجية - وهو ما يراه متحققاً في الليبرالية - وبين ما هو جزئي لا يخرج المرء عن دينه.
- في نهاية المطاف، وبعد أن بيّن الباحث موقف الإسلام من الليبرالية، يختتم بحثه بالرد على بعض شبهات خصومه الليبراليين، ويمكن تلخيص هذه المناقشات في النقاط التالية :
- ١- شبهة التكفير : بعد فراغه من إظهار التناقض بين الإيمان والليبرالية، يلقت الباحث الأنظار إلى قضية مهمة وهي أن التكفير الوارد حول الليبرالية يقع على العقائد والأفكار وهو ما يسمى «كفر النوع» دون النظر للمعيّنين، أي: أن الحكم بالكفر لا ينطبق على كل فرد معيّن إلا إذا تحققت فيه شروط الكفر وانتفت عنه الموانع، إذ تصادف في الواقع الكثير من الأفراد الذين يدعون الانتماء إلى مذهب ما دون إمام بما يقتضيه ذلك الانتماء، مما يعني احتمال اعتناق الكثير من المسلمين لليبرالية دون تلبس بما تتضمنه من نواقض الإيمان الموجبة لتكفيرهم، وكذلك يدل على أن البعض قد ينتسب إلى الليبرالية بوعي تام فيقع عليه الكفر .

٢- شبهة أن الليبرالية مجرد آلة وليست عقيدة : وهي شبهة درج الكثير من المثقفين وكتاب الصحافة على التشبث بها ، وهو ما يراه الباحث مجرد خدعة ، مستشهدا باعتراف بعض العلمانيين بأن الليبرالية منهج حياة ، إلا أن الباحث نفسه يقر بأن ليس كل من تشدق بالليبرالية فإنه يعتقها.

٣- شبهة أن الليبرالية تشتمل على بعض الإيجابيات: يقر الباحث بأنه لا يوجد مذهب فكري إلا وفيه بعض الإيجابيات، بيد أن هذا لا يستلزم صحة المذهب نفسه. أما الليبرالية ففيها من السيئات والعيوب ما هو أكثر. ويرد على خصومه بأن كل ما ورد في الليبرالية من حسنات فهو موجود في الإسلام بصورة أنقى وأفضل من حيث المنطلق والتطبيق.

ويختتم الباحث ببعض التوصيات، ومنها إحياء روح المقاومة للظلم في الأمة الإسلامية بوصفها كفيلة بصد العدوان الليبرالي، وإبراز "المفاهيم الإسلامية الغائبة" عن المجتمع مما أفسدته الليبرالية كالتسامح والحرية والانفتاح والحوار والمشاركة السياسية، كما يشير إلى أهمية العودة إلى التراث الإسلامي لنقد الحداثة الليبرالية من خلاله، وللدرد على بعض المشاريع الحداثية الأخرى مثل مشروع التاريخية لدى محمد أركون والتأويلية لدى نصر أبو زيد. ولا يغفل الباحث دور العلماء والمفكرين في حماية الأمة من هذا الفكر بمشاريع بنائية من قبيل الإصلاح الديني والتربية والتعليم، فضلاً عن أهمية الاجتماع على كلمة واحدة ونبذ الفرقة والاختلاف بين الإسلاميين لمواجهة هذا الفكر الدخيل.

وبنظرة شمولية، يجمع المؤلف في بحثه بين النقد والتأصيل، ولا شك في أنه مرجع يُعتد به سواء من قبل الباحثين في الفكر الليبرالي أو المهتمين بالموقف الإسلامي منه، ومن الواجب الإشادة بدعوة المؤلف في الختام إلى ضرورة التفريق بين من ينتمي إلى الليبرالية عن علم بمقاصدها ومن هو جاهل بذلك، وبوقوفه إلى جانب الحوار الهادئ مع كافة اتجاهات الليبرالية، مع أملنا بأن تثمر هذه الدعوة فتح أبواب الحوار الحضاري مع كل من يغتر بالدعاية الليبرالية المتصاعدة، وأن تؤدي أيضاً إلى تفهّم الغيورين على الدين للتشويش الفكري الذي يقع فيها الكثيرون من أذعياء الليبرالية قبل إطلاق الأحكام المتسرعة.



قراءة في كتاب:
ظاهرة التأويل الحديثة
في الفكر العربي المعاصر
دراسة نقدية إسلامية^(١)
للدكتور خالد بن عبدالعزيز السيف

قراءة: ياسر بن ماطر المطري^(٢)

لا يزال موضوع تأويل النص الديني يحتل موضع الصدارة والاهتمام منذ بدايات النهضة في الفكر العربي وإلى وقتنا هذا.

وأصبح التساؤل في هذا الوقت حول النص وكيفية التعامل معه تساؤلاً مركزياً في خطاب النهضة ، وقد تنوعت المشارب في الجواب عن هذا التساؤل تبعاً لتنوع الاتجاهات الحاضرة في الفكر العربي المعاصر.

وقد بدأت على صعيد آخر عدد من الدراسات المعاصرة التي ترصد هذه الظاهرة وتتبعها بالتحليل والدرس والنقد ، وواحدة من تلك الدراسات الحديثة التي تناولت هذه الظاهرة كتاب (ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر - دراسة نقدية إسلامية-) للدكتور خالد بن عبد العزيز السيف ، والكتاب عبارة عن رسالة علمية حصل المؤلف بها على درجة الدكتوراه من جامعة أم القرى.

(١) الكتاب من منشورات مركز التأصيل للدراسات والبحوث بجدة . الطبعة الأولى ١٤٣١ هـ

(٢) مدير البحث العلمي بمركز التأصيل وأكاديمي بجامعة الملك عبد العزيز.

ستتناول هذه الأوراق قراءة سريعة لمجمل الأفكار التي عرض لها الكتاب ، علها أن تساعد على بيان ما تضمنه هذا الكتاب من موضوعات مهمة.

ابتدأ البحث ببيان أهمية الموضوع مشيراً إلى أن القراءة الجديدة للنصوص الشرعية أصبحت أشبه بالظاهرة في الفكر العربي المعاصر ، وساعد على نشر ذلك ما يملكه هؤلاء الكتاب من قدرة على الكتابة ومعرفة بمنهج البحث ، وهالة إعلامية تسويقية.

وعن منهج الدراسة يشير البحث إلى التركيز على الآلية الفاعلة في إنتاج هذه المخرجات؛ لأن الخلاف مع أصحاب هذه الظاهرة خلاف في المقدمات قبل أن يكون خلافاً في النتائج.

وتشير الدراسة إلى قصد التركيز على القضايا المحورية التي تمثل بنية الفكر العلماني في موضوع التأويل وبيان منزعها الفلسفي وتتبع أصولها في الفكر الغربي.

تبدأ الدراسة بتمهيد يتضمن البحث في مكانة النص الشرعي (القرآن أو السنة) من حيث بيان الحجية، والخصائص لهذا النص والتي منها استيعاب النص وشموله ، ومراعاته للجانب العقلي في التشريع والأحكام والعقائد ، إلى جانب تجاوز النص سياقه الذي نزل فيه ليتمد في مطلق الزمان والمكان.

وتناول البحث بعد ذلك الحديث عن التأويل في لغة العرب وفي استعمال السلف ؛ وأوضح أن المعنى في الاستعمالين هو التفسير أو المرجع والعاقبة.

ثم تحدث عن التأويل في اصطلاح المتكلمين وإطلاقهم هذا اللفظ على معنى صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح.

وانتقل البحث للحديث عن التأويل في الاستخدام الحديث مشيراً إلى التطور الذي حصل لهذا المفهوم وأنه قد انتقل إلى نظرية عامة في الفهم ، واستخدمت هذه النظرية في الغرب تحت مصطلح «الهرمنيوطيقا» مشيراً إلى أن هذا المصطلح ارتبط في بداية نشأته بالنصوص المقدسة النصرانية .

ثم تحدث البحث عن مسار التأويل بداية من فليون اليهودي الأسكندري في عام ٤٠ م في تأويله الرمزي للتوراة .

كما تعرض لمجموعة من الشائيات التي قامت حول النص في الفكر الإسلامي، كشائيات

التعارض بين العقل والنقل في العقل الكلامي التي بدأت مع الجهمية والمعتزلة وانتقلت إلى الأشاعرة والماتريدية .

وثائية العامة والخاصة في العقل الفلسفي والتي قادها مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد وأبرزوا مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة .

والثائية الأخيرة - كما يعرض البحث - ثائية الظاهر والباطن في العرفان الباطني .

ينتقل البحث بعد ذلك إلى الحديث عن إشكالية التأويل في العقل النهضوي العربي في القرن التاسع عشر بداية من رفاة طهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده .

وهي بداية - كما يرى البحث - سيطرت عليها حالة الانبهار بما أنتجه الغرب، قادت إلى عملية توفيقية تعترف بمنجزات الحضارة الغربية إلى جانب اعترافها بالنص، والذي استوجب إنتاج منهج تأويلي يطمئن النفس لتخرج من عقدة التخلف أمام الحضارة الغربية.

ينتقل الحديث بعد ذلك إلى بدايات استخدام المنهجيات الحديثة على يد طه حسين والذي يعتبر من أوائل من مهد لهذه الآلية في التعامل مع نصوص التراث الإسلامي عندما استخدم المنهج الديكارتي في دراسته للأدب الجاهلي.

وتأتي بعده تجربة محمد أحمد خلف الله في أطروحته للدكتوراه في «الفن القصصي للقرآن».

ويمكن أن تكون دراسة فضل الله عبدالرحمن المفكر الباكستاني (ت: ١٩٨٨) في كتابه «الإسلام وضرورة التحديث» والتي تأثر فيها بفلسفة جادامير؛ من أوائل الدراسات التي استخدمت المنهجيات الحديثة في فهم الإسلام.

وفي عام (١٩٧٩م) صدرت دراسة للمفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج والتي حملت عنوان «العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة» لتكون حلقة أخرى من حلقات التطور في استخدام هذه المناهج.

ليصل الأمر في مرحلة الثمانيات لظهور هذه المناهج بشكل أكثر وضوحاً ونضجاً من المراحل السابقة، ففي عام (١٩٨٤م) صدر كتاب «نقد العقل الإسلامي» لمحمد أركون، وكتاب «نقد العقل العربي» لمحمد عابد الجابري .

وهكذا أصبح في كل بلد - كما يرى البحث - من يمثل هذه الآلية التأويلية.

بعد ذلك يبدأ البحث في بيان أصول النظرية الحديثة في التأويل.

فيتحدث في بدايته عن جذور هذه النظرية في الفكر الغربي بداية من اليونان ومروراً بفترة الإصلاح الديني والنقد الكتابي مشيراً في ذلك إلى محاولة توما الأكويني إلى إبراز نظرية التوافق بين الكتاب المقدس وبين العقل ، ومحاولة مارتن لوتر في كسر الحصار الكنسي في فهم الكتاب المقدس.

وفي القرن السابع عشر الميلادي تأتي محاولة سبينوزا في النقد المباشر للكتاب المقدس، وفي التفريق بين المجال الذي يعمل في الكتاب المقدس والمجال الذي تعمل فيه الحكمة والفلسفة.

ثم انتقل البحث للحديث عن طور جديد من أطوار التأويل في الفكر الغربي، وهو الطور الذي أخذ بعداً مهماً من أبعاد هذه النظرية في هذا الفكر، وقد أُطلق على هذا الطور مسمى: الهرمنيوطيقا الرومانسية ، وقد نشأ هذا الطور على يد شلاير ماخر ودلتاي.

ثم انتقلت الهرمنيوطيقا إلى الحقل الفلسفي على يد هيدغر وجادامير.

ويتعرض البحث لأهم الروافد التي قدمت دعماً لنظرية التأويل الحديثة وهما مدرسة الارتياب والتي يمثلها ماركس ونييتشه وفرويد والذين اشتركوا - رغم اختلاف فلسفاتهم على حقيقة واحدة وهي أن الوعي الظاهر إنما هو مجموع مزيف ، ومهمة التأويل الكشف عن هذا الزيف.

سيؤول تأثير هذه المدرسة على مفكرين اثنين كان لهما الأثر البالغ في حركة التأويل في الفكر الغربي وهما ميشيل فوكو وجاك دريدا.

إلى جانب هذا الراقد ثمة رافد آخر وهو اللسانيات الحديثة والتي كان مفكرها الأول

دي سوسير.

امتدادات نظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي

تتوزع امتدادات نظرية التأويل ما بين النص والمتلقي، أما المؤلف فقد تم استبعاده لصالح

أحد الاثنين .

وأبرز هذه الامتدادات تمكن في مجموعة من أبرزها :

- التناص وهو تشكل النص من خلال مجموعة من النصوص المتداخلة والتي تعتبر مرجعية المؤلف في بناء نصه.
- موت المؤلف والتي تستبعد البحث عن قصد المؤلف إلى النظر إلى ذات النص لسبر معناه، معتبرة ذلك الطريق الوحيد لفهم النص.
- لا نهائية التأويل والتي تنفتح فيها الدلالة بما لا يمكن الحد من دلالتها.
- البنيوية والتي تعني بكشف المنطق الداخلي للنص والبنية المتحركة في تكوينه بوصفها نظاماً تاماً وكلاً مترابطاً، ومهمة الناقد عزل النص عن الأنساق التاريخية والاجتماعية فيدرسه كنص مجرد الوجود.
- التفكيكية والتي تهدف إلى إيجاد شرح بين ما يصرح به النص وما يخفيه ، ولا يمكن في التفكيكية أن يتوصل لقراءة نهائية ، فكل تأويل هو مادة بحد ذاته لأن يوضع فوق المشرحة.

ظهور منهج التأويل الحديث في الفكر العربي المعاصر

حول أسباب الظهور للمنهج التأويلي في الفكر العربي المعاصر يتحدث البحث عن بدايات الاحتكاك الثقائي العربي بالحضارة الغربية بداية من حملة نابليون في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، ومروراً بالبعثات العلمية التي أرسلها محمد علي إلى فرنسا التي كان من بين أفرادها الشيخ رفاعة طهطاوي، وهو من سجل إعجابه بها في كتابه تخليص الإبريز.

كما أدت الإرساليات التبشيرية في سوريا ولبنان دوراً بارزاً في فتح قناة التواصل الثقائي مع الغرب ، إضافة إلى الحركة الاستشراقية التي نشطت في تلك الفترة.

هذه المرحلة مهدت لمرحلة التأسيس الفعلي لاستقبال المناهج الغربية على يد عدد من الكتاب مثل أحمد ضيف وطه حسين وأحمد أمين وأمين الخولي.

ثم تأتي مرحلة البناء ليقوم محمد مندور بدور بارز فيها من خلال رسالته الدكتوراه

(النقد المنهجي الغربي) وجهوده الأخرى، وكتبت في تلك المرحلة كتابات عديدة حول المدارس الأدبية النقدية.

وفي مرحلة السبعينيات من القرن الميلادي الماضي بدأت مرحلة الانطلاقة والتي استقبلت المدارس النقدية استقبالا منقطع النظير على يد مجموعة من الكتاب مثل كمال أبو ديب وعبد الكريم الخطيب وعبد الله الغدامي وجابر عصفور وغيرهم.

ينتقل البحث بعد ذلك للحديث عن الأسباب التي أدت إلى بروز ظاهرة التأويل الحديث.

فإضافة إلى ما سبق من إرادة لإعادة بناء النقد وتوسيع المجال النقدي يضاف سبب آخر لظهور هذه الظاهرة وهو الجهل بالشريعة وتهميش التراث ، هذا الجهل يظهر في عدة أمور منها : غياب فاعلية السنة والقدح فيها ، والجهل بالمذهب السلفي وتغييبه.

ويختتم الباحث كلامه عن الأسباب بالحديث عن التجديد وتحول دلالة هذا المفهوم إلى حركة قصدت التجديد لهذا التراث في لحظة انبهار بالحضارة الغربية ، فانطلقت بعض الدعوات الساعية إلى التجديد لحاقاً بالنموذج الغربي ، ووفقاً لمنطلقاته في التجديد.

وعن ذلك بدأت البحوث التي تدعو إلى إعادة قراءة التراث ، مما ساهم في تشكل ظاهرة التأويل الحديثة ، فقد صدر مشروع الطيب تيزيني «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة»، وأخرج أدونيس كتابه «الثابت والمتحول»، وأصدر الجابري رباعيته في «نقد العقل العربي» وحسن حنفي خماسيته «من العقيدة إلى الثورة».

وهي مشاريع رغم تنوع منطلقاتها إلا أنها تصب في مصب واحد وهو نبذ القراءة التراثية للتراث وتدشين قراءة حديثة أخرى.

ينطلق البحث بعد ذلك إلى استعراض عدد من المشاريع العربية التي مثلت ظاهرة التأويل الحديثة ، وقد استعرضت أهم تلك المشاريع مبيناً على وجه الإجمال معالم كل واحد من هذه المشاريع ، وقد تناول المشاريع التالية:

- مشروع محمد أركون.
- مشروع حسن حنفي.
- مشروع نصر حامد أبو زيد.
- مشروع محمد شحرور.

أهم النظريات التأويلية العاملة في النص الشرعي

يستعرض البحث أهم هذه النظريات محدداً لها في نظريتين :

١- نظرية تاريخية النص:

والتي ربطت فهم النص بزمن تاريخي غير ممتد شكلته الظروف الخاصة المحيطة بالنص. ويربط البحث هذه النظرية بعدد من المدارس الفلسفية كالوجودية، والماركسية وحركة اللسانيات الحديثة، ثم يحاول ربطها بالمنطلق الكلامي عبر اتكاء كثير من أصحاب التأويلية الحديثة على مقولة المعتزلة في خلق القرآن، وعبر اتكائهم كذلك على عدد من مفاهيم علوم القرآن كأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، معتبرة تلك المفاهيم خادمة للنظرية التاريخية التي يطرحها هذا الفكر.

وقد تفرع عن هذه النظرية مفاهيم أخرى من أهمها نظرية الأنسنة والتي تجعل الإنسان محوراً لتفسير الكون بأسره، وتؤكد هذه النظرية على إنكار أي معرفة من خارج الإنسان كالدين أو الوحي، فالوحي - عندهم - عندما يراد فهمه لابد أن ينتقل من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني.

كما تفرع عنها كذلك نظرية النسبية، فالنصوص - حسب رأيهم - وإن كانت ثابتة في منطوقها إلا أنها متحركة في المفهوم تبعاً لتغير الزمان والمكان.

تنتهي هذه النظرية التاريخية وما تفرع عنها من نظريات إلى التعدد غير المحدود في تأويلات النص.

٢- نظرية المقاصد :

استخدم الفكر العلماني مصطلح المقاصد مجرداً من بُناه الأساسية والمنجزة في مباحث أصول الفقه، وتوسل هذا الفكر بعملية اختزال كبير لفكر الإمام الشاطبي حول المقاصد.

ثم تحدث البحث عن أهم الأسس التي انطلق منها الشاطبي في تأسيس المقاصد مثل تأسيس المقاصد على المصالح، ومركزية النص، والاستقراء والتكامل، وثبات مقاصد الشريعة.

وانتقل البحث بعد ذلك للحديث عن النظام المعرفي لنظرية المقاصد في الخطاب العلماني

مثل توظيف إشكالية التحسين والتقييح كما يراها المعتزلة، وتحكيم سلطة المصلحة، وعدم ثبات أحكام الشريعة ، وافتعال مشكلة بين كليات الشريعة وجزئياتها. كما أن الخطاب العلماني يتذرع في تسويق فكرته في المقاصد بمقولة «تغير الأحكام بتغير الزمان»، ويستدل ببعض الاجتهادات العمرية على غير وجهها الصحيح. ولأن أهم أزمة يواجهها الخطاب العلماني هي ما يتعلق بدلالة النصوص فإنه يسعى جاهداً لإعادة تشكيل جديد لعلم أصول الفقه ليتمكن من خلال هذا التشكيل الجديد تقديم تسويق رؤيته في التأويلية .

نقد الظاهرة الحديثة للتأويل وتطبيقاتها على النصوص

يعرض البحث بعد ذلك لمجموعة من التطبيقات العملية التي طُبِقَ فيها الخطاب العلماني نظريته التأويلية سواء في أبواب العقيدة كمفهوم الألوهية أو النبوة أو الغيبيات، أو كان في أبواب الأحكام الشرعية كمفهوم الشريعة أو الحدود أو أحكام الأسرة .

من خلال هذه التطبيقات التي ساقها البحث يظهر عدد من الآثار التي تفرزها هذه الممارسات العملية لتطبيق هذه النظرية، ومجمل هذه الآثار يتلخص في التالي:

- التشكيك في موثوقية النص.
- أسبقية العقل على النص.
- سلطة الواقع.
- نزع القداسة عن النصوص الشرعية.

ثم ينتهي البحث إلى نقد هذه النظرية من خلال:

نقد الأساس النظري للنظرية باعتبارها الأساس الأهم في النقد ، وقد اهتم البحث بإيراد أقوال عدد من فلاسفة الغرب مثل هيرش وإميليويتي وإيكو وريكور وغيرهم في نقدهم لأهم نظريات التأويلية الحديثة ، كنقدهم لفكرة موت المؤلف ولا نهائية التأويل .

كما يشير البحث في سياق هذا النقد إلى إشكالية عدم استيعاب الفكر العربي المعاصر للنظرية الغربية في التأويل، وهذا ما ولد لديهم تعاملًا غير علمي لهذه النظريات، وهو تعامل يتجاهل اعتراف الفكر الغربي نفسه بعدم استقرار النظرية.

أما فيما يتعلق بنقد تطبيق النظرية على النصوص الشرعية فمفهوم النص في الثقافة الإسلامية يحمل مفهوماً مغايراً لمفهومه في الثقافة الغربية، ففي الأولى يرتبط النص بقائله بشكل كبير بخلاف مفهومه في الثقافة الغربية، كما أن المساواة بين النص القرآني وغيره من النصوص يحمل مغالطات كبيرة، فالنص القرآن لم يتأثر بأدنى مؤثرات خارجية على خلاف ما تدعيه النظريات النقدية الغربية كنظرية التناص أو النظرية المادية، وهذه المساواة المدعاة تحمل نفس الدعوى التي أنكرها القرآن في مقولة المشركين حين قال ﴿ وَقَالُوا أَسْطِيرٌ الْأَوَّلِينَ أَكْتَبَهَا فَهِيَ تَمُكِّنُ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾ (الفرقان: ٥). ونحو ذلك من النصوص.

والإيمان بمصدرية النص ومقاصد قائل النص وهو الله سبحانه وتعالى في النصوص القرآنية يعتبر نقطة مفصلية بين التفسير الإسلامي للنصوص الدينية وبين النظرية التأويلية الحديثة.

كما أن هذه القراءة التأويلية الحديثة وقعت في إشكالية معرفية كبرى حيث نقلت الصراع التاريخي في فهم النصوص المقدسة بين طريقة الكنيسة وبين طريقة عصر الأنوار، نقلت ذلك كله إلى الساحة الإسلامية، وهذا النقل هو في الحقيقة إسقاط للواقع الغربي على الواقع الإسلامي بدون مراعاة للظروف الدينية والاجتماعية الفاصلة بين ذلك.

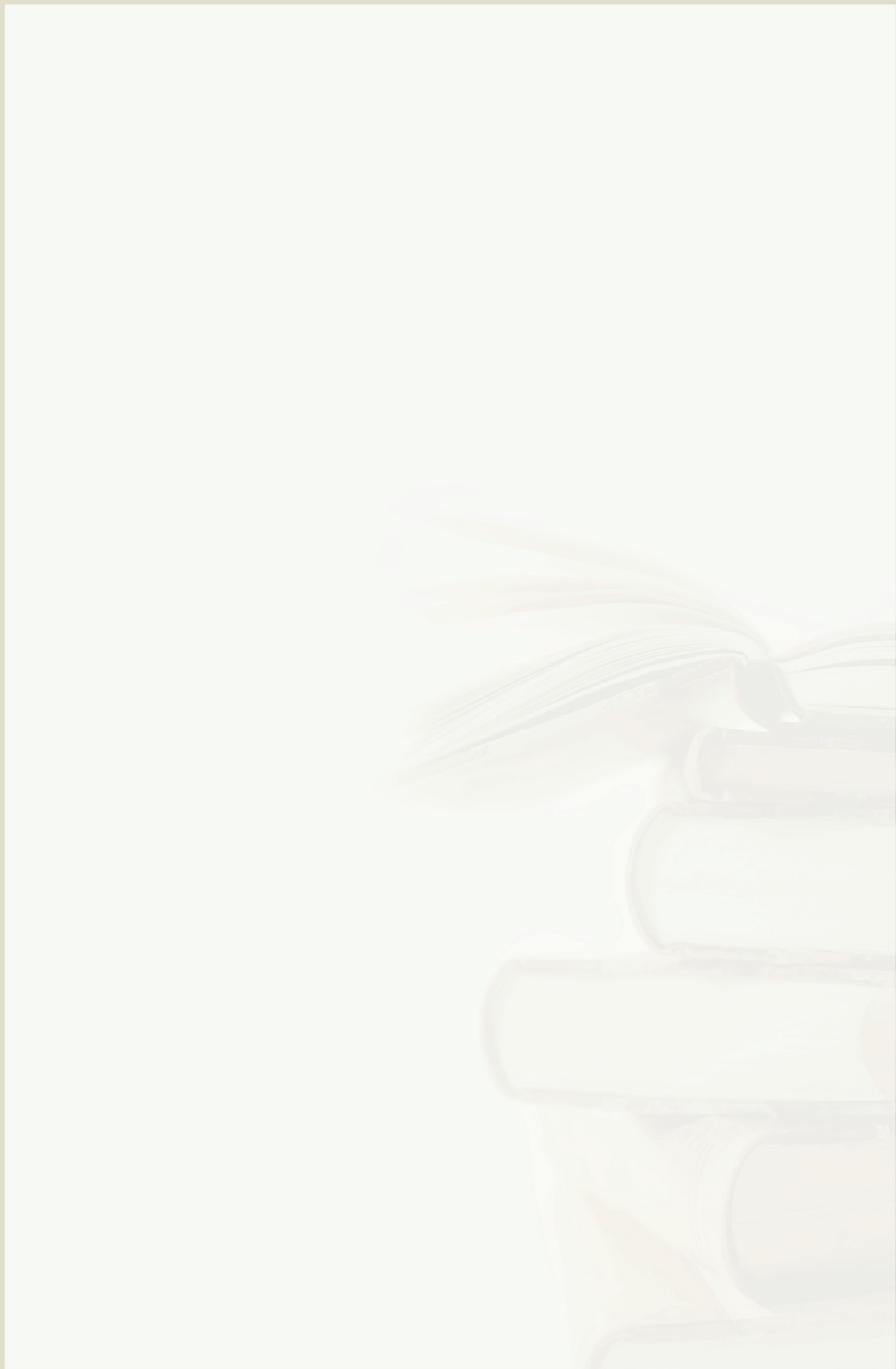
وهو إسقاط يتجاهل الجذور العلمية والتاريخية للنظريات الغربية في الفكر الأوروبي وظروف تشكلها.

ومن زاوية أخرى فإن هذه المناهج وإن كانت تمارس تحت غطاء علمي كما يبدو في الظاهر إلا أن حقيقة الأعمال والاشتغال لم تخلو من الأغراض الإيديولوجية، وهذا مما يفقدها النزاهة العلمية والحيادية في الدراسة والنقد.

والى هنا يصل هذا البحث إلى نهايته، وبهذه الملاحظة المهمة يختم البحث أفكاره.

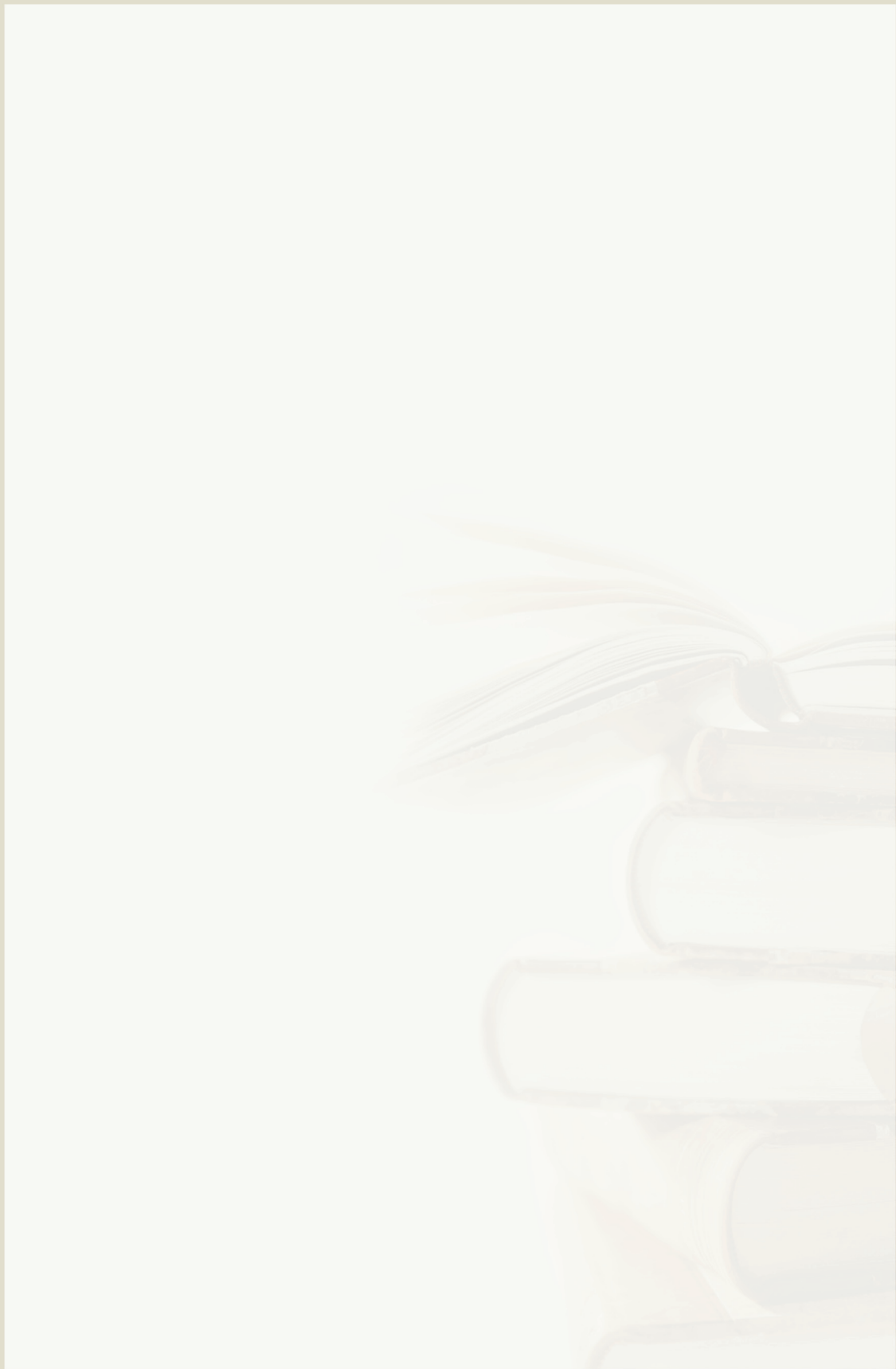
وفي نهاية هذه القراءة يجدر القول أن معالجة قضية (التأويل الحديثة) لا يمكن أن تتوقف على دراسة أو دراستين، بل هي إلى جانب هذه الدراسات المهمة لا زالت بحاجة إلى مزيد من الدراسات التي تدرسها من جوانب متعددة، جوانب تعني بالتأصيل والنقد والتقويم، والله أعلم.

وصلى الله على نبيينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.





التقارير



المؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري

د. صالح بن درياش الزهراني^(١)

نيابة عن خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز آل سعود - حفظه الله - افتتح صاحب السمو الملكي الأمير نايف بن عبد العزيز النائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء وزير الداخلية المؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري (المفاهيم والتحديات) يوم الأحد ١٤٣٠/٥/٢٢ هـ والذي نظمه كرسي الأمير نايف بن عبد العزيز لدراسات الأمن الفكري بجامعة الملك سعود، وذلك بقاعة حمد الجاسر في الجامعة وناقش المؤتمر خلال ثلاثة أيام ٦٦ بحثاً، بمشاركة أكثر من ٨٥ أكاديمياً ومتخصصاً وباحثاً في مجال الأمن الفكري بمفهومه الشامل، على مدى إحدى عشرة جلسة.

أهداف المؤتمر العامة :

- ١- تعزيز معاني الوسطية والاعتدال .
- ٢- تنمية قيم التسامح الإسلامي .
- ٣- نشر ثقافة الحوار ونبذ العنف .
- ٤- وضع ملامح الاستراتيجية الوطنية للأمن الفكري .
- ٥- تحفيز الباحثين والمهتمين على المشاركة والتفاعل الإيجابي .

(١) مدير تحرير مجلة التأصيل وعضو هيئة التدريس بجامعة أم القرى.

أهداف المؤتمر الخاصة :

- ١- تأصيل وتحريير مفهوم الأمن الفكري وفق ضوابط صياغة المفاهيم في المنهج العلمي، ومناقشة إشكالات المفهوم وطرح البدائل المقترحة .
- ٢- التركيز على تشخيص وتحليل التحديات والمعوقات التي تواجه مسيرة الأمن الفكري، وتحول دون تحقيقه كما يجب .
- ٣- رصد الجهود المختلفة الساعية إلى معالجة مشكلة الأمن الفكري وتقويمها تقويماً علمياً موضوعياً لزيادة فعاليتها .
- ٤- الوصول من خلال المشاركات المتنوعة والمناقشات المتعددة إلى توصيات عملية لتحقيق الأمن الفكري المنشود لحماية المجتمع من الأفكار المنحرفة .

محاوير المؤتمر

المحور الأول : مفهوم الأمن الفكري (المحددات والإشكالات)

- بناء المفاهيم ودراستها في ضوء المنهج العلمي «الأمن الفكري» نموذجاً.
- نشأة مفهوم الأمن الفكري وتطوراتاه دراسة تحليلية للتعريفات
- مكونات مفهوم الأمن الفكري وأصوله
- إشكالات مفهوم الأمن الفكري والبدائل المقترحة.

المحور الثاني: تحديات الأمن الفكري ومعوقاته (تشخيص وتحليل)

- التحديات ذات الصلة بالثقافة الدينية.
- التحديات الاجتماعية
- التحديات النفسية
- التحديات الاقتصادية
- التحديات السياسية
- التحديات الإعلامية .

المحور الثالث: المعالجات والحلول لمشكلات الأمن الفكري (رصد وتقويم) :

- الجهود الوقائية .
- دور الأجهزة الأمنية .
- إسهامات العلماء والمفكرين.
- تفعيل المؤسسات التعليمية والمحاضن التربوية.
- تأثير المواد الإعلامية .
- دور مؤسسات المجتمع المدني.
- أثر التشريعات والنظم .
- علاقة الحريات العامة بتعزيز الأمن الفكري.

أعمال المؤتمر

أعمال اليوم الأول للمؤتمر

الاثنين ٢٣ / ٥ / ١٤٣٠ هـ الموافق ١٨ / ٥ / ٢٠٠٩ م .

الجلسة الأولى: الأمن الفكري: المفاهيم والمحددات.

الوقت : ٨,٣٠ صباحاً إلى ١٠,١٥ صباحاً .

رئيس الجلسة : معالي الدكتور محمد العقلا مدير الجامعة الإسلامية بالمدينة

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الباحث	عنوان الورقة	الورقة
د.عبد الرحمن معلا اللويحق	بناء المفاهيم ودراساتها في ضوء المنهج العلمي مفهوم الأمن الفكري أنموذجاً	الأولى
د. إبراهيم الفقي	الأمن الفكري المفهوم - التطورات - الإشكاليات	الثانية
أ. إيمان أحمد عزمي	مفهوم الأمن الفكري بين المحددات العلمية والإشكالات المنهجية المعاصرة	الثالثة
دهيا إسماعيل الشيخ	مكونات مفهوم الأمن الفكري وأصوله	الرابعة
د. جمال بادي وإبراهيم شوقار	الأمن الفكري وأسسها في السنة النبوية	الخامسة
د.إبراهيم إسماعيل عبده	الأمن الفكري في ضوء متغيرات العولمة	السادسة

الجلسة الثانية: الأمن الفكري: المعالجات الفكرية والثقافية.

الوقت : ١٠،٤٥ صباحاً إلى ١٢،٣٠ مساءً .

رئيس الجلسة : معالي الدكتور بندر العيبان ، رئيس هيئة حقوق الإنسان

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الورقة	عنوان الورقة	الباحث
الأولى	الأمن الفكري وأنظمة الدولة	د.سعيد صيني
الثانية	دور حرية التعبير في حماية الفكر والتفكير وتعزيز التحصين الذاتي في الأمن الفكري	د.عبد العزيز الصاعدي
الثالثة	الفكر بوصفه قضية أمنية للأمن الاجتماعي والحرية الفكرية في المجتمعات المسلمة	أ. عبد الرحمن الحاج
الرابعة	التعددية الثقافية ومفهوم الهوية المتعددة الأبعاد	أ.محمد بن جماعة
الخامسة	الأفكار اللاعقلانية المؤشرة لاضطراب الشخصية كإحدى إشكالات الأمن الفكري	د.ممدوح صابر
السادسة	الأمن الفكري في ظل مبادئ حقوق الإنسان	د.خالد الشنيبر

الجلسة الثالثة: الأمن الفكري: تأصيل المعالجات الشرعية.

الوقت : ٦,٤٥ مساءً إلى ٨,١٥ مساءً.

رئيس الجلسة : معالي الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، وزير الشؤون الإسلامية .

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الباحث	عنوان الورقة	الورقة
د. عبد الله الغملاس	النصوص الشرعية المتشابهة وأثر الغلط في فهمها على الأمن الفكري	الأولى
د. عبد الله الجيوسي	الأمن النفسي في القرآن الكريم وأثره على فكر الإنسان	الثانية
د. مشرف الزهراني	تحديات الأمن الفكري في صدر الإسلام ومدى الاستفادة منها في تجربتنا الحضارية	الثالثة
د. عبد الرحمن مدخلي	فقه الائتلاف وأثره في تحقيق الأمن الفكري	الرابعة
د. عبد اللطيف الحفظي	استثمار مسائل الاعتقاد في حماية الأمن الفكري	الخامسة
د. حامد الجدعاني	السياسة الشرعية في مواجهة الأفكار الهدامة	السادسة

الجلسة الرابعة: الأمن الفكري: المعالجات الشرعية جهود ومبادرات.

الوقت : ٨,٤٥ مساءً إلى ١٠ مساءً.

رئيس الجلسة : الشيخ عبد العزيز الحمين، الرئيس العام لهيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الباحث	عنوان الورقة	الورقة
د. سعد بن فلاح العريفي	دور هيئة كبار العلماء في تعزيز الأمن الفكري	الأولى
د. عبد الله السهلي	جهود سماحه الشيخ عبدالعزيز ابن باز في تعزيز الأمن الفكري	الثانية
د. محمد السمان	خطبه الجمعة: أهميتها وأثرها في تعزيز الأمن الفكري	الثالثة
د. سهل العتيبي	دور خطب الجمعة والعيدين في تعزيز الأمن الفكري	الرابعة
د. محمد اليماني	الأمن الفكري في مناهج التربية الإسلامية في المرحلة الثانوية	الخامسة
د. هاشم الأهدل	تعزيز الأمن الفكري في مؤسسات المجتمع المدني السعودي (جماعات تحفيظ القرآن نموذجاً)	السادسة

أعمال اليوم الثاني للمؤتمر

الثلاثاء ٢٤ / ٥ / ١٤٣٠ هـ الموافق ١٩ / ٥ / ٢٠٠٩ م .

الجلسة الأولى: الأمن الفكري: التحديات في المنهج والممارسات.

الوقت : ٨,٣٠ صباحاً إلى ١٠,١٥ صباحاً .

رئيس الجلسة : معالي الدكتور علي النملة

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الباحث	عنوان الورقة	الورقة
د. عبد العزيز الرييش	تحديات ومعوقات الأمن الفكري ذات الصلة بالثقافة الدينية	الأولى
د. لؤلؤة القوييلي	أسباب الجنوح الفكري لدى جماعات الغلو والعنف	الثانية
د. عبد الله البريدي	نموذج تشخيصي وإطار بحثي مقترح لدراسة ظاهرة التكفير باعتبارها مهدداً للأمن الفكري	الثالثة
د. أميرة الغامدي	أزمة السلام المجتمعي في الشرق الأوسط وانعكاساتها على الأمن الفكري في الوطن العربي	الرابعة
د. أحمد نافع المورعي	تحديات الأمن الفكري ومعوقاته	الخامسة
د. بدر الحسن القاسمي	تحديات الأمن الفكري و معوقاته في ضوء الثقافة الدينية	السادسة
د. نفيسة العدل	التطرف من وجهة نظر نفسية	السابعة

الجلسة الثانية: الأمن الفكري: التحديات الإعلامية.

الوقت : ١٠:٤٥ صباحاً إلى ١٢:٣٠ مساءً.

رئيس الجلسة : معالي الدكتور ساعد العرابي الحارثي، مستشار سمو النائب الثاني لرئيس

مجلس الوزراء ووزير الداخلية

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الورقة	عنوان الورقة	الباحث
الأولى	التحدي الإعلامي مفهومه وسبل مواجهته	د. ماجد الماجد
الثانية	الأثر الإعلامي على الأمن الفكري	د. عبد العزيز العمري
الثالثة	ثقافة الصورة ودورها في تحقيق الأمن الفكري في الدول المواكبة للتحضر	د. محمد الإمام
الرابعة	التحديات الإعلامية للأمن الفكري (الرسوم المسيئة للنبي ﷺ)	د. محمد يعقوب د. أحمد كسار
الخامسة	الإعلام الأمني والأمن الفكري في المملكة	د. نهاد فاروق عباس
السادسة	الإيديولوجية الإعلامية لتنظيم القاعدة (تحديات الأمن الفكري على شبكة الانترنت)	أ. احمد حسن الموكللي

الجلسة الثالثة: الأمن الفكري: الاستراتيجيات والبرامج .

الوقت : ٦,٤٥ مساءً إلى ٨,١٥ مساءً.

رئيس الجلسة : معالي الدكتور يوسف العثيمين ، وزير الشؤون الاجتماعية.

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الباحث	عنوان الورقة	الورقة
د. سعيد علي القليطي	التخطيط الاستراتيجي لتحقيق الأمن الفكري	الأولى
د. عبد الحفيظ المالكي	نحو مجتمع آمن فكرياً	الثانية
د. طريف شوقي	تتمية التفكير متعدد الرؤى كإستراتيجية لمواجهة التطرف الفكري	الثالثة
أ. متعب الهماش	استراتيجية تعزيز الأمن الفكري	الرابعة
د. فاطمة السلمي	جهود المملكة العربية السعودية في المعالجة الفكرية للإرهاب من خلال برنامجي المناصحة والرعاية بوزارة الداخلية	الخامسة
أ. نعيم حكيم	نحو إستراتيجية وطنية لتكريس مفهوم الأمن الفكري	السادسة

الجلسة الرابعة: الأمن الفكري : الأدوار والمسئوليات .

الوقت : ٨,٤٥ مساءً إلى ١٠ مساءً.

رئيس الجلسة : الدكتور فهد العرابي الحارثي، مدير مركز أسبار للأبحاث والدراسات .
عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الباحث	عنوان الورقة	الورقة
د. علي الجحني	دور الأجهزة الأمنية في تعزيز الأمن الفكري	الأولى
د. محمد البريري	دور الجامعات العربية في تحقيق الأمن الفكري وتعزيز الهوية الثقافية لدى طلابها	الثانية
أ. بينة الملحم	الجامعات وصناعة الأمن الفكري	الثالثة
د. سعيد حمدان د. سيد حجاب الله	دور المؤسسات الاجتماعية في تحقيق الأمن الفكري	الرابعة
أ. ربا المفلحي	الدور المرتقب لإدارة الدور الإيوائية في تعزيز الأمن الفكري للأيتام	الخامسة
د. بركة الحوشان	أهمية الأسرة والمدرسة في تحصين أبنائها ضد التطرف والإرهاب، وتعزيز الانتماء الوطني	السادسة

أعمال اليوم الثالث للمؤتمر

الأربعاء ٢٥/٥/١٤٣٠هـ الموافق ٢٠/٥/٢٠٠٩م.

الجلسة الأولى: الأمن الفكري: المعالجات التربوية والاجتماعية.

الوقت : ٨,٣٠ صباحاً إلى ١٠,١٥ صباحاً .

رئيس الجلسة : نائب وزير التربية والتعليم فيصل بن معمر

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الباحث	عنوان الورقة	الورقة
د. أحمد الحسين	دور مناهج المواد الاجتماعية ومعلميها في المرحلة المتوسطة والثانوية في تعزيز الأمن الفكري	الأولى
د. محمد الربيعي	دور المناهج الدراسية في تعزيز مفاهيم الأمن الفكري لدى طلاب الجامعات في السعودية	الثانية
د. مفلح الأكلبي د. محمد آدم احمد	دور محتوى مناهج التعليم الثانوي بالملكة العربية السعودية في مواجهة الإرهاب الفكري والتقني	الثالثة
د. عماد الشريفين	التنشئة الأسرية ودورها في الأمن الفكري	الرابعة
د. محمد الإمام د. فؤاد الجوالده	المناخ الأسري وعلاقته بالأمن الفكري	الخامسة
أ. مروان صالح الصقعي	أبعاد تربوية وتعليمية في تعزيز الأمن الفكري	السادسة

الجلسة الثانية: الأمن الفكري: تفعيل دور المدرسة.

الوقت : ١٠,٣٠ صباحاً إلى ١١,٤٥ صباحاً .

رئيس الجلسة : (لم يرد اسمه إلى المجلة في أصل التقرير)

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الباحث	عنوان الورقة	الورقة
د. بلقيس داغستاني	حماية الأمن الفكري داخل البيئة المدرسية	الأولى
د. أحمد الصفدي د. ليلى الصفدي	تعزيز الأمن الفكري لدى الطالب بالمرحلة الثانوية	الثانية
د. أبو بكر كافي	دور المناهج التعليمية في إرساء الأمن الفكري	الثالثة
د. مبروك بهي الدين رمضان	المراكز الصيفية والأمن الفكري	الرابعة
د. سعود البقمي	نحو بناء مشروع تعزيز الأمن الفكري بوزارة التربية والتعليم	الخامسة

الجلسة الثالثة: الأمن الفكري: واقع ورؤى .

الوقت : ١٢,٣٠ مساءً إلى ١,٤٥ مساءً.

رئيس الجلسة : (لم يرد اسمه إلى المجلة في أصل التقرير)

عدد الورقات : ست ورقات على النحو التالي :

الباحث	عنوان الورقة	الورقة
منظمة جوب العالمية	الأمن الفكري إشكاليات وبدائل	الأولى
د. خالد الشريدة	الأمن الفكري والوحدة الوطنية	الثانية
د. مسفر القحطاني	التطرف الفكري وأزمة الوعي الديني	الثالثة
د. حيدر الحيدر	المديرية العامة للسجون وجهودها لتحقيق الأمن الفكري للنزلاء	الرابعة
د. عمر الشريوي في	التحول إلى مجتمع المعرفة وأثره في تعزيز الأمن الفكري	الخامسة
د. ناصر البقمي	أثر التحول إلى مجتمع معلوماتي على الأمن الفكري	السادسة

الجلسة الختامية للمؤتمر

وفي الجلسة الختامية اتفق المشاركون على إعلان المبادئ التالية:

- ١- إن الله عز وجل خلق الإنسان ومكنه من الإدراك، وجعل له السمع والبصر والفؤاد، وأعاناه على التفكير، وأرسل له الرسل ليقوم الناس بالعدل والقسط.
- ٢- إن الإسلام دين السلامة والاستقامة، تمثل قيمه ومبادئه النبع الآمن لسلامة الفكر، والسياج الحصين من مزالق الانحراف .
- ٣- إن الوسطية سمة الدين الكبرى، وهي تضع أساس الاعتدال الحامي من الانحرافات.
- ٤- إن الانحراف الفكري ظاهرة إنسانية صاحبت المجتمعات في مراحلها المختلفة حيث شهد العالم انتشار أفكار وهيمنة عقائد عاشت البشرية بسببها الويلات، ومرّت بنكبات اجتماعية واقتصادية وخاضت غمار حروب أهلكت الحرث والنسل.
- ٥- إن انحرافات التطرف والغلو، أو التفريط والضلال تمثل مصادر تهديد للضرورات الخمس (الدين، النفس، العقل، المال، العرض) التي جاءت الأديان كلها بحفظها ورعايتها .
- ٦- إن المجتمعات المعاصرة تعاني دون استثناء من ظواهر الغلو والتطرف والإرهاب بمختلف أنواعها وأشكالها، وليس المجتمع السعودي استثناء من ذلك. مما يوجب تضافر الجهود لتحقيق الأمن الفكري على مختلف المستويات المحلية والعربية والإسلامية والدولية.
- ٧- إن الأمن والاطمئنان على سلامة الفكر وصحة الاعتقاد، وصواب العمل مطلب شرعي، وحاجة نفسية واجتماعية مما يقتضي توافر الجهود الشرعية والتربوية والأمنية والإعلامية والاجتماعية لتحقيق ذلك.
- ٨- إن السعي لنشر مفهوم الأمن الفكري وترسيخه لا يتنافى مع حق الإنسان في التفكير وحرية التعبير وفق ضوابط الشريعة، والأعراف المعتبرة والمطالبة بالأمن الفكري لا يعني الحجر والتضييق على الحقوق المشروعة في التفكير والتعبير.

- ٩- إن الأمن الفكري جزء لا يتجزأ من منظومة كاملة هي التنمية الفكرية.
- ١٠- إن الاعتقاد السليم والتفكير السوي والاستقرار النفسي أساس كل عمل خيّر ويستهدف تنمية إنسانية راشدة، فالعمل على تعزيز الفكر الآمن مطلب شرعي وإنساني، ومعالجة الأفكار المنحرفة ضرورة ملحة لضمان أمن الشعوب واستقرارها.
- ١١- إن الجهد الأمني ليس كافياً وحده للحد من ظواهر الانحراف في الفكر، والحاجة قائمة لتضافر الجهود في مختلف المجالات عبر خطط وطنية شاملة تراعي العوامل والأوضاع والظروف الفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية المؤثرة في أحداث ظواهر الانحراف.
- ١٢- إن إشاعة الفكر الآمن عامل أساس لتعزيز الوحدة الوطنية.

وبعد مداولات معمقة توصل المشاركون إلى التوصيات التالية:

- أولاً :** التوسع في دراسة نظرية الأمن الفكري في الإسلام والعمل على إيجاد وصف منهجي دقيق لمفهوم شامل للأمن الفكري يحد من سوء الفهم مع الأخذ بعين الاعتبار بما يلي :
- أ - التأسيس على مفهوم التنمية الفكرية وتجاوز ردود الأفعال ليكون العمل بناءً تأصيلياً شاملاً، لا يعالج المشكلات الآنية فحسب، بل يحدد مقومات ومتطلبات الفكر الآمن . وعوامل ترسيخه ونشره بين شرائح المجتمع.
- ب- تفعيل دور مؤسسات المجتمع الحكومية والمدنية وبيان مسؤولياتها في هذا المجال
- ج- العناية بالجوانب التطبيقية وبرامج العمل.

ثانياً : أن يتبنى (كرسي الأمير نايف بن عبد العزيز لدراسات الأمن الفكري) مشروعاً لبناء المفاهيم في ضوء الإسلام باعتبار أن ضبط المفاهيم والمصطلحات وتحديد طريق لتحقيق الأمن الفكري وذلك عبر الآليات :

- أ - حصر المفاهيم الرئيسية والألفاظ الشرعية والمصطلحات العلمية ذات الصلة بالفكر من مثل (الوسطية والحرية) أو الألفاظ الشرعية ممن مثل (الجهاد، الولاء والبراء) أو المصطلحات العلمية من مثل : (دار الكفر، ودار الإسلام).
- ب- جمع الدراسات المتعلقة بالمفاهيم على اختلاف توجهات أصحابها لمعرفة أوجه

تأثيرها على الفكر، ودراستها في ضوء تطورها التاريخي وأصولها الدينية والفلسفية والفكرية.

ج- البناء العلمي الرشيد لتلك المفاهيم والتحديد لمعاني الألفاظ الشرعية المصطلحات العلمية تحديداً علمياً يسد أبواب سوء الفهم.

ثالثاً: تشجيع ودعم البحوث والدراسات في مجال الأمن الفكري وترسيخ مقومات الفكر الأمن على أن يتم ذلك في ضوء معايير وضوابط تأخذ في الاعتبار:

- أ- التأكيد على البحث عن العوامل الجوهرية المعززة والمهددة للأمن الفكري بمراعاة العوامل الثقافية والاجتماعية والإعلامية والاقتصادية والسياسية
- ب- تحديد مقومات ومتطلبات الفكر الأمن وعوامل ترسيخه ونشره بين شرائح المجتمع.
- ج- التعرف على مصادر ومناهج الفكر المنحرف: أسباب الانتشار والانجذاب والعزوف والانحسار - المحاذير والمخاطر - سبل الحد من جاذبيته - التحصين والحصانة للإيجابي والسلبى من الأفكار
- د- البحث في توفير مداخل نظرية لفهم ظاهرة الغلو والتكفير والتطرف لمفهومه الشامل والإرهاب كانهرفات فكرية يتم مراعاتها كركائز أساسية لصياغة أي إستراتيجية.

رابعاً: السعي لنشر فقه الائتلاف وفقه الاختلاف والتبصير به كسنة اجتماعية في حياة الأمم والشعوب عبر تطبيق الآليات التالية:

- أ- عقد حلقات نقاش وورش عمل تدريبية خاصة بالطلاب والطالبات في مستويات التعليم المختلفة.
- ب- إعداد وتنفيذ محاضرات وندوات وتفعيل دور المذيع والتلفاز والوسائط الالكترونية

خامساً: التوظيف الأمثل لوسائل الإعلام واستثمار وسائل الإعلام الجديدة لنشر الفكر الأمن، والتحذير من الفكر المنحرف على أن تأخذ في الاعتبار:

- أ- مراعاة ضوابط العمل الإعلامي ووسائله وتقنياته بما يخدم سلامة النشأة

- الفكرية لأبناء البلاد وحمائيتهم من التأثيرات السلبية للفكر المنحرف بمختلف أشكاله.
- ب- ضبط وتقنين الإعلام الترفيهي ليسهم في بناء عقل سليم لا تسطيح فيه ولا تهميش .
- ج- التأكيد على تبني آليات فعالة في التأصيل لثقافة الحوار البناء والجدل بالحسنى وإيجابيات ومتطلبات الانفتاح، والتفاعل الرشيد مع الثقافات المختلفة.
- د- الاستفادة من وسائل الإعلام الجديدة في نشر فكر الاعتدال وتأسيس مواقع تفاعلية في الجامعات والمؤسسات التربوية يقوم عليها مختصون تخاطب الشباب وتبني أفكارهم على أسس سليمة وتعالج ما يطرأ من أفكار خاطئة
- سادساً:** تشجيع ودعم تنفيذ دراسات تطبيقية لاستكشاف كافة المجالات المحتملة لسد كل الذرائع المفضية للتورط في الانحراف على مستوى الفكر أو السلوك، مع الأخذ في الاعتبار :
- أ- العناية بفتح المجال للتعبير المتزن عن الأفكار وحرية التعبير في ضوء أحكام الشرع وضوابطه
- ب- الاهتمام بقضاء حاجات الناس، وتوفير الحلول المناسبة والعاجلة لمشاكلهم.
- ج- تطوير وسائل الكشف عن أوجه القصور في المرافق والمؤسسات العامة ومحاسبة المنتسبين في ذلك.
- د- تحسين الأوضاع الأسرية والتربوية والاقتصادية والإعلامية والترفيهية.
- سابعاً:** ضرورة التنسيق بين جهود كافة هيئات ومصالح ومؤسسات المجتمع المدني في مجال الأمن الفكري مع الأخذ بعين الاعتبار:
- أ- تولي كرسي الأمير نايف لدراسات الأمن الفكري مهمة التنسيق للمناشط ذات الصلة برؤية الكرسي ورسائله وأهدافه
- ب- إشراك الكرسي في تنظيم لقاءات دورية لمناقشة الجهود الفكرية وتنسيق المناشط في المرحلة الحالية لضمان اتساق الجهود الفكرية وفق الرؤية والإستراتيجية الوطنية.

ثامنا: التوكيد على ضرورة استمرار كرسي الأمير نايف بن عبد العزيز لدراسات الأمن الفكري في جهوده العلمية لبناء إستراتيجية لتحقيق الأمن الفكري على وفق المناهج العلمية.

تاسعا: تشجيع تنفيذ دراسات وأبحاث تهدف إلى بناء أدوات لتشخيص وقياس ظواهر الغلو والتكفير والإرهاب على أن تأخذ في الاعتبار:

- أ - ملائمة أدوات التشخيص والقياس للشرائح المستهدفة.
- ب- الكشف المبكر عن مظاهر وأسباب الغلو والتشدد.

عاشرًا: تعزيز الاتجاهات الإيجابية وإكساب المهارات اللازمة في مجال الأمن الفكري على أن يتضمن ذلك:

- أ - تحديد أفضل الوسائل والطرق لتعزيز الاتجاهات الإيجابية وإكساب المهارات لترسيخ مقومات الأمن الفكري لدى المعلمين والمربين.
- ب- تحديد أفضل الوسائل والطرق لتنمية الوعي وإكساب المهارات اللازمة لتحسين تعاطي رجال الأمن مع مسائل ووقائع الأمن الفكري .

حادي عشر: الدعوة لبناء مرصد علمي متكامل يرصد ما يتعرض للأمن الفكري بالإخلال، ويستطلع الظواهر الفكرية: طبيعتها وتأثيراتها وذلك من خلال الآليات التالية:

- أ - رصد الشبهات المطروحة وجمعها، ووضع الإجراءات العلمية الكفيلة بالرد عليها.
- ب- دراسة الظواهر الفكرية الشاذة والغريبة على المجتمع أياً كانت طبيعتها، وأياً كان مصدرها، دراسة تراكمية تبتدئ من أول نشوء تلك الظواهر.
- ج- رصد المداخل العلمية والمنهجية والإعلامية التي يلج الانحراف الفكري من خلالها وصولاً إلى المقترحات حيالها.
- د- تأسيس قاعدة معلومات تحوي مختلف مصادر المعلومات حول التعامل مع الفكر بالفكر، ووضع آلية للتواصل بين الجامعات ومراكز التدريب والمؤسسات الفكرية والعلمية، ومواقع الشبكة العالمية.
- هـ - دراسة الارتباط بين التحولات والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وظواهر الانحراف

و- دراسة مظاهر التعاطف مع الأفكار الضالة وأسباب ذلك . ووضع برامج لاستطلاع الرأي ، ومقاييس علمية توضح التأثير والتأثير في المجتمع حيال الأفكار الضالة .
ثاني عشر: التأكيد على دور وأهمية الأمن الفكري ضمن منظومة الأمن الشامل للحفاظ على وحدة وتماسك المجتمع وتنمية الوطن.

للتواصل مع برنامج الأمير نايف بن عبد العزيز لدراسات الأمن الفكري بجامعة الملك سعود والاستفادة من مخرجاته العلمية والبحثية :

العنوان البريدي :

المملكة العربية السعودية - الرياض - جامعة الملك سعود - كلية التربية
ص ب ٢٤٥٨ الرمز البريدي الرياض ١١٤٥١

عنوان الموقع الإلكتروني :

<http://iss.ksu.edu.sa/Arabic>

البريد الإلكتروني للكرسي :

Naifchair@ksu.edu.sa

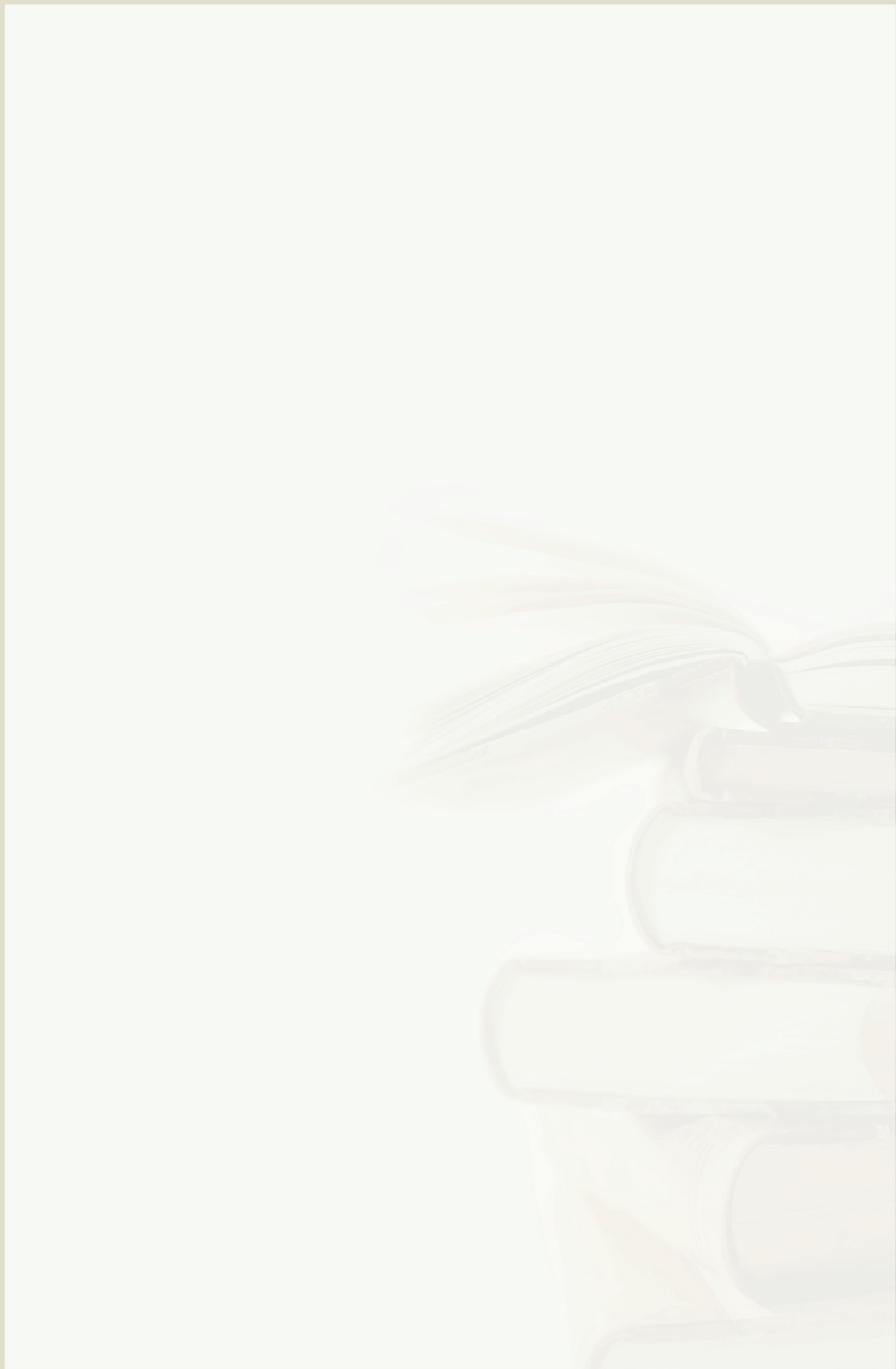
البريد الإلكتروني لأستاذ الكرسي المشرف عليه :

أ.د. خالد بن منصور الدريس : fkrl11@gmail.com

للاتصال : ٠١٤٦٩٤١٢٤ - ٠١٤٦٩٤١٢٦

الفاكس: ٠١٤٦٩٤٧٢٥

ترجمة ملخصات البحوث إلى اللغة الإنجليزية



outright inconceivable statement, using many different means and methods. Until it reached the point that their books are filled with these views, the Sophist literature reconfirmed these thoughts with much plaudit. Furthermore, the original establishment of these views by the earlier Sophist generations motivated and inspired the later thinkers to reaffirm the underlying notions of the 'unity of religion', considering them as being equal to and identical of akin thoughts with regard to: A) the admittance of a God in this world, and B) success and bliss in the hereafter for everyone, without any differences regarding their religions. This research is based upon two main subjects: A- The 'Sufi's' establishment of principles which are grounded in the idea of 'unity of religion'. This section is comprised of five main principles: - Pantheism; -Eternal Love; -Lordship; -Predestination; -Contentment; B-The 'Sufi's' confirmations regarding the idea of 'unity of religion'. This section is comprised of three main confirmations: A-The Lord is one; B-The practicing of every religion; and C-The end result of everyone is bliss. As such, this study utilized an analytical methodology as a way to carry out this research.

Unification of Religions within the Foundations of 'Tasawuf' and Affirmations of the 'Mutasawiffah': An Analytical Study

Dr. Lutfullah Abdul Atheem Khojah

This research is meant to investigate the various texts from the 'Mutasawiffah', which entail and support the idea of the 'unity of religion'. It ponders over the meanings entailed in these texts, without looking directly at what is intended by the 'Mutasawiffah'. As decisive speech may not always necessitate a ruling upon the one who said it, however what is said in itself necessitates a ruling. Verily, a number of researchers with many different inclinations and trends, from the east and west, consensually believe in the notion that there is 'a relationship between the idea of 'unity of religion and the established 'Sufi' ideology. This was a main reason that explains the establishment of some research departments concerned with this ideology and the emergence of a variety of authors and writers concerned with this mainstream. The underlying purpose was to mainly benefit from the 'Sufi' ideas and thoughts, then produce and present a new image of Muslims, contrary to that which the 'Salafi' ideas and methodologies had established. This image, which the 'Sufi' ideas have produced, reflects a conception that portrays Islam as being equal and identical to the other heavenly religions, not an image portraying Islam as being superior and exalted over these other religions. In view of the fact that the direction of these ideas and thoughts were directly aimed at modifying and creating a new amalgam encapsulating the foundations and principles of Islam, which is clearly apparent in the authentic and absolute texts of Sophists, and also that which are considered 'known facts about religion by dint of necessity', it appears that Islam is superior and exalted and there is nothing which is exalted or superior over it. For this reason, this research is concerned with investigating and pondering over the sayings and intentions of the 'Mutasawiffah'. Secondly, it seeks to extract that which may be considered as an idea of unity of religion' or any idea which facilitates or supports the movement of the unification of the major heavenly religions. Findings from this research indicated the following: the 'Sufi' ideology and thoughts per se undoubtedly express these views. The early generation of 'Sophists' suggested these views by indirect allusions or clear reference, thus paving the way for the later generations to publicize these views with an

Meaning in Deconstruction Theory:

an Analytical study

By

Abdullah Nafie Al-Dajani

The theory of "meaning" is one of the most important topics within the discussions of philosophy and language, constituting an essential issue underlying language philosophy theory. This theory has become a philosophical problem with multiple solutions and attitudes of the varied schools and trends thereof. Of such trends is the **deconstruction theory** that was re-raised and revived, but from a different angle that goes in line with its philosophical vision, tackling this central question: is "meaning" stable or unstable? The present study has addressed the problem of "meaning" as seen by Deconstructionists and their positions with regard to this issue and other issues, such as the "liquidity of the meaning" – discussions that could be central to the theory of deconstruction as a linguistic philosophy. This study presents this fundamental idea according to the deconstruction theory, reformulates it in a more focused and consistent view, and presents the underpinning relevant ideas and analyses of the central themes. At the same time, it focuses on the need to highlight the philosophical vision that interprets the theory of deconstruction in general. As such, the present study is focused on three topics: **First:** Institutionalizing a summary of the problem of "meaning" associated with the stability of "the meanings", and renders it as a criterion to criticize the Deconstruction Philosophy, **Second:** presenting an analysis of the linguistic theory of deconstruction philosophy represented by "meaning-making", and **Third:** drawing a conception of the connections related to these concepts and procedural tools of the deconstruction philosophy against its philosophical background deeply rooted in Skepticism. This study reveals the reality of a Deconstructionists' project, which is one of the most destructive of language and its communicative function and the consequent construction of science and civilization, for it destroys the communicative process of language as a whole, and blows up the cultural elements of that process, consisting of the author, the reader and the text. In fine, the study concluded that Deconstruction is a useless project, with no benefit to civilization; it is a "wolf of human civilizations".

Deficiencies in the Methodology of Incidental Evidences: A Critical Study

By

Sultan ibn Abdur Rahman al-Omairey

Incidental evidences are considered to be amongst the most important intellectual evidences in any theological system. They are also considered amongst the most widespread foundations which have been outright rebutted and renounced in the authentic texts of Islam. Verily, theorists and philosophers have made these evidences their primary basis to establish a major epistemological issue for a continually debatable discussion in relevant literature, especially to address the major issue of the existence of Allah, the Most High. The reality of this evidence revolves around two main principles: A- Establishing that the world is incidental; and B- Establishing that every incident needs to have an initiator. Thus, a conclusion has been reached that since every incident has an initiator, thereby leading to think that in this World, it is plausible to think that a creator is there for this World; i.e., Allah, the Exalted. Verily, there are knowledge-based traces of these evidences contained in all of the Islamic branches of knowledge. Furthermore, there are valuable traces of such evidences cited by a variety of proponents of this notion. The traces of these evidences are widespread; even some of the preambles and underlying principles have been manipulated by some of the followers of the 'Mathaahib'. These ideas affected some of the views they confirmed. For instance, while keeping in mind that if one was to ponder over the methodology of using evidences, one would come to truly find that this methodology is badly flawed and defected, which, in turn, makes it impossible to believe in and trust such methods of thought. This research is intended to clarify the methodological mistakes, exposing them, then finally establishing the legislative evidences from the Islamic Laws about the presence of these ideas. Secondly, this research clarifies where exactly the mistake occurred in. Therefore, this research has tackled two main ideas: A- the reality of 'Incidental Evidences' and a clarification of its principles and preambles; and B- a specification of the places of defective methodology as applied to these ideas. As such, this research addressed the problem of the study from these two points only.

Furthermore, that this statement is detrimental and can be conducive to destroying one of the foundations of Islam has been clearly demonstrated in this study. The study showed that this statement is not only conducive to destroying one foundation of the Muslim dogma, but it can result in demolishing Shari'a (the Islamic Law) entirely. Such an ideology can be devastating as manifested in the defaming of the essence of Lordship and spreading doubts regarding the authenticity of the Quran, its miracles and its rulings and regulations. The study also showed that such an ideology is one of the things which have prepared a fertile land for advocates of atheism and disbelief in our Arab World, irrespective of the essence of the true teachings of Islam, its principles and its resources of faith. As thus, this research is a response to every neglectful weak-minded person implicated in these intellectual deviations, providing a clarification of the flawedness about reviving this bid'aa; for every bid'aa has people who propagate and circulate it according to their goals and the points of procession.

The Consequences of The Statement 'The Quran is Created' A Contemporary Ideological Study

Dr. Naasir ibn Yahya al-Hunainy

Contrary to the majority opinion that the Quran was only significant in the first generations of Islam, this research indicates that the entire issue and idea of the creation of the Quran is still present and active up till today. Furthermore, this issue recurs with all its details in many of the 'modern thinking' publications of today. What is different is only the way the discussions are processed today. Early generations of the 'Mutazilah' were from amongst those who made it an obligation to say that the Quran was created. However, the 'Mutazilah' considered themselves to be defending Islam occasionally though later generations have been affected more by blind following and the following of their desires. At the same time, the 'Asha'irah', with regard to their methodology of syncretism as applied to divine discourse (the Word of Allah), their main goal was to devise a scheme to strip the Glorious Quran of its sacredness. Furthermore, to make people believe that the Quran is just a book is contrary to the reality of the propagation and message in the first generations which it originated from and the developments which proceeded thereof. They maintain that the Quran is not, by necessity, the Word of Allah, applying their Western critiquing methodologies such as 'Philology' and 'Epistemology' inappropriately to the Noble Quran. They concluded that the Qur'an is a historical text, i.e., that the Quran was man-made and is just a book of historical events, without fear of making the statement of the 'Mutazilah' that the Quran is created. Furthermore, the idea that the Quran is a created text constitutes the main point of procession, which at the same time, served as the justification to allow this scheme with its underlying ideology, in its entirety, to be passed on from one generation to the next amongst their intelligentsia by transmigrating these ideas from the Islamic heritage etc. This research clarifies the consequences of this intellectual deviation regarding the Word of Allah. Secondly, the study extends a further clarification of the profound level of understanding of the righteous predecessors in warning about this bid'aa (disproportionately invented misconception about Islam), and the perils laden in this statement.

Author's Duties and Rights

1. An author shall submit his/her work, computer-set using Office 2007 or any earlier compatible word software on a CD as well as submitting four hard copies according to the following standards: page margins (12x19 cm), in-text font (16), references and margins font (14), headings and sub-headings (24, 18 respectively), double-spaced, with footnotes of the references in a serial number throughout.
2. References and bibliographies shall be written in the end in an alphabetical order.
3. The CD shall include the following:
 - the manuscript, footnotes and bibliography, and diagrams or figures, if any.
 - an abstract in Arabic and another in English in no more than two pages.
 - a short biography of the author documenting his/her academic achievements, all in separate word files.
4. The author or co-authors of an accepted work shall be given ten stencil copies of the manuscript and a copy of the volume in which the manuscript shall appear (no matter how many authors have written the manuscript).
5. An author shall not be given financial awards for their work(s) except if they were requested to develop a special manuscript for the Journal; as well, an author shall not pay for adjudication and printing fees.
6. An author cannot withdraw a manuscript in case it had been evaluated and accepted for publication in the Journal; otherwise, he/she shall be fined no less than SR 1000 for adjudication fees or as otherwise determined by the editorial board.
7. An author can, however, reprint his manuscript in a period of six months after the manuscript had been published in the Journal, providing that a reference shall be made to the Journal as the house of publication of the manuscript.
8. An author shall bear the onus of editing and correcting their manuscript for grammatical flaws and typos as well as attending to punctuation and linguistic accuracy.
9. An author shall receive copies of evaluation reports by referees to adjust or accommodate their manuscript, and are requested to demonstrate their opinion as to what they shall

leave out unedited as advised by referees. The Journal shall then decide what to do in case of difference in opinion between authors and referees.

10. In case the manuscripts shall not be published, the Journal does not have to return manuscripts back to authors.
11. •The Journal shall have the right to reprint published material as it pleases in any form as individual manuscript or in a collection of manuscripts in the original language in which the paper had been submitted or translated into other languages.

Adjudication Procedures

1. The editorial board shall set up a committee of referees after consulting with some members of the editorial board.
2. Adjudication committees should have an outstanding contribution in the specialty in whose category a manuscript shall be classified;
3. An adjudication committee shall consist of at least two referees.
4. In case there shall be a difference in opinion on the part of the evaluators, the manuscript shall be sent to a third party, but it shall be rejected if criticism is levelled concerning academic honesty or relevance to the mission of the Journal.
5. The judgement of the third party in case of different opinion as to the validity of the manuscript for publication shall be finally decisive.
6. In case a manuscript shall be conditionally accepted for publishing, evaluation reports shall be sent to the author to do any modifications required, giving the authors(s) an opportunity to justify areas they opine not to modify.
7. In case a manuscript is completely rejected, the Journal shall not send any evaluation reports to the author(s).
8. In case of complete rejection, the author shall be informed, but the Journal is not committed to justify the reasons for rejection.

Taseel Journal of Contemporary Thought

About The Taseel Journal of Contemporary Thought

The *Taseel Journal of Contemporary Thought* is an independent bi-annual, refereed journal established to publish research and studies concerned with issues of faith and other related contemporary intellectual issues. The journal is an outlet to modern religious thought, inviting accurate scholarship on related topics developed according to standard academic publishing criteria, and is published temporarily on a bi-annual basis.

Goals of The Taseel Journal of Contemporary Thought

The Journal welcomes scholar's work that represents contemporary issues relevant to religious thought and faith research commensurate with Sunnite Islam.

The Journal seeks to provide an intellectual forum that represents a reference book for researchers belonging to different schools of Sunni thought in ways that help recognise the traditional vision and methodology of approaching modern faith related issues.

The Journal encourages active scholarship and rigorous research conducted to accurately address modern issues relevant to realistic religious thought according to objectively verifiable standards of academic investigation.

The Journal aims at opening up a free forum for academic dialogue in issues that require open-ended thinking and a quiet climate for inter-disciplinary discussion, free of subjective judgement in ways that reflect ethics of dialogue and undogmatic difference of opinion.

Publishable Material in the Journal

1. Original research and academic studies related to faith and religious thinking and philosophy in the modern world, not published elsewhere or sent for adjudication elsewhere.
2. Priority for publication is given to research relevant to the following categories:
 - Authentication of the inductive approach to thinking in issues related to faith;
 - Authentication of Sharia criteria and resources of Ulema consensus of opinion;
 - Construction of consistent faith and

religious thinking in academically accurate and concerned ways;

- Objective criticism of westernised approaches to contemporary Arab religious thinking;
 - Discussing modernist discourse in relevance to faith issues and deconstructing its underlying ideology in accordance with a sound scientific methodology.
 - Addressing issues related to terminology definition and conceptualisation in faith related topics;
 - Approaching academic and critical methods of modern religious thinking.
3. Book reviews, research reports, follow-ups of academic conferences, consortia, workshops, and other academic activities and events of relevance; the Journal also welcomes objective discussions in such activities and events of relevant modern issues.
 4. Translations of solid academic research and solemn studies written in languages other than Arabic and are compatible with the vision and mission of the Journal.
 5. Abstracts of theses and dissertations consistent with the goals of the Journal.

Publishing Criteria

If the work fits within the category of (1 & 2) earlier outlined in the Publishable material section, it is recommended that it would not exceed 50 pages. If it fits (3, 4 & 5), it is recommended that it would not exceed 15 pages.

Any material submitted for publication in the Journal should not be part of prior research or an academic dissertation by the author earlier published elsewhere.

The order in which publishable articles should be arranged is subject to merely technical considerations.

Any publishable material shall express the opinion of their authors and shall not necessarily express the opinion of the editorial board.

The term 'publishing' as used here refers to both acceptance of material for publication and de facto publishing in print.

Subscriptions and Correspondence

- **The Journal can be obtained for** SR 20 or equivalent.
- **Annual subscription fees:** for individuals (SR 50), for institutions (SR 100), or equivalents.
- **Gifts & Exchange:** a number of copies are dedicated as gifts and for academic exchange with research institutions or individuals of common interests, including consultants, visitors, students or private orders.
- **Correspondence:** to the editor-in-chief addresses as below:
 - 1) POB: 18718 Jeddah, ZC: 21425, KSA
 - 2) Tel: 00966 26288685
 - 3) Fax: 00966 22718230
 - 4) SMS: Mobile # 00966 557742744
 - 5) Email: Journal@taseel.com

**The material published expresses the opinion of its author(s),
and not necessarily the Journal's.**

ISBN: 1658-5208

Al-Taseel

Journal of Contemporary Thought

Number 1, Year 1, Rabi'a Al Awwal 1431 H., February 2010

A biannual, refereed Journal Published by Al-Taseel Centre for
Studies and Research

Licence Number (3248), by the Ministry of Culture and Information,
dated 30/3/2009.

Editor-in-chief

Dr. Abdul Raheem Samayl Al-Sulami

Executive Editor

Dr. Saleh Derbash Al-Zahrani

Editorial Board

Dr. Abdullah Omar Al-Dumaiji

Dr. Abdullah Mohamed Al-Garni

Dr. Ahmed Qushti Abdel Reheem

Dr. Saud bin Abdul Aziz Al-Oreifi

Editor

Amr Saeed Banoub



Al-Taseel

Journal of Contemporary Thought

Number 1, Year 1, Rabi'a Al Awwal 1431 H., February 2010

A biannual, refereed Journal Published by Al-Taseel Centre for
Studies and Research

Inside this Number of the Journal

**The Consequences of the
Statement 'The Quran is Created'**

**Deficiencies in the Methodology
of Incidental Evidences**

Meaning in Deconstruction Theory

**Unification of Religions within
the Foundations of 'Tasawuf' and
Affirmations of the 'Mutasawiffah'**

