الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جـامـعـة مصطفى اسطمبولي - مـعـسـكـر
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم: الفلسفة

مشروع التكوين في الدكتوراه: الدين واللغة في الخطاب الفلسفي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث في الفلسفة تخصص تأويل النصوص الدينية بعنوان:

إشكالية تأويل النص الديني عند ابن تيمية

من إعداد الطالب: زدك محمد أمين

إشراف الأستاذ: أ.د. نابي بوعلي

لجنة المناقشة:

د. خليفي بشير	**أستاذ محاضر أ**	**جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر**	**رئيسا**
أ.د. نابي بو علي	**أستاذ**	**جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر**	**مشرفا ومقررا**
أ.د. بوعرفة عبد القادر	**أستاذ**	**جامعة وهران**	**مناقشا**
د. جيلالي بوبكر	**أستاذ محاضر أ**	**جامعة حسيبة بن بوعلي شلف**	**مناقشا**
د. قسول ثابت	**أستاذ محاضر أ**	**جامعة الجيلالي اليابس سيدي بلعباس**	**مناقشا**
د. حمادي هواري	**أستاذ محاضر أ**	**جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر**	**مناقشا**

السنة الجامعية: 2015- 2016.

بـــسم الله الرحمن الرحيم

الإهــداء

أهدي عملي هذا إلى الوالدين الكريمين والى كل من أعانني على إنجازه، والى من تمنى لي النجاح

كلمة شكر

أتقدم بالشكر إلى الأستاذ المشرف

مقدمة

مقدمة:

لقد اتصف تاريخ الفكر في فترة القرون الوسطى بأنه عصر البحث في علاقة الأنساق المعرفية البشرية بالنص الديني سواء عند المسلمين أو عند غيرهم، كما أن الجدل الذي احتدم آنذاك كان نتيجة احتكاك تلك الأنساق بعضها بالبعض الآخر، ولم يكن العالم الإسلامي استثناء من هذه القاعدة، إذ كانت إشكالية تأويل النص القرآني والحديث النبوي عند المسلمين على نفس المنوال؛ وكانت الفرق والمذاهب الإسلامية تقوم بنفس الدور، فمن متكلم باحث في علاقة العقل بالنقل، إلى فيلسوف يريد أن يوجد صلة بين النص القرآني ومضامين النص الفلسفي اليوناني كما وصل إلى المسلمين في حلته الهيلينستية، وآخر متصوف يبحث له عن رابطة بين ما يوصله إليه كشفه ومعرفته اللدنية من حقائق دينية وكونية وما جاء به القرآن والسنة، وهناك الشيعي الذي يحصر الحق في تأويل النصوص المقدسة فيمن يراهم معصومين كالإمام علي ابن أبي طالب وأولاده ومن أخذ عن هؤلاء، ومن بعد الشيعة يأتي الباطنية الذين يركبون تأويلاتهم للنصوص الدينية من أراء للفلاسفة وأخرى مأخوذة من مذاهب وفلسفات وأديان مختلفة ويقدموها في قالب شيعي.

كل ذلك الإنتاج الذي صدر عن طوائف المسلمين كان محاولات تأويلية للكتاب والسنة النبوية باعتبارهما النصين المؤسسين للدين الإسلامي وإن تفاوتا في الأهمية، وكانت دوافع المتأولين إلى ذلك مختلفة ومتباينة. فنتج عن ذلك مع مرور الزمن نظريات تأويلية كل واحدة منها تدعي أنها الأمثل والأقوم والأكثر مناسبة للنص الديني، وتقدم مبرراتها في هذا السياق. لكن بسبب حجم الاختلافات الكبير بين طوائف المسلمين لم يسمح بوجود التوافق والقبول فيما بينهم، فوصل الأمر بهم إلى الصدامات العقائدية والفكرية وكانت أحكام المعيارية الدينية هي سلاح كل طرف فكان هناك التبديع أحيانا والتضليل أحيانا وقد يبلغ الأمر حد التكفير في أحيان أخرى.

ومنذ اندلاع الفتنة الكبرى وانقسام المسلمين إلى فرق وطوائف، واحتدام الصراع بين تلك الطوائف بعد ذلك، بدأ التأويل ينمو ويتشعب، وكانت في الوقت نفسه تظهر تأويلات كل مذهب أو فرقة وتتطور، وبالتزامن مع ذلك تتبلور نظريا الآليات التأويلية لكل طرف على حدى من خلال الجدل الذي يدور حولها، فكل طرف كان يجد نفسه بعد إعلان تأويلاته للآيات قرآنية والأحاديث النبوية مضطرا لأن يدافع عن تلك التأويلات بعدما ترد عليها مطاعن وانتقادات الأطراف الأخرى الفاعلة في الساحة التأويلية، فكان يبحث لها عن المبررات الدينية من نصوص، وعن المبررات المعرفية التي تكون في الغالب بالإستدلال المنطقي أو اللغوي أو غيره اعتمادا على المرجعية الفكرية التي يتبناها كل فريق ويستند إليها في تحصيل المعرفة.

الإشكالية:

إن البحث عن إشكالية التأويل لدى عالم أحدث منعرجا كبيرا في مسيرة الفكر الإسلامي مثل ابن تيمية تتطلب جهد مضاعف، لأنه هو الآخر طرح السؤال على نفسه يوما ما وبحث عن وجه الإشكال في مجال التأويل بقصد إيجاد حل له، يؤكد لنا ذلك أن معظم كتاباته الكثيرة نسبيا، إنما هي مساهمات في هذا الصدد لا تخرج عنه، من هنا يصعب حصرها في بضعة أسطر، لكن لما كان البحث الفلسفي منحصر دائما في الجانب المعرفي من إنجازات أي عالم أو مفكر أو فيلسوف، ولما كانت الفلسفة هي سؤال عن الأسباب الأولى والغايات القصوى، فسيكون محور اهتمامنا هو الأسباب المعرفية التي جعلت الشيخ ابن تيمية يرفض تأويلات غير السلفيين، ويجعل مشروعه الإصلاحي للفكر الإسلامي برمته عبارة عن محاولة لفك شفرة المسألة التأويلية، ليدخل على إثر ذلك صراع مع أصحاب الفرق والمذاهب الإسلامية، على اعتبار أن تأويلاتهم فاسدة.

وهذا السؤال بدوره يتفرع لأسئلة أخرى هي كالآتي:

الأول منها يدور حول الدواعي المعرفية التي جعلت ابن تيمية يرى أن التفسير بالمأثور هو الوحيد الذي لا يخرج عن دائرة الصواب من بين جميع الطرق الأخرى في التعامل مع النص الديني.

وأما الثاني فيبحث فيما إذا كان ما قدمه ابن تيمية من تصور في نظره لتأويلات الإسلاميين، يتمتع بالأصالة المعرفية من نقد وتحليل عقليين، أم أنه مجرد موقف حنبلي يتشبث بالتقليد وينبذ كل نظر عقلي أو فلسفي في النص الديني.

وبالنسبة للسؤال الثالث فهو يتمحور حول مدى معرفة ابن تيمية بآراء من اتخذهم خصوما له، وهل كان لابن تيمية إحاطة بمختلف تلك الفرق والمذاهب التي رد عليها، على الرغم من اختلاف ضخامة التراث الذي راكمته كل فرقة على حدى، وهل استطاع ابن تيمية أن يمتلك الأدوات التحليلية والنقدية التي تمكنه من الوصول إلى أعماق تلك الأفكار التي عارضها ورفض أن تكون تأويلات صحيحة للنص الديني الإسلامي قرآن وسنة، سواء على مستوى المنهج التأويلي أو على مستوى المضمون المعرفي الذي كان ينسب إلى النص على أنه معناه.

الفرضيات:

الفرضية الأولى: تقوم على أن ابن تيمية لم يكن إلا فقيها سلفيا ينتصر للتقليد ويبتعد عن كل أشكال التعمق العقلي والفلسفي في فهم الأفكار المجردة أو النصوص الدينية، ويكتفي بالوقوف على معانيها السطحية والظاهرية، ومن ثم يحكم عليها؛ ولذلك رأى في الفرق والمذاهب الإسلامية خطر على التصورات الموروثة عن السلف والتي يجب التقوقع حولها والتمسك بها، ولذلك راح يهاجم كل من كان له مخالفة لذلك، دون أن يفهم بعمق ما هو حاصل طرق المخالفين في مقارباتهم للقرآن والسنة، نظرا لعدم امتلاكه لملكة التفكير الفلسفي، الذي يحلل بعمق حتى يفهم، ثم ينقد بناءا على أسس علمية لا على مواقف مذهبية دينية.

الفرضية الثانية: وهي أن ابن تيمية كان تفكيكي النزعة قام بنفس الدور الذي لعبه سقراط أثناء حقبة معينة من تاريخ فلسفة اليونان، بحيث استطاع أن يلحق الكثير من الشك بمذاهب الإسلاميين نظرا لما عرف عنه من قوة في ملكة الجدل والقدرة على استحضار القرائن الكثيرة في المسألة الواحدة لدرجة أنه زعزع كثير من مقدمات وأصول المذاهب العقدية والمعرفية التي اختلف معها في فهم قضايا الدين، لكنه مع ذلك وقف عاجزا أمام وضع أسس قوية من أجل تشييد بناء مذهب علمي في التأويل وتفسير النص الديني، لأن مذهبه يقوم على الإيمان والإتباع ولا يرتاح لمختلف أشكال التفكير والنظر.

الفرضية الثالثة: هي أن ابن تيمية على الرغم من أنه محدث وفقيه سلفي، إلا أنه استطاع فعلا أن يكون لنفسه نظرة ملمة بالتراث التأويلي الإسلامي إلى غاية عصره، كما أن تمتعه بحس نقدي عالي وذاكرة جد قوية كل ذلك جعله مؤهلا لأن يقوم بعملية محاكمة للتراث، تمخض عنها الكشف عن أسباب القصور لدى مخالفيه التي أفرزت تأويلات متعددة ومتنافرة بعيدة عن محتوى النص الديني الإسلامي وروحه، رغم كل ما تشبث به أصحابها من دعوى الإعتماد على العقل أو التفكير الفلسفي أو العلم اللدني أو غيره، فنجم عن ذلك تنظير عقلي ومعرفي للطريقة الأولى في تفسير النص وفهمه، لطالما افتقد إليه أمام الإنتقاصات التي كانت تتلقاها من طرف أصحاب الفرق.

تصميم البحث: تتكون الأطروحة من مقدمة تضمنت مدخلا تاريخيا ومنهجيا للموضوع، وأربعة فصول، خصصت ثلاثة منها للنقد الذي وجهه ابن تيمية نحوى أكبر الطوائف من متكلمين وشيعة وباطنية وفلاسفة وصوفية؛ أما الفصل الرابع فقد تم تخصيصه للكيفية التي تعامل بها مع كل من مشكلة المفاهيم ومشكلة المنهج؛ وقد جاءت تلك الفصول معنونة كالآتي:

– الفصل الأول: جاء بعنوان – نقد ابن تيمية لتأويل السلفيين والمتكلمين – يتضمن هذا الفصل نظرة ابن تيمية لنوعين مهمين من التأويل يعتبران الأكثر انتشارا بين المسلمين هما التأويل العقلي الذي عرف لدى المتكلمين، والتفسير السلفي البياني الذي عرف به أهل

الحديث والذي أرسى قواعده النظرية ابن تيمية نفسه، وقد جعلتهما مع بعض نظرا لما يجمعه من نقاط مشتركة أحيانا ونقاط تصادم أحيانا أخرى، فالتأويل العقلي والتأويل السلفي كلاهما نمطين منضبطين من حيث التقعيد لعملية القراءة والفهم للنص الديني، فهما تأويلين لهما قواعد كبرى واضحة، وإن اختلفت المرجعية المعرفية، إذ السلفيين يتخذون النص والبيان مرجعهم في الوقت الذي يتخذ المتكلمين العقل أداتهم الأولى. بالإضافة إلى أن التأويل العقلي كان هو السبب في نزوع أتباع السلف عن الخوض في المسائل النظرية المتعلقة بالتأويل، إذ بلغ هذا التنظير ذروته مع ابن تيمية.

– الفصل الثاني: جاء بعنوان – نقد ابن تيمية لتأويل الشيعة والباطنية –

في هذا الفصل تم إلقاء الضوء على نقد ابن تيمية لنمطين مهمين من التأويل لهما انتشار واسع بين جماهير المسلمين، كما أنهما يشتركان في الطابع العام الذي يمكننا أن نسميه التأويل التعليمي، لأن كلا المذهبين قائم على أساس أخذ التأويل عن معلميه، وهم فئة خاصة يمكنها أن تفهم النص الديني وتدرك معانيه الحقيقية إدراك مطابقة، لا إدراك مقاربة؛ ولقد اعتبرت كلتا الفرقتين أن أرباب العلم بالتأويل هم رجال من نسب واحد هو حفدة الرسول من جهة ابنته فاطمة كونه لم يكن له حفدة من أولاده الذكور. وفي هذا الفصل تعرضنا لتأسيس الشيعي والباطني لمذهبيهما ونقد ابن تيمية لذلك ثم سلكنا نفس الشيء مع تصور الفرقتين لمصادر تلقي المعرفة الدينية والنص الديني ومنهج التأويل لديهما.

– الفصل الثالث: جاء بعنوان – نقد ابن تيمية لتأويل الفلاسفة والصوفية – اخترت هذين النوعين ليكونا في فصل واحد، لأنهما يلتقيان في نظرتهما للمعرفة بالحقيقة الدينية تكون من خارج النص الديني، وإن كان الأول يقول يرى بأن الحقيقة تعرف بالتفكير الفلسفي العقلي، والثاني يقول أصحابة بأن المعرفة الحقيقية هي المعرفة الكشفية؛ كما أن كليهما جاءا في فترة لاحقة على الأنماط التأويلية التي ذكرناها سابقا، لدرجة أن ابن تيمية اعتبر أن التأويل الشيعي والباطني هما اللذان صدر عنهما كلا من التأويل الفلسفي وتأويل أصحاب التصوف الفلسفي.

الفصل الرابع: جاء بعنوان – ابن تيمية بين مشكلتي المفاهيم والمنهج في التأويل– جعلت مشكلة المفاهيم ومشكلة المنهج في الفصل الأخير، لأنهما بالإضافة إلى أنهما مبحثان تكلم فيهما ابن تيمية عن أسباب نشأة التأويل الفاسد من هاتين الجهتين إلا أنه وضع فيهما أهم ملامح المنهج الذي ارتضاه هو في تأويل النصوص الدينية الإسلامية قرآنا وسنة.

خاتمة:

تحوي خلاصة ما توصلنا إليه في الفصول الأربعة السالفة الذكر

المناهج المتبعة:

المنهج التحليلي النقدي، إذ يعتبر ضروري ولا غنى عنه في الدراسات الفلسفية التي تبتغي الكشف عن الجانب المعرفي في التراث الديني، والتحقق من مدى الأصالة فيه، فالتراث الإسلامي الديني غني إلى حد بعيد بالطروحات المعرفية ذات الأبعاد المختلفة، وتلك الأفكار ممتزجة بما هو عقائدي ومذهبي، والبحث الفلسفي يسعى إلى فصل الجانب المعرفي عن غيره، ثم بعد ذلك يقوم بسبر مستوى العمق والدقة والإبداع فيه، كما يقوم بنقده، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا من خلال المنهج النقدي التحليلي وعليه فهو ضرورة منهجية.

المنهج التاريخي، وهذا الثاني أملاه علينا موضوع الأطروحة، إذ المفكر الذي عملنا على معالجة إشكالية التأويل لديه، جاء في فترة حساسة من لتاريخنا الثقافي، وقام في نفس الوقت بعمل إصلاحي نقد من خلاله الفكر الإسلامي منذ بدايته إلى غاية عصره الذي عاش فيه؛ كما أن مفكرنا كان في أثناء مشروعه السالف الذكر يعمل وهو مسلح بكثير من المعرفة الدقيقة والوعي العميق التاريخيين، وكانت للحجة التاريخية مكانها المعتبر في نشاطه النقدي، كما تبرز ذلك مؤلفاته الغنية بالشواهد التاريخية.

الدراسات السابقة:

بالنسبة للدراسات السابقة، لم أطلع على أطروحات دكتوراه حول التأويل لدى ابن تيمية، فقط هناك بعض رسائل الماجيستير، لكنها في مجملها دراسات إسلامية وليست فلسفية؛ كما أن

غالب الدراسات الفلسفية لحد الآن التي انصبت على فكر ابن تيمية لازالت تنظر إلى مساهماته الفلسفية على أنها كانت في مجال المنطق فقط، أما في مجال التأويليات فمازال ينظر لابن تيمية بالنظرة الضيقة والخاطئة على أنه كان يعارض التأويل، ويقول بالقراءة الحرفية للنص فقط.

صعوبات البحث:

نظرا لأني رأيت أنه لا طائل يرجى من ذكر الصعوبات التي واجهتني آثرت عدم التعرض إليها.

مستجدات وأفاق البحث:

دون مبالغة يعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية عقلا جبارا من العقول الإسلامية التي تركت أثرها الملموس في تاريخ تأويل القرآن والسنة، بحيث كان في عصره أكبر ناقد للتراث التأويلي الإسلامي منذ البعثة إلى غاية العصر الذي عايشه، قام بنقده عقليا معرفيا بامتياز؛ ولكن نظرا للصورة المشوهة التي أظهرت هذا الرجل العقل على انه مجرد رافض لمخالفيه هي التي لازالت تحول دون اهتمام الباحثين بتراثه، إذ تسبب في صناعتها البعض من مؤيدي الشيخ وأغلب مخالفيه، من خلال حملات مغرضة تهدف إلى عزل العقول المفكرة عن طرق معينة في التفكير، بل وتنشئتها على مواقف معادية لها، في حين تشجعها على تبني كل أنماط الفكر الأخرى الموجودة في تراثنا، وهذا ما نراه منطق إقصائي كانت بداياته استشراقية، والآن أصبح يعمل داخل الفضاء الفكري العربي الإسلامي بشكل ذاتي بعد أن ترسخ لدى الكثير من المشتغلين في الفلسفة في عالمنا العربي والإسلامي؛ ولذلك فإنه لا توجد هناك دراسات فلسفية لإشكالية التأويل عنده إلا بعض الدراسات الفرعية التي اهتمت بجوانب جزئية منها، ومنه أردت أن يكون عملي عبارة عن تسليط للأضواء وتوجيه الأنظار إلى البعد المعرفي الاستدلالي والنقدي الذي تعامل به ابن تيمية مع كبرى المشكلات التي يتكون من مجموعها إشكالية التأويل في عصره.

أسباب اختيار الموضوع:

إن ابن تيمية يعتبر أحد أبرز علماء الإسلام الذين قاموا بإعادة النظر في التراث التأويلي الإسلامي في شموليته، على اختلاف فرقه ومذاهبه، وقام بنقده والتنظير للكثير من قضاياه؛ ساعده على ذلك مجموعة من العوامل منها ما هو ذاتي تعلق بشخصيته وبمحيطه القريب الذي عاش فيه وظروف حياته الخاصة، فهو ابن عائلة متدينة تهتم بالعلوم الإسلامية وتمارس الدعوة إلى الإسلام وترى أن من مسئوليتها أن تقوم بنشره وحمايته والدفاع عنه وهو شخصيا يعتبر أبرز عالم خرجته هذه العائلة، نظرا لما تمتع به من قدرات علمية وذكاء كبير، وتحصيله القوي للعديد من العلوم والمعارف والملكات المتنوعة التي تميز بها، من قوة جدل واستحضار، وجودة الأسلوب في الكتابة والاستدلال؛ إضافة إلى ضخامة التراث الذي خلفه لنا؛ وهناك عوامل أخرى موضوعية تتمثل في الفضاء الحضاري الذي انتمى إليه ابن تيمية وظروفه السائدة آنذاك سواء منها السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، فقد كان العالم الإسلامي آنذاك يعيش واحدة من أسوء الفترات في تاريخيه، وابن تيمية بما أنه عالم الدين فقد نظر إلى تلك الأزمات من زاوية علاقتها بتدين المسلمين، وكما هو معلوم فالتدين ليس أكثر من التطبيق الفعلي لما فهم من تعاليم الدين التي تستقى من النص، وبالتالي أكتشف أنه أمام مشكلة تأويل بالدرجة الأولى يجب عليه إيجاد حل لها.

الفصل الأول

المبحث الأول: ابن تيمية وتأويل السلفيين

المبحث الثاني: ابن تيمية وتأويل المتكلمين

المبحث الأول: ابن تيمية وتأويل السلفيين

1- نشأة التأويل السلفي للنص الديني:

على الرغم من أن مذهب السلف باعتباره طريقة في فهم الدين وفي التدين هو الأقدم من الناحية الزمنية، إلا أن تأسيسه من الناحية العقلية والتنظير له فلسفيا أتى متأخرا جدا مقارنة بغيره من الأنساق التأويلية في الفكر الإسلامي، وإذا كان هذا الأمر في ظاهره مفارقة إلا أنه في الواقع هناك العديد من الأسباب التي تبرر ذلك منطقيا وتاريخيا، فعند التحليل نجد أن بداية تشكل الفهم الإسلامي الأول مع الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة لم تعرف جدلا كلاميا أو فلسفيا بل كانت عملية الإفهام تتم بشكل بسيط لا يخرج عن طبيعة التخاطبات العادية التي تتم بين البشر، لذلك كان اعتماد الرسول في تفهيم أتباعه نصوص الدين من خلال معرفتهم بلغة العرب، وأما فيما تعلق بالعبادات والتكاليف المخصوصة أو ما أشكل على بعضهم فهم معناه، ويقوم الرسول بتوضيح الأمر لهم فيه، وما سواه فكان يفهمه المؤمنون الأوائل بتلقائية وظل الأمر على ذلك بعد موت الرسول، فكان أصحاب الرسول قد تولوا مهمة تعليم الناس وتفهيمهم القرآن والسنة على ما اعتادوه، وتبعهم على ذلك تلامذتهم من تابعين وأهل الحديث، بحيث كان فهم السلف للقرآن يسير وينتشر بين الذين أسلموا سابقا أو الداخلين فيه حديثا ملبيا لهم حاجياتهم من المعرفة الدينية بشكل طبيعي إلى غاية ظهور الفهم الكلامي – طريقة المتكلمين في الفهم – ومن بعده الفلسفي والصوفي لنصوص القرآن والسنة، بحيث بدأت تظهر ملامح براديغمات تأويلية ومناهج جديدة في فهم نصوص القرآن والسنة تختلف عن المعتاد من كلام السلف في التعامل مع نصوص الإلهيات، وبذلك انحصرت طريقة السلف في تفهم قضايا الإلهيات من خلال القرآن والسنة وكلام السلف المتناقل بالتواتر، لكن رغم ذلك لم يفقد تأويل السلف قيمته المعرفية لدى أتباعه بحيث لم يشعر أتباع السلف يوما بالنقص المعرفي أو التناقض.

وعلى ذلك لم تكن هناك حاجة إلى وضع نظرية سلفية في فهم الخطاب أو النص الديني إلا بعد ظهور الأنساق التأويلية الأخرى المنافسة لطريقة السلف وخاصة الدائرة العقلية متمثلة في علم الكلام، حتى تسترجع اعتبارها الأول وتفرض من جديد سلطتها المفقودة.

وبما أن طريقة المتكلمين في فهم النصوص وغيرها من الطرق الحادثة بعد طريقة السلف بنيت على قواعد عقلية وغيرها؛ فقد لزم عن ذلك التنظير الجديد عدة انتقادات منها المباشر وغير المباشر تقدح في طريقة السلف من الناحية المعرفية؛ ووجد السلفيون أنفسهم مضطرين للدفاع عن أنفسهم ودخول الصراع الفكري الحجاجي بشكل أو بآخر وتدرج بهم الأمر حتى صار لهم باع طويل في الحجاج وفي نفس الوقت التنظير المعرفي لأصول طريقتهم؛ وعليه تكون طريقة السلف تأسست معرفيا من خلال ردود الفعل، ففي البداية عرف الصحابة المواجهة مع القدرية، ثم شكل ظهور الجهمية حدثا فاصلا إذ (إذ أصبح هناك مذهب له قانون عقلي في فهم نصوص ومسائل الاعتقاد) ووقع صراع شديد بينهم وبين أهل الحديث من التابعين وأتباعهم، وكذلك كان الأمر بين أهل الحديث والمعتزلة[1]، ثم بين أهل الحديث والأشاعرة كذلك. لكن ذلك الجدل لم يصل إلى مستوى النقاش الإبستمولوجي إلا لدى المتأخرين من أتباع السلف والمتكلمين على حد سواء، وذلك لم يحدث بين عشية وضحاها، فقد استغرق الأمر وقتا طويلا حتى تنضج تلك الأنساق التأويلية وتكتمل معرفيا هي الأخرى يتبعها في ذلك النسق السلفي البياني متمثلا في المتأخرين من ابن تيمية وأتباعه.

فكان علماء السلف يردون على كل تصور يروه خاطئا لمسألة دينية لدى المتكلمين، يليه رد مضاد من المتكلمين يبرر مقالتهم؛ وبذلك "اتخذت الحركة السلفية في الغالب وضعية المدافع الذي يكتفي، وبصورة دائمة. برد الفعل فقد كانت كل قضاياها وإشكالاتها الفكرية والتاريخية.

[1])– يقول الشهرستاني: "وكانت بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان ومكان اختلافات في الصفات، وكان السلف يناظرونهم عليها، لا على قانون كلامي، بل على قول إقناعي". **أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني**، الملل والنحل، تحقيق: محمد بن فريد (ط3؛ القاهرة: المكتبة التوفيقية، 2014م)، ص 50.

عبارة عن ردود أفعال أمام أقوال وتحديات الآخرين"[2]. وهكذا تطور الجدل السلفي الكلامي مع مرور الوقت من المستوى المعياري إلى المستوى الابستملوجي. وبذلك تكون "مواقف السلف – المتقدمة – السلبية من علم الكلام لا تعبّر عن وجود صراع معرفي منظر، فهو صراع معياري لم يدخل حيز التحليل المعرفي الإبستمولوجي، وبالتالي فإنه يقع خارج حلبة الصراع المنهجي الخاص بمشكل العلاقة التقنينية بين العقل والنص كما حدث فيما بعد، سيما وأن الاهتمام لم يكن آنذاك دائراً حول الشكل المنهجي من المعرفة، إذ لم يهتم السلف إلا بالطروحات العقدية وعلى رأسها مشكلة الصفات الإلهية، باعتبار أن لها ذكراً في النصوص الدينية، ولكونها أصبحت هدفاً للتأويل وتمرير الدلالات العقلية عبرها. وهذا ما ينطبق حتى على الدائرة العقلية، فهي وإن بدأت بعملية التقنين بشكل مبكر، إلا أنها لم تولِ اهتماما كبيراً لهذه القضية مثلما تطور عليه الحال فيما بعد"[3].

2- التأسيس السلفي للنص الديني عند ابن تيمية:

أولا- ابن تيمية والعلاقة بين العقل والنقل عند السلفيين:

رأى ابن تيمية أنه لم تكن هناك مشكلة تخص العلاقة بين العقل والنقل موجودة أصلا عند السلف، فهم لم يعرفوا تلك المشكلة إلا من خلال المتكلمين، ويرجع البعض ذلك إلى "أنهم لا يملكون التحليل المعرفي إزاء العقل كآخر"[4]، ولقد وجد أتباع السلف المتأخرين أنفسهم مضطرين إلى تقنين تلك المسألة حسب مقتضيات مذهبهم لأن ذلك يفرضه الأمر الواقع والتحدي الحاصل بينهم وبين المتكلمين، ومن هنا قام ابن تيمية وتلامذته بجهود معتبرة في تقنين تلك العلاقة من جديد؛ ولما كانت عملية تأسيس الخطاب التي أوجدت المشكلة من

---

[2])- **مجموع باحثين**، السلفية: النشأة، المرتكزات، الهوية (ط1؛ لبنان: معهد الدراسات الحكمية، 1425هـ – 2004م)، ص 220.

[3])- **يحي محمد**، المدخل إلى فهم الإسلام (ط1؛ بيروت: الانتشار العربي، 1999م)، 320.

[4])- المرجع نفسه، ص 302.

أصلها لدى المتكلمين، فإن ذلك أدى إلى طرقها هي الأخرى من جديد حتى يستوي الأمر ويأتي البناء كاملا.

ولذلك ذهب ابن تيمية بعد أن رفض طريقة المتكلمين في تأسيس النص الديني من خارجه إلى اعتماد طريقة أخرى مختلفة؛ فطريقة ابن تيمية تهدف إلى إثبات ألوهية الرسالة وليس إثبات وجود الله لأن ذلك يعتبر مما يعلم بالفطرة عند السلف، فالدعوة الدينية عند ابن تيمية والسلف هي دعوة إلى الإيمان وليس إلى إثبات وجود الله، ومن ثم فالخطاب أو النص الديني محتاج في التأسيس له إلى إثبات صدق المخبر به وليس إلى أمر آخر، ولما كان ما بعث به النبي محمد هو القرآن بالإضافة إلى معجزات وقعت له في عهده إلى أن مشاهدتها لم تكن عامة إلى جميع الناس، فيركز ابن تيمية على معجزة القرآن، إذ يراه حاويا للأدلة العقلية والنقلية على حد سواء أي أن النص يحمل في طياته ما يثبت ألوهيته، لذلك نجد شيخ الإسلام يقول بأن "أصل العلم والهدى هو الإيمان بالرسالة المتضمنة للكتاب والحكمة"[5]. فـ "لما كان الإقرار بالصانع فطريا... فإن الفطرة تتضمن الإقرار بالله، والإنابة إليه، وهو معنى لا إله إلا الله، فإن الإله هو الذي يعرف ويعبد"[6].

وأما إثبات الرسالة أو النبوة فهو يتم عند ابن تيمية عبر الآيات والبراهين التي تدل على نبوة الرسول؛ فـ "آيات الأنبياء هي من آيات الله الدالة على أمره ونهيه ووعده ووعيده، وآيات الله كثيرة متنوعة كآيات وجوده، ووحدانيته، وعلمه، وقدرته وحكمته، ورحمته سبحانه وتعالى، **والقرآن مملوء من تفصيل آياته وتصريفها**، وضرب الأمثال في ذلك، وهو يسميها آيات وبراهين"[7]. إذن فحتى القرآن يحتوي على الآيات التي تدل على أن القرآن من عند الله؛ ولكن المتكلمين من قبل ادعوا أن الأدلة النقلية أو النصوص لا تدل إلا من خلال الخبر أي أنها

---

[5])– **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم وابنه محمد (دط؛ المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ – 2004م)، ج2، ص4.

[6])– المصدر نفسه، ج2، ص6. بتصرف.

[7])– **ابن تيمية**، النبوات، تخريج وتعليق: محمد بن رياض الأحمد (دط؛ المكتبة العصرية، 1432هـ– 2011م)، ص 165.

خالية من كل ما هو عقلي، الأمر الذي خالفهم فيه شيخ الإسلام و"ذهب إلى خطأ القول بأن الأدلة الواردة بالكتاب والسنة مجرد أدلة نقلية"[8]. بل كان يرى أن "دلالة القرآن على الأمور نوعان:(أحدهما) خبر صادق، فما أخبر الله ورسوله به فهو حق كما أخبر الله به. و(الثاني): دلالة القرآن بضرب الأمثال وبيان الأدلة العقلية على المطلوب. فهذه دلالة شرعية عقلية، فهي شرعية لأن العقل دل عليها، وأرشد إليها؛ و« عقلية » لأنها تعلم صحتها بالعقل. ولا يقال: إنها لا تعلم إلا بمجرد الخبر. وإذا أخبر الله بالشيء، ودل عليه بالدلالات العقلية: صار مدلولا عليه بخبره. ومدلولا عليه بدليله العقلي الذي يعلم به، فيصير ثابتا بالسمع والعقل، وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمى الدلالة الشرعية"[9]. ويتكئ ابن تيمية فيما يذهب إليه على ثنائية فى تصنيف الأدلة الشرعية بحيث يقسمها بموجبه إلى قسمين: دليل شرعي سمعي وهو الذي دل من جهة كونه خبر فقط ولا يعلم ما جاء به إلا من تلك الجهة، ودليل شرعي عقلي، "يكون معلوماً بالعقل أيضاً، ولكن الشرع نبه عليه ودل عليه، فيكون شرعياً عقلياً"[10]. وبهذا يكون ابن تيمية قد رد على المتكلمين الذين جعلوا النصوص الدينية لا تدل إلا من جهة الخبر فيقول: "وكثير من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط، وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه، ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين: العقليات، والسمعيات، ويجعلون القسم الأول مما لا يعلم بالكتاب والسنة. وهذا غلط منهم، بل القرآن دل على الأدلة العقلية وبينها ونبه عليها، وإن كان من الأدلة العقلية ما يعلم بالعيان ولوازمه، كما قال تعالى:{

---

[8])- **مصطفى حلمي**، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين (ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ-2005م)، ص 216.

[9])- مجموع الفتاوى، مصدر سبق ذكره، ج06، ص71- 72.

[10])- **ابن تيمية**، درأ تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم (ط2؛ المملكة العربية السعودية: جامعة الملك محمد بن سعود، 1411هـ - 1991م)، ج1، ص 198.

﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين﴾[فصلت: 53]"[11].

وعليه يكون "الكتاب والسنة يدل بالإخبار تارة، ويدل بالتنبيه والإرشاد والبيان للأدلة العقلية تارة، وخلاصة ما عند أرباب النظر العقلي – المتلكمين والفلاسفة –في الإلهيات من الأدلة اليقينية والمعارف الإلهية قد جاء به الكتاب والسنة، مع زيادات وتكميلات لم يهتد إليها إلا من هداه الله بخطابه، فكان فيما جاء به الرسول من الأدلة العقلية والمعارف اليقينية فوق ما في جميع العقلاء من الأولين والآخرين"[12]. ومنه نستنتج أن تأسيس الخطاب عقليا عند ابن تيمية لا يأتي من الخارج دائما، بل القرآن يؤسس لنفسه عقليا من خلال تضمنه للأدلة العقلية، وأن الأدلة كونها واردة في ثنايا النصوص الدينية لا تنفي عنها وجود الطابع العقلي، ومنه لم يرى ابن تيمية بين العقل والنقل أي داعي للقول بالتعارض فطريقته هذه لا يلزم عنها ما لزم عن طريقة المتكلمين في تأسيس النص الديني. وعليه كان ابن تيمية في تقنينه للعلاقة بينهما يركز باستمرار أن العقل موافق للنقل ولا يصح أن يعارضه.

ثانيا– العلاقة بين العقل والنقل عند ابن تيمية:

يرى ابن تيمية "أن العقل الصريح موافق ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم لا يناقضه فالعقل الصريح لا يخالف النقل بل هو يوافقه ويعاضده ويؤيده"[13]. وذلك لأنه كما أسلفنا لم يجد ما يدعوا للقول بذلك، كما أنه تنجم عن القول بتعارض العقل والنقل لوازم خطيرة، إذ من العسير أن يقبل الإنسان دينا إذا كان ذلك الدين يتعارض مع العقل، تتعارض حتى مع ما جاء به النص ذاته الذي كان يقول دائما بأنه جاء بالبينات والهدى في كثير من الآيات ومنه قرر ابن تيمية أنه "ليس في المعقول الصريح ما يمكن أن يكون مقدماً على ما جاءت به الرسل، وذلك لأن الآيات والبراهين دالة علي صدق الرسل، وأنهم لا يقولون علي الله إلا

---

[11])– المصدر نفسه، ج1، ص 199.

[12])– **ابن تيمية**، منهاج السنة النبوية، مصدر سبق ذكره، ج2، ص 412–413.

[13])– **ابن تيمية**، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: مجموعة من المحققين (دط؛ المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426هـ)، ج8، ص 535.

الحق، وأنهم معصومون فيما يبلغونه عن الله من الخبر والطلب، لا يجوز أن يستقر في خبرهم عن الله شيء من الخطأ، كما اتفق على ذلك جميع المقرين بالرسل من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم. فوجب أن جميع ما يخبر به الرسول عن الله صدق وحق، لا يجوز أن يكون في ذلك شيء مناقض لدليل عقلي ولا سمعي"[14].

ثالثا: طبيعة العقل والنقل:

كذلك تصور ابن تيمية للعقل ذاته ساهم في استبعاد فكرة التعارض، لأن العقل عند ابن تيمية وسلفه هو أداة لتحصيل العلم والمعرفة وليس محتوى معرفي يمكن أن يعارض به السمع، يقول ابن تيمية: إن "اسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء إنما هو صفة وهو الذي يسمى عرضا قائما بالعاقل. وعلى هذا دل القرآن في قوله تعالى:{ ﴿يوسف:2].

وقوله:{ ﴿الحج: 44]. وقوله:{ ﴿الحديد:17] ونحو ذلك مما يدل على أن العقل مصدر عقل يعقل عقلا وإذا كان كذلك فالعقل لا يسمى به مجرد العلم الذي لم يعمل به صاحبه. ولا العمل بلا علم؛ بل إنما يسمى به العلم الذي يعمل به والعمل بالعلم ولهذا قال أهل النار:{ ﴿الملك:11]، وقال تعالى:{ ﴿

[14]– **ابن تيمية**، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سبق ذكره، ج1، ص 172.

﴿ ﴾[الحج:46]"[15]، وعليه لم يبقى من أسباب التعارض التي جاء بها المتكلمون شيئا.

إن الطريقة التي اعتمدها ابن تيمية اقتضت عكس ما توصل إليه المتكلمون في علاقة العقل بالنقل بحيث انتهى إلى أنه:"يقال إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل، ومعلوم أن هذا إذا قيلَ أوجَه من قولهم، كما قال بعضهم يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه، وقال بعضهم العقل متول ولى الرسول ثم عزل نفسه؛ لأن العقل دلّ على أن الرسول صلى الله عليه وسلم يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر، والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة"[16].

مما سبق نستنتج أن العلاقة بين العقل والنقل عند السلفيين وعلى رأسهم ابن تيمية ليست علاقة تحكم للعقل في النقل مثلما هو الأمر لدى المتكلمين وإنما يجعل السلفيون للعقل وظيفتي التأسيس والفهم من خلال البيان اللغوي، فبعد أن يثبت العقل صدق الرسول لا يمكنه بأي حال من الأحوال عندهم أن يعارض النقل والقرائن المصاحبة لذلك، لأن ذلك ضد العقل وتناقض فكيف يزكيه في البداية ليكذبه بعد ذلك، ثم نجد أن السلفيين في فتحهم لمجال الاستنباط من القرآن والسنة يرفضون أي قول مخالف لما روى عن السلف، أي انه مقيد بفهم السلف كمرجعية لا ينبغي الخروج عنها. وبالتالي فالعقل وإن كان له حق التأسيس للنص من الخارج إلا أنه لا يملك حق التأسيس الداخلي، فقط يبقى المجال مفتوح للنص لكي يبين حقائق القضايا الدينية، وتنحصر وظيفة العقل في الفهم والاستنباط.

---

[15])– **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سبق ذكره، ج7، ص 286 – 287.

[16])– **ابن تيمية**، درأ تعارض العقل والنقل، مصدر سبق ذكره، ج1، ص 138.

3- بيان القرآن وفهم السلف:

أولا- موقف ابن تيمية من مذهب السلف في فهم القرآن والسنة:

باستثناء جميع المذاهب والتوجهات الفكرية التي انتقدها ابن تيمية، فإنه اتبع مع مذهب السلف طريقة نقدية مخالفة لسابقاتها، إذ اعتمد إستراتيجية الدفاع بدل الهجوم وذلك يرجع إلى انتمائه المذهبي والعقائدي والى قناعاته المعرفية، فقد كان هو الآخر سلفي وسليل أسرة سلفية حنبلية عرفت بالتدين وباهتمامها بالعلم، ولذلك عاش" الإمام ابن تيمية رحمه الله ينصر مذهب السلف الصالح بأدلة عقلية ونقلية، ويرى رأي إمام دار الهجرة مالك بن أنس: ((من أنه لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما أصلح أولها))"[17]. وظل "ينادي ويعمل للعودة إلى المنبع الأصيل لهذا الدين من خلال العودة إلى الكتاب والسنة"[18].

والحديث عن نصرت مذهب عقائدي قائم على نص ديني يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن تفسير هذا الكتاب وتأويله وطريقة فهم خطابه، وبما أن المذهب السلفي وطريقته في التفسير بالمأثور لنصوص أصول الدين وخاصة نصوص الأسماء والصفات وقضايا أصول الدين، بعد القرون الثلاثة الأولى فقد مكانته باعتباره النموذج المثالي للتأويل بين جماهير المسلمين، كما أصبحت البراديغمات التأويلية الأخرى تنازعه من حيث الانتشار والتداول بحيث ضعف وانحصر مداه لدرجة كبيرة مما استدعى تدخل عقول كبيرة تنتمي للبراديغم السلفي مثل الإمام الطحاوي وابن كلاب والقلانسي ثم الأشعري وابن حزم وأخيرا ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ومن بعدهم، لكي يعيدوا إحياء هذا المنهج ويردوا له اعتباره الأول؛ وذلك من خلال التأسيس والتأصيل لطريقة السلف، فطريقة السلف وأتباعهم في فهم الخطاب الديني والبحث عن دلالاته من خلال الظاهر ودون الحاجة إلى عقل المتكلمين أو كشف الصوفية أو فلسفة الفلاسفة.

---

[17]) -**محمد بهجة البيطار**، حياة شيخ الإسلام ابن تيمية تقي الدين أحمد عبد الحليم الحراني الدمشقي (ط3؛ بيروت: المكتب الإسلامي، 1407هـ - 1986م)، ص8-9.

[18]) -**إبراهيم محمد العلي**، شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية رجل الإصلاح والدعوة (ط1؛ دمشق: دار القلم، 1421هـ - 2001م)، ص 209.

وإذا كانت طريقة السلف وأتباعهم في فهم نصوص العقيدة، عرفت انتقادات حادة من مختلف المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى (الكلام، والفلاسفة، والباطنية والصوفية)، إلا أن أغلب الانتقادات التي وجهت إلى هذه الطريقة السلف في فهم القرآن والسنة كانت من متكلمين، ولذلك جاءت غالبية أراء ابن تيمية في هذه النقطة عبارة عن تقرير مذهب السلف بناءا على رد الانتقادات التي وجهها أنصار البراديغمات التأويلية الأخرى له، فقد رأى ابن تيمية أن كل الطوائف الأخرى على اختلافها تتفق على انتقاص السلف من جهة العلم والمعرفة ومن ذلك علمهم بتأويل القرآن والسنة خاصة ما كان من أصول الدين ولذلك سلك طريقا يحاول فيه رد الاعتبار إلى علم السلف بالتأويل وبغيره، وفي السياق نفسه يضع أتباع مذهب السلف في مرتبة أفضل من أتباع غيره من المذاهب بعد أن يؤسس لذلك معرفيا.

ثانيا- ابن تيمية سلفي وليس حنبلي:

من هنا أخذ ابن تيمية على عاتقه الدفاع عن فهم السلف لنصوص العقيدة، ولم يقبل بأن يصنف حنبليا أو أنه منافح عن مذهب الحنابلة في الاعتقاد، فهو دائما كان يدعي بأنه ينقل في مسائل العقيدة أقوال السلف، وأنه ينقل عن كل متبع للسنة بمن فيهم أصحاب المذاهب الأربعة وحتى بعض المتصوفة وغيرهم، لذلك نجده يصرح قائلا: "نحن نذكر من ألفاظ السلف بأعيانها وألفاظ من نقل مذهبهم -إلى غير ذلك من الوجوه بحسب ما يحتمله هذا الموضع -ما يعلم به مذهبهم"[19]. ولما حوكم في قضية العقيدة الواسطية قال: "أنا قد أحضرت أكثر من خمسين كتابا -من كتب أهل الحديث والتصوف والمتكلمين والفقهاء الأربعة: الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية -توافق ما قلت؛ وقلت: أنا أمهل من خالفني ثلاث سنين أن يجيء بحرف واحد عن أئمة الإسلام يخالف ما قلته"[20]. وهذا يبين لنا حذر الشيخ من أن يحصر ضمن الإطار الضيق للمذهب وسعيه لأن يكون تابع ومناصر لمعتقد السلف حتى يسير مشروعه الإصلاحي على وفق ما يبتغيه.

---

[19]) -**ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سبق ذكره، ج5، ص 38.

[20])- المصدر نفسه، ج3، ص 266.

لقد اعتبر ابن تيمية أن خلاصة ما جاءت به أصحاب البراديغيمات التأويلية غير السلفية أنها عبارة عن قدح في النص الديني بحد ذاته أولا، ثم في مُبَلِغْ النص الديني الذي هو الرسول، وأخيرا فيمن تتلمذوا لهذا الرسول ونقلوا عنه ما علمهم إياه من تعاليم هذا النص. هذه المحطات الثلاث هي التي من خلال الوقوف عندها ومناقشة أراء أصحابها والرد عليهم تبلور تنظير ابن تيمية لمذهب السلف.

ولكن قبل أن يبدأ ابن تيمية في ردوده قام بتصنيف أراء المخالفين له تصنيفا معرفيا فقسمهم إلى: "ثلاث طوائف: أهل التخييل وأهل التأويل وأهل التجهيل"[21]

فأهل التخييل هم "المتفلسفة ومن سلك سبيلهم من متكلم ومتصوف، فإنهم يقولون: إن ما ذكره الرسول– صلى الله عليه وسلم – من أمر الإيمان واليوم الآخر، إنما هو تخييل للحقائق؛ لينتفع به الجمهور، لا أنه بين به الحق، ولا هدى به الخلق، ولا أوضح الحقائق"[22]. لأن الفلاسفة قالوا بأن الناس لا يعرفون إلا خيالات الحقائق دون الحقائق.

وأما أهل التأويل: "فهم الذين يقولون: إن النصوص الواردة في الصفات، لم يقصد بها الرسول أن يعتقد الناس الباطل، ولكن قصد بها معاني، ولم يبين لهم ذلك، ولا دلهم عليها، ولكن أراد أن ينظروا، فيعرفوا الحق بعقولهم، ثم يجتهدوا في صرف تلك النصوص عن مدلولها، ومقصوده امتحانهم وتكليفهم وإتعاب أذهانهم وعقولهم في أن يصرفوه عن مدلوله ومقتضاه، ويعرفوا الحق في غيره وسواه. وهذا قول المتكلمة والجهمية والمعتزلة، ومن نحا منحاهم"[23].

وبالنسبة لأهل التجهيل: "فهم الذين يقولون: إن الرسول لم يعرف معاني ما أنزل عليه من آيات الصفات، ولا جبريل يعرف معاني الآيات، ولا السابقون الأولون عرفوا ذلك، وكذلك قولهم في أحاديث الصفات، وأن الرسول تكلم بكلام لا يعرف معناه، وهذا قول كثير من

---

[21])– المصدر نفسه،ج5، ص 31.

[22])– **محمد بن احمد السفاريني الحنبلي**، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، تعليق: عبد الرحمن أبا بطين وسليمان بن سحمان (ط3؛ بيروت: لمكتب الإسلامي– الرياض: دار الخاني، 1411هـ – 1991م)، ص 117.

[23])– المصدر نفسه، ص 117.

المنتسبين إلى السنة وأتباع السلف، فيقولون في آيات الصفات وأحاديثها: لا يعلم معرفتها إلا الله"[24]، ويقصد ابن تيمية أهل التجهيل تحديدا بعض الأشاعرة ومن ذهب مذهبهم.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا على ماذا اعتمد ابن تيمية من أسس علمية في الدعوة إلى اتخاذ فهم السلف مرجعية؟

ثالثا– وضوح النص القرآني والنبوي:

يرى ابن تيمية أن نصوص القرآن والسنة نصوص بينة بذاتها لا تحتاج إلى التأويل المجازي أو العقلي أو الفلسفي ...إلخ، وخاصة النصوص العلمية، ولذلك يقول: "أن ما وصف الله به من ذلك– آيات الصفات –فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي؛ بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه؛ لا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول وأفصح الخلق في بيان العلم وأفصح الخلق في البيان والتعريف والدلالة والإرشاد"[25]. وذلك يعني أن المسلم في غير حاجة إلى أن يلجأ إلى غير النصوص لكي يتمم معرفته الدينية وعلى رأسها تلك المسائل التي دار حولها كثير من الجدل والتي سميت بأصول الدين، فبحسب ابن تيمية قد "بين الله في القرآن عامة المطالب الإلهية التي تقرر الإيمان بالله واليوم الآخر،"[26]. و"كل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده، والتصديق به من هذه المسائل فقد بينه الله ورسوله بياناً شافياً قاطعاً للعذر، إذ هذا من أعظم ما بلغه الرسول البلاغ المبين، وبينه للناس، وهو من أعظم ما أقام الله الحجة على عباده فيه بالرسل الذين بينوه وبلغوه، وكتاب الله الذي نقل الصحابة، ثم التابعون عن الرسول صلى الله عليه وسلم **لفظه ومعانيه**، والحكمة التي هي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي نقلوها أيضاً عن الرسول مشتملة من ذلك على غاية المراد وتمام الواجب والمستحب"[27].

---

[24])– المصدر نفسه، ص 118.

[25])– **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سبق ذكره، ج5، ص 25.

[26])– **ابن تيمية**، الرد على المنطقيين، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل (ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ – 2002م)، ص 208–209.

[27])– **ابن تيمية**، درأ تعارض العقل والنقل، مصدر سبق ذكره، ج1، ص 27.

إن ابن تيمية وهو يسعى لتأسيس فهم السلف على قاعدة علمية تبنى وجهة نظر تواصلية، ورأى أنه ما دام عملية إنزال الوحي أو إرسال الرسل بالكتب السماوية عملية اتصال للسماء بالأرض، والنص الديني يمثل فيها الرسالة التي أراد الله أن يعرفها عباده من البشر وكلف بنقلها إليهم ملك من الملائكة ونبي من البشر، الملاك ينزل بها من السماء ليوحي بها إلى النبي، ومن ثم يقوم النبي بتبليغها إلى الناس؛ فإن ذلك يجعل من نزول الرسالة الإلهية من السماء إلى الأرض عملية إتصالية مثالية الطابع نظرا لمصدرها المتعالي، الأمر الذي يستدعي أن تتوفر عملية الإرسال هذه على شروط نجاح استثنائية، من معرفة المُرسِل بلغة المرسل إليه:{ ﴿ إبراهيم:5]، كما يلزم من ذلك صدق المرسل وأمانته وقدرته على توصيلها كاملة {﴿ ﴾ ﴿النجم:3-4]؛ بالإضافة إلى أنه توجد مهمة أخرى مكملة لمهمة الرسول الأولى، هي وظيفة التعليم فالرسول لا يقوم بنقل نص الرسالة فقط وإنما يقوم ببيان ما استشكل من معانيها على الناس، يقول تعالى:{ ﴾ ويقول:{ ﴿سورة الجمعة:02]، ﴾ ﴿الاحزاب45-46]. ومن جهة

ثانية فالكتب السماوية وفق ما أسلفنا باعتبارها نصوصا لغوية يريد صاحبها أن يمرر رسالة من خلالها، ينبغي أن تكون واضحة قابلة للفهم والتطبيق، فالنص الديني كرسالة يتميز بخاصية المقصدية إلى أقصى حد، فالعبث والتدليس والتلبيس ليس من صفات المتعالي ولا من غاياته، كما أن النص الديني ذو وظيفة إبلاغية وتأثيرية توجيهية، فهو يستهدف إخبار الناس عن بعض حقائق العالم العلوي، كما يهدف إلى توجيه السلوك البشري إلى في أثناء خوضه لغمار الحياة إلى السير في منحى أخلاق معين، مما يستلزم أن يكون النص في مستوى فهم الناس له وإدراك معانيه.

إن ثبوت الرسالة عند ابن تيمية يستلزم أن يكون الرسول "قد بلغ الرسالة كما أمر ولم يكتم منها شيئا؛ فإن كتمان ما أنزله الله إليه يناقض موجب الرسالة؛ كما أن الكذب يناقض موجب الرسالة. ومن المعلوم من دين المسلمين أنه معصوم من الكتمان لشيء من الرسالة كما أنه معصوم من الكذب فيها. والأمة تشهد له بأنه بلغ الرسالة كما أمره الله وبين ما أنزل إليه من ربه وقد أخبر الله بأنه قد أكمل الدين؛ وإنما كمل بما بلغه؛ إذ الدين لم يعرف إلا بتبليغه فعلم أنه بلغ جميع الدين الذي شرعه الله لعباده"[28].

4- السلم التراتبي في السلطة التعليمية للتأويل:

أولا- الرسول وتبليغ الدين:

يعتقد ابن تيمية أن "الرسول صلوات الله عليه وسلامه قد أُرسل بالبينات والهدى؛ بين الأحكام الخبرية والطلبية، وأدلتها الدالة عليها؛ بيَّن المسائل والوسائل؛ بين الدين؛ ما يقال، وما يعمل؛ وبين أصوله التي بها يعلم أنه دين حق. وهذا المعنى قد ذكره الله تعالى في غير موضع، وبيَّن أنّه أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله؛ ذكر هذا في سورة التوبة، والفتح، والصف"[29]. وأن عملية التبليغ تمت كاملة شهد له بذلك الله عز وجل في قوله

---

[28])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سبق ذكره، ج5، ص 156-157.

[29])- **ابن تيمية**، النبوات، تخريج وتعليق: محمد بن رياض الأحمد(دط؛ بيروت: المكتبة العصرية، 1432هـ - 2011م)، ص 209-210.

تعالى:{ }[المائدة: 3].

ثانيا- علم الصحابة بالنصوص وتعليمهم إياه للناس:

ثم بعد الرسول يذكر شيخ الإسلام فضل الصحابة وذلك أنهم هم من تعلم على يد الرسول وأخذوا عنه معاني القرآن والسنة؛ ونظرا لأنهم عايشوا الرسول وفترة نزول الوحي فحصل لهم بذلك "فَهْمٌ فِي القرآن يخفى على أكثر المتأخرين، كما أن لهم معرفة بأمور من السنة وأحوال الرسول لا يعرفها أكثر المتأخرين. فإنهم شهدوا الرسول والتنزيل وعاينوا الرسول، وعرفوا من أقواله وأفعاله وأحواله مما يستدلون به على مرادهم ما لم يعرفه أكثر المتأخرين الذين لم يعرفوا ذلك فطلبوا الحكم مما اعتقدوه من إجماع أو قياس"[30].

وبعد الصحابة تأتي طبقة أهل الحديث لأنهم هم على حسب ما يذهب إليه ابن تيمية ورثة علم النبوة لأنهم تعلموا على يد التابعين وتابعيهم ويرجعون إلى الأثر في فهم القرآن والسنة ويعظمونه، ولهذا يقول عنهم ابن تيمية "وأهل العلم بالحديث أخص الناس بمعرفة ما جاء به الرسول، ومعرفة أقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فإليهم المرجع في هذا الباب، لا إلى من هو أجنبي عن معرفته، ليس له معرفة بذلك"[31]. ولذلك "فهم أكمل الناس عقلا؛ وأعدلهم قياسا وأصوبهم رأيا وأسدهم كلاما وأصحهم نظرا وأهداهم استدلالا وأقومهم جدلا وأتمهم فراسة وأصدقهم إلهاما وأحدهم بصرا ومكاشفة وأصوبهم سمعا ومخاطبة وأعظمهم وأحسنهم وجدا وذوقا"[32]. إن استناد أهل الحديث إلى فهم السلف كمرجعية هو الذي جعلهم في نظر ابن تيمية الأعلم بتأويل نصوص القرآن والسنة واستئثارهم بالفهم الصحيح.

---

[30])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سبق ذكره، ج19، ص 200.

[31])- **ابن تيمية**، درأ تعارض العقل والنقل، مصدر سبق ذكره، ج7، ص 32.

[32])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سبق ذكره ج4، ص9-10.

بعد أن برز الأشاعرة باعتبارهم أهل السنة وترسيم مذهبهم العقدي على يد الخليفة القادر في البيان "الذي عرف باسمه البيان القادري وأمر بقراءته في الدواوين وكتب الفقهاء خطوطهم فيه أن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر"[33]. تحول مذهب الأشاعرة إلى عقيدة المجتمع في أغلب البلاد الإسلامية، ولما كان منطلق إمام الأشاعرة الأول أبي الحسن الأشعري هو الابتعاد عن التعقيد الفلسفي الذي ألحقه المعتزلة بعقيدة المسلمين والعودة بها إلى أصولها الثابتة من قرآن وسنة، فقد اتخذ الأشاعرة من أهل الحديث والسلف مرجعية ينتسبون إليها[34]، رغم ذلك فبعد وفاة الأشعري بقليل لم يتوانى أتباعه والمنتسبين إليه في العودة بالعقيدة إلى نفس الحالة التي فر منها الأشعري وقام بعمليته التصحيحية من أجلها، يظهر ذلك جليا مع ابن الباقلاني والجويني ومن لحق بهم أي أن النهج الفلسفي الكلامي عرف استمراره حتى مع الأشاعرة وبالتالي أحسوا بعدم التوافق بين مضامينهم التي اعتقدوها وبين مرجعيتهم بالإنتساب فقط فقدموا مذهب السلف في مسائل أصول الدين بأنه كان مذهب تفويض لا مذهب تأويل حتى لا يفقدوا شرعية دعواهم من الأنساب إلى السلف وكذلك يحافظوا على منهجهم الفلسفي؛ وأصبح الأشاعرة منذ ذلك الوقت يعتبرون أنفسهم على عقيدة السلف وأن موقف السلف في نصوص الصفات هو التفويض، بينما المتأخرون منهم قالوا بالتأويل. منذ ذلك الحين صار المتعارف عليه عند غالبية العلماء وجماهير المسلمين أن موقف السلف في صفات الباري هو التفويض. لكنا نجد أنه "قد خالف ابن تيمية وتلامذته:

---

[33])– **أبو الوليد ابن رشد**، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مقدمة تحليلية وشرح: محمد عابد الجابري (ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م)، 29.

[34])– الإمام الأشعري هو أول من انتسب إلى السلف والحنابلة في مجال العقيدة، وفي ذلك يقول: "قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب الله ربنا وبسنة نبينا صلى الله عليه وسلم، وما روى عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به احمد ابن محمد بن حمبل نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته، قائلون ولمن خالف قوله مجانبون؛ لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، عند ظهور الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشك الشاكين ..." **أبي الحسن الأشعري**، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: بشير محمد عيون تقديم: حماد بن محمد الأنصاري (ط4؛ بيروت: مكتبة دار البيان، 1431هـ – 2010م)، ص 43.

الاتجاه السائد في الثقافة الإسلامية حول مذهب السلف، في قضية الصفات الخبرية، والذي اشتهر أن مذهبهم فيها هو التفويض، وترك التفسير والتأويل والكلام في المعنى، بل إيكال ذلك إلى الله، فهو وحده الذي يعلم ماذا أراد بكلامه،{ ﴿ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿﴾ }[آل عمران: 7]. قال ابن تيمية بصريح العبارة: ليس هذا هو مذهب السلف، إنما مذهب السلف هو الإثبات، أن نثبت لله ما أثبته لنفسه، وننفي عنه ما نفاه عن نفسه، فإذا قال:{ ﴿ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿﴾ }[المائدة: 64]، قلنا: له يدان ليس كأيدينا، وإذا قال:{ ﴿ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿﴾ }[الزمر: 56]، قلنا لله جنب ولكن ليس كجنبنا، وإذا قال في الحديث: ((ينزل ربنا إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير))، قلنا إنه تعالى ينزل، ولكن ليس كنزولنا. وأما القول بالتفويض، الذي شاع وانتشر، فليس قول السلف، بل هو مذهب مبتدع!"[35].

وكمثال على نقد ابن تيمية للقائلين بأن مذهب السلف التفويض، نأخذ واحدة من أكثر الصفات التي جرى حولها نقاش كبير بهذا الصدد وهي صفة الاستواء لله، بحيث كان يحتج المنكرون للاستواء بأن السلف فوضوا معناها إلى الله ولم يفهموا منها معنى الاستواء انطلاقا من قول السلف: "أمروها كما جاءت"، وكذلك يستدلون بقول الإمام مالك: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة"[36]، وقالوا بأن عدم علم السلف بالكيفية يعني تفويضهم – أي أن العلم بالصفة هو علم بكيفيتها – ولكن لم يوافقهم شيخ الإسلام على ذلك معتبرا أن العلم بالكيفية لا يعني عدم العلم بمعنى اللفظ، وقال: "ولو

---

[35])– **سيف بن علي العصري**، القول التمام بإثبات التفويض مذهبا للسلف الكرام، تقديم مجموعة من العلماء (دط؛ الأردن: دار الفتح للدراسات والنشر، دت)، مقدمة الشيخ القرضاوي، ص 12 – 13.

[36])– **ابن قيم الجوزية**، اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو الجهمية والمعطلة، تحقيق: أيمن محمد عرفة (ط2؛ القاهرة: المكتبة التوفيقية، 2013م) ص 80.

كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه – على ما يليق بالله – لما قالوا: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ولما قالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف فإن الاستواء حينئذ لا يكون معلوما بل مجهولا بمنزلة حروف المعجم. وأيضا: فإنه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم عن اللفظ معنى؛ وإنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبتت الصفات وأيضا: فإن من ينفي الصفات الخبرية – أو الصفات مطلقا – لا يحتاج إلى أن يقول بلا كيف فمن قال: إن الله ليس على العرش لا يحتاج أن يقول بلا كيف فلو كان مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر لما قالوا بلا كيف وأيضا: فقولهم: "أمروها كما جاءت" يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه فإنها جاءت ألفاظ دالة على معان؛ فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال: أمروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد؛ أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت ولا يقال حينئذ بلا كيف؛ إذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول"[37]. ولابن تيمية ملاحظة أخرى على القائلين بأن مذهب السلف هو التفويض مفادها أن ذلك قادح في الرسول والرسالة، فهم بذلك "يجعلون مضمون مذهب السلف أن الرسول بلغ قرآنًا لا يفهم معناه، بل تكلم بأحاديث الصفات وهو لا يفهم معناها، وأن جبريل كذلك، وأن الصحابة والتابعين كذلك"[38]. وأعتبر ابن تيمية أن "حقيقة قول هؤلاء في المخاطِب لنا: أنه لم يبين الحق ولا أوضحه مع أمره لنا أن نعتقده، وأن ما خاطبنا به وأمرنا بإتباعه والرد إليه لم يبين به الحق ولا كشفه، بل دل ظاهره على الكفر والباطل، وأراد منا أن نفهم منه شيئا أو أن نفهم منه ما لا دليل عليه فيه، وهذا كله مما يعلم بالاضطرار تنزيه الله ورسوله عنه، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد"[39].

---

[37])– **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سبق ذكره، ج5، ص 41–42.

[38])– **المصدر نفسه**، ج5، ص 413.

[39])– **ابن تيمية**، درأ تعارض العقل والنقل، مصدر سبق ذكره، ج1، ص 202.

وبالنسبة لموقف السلف في مسألة نصوص أصول الدين وبالخصوص نصوص الصفات يرى ابن تيمية أن "مذهب سلف الأمة وأئمتها: أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل، يثبتون لله ما أثبته لنفسه من الصفات وينفون عنه مماثلة المخلوقات، يثبتون له صفات الكمال، وينفون عنه ضروب النقص والتعطيل:{ ينزهونه عن الأمثال، ردا على الممثلة، و{ } }[الشورى: 11] ردا على المعطلة"[40].

وكتحديد عام لموقف السلف من نصوص الأسماء والصفات يرى ابن تيمية أنهم: "أطلقوا في النفي والإثبات ما جاء به الكتاب والسنة، وما تنازع فيه النظار في نفيه وإثباته من غير اعتصام بالكتاب والسنة، لم توافقهم فيه على ما ابتدعوه في الشرع وخالفوا به العقل، بل إما أن يمسكوا عن التكلم بالبدع نفيا وإثباتا، وإما أن يفصلوا القول في اللفظ والملفوظ المجمل، فما كان في إثباته من حق يوافق الشرع أو العقل أثبتوه، وما كان من نفيه حق في الشرع أو العقل نفوه ولا يتصور عندهم تعارض الأدلة الصحيحة لا السمعية ولا العقلية"[41].

5- منهج تأويل النص عند أتباع السلف:

أولا- تفسير النص بالنص:

يرى ابن تيمية أن أصح طرق تفسير القرآن وتأويله هي "أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أُجْمِلَ في مكان فإنه قد فُسِّرَ في موضع آخر، وما اخْتُصِر من مكان فقد بُسِطَ في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له"[42] فـ"إذا لم نجد التفسير في

---

[40]- **ابن تيمية**، منهاج السنة النبوية، مصدر سبق ذكره، ص 413.

[41]- المصدر نفسه، ج1، ص 412.

[42]- **ابن تيمية**، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق وتعليق وتخريج: محمد صبحي بن حسن حلاق (ط1؛ الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع)، ص 95

القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن، والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم، كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين؛ مثل عبد الله بن مسعود"[43]. ثم يقول: و"إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة، ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين، كمجاهد بن جبر؛ فإنه كان آية في التفسير، كما قال محمد بن إسحاق: ... عن مجاهد قال: عرضتُ المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته، أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها. وبه إلى الترمذي، قال: ... عن قتادة، قال: ما في القرآن آية إلا وقد سمعت فيها شيئا. ...وعن الأعمش؛ قال: قال مجاهد: لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود لم أَحْتَجْ أن أسأل ابن عباس عن كثير من القرآن مما سألت...الخ"[44]. بل ويذهب شيخ الإسلام في موقف متشدد إلى اعتبار "أن من فسر القرآن أو الحديث وتأوله على غير التفسير المعروف عن الصحابة والتابعين فهو مفتر على الله ملحد في آيات الله محرف للكلم عن مواضعه وهذا فتح لباب الزندقة والإلحاد وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام"[45].

يرى الكثير من الدارسين أن السلفيين عموما وابن تيمية على وجه الخصوص يدعون إلى التفسير بالمأثور انطلاقا من نزعة تقليد رسخت فيهم مع الزمن، والتي ترفض الاجتهاد في الفهم وتتعصب للتقليد ومجرد الإتباع؛ فنجد واحد من أكبر المؤرخين المعاصرين للفكر والفلسفة في الوطن العربي يعرف السلفيين بأنهم "من يأخذون بالمأثور، ويؤثرون الرواية على الدراية، والنقل على العقل، ويسمون أهل السنة والجماعة، لأنهم يرون مسلكهم الأصل وما عداه خروج عليه"[46]. ويقول أيضا: "كان المسلمون في الصدر الأول سلفيين جميعا، لا يأخذون في الأصول والفروع إلا بما ورد في الكتاب والسنة. آمنوا بالله من غير بحث ولا

[43])– المصدر نفسه، ص 99.

[44])– المصدر نفسه، ص 108–109.

[45])– **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سبق ذكره، ج13، ص 243.

[46])–**إبراهيم مدكور**، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق (ط2؛ القاهرة: دار المعارف، 2003م)، ج2، ص 30–31.

جدل، وفهموا القرآن فهما مجملا على حساب ظاهرها. فهم لا يؤولون ولا يشبهون، بل ينزهون ويفوضون"[47].

لكن عند البحث في أقوال ابن تيمية يتضح غير ذلك، فهو نفسه تطرق للمسألة ورد على معتقديها، كما يأتي في مؤلفاته على ذكر العديد من الأسس العلمية التي تدفع نحو قوله بتفسير القرآن بالمأثور، وذلك لأن طبيعة وخصوصية النص الديني تفرض وتقتضي ذلك.

ومن المفكرين المعاصرين الذين يدافعون على موقف ابن تيمية نجد المغربي حمو النقاري الذي يقول: "ولا يمكن مؤاخذة نظرية ابن تيمية في العلم بأنها نظرية سلفية دينية محضة، لان الشروط التي نصت عليها، تبقى صالحة، هذا إن لم تكن ملزمة، في كل ميدان يكون العلم فيه مؤسسا على متن من العقائد كيف ما كان مصدرها، وأمثل ميدان من هذا النوع، هو الميدان الشرعي والقانوني"[48]. نعم لقد أدرك حمو النقاري طبيعة وخصوصية الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه ابن تيمية وكيف يفرض هذا النوع على أصحابه قيود معينة تساهم في بلورة المنهج المناسب، يكون فيها "الشرط الأول اختيار متن عقدي، يتمايز به (العالمون)، فقد يختار هذا متنا عقديا معينا، ويختار الآخر متنا عقديا مغايرا، وابن تيمية باعتباره مسلما اختار المتن العقدي الإسلامي(الكتاب والسنة) في مقابل الفلاسفة الذين اختاروا متن عقديا مغايرا، هو المتن العقدي اليوناني مثلا.

أما الشرط الثاني فيقضي بضرورة إتقان لغة المتن المختار، عربية كانت أم أعجمية من جهة، واستحضار صفات صاحب المتن المختار من جهة ثانية، لأنها تعين بل تحدد إدراك وفهم ما أراد صاحب من متنه، ويعتمد في ذلك على أقرب الأشخاص إليه، وأكثرهم أتباعا له، صحبا كانوا أم تلامذة.

---

[47])– المرجع نفسه، ج2، ص 30–31.

[48])- **حمو النقاري**، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية (ط2؛ بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013م)، ص 124.

أما الشرط الثالث فيقضي بضرورة اعتبار المتن العقدي في كليته، لأنه تعبير عن إرادة واحدة هي إرادة صاحب المتن"[49].

ثانيا- ابن تيمية والفهم الاستنباطي للنصوص:

رغم أن ابن تيمية يدعوا إلى العودة إلى تبني تفسير السلف للقرآن والسنة وفهمهم للنصوص باعتباره مرجعية حاكمة على كل تأويل جديد، إلى أنه لا يغلق الباب أمام الاستنباطات الجديدة من القرآن والسنة بل يراه عملا مشروعا بل مأمورا به شرعا، لأن القرآن يدعوا صراحة الناس إلى تدبر آيات القرآن، ويرى أيضا بأن السلف كانت لهم استنباطات كثيرة من القرآن فهم "ورثة الرسل وخلفاء الأنبياء هم الذين قاموا بالدين علما وعملا ودعوة إلى الله والرسول فهؤلاء أتباع الرسول حقا وهم بمنزلة الطائفة الطيبة من الأرض التي زكت فقبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير فزكت في نفسها وزكى الناس بها... فهذه الطبقة كان لها قوة الحفظ والفهم والفقه في الدين والبصر والتأويل؛ ففجرت من النصوص أنهار العلوم واستنبطت منها كنوزها ورزقت فيها فهما خاصا كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه وقد سئل: "هل خصكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء دون الناس ؟ فقال: لا؛ والذي فلق الحبة وبرأ النسمة؛ إلا فهما يؤتيه الله عبدا في كتابه"[50]. وعن عبد الله بن عباس يقول: "وهذا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما حبر الأمة؛ وترجمان القرآن. مقدار ما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم لا يبلغ نحو العشرين حديثا الذي يقول فيه: " سمعت ورأيت " وسمع الكثير من الصحابة وبورك له في فهمه والاستنباط منه حتى ملأ الدنيا علما وفقها...وفهمه في القرآن بالموضع الذي فاق به الناس وقد سمعوا ما سمع وحفظوا القرآن كما حفظه ولكن أرضه كانت من أطيب الأراضي وأقبلها للزرع فبذر فيها النصوص فأنبتت من كل زوج كريم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل

---

[49])- المصدر نفسه، ص 124-125.

[50])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سبق ذكره، ج4، ص 93.

العظيم"[51]. لكن الاستنباط الذي يراه ابن تيمية لا يعني به التفسير بالرأي، فهو يعتبر: "تفسير القرآن بمجرد الرأي حرام"[52] لكن الرأي لا يقصد به العقل كما يحمل البعض على ابن تيمية بسبب ذلك، وإنما يقصد بالرأي القول في القرآن بغير علم يعني تفسير القرآن بما رآه دون أن تكون له معرفة تسمح له بالتفسير وهو ينقل أحاديث كثيرة وآثار عن السلف تتضمن النهي عن ذلك.

[51])– المصدر نفسه، ج3، ص 93–94.

[52])– **ابن تيمية**، مقدمة في أصول التفسير، مصدر سابق، ص 111.

المبحث الثاني: ابن تيمية وتأويل المتكلمين

1- نشأة تأويل المتكلمين:

لقد كان النصيب الأوفر من ردود ابن تيمية على الفرق والمذاهب موجها إلى المتكلمين، ولعل أسباب ذلك مردها إلى أن أراء وتأويلات المتكلمين كانت الأكثر تأثيرا وانتشارا ورواجا بين جماهير المسلمين، لأن علم الكلام يتخذ من أهم جانب في الدين الإسلامي موضوعا له، فهو علم العقيدة الإسلامية أو أصول الدين. ولأن علم العقيدة يعالج الأساس بالنسبة للقضية الدينية بأسرها كونه يبحث في مسألتي وجود الله ومعرفته في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله من الناحية العقلية، فالعلاقة بين الإنسان والله في مستوياتها المختلفة تتحدد بناءا على ذلك، من هنا جاءت خطورة هذا النوع من التأويل بحيث استأثرت بغالب جهود ابن تيمية في مشروعه الإصلاحي؛ فهو لطالما اعتبر أن "الله تعالى لما كان الأول الذي خلق الكائنات والآخر الذي إليه تصير الحادثات، فهو الأصل الجامع، فالعلم به أصل كل علم وجامعه، وذكره أصل كل كلام وجامعه، والعمل له أصل كل عمل وجامعه وليس للخلق صلاح إلا في معرفة ربهم وعبادته... ثم من العلم به تتشعب أنواع العلوم، ومن عبادته وقصده: تتشعب وجوه المقاصد الصالحة"[53].

ولقد كان للمتكلمين المسلمين طرحهم المتميز الخاص بهم في هذا المجال، وذلك نظرا لأن منهجهم وطريقتهم في المقاربة كانت لها تفردها عن الطريقة السلف التي كانت سابقة عليها؛ ونظرا للاختلاف الذي حصل في تصور مسائل العقيدة التي هي أكثر القضايا قداسة في المسألة الدينية برمتها فإن أتباع السلف دخلوا في صراع مع المتكلمين رافضين التصورات العقدية التي أتوا بها، وقد وصل بهم الأمر حد التبديع والتكفير وحث الحكام على قتل رؤوس بعض الفرق الكلامية وأئمتهم، مثل ما قام به الحسن البصري مع خالد بن يزيد القسري الذي قتل الجعد بن درهم.

---

[53])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سبق ذكره، ج2، ص 16. بتصرف.

وعلى نفس المنوال خاض ابن تيمية في القرن السابع مواجهة لا هوادة فيها اتجاه المتكلمين، كان هذا الصراع في صميمه يدور حول مسائل عقدية وبالخصوص تصور الذات الإلهية من حيث الأسماء والصفات والأفعال، وبالموازاة مع ذلك كان هناك صراع آخر موازي ساحته الأساسية هي اعتبارات فهم الخطاب أو مسائل تأويل النص الديني، بحيث إنه في تلك الفترة انتهى المتكلمون من التنظير لبراديغم تأويلي خاص بهم سمته البارزة هي اعتماده على العقل في سياق الاضطلاع بمهمة دفاعية عن العقيدة، وفي هذا البراديغم تم تحديد علاقة العقل بالنص، كما قاموا ببلورة تصور للقيمة المعرفية لكل من النص والعقل وحدودها؛ وتشكلت لديهم آلية خاصة لقراءة وتأويل النصوص الدينية كانت الأكثر حضورا وتأثيرا بين جماهير المسلمين.

وكان من أهم ما قرره المتكلمون في نظريتهم التأويلية هذه هو تحديدهم للعلاقة بين العقل والنقل إذ انتهى التنظير الكلامي إلى أن العقل هو الأصل والنص فرع، وأن حقائق العقل قطعية ويشترك فيها كل الناس، في حين أن دلالات النصوص ظنية ومتشابهة، يظهر ذلك جليا في حديث الرازي عن دلالة النصوص إذ يقول: "الاستدلال بالأدلة اللفظية مبني على مقدمات ظنية، والمبني على المقدمات الظنية ظني؛ فالاستدلال بالخطاب لا يفيد إلا الظن، وإنما قلنا: إنه مبني على مقدمات ظنية؛ لأنه مبني على: نقل اللغات، ونقل النحو والتصريف، وعدم الاشتراك، والمجاز والنقل، والإضمار، والتخصيص، والتقديم والتأخير، والناسخ والمعُارض وكل ذلك أمور ظنية، فثبت أن التمسك بالأدلة النقلية مبني على مقدمات ظنية، والمبني على الظني ظني"[54]. وأن القطعيات العقلية قد تتعارض مع ظواهر النصوص مما يلزم عن ذلك تقدم العقل على النقل وتأويل النصوص بما يوافق العقل، ولذلك قام المتكلمون بابتكار نمط من التأويل يتخذ من إزالة التعارضات بين العقل والنقل المهمة الأساسية، التي تقع على رأس سلم اهتماماته، وفي هذا الصدد يقول الرازي : "الدلائل العقلية

[54])- **فخر الدين الرازي**، المحصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني (دط؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، دت)،ج1، ص 407.

القطعية إذا قامت على ثبوت شيء، وكانت هناك أدلة نقلية يشعر ظاهرها خلاف ذلك، فلا يخلو الموقف من أحد هذه الأمور الأربعة: إما أن يُصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال. وإما أن يبطل ذلك فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال أيضاً. وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية، وهو باطل، إذ لا يمكن معرفة صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول (ص) وظهور المعجزات على محمد (ص)، ولو جوّزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول. ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة. فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل. ولما بطلت الأقسام السابقة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن تكون غير صحيحة، أو أنها صحيحة لكن المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوّزنا التأويل، تبرعنا بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم نجوّزه فوّضنا العلم بها إلى الله تعالى. فهذا هو القانون الكلي المستند إليه في جميع المتشابهات"[55]، وفي هذا التأويل تعتبر كل دلالة نصية مخالفة للعقل – العقل كما عرفه المتكلمون – من المتشابه أو من المجاز.

وبإلقاء نظرة على التعريفات التي أعطاها المتكلمون للتأويل فإننا نجد أغلبها على اختلاف طفيف بينها في العبارات نجدها تفيد نفس التصور للتأويل والذي يسعى إلى إزالة التعارض ويعني صرف لفظ النص عن ظاهره، أي أنه تأويل يخضع النص ويلحقه بالعقل، وليس تأويل يسعى إلى فهم الخطاب ومعرفة مضمونه، وهذه خاصية جوهرية يجدها كل دارس ومطالع لنظرية التأويل لدى المتكلمين، فتصورهم للتأويل جاء كاستجابة لمشكل التعارض

[55])- **فخر الدين الرازي**، أساس التقديس في علم الكلام، تحقيق: أحمد حجازي السقا (دط؛ القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1406هـ- 1986م)، ص 221.

الذي واجهوه أكثر منه آلية اتخذوها لفهم النصوص الدينية. وفي ما يلي بعض التعريفات التي أعطاها المتكلمون للتأويل:

يقول الآمدي: "التأويل من حيث هو تأويل – بغض النظر عن الصحة والبطلان – هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له"[56].

ويعرفه ابن قدامة المقدسي بأنه: "صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به، لاعتضاده بدليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر"[57].

وأما الغزالي فيقول: التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز وكذلك تخصيص العموم"[58].

وأما الراغب الأصفهاني فيرى أن: "التأويل توجيه لفظ متوجه إلى معاني مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة"[59].

وأخيرا يقول الإمام الماتريدي معرفا التأويل: "والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون قطع"[60].

إن من أهم الملاحظات التي نسجلها على جملة التعريفات المذكورة هي كونها كلها تجعل من المأول مرجح بين دلالات متعددة، ما يستلزم أنها كلها تسلم بوجود نصوص متعددة المعاني، لكن العنصر المعول عليه في تحديد المعاني الراجحة أو المرجوحة ليس النص وإنما هو أمر خارج عن إطاره، فالعقل عند المتكلمين هو المضطلع بهذه المهمة.

---

[56])- **علي بن محمد الآمدي**، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق:عبد الرزاق عفيفي (ط1؛ الرياض: دار الصيمعي، 1424 هـ - 2003م)،ج3، ص 66.

[57])- **موفق الدين بن قدامة المقدسي**، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل (ط2؛ بيروت: دار الكتاب العربي، 1423هـ-2002م)، ج1، ص 508.

[58])- **أبي حامد الغزالي**، المستصفى في أصول الفقه، تحقيق: حمزة زهير إبراهيم (دط؛ المدينة المنورة: شركة المدينة المنورة للطباعة، دت)، ج3، ص88.

[59])- **محمد علي التهانوي**، كشاف العلوم في اصطلاحات الفنون، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، ترجمة إلى العربية: عبد الله الخالدي، ترجمة إلى الأجنبية: جورج زيناتي (ط1؛ لبنان: مكتبة ناشرون لبنان، 1996)، ج1، ص 493.

[60]) **جلال الدين عبد الرحمان السيوطي**، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: هاني الحاج (دط؛ القاهرة: الدار التوفيقية للتراث، 2012م)، ص 486.

لكن بالعودة إلى أتباع السلف فإننا نجدهم يقفون موقف الرفض للتصور الذي قدمه المتكلمين للتأويل، إذ صدر عنهم في هذا السياق العديد من الفتاوى في حق المتكلمين وتأويلاتهم، أغلبها كانت ذات طابع ديني، لكن ابن تيمية وقلائل من منظرين السلفية شكلوا الاستثناء في الرد على المتكلمين بحيث أن الرجل على الرغم من أنه فقيه إلا أنه لم يكتفي بإصدار حكم ديني كتفسيق أو تبديع خصومه؛ ولأنه رجل ذو مشروع إصلاحي، خاض نقاش ابستمولوجي نقدي يستمد الكثير من أدواته من المعرفة المنطقية وإتقان الحجاج الكلامي، بحيث ناقش المتكلمين بمنطقهم، وعرف كيف يستعمل العقل في الجدل الذي دار بينه وبين خصومه من المتكلمين، من خلال محاولة نقده لنموذجهم التأويلي.

لقد كانت طريقة ابن تيمية في الحجاج والجدل هي السعي إلى إبطال مقالة الخصم من عدة وجوه وبعدة طرق، فتارة يردها من جهة أن الدليل النقلي يدل بخلاف ذلك وتارة يبطلها عقليا، وتارة يثبت أن مقالة الخصم يلزم عنها ما يكافئها من حيث الدلالة ويناقضها في المحتوى، لكن الذي يهمنا في هذا المبحث، هو ذلك النقد الابستمولوجي المعرفي الذي وجهه ابن تيمية إلى البرادغم التأويلي الكلامي في المستويات الثلاث التالية:

2- ابن تيمية تأسيس النص الديني عند المتكلمين:

أولا- قانون التأسيس:

اكتشف ابن تيمية من خلال قراءته المعمقة لتاريخ نشأة علم الكلام في الإسلام، أن من أهم الأسباب التي قادت المتكلمين إلى القول بتعارض العقل والنقل، هي طريقتهم في تأسيس الخطاب من الخارج عبر البرهنة على ألوهية القرآن ونبوة الرسول بطريقة عقلية من أجل إعطاء الشرعية العقلية للخطاب الديني، وتم ذلك عند المتكلمين عبر ما عرف بعملية إثبات وجود الله بحيث إن شيوخ المعتزلة الأوائل ابتكروا طريقة خاصة بهم تسمى قانون القدم والحدوث أو الجواهر والأعراض من خلاله يثبتون وجود الله وبعدها نبوة محمد، لأن ذلك شرط صدق المرسل عندهم، وبعدها فقط يصح الاستدلال بالنصوص، يقول ابن تيمية: "في

أواخر عصر التابعين من أوائل المائة الثانية حدثت بدعة الجهمية منكرة الصفات وكان أول من أظهر ذلك الجعد بن درهم فطلبه خالد بن عبد الله القسري فضحى به بواسط ... ثم ظهر بهذا المذهب الجهم بن صفوان ودخلت فيه بعد ذلك المعتزلة **وهؤلاء أول من عرف عنهم في الإسلام أنهم أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام وأثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض** وقالوا الأجسام لا تنفك عن أعراض محدثة وما لا ينفك عن الحوادث أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها"[61] "ثم إنهم تفرقوا عن هذا الأصل فلما قالوا بامتناع دوام الحوادث في الماضي عورضوا بالمستقبل فطرد إماما هذه الطريقة هذا الأصل وهما إمام الجهمية الجهم بن صفوان وأبو الهذيل العلاف إمام المعتزلة وقالا بامتناع دوام الحوادث في المستقبل والماضي ثم إن جهما قال إذا كان الأمر كذلك لزم فناء الجنة والنار وأنه يعدم كل ما سوى الله كما كان ما سواه معدوما"[62]، ويقول ابن تيمية: "ثم إن هؤلاء الجهمية أصحاب هذا الأصل المبتدع احتاجوا أن يلتزموا طرد هذا الأصل فقالوا إن الرب لا تقوم به الصفات ولا الأفعال فإنها أعراض وحوادث وهذه لا تقوم إلا بجسم والأجسام محدثة فيلزم أن لا يقوم بالرب علم ولا قدرة ولا كلام ولا مشيئة ولا رحمة ولا رضا ولا غضب ولا غير ذلك من الصفات بل جميع ما يوصف به من ذلك فإنما هو مخلوق منفصل عنه"[63]؛ ولما كانت النصوص كثيرا ما تذكر تلك الصفات في سياق إثباتها لله بينما كانت مقالات وطروحات المتكلمين تستلزم نفيها بدأ يتبلور هناك شعور بوجود تعارض بين العقل والنص سرعان ما قالوا به بعد ذلك؛ وعلى هذا اعتبر ابن تيمية أن طريقة المتكلمين في التأسيس وإثبات وجود الله وصدق الرسول هي التي كانت وراء ظهور مشكلة

---

[61])- ويؤيد كلام ابن تيمية موقف القاضي عبد الجبار تجاه هذه الطريقة بحيث يعتبرها الدلالة المعتمدة في إثبات وجود الله، ويقول: " أول من استدل بها شيخنا أبو الهذيل، وتابعه باقي الشيوخ، وتحريرها هو أن نقول: إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها، وما لم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثا مثله. وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوي:احدها، أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. والثانية، أن هذه المعاني محدثة. والثالثة، أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها. والرابعة، أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها". **القاضي عبد الجبار بن احمد الهمداني**، شرح الأصول الخمسة، تعليق: احمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق:عبد الكريم عثمان (ط3؛ القاهرة: مكتبة وهبة، 1416هـ - 1996م)، ص 95.

[62])- **ابن تيمية**، منهاج السنة النبوية، مصدر سابق، ج1، ص 192-193.

[63])- المصدر نفسه، ج1، ص 194.

التعارض التي استدعت تأويل عقلي منحرف بشقيه النافي للصفات إلى حد التعطيل والمثبت لها إلى حد التشبيه والتجسيم. وهذا ما يسميه ابن تيمية بالكلام المحدث في أصول الدين، بحيث تكون لوازم القانون المتبع من طرف المتكلمين في تأسيس الخطاب وإعطائه الشرعية العقلية هي سبب إعتقاد المتكلمين بأن النصوص تفيد بعض المعاني الفاسدة كالتجسيم أو التركيب أو التشبيه وذلك بدوره أفضى بهم إلى القول بتعارض العقل والنقل، إذ كان هؤلاء يرون بأن هذه القوانين الفلسفية ثابتة وقطعية لا يتسلل إليها الشك؛ وعليه ابتكروا تأويلهم الذي يحرف النصوص على حد ما يراه ابن تيمية.

من هنا كان أن ابن تيمية ومن قبله من علماء السلف يستنكرون على المتكلمين "أنهم جعلوا ذلك [قانون القدم والحدوث] أصل الدين، حتى قالوا أنه لا يمكن معرفة الله وتصديق رسوله إلا بهذه الطريقة، فصارت هذه الطريقة أصل الدين وقاعدة المعرفة، وأساس الإيمان عندهم، لا يحصل إيمان ولا دين؛ ولا علم بالصانع إلا بها، وصار المحافظ على لوازمها، والذي فيها أهم الأمور عندهم"[64]. وعليه "ذهبت المعتزلة ومن وافقها من سائر الجهمية إلى أنه يمتنع أن يكون الرب جسما ويمتنع أن يكون له صفة، فإن ذلك أعراض، وبالغوا في النفي ظانين أن ذلك كله تنزيه، وقالوا: أن الباري لا يكون محلا للأعراض ولا للحوادث.. ومقصودهم بنفي الأعراض نفي الصفات، فلا تقوم به عندهم حياة ولا علم ولا قدرة... ولا غير ذلك"[65]، وعلى ذلك الأصل العقلي بنت مختلف الفرق الكلامية تصوراتها لله وتأويلاتها للنصوص؛ إذ كانت كل فرقة تحاذر لوازم معينة ركزت عليها. بحيث باستثناء الغلاة الجهمية الأوائل فقد كان نفي الصفات لدى كل المتأخرين من المتكلمين نفيا جزئيا بحيث تثبت الأسماء وتنفي الصفات مثل ما فعلت المعتزلة، أو قد تنفي البعض وتثبت البعض مثلما هو الأمر عند الأشاعرة، وكانت الصفات التي يرون ثبوتها هي فقط ما استلزم قانونهم الأول في التأسيس ثبوتها ومقدماته الأساسية والفرعية، أو لم يجدوا في أصولهم ما يعارضها، وبقى أغلب المتكلمين

---

[64])- **ابن تيمية**، بيان تلبيس الجهمية، مصدر سبق ذكره، ج1، ص 221.

[65])- المصدر نفسه، ج1، ص 222.

أوفياء لقانونهم التأسيسي الذي يقتضي أن وصف الله بصفة يقتضي تشبيهه بالمخلوقات وهو منزه عن ذلك

ثانيا– نقد تصور المتكلمين للعلاقة بين الفكر واللغة والوجود:

لقد انتهى ابن تيمية إلى أن تأويل المتكلمين ليس إلا نتيجة تصورهم الخاطئ للعلاقة القائمة بين كل من اللغة والفكر والوجود، بحيث أن منطلق المتكلمين هو أن ألفاظ اللغة وعباراتها في الغالب لا تصلح للتعبير إلا عن ما هو موجود في عالم الشهادة أو الحس أي عالم الإنسان والطبيعة، وأن الفكر حينما ينقل له السمع تلك الألفاظ لا يتصور من المعاني إلا ما اعتاده عند سماع تلك الألفاظ في سياق ما هو مشاهد؛ وأما فيما يخص الماورائيات أو عالم الغيب وخاصة ما تعلق بالذات الإلهية فالأمر فيه بخلاف ذلك، بحيث لا ينبغي أن تستعمل في حقه نفس الألفاظ التي تستعمل لوصف المخلوق، ولذلك قال قائلهم: "لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضي تشبيها"[66]، وإن كان المتكلمون باستثناء الغلاة منهم يستثنون بعض الصفات التي يرون اختصاص الله بها دون خلقه، لأنها لا تطلق على المخلوق، فنجد أن الجهم بن صفوان مثلا اثبت لله: "كونه قادرا فاعلا، خالقا، لأنه لا يوصف شيء من خلقه: بالقدرة، والفعل، والخلق"[67]. وجرى الأمر كذلك لدى غالب فرق المتكلمين، إذ أثبتوا لله من الصفات ما رأوه لا يطلق على المخلوق ونفوا عنه كل صفة استعملت في حق المخلوق.

وكان جل ما يسعى إليه المتكلمين في سلوكهم هذا الطريق هو تنزيه الله عز وجل عن مشابهة المخلوقات، لكن ابن تيمية رأى في ذلك تصور خاطئ لمفهوم التشبيه، وهذا لازم بدوره لعلاقة اللغة بالوجود التي أسلفنا ذكرها، فالتشبيه عندهم يلزم من استعمال اللفظ الذي يختص به المخلوق في وصف الخالق، وهذا يعني من الناحية الدلالية أن ذلك اللفظ لا يحمل عند الاستعمال إلا على معنى واحد يفيده في كل السياقات والاستعمالات ومع

---

[66])- **أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني**، الملل والنحل، مصدر سبق ذكره، ص 99.

[67])- المصدر نفسه، ج1، ص 99.

اختلاف التراكيب اللغوية، فأفضى بهم الأمر إلى أنه عندما تطلق صفة على الخالق وتكون تلك الصفة مما يوصف بها المخلوق فإن ذلك يدل على تماثلهم من كل وجه بحيث "يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له"[68]. وهذا كان مرفوض عند ابن تيمية الذي يرى أن اشتراك الموجودات في الصفات لا يعني تماثلها وبالتالي لا يعني تشبيها، وعليه يفيد اللفظ في كل سياق معنى مختلف عن السياق الآخر، من هنا اعتبر أن أصل خطأ المتكلمين في المسألة هو "أن لفظ التشبيه لفظ فيه إجمال، فما من شيئين إلا وبينهما قد مشترك يتفق فيه الشيئان، ولكن ذلك المشترك المتفق عليه لا يكون في الخارج بل في الذهن، ولا يجب تماثلهما فيه، بل الغالب تفاضل الأشياء في ذلك القدر المشترك، فأنت إذا قلت على المخلوقين حي وحي، وعليم وعليم، وقدير وقدير لم يلزم تماثل الشيئين في الحياة والعلم والقدرة، ولا يلزم أن تكون حياة أحدهما وعلمه وقدرته حياة الآخر وعلمه وقدرته، وان يكونا مشتركين في موجود في الخارج عن الذهن، ومن هنا ضل هؤلاء الجهال بمسمى التشبيه الذي يجب نفيه عن الله، وجعلوا ذلك ذريعة إلى التعطيل المحض"[69]. لذلك نجد أن ابن تيمية يذهب إلى أن الوجود محكوم معرفيا بالتشاكل والتشابه فبين الموجودات صفات تشترك فيها، لكن اشتراك تفاوت لا تماثل، فعندما تطلق الصفات لا يلزم تشبيه، بل كل استعمال ويفهم منه العقل معنى خاص، بحسب الإضافة والتخصيص، وفي نفس السياق يقدم شيخ الإسلام مثال يوضح به رأيه في المسألة فيقول: "فقد سمى الله نفسه حيا، فقال:{✌❁✌♒❁♋♌☹ ❁◎❁ ✌♊▭♌☐❁⑩♉ ✌♊▭☸❁☓ ➊☺☐♉}[البقرة:255]، وسمى بعض عباده حيا، فقال:{☜☞♉☉❹☺☛♉☐♉♋♌☽☞❷♉☟}{♎☺❹☞♉☛♎ ♊☺❹☞♉☛♎ ②▭♉❖♋}[الروم:19]، وليس هذا الحي مثل هذا الحي، لأن قوله:{♎☺❹☞♉☛♎}: اسم لله مختص به، وقوله:{☜☞♉☉❹☺☛♉☐♉♋♌☽☞❷♉☟}

---

[68]- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سبق ذكره، ج3، 69.

[69]- **ابن تيمية**، منهاج السنة النبوية، مصدر سبق ذكره، ج2، ص 526.

﴿ ﴾[الروم:19]اسم للحي المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أطلق وجردا عن التخصيص، لكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخراج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدرا مشتركا بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق"[70]. وهنا ينتهي شيخ الإسلام إلى أن ما كان ينقص المتكلمين في فهمهم لآيات الصفات حتى تزول عنهم فكرة التشبيه التي جعلتهم يؤولون الكثير من النصوص على غير المراد منها هو نظرتهم إلى الإفادة اللغوية أو ما سمي بنظرية التواضع في اللغة التي قال بها المعتزلة. وهنا نلاحظ أن هذه المعرفة تفصل بين الوجود العيني والوجود الذهني، وما تفيده الألفاظ في ذلك الصدد.

لذلك نجده يقرر كلامه السابق كقاعدة يجب إتباعها في قراءة وفهم نصوص الصفات فيقول: "ولابد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطئة والإتفاق، وما دل عليه بالإضافة والاختصاص، المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه – سبحانه وتعالى"[71].

وعلى ما ذكرنا سابقا في ما يتعلق باستدلال العقل بالألفاظ على المعاني نستنتج أن العقل عند ابن تيمية يمكنه أن يفيد من اللفظ في حالة الاستعمال من المعاني ما لا يفيده من اللفظ المجرد، بل هو لا يرى للفظ في حالة التجرد إفادة على الإطلاق، يساعده في ذلك السياق، إذ طريقته في الفهم ليست ميكانيكية تقوم على تكرار نفس الحركة، كما أن اللفظ بحد ذاته لا يحمل معنى وضعي واحد، بل يفيد معنى جديد في كل سياق، وفي كل تركيب جديد للألفاظ تنتج أو تتبادر للذهن معاني جديدة، هذا بخلاف المتكلمين عموما والذين ظلوا يمارسون فهمهم للخطاب بناءا على نظرية الوضع في علاقة اللفظ بالمعنى كما قال بها المعتزلة أو بأشكال قريبة منها، كما أنهم كانت لهم نظرة قاصرة لدلالة في قراءة النص إذ اعتبروا العقل

---

[70])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سبق ذكره، ج3، ص 11-12.

[71])- المصدر نفسه، ج3، ص 12.

لا يجرد من ظاهر الألفاظ إلا نفس المعاني، مغفلين دور تغير السياقات والتراكيب والإضافات في صناعة معاني متباينة من نفس الألفاظ.

2- فهم النص:

يرى المتكلمون أن النص الديني، من حيث دلالته على المعرفة وتوضيحه للمسائل الدينية، يفتقر في بيانه لها إلى تدخل العقل، فالنص من حيث دلالته ليس واضح بذاته، ودلالته المقصودة لا تتبادر من القراءة الظاهرية الأولية خاصة فيما تعلق بالنصوص التي تتحدث عن عالم الغيب (الله وأسمائه وصفاته وأفعاله)، بل إن القراءة الظاهرية لهذه النصوص يمكن أن تصل بالقارئ إلى معاني فاسدة من الناحية العقلية والشرعية، مثل إفادة نصوص الصفات تشبيه الذات الإلهية بغيرها من المخلوقات، أو أن تفضي إلى تصور أشياء يستقبحها العقل فضلا عن أن يستطيع نسبتها إلى الله، وسنعرض لمثالين من كلام الرازي حكا فيهما هذا الشأن، يقول الرازي: "ورد في القرآن ذكر الوجه، وذكر العين، وذكر الجنب الواحد، وذكر الأيدي، وذكر الساق الواحدة، فلو أخذنا بالظاهر، يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة. وله جنب واحد، وعليه أيدي كثيرة، وله ساق واحدة ولا ترى في الدنيا شخصا أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أن شخصا عاقلا يرضى أن يصف ربه بهذه الصفة"[72].

ويقول في الوجه الذي يليه: "إنه ورد في القرآن أنه تعالى:{ ﴿ ﴾ }[النور:35] وأن كل عاقل يعلم بالبديهة أن إله العالم ليس هو هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان وليس هو هذا النور الفائض من جرم الشمس والقمر والنار، فلا بد لكل واحد منا من أن يفسر قوله تعالى:{ ﴿ ﴾ }

[72])- **فخر الدين الرازي**، أساس التقديس، تحقيق: أحمد حجازي السقا (دط؛ القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية،1406هـ-1986م)، ص 105.

﴿النور:35﴾ بأنه مُنَوِرُ السموات والأرض أو بأنه هاد لأهل السموات والأرض، وبأنه مصلح السموات والأرض، وكل ذلك تأويل"[73].

ومن خلال الوجهين الذين أوردناهما على سبيل المثال لا الحصر، يتضح لنا أن النص الديني أو القرآن عند المتكلمين كنص ليس بين بذاته ولا يوضح المقصود والمراد من خلال القراءة المباشرة، وإنما يحتاج إلى تأويل والتأويل الذي يقصده الرازي وغيره من المتكلمين معروف إذ يعني به صرف دلالة الظاهر من النص إلى دلالة أخرى راجحة يقررها العقل بناءا على ما يحتمله اللفظ من معاني.

لكن رغم ذلك فالمتكلمين لم يجعلوا النص الديني كله على درجة واحدة من حيث الوضوح والبيان والدلالة على المقصود، بل هو عندهم أقسام ثلاثة: نص وظاهر وعموم، وهذا ما انتهى إليه جمهور المتأخرون من الأصوليين والمتكلمين:

فالنص عندهم هو: "كل كلام صح أن يعلم المراد به، وقيل النص من الخطاب مالا يعترضه خصوص الشرع ولا احتمال، وقيل في أصل الوضع هو الإظهار والإبانة، وفي الشرع قول المنبئ على سبيل الاستظهار"[74]؛ وأما الظاهر فهو "كل لفظ احتمل أمرين وهو في أحدهما أظهر"[75]، ويعرف أيضا بأنه:" كل قول تردد بين معنيين أو أكثر، وهو في أحدهما أظهر"[76].

ومن هنا ركز المتكلمون على اعتبار كل النصوص المعارضة لأصولهم العقلية من القسم الثاني الذي هو الظاهر وقالوا بأن المعنى الظاهر منها غير مراد، وأنه لابد فيها من التأويل الذي يصرف المعنى الظاهري الذي يتعارض مع أصولهم العقلية. كما استند المتكلمون على ثنائية المحكم والمتشابه في تأويل النصوص التي خالفت مذاهبهم في الاعتقاد، فمنذ المؤسسين ومفهوم المتشابه يقدم خدمات جليلة إذ يعتبر التبرير الشرعي لعملية التأويل

---

[73])- المرجع نفسه، ص 105.

[74])- **قطب الدين أبو جعفر محمد بن الحسن**، الحدود، تحقيق: محمود يزدي مطلق فاضل، إشراف: جعفر السبحاني (دط؛ قم: مؤسسة الإمام الصدوق، دت)، ص 54.

[75])- **الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم ابن علي الفيروز أبادي**، المعونة في الجدل، تحقيق: علي بن عبد العزيز العمريني (ط1؛ الكويت: مركز المخطوطات والتراث، 1407هـ - 1987م)، ص28.

[76])- **أبي الوفاء ابن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي**، الجدل على طريقة الفقهاء (دط؛ القاهرة: دار الثقافة الدينية، دت)، ص 03.

الصارف لأن لفظ المتشابه لفظ قرآني ورد ذكره في عدة آيات، ومن ثم قسموا النصوص إلى واضحة الدلالة وخفية الدلالة (محكم ومتشابه).

أولا: المفاهيم الإشكالية في التأويل الكلامي:

أ- المحكم والمتشابه:

إن علماء الكلام الذين وصلتنا مؤلفاتهم أو رويت أقوالهم كلها تشهد على أنهم كانوا يعتقدون بوجود نصوص محكمة واضحة، وأخرى متشابهم مستعصية على الفهم، لكنهم مع ذلك لم يتفقوا فيما بينهم على ما هو محكم وما هو متشابه حتى ضمن الفرقة الواحدة أحيانا، فنجد مثلا الإمام أبو الحسن الأشعري ينقل لنا عن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد قولهما بوجود المحكم والمتشابه في نصوص القرآن بحيث يرى كل منهما رأيا في المحكم والمتشابه يقول: "قال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد: المحكمات ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفساق كقوله: ﴿ ﴾[النساء:92] وما أشبه ذلك من آي الوعيد، وقوله: ﴿ ﴾[آل عمران:07] قال: أخفى الله عن العباد عقابه عليها ولم يبين أنه يعذب عليها كما بين في المحكم منه"[77]، ويحكي الأشعري كذلك عن أبو بكر الأصم المعتزلي أنه قال: "محكمات يعني حججاً واضحة لا حاجة لمن يتعمد إلى طلب معانيها كنحو ما أخبر الله سبحانه عن الأمم التي مضت ممن عاقبها وما يثبت عقابها وكنحو ما أخبر عن مشركي العرب أنه خلقهم من النطفة وأنه أخرج لهم من الماء فاكهة وأباً وما أشبه ذلك فهذا محكم كله، فقال: قال الله سبحانه: آيات محكمات هن أم الكتاب أي الأصل الذي لو فكرتم فيه عرفتم أن كل شيء جاءكم به محمد صلى الله عليه وسلم حق من عند الله سبحانه، قال الله سبحانه:﴿ ﴾[آل

[77]- **أبو الحسن الأشعري**، مقالات الإسلاميين، تحقيق: هلموت ريتر (ط3؛ ألمانيا: دار فرانز شتايز، 1400 هـ - 1980 م)، ص 222-223.

عمران:07] وهو كنحو ما أنزل الله من أنه يبعث الأموات ويأتي بالساعة وينتقم ممن عصاه أو ترك آية أو نسخها مما لا يدركونه إلا شبهة حتى يكون منهم النظر فيعلمون أن لله أن يعذبهم متى شاء وينقلهم إلى ما شاء"[78]. وأما القاضي عبد الجبار فيرى أن "المحكم إذا كان فى موضوع اللغة أو لمضامّة القرينة، لا يحتمل إلا الوجه الواحد، فمتى سمعه من عرف طريقة الخطاب وعلم القرائن أمكنه أن يستدل فى الحال على ما يدل عليه. وليس كذلك المتشابه، لأنه وإن كان مما يعلمه العلماء باللغة ويحمل على القرائن، فإنه يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ ونظر مجدّد ليحمله على الوجه الذى يطابق المحكم أودليل العقل"[79]. وعليه كان يرى أن "ما لا يحتمل إلا ما تقتضيه هذه الجملة يجب أن يثبت محكما؛ وما احتمل هذا الوجه وخلافه فهو المتشابه، وأقوى ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول"[80]. لكن إذا أتينا إلى الرازي نجده "يخصص القسم الثاني من كتابه "أساس التقديس" لما سماه ((تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات))، ثم يذكر فيه كثيرا من الصفات الواردة في الكتاب والسنة، كالمجيء، والوجه، والعين، واليد، والضحك، والفرح، والعلوم وغير ذلك"[81] كل ذلك من المتشابه ويجعل حتى النص الذي لا يحتمل إلا معنى واحد في خانة ظني الدلالة أي يمكن أن يكون عرضة للتأويل العقلي.

وهذا الاضطراب خلق حالة من الإشكال استدعت تدخل شيخ الإسلام ابن تيمية بتقديم المزيد من التوضيح حول مسألة المحكم والمتشابه، بحيث أعطي عن التشابه الذي يرد في القرآن والسنة نظرة مغايرة فهو لا يعتبره صفة ذاتية تلازم كل نصوص أو بعضها بل التشابه عنده يقع بخلاف ذلك، بحيث يرتد إلى قارئ النصوص، لذلك فهو يعده من الأمور النسبية الإضافية، بحيث يشتبه على بعض الناس دون بعض"[82]، وهذا الرأي الذي يذهب إليه ابن

---

[78])- المصدر نفسه، ص 223.

[79])- **القاضي عبد الجبار الهمذاني**، متشابه القرآن، تحقيق: عدنان محمّد زرزور (ط1؛ مكتبة دار التراث، 1969)، ص 6-7.

[80])- المصدر نفسه، 7-8.

[81])- **سليمان بن صالح الغصن**، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة (عرضا ونقدا) (ط1؛ الرياض: دار العاصمة، 1416هـ - 1996مـ)، ص414.

[82])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سبق ذكره، ج3، ص 62.

تيمية يجد في الواقع ما يدعمه ويؤكده فتاريخ الفرق ومؤلفاتهم حافل بالاختلاف حول تحديد ماهي النصوص التي يجب أن توضع ضمن خانة المتشابه وما هي النصوص التي يمكن اعتبارها من المحكم؛ هذا ويذهب ابن تيمية إلى أن النصوص التي قد يتوهم البعض أنها متشابهة أيا كانت إلا ويعرف أهل العلم ما يزيل عنهم الاشتباه"[83].

وفي نقطة أخرى يسجل أيضا ابن تيمية فيها اعتراضه على تصور المتكلمين لثنائية المحكم والمتشابه إذ يراه متناقض ومتصادم للغاية من الإرسال التي هي إبلاغ وإعلام، والتي تقتضي خطابا واضحا بينا والله والرسول لا يعجزهما شيء عن البيان ولا توجد حكمة من التكلم بخطاب لا يفهم من ظاهره إلا ما يخالف العقل، وفي ذلك يقول ابن تيمية: "فلئن كان الحق ما يقوله هؤلاء السالبون النافون للصفات الثابتة في الكتاب والسنة؛ من هذه العبارات ونحوها؛ دون ما يفهم من الكتاب والسنة إما نصا وإما ظاهرا فكيف يجوز على الله تعالى ثم على رسوله صلى الله عليه وسلم ثم على خير الأمة: أنهم يتكلمون دائما بما هو إما نص وإما ظاهر في خلاف الحق ثم الحق الذي يجب اعتقاده لا يبوحون به قط ولا يدلون عليه لا نصا ولا ظاهرا؛ حتى يجيء أنباط الفرس والروم وفروخ اليهود والنصارى والفلاسفة يبينون للأمة العقيدة الصحيحة التي يجب على كل مكلف أو كل فاضل أن يعتقدها"[84]. كما يضيف في نفس السياق اعتراض آخر يتعلق بالحاجة إلى النص في ظل قدرة العقل على معرفة الغيبيات معرفة أصح من معرفة النص وهنا يغدوا سؤال الحاجة إلى النص سؤلا محوريا في ظل ما يذهب إليه المتكلمون فـ "لئن كان ما يقوله هؤلاء المتكلمون ... هو الاعتقاد الواجب وهم مع ذلك أحيلوا في معرفته على مجرد عقولهم وأن يدفعوا بما اقتضى قياس عقولهم ما دل عليه الكتاب والسنة نصا أو ظاهرا؛ لقد كان ترك الناس بلا كتاب ولا سنة: أهدى لهم وأنفع على هذا التقدير؛ بل كان وجود الكتاب والسنة ضررا محضا في أصل الدين"[85]. وهذا دليل آخر عند ابن تيمية على تناقض الموقف الكلامي، خاصة إذا كان من المعلوم

[83])- المصدر نفسه، ج3، ص 62.
[84])- المصدر نفسه، ج5، ص 15-16.
[85])- المصدر نفسه، ج5، ص 16.

بالضرورة من الدين لدى المسلمين أن "أحسن الحديث كتاب الله، وخبره اصدق الخبر، وبيانه أصح البيان، وأمره أحكم أمر"[86].

3- نقد منهج التأويل لدى المتكلمين:

"الخطاب العربي في المجالات المعرفية ... يؤسسه فعل عقلي واحد أي آلية ذهنية واحدة قوامها ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما: إنه القياس بتعبير النحاة والفقهاء، أو الاستدلال بالشاهد على الغائب* بتعبير المتكلمين والتشبيه بتعبير البلاغيين، إن هذا يعني أن هناك قاعدة ابستملوجية واحدة، ولنقل نظام معرفيا واحدا، تؤسس الإنتاج النظري في العلوم العربية الإسلامية"[87]. و"القياس في مجال النصوص الدينية هو الأداة التي يستطيع بها العقل الإنساني تطوير دلالة هذه النصوص لتلاءم متغيرات الزمان والمكان في مجال الأحكام الشرعية، وهو الأداة التي يقوم بها التأويل في الجوانب الأخرى للنصوص الدينية"[88].

ولقد كان القياس في الفقه الإسلامي ينظر إليه "بأنه إعطاء حكم شيء لشيء آخر لاشتراكهما في علته وهو بهذا المعنى مفهوم أصولي فقهي عليه العمل لدى كافة الأئمة

---

[86])- المصدر نفسه، ج4، ص 85.

[87])- نقد العقل العربي، ص 131.

*)- "هذه التسمية ويستعملون بدلها عبارة الاستدلال بالشاهد على الغائب. ذلك لأنه كما كان الشاهد عند المتكلمين هو عالم الإنسان والطبيعة والغائب هو عالم الإله (ذات الله وصفاته... الخ) فإنه من غير اللائق استعمال كلمة أصل للدلالة على العالم الأول، وكلمة فرع للدلالة على الثاني. ذلك لأنه إذا كان الأصل عند الفقهاء والنحاة أشرف من الفرع، لأنه نص والنص هو الأصل الأول وأصل الأصول كلها، فإن الغائب الذي يقوم مقام الفرع، عند المتكلمين أشرف من الشاهد الذي يقوم مقام الأصل. ومن هنا كان من غير اللائق معا تسمية هذا أصلا وذلك فرع، أما استعمال كلمتي الشاهد والغائب فهو بالإضافة إلى ما ذكر، لا يطرح أي إشكال وخصوصا والقرآن يستعمل تعبير (عالم الغيب، وعالم الشهادة) مرارا عديدة (الأنعام: 73). هذا من جهة ومن جهة أخرى، يتجنب المتكلمون استعمال كلمة قياس ويضعون مكانها كلمة استدلال، فيقولون ((الاستدلال بالشاهد على الغائب)) بدلا من قياس الغائب على الشاهد لاعتبارين، احدهما ديني والثاني ابستمولوجي، فمن الناحية الدينية يتجنب المتكلمون استعمال كلمة قياس لأنها تفيد التشبيه، ولما كان الغائب هو الله والشاهد هو الإنسان والطبيعة، فإن عبارة قياس الغائب على الشاهد ستصبح موازنة لعبارة تشبيه الله بالإنسان وهذا ما لا يقبلونه، بل إن من أهداف علم الكلام تنزيه الله عن كل مشابهة لمخلوقاته، كما هو معروف كما أن من الناحية الابستمولوجية، فالمتكلمون يسمون منهجهم استدلالا لا مجرد قياس لأنهم ينطلقون فيه من الدليل والدليل عندهم هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف بالاضطرار، وهو الذي ينصب من الأمارات ويورد من الإيماء والإشارات مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس)). والنظر في الدليل الذي هو أمارة للتوصل منه إلى المدلول الغائب عن الحس هو المسمى عندهم بالاعتبار، وهو يربطون بينه وبين قوله تعالى:{فاعتبروا يا أولى الأبصار}[الحشر:2]. ويجعلون النظر في الدليل أي في الشاهد (= العالم) من أجل التوصل إلى معرفة الله واجبا على الإنسان" **محمد عابد الجابري**، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (ط3؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990م)، ص 143.

[88])- **نصر حامد أبو زيد**، إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ط7؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005م)، ص 204.

المجتهدين – عدا أهل الظاهر – طريقا لاستنباط الأحكام الشرعية العلمية من مصادرها المعتبرة. لكنه انتقل إلى ميدان علم الكلام ليكون طريقا لإثبات الأحكام الاعتقادية المتعلقة بالله تعالى وصفاته وأفعاله، بناء على وجود نظائر لها في الواقع المشاهد، وهذا هو معنى قياس الغائب على الشاهد"[89]. وهذا بطبيعة الحال بعد أن قام المتكلمون بإجراء تغييرات عليه حتى يتلائم مع موضوع علمهم.

وبما أن العلم الذي بناه المتكلمون يتأسس في جانب مهم منه على النص الديني الإسلامي سواء كان قرآن أو سنة، فإن هذا المنهج لابد وأن تكون له أثره في عملية القراءة والتأويل التي يتبناها المتكلمون، وإذا علمنا أن نصوص الإلهيات وعالم الغيب كنصوص الأسماء والصفات والأفعال الإلهية هي ما يهم علم الكلام ويشكل مادته الأولية التي يشتغل من خلالها على إنجاز قضاياه، فإن ذلك يساعدنا في تحديد الإشكال، وهو ذلك الذي تمحور حول هذه النصوص من الناحية التأويلية متراوحا بين نفي وإثبات هذه الأسماء والصفات والأفعال لله تعالى، وجرى الأمر على ذلك بين المتكلمين وغيرهم وبين المتكلمين أنفسهم على تعدد فرقهم، وأغلب الآراء والمقالات تبلورت في خضم ذلك الصراع، واستمر ذلك الصراع بنفس الشكل حتى على عهد ابن تيمية الذي حاول هو الآخر الخوض فيه وحل مشاكله من ناحية تأويلية؛ وما يهمنا هنا من عمل شيخ الإسلام هو نقده لقراءة المتكلمين للقرآن والسنة وبالخصوص أثناء استعمالهم للقياس كآلية قراءة تجرى فيها النصوص على ظاهرها أو تؤول بناءا على ما تفضي إليه تلك القراءة، كما كانت لابن تيمية إضافته في هذا المجال إذ قدم بدائل ارتآها مناهج مثلى لقراءة النصوص الإلهية في القرآن وذلك في سياق تصويبه للفعل القرائي لدى المتكلمين دون أن يضطر إلى رفض القياس جملة.

[89])- **حسن محمود الشافعي**، المدخل إلى علم الكلام (ط2؛ كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 1422ه – 2001م)، ص 163.

أولا- قراءة المتكلمين لنصوص الإلهيات:

بعد أن اشرنا إلى أن المتكلمين دار كلامهم في نصوص الأسماء والصفات بين النفي والإثبات صار ينبغي في هذه النقطة بالذات بيان كيفية توجيه التفكير المحكوم بآلية القياس لعملية النفي والإثبات.

والقاعدة التي بنا عليها المتكلمون عملهم في إثباتهم العقلي للصفات بغض النظر عن ورودها في النص هي أنه إذا كان "يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما، فيجب الْقضاء على أن من وصف بتلك الصفة في الْغائب فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد. لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها، وذلك كعلمنا أن الجسم إنما كان جسما لتأليفه وأن العالم إنما كان عالما لوجود علمه. فوجب القضاء بإثبات علم كل من وصف بأنه عالم وتأليف كل من وصف بِأنه جسم أو مجتمع لأن الحكم العقلي المستحق لعلة لا يجوز أن يستحق مع عدمها ولا لوجود شيء يخالفها لأن ذلك يخرجها عن أَن تكون علة للحكم"[90].

وإذا أخذنا كمثال على ذلك كلام القاضي عبد الجبار عن الصفات في كتابه شرح الأصول الخمسة، حيث يجعل أول فصل من ذلك الكلام الذي جعل الغرض به الكلام أن الله تعالى قادر. إذ تعد صفة القدرة عنده أول صفة تثبت للعقل بالاستدلال، أو بقياس الغائب على الشاهد، إذ يقول: "وتحرير الدلالة على ذلك، هو أنه تعالى قد صح منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادر"[91] إذ يعتبر القاضي عبد الجبار وغيره من المعتزلة، أن "الذي يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادرا، فهو أنا نرى في الشاهد جملتين؛ إحداهما، صح منه الفعل كالواحد منا، والأخرى تعذر عليه الفعل كالمريض المدنف، فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه الفعل بأمر من الأمور، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه

---

[90])- **أبو بكر بن الطيب الباقلاني**، التمهيد، تصحيح ونشر: ريتشرد يوسف مكارثي (دط؛ بيروت: المكتبة الشرقية، 1957م)، ص 12.

[91])- **القاضي عبد الجبار**، شرح الأصول الخمسة، تعليق: احمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: عبد الكريم عثمان(ط3؛ القاهرة: مكتبة وهبة، 1416هـ- 1996م)، ص 151.

قادرا وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى، فيجب أن يكون قادرا لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدا وغائبا"[92].

ولقد تباين استخدام القياس في تأويل النصوص بين طوائف المتكلمين من معتزلة وأشاعرة ومجسمة، من حيث الاطراد والعكس ومن حيث النفي والإثبات ومن حيث القضايا التي طبق عليها.

ثانيا- نموذج لاستخدام القياس في نفي الصفات:

إن من أهم النقاط التي احتدم حولها النقاش الذي دار بين المتكلمين والسلفيين في مسألة الصفات هي مسألة الاشتراك في الصفات بين القديم والمحدث أو بين الخالق والمخلوق وهل هو اشتراك تماثل أم اشتراك تفاوت أم أنه يمتنع اشتراكهما أبدا.

وبإقصاء الطرح الأخير، يمكننا القول أنه ظلت مواقف المتكلمين متذبذبة في استخدام القياس، بين القول باشتراك التفاوت في الصفات التي أثبتوها لأن ذلك يجنبهم التشبيه، وبين القول باشتراك التماثل في غالب ما نفوه من صفات أو أفعال سواء عند المعتزلة أو الأشاعرة أو غيرهم وذلك ما أوقعهم في نفي ما جاء به النص والقول بتعارض العقل والنقل. ومن خلال النظر في أقوال كبار النظار من المتكلمين يمكن أن نعتبر الجويني في الإرشاد[93] كان أقرب إلى حل المشكلة خاصة لما رأى بأن "التماثل والاختلاف يتعلقان بما يثبت عقلا، دون ما يطلق في اللغات والتسميات"[94]. لكنه لم يوفق، وتأخر الأمر إلى أن جاء ابن تيمية بعد ذلك.

ومن أجل أن يحل ابن تيمية مشكل القراءة القياسية لنصوص الإلهيات (أسماء الله وصفاته وأفعاله)، اعتبر أن قياس الأولى هو أداة القراءة الأنسب للتعامل مع هذه النصوص، وأنها الطريقة التي جاء بها القرآن واعتمدها السلف، وهي التي يقع بها تنزيه الله عن مشابهة

---

[92])- المرجع نفسه، ص 151-152.

[93])- **" باب القول فيما يجب لله من صفات "** إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد (دط؛ مصر: مكتبة الخانجي، 1369هـ - 1950م)، ص 30.

[94])- **إمام الحرمين الجويني**، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد (دط؛ مصر: مكتبة الخانجي، 1369هـ - 1950م)، ص 38.

مخلوقاته وفي نفس الوقت تثبت له كل الصفات والأسماء التي وردت بالسمع قرآن وسنة، دون الوقوع في التشبيه أو التمثيل أو التعطيل. وملخص هذه الطريقة هو: "أن يكون الحكم المطلوب، أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه، وهذا النمط عنده هو الذي كان السلف والأئمة كالإمام أحمد وغيره من السلف يسلكونه من القياس العقلي في أمر الربوبية، وهو الذي جاء به القرآن، وذلك أن الله سبحانه لا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قياس الشمول، الذي تستوي أفراده ولا تحت قياس التمثيل الذي يستوي فيه حكم الأصل والفرع، فإن الله تعالى ليس كمثله شيء، لا في نفسه المذكورة بأسمائه ولا في صفاته ولا في أفعاله، ولكن يسلك في شأنه قياس الأولى كما قال «ولله المثل الأعلى»، فإنه من المعلوم أن كل كمال ونعت ممدوح لنفسه، لا نقص فيه، يكون لبعض الموجودات المخلوقة المحدثة، فالرب الخالق الصمد القيوم القديم الواجب الوجود بنفسه هو أولى به، وكل نقص وعيب يجب أن ينزه عنه، بعض المخلوقات المحدثة الممكنة، فالرب الخالق.. أولى بأن ينزه عنه"[95]، "ومثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب، كما استعمل نحوها الإمام أحمد، ومن قبله، ومن بعده من أئمة أهل الإسلام، وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين من مسائل التوحيد، والصفات والمعاد ونحو ذلك"[96]. وابن تيمية في تعليله العقلي لقياس الأولى يذهب إلى أن قياس الأولى يفيد إثبات صفات الكمال التي لا نقص فيها لله "من وجهين، أحدهما: أن الخالق الواجب بذاته أكمل من المخلوق القَابل للعدم المُحدث المربوب، والثاني: أنَّ كل صفة فيها كمال للمخلوق، فإنَّما استفادها من الرَّب؛ لأن الله هو مُبدي الكمال وهو خالقه ومُبْدِعه ومُعْطِيه"[97].

كما لا يعتبر ابن تيمية أن قياس الأولى خارج عن قياس الغائب على الشاهد، ولكنه قياس لا يفضي إلى التمثيل والتشبيه في حالة الإثبات ولا يفضي إلى التعطيل في حالة النفي لأنه

---

[95])- **ابن تيمية**، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: سعيد بن نصر بن محمد (ط1؛ الرياض: مكتبة الرشد، 1422هـ-2001م)، ص 97 – 98.

[96])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سبق ذكره، ج3، ص 298.

[97])- **ابن تيمية**، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد (ط1؛ بيروت: المكتبة العصرية، 1425هـ)، ص 135.

قياس يعتبر الفارق بين المقيس والمقيس عليه، وليس قياس يعتبر بالتماثل بينهما فقط،" فيقول إن قياس الأولى ((يدل على أنه ثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه تابعا لغيره من التفاوت الذي لا يضبطه العقل)) فما يثبت لله أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يحصر قدره، ولهذا كان ينبغي اختيار الأسماء التي تطلق عليه وعلى غيره بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطؤ العام، لا بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده. ويشبه ابن تيمية هذا بلفظ البياض، يطلق على الشديد كبياض الثلج وعلى ما هو أخف بياضا من الثلج كالعاج مثلا ويشبه هذا أيضا بلفظ الوجود. إذ الوجود ينقسم إلى واجب وممكن، ولكن كون وجود الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع مطلقا من إتفاق الاثنين في مسمى الوجود، – فالوجود معنى كلي مشترك – وهذا الأمر يحدث أيضا في سائر أسمائه وصفاته التي تطلق على الخلق والمخلوقات"[98]. وهذا يعود بنا إلى المشكلة التي استدركها ابن تيمية على المتكلمين في نظرتهم للعلاقة القائمة بين كل من اللغة والوجود، وعليه يكون قياس الأولى الذي اعتمده ابن تيمية لقراءة نصوص الصفات منهج مبني على أسس فلسفية متينة لا تتعارض في الأخير مع مضامين النص بحيث يصبح هذا الأخير – قياس الأولى – استمرار لرؤية ابن تيمية الخاصة بثنائية العقل والنقل أنه لا تعارض بين العقل والنقل وأن التعارض نابع من قضايا جزئية بعضها في الوسائل وبعضها في المسائل كما سماها شيخ الإسلام، وفي نفس الوقت يبرأ الساحة السلفية من تهمة استبعاد العقل في فهم نصوص الدين وقضاياه الجوهرية. بل ويضع الطرق العقلية لدى المتأخرين موضع نقد وإعادة نظر.

[98])- **علي سامي النشار**، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي (ط3؛ بيروت: دار النهضة، 1404هـ - 1984م)، ص280.

الفصل الثاني

المبحث الأول: ابن تيمية وتأويل الشيعة

المبحث الثاني: ابن تيمية وتأويل الباطنية

المبحث الأول: ابن تيمية وتأويل الشيعة

1- ظهور التأويل في مذهب الشيعة عند ابن تيمية:

إن التشيع عند الشيخ ابن تيمية كمذهب عقائدي وتشريعي هو عبارة عن بدعة ثانية ظهرت في الإسلام بعد مذهب الخوارج، أي أنه قديم من الناحية الزمنية، إذ أول بروز له كان في خضم الفتنة الكبرى التي وقعت بين علي ومعاوية في زمن الصحابة؛ لكن الخاصية التي يراها ابن تيمية لهذا المذهب على مذهب الخوارج هي أنه قامت بصناعته أو بغرس البذور الأولى له أيادي خارجية مندسة ليست مسلمة، وبالتالي فهو ليس مذهب في فهم الإسلام، بقدر ما هو مذهب مصطنع بهدف ضرب الإسلام والمسلمين، ومن أجل ذلك ظل ينظر إلى رؤوس التشيع على "أن أصلهم ومادتهم منافقون، اختلقوا أكاذيب، وابتدعوا آراء فاسدة، ليفسدوا بها دين الإسلام، ويستزلوا بها من ليس من أولي الأحلام، فسعوا في قتل عثمان، وهو أول الفتن ثم انزووا إلى علي، لا حبا فيه ولا في أهل البيت، لكن ليقيموا سوق الفتنة بين المسلمين. ثم هؤلاء الذين سعوا معه منهم من كفره بعد ذلك وقاتله، كما فعلت الخوارج، وسيفهم أول سيف سل على الجماعة، ومنهم من أظهر الطعن على الخلفاء الثلاثة، كما فعلت الرافضة، وبهم تسترت الزنادقة، كالغالية من النصيرية وغيرهم، ومن القرامطة الباطنية والإسماعيلية وغيرهم، فهم منشأ كل فتنة"[99]. هكذا يلخص الشيخ نظرته العامة لحقيقة وتاريخ التشيع في الإسلام.

أولا- تطور مذهب الشيعة:

إن مذهب الشيعة عند ابن تيمية لم يعرف الاستقرار والثبات في أي وقت من أوقاته أو جانب من جوانبه، سواء العقدية أو التشريعية، فأقوال متقدميهم تختلف عن أقوال متأخريهم، وفرقهم كثيرة ومختلفة أشد الإختلاف فيما بينها، كما أن فيهم مستويات منهم الغلاة الذين يؤلهون عليا أو يقولون بنبوته، ومنهم الأقرب إلى أهل الكلام كالمعتزلة ومنهم غير ذلك.

[99])- **ابن تيمية**، منهاج السنة النبوية، مصدر سبق ذكره، ج6، ص 370.

وعند التفصيل نجد أن الشيخ ابن تيمية يفرق بين الشيعة الذين هم أتباع وأنصار علي أي الشيعة العلوية، وبين الشيعة أتباع المذهب الذي وضعه ابن سبأ أي الشيعة السبأية، وإن كان الأمر عنده في النهاية آل إلى انتشار وغلبة التشيع المذهبي السبأي، لأن الأول كان تشيع ناتج عن علاقات شخصية من بعض من عرف علي، وربما عن نتيجة تأويلات لنصوص دينية تستوجب مناصرته في حربه مع الأمويين، لكن الثاني كان مذهب يستهدف تثبيت قواعده واتساع رقعته وتحقيق غاياته، وللشيخ في ذلك روايات ينقلها عنهم، ولم يكن تشيع أصحاب علي وأتباعهم يغالي في علي ويقدح في عدالة الصحابة، كما لم يكن يقول بالإمامة ومستتبعاتها، يقول الشيخ: "كانت الشيعة المتقدمون الذين صحبوا عليا، أو كانوا في ذلك الزمان لم يتنازعوا في تفضيل أبي بكر، وعمر، وإنما كان نزاعهم في تفضيل علي، وعثمان، وهذا مما يعترف به علماء الشيعة الأكابر من الأوائل، والأواخر حتى ذكر مثل ذلك أبو القاسم البلخي. قال سأل سائل شريك بن عبد الله بن أبي نمر، فقال له أيهما أفضل أبو بكر، أو علي؟ فقال له أبو بكر، فقال له السائل أتقول هذا، وأنت من الشيعة؟ فقال نعم إنما الشيعي من قال مثل هذا، والله لقد رقى علي هذا الأعواد، فقال: ألا إن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر، ثم عمر، أفكنا نرد قوله؟ أكنا نكذبه؟ والله ما كان كذابا! ذكر هذا أبو القاسم البلخي. في النقض على ابن الراوندي اعتراضه على الجاحظ. نقله عنه القاضي عبد الجبار الهمداني في كتاب (تثبيت النبوة)"[100].

أولا- بالنسبة للعقائد الكلامية:

في هذا الجانب أيضا يرصد الشيخ أقوال الشيعة في مرحلتين المتقدمين والمتأخرين، ويركز على مسألتين أقوالهم في الأسماء والصفات، وأقوالهم في القضاء والقدر.

[100])- المصدر نفسه، ج1، ص 13.**القاضي عبد الجبار**، تثبيت دلائل النبوة تحقيق: عبد الكريم عثمان (دط؛ بيروت دار العربية، بيروت، 1386هـ- 1966م)، ج1، ص549.

أ- في الأسماء والصفات:

الشيعة الأوائل عند ابن تيمية أقرب إلى أهل الحديث في مسألة الصفات إذ يثبتونها، خلافا للجهمية ومن تأثر بها، فقط يستدرك عليهم الشيخ مبالغتهم في ذلك لدرجة التجسيم، وفي هذا يقول: "وكان متكلمو الشيعة كهشام بن الحكم، وهشام بن الجواليقي، ويونس بن عبد الرحمن القمي، وأمثالهم يزيدون في إثبات الصفات على مذهب أهل السنة، فلا يقنعون بما يقوله أهل السنة، والجماعة من أن القرآن غير مخلوق، وأن الله يرى في الآخرة، وغير ذلك من مقالات أهل السنة، والحديث حتى يبتدعون في الغلو في الإثبات، والتجسيم، والتبعيض، والتمثيل ما هو معروف من مقالاتهم"[101]، لكن المتأخرين غيروا ولم يبقوا على ذلك النهج، ف "في أواخر المائة الثالثة دخل من دخل من الشيعة في أقوال المعتزلة كابن النوبختي صاحب كتاب (الآراء والديانات)، وأمثاله، وجاء بعد هؤلاء المفيد بن النعمان، وأتباعه. ولهذا تجد. المصنفين في المقالات كالأشعري لا يذكرون عن أحد من الشيعة أنه وافق المعتزلة في توحيدهم، وعدلهم إلا عن بعض متأخريهم، وإنما يذكرون عن بعض قدمائهم التجسيم، وإثبات القدر، وغيره، وأول من عرف عنه في الإسلام أنه قال إن الله جسم، هو هشام بن الحكم بل قال: الجاحظ في كتابه (الحجج في النبوة) ليس على ظهرها رافضي إلا وهو يزعم أن ربه مثله، وأن البدوات تعرض له، وأنه لا يعلم الشيء قبل كونه إلا بعلم يخلقه لنفسه، وقد كان ابن الراوندي، وأمثاله من المعروفين بالزندقة، والإلحاد صنفوا لهم كتبا أيضا على أصولهم"[102].

ب- قولهم في القدر:

يرى ابن تيمية أن "متكلمو الشيعة المتقدمون كالهشامين (هشام ابن الحكم وهشام الجواليقي) وغيرهما كانوا يثبتون القدر، كما يثبته غيرهم، وكذلك الزيدية منهم من يثبته ومنهم من

[101]- المصدر نفسه، ج1، ص 71-72.
[102]- المصدر نفسه، ج1، ص 72-73.

ينفيه"[103]. أما قول من وافق المعتزلة من متأخري الشيعة فإنهم يقولون: "أن الله لم يخلق شيئا من أفعال الحيوان لا الملائكة، ولا الأنبياء، ولا غيرهم، بل هذه الحوادث التي تحدث تحدث بغير قدرته، ولا خلقه"[104].

ثانيا- حوادثهم ومواقفهم مع آل البيت:

إن مواقف الشيعة من آل البيت ومعهم، كان لها الدور الفاصل في إحداث المنعرجات بالنسبة للمذهب، فمولد أحدهم أو وفاته أو خروجه في ثورة، أو تعرضه لمأساة كان عادة ما يرتبط أو يتسبب في تغيرات كبيرة، لذلك اهتم بهذا ابن تيمية وكان يرصد أفكار الشيعة بناءا على ذلك. ومن أهم تلك المواقف نأخذ كمثال:

أ- خروج الإمام زيد:

وهو الإمام الذي بعد مقتله مباشرة "افترقت الشيعة إلى رافضة، وزيدية، فإنه لما سئل عن أبي بكر، وعمر، فترحم عليهما رفضه قوم، فقال لهم: رفضتموني، فسموا رافضة لرفضهم إياه، وسمي من لم يرفضه من الشيعة زيديا؛ لانتسابهم إليه، ولما صلب كانت العباد تأتي إلى خشبته بالليل، فيتعبدون عندها"[105]، وابن تيمية لا يتعرض كثيرا لمناقشة فرقة الزيدية في مقالاتها، ولعل ذلك مرده إلى اعتدالها وإقترابها من أهل السنة سواء المعتزلة أو أهل الحديث في قضايا كثيرة من الأصول والفروع؛ بينما وجه اغلب نقده واعتراضاته إلى الرافضة والباطنية.

2- نقد تأسيس المذهب الشيعي:

أولا: نقد التأسيس العقليل للإمامة والعصمة:

لاحظ ابن تيمية أن المتأخرين من الشيعة قد دأبوا على الأخذ عن المعتزلة في طرق استدلالهم على قضايا العقدية بغية التأسيس لها عقلا، وكانت مسألة الإمامة على رأس تلك

[103])- المصدر نفسه، ج1، ص 465.
[104])- المصدر نفسه، ج1، ص 129.
[105])- المصدر نفسه، ج1، ص 35.

المسائل، وكان من جملة أولئك ابن مطهر الحلي الذي رد عليه ابن تيمية، قد سلك هو الآخر هذا الطريق في تأصيل مسائل مذهبه، ووضع قانون عقلي منطقي على منوال تلك التي كان المعتزلة يبدؤون بها براهينهم، يتضمن ذلك القانون مقدمتين: الأولى هي أن "الإنسان مدني بالطبع لا يمكن أن يعيش منفردا، لافتقاره في بقائه إلى ما يأكل ويلبس ويسكن، ولا يمكنه أن يفعلها بنفسه، بل يفتقر إلى مساعدة غيره بحيث يفزع كل منهم لما يحتاج إليه صاحبه حتى يتم نظام النوع، ولما كان الاجتماع فيه مظنة التغالب والتناوش، فإن كل واحد من الأشخاص قد يحتاج إلى ما في يد غيره، فتدعوه قوته الشهوانية إلى أخذه وقهره عليه وظلمه فيه، فيؤدي ذلك إلى وقوع الهرج والمرج وإثارة الفتن، فلا بد من نصب إمام معصوم يصدهم عن الظلم والتعدي، ويمنعهم عن التغلب والقهر، وينتصف للمظلوم من الظالم، ويوصل الحق إلى مستحقه، لا يجوز عليه الخطأ ولا السهو ولا المعصية، وإلا لافتقر إلى إمام آخر، لأن العلة المحوجة إلى نصب الإمام هو جواز الخطأ على الأمة، فلو جاز الخطأ عليه لاحتاج إلى إمام، فإن كان معصوما كان هو الإمام، وإلا لزم التسلسل. وأما **المقدمة الثانية** فظاهرة، لأن أبا بكر وعمر وعثمان لم يكونوا معصومين اتفاقا، وعلي عليه السلام معصوم، فيكون هو الإمام"[106].

في هذا الدليل العقلي لاحظ أبن تيمية أن كثير من الأمور الاجتماعية التي جعلها الشيعة تستلزم وجود الإمامة البعض من تلك الأمور مطلوب وبعضها محذور، لذلك أخذها بعين الاعتبار أثناء مقارنة بين تلك الغايات وبين الواقع الذي عاشه المسلمون مع أئمة من آل البيت، ومن ثم اتضح له بطلان هذا الادعاء وزيف مثل هذا البرهان، خاصة وأن الشيخ كان يعتبر الواقع والتجربة معيارا في الحكم على الأفكار حتى ولو كانت من الناحية الصورية سليمة، ولما كانت مقدمات ونتائج البرهان الذي وضعه ابن المطهر الحلي مما يمكن التأكد منه في الواقع، لذلك لما رأى مخالفة ما هو محسوس لما افترضه الشيعة قال ببطلانه منتهيا إلى نتيجة مفادها أنه: "إذا كان المقصود لا يحصل منه شيء، لم يكن بنا حاجة إلى إثبات

[106])- **ابن مطهر الحلي**، منهاج الكرامة، تحقيق: عبد الرحيم مبارك (ط1؛ قم: دار الهادي، 1379 ش)، ص 113-114.

الوسيلة؛ لأن الوسائل لا تراد إلا لمقاصدها. فإذا جزمنا بانتفاء المقاصد كان الكلام في الوسيلة من السعي الفاسد"[107].

وبناءا على ما ذكرنا سابقا يشرع ابن تيمية في تفنيد ذلك البرهان عبر خطوات مبتدءا بالرد على قولهم إن الجماعة متى كان لهم رئيس مهيب مطاع متصرف منبسط اليد، كانوا بوجوده أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، واشتراطهم فيه العصمة. وقولهم أن مقصود الإنزجار لا يحصل إلا بها. إذ يجيبهم الشيخ بأن أئمتهم "الموجودين الذين كانوا قبل المنتظر، لم يكن أحد منهم بهذه الصفة، لم يكن أحد منهم منبسط اليد ولا متصرفا. وعلي رضي الله عنه تولى الخلافة، ولم يكن تصرفه وانبساطه تصرف من قبله وانبساطهم وأما الباقون فلم تكن أيديهم منبسطة ولا متصرفون بل كان يحصل بأحدهم ما يحصل بنظرائه، وأما الغائب فلم يحصل به شيء، فإن المعترف بوجوده إذا عرف أنه غاب من أكثر من أربعمائة سنة وستين سنة، وأنه خائف لا يمكنه الظهور، فضلا عن إقامة الحدود، ولا يمكنه أن يأمر أحدا ولا ينهاه لم يزل الهرج والفساد بهذا"[108]. فكيف يحق للشيعة ادعاء أن وجود الإمام ضرورة اجتماعية لإقامة العدل ومنع الفساد بين المسلمين. وعليه تكون جميع المقدمات التي وضعوها في البرهان على ضرورة وجود إمام وعصمته فاسدة تبطلها الشواهد الواقعية.

ثانيا: نقد الاستدلال الشرعي على الإمامة:

أ- احتجاج الشيعة بالإجماع على عصمة الإمام علي:

إن فلسفة العصمة التي يقوم عليها مذهب الشيعة قائمة على أساس أن اللطف الإلهي اقتضى سد كل أبواب النقص والخطأ كي لا يتطرق إلى النص الديني وفهمه، عن طريق استتباع الرسول صلى الله عليه وسلم بالأئمة المعصومين، إذ يسلم أصحاب نظرية العصمة بأنه يجوز وقوع الخطأ في النقل والاستدلال على كل من سوى المعصومين، سواء كانوا أفرادا من الأمة أو الأمة في مجملها، من هنا كان المذهب الشيعي يختلف في مصادر

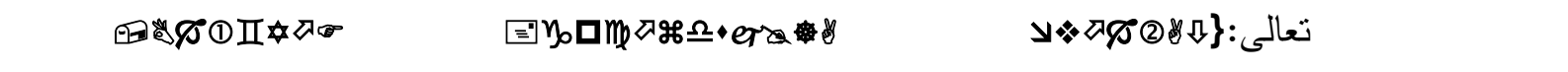
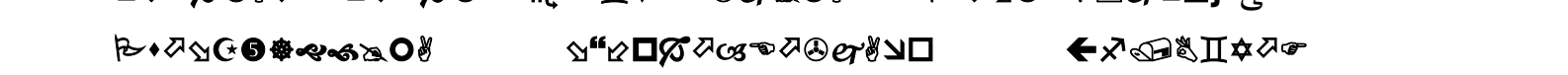
[107])- **ابن تيمية**، منهاج السنة النبوية، مصدر سابق، ج6، ص 386.
[108])- المصدر نفسه، ج6، ص 390.

التشريع مع السنة كالقول بالإجماع والقياس، ولكن هناك مشكلة يواجهها الشيعة في تأسيس مذهبهم في هذا الصدد، وهي التي آخذهم عليها ابن تيمية كما سنراه، فهم لما يأتون لإثبات الإمامة يحتاجون إلى دليل من خارج أقوال المعصومين، أو بتعبير آخر يجدون أنفسهم بصدد إثبات العصمة في حد ذاتها، ولا يتم ذلك إلا من خارجها في الوقت الذي يجعلونها الدليل على كل دليل آخر؛ وهذا ما اضطر علاَّمة الشيعة في زمن ابن تيمية، إلى الاستدلال بالإجماع على إمامة علي وعصمته هو وأولاده، الأمر الذي رآه ابن تيمية غير ممكنا، نظرا لأن "الإجماع عندهم ليس بحجة، إلا أن يكون قول المعصوم فيه، فإن لم يعرفوا ثبوت المعصوم إلا به لزم الدور، فإنه لا يعرف أنه معصوم إلا بقوله، ولا يعرف أن قوله حجة إلا إذا عرف أنه معصوم، فلا يثبت واحد منهما. فعلم بطلان حجتهم على إثبات المعصوم. وهذا يبين أن القوم ليس لهم مستند علمي أصلا فيما يقولون، فإن الإجماع عندهم ليس بحجة، بل لا يجوز عندهم أن تجتمع الأمة إلا إذا كان المعصوم فيهم، فإن قول المعصوم وحده هو الحجة، فيحتاجون حينئذ إلى العلم بالشخص المستقل، حتى يعلم أن قوله حجة. فإذا احتجوا بالإجماع لم تكن الحجة عندهم في الإجماع إلا قول المعصوم، فيصير هذا مصادرة على المطلوب، ويكون حقيقة قولهم فلان معصوم؛ لأنه قال إني معصوم"[109].

ب- مخالفة دعوى العصمة لصريح القرآن:

بالإضافة إلى التناقضات التي سجلها ابن تيمية على تأسيس الشيعة لمذهبهم، فإنه استدرك عليهم مخالفتهم للنص من خلال قولهم بالإمامة، فالإمامة التي جعلها المتأخرين من الشيعة أصل الدين الأول في الإسلام لا يوجد ولا نص صريح يتكلم عليها، بل كل النصوص القرآنية تحث على إتباع ما جاء به القرآن وما جاء به الرسول إذ الرسل هم المعصومين الذين حث القرآن على أتباعهم دون سواهم، ولا توجد آية واحدة تحث صراحة على إتباع الأئمة بعد الرسول، ويكمن مخالفة تلك للقرآن في أن "دعوى العصمة تضاهي المشاركة في

[109])- المصدر نفسه، ج4، ص 40-41.

النبوة. فإن المعصوم يجب إتباعه في كل ما يقول، لا يجوز أن يخالف في شيء. وهذه خاصة الأنبياء، ولهذا أمرنا أن نؤمن بما أنزل إليهم فقال تعالى:{ }[سورة البقرة: 135]، فأمرنا أن نقول: آمنا بما أوتي النبيون. وقال تعالى:{  }[سورة البقرة: 285]. وقال تعالى:{  }[سورة البقرة: 177]"[110]. كل هذه النصوص عند ابن تيمية وغيرها تحث على الإيمان بما جاء به الأنبياء دون غيرهم، في حين ليس هناك نص صريح يتحدث على إمامة المعصومين ووجوب الأخذ عنهم على الرغم من أن الشيعة يجعلون مسألة الإمامة الأصل الأول في الدين الإسلامي، فكيف يعقل أن تكون النصوص القرآنية لم ترد بشكل كبير وصريح في قضية جوهرية في الدين كمسألة

[110])- المصدر نفسه، ج6، ص 187-188.

الإمامة، وعليه لو كانت مسألة الإمامة بنفس المنزلة التي أعطاها إياها الشيعة لتكلم عليها القرآن مثلما دل "في غير موضع على أن من أطاع الرسول كان من أهل السعادة"[111].

3- النص الديني ومصادر التلقي عند الشيعة:

لقد اتخذ الشيعة الإمامية في مذهبهم من الأئمة من آل البيت المصدر الوحيد للمعرفة بالدين، وذلك نظرا لعصمتهم فـ "الأئمة معصومون كالأنبياء"[112]. وذلك ما يؤهلهم لحفظ الدين من جهة نقله وتأويله، إذ وجود العصمة لا محالة يمنع ويحول من دون دخول الخطأ والتحريف على الدين. لكن بالنسبة لجانب تلقي المعرفة بأمور الدين، يرى ابن تيمية أن "الشيعة غلوا في الأئمة وجعلوهم معصومين يعلمون كل شيء وأوجبوا الرجوع إليهم في جميع ما جاءت به الرسل فلا يعرجون لا على القرآن ولا على السنة؛ بل على قول من ظنوه معصوما وانتهى الأمر بهم إلى الإئتمام بإمام معدوم لا حقيقة له فكانوا أضل من الخوارج فإن أولئك يرجعون إلى القرآن وهو حق وإن غلطوا فيه وهؤلاء لا يرجعون إلى شيء بل إلى معدوم لا حقيقة له ثم إنما يتمسكون بما ينقل لهم عن بعض الموتى فيتمسكون بنقل غير مصدق عن قائل غير معصوم؛ ولهذا كانوا أكذب الطوائف والخوارج صادقون فحديثهم من أصح الحديث وحديث الشيعة من أكذب الحديث"[113]. هكذا كان ينظر ابن تيمية إلى ما يوجد عند الشيعة من معرفة دينية.

لقد رأى الإمام ابن تيمية في السلطة التعليمية التي أناطها الشيعة بأئمتهم، و قولهم بأن الدين لا يمكن أن يؤخذ إلا عن أئمة معصومين، مسألة تقع تحت طائلة الكثير من النقد، ولا يمكن قبولها بذلك الشكل لوجود قرائن كثير تسمح بالاعتراض عليها، بالإضافة إلى أنها تناقض أصول المذهب؛ ولقد بين ذلك من خلال النقاط التالية:

---

[111])- المصدر نفسه، ج6، ص 188.

[112])- **ابن المطهر الحلي**، منهاج الكرامة، مرجع سبق ذكره، ص 37.

[113])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سبق ذكره، ج13، ص 209.

أولا- نقل المعرفة الدينية عند الشيعة:

لما قدح الشيعة الإمامية في أغلب الصحابة، لم يعد هناك مصدر موثوق تؤخذ منه تعاليم الإسلام، لأن عدد الصحابة العدول عندهم لا يكفي لنقل كل تعاليم الإسلام من جهة الكم، وليس مما يحصل به التواتر فلا تكون تلك الأخبار في حكم الصحيح لإمكان تواطؤهم على الكذب، ومن هنا لجأ الرافضة في هذا الباب لتطوير نظرية الإمامة بما يغطي هذا الجانب، فقالوا بأن الأئمة المعصومين وحدهم المؤهلين لذلك، إذ جعلوا لهم قدرة غير عادية على حفظ نصوص الدين وفهمها، وإن كان ذلك فوق طاقة الإنسان الطبيعي، وأرجعوا كل ذلك إلى العصمة. ولكن بعد انقطاع التواصل بين الشيعة وأئمة آل البيت سواء بانقطاع نسل من جعلوا الإمامة فيهم كما يراه علماء السنة، أو الغيبة الكبرى كما يسميها الشيعة أنفسهم، تحولت الشيعة عن القول بطريقتهم الأولى في التلقي عن الأئمة بشكل مباشر إلى القول بالرواية عن الأئمة، أو من الأخذ عن المعصوم مباشرة إلى رواية غير المعصوم عن المعصوم، وفي هذا يقول ابن المطهر الحلي وهو من المتأخرين إذ عاصر ابن تيمية في كتابه منهاج الكرامة بأن:"الإمامية يتناقلون ذلك -يقصد الروايات- عن الثقات خلفا عن سلف إلى أن تتصل الرواية بأحد المعصومين"[114].

وفي هذه النقطة بالذات تنبه ابن تيمية إلى وجود تناقض آخر في الموقف الإثنا عشري؛ لأنه على أصل مذهبهم فإن رواية غير المعصومين غير مقبولة، ولذلك كانوا يطعنون في مرويات أهل السنة بحجة أنه لا يوجد في أسانيدهم معصوم، ثم ما لبثوا أن لجئوا تحت ضغط الأمر الواقع إلى توثيق رواية غير المعصوم عن المعصوم، وهذا في الأصل هو مذهب أهل السنة في الرواية، الذين يرون أن الرسول هو المعصوم، والذين رووا عنه وإن كانوا غير معصومين إلا أنهم مما يقع به التواتر في نقل الدين نقلا صحيحا. وهنا يخاطب الشيخ الإمامية معترضا فيقول: "إن كان هذا صحيحا فالنقل عن المعصوم الواحد يغني عن

---

[114])- **ابن تيمية**، منهاج السنة النبوية، مصدر سبق ذكره، ج2، ص 117. منهاج الكرامة، مرجع سبق ذكره ، ص 37-38.

غيره، فلا حاجة في كل زمان إلى معصوم"[115]، يريد بذلك أن يبطل مذهبهم القائل بتعدد المعصومين، ويعيد لمنهج السنة في النقل اعتباره وقيمته المعرفية من خلال اعتراف الشيعة أنفسهم.

ثم بعد ذلك ومن نفس النقطة يحاول ابن تيمية البرهان على عبثية مقالة الشيعة بغيبة الإمام وجزمهم برجعته، فيقول لهم: "إذا كان النقل موجودا، فأي فائدة في هذا المنتظر الذي لا ينقل عنه شيء؟ إن كان النقل عن أولئك كافيا فلا حاجة إليه، وإن لم يكن كافيا لم يكن ما نقل عنهم كافيا للمقتدي بهم"[116]. وهنا يحول ابن تيمية إحدى أهم المسائل العقدية للشيعة المتأخرين إلى وهم أو إلى أمر لا معقول، وبالتالي لا ينبغي قبوله والإيمان به.

ثانيا- نظرية العصمة والاختلاف الواقع بين الشيعة:

ومن بين الأمور التي اعترض بها مفكرنا على الشيعة، الاختلاف الواقع فيما بينهم الشيعة فيما نقلوه عن أئمتهم الذين ادعوا فيهم العصمة، إذ الأصل الذي بنوا عليه نظريتهم في أصل الدين يقتضي أن الاختلاف ظاهرة سلبية في المسألة الدينية وُجدت الإمامة للحيلولة دون وقوعها[117]، لكن في حقيقة الأمر كان الاختلاف موجود عند الشيعة كغيرهم من الطوائف، مرة بين الأئمة من آل البيت أنفسهم، ومرة بينهم وبين أتباعهم ممن يوالونهم دون أن يحتجوا عليهم بأنهم معصومين لا تجوز معارضتهم، زيادة على ذلك وقوع الاختلاف في أتباعهم الذين يدعون الأخذ عنهم، فقد اختلفت فرق الشيعة فيما بينها وتفرقوا على أقوال شتى في قضايا عديدة من الدين وعلى رأسها الإمامة، وكان يصل هذا الاختلاف إلى تكفير بعضهم البعض، الأمر الذي جعل الشيخ يعتبر ذلك دليل واقعيا على بطلانها:

---

[115])- المصدر نفسه، ج2، ص 117.

[116])- المصدر نفسه، ج2، ص 117.

[117])- وجود الاختلاف يستلزم وجود طرف مصيب وطرف مخطأ، كما إنه يفضي إلى الهرج، والشيعة كانت ترفض أن يسمح الله بأن يقع ذلك في الدين، ولذلك أتبع بعثة الرسول بالأئمة المعصومين.

ب–اختلافا أقول الإمام الواحد:

رأى ابن تيمية أنه في ما هو معروف عن الأئمة أنهم كانوا كغيرهم من الناس، رغم علمهم، إلا أنهم كانوا يجتهدون أحيانا، وقد يبدوا لهم فيما بعد رأي جديد فيرجعون عنه إلى غيره، وهذا يخالف القول بالعصمة، إذ الإمام علي "تبين له في آخر عمره أن لو فعل غير الذي كان فعله لكان هو الأصوب وله فتاوى رجع ببعضها عن بعض كقوله في أمهات الأولاد فإن له فيها قولين أحدهما المنع من بيعهن. والثاني إباحة ذلك. والمعصوم لا يكون له قولان متناقضان"[118]

ج– اختلاف الأئمة فيما بينهم:

يرى ابن تيمية أن أئمة آل البيت لم يكونوا ينظرون إلى بعضهم البعض على أنهم معصومين لدرجة أنه كان الإمام "علي وأبناه وغيرهم يخالف بعضهم بعضا في العلم والفتيا كما يخالف سائر أهل العلم بعضهم بعضا، ولو كانوا معصومين لكان مخالفة المعصوم للمعصوم ممتنعة، وقد كان الحسن في أمر القتال يخالف أباه ويكره كثيرا، مما يفعله ويرجع علي رضي الله عنه في آخر الأمر إلى رأيه"[119].

كما يستدل ابن تيمية بما أوصى به "الحسن أخاه الحسين بأن لا يطيع أهل العراق ولا يطلب هذا الأمر، وأشار عليه بذلك ابن عمر وابن عباس وغيرهما، ممن يتولاه ويحبه ورأوا أن مصلحته ومصلحة المسلمين ألا يذهب إليهم، ولا يجيبهم إلى ما قالوه من المجيء إليهم والقتال معهم؛ ...ولكنه رضي الله عنه فعل ما رآه مصلحة والرأي يصيب ويخطئ. والمعصوم ليس لأحد أن يخالفه؛ وليس له أن يخالف معصوما آخر؛ إلا أن يكونا على شريعتين كالرسولين ومعلوم أن شريعتهما واحدة... والمقصود أن من ادعى عصمة هؤلاء

[118])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سبق ذكره، ج35، ص 126.
[119])- المصدر نفسه، ج35، ص 125.

السادة المشهود لهم بالإيمان والتقوى والجنة: هو في غاية الضلال والجهالة ولم يقل هذا القول من له في الأمة لسان صدق؛ بل ولا من له عقل محمود"[120].

د- اختلاف روايات الشيعة الإمامية:

وجد ابن تيمية أن "الشيعة مختلفون اختلافا كثيرا في مسائل الإمامة والصفات والقدر وغير ذلك من مسائل أصول دينهم فأي قول لهم هو المأخوذ عن الأئمة المعصومين حتى مسائل الإمامة قد عرف اضطرابهم فيها وقد تقدم بعض اختلافهم في النص وفي المنتظر فهم في الباقي المنتظر على أقوال منهم من يقول ببقاء جعفر بن محمد ومنهم من يقول ببقاء ابنه موسى بن جعفر...وهؤلاء يسوقون النص إلى محمد بن الحسن وهؤلاء يسوقون النص إلى بني عبيد الله بن ميمون القداح الحاكم وشعيته وهؤلاء يسوقون النص من بني هاشم إلى بني العباس ويمتنع أن تكون هذه الأقوال المتناقضة مأخوذة عن معصوم فبطل قولهم أن أقوالهم مأخوذة عن معصوم"[121].

هـ- منهج الرواية عند الشيعة:

هذه نقطة هي الأخرى يراها الشيخ تصلح كدليل على تهافت دعوى الإمامة والأخذ عن المعصومين، وهي افتقاد الشيعة المتأخرين لآليات نقل المعرفة بالتأويل عن الأئمة والمحافظة عليها، فهم ليس لهم منهج رواية كذلك الذي اعتمده أهل السنة في نقل أقوال الرسول والصحابة، حتى يتمكنوا من فرز أقوال الأئمة الصحيحة مما نسب إليهم من غيرهم، فالتواتر الذي يقولون به مشترك بين أصحاب الروايات المختلفة، ولذلك نجده يقول: "هب أن عليا كان معصوما فإذا كان الاختلاف بين الشيعة هذا الاختلاف وهم متنازعون هذا التنازع فمن أين يعلم صحة بعض هذه الأقوال عن علي دون الآخر وكل منهم يدعى أن ما يقوله إنما أخذه عن المعصومين وليس للشيعة أسانيد متصلة برجال معروفين مثل أسانيد أهل السنة حتى ينظر في الإسناد وعدالة الرجال بل إنما هي منقولات منقطعة عن طائفة عرف

---

[120])- المصدر نفسه، ج35، ص 126. بتصرف.

[121])- **ابن تيمية**، منهاج السنة، مصدر سبق ذكره، ج4، ص 18. بتصرف.

فيها كثرة الكذب وكثرة التناقض في النقل فهل يثق عاقل بذلك وإن ادعوا تواتر نص هذا على هذا ونص هذا على هذا كان هذا معارضا بدعوى غيرهم مثل هذا التواتر فإن سائر القائلين بالنص إذا ادعى مثل هذه الدعوى لم يكن بين الدعويين فرق فهذه الوجوه وغيرها تبين أن بتقدير ثبوت عصمة على رضي الله عنه فمذهبهم ليس مأخوذا عنه"[122].

ثالثا- القول بوجود معصومين من غير الرسل مخالف للقرآن:

لقد رأى الشيخ أن قول الشيعة الإثنا عشرية بضرورة أخذ كل ما صدر عن أئمتهم في جانب الدين، وأن الأئمة هم وحدهم من حفظ علم النبوة، ونقله بشكل سليم غير محرف إلى الأمة، يتعارض مع ما جاءت به الكثير من النصوص القرآنية:

أ- نصوص الأمر بالإتباع:

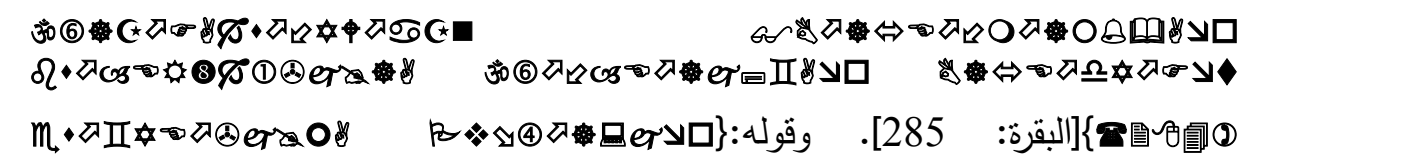
ذلك أن "دعوى العصمة تضاهي المشاركة في النبوة. فإن المعصوم يجب إتباعه في كل ما يقول، لا يجوز أن يخالف في شيء. وهذه خاصة الأنبياء، ولهذا أمرنا أن نؤمن بما أنزل إليهم"[123]، ويستدل ابن تيمية بالعديد من الآيات القرآنية التي تحصر الأمر بالإتباع في الأنبياء، مثل: قوله تعالى:{

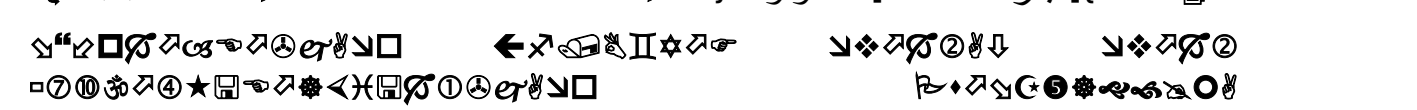
وقوله تعالى:{[البقرة: 136]

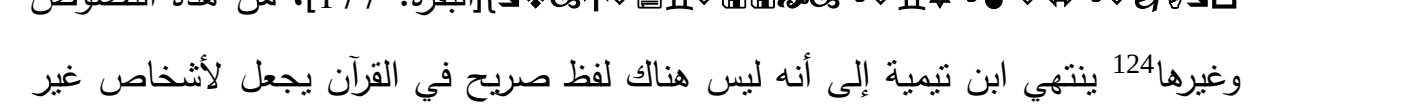
---

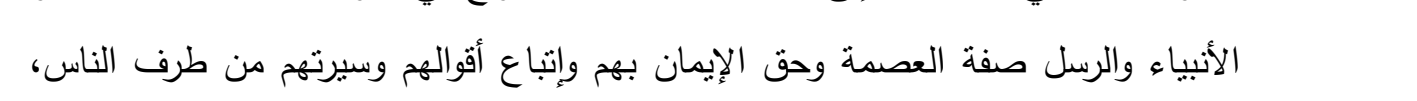
[122])- المصدر نفسه، ج4، ص 18-19.

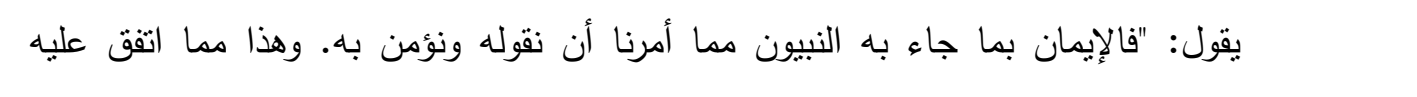
[123])- المصدر نفسه، ج3، ص 186-187.

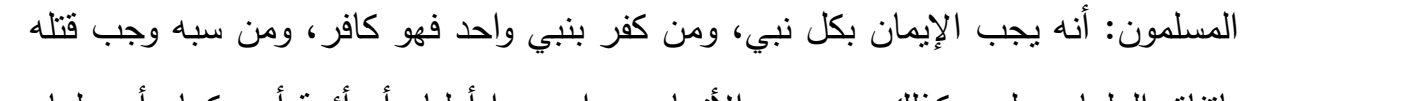


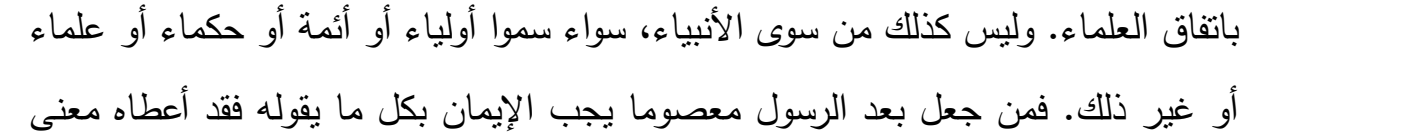


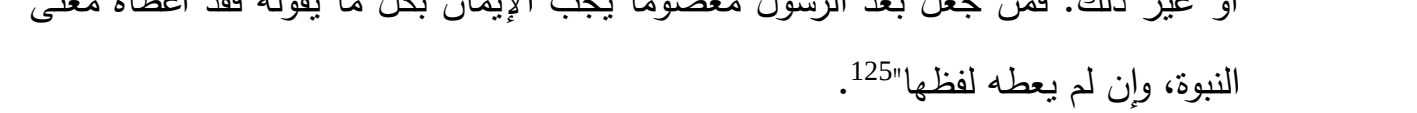


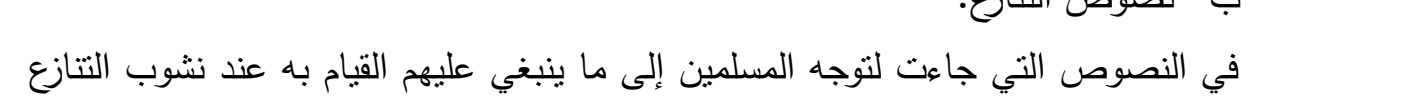


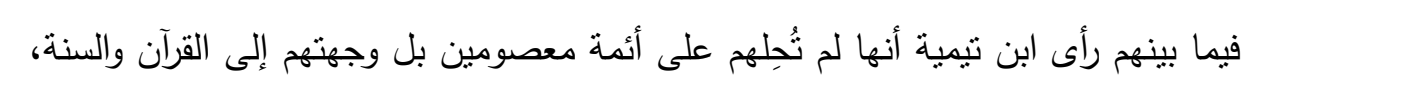


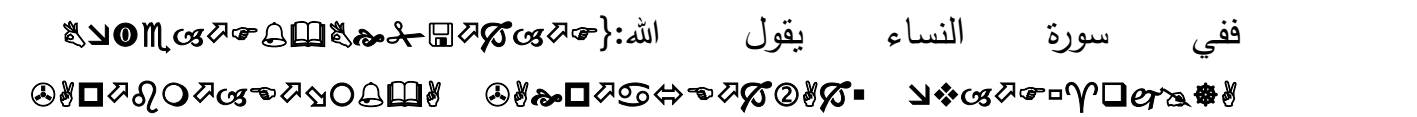


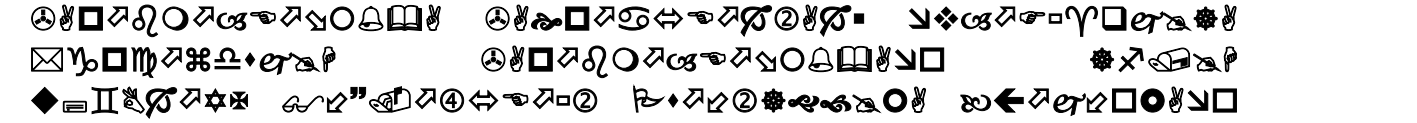


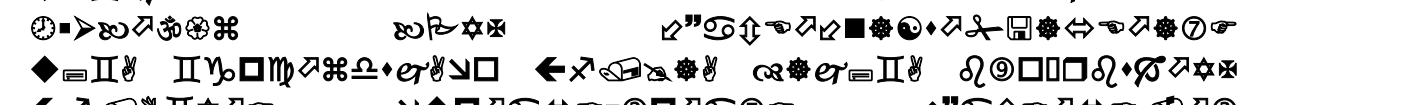


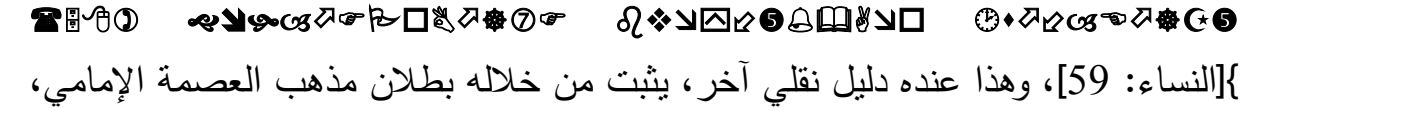


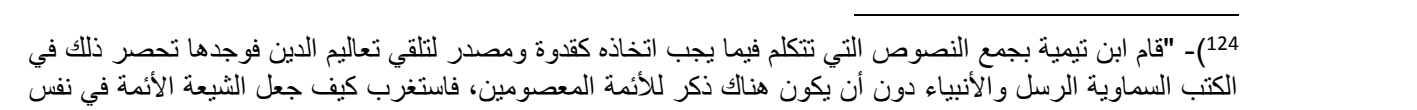


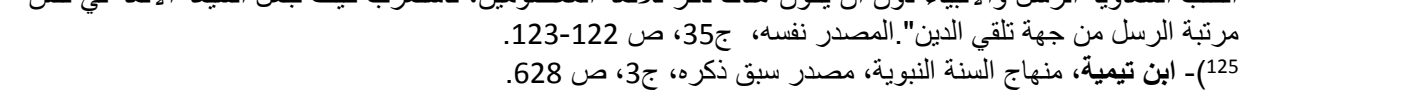












وغيرها[124] ينتهي ابن تيمية إلى أنه ليس هناك لفظ صريح في القرآن يجعل لأشخاص غير الأنبياء والرسل صفة العصمة وحق الإيمان بهم وإتباع أقوالهم وسيرتهم من طرف الناس، يقول: "فالإيمان بما جاء به النبيون مما أمرنا أن نقوله ونؤمن به. وهذا مما اتفق عليه المسلمون: أنه يجب الإيمان بكل نبي، ومن كفر بنبي واحد فهو كافر، ومن سبه وجب قتله باتفاق العلماء. وليس كذلك من سوى الأنبياء، سواء سموا أولياء أو أئمة أو حكماء أو علماء أو غير ذلك. فمن جعل بعد الرسول معصوما يجب الإيمان بكل ما يقوله فقد أعطاه معنى النبوة، وإن لم يعطه لفظها"[125].

ب- نصوص التنازع:

في النصوص التي جاءت لتوجه المسلمين إلى ما ينبغي عليهم القيام به عند نشوب التنازع فيما بينهم رأى ابن تيمية أنها لم تُحِلهم على أئمة معصومين بل وجهتهم إلى القرآن والسنة، ففي سورة النساء يقول الله:

}[النساء: 59]، وهذا عنده دليل نقلي آخر، يثبت من خلاله بطلان مذهب العصمة الإمامي،

---

[124])- "قام ابن تيمية بجمع النصوص التي تتكلم فيما يجب اتخاذه كقدوة ومصدر لتلقي تعاليم الدين فوجدها تحصر ذلك في الكتب السماوية الرسل والأنبياء دون أن يكون هناك ذكر للأئمة المعصومين، فاستغرب كيف جعل الشيعة الأئمة في نفس مرتبة الرسل من جهة تلقي الدين".المصدر نفسه، ج35، ص 122-123.

[125])- **ابن تيمية**، منهاج السنة النبوية، مصدر سبق ذكره، ج3، ص 628.

إذ يقول: "فلم يأمرنا بالرد عند التنازع إلا إلى الله والرسول، فمن أثبت شخصا معصوما غير الرسول أوجب رد ما تنازعوا فيه إليه؛ لأنه لا يقول عنده إلا الحق كالرسول. وهذا خلاف القرآن"[126].

ج- نصوص الثواب والعقاب:

وجد ابن تيمية أن هذا الصنف من النصوص القرآنية هو الآخر جعل السعادة في الآخرة من نصيب من اتبع الرسل، كما جعلت الشقاء مترتب على من خالفهم، ولم تجعل لغير الرسل من ذلك شيء، يقول: "القرآن إنما أثبت هذا (الثواب والعقاب) في حق الرسول خاصة، قال تعالى:{[النساء: 69]. وقال:{[الجن: 23]، فدل في غير موضع على أن من أطاع الرسول كان من أهل السعادة، ولم يشترط في ذلك طاعة معصوم آخر. ومن عصى الرسول كان من أهل الوعيد، وإن قدر أنه أطاع من ظن أنه معصوم... فالرسول صلى الله عليه وسلم هو الذي فرق الله به بين أهل الجنة وأهل النار، وبين الأبرار والفجار...ولهذا اتفق أهل العلم أهل الكتاب والسنة على أن كل شخص سوى الرسول فإنه يؤخذ من قوله ويترك، إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه يجب تصديقه في كل ما أخبر، وطاعته في كل ما أمر"[127].

---

[126])- المصدر نفسه، ج3، ص 630.

[127])- المصدر نفسه، ج3، ص 630-631.

رابعا– قيمة النص الديني عند الشيعة:

يقر أغلب الشيعة الإمامية بأن القرآن كلام الله، وأنه منزل من عند الله على محمد صلى الله عليه وسلم، لكي يبلغ الناس دين الإسلام، وبمثل ذلك يقرون للسنة بأنها كلام رسول الله، كما يقرون بأن الرسول قد بلغ الدين للناس وأدى ما عليه من ذلك، وعلى الرغم من أن بعض الشيعة يقولون بتحريف القرآن وتعرض بعض نصوصه للحذف والضياع من طرف الصحابة وأن تلك النصوص تدل على إمامة علي، لكن ابن تيمية لم يناقش هذه النقطة مع الشيعة، ولم أجد سببا لذلك ولكن رجح عندي أنه لما كان يتخذ في رده عليهم من كتاب ابن مطهر الحلي متنه الذي لا يخرج عليه، وابن المطهر لم يشر إلى هذه المسالة، فقد تجنبها هو الآخر.

لكن مع ذلك لا يحظى القرآن والسنة عند الشيعة كنصين دينيين بنفس المكانة المعرفية التي نجدها له عند السنة، وذلك لأن الشيعة الإمامية جعلوا فهم هذا النص وبيان معانيه والعلم بقضايا الدين بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم أمر منوط بأئمتهم المعصومين لا يشاركهم في ذلك أحد ولا يمكن له، نظرا لانعدام شرط العصمة فيه، وعليه فمسألة تأويل النص الديني وما يتبعها من تشريع وحكم وعلم بقضايا الدين ليس إليه سبيل إلا من خلال الأئمة وبواسطتهم، ولقد لاحظ ابن تيمية عند الشيعة أن أقوال الأئمة في الدين مقدمة على النصوص وهذا هو السبب الذي أدى جعل فرقة "الرافضة لا تعتني بحفظ القرآن ومعرفة معانية وتفسيره وطلب الأدلة الدالة على معانيه ولا تعتني أيضا بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعرفة صحيحه من سقيمه والبحث عن معانيه ولا تعتني بآثار الصحابة والتابعين حتى تعرف مآخذهم ومسالكهم ويرد ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول بل عمدتها آثار تنقل عن بعض أهل البيت فيها صدق وكذب"[128].

[128])- المصدر نفسه، ج5، ص 163-164.

4- ابن تيمية ومنهج الشيعة في التأويل:

كما هو معلوم أن مذهب الشيعة كانت بدايته من الناحية التأويلية بداية تعليمية، إذ كان الشيعة يرون أن الأئمة من آل البيت هم الأعلم بالتأويل وهم من يقع على عاتقهم بث الفهم الصحيح للقرآن والسنة بين الناس، ومن أخذ عن سواهم فقد أتى القرآن من غير موارده. لكن بعد غيبة إمامهم الثاني عشر، إنتهى الأمر بهذا المذهب إلى أن أصبح مذهب أثري يعتمد الرواية نقلا عن أئمتهم المعصومين سواء في تفسير القرآن أو غير ذلك من أمور الشريعة، ولهم في ذلك كتب تحوي رواياتهم وأخرى للرجال، إلى غير ذلك من أصناف علوم الرواية. لكن كل ذلك لم يقتنع به ابن تيمية وظل يتهمهم باختلاق تلك الروايات وكذبها وأنها غير مأخوذة عن الأئمة متذرعا بأنهم لا يملكون أسانيد صحيحة تسمح بتصديق ما يفسرون به القرآن وله قاعدة مفادها أن: "المنقولات فيها كثير من الصدق وكثير من الكذب، والمرجع في التمييز بين هذا وهذا إلى أهل علم الحديث، كما نرجع إلى النحاة في الفرق بين نحو العرب ونحو غير العرب، ونرجع إلى علماء اللغة ...، فلكل علم رجال يعرفون به"[129]، وفي الوقت نفسه كان الشيعة "أقل معرفة بهذا الباب [علم الحديث]، وليس في أهل الأهواء والبدع أجهل منهم به، فإن سائر أهل الأهواء كالمعتزلة والخوارج مقصرون في معرفة هذا، ولكن المعتزلة، أعلم بكثير من الخوارج، والخوارج أعلم بكثير من الرافضة"[130]، فهو يراهم من أبعد الناس عن المعرفة بالأسانيد رغم ضخامة ما يمتلكونه من تراث في هذا الباب لدرجة أن ينفي جازما أن "يوجد لهم أسانيد متصلة صحيحة قط، بل كل إسناد متصل لهم، فلا بد من أن يكون فيه من هو معروف بالكذب أو كثرة الغلط"[131]. ومثل هذا الحكم بالنسبة لطائفة كبيرة مثل الشيعة هو في غاية الخطورة، خاصة وأن ابن تيمية لم يعطي في هذا الباب الكثير من النماذج التفصيلية من كتب الشيعة، بما يدعم كلامه بل كان يكتفي بوصف مجمل للشيعة في ميدان الرواية بأنهم أصحاب كذب وهوى ينقلون ما يوافق مذهبهم ويتركون ما يخالفهم؛ لدرجة أنهم

[129])- المصدر نفسه، ج4، ص 82. بتصرف.

[130])- المصدر نفسه، ج4، ص 83.

[131])- المصدر نفسه، ج4، ص 87.

عنده من أكبر المحرفين للقرآن[132]. هذا بطبيعة الحال باستثناء ما استدركه على صاحب منهاج الكرامة والذي التزم الرد عليه كاملا في كتاب مستقل سماه منهاج السنة النبوية، كما سنراه في الآتي:

أولا: أساليب ابن تيمية في نقد روايات الشيعة في تفسير القرآن:

لم يتقيد الشيخ بأسلوب واحد في إبطال تفسيرات الشيعة للقرآن من خلال مروياتهم، خاصة تلك التي وردت في كتاب منهاج الكرامة الذي اتخذه كأنموذج، بل سلك عدة طرق، فتارة يستشهد بأسباب نزول الآيات وتاريخ نزولها، وتارة يستشهد بحقائق موضوعية سواء كانت من التاريخ أو الجغرافيا أو غيرها، كذلك الأمر بالنسبة لسياق النصوص نفسها أو تناقض نصوص من كان بصدد نقدهم، بل إن كل ما كان يسمح للشيخ من أدلة في إثبات دعاويه كان واردا – طبعا دون كذب على خصومه فهو لم يعرف بذلك؛ ولقد ساعده على ذلك سرعة بديهته التي مكنته من الاستحضار، وثقافته الموسوعية التي شكلت المادة الأولية اللازمة لعملية النقد تلك.

---

[132])- "الذين أدخلوا في دين الله ما ليس منه وحرفوا أحكام الشريعة ليسوا في طائفة أكثر منهم في الرافضة، فإنهم أدخلوا في دين الله من الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم يكذبه غيرهم، وردوا من الصدق ما لم يرده غيرهم، وحرفوا القرآن تحريفا لم يحرفه غيرهم مثل قولهم إن قوله تعالى:{ ﴿ ﴾ [المائدة: 57] نزلت في علي لما تصدق بخاتمه في الصلاة. وقوله تعالى:{ ﴿ ﴾ [الرحمن:19]علي وفاطمة، { ﴿ ﴾ الحسن والحسين {[الرحمن: 22] علي بن أبي طالب {[يس: 12] هم آل أبي طالب واسم أبي طالب عمران، {[آل عمران: 33] طلحة والزبير،{[التوبة: 12] هم بنو أمية، و{[الإسراء: 60]: سورة البقرة: 67] عائشة، و{[سورة الزمر: 63] لئن أشركت بين أبي بكر وعلي في الولاية. وكل هذا وأمثاله وجدته في كتبهم" المصدر نفسه، ج2، ص 470.

أمثلة على ما ذكرناه سابقا:

يورد ابن مطهر الحلي في كتاب منهاج الكرامة تفسير آية يستدل بها على إمامة علي بن أبي طالب، يذكر فيها ما سماه "الأدلة المأخوذة من القرآن، والبراهين الدالة على إمامة علي من الكتاب العزيز". فيجعل الدليل الأول قوله تعالى:{

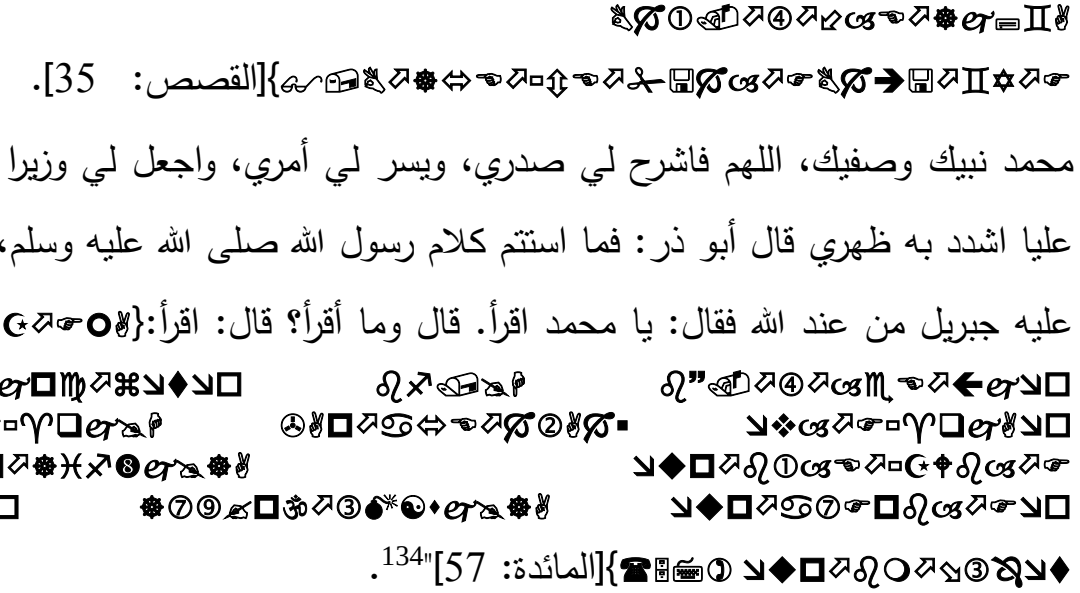
[المائدة: 57]، ثم يقول: "وقد أجمعوا أنها نزلت في علي"[133]. بعد هذا يورد ابن مطهر الحلي رواية من أجل أن يبين بأن هذه الآية التي تتكلم في الولاية إنما نزلت في علي فيقول: "قال الثعلبي في إسناده إلى أبي ذر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم بهاتين وإلا صمتا، ورأيته بهاتين وإلا عميتا يقول: علي قائد البررة، وقاتل الكفرة، فمنصور من نصره، ومخذول من خذله، أما إني صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما صلاة الظهر، فسأل سائل في المسجد، فلم يعطه أحد شيئا، فرفع السائل يده إلى السماء، وقال: اللهم إنك تشهد أني سألت في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم يعطني أحد شيئا، وكان علي راكعا، فأومأ بخنصره اليمنى، وكان متختما فيها، فأقبل السائل حتى أخذ الخاتم، وذلك بعين النبي صلى الله عليه وسلم. فلما فرغ من صلاته رفع رأسه إلى السماء، وقال: اللهم إن موسى سألك وقال:{

[طه: 25-32]

فأنزلت عليه قرآنا ناطقا:{

---

[133]- **ابن المطهر الحلي**، منهاج الكرامة، مرجع سابق، ص115.



محمد نبيك وصفيك، اللهم فاشرح لي صدري، ويسر لي أمري، واجعل لي وزيرا من أهلي، عليا اشدد به ظهري قال أبو ذر: فما استتم كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى نزل عليه جبريل من عند الله فقال: يا محمد اقرأ. قال وما أقرأ؟ قال: اقرأ:{

}[المائدة: 57]"[134].

من خلال جواب ابن تيمية على هذا الاستدلال من عالم شيعي سنحاول استكشاف عملية نقد مرويات الشيعة في تفسير القرآن من طرف ابن تيمية وفي نفس الوقت أن نستجلي نظرته إلى الرواية المقبولة عنده.

المرحلة الأولى: يركز على نقدها من جهة السند، وينتهي الى رد تلك الروايات بحكم أن أسانيدها لدى أصحاب علم الحديث موضوعة لا يصح الاستدلال بها في تفسير القرآن، وذلك أن "مجرد عزوه إلى رواية أبي نعيم لا تفيد الصحة باتفاق الناس: علماء السنة والشيعة؛ فإن أبا نعيم روى كثيرا من الأحاديث التي هي ضعيفة، بل موضوعة باتفاق علماء أهل الحديث: السنة والشيعة. وهو وإن كان حافظا كثير الحديث واسع الرواية، لكن روى، كما عادة المحدثين أمثاله يروون جميع ما في الباب؛ لأجل المعرفة بذلك، وإن كان لا يحتج من ذلك إلا ببعضه"[135]. "ولذلك لا يوجد هذا في شيء من كتب الحديث التي يرجع إليها أهل العلم بالحديث"[136].

المرحلة الثانية: ينتقل إلى النقد من جهة العقل، منطلقا من مبدأه المعروف وهو أن المخطأ لابد وأن يتناقض، مع نفسه أو مع العقل أو مع الواقع، المهم أنه في النهاية ينتهي به

---

[134])- المرجع نفسه، ص 116.

[135])- **ابن تيمية**، منهاج السنة النبوية، مصدر سابق، ج4، ص 93.

[136])- المصدر نفسه، ج4، ص 94.

المطاف إلى أن تظهر تناقضاته لمن يكون ذا معرفة وحس نقدي، ومن هنا كان يتأمل ابن تيمية أقوال من ينتقدهم من مختلف الجهات، ثم يورد اعتراضاته عليها من جهات متعددة. فنجده مثلا لما يشرع في كشف التناقضات العلمية على التأويل السابق لابن مطهر الحلي، حول آية إكمال الدين يقول: "أن هذه الآية ليس فيها دلالة على علي ولا إمامته بوجه من الوجوه، بل فيها إخبار الله بإكمال الدين وإتمام النعمة على المؤمنين، ورضا الإسلام دينا. فدعوى المدعي أن القرآن يدل على إمامته من هذا الوجه كذب ظاهر وإن قال: الحديث يدل على ذلك فيقال: الحديث إن كان صحيحا، فتكون الحجة من الحديث لا من الآية. وإن لم يكن صحيحا فلا حجة في هذا ولا في هذا فعلى التقديرين لا دلالة في الآية على ذلك. وهذا مما يبين به كذب الحديث، فإن نزول الآية لهذا السبب، وليس فيها ما يدل عليه أصلا، تناقض"[137]. كما يجد ابن تيمية تناقض آخر يستقيه من نص الحديث الذي استدل به ابن المطهر، وبالتحديد حول قوله:(اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله)، يرى ابن تيمية تناقض حقيقة الدعاء النبوي والواقع المشهود، ف "دعاء النبي صلى الله عليه وسلم مجاب، وهذا الدعاء ليس بمجاب، فعلم أنه ليس من دعاء النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه من المعلوم أنه لما تولى الخلافة كان الصحابة وسائر المسلمين ثلاثة أصناف: صنف قاتلوا معه، وصنف قاتلوه، وصنف قعدوا عن هذا وهذا. وأكثر السابقين الأولين كانوا من القعود"[138]. أي أن خلافة علي التي عرفت بكثرة الاضطرابات وضعف الدولة وأحوال المخالفين له، كل ذلك دليل على أن ما حواه هذا الحديث باطل موضوع عند الشيخ.

الثاني: تأويل الشيعة وفتح النص:

يرى ابن تيمية أن الشيعة فسروا القرآن بطريق هي أقرب إلى منهج الباطنية الذي يعطي للنصوص معاني باطنية لا علاقة لها بالألفاظ، فقد أنتجوا هم أيضا تفسيرات، الارتباط فيها

---

[137])- المصدر نفسه، ج4، ص95.

[138])- المصدر نفسه، ج4، ص95.

بين الألفاظ والمعانى غير موجود من جهة الوضع اللغوي، إلا أنهم لا يبررونها التبرير الرمزي المعروف عند الباطنية، وإنما يعتمدون منهج التفسير بالأثر (قرآن أو سنة) لتثبيت تلك التأويلات، وهذه مفارقة، فالمنهج الذي يفسر القرآن بالأحاديث هو في الأصل منهج الظاهريين، ويعتبره الكثير من الدارسين المعاصرين للتأويل على أنه يحد من حرية المؤول والمفسر ويضيق العمل التأويلي إلى أبعد الحدود، في حين استطاع الشيعة من خلاله أن يجعلوه أداة لفتح النص، ومن الأمثلة التي قدمها الشيخ من أقوال الشيعة في آيات من القرآن مثل تفسيرهم: "قوله تعالى:{ ﴿الرحمن: 19]: علي وفاطمة، و{ ﴿الرحمن: 22]: الحسن والحسين، و{ ﴿يس: 12]: علي بن أبي طالب، و{ ﴿آل عمران: 33]: هم آل أبي طالب واسم أبي طالب عمران، و{ ﴿التوبة: 12] طلحة والزبير ،{ ﴿الإسراء: 60]:هم بنو أمية، و{ ﴿البقرة: 67]: عائشة، و{

﴿ ﴾[الزمر: 65]: لئن أشركت بين أبي بكر وعلي في الولاية"[139]. ولكن تفسير الشيخ للمفارقة السابقة هو ارتكاب الشيعة لأحد أكبر المحضورات العلمية والدينية على السواء، إذ لم يكن ما اعتمدوه من روايات من الصدق في شيء، بل هو عنده "كذب مختلق وإفك مفترى. فإن هذه الطائفة الرافضة من أكثر الطوائف كذبا وادعاء للعلم المكتوم ولهذا انتسبت إليهم الباطنية والقرامطة. وهؤلاء خرج أولهم في زمن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه وصاروا يدعون أنه خص بأسرار من العلوم والوصية حتى كان يسأله عن ذلك خواص أصحابه فيخبرهم بانتفاء ذلك. ولما بلغه أن ذلك قد قيل كان يخطب الناس وينفي ذلك عن نفسه"[140]، وقد تكلمنا عن ما يراه الشيخ من شروط لقبول الرواية سابقا فلا حاجة للإعادة هنا.

[139])-المصدر نفسه، ج3، ص 405. وهذه التأويلات قام بتتبعها احد الباحثين المعاصرين، وتحقق من وجودها في الكتب المعتمدة لدى الشيعة، وأحال على أماكنها في مصادرها، ينظر: **ناصر القفاري**، أصول مذهب الشيعة الإمامية (ط2؛ القاهرة: دار الرضا، 1415هـ – 1994م)، ج1، ص 155.

[140])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج4، ص 77.

المبحث الثاني: ابن تيمية وتأويل الباطنية

يضع ابن تيمية مؤسسي فرقة الباطنية في الخانة نفسها التي وضع فيها الشيعة من جهة مقاصد الذين قاموا باصطناع المذهب وإرساء قواعده، ويتهمهم بأنهم كانوا كفار زنادقة همهم الأكبر هو هدم الدين الإسلامي من الداخل، بعد أن أدركوا عجزهم عن مواجهته بالقوة من الخارج وذلك عبر تحريف تعاليمه واستبدالها بأخرى وضعية وتقديمها على أنها هي تعاليم الإسلام، من خلال التأويل الفاسد، وأن التأويل الباطني كان سلاح الحرب ومعول الهدم[141]؛ وهذا التصنيف الذي نجده عند ابن تيمية لفرق الباطنية، لم يتفرد به بل هو نفس الموقف التي نجده لدى أغلب علماء وشيوخ المسلمين على اختلاف فرقهم وطوائفهم، فحتى الشيعة والمعتزلة لم يتقبلوا مذهب الباطنية واعتبروه انحرافا مقصود في تأويل نصوص وتعاليم الدين،

[141])- الغزالي في كتابه فضائح الباطنية يورد رواية عن المؤامرة التي حاكها صناع المذهب الباطني فيقول: " تشاور جماعة من المجوس والمزدكية وشرذمة من الثنوية الملحدين وطائفة كبيرة من ملحدة الفلاسفة المتقدمين وضربوا سهام الرأي في استنباط تدبير يخفف عنهم ما نابهم من استيلاء أهل الدين وينفس عنهم كربة ما دهاهم من أمر المسلمين حتى اخرسوا ألسنتهم عن النطق بما هو معتقدهم من إنكار الصانع وتكذيب الرسل وجحد الحشر والنشر والمعاد إلى الله في آخر الأمر وزعموا أنا بعد أن عرفنا أن الأنبياء كلهم ممخرقون ومنمسون فإنهم يستعبدون الخلق بما يخيلونه إليهم فنون الشعبذة والزرق وقد تفاقم أمر محمد واستطارت في الأقطار دعوته واتسعت ولايته واتسقت أسبابه وشوكته حتى استولوا على ملك أسلافنا وانهمكوا في التنعم في الولايات مستحقرين عقولنا وقد طبقوا وجه الأرض ذات الطول والعرض ولا مطمع في مقاومتهم بقتال ولا سبيل إلى استنزالهم عما أصروا عليه إلا بمكر واحتيال ولو شافهناهم بالدعاء إلى مذهبنا لتنمروا علينا وامتنعوا من الإصغاء إلينا فسبيلنا أن ننتحل عقيدة طائفة من فرقهم هم واركهم عقولا وأسخفهم رأيا وألينهم عريكة لقبول المحالات وأطوعهم للتصديق بالأكاذيب المزخرفات وهم الروافض ونتحصن بالانتساب إليهم والاعتزاء إلى أهل البيت عن شرهم ونتودد إليهم بما يلائم طبعهم من ذكر ما تم على سلفهم من الظلم العظيم والذل الهائل ونتباكى لهم على ما حل بآل محمد صلى الله عليه وسلم ونتوصل به إلى تطويل اللسان في أئمة سلفهم الذين هم أسوتهم وقدوتهم حتى إذا قبحنا أحوالهم في أعينهم وما ينقل إليهم شرعهم بنقلهم وروايتهم اشتد عليهم باب الرجوع إلى الشرع وسهل علينا استدراجهم إلى الانخلاع عن الدين وإن بقي عندهم معتصم من ظواهر القرآن ومتواتر الأخبار أوهمنا عندهم أن تلك الظواهر لها أسرار وبواطن وان أمارة الأحمق الانخداع بظواهرها وعلامة الفطنة اعتقاد بواطنها ثم نبث فيهم عقائدنا ونزعم أنها المراد بظواهر القرآن ثم إذا تكثرنا بهؤلاء سهل علينا استدراج سائر الفرق بعد التحيز إلى هؤلاء والتظاهر بنصرهم" **أبي حامد الغزالي**، فضائح الباطنية، تحقيق وتقديم: عبد الرحمان بدوي (دط؛ القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1383هـ- 1964م)، ص 18-19.

وكانت كتب الردود على اختلافها تحمل أشد العبارات تشنيعا على هؤلاء في عناوينها ومضامينها.

ولقد اختلف المؤرخون للفرق والمذاهب في الإسلام على تحديد تاريخ لظهور وانطلاق مذهب الباطنية، وذلك نظرا لالتزام أصحاب هذه الدعوة السرية في العمل والانتشار بين جماهير المسلمين منذ البداية، من أجل ذلك الأمر نرى ابن تيمية هو الآخر يحدد خروجهم بفترة تمتد بين ثلاثة من الخلفاء العباسيين فيقول: "في خلافة المأمون والمعتصم ونحوهما، شرعت طوائف الملاحدة الباطنية تظهر"[142]. أي في بداية القرن الثالث الهجري، ويحكي أن ذلك كان بالتزامن مع ظهور الجهمية الذين يعتبرهم غلاة المتكلمين، وأنهم انطلقوا في البداية من العراق وانتشروا في أقطار مختلفة من العالم الإسلامي، إلى غاية أن "ظهرت دعوتهم الكبرى بأرض المغرب ثم مصر"[143].

وبالنسبة لمعتقد الباطنية يرى شيخ الإسلام أنهم "ملاحدة في الباطن، خارجون عن جميع الملل... ومذهبهم مركب من مذهب المجوس والصابئة والفلاسفة، مع إظهار التشيع"[144]، وأنهم كانوا يكيدون به دين المسلمين، واختاروا الدخول من باب التشيع، وهم في الحقيقة "من الصابئة الفلاسفة الخارجين عن حقيقة متابعة المرسلين الذين لا يوجبون إتباع دين الإسلام، ولا يحرمون إتباع ما سواه من الأديان، بل يجعلون الملل بمنزلة المذاهب، والسياسات التي يسوغ إتباعها، وأن النبوة نوع من السياسة العادلة التي وضعت لمصلحة العامة في الدنيا"[145]، وهذا الموقف للشيخ من الباطنية نجده في مختلف كتاباته التي يذكر فيها الباطنية ويناقش طروحاتهم، مما يدل على أنه ظل ثابتا ولم يغير موقفه منهم طيلة مسيرته الفكرية.

وابن تيمية من الذين يعتبرون أن الحركات الباطنية ظاهرة إنسانية مناهضة للأديان السماوية، تتبنى الصراع الفكري، لكنها لا تخلوا من الطموح السياسي مثلما كان باطنية المسلمين، يقوم بها الذين يعادون ويكفرون بالأديان، ويسعون في إبطالها بالكلية، وأن

---

[142])- **ابن تيمية**، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج5، ص 185.

[143])- المصدر نفسه،ج5 ، ص 185.

[144])- **ابن تيمية**، منهاج السنة، مصدر سابق، ج8، ص 258. بتصرف

[145])- المصدر نفسه، ج1، ص 5-6.

الفلسفة هي السلاح الأكثر استعمالا من طرف الباطنيين، إذ تمليه طبيعة الحرب، أي الحرب الفكرية.

وعن انتشار معتقدات الباطنية رأى ابن تيمية بعد استقراء للتاريخ وجغرافيا الانتشار الباطني، أن دعواتهم تستفحل ويزداد ذيوعها بين جماهير الناس في ظروف خاصة غالبا ما تكون استثنائية فـ "يكثرون ويظهرون إذا كثرت الجاهلية، وأهلها، ولم يكن هناك من أهل العلم بالنبوة، والمتابعة لها من يظهر أنوارها الماحية لظلمة الضلال، ويكشف ما في خلافها من الإفك، والشرك، والمحال"[146]، لأنه لاحظ انتشارهم في بقاع وفترات كان يكثر فيها الجهل ويقل فيها علماء الإسلام، بسبب اضطراب أحوال الناس وعدم اهتمام أصحاب الأمر بالشأن العلمي والديني والعناية به.

1- ظهور الباطنية من خلال التشيع:

كما يعتبر ابن تيمية المذهب الشيعي بما حمله من استبعاد للعقل في التدين، واعتماد مبدأ التعليم في المذهب، وفر للباطنية أحسن معبر للولوج إلى الإسلام وفي هذا يقول: "ولهذا دخلت عامة الزنادقة من هذا الباب، فإن ما تنقله الرافضة من الأكاذيب تسلطوا به على الطعن في الإسلام، وصارت شبها عند من لم يعلم أنه كذب، وكان عنده خبرة بحقيقة الإسلام. وضلت طوائف كثيرة من الإسماعيلية والنصيرية، وغيرهم من الزنادقة الملاحدة المنافقين. وكان مبدأ ضلالهم تصديق الرافضة في أكاذيبهم التي يذكرونها في تفسير القرآن والحديث، كأئمة العبيديين إنما يقيمون مبدأ دعوتهم بالأكاذيب التي اختلقتها الرافضة؛ ليستجيب لهم بذلك الشيعة الضلال"[147]، وبذلك استطاع أصحاب الدعوة الباطنية حسب ما يراه ابن تيمية أن ينفذوا إلى أوساط المسلمين ليبثوا بينهم تعاليم دينهم المصطنع تحت غطاء شرعي، من خلال انتساب بعض رؤوسهم إلى آل البيت وقولهم بأنهم فرع من ذرية علي بن أبي طالب، ثم بعد ذلك ادعائهم للإمامة، من طريق إسماعيل بن جعفر الصادق، وأنها

[146])- المصدر نفسه، ج1، ص 6.
[147])- المصدر نفسه، ج4، ص 67.

"انتقلت إلى ابنه محمد بن إسماعيل وادعوا أن ميمون القداح بن محمد هذا وسموا محمد هذا هو الإمام المخفى وإنما كان ميمون هذا يعرف بالانتساب إلى بَاهِلة وقد ذكر غير واحد من أهل المعرفة أنه كان يهوديا وكان من أبناء المجوس كما ذكر ذلك القاضي أبو بكر ابن الطيب في كتاب كشف أسرارهم وهتك أستارهم وغيره من علماء المسلمين"[148].

والباطنية وإن تكونت من عدة فرق متعددة، لكن ذلك لا يحول دون اجتماعهم في دائرة واحدة عند ابن تيمية، خاصة إذا نظرنا إليهم من زاوية تأويلية، فهم مذهب واحد، يرى أصحابه بأن للدين ظاهر وباطن و"يستعملون التأويل الباطن في جميع أمور الشريعة علميها وعمليها"[149]. ولهم ألقاب مختلفة باختلافهم فـ "تارة يسمون الملاحدة وتارة يسمون القرامطة وتارة يسمون الباطنية وتارة يسمون الإسماعيلية وتارة يسمون النصيرية وتارة يسمون الخرمية، وتارة يسمون المحمرة وهذه الأسماء منها ما يعمهم، ومنها ما يخص بعض أصنافهم، كما أن الإسلام والإيمان يعم المسلمين ولبعضهم اسم يخصه إما لنسب، وإما لمذهب، وإما لبلد، وإما لغير ذلك"[150]

2- نقد تأسيس المذهب الباطني:

في هذه النقطة سنسعى إلى أن نبين الترابط الذي رآه ابن تيمية بين تأسيس المذهب الباطني والنموذج التأويلي الذي اعتمدته الباطنية، والشيخ لما كان يعتبر أن حقيقة الباطنية أنهم زنادقة منافقون، لهم خلفية فكرية وثنية وفلسفية، وأن "قولهم مؤلف من قول المجوس والصابئة"[151]، فقد خلص إلى أن ابتداعهم لهذا المذهب إنما جاء في سياق إعلان الحرب الثقافية على الدين الإسلامي، وأن الهدف من وراء ذلك كان تحقيق أمرين اثنين من خلال قولهم بأن للدين ظاهر وباطن: الأول هو تحريف تعاليم الدين الإسلامي حتى يفقد حقيقته الأولى التي هي سر قوته وبقائه. والثاني: هو أن يحافظوا على عقائدهم الوثنية والفلسفية في

---

[148])- **ابن تيمية**، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص 279.
[149])- المصدر نفسه، ص 229.
[150])- **ابن تيمية**، الفتاوى الكبرى، ج3، ص 507.
[151])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج4، ص 313.

ظل السلطة الإسلامية، وذلك بعد إسباغ اللون الإسلامي عليهما. ولم يكن هناك براديغم تأويلي أكثر ملائمة لتحقيق تلك الغايتين من التأويل الباطني الذي يفصل بين المعنى الباطني، والدلالة اللغوية للنص الديني، كما أنه يعطي الأولوية للباطن على الظاهر، مما يرفع العقائد المذهبية إلى مرتبة أعلى وأكثر قدسية، فتكون الأولوية لمعتقدات الباطنية على حساب ما جاء به النص، إذ الباطن لا يتوصل إليه بقراءة النص أو التفكر فيه، وإنما جعلوه ينال بالتعليم من أئمتهم، وهذا ما مكنهم من أن يضمنوا في النص ما أرادوه من فلسفة وتعاليم الديانات القديمة، بالإضافة إلى التعاليم التي وضعوها لكي تحافظ على المذهب وتضمن استمراره، وهذا ما نلمسه في كلام لابن تيمية وهو يشخص الظاهرة الباطنية بقوله: "حال الباطنية وأشباههم، ممن يتظاهر بالإسلام وإتباع القرآن والرسالة، بل بموالاة أولياء الله تعالى من أهل بيت النبوة وغيرهم من الصالحين، وهو في الباطن من أعظم الناس مناقضة للرسول فيما أخبر به وما أمر به، لكنه يتكلم بألفاظ القرآن والحديث، ويضم إلى ذلك من المكذوبات ما لا يحصيه إلا الله، ثم يتأول ذلك من التأويلات بما يناسب ما أبطنه من الأمور المناقضة لخبر الله ورسوله، وأمر الله ورسوله"[152]. وهذا بعدما اكتشف في تعاليم الباطنية محاولتهم إلى إفراغ الدين الإسلامي من محتواه الأصلي، ووضع آخر وتضمينه بمحتوى فلسفي أفلوطيني بالمسمى المعاصر بدله. عن طريق "جعل منتهى الإسلام وغايته هو الإقرار بربوبية الأفلاك، وأنه ليس وراء الأفلاك صانع لها ولا خالق، ويجعلون هذا هو باطن دين الإسلام الذي بعث به الرسول، وأن هذا هو تأويله، وأن هذا التأويل ألقاه علي إلى الخواص، حتى اتصل بمحمد بن إسماعيل بن جعفر، وهو عندهم القائم، ودولته هي القائمة عندهم، وأنه ينسخ ملة محمد بن عبد الله، ويظهر التأويلات الباطنة التي يكتمها التي أسرها إلى علي. وصار هؤلاء يسقطون عن خواص أصحابهم الصلاة والزكاة والصيام والحج، ويبيحون لهم المحرمات من الفواحش والظلم والمنكر وغير ذلك"[153]. وبذلك يكون مذهب

[152])- **ابن تيمية**، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج5، ص 384.
[153])- **ابن تيمية**، منهاج السنة النبوية، مصدر سابق، ج4، ص 389.

الباطن عند ابن تيمية ليس أكثر من استمرار لفكر ومعتقدات الحضارات القديمة متسترة بثوب الإسلام وعاملة على تفكيكه بشكل مدروس ومخطط على مراحل. وإدراكا منه لخطورة هذا المذهب على المسلمين شرع الشيخ في كشف زيف دعاويه وفي مقدمتها التأويل الباطني من عدة جهات مركزا على الأسس التي قام عليها:

أولا: نقد الإمامة:

بما أن المذهب الباطني مذهب قائم في أساسه على نظرية الإمامة الشيعية في صيغة مطورة مقارنة بالنموذج الإثنا عشري أو الزيدي، لكنها بالرغم من ذلك تشترك مع سابقتيها في جعل "العرفان معرفة بالأسرار الإلهية خاص بصفوة من الناس"[154]، تجمعهم رابطة النسب هي العلة في اختصاصهم بالعصمة وتوارثهم العلم، ومنهم وحدهم يؤخذ كل علم التأويل، من هذا كله كان لابد لكل من يناقش التأويل الباطني أن يخوض في مسألة الإمامة لوثاقة الصلة بينها وبينه. ولهذى تصدى ابن تيمية لمناقشة الباطنية من هذا الجانب وعلى عدة مستويات:

ملاحظة:

بما أننا أوردنا إبطال ابن تيمية لنظرية الإمامة وعصمة الأئمة من آل البيت في المبحث السابق، فلا حاجة لنا إلى إعادة ما قلناه سابقا، بل نقتصر على ما انفرد بها الباطنية على الشيعة الإمامية في تأسيسهم لمذهبهم وعارضهم ابن تيمية عليه وهي مسألة نسب الفاطميين إلى البيت العلوي.

أ- نفي النسب الشريف عن بعض أئمة الباطنية:

كما هو معلوم فإن الباطنية لا يرون انقطاع الإمامة، مثل ما حصل للشيعة في مسالة الغيبة، وإن كانوا يقبلون باستتار الأئمة في حالة خوفهم من التهديدات، لكن يرون بأن حتى في حالات التستر والاختفاء تلك يبقى حجج الإمام وهم الدعاة ظاهرين يتواصلون مع الناس،

[154])- **محمد عابد الجابري**، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص 254.

لكي تقوم الحجة على الناس[155]. ولذلك استمرت الأئمة عندهم إلى الآن في بعض طوائفهم؛ لكن خلافا للشيعة الإثنا عشرية والزيدية، فإن الباطنية الإسماعيلية تعرضت من طرف الكثير من علماء الإسلام إلى الطعن في انتساب أئمتهم إلى البيت العلوي وبالخصوص أولئك الذين انتسبوا إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادرق، واتهموهم بادعاء النسب كذبا، وابن تيمية واحد من أولئك العلماء استقر رأيه على "أن نسبهم كان باطلا وأن جدهم كان عبيد الله بن ميمون القداح لم يكن من آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم"[156]. لكن لا يفوتنا هنا أن ننوه إلى أن انتساب حكام الدولة الفاطمية إلى آل البيت كان انتساب بالبنوة الروحانية والتعليمية، لا البنوة الجسمانية، وهذا مبدأ موجود لدى الباطنية كما كشفت عنه الدراسات المعاصرة لتاريخ هذه الطائفة وقد بسط الكلام في تاكيد هذه القضية بأدلة من كتب تعود للإسماعيلية أنفسهم صاحبي كتاب (عبد الله المهدي إمام الشيعة الإسماعيلية ومؤسس الدولة الفاطمية)[157]، وهذا وإن لم يكن محل إطلاع ابن تيمية وغيره كثير من علماء السنة إلا أنه لا يناقض موقفه العام من أن أبناء القداح وأحفاده ليسوا من نسل آل البيت. كما أن هناك مؤشرات أخرى تلمح إلى أن الفاطميين كانوا يروجون إلى أن نسبهم يعود إلى أبناء علي وفاطمة بين جماهير المسلمين الخارجين عن مذهبهم، في حين ينشرون فيما بينهم نظرية البنوة الروحية، حتى بلغ الأمر أن اعتقد بعض أعلام المسلمين أن نسبهم فاطمي

---

[155])- "الإمام لا تجوز غيبته عن الأمة بوجه، ولا سبب، وإن حدثت فترة فتكون خواص شيعته على اتصال به ويعرفون مقامه، ويدلون من خلصت نيته وعمله عليه، ويصلون إلى مقدره " **علي بن محمد الوليد الداعي الإسماعيلي**، تاج العقائد ومعدن الفوائد، تحقيق: عارف تامر (ط2؛ بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1463 هـ - 1982م)، ص 69.

[156])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج13، ص 635-363.

[157])- **حسن ابراهيم حسن وطه احمد شرف**، عبد الله المهدي إمام الشيعة الإسماعيلية ومؤسس الدولة الفاطمية في بلاد المغرب (دط؛ مصر: مكتبة النهضة المصرية، 1366هـ - 1947م)، ص 79 وما بعدها.

حقيقة مثلما كان الأمر مع ابن خلدون في مقدمته[158]، وابن الأثير في تاريخه الموسوم بالكامل[159].

ثانيا: سيرة أئمة وحكام الباطنية:

لقد حاول ابن تيمية تفنيد القول بعصمة أئمة الباطنية، من خلال سيرتهم وسيرة دعاتهم الداخلين تحت غطاء دعوتهم، كونهم يعملون بأمر الأئمة، وينفذون مخططاتهم، وهو في ذلك ينطلق من تصور العصمة على أنها حال من كمال الخلق والعلم والدين وبالتالي ينبغي أن تظهر علامات ذلك على المعصوم وأثارها على أتباعه والداخلين في خدمته؛ إذ يستحيل على المعصوم أن يقع في المخالفات الكبيرة للدين والأخلاق، ليستند بعد هذا على التاريخ في تكذيب ما أدعاه الإسماعيليون، خاصة ما فعله قرامطة البحرين في دولتهم، الذين ينسب إليهم ابن تيمية وغيره أنهم "يستحلون الفواحش ما ظهر منها وما بطن ونكاح الأمهات والبنات وغير ذلك من المنكرات"[160]. وبالإضافة ما فعلوه لما استولوا على المسجد الحرام إذ "قتلوا الحجاج وألقوهم في بئر زمزم"[161] "وأخذوا معهم الحجر الأسود من الكعبة إلى بلادهم"[162]، وفتنة البساسيري، وما فعله العبيديون في المغرب، كل ذلك لم يكن مما يليق بأن يكون سيرة إنسان عادل عند ابن تيمية فضلا عن أن يسمى صاحبه معصوم، بل لم يكن عنده "ريب أن سيرتهم من سيرة الملوك وأكثرها ظلما وانتهاكا للمحرمات وأبعدها عن إقامة الأمور والواجبات وأعظم إظهارا للبدع المخالفة للكتاب والسنة وإعانة لأهل النفاق والبدعة وقد اتفق أهل العلم على أن دولة بني أمية وبني العباس أقرب إلى الله ورسوله من دولتهم وأعظم علما وإيمانا من دولتهم وأقل بدعا وفجورا من بدعتهم وأن خليفة الدولتين أطوع لله

---

[158])– **ابن خلدون**، المقدمة، مرجع سابق، ص 52 وما بعدها.

[159])– **ابن الأثير**، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري (ط1؛ بيروت: دار الكتاب العربي، 1417هـ – 1997م)، ص 578 وما بعدها.

[160])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج 35، ص 132.

[161])- المصدر نفسه، ج27، ص 467.

[162])- **المقريزي أحمد بن على بن عبد القادر**، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1418م- 1997 م)، ج1، ص 123. وينظر أيضا **ابن الأثير**، الكامل في التاريخ، مرجع سابق، ج6، ص 432-433.

ورسوله من خلفاء دولتهم (يقصد الفاطميين)؛ ولم يكن في خلفاء الدولتين من يجوز أن يقال فيه إنه معصوم فكيف يدعي العصمة من ظهرت عنه الفواحش والمنكرات والظلم والبغي والعدوان والعداوة لأهل البر والتقوى من الأمة والاطمئنان لأهل الكفر والنفاق فهم من أفسق الناس. ومن أكفر الناس. وما يدعي العصمة في النفاق والفسوق إلا جاهل مبسوط الجهل أو زنديق يقول بلا علم"[163].

3- مصادر التلقي عند الباطنية:

نظرا لازدواجية المذهب الإسماعيلي، فقد ألزم الرادين عليه ازدواجية في الخطاب المضاد، وعلى هذا رتب ابن تيمية ردود على الإسماعيلية، فكان في رده على مذهبهم الباطن يكتفي بتصويره لمن لا يعرفه، إذ يرى أن تصور حقيقة المذهب كافي في ظهور بطلانه عند الناس وابتعادهم عنه نظرا لمخالفته الصريحة لتعاليم الإسلام المحمدي. أما الشق الظاهر وهو الذي يعتبره مزيفا مما جعله يتولى إبطاله معرفيا لأنه يحمل شبهات يغتر بها الكثير من عوام الناس.

كون ابن تيمية يجعل الباطنية أبعد الفرق عن الأديان السماوية عامة وليس الإسلام فقط، فقد كان موقف الشيخ ابن تيمية يقضي بفساد نظرية التلقي في المعرفة الدينية برمتها عندهم، إذ لم يكونوا يعتقدون بوجود إله أرسل رسلا وأنزل عليهم كتبا حتى يبلغوها للناس لكي يعرفوا ربهم ودينه ويعبدوه بما أراد؛ يركز الشيخ على توضيح حقيقة التصور الباطني لهذه المسائل من الدين على مذهبهم، سواء ما تعلق بنظرتهم للنبوة أو للوسطاء بين النبي والناس في نقل المعرفة الدينية، وانتهاء بتصورهم لطبيعة النص الديني ومرجعيته المعرفية.

أولا: النبوة عند الباطنية:

بما أن ابن تيمية كان يرى في الباطنية الإسماعيلية وغيرها، أنهم من الملاحدة الذين لا يؤمنون بوجود إله للعالم، فإن ذلك يستلزم أن لا يكون عندهم إقرار بوجود أديان سماوية ولا أنبياء مرسلون، وهذا بالتحديد ما كان ينعتهم به، ويرجع الشيخ ذلك إلى أنهم كانوا

[163])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج 35، ص 127.

من"الصابئة[164] الفلاسفة الخارجين عن حقيقة متابعة المرسلين، الذين لا يوجبون إتباع دين الإسلام، ويحرمون إتباع ما سواه من الأديان"[165]؛ إذ كانت مصادرهم الفكرية فلسفية وثنية، مما حدا بهم إلى إعطاء تصور للنبوة والوحي نابع من تلك الخلفيات التي كانت تشكل مجمل معرفتهم.

ويورد الشيخ بهذا الصدد تقرير للنبوة، قام به الباطنية استنادا على خلفيتهم العقائدية ونظرتهم للوجود، لأنهم لم يستطيعوا أن ينكروا أثار النبوة الموجودة في الواقع، وخاصة الدعوة الإسلامية التي حيرت كل أصحاب العقول في العالم، مما ادى بنظار الباطنية إلى اعتبار أن الأنبياء هم من جملة أذكياء العالم ليس أكثر وأن ما قاموا به عبارة عن جهد بشري خالص في سياسة المجتمعات البشرية، وأن ما جاؤوا به من كتب وقالوا إنها سماوية من عند الله إنما هو كلامهم وقولهم اضطرهم إلى ذلك أن عامة الناس لا تنقاد إليهم إلا بتلك الطريقة، ولذلك يقول عن حذاقهم وفلاسفتهم بأنهم "يعلمون في الباطن أن ما يقولونه مناقض لما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وهم يخالفونه لاعتقادهم أنه وضع ناموسا بعقله وفضيلته، ... إذ كانت النبوة عندهم مكتسبة، وهي عندهم من جنس فضيلة العلماء العباد، والشرائع من جنس سياسة الملوك العادية"[166]. لأن الباطن الذي يتحدث عنه هؤلاء هو حقيقة النبوة هذه كما تصوروها هم، من أنها وسيلة للتحكم في الجمهور من جهة محدودية قدرته المعرفية، فمن بلغ درجة إدراك تلك الحقيقة، لم تعد به حاجة إلى اعتقاد ما فيها من أخبار أو التزام ما جاءت به من شرائع، لأنه يكون قد اكتشف أن كل ذلك مجرد وسيلة تجعل العامة أكثر خضوعا واستقامة في سلوكها الاجتماعي العام، وإن كانت الحقيقة خلاف ذلك.

---

[164])- وهنا لا يفوتنا التذكير بأن ابن تيمية يقسم الصابئة إلى قسمين: الصابئة الموحدين، وهم الذين ذكرهم القرآن وأثنى عليهم، والصابئة الفلاسفة المشركين الذين عارضوا الرسل وردوا الأديان ولم يؤمنوا بها، وهذه النظرية أخذها عن الشهرستاني الذي أوردها في الملل والنحل، لكن ابن تيمية فصل أكثر في الحديث عن الصابئة نظرا لأنه كان صاحب اطلاع أكثر من الشهرستاني.

[165])- **ابن تيمية**، منهاج السنة النبوية، مصدر سابق، ج1، ص 4.

[166])- المصدر نفسه، ج4، ص 520.

وعلى ذلك فلا يوجد رسل ولا أنبياء عند فلاسفة الباطنية، وإنما هم ساسة عظام صنعوا الدين وروجوه بين الناس ليستتب لهم الأمر وتنقاد لهم الناس، ولم يمكن لهم ذلك إلا بادعاء النبوة (المنصب المقدس) فصار خطابهم مزدوج تختلف فيه حقيقة الأمور عن ما يتم إعلانه للجماهير، ومن هنا كان يقول ابن تيمية بأن "القرامطة وأمثالهم من الفلاسفة يقولون أنه (النبي) أظهر خلاف ما أبطن، وأنه خاطب العامة بأمور أراد بها خلاف ما أفهمهم لأجل مصلحتهم، إذ كان لا يمكنه إلا بهذا الطريق. وقد زعم ذلك ابن سينا وأصحاب رسائل إخوان الصفا وأمثالهم من الفلاسفة والقرامطة والباطنية"[167].

أ- معرفة النبي عند الباطنية:

وجد ابن تيمية أنه لدى الباطنية نقاط اتفاق ونقاط اختلاف حول معرفة الأنبياء فهم يجمعون على أن "الرسول أحكم الأمور العملية المتعلقة بالأخلاق والسياسة المنزلية والمدنية وأتى بشريعة عملية هي أفضل شرائع العالم ويعترفون بأنه لم يقرع العالم ناموس أفضل من ناموسه ولا أكمل منه. فإنهم رأوا حسن سياسته للعالم وما أقامه من سنن العدل ومحاه من الظلم"[168]. لكن الأمر مختلف مع الخبريات أو الأمور العلمية كأسماء الله وصفاته، وكتبه ورسله والمعاد من جنة أو نار، لأنهم وجدوا ما في النصوص الدينية مخالف لما تقرر عندهم في الفلسفة من قبل، فانقسموا بشأن ذلك على قسمين:

فريق أول قال: "إنه لم يكن يعرف هذه المعارف؛ وإنما كان كماله في الأمور العملية. العبادات والأخلاق. وأما الأمور العلمية فالفلاسفة أعلم بها منه؛ بل ومن غيره من الأنبياء"[169]. وأما الفريق الثاني فكانوا "يقولون إن الرسول كان يعلم الحق الثابت في نفس الأمر في التوحيد والمعاد ويعرف أن الرب ليس له صفة ثبوتية وأنه لا يرى ولا يتكلم وأن الأفلاك قديمة أزلية لم تزل ولا تزال وأن الأبدان لا تقوم وأنه ليس لله ملائكة هم أحياء

---

[167])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج13، ص 249.

[168])- المصدر نفسه، ج4، ص 159-160.

[169])- المصدر نفسه، ج4، ص 160.

ناطقون ينزلون بالوحي من عنده ويصعدون إليه؛ ولكن يقول بما عليه هؤلاء الباطنية في الباطن لكن ما كان يمكنه إظهار ذلك للعامة. لأن هذا إذا ظهر لم تقبله عقولهم وقلوبهم بل ينكرونه وينفرون منه. فأظهر لهم من التخييل والتمثيل ما ينتفعون به في دينهم وإن كان في ذلك تلبيس عليهم وتجهيل لهم واعتقادهم الأمر على خلاف ما هو عليه؛ لما في ذلك من المصلحة لهم"[170].

ثانيا: وسائط نقل المعرفة عند الباطنية:

وهنا نجد أن الباطنية، أعطوا السلطة التعليمية للأئمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم، والوصي الذي يقصدون به علي بن أبي طالب، مثل ما فعل الشيعة، لكن الشيئ الجديد الذي أضافته الباطنية، ولقي الاعتراض من علماء السنة أمثال ابن تيمية، هو قولهم بالنسخ، الذي يعنون به تغيير الشريعة السابقة سواء كانت لنبي أو لإمام السابق والإتيان بأخرى جديدة تتناسب مع التغيرات الحاصلة في الوجود؛ والذي يوضح لنا ماهيته (النسخ) صاحب كتاب الرياض[171]. ولقد اعتبر علماء السنة وحتى غيرهم أن النسخ الذي جاءت به الباطنية هو التحريف بعينه، ولذلك كانوا يعتبرون مجرد نسبة القول بالنسخ للباطنية فيه اتهام لهم بالسعي لإبطال الدين الإسلامي وأنه كافي في أن يبتعد الناس عنهم، وابن تيمية يفعل ذلك في أماكن متعددة من كتبه، فنجده يقول في صدد التعريف بحقيقة الباطنية: "يجعلون أحد رؤوسهم مثل الرسول أو أعظم من الرسول ويسوغون له نسخ شريعة محمد صلى الله عليه وسلم، كما زعموا أن محمد ابن إسماعيل بن جعفر نسخ شريعته"[172]. ومصدر هذا الموقف النصوص القرآنية والنبوية التي تشير كلها إلى أن الشريعة مكتملة وغير قابلة للنسخ والتبديل، الأمر الذي جعل الأمة الإسلامية في أغلب طوائفها تعتقد أن النبي "محمدا ختم إلى الأبد سلسلة الأنبياء، وأنه أنجز إلى نهاية الحياة الدنيا ما مهد له من سبقه من الأنبياء،

---

[170])- المصدر نفسه، ج4، ص 161-162.

[171])- **الكرماني حميد الدين احمد بن عبد الله**، الرياض، تحقيق: عارف تامر (دط؛ بيروت: دار الثقافة، دت)، ص 201-202.

[172])- **ابن تيمية**، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج5، ص 21-22.

وانه الحامل لآخر رسالة بعث الله بها إلى الجنس البشري ((والمهدي المنتظر)) ليس إلا رجلا يعمل على إحياء سنة خاتم النبيين وإعادتها، وهي السنة التي تنكبها الناس لفسادهم وضلالهم"[173].

4- النص الديني عند الباطنية:

بناءا على ما عرضناه سابقا فإن ابن تيمية كان يرى أن الباطنية المنتسبين إلى الشيعة هم أول فرقة اعتبرت النص الديني الإسلامي قرآن وسنة نص إنساني الطبيعة لا يمت إلى السماء بصلة، وأن نظارهم وفلاسفتهم أوجدوا تفسير فلسفيا لظاهرة الوحي، فقالوا بأنه فيض "من جنس ما يفيض على سائر النفوس؛ لكن استعداد النبي صلى الله عليه وسلم أكمل بحيث يعلم ما لا يعلمه غيره ويسمع ما لا يسمع غيره ويبصر ما لا يبصر غيره وتقدر نفسه على ما لا تقدر عليه نفس غيره. والكلام الذي تقوله الأنبياء هو كلامهم وقولهم وهؤلاء الذين يقولون عن القرآن {[illegible]}[المدثر: 25]"[174]. وأنهم "لما رأوا أن الرسل سمت هذا الكلام كلام الله وأخبرت أنه نزلت به ملائكة الله مثل الروح الأمين جبريل أطلقت هذه العبارة في الظاهر وكفرت بمعناها في الباطن وردوها إلى أصلهم أصل الصابئين وصاروا منافقين في المسلمين وفي غيرهم من أهل الملل. فيقولون: هذا القرآن كلام الله وهذا الذي جاءت به الرسل كلام الله ولكن المعنى أنه فاض على نفس النبي صلى الله عليه وسلم من العقل الفعال وربما قالوا إن العقل هو جبريل الذي ليس على الغيب بضنين أي بخيل؛ لأنه فياض. ويقولون إن الله كلم موسى من سماء عقله وإن أهل الرياضة والصفا يصلون إلى أن يسمعوا ما سمعه موسى كما سمعه موسى"[175]. هذا التفسير الفلسفي للوحي هو ما أفقد الوحي عند الباطنية مرجعيته المعرفية، فسعوا في بناءا أهم مباحث المعرفة الدينية اعتمادا على الموروث

---

[173])- **غولد تسيهر**، الشريعة والحقيقة، نقله إلى العربية: محمد يوسف موسى، على حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق (ط2؛ مصر: دار لكتب الحديثة، دط)، ص 240.

[174])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج12، ص 20.

[175])- المصدر نفسه، ج12، ص 122-123.

الفلسفي اليوناني فـ "جعلوا ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا يستفاد منه علم، ثم نقلوا ذلك إلى ما أمروا به من الأعمال كالصلوات الخمس والزكاة والصيام والحج فجعلوها للعامة دون الخاصة فآل الأمر بهم إلى أن ألحدوا في الأصول الثلاثة التي اتفقت عليها"[176]. وبها يصبح النص الديني عند الباطنية لا يحتوي على أي معرفة، سواء تعلق الأمر بالحقائق الكونية أو بالمسائل الدينية، لأنه كما تصوروه خطاب وضع لمن قصرت معرفتهم عن إدراك الحقائق، لأن الذي قام به الباطنية هو عبارة عن إحداث قطيعة مع النص كنص، فهم لما قالوا بوجود المعنى الباطن المخالف للظاهر، لم يتركوا لنصية النص أي فائدة أو دور في اكتشاف المعنى المقصود، فلا يبقى بذلك حاجة للنص في تحصيل المعارف الدينية من النص، لأن ما بطن من معاني لا يربطه أي رابط بالنص الذي هو كلام وخطاب له غاية تبليغية في نهاية المطاف.

5- نقد منهج التأويل عند الباطنية

"يكاد ينعقد إجماع الباحثين والعلماء المحققين مسلمين وغيرهم أن الباطنية هي كبرى حركات التحريف في تاريخ الإسلام أرادت أن تظهر عقائدها وأهدافها الحقيقية، متسربلة بمبدأ التأويل الباطني للقرآن، متجاهلة الضوابط النقلية والعقلية والأصولية التي أجمع عليها المفسرون والأصوليون الثقاة في تفسير الآيات القرآنية، وكانوا دائما يحذرون من أن إسباغ المعاني الباطنية على النص القرآني معناه إلغاؤه، والقضاء عليه، وعلى كل ما ورد فيه من عقائد وأحكام وسلوك"[177]. وابن تيمية واحد من أولئك العلماء الذين اعتبروا الطريق الذي سلكه الباطنية في التعاطي مع نصوص الوحي تأويلا فاسدا من الناحية المعرفية وتحريفا لكلام الله والرسول من الناحية الشرعية، وكان نقد ابن تيمية يستهدف أمرين اثنين رأى أن التأويل الباطني قائم عليهما:

---

[176])- **ابن تيمية**، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج5، ص 3.

[177])- **محسن عبد الحميد**، « الاتجاه الباطني في التفسير» ، دعوة الحق، العدد 232 (صفر 1404هـ- نوفمبر 1983م). ص 33.

الأمر الأول: تحررهم من سلطة ظاهر النص، أي أنهم يقولون بوجود معاني مُرَادَة ومقصودة من كلام الله لكن لله تكلم عنها بألفاظ لا تمت بصلة إليها من جهة العرف اللغوي عند البشر، وإنما رمز إليها بكلام آخر له ظاهره المقصود، لكن باطنه لا يعرفه إلا الأئمة، لذلك نجد عند النظر في كتبهم التي تفسر فيها نصوص القرآن أنهم يبتدئون بالمعنى الظاهر يشرحونه ثم ينتقلون إلى معنى آخر يوضحونه لا يمكن لقارئ عادي أن يستفيده إلا من جهة روايتهم، لذلك يرى ابن تيمية أنهم "ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر، ثم ... يجعلون الأمر والنهي من هذا الباب؛ فيجعلون الشرائع المأمور بها والمحظورات المنهي عنها لها تأويلات باطنة تخالف ما يعرفه المسلمون منها كما يتأولون من الصلوات الخمس وصيام شهر رمضان وحج البيت فيقولون إن الصلوات الخمس معرفة أسرارهم، وإن صيام رمضان كتمان أسرارهم، وإن حج البيت السفر إلى شيوخهم[178] ونحو ذلك من التأويلات التي يعلم بالاضطرار أنها كذب وافتراء"[179]، وكانت أهم ملاحظة سجلها الشيخ على تأويل الباطنية هي خلوه من أي ضابط يوجه العملية التأويلية، ولذلك يقول عنهم بأنهم "يأخذون كلام الله ورسوله المعروف عند علماء المسلمين يتأولونه على أمور يفترونها؛ يدعون أنها علم الباطن؛ ... ليس لهم حد محدود فيما يدعونه من الإلحاد في أسماء الله تعالى وآياته وتحريف كلام الله تعالى ورسوله عن مواضعه؛ إذ مقصودهم إنكار الإيمان وشرائع الإسلام بكل طريق مع التظاهر بأن لهذه الأمور حقائق يعرفونها"[180]، لأن هذه الطريقة تسمح لصحابها بأن يتصرف في دلالة النص كما يريد نفيا وإثباتا، فدلالات النص التي يريد المؤول استبعادها يكفي أن يصفها بالظاهر الذي هو دون الباطن من حيث القيمة المعرفية، والذي هو نصيب القاصرين العاجزين عن إدراك الحقائق الخفية في النص، حتى تصبح تلك الدلالات ليست من صميم حقائق الدين الأساسية، وما أراد المؤول أن يعزوه إلى

---

[178])- هذه التأويلات نجدها في كتاب تأويل الدعائم لقاضي قضاة الفاطميين ابي حنيفة النعمان، على التوالي، تأويل الصلاة ، ج1، ص 177، وتأويل الصوم، ج3، ص 107، وتأويل الحج، ج3، ص 143-144. **القاضي النعمان**، تأويل الدعائم، تحقيق: محمد حسن ألأعظمي، (ط2؛ القاهرة: دار المعارف، 1982م)،

[179])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج3، ص 29.

[180])- المصدر نفسه، ج35، ص 149- 150.

النص يكفي فيه تقديمه على أنه مأخوذ عن الإمام، لأن حاصل مذهبهم هو "حصر مدارك العلوم في قول الإمام المعصوم، وعزل العقول على أن تكون مدركة للحق لما يعترضها من الشبهات"[181]، وبالتالي لا يقرأ النص قراءة صحيحة إلا الإمام؛ وهنا نجد أن النص ككيان لغوي لا يكشف بذاته عن المعاني الباطنية فيه، بل إن الإمام هو الذي يفك رموزه، ويبين دلالته؛ وهذا الذي اتهمهم فيه ابن تيمية، بأنهم جعلوه وسيلة لاختراق الدين الإسلامي، بعدما ثبت عنده بطلان وجود معصومين بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

الآمر الثاني: قولهم ببطلان الظاهر وسقوط الشرائع عن خواصهم، وفي هذه النقطة يوجد من الدارسين من يختلف مع ابن تيمية ويقول بأن الباطنية كانوا يرون بضرورة الظاهر كما هو الأمر في الباطن ويستدل بأقوال مأخوذة من كتب الباطنية، لكن التحقيقات التي مست جزء معتبر من الكتب السرية للطائفة الباطنية وأخرجتها من الخفاء لتصبح في أيدي الباحثين بينت أن ما في الكتب السرية[182] لدى فرق الباطنية تؤيد ما كان يذهب إليه ابن تيمية وغيره من علماء السنة وأنهم لم يكونوا يفترون عليهم. منها ما يرويه احد الشخصيات المهمة في تاريخ الفكر الشيعي الباطني وأحد أعلام الباطنية الإسماعيلية عن إمام من آل البيت أنه قال: "من عرف الباطن فقد سقط عنه عمل الظاهر، وما دام لا يعرف هذه الدرجات ولا يبلغها بمعرفته، فإذا بلغها وعرفها منزلة منزلة، ودرجة درجة، فهو حينئذ حر سقطت عنه العبودية، وخرج من حد الملوكية إلى حد الحرية، باشتهائه ومعرفته"[183]، ويقول: "إنما وضعت الأغلال على المقصرين، وأما من قد بلغ وعرف هذه الدرجات التي قرأتها لك

---

[181])- **ابن الجوزي**، القرامطة، تحقيق: محمد الصباغ (ط5؛ دمشق: المكتب الإسلامي، 1401هـ- 1981م)، ص57.

[182])- "الإسماعيلية لهم كتب ظاهرية وكتب سرية، فالكتب السرية هي التي... تحوي عقائد الإسماعيلية الخالصة الصحيحة التي يدينون بها، لأنها لم تكتب على... التقية، خلاف الكتب الظاهرية" **إحسان إلهي ظاهير**، الإسماعيلية تاريخ ومناهج (دط؛ لاهور: إدارة ترجمان السنة، دت)، ص 270.

[183])- **المفضل بن عمر الجعفي**، الهفت الشريف من فضائل مولانا جعفر، تحقيق: مصطفى غالب (ط2؛ بيروت: دار الأندلس، 1977م)، ص 41.

فقد أعتقه من الرق، ورفعت عنه الأغلال والأصفاد وإقامة الظاهر"[184]. وابن تيمية كسابقيه من علماء الإسلام كان يرى بأن الباطنية يرمون من وراء تأويلاتهم تلك إلى التحرر من تعاليم الدين الحقيقية وإبطالها.

أولا: ثنائية الظاهر والباطن في التأويل عند ابن تيمية:

ما قام به ابن تيمية فيما يخص تأويل الباطنية كان أكثر من مجرد استبعاد أن القول بوجود التأويل الباطني الذي قالت به الإسماعيلية والقرامطة بل سعى في إعادة بناء ثنائية الظاهر والباطن من جديد ضمن النظرية التأويلية الإسلامية السنية حتى يغطي هذا الجانب من النظر في النص ويعطيه حقه من التنظير وتقريره بشكل واضح حتى يقطع أسباب الخطأ على من لا علم له بضوابط النظر الباطن في القرآن، وفي نفس الوقت يغلق هذا المدخل على من يريد العبث بالدين الإسلامي كما فعلت الفرق الباطنية وغيرها ممن اعتمدوا القول بوجود المعاني الباطنية للنص كباطنية الصوفية. وفي هذا السبيل رأى ابن تيمية أن غايته تلك لا تتحقق له إلا من خلال القيام خطوتين أساسيتين هما:

أ- ضبط مفهوم الباطن:

لقد كانت كلمة باطن تشير دائما إلى الطبيعة المعرفية لحقائق الموضوعات والأشياء، التي تتسم بالغموض والدقة والعمق، بحيث تحتاج لإمعان للنظر وإعمال الفكر بشكل أكثر من أجل الوصول إلى فهم وتصور صحيحين للمسألة، وفي هذا يتفق الشيخ ابن تيمية مع خصومه الباطنية، فهو يرى بأن لفظ الباطن يمكن إطلاقه ليراد به "ما يبطن عن فهم أكثر الناس أو عن فهم من وقف مع الظاهر"[185]؛ وعلى هذا الأساس يدرج الشيخ بعض المسائل الدينية ضمن حيز القضايا الباطنة "مثل العلم بما في القلوب من المعارف والأحوال، والعلم بالغيوب التي أخبرت بها الرسل"[186]؛ والملاحظ هنا أن الشيخ إلى غاية هذا الحد يجعل من

---

[184])- المرجع نفسه، ص 41-42.

[185])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج13، ص 232.

[186])- المصدر نفسه، ج13، ص 232.

المباطنة مسألة نسبية ترتبط بنوع القضية المدركة وقدرات الإنسان المُدرِك، وهي بذلك تختلف من شخص إلى آخر إذ البشر متفاوتون في إدراك مثل هذه المسائل تباينا كبيرا، لكنه في الوقت نفسه لم يرضى أن يكون هناك قسم من المعاني القرآنية والنبوية باطنية بذاتها يتوصل إليها بالتعليم، على خلاف المعاني التي يتوصل إليها بقراءة النص، وعد كل من يقول بذلك مفتري ومحرف للنص الديني.

ب- أنواع العلم الباطن:

مما سبق يمكننا أن نستنتج من كلام ابن تيمية في هذه القضية المهمة من قضايا التفسير والتأويل، أن الشيخ كان يرى أن ما يستفاد من قراءة القرآن باعتماد المعاني العرفية، هو وحده المنفذ الوحيد إلى جميع المعاني القرآنية ظاهرها وباطنها، أو بتعبير آخر أن معاني القرآن تؤخذ من ألفاظ النصوص وأنه ليس للنص القرآني باطن أصلا، والاحتمال الوحيد الذي تساهل الشيخ في إمكانية أن يعتبر باطن للنص هو المسائل العويصة التي تكلم فيها النص كما أسلفنا، ولذلك نجده لما يأتي للحكم على أنواع المعاني الباطنية بالصحة والبطلان، يسلم فرضا بوجود نوعين اثنين من الباطن "أحدهما باطن يخالف الظاهر، والثاني لا يخالفه"[187]، ونحن نعلم أن الباطن الموافق للظاهر هو بمنزلة الظاهر أو هو الظاهر نفسه ولذلك من الممكن استبعاده من أصناف الباطن، ليبقى النوع الأول وحده وهو المخالف للظاهر، وهذا النوع هو الذي حكم عليه الشيخ بالفساد، نظرا لأنه ليس هناك ضابط أو طريقة في الاستدلال يمكن أن تبرر الوصول إلى هذا المعنى الباطن أو ذاك بشكل علمي، فيبقى المجال مفتوح أمام كل من أراد أن يُضَّمِنَ معاني ليست مما أراده صاحب النص وينسبها إلى النص أمرا ممكنا، ولو كانت تلك المعاني مناقضة للتعاليم والمقاصد الكبرى للنص الديني والمعلوم من الدين بالضرورة، كما فعلته فرق الباطنية الإسماعيلية بفروعها من قرامطة وعبيديين ونصيريين ودروز، فقد وصل الأمر بهم إلى نسبة أفكار مناقضة للإسلام

[187])- المصدر نفسه، ج13، ص 235.

وجعلوها من علم الباطن وهو ما دعا ابن تيمية إلى اعتبار أن "دعواهم التي ادعوها من العلم الباطن هو أعظم حجة ودليل على أنهم زنادقة منافقون؛ لا يؤمنون بالله ولا برسوله ولا باليوم الآخر فإن هذا العلم الباطن الذي ادعوه ... مضمونه أن للكتب الإلهية بواطن تخالف المعلوم عند المؤمنين في الأوامر والنواهي والأخبار"[188]، لأن ذلك بمثابة ترك المعلوم إلى المجهول، وترك المعلوم إلى ما يناقضه، وهذا في غاية الاستبعاد للعقلي، مادام أن نظرية التعليم الباطنية غير معقولة، في مقابل النظرية التعليمية السنية التي يناصرها ابن تيمية والتي تقول أن الرسول علم الدين بكامله للصحابة رضي الله عنهم دون أن يستثني منهم أحدا سواء آل بيته أو أحد من الناس بعلم مخصوص هو جوهر الدين، وأنهم نقلوا الدين بأمانة وبلغوه للناس كما سمعوه، وإن كان يقع من أحدهم الخطأ فكثرتهم مما يقع به التواتر الذي يحفظ الدين؛ وهنا يستحيل أن يكون هناك باطن للدين يخالف الظاهر.

[188])- المصدر نفسه، ج35، ص 132.

الفصل الثالث

المبحث الأول: ابن تيمية وتأويل الفلاسفة

المبحث الثاني: ابن تيمية وتأويل فلاسفة الصوفية

المبحث الأول: ابن تيمية وتأويل الفلاسفة.

1- نشأة التأويل الفلسفي للنص الديني الاسلامي:

بدأت "حركة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في حدود القرن الثالث الهجري، الثامن الميلاد، وذلك بشخص الفيلسوف العربي: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، الملقب بـ(فيلسوف العرب) وذلك بعد أن استوعبت تلك الحركة الترجمة، خاصة من التراث اليوناني. وهكذا تؤسس تلك – الحركة الفلسفية – مجالها المعرفي وإشكالاتها الاجتماعية، نعني بذلك إشكالية العقل / النقل – الشرع / الحكمة – الفلسفة / الفلسفة / الدين"[189]

فـ"بعد محاولة علماء الكلام ومساهمتهم في بيان طبيعة العقل وقدرته وحدوده، فيما يخص إشكالية العقل والنقل؛ قد اتخذت هذه الإشكالية لدى الفلاسفة في الإسلام صورة أخرى، حيث لم يعد الاهتمام في هذه الإشكالية منصبًّا على توافق أو اختلاف النقل مع العقل، الذي هو قاسم مشترك بين الناس، والذي بفضله «تحصل المعارف» كلها كما قال المعتزلة والأشاعرة على السواء. وإنما أصبح اهتمام الفلاسفة في الإسلام منصبًّا على موضوع «التوفيق بين النقل (الدين) والفلسفة» كنتاج خاص من بين نتائج العقل المتعددة، أي إن الفلاسفة المسلمين لم يعملوا على التوفيق بين الدين والفلسفة أو الفكر الفلسفي بإطلاق، وإنما كانت غايتهم التوفيق بين الدين وفلسفة خاصة ومحددة، هي «الفلسفة اليونانية» بصورة مختلفة ومتناقضة أحياناً، تتأرجح ما بين فلسفة أفلاطون وأرسطو خاصة، وبين فلسفة أفلوطين «والأفلاطونية المحدثة» بعناصرها اليونانية والغنوصية أيضا"[190].

ولقد انقسم الفلاسفة المسلمين بإزاء موقفهم من العلاقة بين النص الديني والفلسفة اليونانية إلى قسمين؛ فبينما شذ البعض على قلتهم بموقف الفصل بين المعرفة المستمدة من النص

---

[189]- **أبو بكر ابن طفيل**، حي ابن يقضان، تقديم: الزواوي بغورة (دط؛ الجزائر: موفم للنشر، 2011م)، المقدمة.

[190]- المنهج الفلسفي...المنهج الفلسفي، موسى عبد اللّه، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث: http://www.kalema.net/v1/?rpt=1012&art

الديني والفلسفية اليونانية إذ جعلوا لكل واحد من الطرفين مجاله المتميز عن غيره ودائرته التي يختص بها بحيث يختلف عن الآخر بشكل يجعل من الخطأ المقارنة بينهما والبحث عن أماكن الالتقاء أو التوافق أو التناقض"[191]، في حين ذهب أنصار الموقف الثاني إلى "جعل العلاقة بين النص الديني والقبلية الوجودية (الفلسفة اليونانية) قائمة على التبعية الصرفة، كالفلاسفة التقليديين من أمثال الفارابيين وأتباعهما الذين اعتبروا النص الديني تابعاً من حيث مرجعيته المعرفية للقبلية الوجودية، باعتباره لا يحظى بدرجة القطع واليقين. وبعضهم كان يظهر عليه شيء من التذبذب، كأن يأخذ شيئاً من هنا وشيئاً من هناك، كما هو الحال مع ابن رشد"[192].

وإذا كان الرأي الذي قام بالفصل بين الشريعة الإسلامية والحكمة اليونانية لم يكتب له الإنتشار إلا أن يكون شاذا، فإن الرأي المخالف له والقائل بالتوافق بينهما قد حضي بالقبول والتداول بين الفلاسفة الذين عرفتهم حضارة الإسلام، وساد وانتشر بشكل يمكن معه اعتباره أحد خواص الفلسفة الإسلامية.

ولقد أخذ فلاسفة الإسلام تصورهم ذاك لطبيعة العلاقة بين النص الديني والمحتوى الفلسفي اليوناني من جماعة إخوان الصفا التي تنتمي إلى فرقة الإسماعيلية الباطنية الذين كان مبدأ

---

[191])- بحيث يخبرنا عن ذلك أبو حيان التوحيدي إذ يورد رأيا لأحد محاوريه في كتابه الإمتاع والمؤانسة يقول فيه بأن:" الفلسفة ليست من جنس الشريعة ولا الشريعة من جنس الفلسفة، وبينهما يرمي الرامي ويهمي الهامي" كما يروي عن ابي سليمان المنطقي قوله: "إن الفلسفة حق لكنها ليست منا لشريعة في شيء، والشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة في شيء، وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه، واحدهما مخصوص بالوحي، والأخر مخصوص ببحثه، والأول مَكْفيّ، والثاني كادح، وهذا يقول: أُمرتُ وعُلّمتُ، وقيل لي وما أقول شيئاً من تلقاء نفسي. وهذا يقول: رأيت ونظرت واستحسنت واستقبحت. وهذا يقول: نور العقل اهتدي به، وهذا يقول: معي نور خالق الخلق أمشي بضيائه. وهذا يقول: قال الله تعالى، وقال الملك، وهذا يقول: قال أفلاطون وسقراط. ويُسمع من هذا ظاهر تنزيل وسائغ تأويل وتحقيق سنةواتفاق امة، ويسمع من الأخر الهيولى والصورة والطبيعة والأسطقس والذاتي والعرضي والأيسي والليسي وما شاكل هذا مما لا= يُسمع من مسلم ولا يهودي ولا نصراني ولا مجوسي ولا مانوي››. ويقول أيضا: ‹‹من أراد أنيتفلسف فيجب عليه أن يُعْرض بنظره عن الديانات، ومن اختار التديّن فيجب عليه أن يُعرِّد – ينكب ويحيد – بعنايته عن الفلسفة" **أبو حيان التوحيدي**، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: احمد أمين واحمد الزين (ط1؛ بيروت: دار مكتبة الحياة، دت)،ج2، ص17-18-19.

[192])- **يحي محمد**، الفلسفة والعرفان والإشكالات الدينية (ط1؛ بيروت: دار الهادي، 1426هـ-2005م)، ص 431.

رأيهم في الإسلام "أن الشريعة قد دُنِسَت بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الإعتقادية والمصلحة الاجتهادية. وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال"[193].

2- التأسيس الفلسفي للنص الديني:

ظهر التأسيس الفلسفي لنظرية التوفيق بين الشريعة والفلسفة بشكل صريح وفي حلة فلسفية أول ما ظهر مع الفارابي، بعدما قام هذا الأخير بعملية التنظير لقضية النبوة فلسفيا، فقد استشعر وجوده كفيلسوف في أمة مؤمنة بدين سماوي الأمر الذي حتم عليه أن يجعل للنبوة محلا في مذهبه حتى يلقى القبول ولا يواجه بالرفض. وكان في ذلك ملزما نفسه إتباع نفس مسار إخوان الصفا الذين آمنوا بالوحدة الفلسفية واعتبروا الحقيقة واحدة وأن اختلاف الآراء والمذاهب والديانات لا يعدوا أن يكون ظاهرا من الأمر فقط "وأما الباطن فواحد يعرفه الحكماء الراسخون في العلم، وهذه الفكرة هي التي قادت الفارابي في توفيقه بين أراء الفلاسفة وبين الحكمة والشريعة"[194]، ولقد بلغ الأمر من تأثر الفارابي بإخوان الصفا حد الإنتساب إليهم والدعاء بأن يحشر معهم حيث كان يقول في ما يسمى بدعائه العظيم: "اللهم أنقذني من عالم الشقاء والفناء، واجعلني من إخوان الصفاء وخلان الوفاء وسكان السماء مع الصديقين والشهداء..."[195]

لقد تحددت علاقة الفلسفة بالنص الديني عند الفارابي بعد إدماجه لمفهوم النبوة فلسفيا من خلال المكانة المعرفية التي وضع فيها النبي، فالفارابي جرد مفهوم النبي من دلالته الشرعية التي كان يعرف بها، معطيا إياه تعريف فلسفي جديد حتى يحافظ على الانسجام في نسقه الفكري والمذهبي ناهجا بذلك من اللحظة الأولى نفس الطريقة التي تبناها في سائر عمليات التأويل للنص الديني معتمدا مبدأ **الإتباع** الذي يجعل الخطاب الديني دون الخطاب الفلسفي

---

[193])- أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، مصدر سابق، ج2، ص5.

[194])- **حنا الفاخوري وخليل الجر**، تاريخ الفلسفة العربية (ط3؛ بيروت: دار الجيل، 1993م)، ص 236.

[195])- **أبو نصر الفارابي**، كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق : محسن مهدي (ط2؛ بيروت: دار المشرق، 1991م)، ص 89.

من حيث المنزلة المعرفية فهو يحاكيه ويماثله دون أن يساويه في قيمته ومرجعيته المعرفية، وذلك من منطلق أن النبي في نظرية الفارابي في المعرفة إنسان يتمتع **بقوة متخيلة** غير عادية تسمح له بالاتصال بالعقل الفعال فيدرك خيالات تعد أمثلة تحاكي الحقائق، بينما يجعل الفارابي للفيلسوف **القوة الناطقة** والتي هي أشرف من قوة التخيل من حيث إدراكها للحقائق مجردة عن المحسوسات، وبالتالي لما يتصل عقل الفيلسوف بالعقل الفعال يحصل له إدراك وتعقل ذوات الأشياء وليس أمثلتها وعليه نجد أن الفارابي "يضع النبي في منزلة دون منزلة الفيلسوف"[196]؛ وهذا ما استلزم أن يجعل الفارابي دلالات النص الديني تابعة لما أنتجه العقل الفلسفي في حلته الأفلاطونية المحدثة. وبذلك "تمتاز نظرية الفارابي بأنها تعطي الصورة النهائية لخيوط الفكرة التقليدية في علاقة الفلسفة بالنص. فرغم أن هذه الفكرة وجدت واضحة لدى الإسماعيلية وإخوان الصفا، لكنها لم تكن كاملة الخيوط والمرامي مثلما هو الحال عند الفارابي كما أن كل من جاء بعده لم يضف شيئا جديدا"[197].

لقد اعتبر الفارابي "أن كل ما تعطيه الفلسفة... معقولا أو متصورا، فإن الملة تعطيه متخيلا، وكل ما تبرهنه الفلسفة فالملة تقنع"[198]، كما أنه كان يرى أن "الفلسفة تتقدم بالزمان الملة"[199].

ابن سينا:

وبعد الفارابي جاء ابن سينا وكان أكثر إنتاجا فلسفيا من سابقه وأستاذه؛ وفي مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي، فقد كتب الكثير، وذلك يرجع عند ابن تيمية إلى أن اطلاع ابن سينا على علوم الشرع كان أكثر منه عند الفارابي بحيث أخذ عن المتكلمين من المعتزلة والرافضة ويستدرك ابن تيمية عليه أنه لم يأخذ من المنبع الصافي الذي هو علم السلف؛ وإذا كان ابن سينا قد أضاف الكثير عما جاء به الفارابي إلا أنه لم يخرج عن الطريق الذي رسمه

---

[196])- **إبراهيم مدكور**، في الفلسفة الإسلامية (ط3؛ مصر: دار المعارف، 1976م)، ص 100.

[197])- **يحي محمد**، الفلسفة والعرفان والإشكالات الدينية، مرجع سابق، ص 439.

[198])- **الفارابي**، تحصيل السعادة، تقديم وتبويب وشرح: علي بوملحم (ط1؛ بيروت: دار الهلال، 1995م)، ص 89.

[199])- المصدر نفسه، ص 90.

سابقه بل كانت مخالفة ابن سينا له في بعض الجزئيات اليسيرة، بحيث يمكننا تصنيفهم في خانة واحدة عند الحديث عن تأويل الفلاسفة. فلقد اعتبر ابن سينا أن الحقيقة موجودة في الفلسفة ويمتلكها الفلاسفة، والطريق إليها هو البرهان المعروف عندهم، وأما الوحي والشريعة، فهي مجرد تشبيه وتمثيل، والمخاطبين بها هم الجمهور والعامة من الناس، ووسيلتها الخطابة، وغايتها الإقناع[200]؛ وفي كتابه الذي ألفه في لب الموضوع وسماه (رسالة أضحوية في أمر المعاد)، يصرح فيه ابن سينا أن "أمر الشرع ينبغي أن يعلم فيه قانون واحد وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة"[201]. لذلك كان يؤكد "بأن ما يقوم به الشرع من وظيفة إقناعيه يعد مما لا غنى عنه لتقريب المعنى إلى مدارك الناس الضعيفة، فبهذا المنطق أخذ يبرر مقالة نفي المعاد الجسماني، معتبرا ما ذكره القرآن الكريم حول ذلك ما هو إلا تشبيهات وتمثيلات لا يستفاد منها حجة ولا حقيقة ولا تفصيلا. بل يرى أن على النبي أن يقرر وجه المعاد بالشكل الذي يتصوره الناس وتسكن إليه نفوسهم، فيضرب للسعادة والشقاوة أمثالا وتشبيهات يفهمونها وينصرونها"[202]. ولذلك "المشترط على النبي أن يكون كلامه رمزا وإيماء"[203]. وعليه ينصح ابن سينا بأن "الإنسان الجاهل صلاحه ألا يكشف له عن ذلك فيلاحظ الديانات الإلهية والشرائع الحقيقية بعين الاستخفاف، وهي مقدسة عن ذلك"[204].

---

[200])– يقول ابن سينا: "وظاهر الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقربا ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة، فكييف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب "**ابن سينا**، رسالة اضحوية في المعاد، تحقيق: حسن عاصي (ط1؛ طهران: شمس تبريزي، 1382)، ص 103، يقول: "ولعمري لو كلف الله تعالى رسولا من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة، الغليظة طباعهم، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم، ثم سامه أن يكون منجزا لعامتهم الإيمان والايجابية غير ممهل فيه؛ ثم سامه أن يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة حتى تستعد للوقوف عليها؛ لكلفه شططا . وأن يفعل ما ليس في قدرة البشر" . المرجع نفسه، ص 102.

[201])–المرجع نفسه، ص 97.

[202])– يحي محمد، الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، مرجع سابق، ص 442.

[203])– **ابن سينا**، تسع رسائل في الحكمة (ط2؛ القاهرة: دارالعرب، 1989م)، ص 125.

[204])– **ابن سينا**، رسالة أضحوية في المعاد، مرجع سابق، ص 105.

ومن ألفاظ النص القرآني التي أولها ابن سينا تأويلا فلسفيا أنه اعتبر "الملك: هو هذه **القوة** المقبولة المفيضة كأنها عليه إفاضة متصلة بإفاضة العقل الكلي مجراه عنه لا لذاته بل بالعرض وهو المرئي القابل، وسميت الملائكة بأسامي مختلفة لأجل معاني مختلفة والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها إلا بالعرض من أجل تجزي القابل"[205]. وأما فيما يخص الرسالة فهي عنده: "ما قبل من الإفاضة، المسماة وحيا على عبارة استصوبت ليحصل بآرائه لصلاح عالم البقاء والفساد علما وسياسة"[206]. وإذا جئنا للرسول فـ "هو المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحيا **على عبارة استصوبت** ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة والعالم العقلي بالعلم"[207]. وجملة " **على عبارة استصوبت** " يقصد بها ابن سينا أن ألفاظ الوحي هي من اجتهاد النبي لما رآها تصلح خطابا لتفهيم الجمهور قام باختيارها، وهذا يعني أن الوحي عند ابن سينا خطاب إنساني ليس كلام إلهي منزل كما يقول أصحاب الشريعة.

ويرى ابن سينا أيضا أن الرسالات السماوية عبارة عن خطابات رمزية ملغزة، وليست نصوص واضحة، يروي في ذلك قولا لأفلاطون يقول فيه: "إن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي وكذلك أجلة فلاسفة يونان وأنبيائهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشو فيها أسرارهم كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون فقد عذل أرسطو طاليس في إذاعته الحكمة وإظهار العلم حتى قال أرسطو طاليس فإني وإن عملت كذا فقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة لا يقف عليها إلا القليل من العلماء العقلاء ومتى كان يمكن النبي محمد صلى الله عليه وسلم أن يوقف على العلم أعرابيا جافيا ولاسيما البشر كلهم إذا كان مبعوثا إليهم، فأما السياسة فإنها سهلة للأنبياء والتكليف"[208].

---

[205])–**ابن سينا**، تسع رسائل في الحكمة، مرجع سابق، ص 124.

[206])– المرجع نفسه، ص 124.

[207])– المرجع نفسه، ص 124.

[208])– المرجع نفسه، ص 125.

ابن رشد:

أما ابن رشد: "فتوفيقيته ليست بين مشاكل الدين ومشاكل الفلسفة الإغريقية، بقدر ما بين طبيعة العقل وطبيعة الدين، أو بين ما تهدف إليه الفلسفة ويهدف إليه الدين"[209]، فهو كان يسعى إلى إيجاد قبول للحكمة في أوساط المتدينين وجمهور الناس، ولذلك حاول الاستدلال في أول كتاب فصل المقال على أن الشرع أمر بالنظر العقلي الذي هو القياس، "إذ الفلسفة عبارة عن النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع"[210]؛ لذلك يستشف القارئ لأول وهلة أن ابن رشد يضع الحكمة والشريعة في مرتبة معرفية واحدة، لكن سرعان ما يتبين غير ذلك فـ "مع أن ابن رشد أقر في تهافت الفلاسفة بوجود أمور في الشريعة يستحيل على البرهان العقلي أن ينالها، إذ لا طريق لإدراكها سوى الوحي النبوة؛ كالأدعية والصلوات والقرابين وغير ذلك مما لا يعرف إلا النص، إلا أنه في كتاب فصل المقال أعطى القدرة التامة للعقل في معرفة كافة مكنونات الشرع من الحقائق والتعاليم، والتي منها الرموز والأمثال المقربة لأفهما الجمهور، حيث يدركها عقل الفيلسوف خالصة بالحقائق الخفية الباطنية والموقوفة على أهل البرهان خاصة"[211]. هذا وبالإضافة إلى ما يذهب إليه من تفاوت الناس في المعرفة وانقسامهم في ذلك إلى ثلاث أصناف (خطابيين، وجدليين، وبرهانيين) وذلك سبب لكي ينقسم النص الديني من جهة دلالته على الحقائق إلى ظاهر وباطن، أو "ظاهر ومؤول: وأن الظاهر هو من فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن

---

[209])- **محمد البهي**، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي (ط4؛ القاهرة:مكتبة وهبة، 1982)، ص 307-308.

[210])- **ابن رشد أبو الوليد**، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، إشراف وضبط وتنقيح: جمال الدين بوقلي حسن، مشاركة في الإعداد: محمد ابلعيدان (دط؛ الجزائر: منشورات مهدي، 2007م)، ص 49.

[211])- **يحي محمد**، الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، مرجع سابق، ص 448.

يفصحوا بتأويله للجمهور"[212]. وأما تأويله فهو للفلاسفة العارفين بالقياس البرهاني الذي يعد أرقي وسيلة لاكتساب المعرفة وإدراك الحقائق.

كما يرى ابن رشد بأن من الظاهر ما يمكن أن يعارض ما أوصل إليه البرهان وهناك تبرز الحاجة إلى التأويل ويؤكد عليها قائلا: "ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي"[213]. وأما بواطن النصوص عند ابن رشد فلا يصل إليها إلا أصحاب التأويل البرهاني الصحيح. والتأويل عند ابن رشد هو: "إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل بعادة لسان العرب في التجوز"[214]. وإن كان يمارس التأويل الاستبطاني الذي عرفه الفلاسفة قبله من إبطال الدلالة النصية عقليا من اجل حمل اللفظ على المعنى الفلسفي.

وإذا كان ابن رشد يشترط في التأويلات الصحيحة عدم مخالفتها للإجماع اليقيني، إلا انه يعود ليستدرك بأنه لا يكاد ينعقد هناك إجماع يقيني في النظريات، مما يجعل نصوص الوحي المتعلقة بعالم الغيب كلها مفتوحة على التأويل لكي تكتسب معاني ودلالات فلسفية[215].

ابن طفيل:

لقد ضمن ابن طفيل قصته حي ابن يقضان نفس ما انتهى إليه الفلاسفة الكبار في الإسلام المعلم الثاني والشيخ الرئيس حول قضية تأويل النص الديني والتوفيق بين الفلسفة والشريعة، فهو بعد ما يجعل بطل القصة حي بن يقظان يخوض تجربة عقلية يتوصل من خلالها إلى حقائق الموجودات كما عرفها الفلاسفة، يرتب له لقاء في القصة مع أحد أهل التصوف والكشف والعرفان ويحصل بينهما من التقارب والتبادل المعرفي ما يكشف لقارئ القصة أن

---

[212])- **ابن رشد**، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وشرح: محمد عابد الجابري (ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م)، ص 99.

[213])- **ابن رشد**، فصل المقال، مرجع سابق، ص 67.

[214])- المرجع نفسه، ص 66.

[215])- المرجع نفسه، ص 70.

الحقائق التي توصل إليها أصحاب الفلسفة، هي نفسها التي يبلغها أهل الزهد والتصوف عن طريق الكشف والذوق، وبذلك يتضح أن ابن طفيل من أنصار القول بوحدة الحقيقة على الرغم من اختلاف وتباين طرق ومناهج البحث، فنهاية ما يبلغه التفكير الفلسفي والاستدلال البرهاني واستخدام المفاهيم النظرية المجردة، هي نفس الغاية التي يتوقف عندها صاحب الرياضة والعبادة والذكر. وأما الملة فهي عنده على الرغم من اعتبارها صحيحة ومأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين، صلوات الله عليهم، إلا أنها في نظره ليست أكثر من "محاكيه لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الأشياء وتثبت رسومها في النفوس، حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور"[216]، وهو نفس ما رأيناه عند سابقيه. إذ الرسول عند ابن طفيل ضرب "الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي، وأضرب عن المكاشفة، حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم، واعتقاد أشياء في ذات الله الحق، هو منزه عنها وبريء منها"[217]. وذلك أن الجمهور والعامة بفطرتهم غير مؤهلين لإدراك الحقائق وفهم المعاني المبطنة، ولذلك أقصى ما يمكن أن يعرفوه ويعتقدوه هو "التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والأيمان بالمتشابهات والتسليم لها، والإعراض عن البدع والأهواء"[218]، وعلى ذلك يحكي لنا ابن طفيل أن حي اقتنع في النهاية من خلال تجربته في دعوة سكان الجزيرة وتعليمهم أن الحكيم والعارف يجب عليه أن يظهر للناس في تعامله معهم أن "الحكمة كلها، والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل، ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه"[219]،لأن مخاطبة العامة "بطريق المكاشفة لا تمكن... وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة أنما هو حياتهم الدنيا، ليستقيم له معاشه"[220].

---

[216]– **ابن طفيل**، حي بن يقظان، مرجع سابق، ص 145.

[217]– المرجع نفسه، ص 154.

[218]– المرجع نفسه، ص 160.

[219]– المرجع نفسه، ص 160.

[220]– المرجع نفسه، ص 159.

هكذا إذن تبلورت علاقة الخطاب الفلسفي بالنص الديني في الفكر الإسلامي حيث قامت على مبدأ التبعية الذي يجعل دلالات النص الديني تابعة لما توصل إليه العقل الفلسفي اليوناني، وذلك بناءا على نظرية المثال والتشبيه، التي تعتبر "النبي يتكلم بالأمثال ليقرب المطلوب إلى فهم العامة، بينما ينقل الفيلسوف الحقيقة كما هي صراحة من دون تغليف ولا تلبيس"[221]وبالتالي تصبح كل المعاني التي تفرزها لغة النص الديني وتنتجها القراءة البيانية ليس لها أي اعتبار أو قيمة في ظل هذه العلاقة وتطرح جانبا ليتم تضمينها محتوى ومعاني فلسفية صنعتها الفلسفة وفي هذه الأثناء يفقد النص الديني سلطته والمنهج البياني وظيفته ليصبح الخطاب الفلسفي حاكما والمنهج الاستبطاني هو الأداة السائدة في العملية التأويلية الهادفة إلى خلق تناغم بين ما أنتجه عقل اليونان على حساب ما جاء به القرآن، وهذا أمر بالغ الخطورة بالنسبة لأصحاب العينة الدينية، إذ أن النص الديني له قداسته ولا يمكن قبول هذا النوع من الارتباط بين النص الديني والفلسفة لأنه يلغي روح النص ومعانيه لتحل الفلسفة مكانهما فلا يبقى من النص إلا اسمه ورسمه أما معناه وروحه فيتلاشيا، وعليه يمكننا القول أن ما قام به الفلاسفة من محاولة توفيق بين العقل والنص في الظاهر كانت عملية قتل للنص الديني وإزاحته من مكانته التي أسس لها هو نفسه ليترك مكانه للفلسفة. كما أن نسبة الفلسفة إلى إدراك الحقيقة والوحي إلى التخييل تنزع عن النص الديني القيمة المعرفية التي اكتسبها عند علماء الدين كما أنها تفرغه من كل محتواه لصالح مضامين النص الفلسفي اليوناني، وهذا الطرح لم يجد له قبولا عند أغلب علماء الشريعة كما وُوجه أصحاب هذا المذهب بكثير من الاستنكار والطعن في دينهم وإيمانهم، ومن بين أبرز العلماء الذين تطرقوا إلى الرد على الفلاسفة ومناقشة أرائهم شيخ الإسلام ابن تيمية، الذي تميزت مناقشاته ومعالجة للقضية بالطابع العقلي والعمق الابستمولوجي، الأمر الذي جعلها تصمد عبر التاريخ وتلقى الكثير من الاهتمام.

[221])- **يحي محمد**، الفلسفة والعرفان والإشكالات الدينية، مرجع سابق، ص 443.

وهنا لا يفوتنا أن نذكر بأن مواقف الكثير من الباحثين والمفكرين المعاصرين كانت عدائية تجاه أراء ابن تيمية إذ يعتبرونه رمزا لرفض العقل والتزمت اتجاهه وتم وصفه بأنه من جلادين الحكمة وذلك بسبب مواقفه الصارمة من فلاسفة الإسلام، وأراءهم اللاهوتية بالخصوص، فبين من يراه بأنه "درس الفلسفة وعرفها، ولكنه درسها ليهدمها وهو قد رآها داء قد أصاب فكر المسلمين، فجعل منهم المتكلمين والمتفلسفين، وأنها سارت إلى العقل الإسلامي فسيطرت على مشاربه، ويرى أنه قبل أن يخوض في بيان العقيدة الإسلامية وموافقتها لصريح المعقول لابد من إبعاد العناصر الفلسفية التي هي أخيلة وأوهام، كما يبعد عن الجسم الإنساني الأخلاط الضارة لتتم سلامته"[222]، وآخر يقول بأن ابن تيمية "نظر إلى الفلسفة كطريق للشيطان فكان يهاجمها ويحذر منها، ويشدد النكير عليها وأنه استعمل كل السبل والطرق ضد الفلسفة سواء أكانت نقدا أو نقضا أو تنكيلا"[223] وأنه كان يوظف في سبيل ذلك درايته الواسعة بالفلسفة وغيرهم كثير، لكن جل هؤلاء الدارسين في المقابل كانوا يغضون الطرف عما أراد الفلاسفة والفلسفة فعله بالدين ممثلا بنصه المؤسس أو عن مقتضى التأويل الذي مارسه الفلاسفة، فهم لم يكلفوا أنفسهم عناء التساؤل لماذا كان ابن تيمية شديد القسوة على الفلاسفة في العالم الإسلامي، وربما أرجعوا ذلك إلى خلفيته السلفية الحنبلية لكن من درس فكر ابن تيمية جيدا يعرف أن حقيقة الأمر هي ليست كذلك، ويعرف الأغراض التي أراد الفلاسفة بلوغها من خلال دعواهم السعي إلى التوفيق بين الفلسفة والدين. إن القضية الدينية بطبيعتها المتضمنة لقدسية مضامينها العقدية والتشريعية المنبثقة عن دلالات النص المؤسس لا تحتمل التغيير والتأويل باعتماد المباطنة ومن خلال مسعى التوفيق مثل ما فعله الفلاسفة، وفي معاييرها الخاصة يعتبر ذلك عملا مرفوضا بشدة، ولذلك لم يتساهل ابن تيمية مع الفلاسفة قيد أنملة في تأويلاتهم ولكن على الرغم من ذلك نجد أنه

---

[222])- **أبو زهرة**، ابن تيمية: حياته وعصره آراؤه وفقهه (دط؛ القاهرة: دار الفكر العربي،1991م)، ص 200. بتصرف.

[223])- **احمد محمد سالم**، « الفلسفة في فكر ابن تيمية: جدل النص والتاريخ »، كتاب المجلة العربية، 205، محرم 1435هـ، ص 63.

في المقابل تميز اعتراضه بأنه عقلي لا ينطلق فقط من المعايير الدينية، بل أيضا على العقل ويعول عليه كثيرا، فقد حاكم الفلاسفة إلى منهجهم العقلي وبين كثيرا من تناقضاتهم وأوضح القصور في ما يقولونه، كما حاكمهم إلى آراء فلاسفة آخرين من قبل ثم بعد ذلك قرر رد ما توصلوا إليه شرعا.

وإذا كان فلاسفة الإسلام لم يقتصروا في تأويلهم على النص الديني لوحده بل مارسوا الفعل ذاته في بعض الأحيان اتجاه الفلسفة، وخاصة أراء الفلاسفة الذين تأثروا بهم واتبعوهم كأرسطو الذي كان له تأثيره البالغ على الفلاسفة المسلمين، مثلما حصل عندما أعادوا صياغة أرائه فيما وراء الطبيعة وعلى سبيل المثال لا الحصر كلامه عن العلة الأولى التي جعلها أرسطو ومن بعده علة للحركة فقط وسموه ((المحرك الذي لا يتحرك)) أما فلاسفة الإسلام فلم يكتفوا بذلك بل وسعوا المفهوم ليصبح يعني فيما يعنيه أنه علة للوجود أيضا ((يمنح الوجود لكل موجود)) وهذا المعنى يتطابق نسبيا مع مفهوم الخلق الذي جاء به القرآن، وعليه يصبح ما فعله الفلاسفة المسلمين مسعى إلى التقريب بين النص الديني والخطاب الفلسفي بحيث لا تهجر دلالات النص الديني بشكل مطلق ونهائي وفي نفس الوقت البقاء ضمن الفلسفة ذاتها[224].

لكن حتى ذلك لم يكن كافيا لأن يشفع للفلاسفة عند ابن تيمية، وذلك أنه اعتبر عملية التأويل بالطريقة التي اعتمدها الفلاسفة والتي تستهدف إحداث التوافق غير مبررة إذ التوفيق بينهما ليس غاية مطلوبة لذاتها لا عقلا ولا شرعا، حتى يتم العبث بالدلالة اللغوية للنص من أجل أن تنسجم قضايا ما وراء الطبيعة في الفلسفة مع قضايا العقيدة في علوم الشريعة، وإنما الغرض "من قراءة النص الديني هو معرفة ما يتضمنه النص كحقيقة موضوعية غير منفصلة عن قصد صاحبه فليس هناك شك في أن مضمون النص الديني يحمل رسالة للبشر يراد التعرف عليها لتطبيقها، سواء آمنا بحقيقة ما يفترضه النص من مصدر قدسي أم

[224]- **عبد الحكيم اجهر**، ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام (ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004م)، ص 117.

لم نؤمن"[225]. وعلى هذا سعى ابن تيمية لتقويض طريقة الفلاسفة في التأويل من خلال تبيان تهافت كل من نظرية الوجود والمعرفة لدى الفلاسفة التي لزم عنها طريقتهم الفاسدة في تأويل النص الديني على حد مذهبه.

نقض نظرية الوجود عند الفلاسفة:

بداية نتطرق إلى نظرية الوجود التي لدى الفلاسفة وكيف قوضها ابن تيمية، وقد تبنى الفلاسفة المسلمين نظرية الفيض كما وفدت على الفكر الإسلامي من الطريق الشرقي الفارسي الحراني ذات الأقانيم العشر والتي تقول بوجود عقول عشرة متولدة وصادرة عن العلة الأولى (الله)، ويصدر عن هذا العقل تسعة عقول كل واحد عن سابقه إلى غاية العقل التاسع الذي هو المحرك لفلك القمر والذي يُصدِر بدوره العقل الفعال والذي يعتبر الواسطة والرابط بين العالم العلوي والعالم السفلي وهو الموجد للمكونات تحت فلك القمر المكونات السفلية ويؤثر فيها بحيث هو علة حركتها؛ هذه النظرية اعتبرها ابن تيمية باطلة عقلا وشرعا فمن ناحية العقل: "لا تستند إلى دعائم عقلية ثابتة، على الرغم من أن أصحاب هذه النظرية هم فلاسفة ذوو النزعة العقلية، وأن كل ما يقولونه من أن الحوادث تحدث بسبب حركات الأفلاك مفتقر إلى برهان"[226] هذا بالإضافة إلى أنه رأى فيها العديد من المتناقضات اللازمة عن المبادئ التي فرضها الفلاسفة لأنفسهم وسلموا بها ثم قالوا ما يخالفها، مثلما نجده في تعقيب ابن تيمية على نظرية الفيض التي تبنوها والتي لم تكن أكثر من "تصور أسطوري لنشأة الكون تعود إلى الغنوصية التي كانت سائدة في القرنين الثاني والثالث الميلاديين"[227]، وإن كان هناك من يراها قديمة في الفكر الشرقي، يقول منتقدا إياها "وأيضا فبتقدير ثبوت العقل الفعال وما قبله من العقول فهذه عندهم هي لازمة لذات الله متولدة عنه

---

[225])– **يحي محمد**، منطق فهم النص: دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته (ط1؛ المغرب: دار إفريقيا الشرق، 2010م)، ص25. بتصرف.

[226])– **عبد الفتاح أحمد فؤاد**، ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي (ط3؛ الإسكندرية: دار الوفاء، 2001م)، ص 191.

[227])–**سع الدين كليب**، « البنية الجمالية في الفكر العربي– الإسلامي»، دمشق دراسات فكرية، العدد 35، 1997/12م

معلولة له وحينئذ فالحوادث الحادثة لا تجوز أن تصدر عنها لأن ذلك يتضمن حدوث الحوادث بلا سبب حادث وإذا قالوا أن حركات الأفلاك توجب تحريك العناصر حتى تمتزج إمتزاجات معدة لقبول الفيض كان هذا باطلا من وجوه منها أن يقال فالحوادث كلها من حركات الأفلاك وما يحدث عنها لا بد لها من محدث ومحدث الحوادث لا يجوز أن يكون علة تامة أزلية لأن العلة التامة الأزلية مستلزمه لمعلولها فيجب أن يكون معلولها مقارنا لها في الأزل فيمتنع أن يكون شيء من الحوادث صادرا عن الواجب الوجود بواسطة أو بغير واسطة وحينئذ فلا يكون للحوادث محدث"[228]، وكذلك تغدوا الحركة الصادرة أو التي تفيض على الواحد ينبغي أن تكون واحدة هي الأخرى وبالتالي "فنفس حركة الفلك الأعلى حركة واحدة متشابهة بسيطة لا توجب بنفسها آثارا مختلفة إلا لاختلاف القوابل كما أن الشمس تبيض جسما وتسود جسما وتلين جسما وتيبس جسما بحسب القوابل المختلفة فإذا كان حركته بسيطة والعقل بسيطا لم يصدر عنهما أمور مختلفة وكذلك الأفلاك التي تحته لها حركات معدودة محصورة وكل منها حركته بسيطة وليس في شيء من هذه الحركات والمتحركات ما يوجب هذه الأعيان والحوادث المختلفة اختلافا لا يحصى عدده في الصفات والأقدار والحركات هذا مع قولهم أن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد فيعلم بالضرورة أن هذه الحوادث الكثيرة المختلفة ليست صادرة عن عدد محصور في البسائط وأيضا فيقال تلك الحركات والمتحركات والعقول المعلومة أمور مختلفة متعددة فإن صدرت عن واحد بطل قولهم لا يصدر عن الواحد إلا واحد وإن صدرت عن موصوف بالصفات والأفعال القائمة بطل قولهم بالموجب بالذات وعلى التقديرين يبطل مذهبهم وأيضا فإن الواحد البسيط الذي يذكرونه إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان"[229]، ومنه يخلص مفكرنا إلى أن تصور الفلاسفة للإله تصور خاطئ، لأنه قائم على تناقض بين المبادئ التي عولوا عليها في إثبات

---

[228])- **ابن تيمية**، الصفدية، مراجعة: محمد رشاد سالم (دط؛ الرياض: شركة مطابع حنيفة، 1369هـ - 1976م)،ج1، ص 157.

[229])- المصدر نفسه، ج1، ص 157-158.

وجود الله والنتيجة التي انتهوا إليها من صدور المكونات الكثيرة فيما بعد عنه، إذ إن مقدماتهم لا تسمح بذلك، وهنا يريد ابن تيمية أن يقول لنا حتى حينما نسلم بمقدمات الفلاسفة التي لا يمكن إثباتها عقلا فإنه ليس من الممكن الوصول إلى معرفة حقيقية بالعالم الإلهي، نظرا لوجود التناقض العقلي.

نقض نظرية المعرفة لدى الفلاسفة:

ويرى ابن تيمية أن تطرق الفلاسفة إلى مسائل العلم الإلهي هو من قبل الانحراف بالفلسفة عن مسارها الأصيل، فبالإضافة إلى أنه لا يعترض على تمكن الفلاسفة من العلم الطبيعي، فهو يرى أن معرفتهم بالعلم الإلهي كانت قليلة جدا فضلا عن أنها تختلف عما جاءت به المعارف الدينية، كما أن كلام الفلاسفة في الإلهيات وجده ابن تيمية مخالف للعقل والنقل، فيقول: "وأما النبوات والرسل: فليس لهؤلاء (الفلاسفة) فيها كلام معروف؛ لا نفيا ولا إثباتا"[230] فهم قبل ذلك كانوا منشغلين بعلم ما وراء الطبيعة الذي موضوعه "الوجود المطلق ولواحقه، مثل الكلام في الموجود، وفي المعدوم، ثم في تقسيم الموجود إلى واجب وممكن، وقديم ومحدث، وعلة ومعلول، وجوهر وعرض ونحو ذلك"[231]، وهذا حسب ابن تيمية مختلف عن ما تتلكم عنه العلوم الدينية، ولكن مع ظهور الفلاسفة في الحضارة الإسلامية بعد أن ترجمة كتب اليونان إلى العربية على عهد المأمون ظهر في أوساط الفلاسفة من يسعى إلى الدمج والتوحيد بين العلمين، يقول ابن تيمية: "ثم بعد ذلك لما صار فيهم من يتحذلق على طريقتهم في علم ما بعد الطبيعة كالفارابي وابن سينا ونحوهم وصنف ابن سينا كتبا زاد فيها بمقتضى الأصول المشتركة: أشياء لم يذكرها المتقدمون وسمي ذلك العلم الإلهي وتكلم في النبوات والكرامات ومقامات العارفين بكلام فيه شرف ورفعة بالنسبة إلى كلام المتقدمين"[232].

---

[230])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج2، ص 85.

[231])- المصدر نفسه، ج2، ص 83.

[232])- المصدر نفسه،ج2، ص 86.

وبذلك أصبح ابن سينا صانع المليين في نظر الفلاسفة الباقين على محض المشائية نظرا لما قام به من تقريب بين علم ما وراء الطبيعة وعلوم العقيدة في مباحث عالم الغيب.

3- المعرفة الدينية ومصادر التلقي عند الفلاسفة:

أولا- ابن تيمية ونشأة التفكير في العلاقة بين الفلسفة والوحي:

يرى ابن تيمية أن سبب سعي الفلاسفة إلى التنظير للمسألة الدينية فلسفيا وإيجاد علاقة بين الفلسفة اليونانية وما تضمنته كتب الأديان السماوية من توراة وإنجيل وقرآن، هو نفسه الدافع الذي حدا بمن سماهم ابن تيمية الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام إلى التأسيس لعلاقة بين فلسفة اليونان كما وصلت إلى المسلمين في ثوبها الأفلوطيني المحدث، والرسالة المحمدية متمثلة في القرآن والسنة، ويتمثل هذا السبب في انبهار الفلاسفة بما حققته الأديان السماوية من تغيير في مجرى التاريخ وحياة الناس أفراد ومجتمعات، وهو الغرض نفسه الذي طالما سعت إليه الفلسفة من خلال مناقشة أهم الجوانب في حياة الإنسان من وجود ومعرفة وأخلاق وسياسة، ومع ذلك لم توفق في تجسيده على أرض الواقع نظرا لمثاليتها الطاغية، ويستشهد ابن تيمية بقول أحد المتأخرين من الفلاسفة وهو ابن سينا إذ قال: "اتفق فلاسفة العالم أنه لم يطرق العالم ناموس أفضل من هذا الناموس"[233]، يقصد بذلك الشريعة المحمدية؛ فالإنجاز الذي حققته دعاوى الرسل والأنبياء فاق بشكل لا يقبل المقارنة ما جاءت به تعاليم الفلاسفة، إذ بقيت أفكار الفلاسفة حبيسة الدفاتر التي أودعت فيها ولم تتداول إلا أثناء حلقات الدرس أو في الجدل الذي يدور بين الفلاسفة أنفسهم أو بين طلاب الفلسفة ولذلك يقول ابن تيمية: "إن هؤلاء [الفلاسفة] فيما تقوله الأنبياء حيارى متهوكون، فإنهم بهرهم نور النبوة، ولم يقم على أصولهم الفاسدة، فصاروا على أنحاء: منهم من لا يؤمن بكثير مما تقوله الأنبياء والمرسلون. بل يعرض عنه أو يشك فيه أو يكذب به. ومنهم من يقول: يجوز الكذب لمصلحة راجحة، والأنبياء فعلوا ذلك، ومنهم من يقول: بل هذه تخيلات وأمثلة مضروبة

[233]- المصدر نفسه، ج12، ص 22.

لتقريب الحقائق إلى قلوب العامة، وهذه طريق الفارابي وابن سينا، لكن ابن سينا أقرب إلى الإيمان من بعض الوجوه وإن لم يكن مؤمنا"[234]، إذن لقد كان التغيير الذي أحدثته النبوات في حياة الناس هو السبب الدافع إلى نشأة البحث عن مقابلة بين الفلسفة والدين من أجل إيجاد علاقة بينهما، لأن الفلاسفة وبالخصوص منهم "من أدركته رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وبهرته براهينها وأنوارها من أصناف العلوم النافعة والأعمال الأعمال الصالحة ... فلابد أن يتأول نصوص الكتاب والسنة على عادة إخوانه في تحريف الكلام عن مواضعه، **فيحرفون ما أخبرت به الرسل عن كلام الله، تحريفا يصيرون به كفارا ببعض تأويل الكتاب في بعض صفات تنزيله**"[235]، والعبارة الأخيرة من كلام ابن تيمية عبارة بالغة الخطورة والأهمية ينبغي التنبه إليها والتركيز عليها لأنها تتضمن أهم نقطة سيناقش فيها ابن تيمية تأويل الفلاسفة للنص الديني وكل تأويلات الفلاسفة الأخرى التي جرى بينه وبينهم كلام حولها تأتي تبعا لها وتفريعا عليها، كما سأذكر ذلك لاحقا أثناء بسط نقد ابن تيمية لتصور الفلاسفة لطبيعة للنص الديني الإسلامي قرآن وسنة، فصفة التنزيل التي أعطاها كل من الفارابي وابن سينا للقرآن والسنة هي التي تبعهم جل الفلاسفة في الحضارة الإسلامية الذين جاءوا من بعدهم مع تغييرات طفيفة لدى ابن رشد، وهي التي حددت طبيعة النص الديني وطريقة تأويله، وهي التي بدورها كانت محور الجدل بين ابن تيمية والفلاسفة.

فالفلاسفة بدؤوا توفيقهم بين الفلسفة والقرآن والسنة بضم النبوة إلى البناء الفلسفي وبالتحديد ما وراء الطبيعة أي في مبحث الإلهيات ثم جعلوا النبي عبارة عن إنسان له قدرة نفسية فائقة تجعله قابل لأن تؤثر فيه العقول العلوية فيعرف أمور هي من قبيل الوحي، ولذلك كان الوحي عندهم عبارة عن فيض؛ وابن تيمية ناقش آراءهم في التوفيق بين الشريعة والفلسفة ابتداء من هذا الباب أيضا كما سنراه في الأسطر التالية:

---

[234])– المصدر نفسه، ج12، ص 22.

[235])– المصدر نفسه، ج12، ص 22.

ثانيا– نقد ابن تيمية للتأسيس الفلسفي لقضية النبوة:

أدرك ابن تيمية أن التنظير الفلسفي لمسألة النبوة، هو العامل الأبرز في نشأة التأويل الفلسفي الذي رآه باطلا ومنحرفا، لذلك أولى هذه المسألة اهتماما كبيرا في كتبه التي رد فيها على الفلاسفة منها الصفدية والرد على المنطقيين والنبوات إضافة إلى كتبه الأخرى، ولقد درس ابن تيمية جيدا أقوال الفلاسفة المسلمين حول النبوة وفي مقدمتهم الفارابي وابن سينا لما كان لهما من استئناف الكلام فيها وخص ابن سينا بمزيد من النقد لأنه تكلم أكثر من غيره في الإلهيات، ولذلك فقد كانت ردود ابن تيمية على أقواله أكثر، فقد أطلع ابن تيمية على أهم مؤلفاته وقرأها جيدا تشهد لذلك اقتباساته لأقوال ابن سينا أحيانا باللفظ وأحيانا بالمعنى من كتاب الإشارات والتنبيهات وكتاب المبدأ والمعاد، ورسائله الأخرى التي تحدث فيها عن النبوة والمعجزات والوحي.

ولقد اكتشف ابن تيمية أن الفلاسفة الذين في الإسلام أحدثوا الكلام في النبوة إذ "ليس في كلام أرسطو وأتباعه كلام في النبوة"[236] فقط إن "ابن سينا لما عرف شيئا من دين المسلمين وكان قد تلقى ما تلقاه من المعتزلة والرافضة – أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقله من هؤلاء وبين ما أخذه عن سلفه، فتكلم في الفلسفة بكلام مركب من كلام سلفه ومما أحدثه، مثل كلامه في النبوات وأسرار الآيات، والمانامات"[237]، وبذلك جعل الفلاسفة النبوة خاصية من خواص النفس أو قوة من قواها، تحصل لبعض الناس ممن لهم الاستعداد لذلك وكل ما يصاحب النبوات من معجزات وكرامات ووحي هو من هذا القبيل صادر عن النفس ليس أكثر يقول: "وأما المتفلسفة القائلون بقدم العالم وصدوره عن علة موجبة ... فالنبوة عندهم فيض يفيض على الإنسان بحسب استعداده وهي مكتسبة عندهم، ومن كان متميزا – في قوته العلمية بحيث يستغني عن التعليم، وتشكل في نفسه خطاب يسمعه كما يسمع النائم،

---

[236])– **ابن تيمية**، النبوات، مصدر سابق، ص 224.

[237])– **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج9، ص 135.

وشخص يخاطبه كما يخاطب النائم؛ والعملية بحيث يؤثر في العنصريات تأثيرا غريبا – كان نبيا عندهم"[238].

إن ابن تيمية وهو ينتقد نظرية النبوة لدى الفلاسفة، ركز على نقطتين أساسيتين، الأولى هي أن ما ادعاه الفلاسفة من أن النبوة ولوازمها من وحي ومعجزات هي عبارة عن قوى نفسانية، كلام لا دليل عليه، والثاني هو أن الفلاسفة قاسوا النبي وما يأتي به النبي على ما كانوا قد علموه من قبل والأمر بخلاف ذلك على الحقيقة.

ويذهب ابن تيمية بأن الأمور التي نفاها الفلاسفة من نزول الوحي من عند الله وأن الله ينزل الوحي مع ملك وأن المعجزات التي لدى الأنبياء عبارة عن خوارق للعادة منحها الله للرسل حتى يصدقوا بها أو ينتصروا بها، كل ذلك قول بلا علم، إذ لا يقوم على دليل، وأنه سرعان ما يتهاوى بنيانهم إذا ما طولبوا بالدليل "إذ ليس معهم على ذلك دليل أصلا، بل عامة ما يعتمدون عليه التجويز الذهني، والذي قرره ابن سينا وأمثاله. ليس فيه ما يدل على أن هذا أمر واقع، بل غاية مطلوبهم تجويز ذلك وإمكانه، مع أن ذلك باطل"[239].

فتكذيب الفلاسفة ونفيهم لوجود الجن والملائكة، وبأن الله ينزل وحيا وكلاما على الرسل من خلال الملائكة، كله عند شيخ الإسلام هو كلام بلا دليل، ولذلك يقول عن الفلاسفة أنهم "يلزمهم الدليل على النفي، ولا دليل لهم، بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتيهم تأويله، وهذا مما ينبغي أن يعرف، فإن عمدة هؤلاء في حصرهم الفاسد هو النفي والتكذيب بلا علم"[240]، كما يستدل ابن تيمية أيضا بالأمور الحسية والمشاهدة وبالأخبار المتواترة وما عرفته الأمم الكثيرة على أن هناك حوادث تحدث بأسباب خارج الأسباب التي ذكرها الفلاسفة من قوى نفسية وطبيعية. "فهؤلاء قوم حصروا الوجود وأسبابه فيما علموه ولا علم عندهم بانتفاء ما لم يعلموه وغاية أحدهم أن ينفي الشيء لانتفاء دليل معين وهذا غاية الجهل وهم

---

[238])– **ابن تيمية**، منهاج السنة النبوية، مصدر سابق، ج2، ص 87.

[239])– **ابن تيمية**، الصفدية، مصدر سابق، ج1، ص 163.

[240])– المصدر نفسه، ج1، ص 166.

جهال من وجهين: أحدهما عدم العلم بكثير من أنواع الموجودات وأحوالها والثاني عدم العلم بأسباب الحوادث فإنهم لم يثبتوا قدرة الرب على تغيير العالم ونفوا مشيئته التي بها تحدث الحوادث صاروا منكرين لخرق العادات فاحتاجوا في إثبات الغرائب إلى إجرائها على ذلك القانون الباطل ولهذا بينا فساد الأصل الذي بنوا عليه مذهبهم وهو كون العالم متولدا عن علة موجبة بالذات مستلزمة لمعلولها فإن هذا الأصل إذا بطل بطل دعواهم أن الحوادث لا تكون إلا بهذه الأسباب وأمكن أن يكون الله هو الذي يحدثها سبحانه وتعالى بمشيئته وقدرته وإن كان ما يشاؤه ويخلقه بأسباب يخلقها وبحكمة يريدها هو سبحانه وتعالى ومما يبين جهلهم في حصرهم وأن ما ذكروه من أن أسباب المعجزات والكرامات والسحر قوى نفسانية أنهم مخطئون في فاعل السحر فخطؤهم في فاعل المعجزات والكرامات أولى وأعظم"[241].

ثالثا- ابن تيمية وتصور الفلاسفة للنص الديني:

إن نظرية الفيض والتخييل التي قام عليها تصور الفلاسفة للنص الديني في السلام، تنتهي إلى اعتبار النص الديني إبداع بشري كغيره من النصوص البشرية وإن كان يَفضُل كلام الكثير من البشر إلا أنه هو الآخر يفضله كلام الفلاسفة الذي هو تصريح بالحقائق التي هي فوق الخيالات في السلم التراتبي للمعرفة لدى الفلاسفة.

إن نظرية الفيض كما وضعها فلاسفة الإسلام تقوم باستيعاب النص الديني ضمن النظرية الوجودية الفلسفية من جهة كما تقوم بتفريغه من محتواه، لأن نفي الطبيعة الدينية عن النص الديني تبعد عنه كل قداسة وتعظيم الأمر الذي يؤدي إلى تركه إلى غيره، كما أنهم لما اعتبروا النبوة مكتسبة صار هناك من يسعى إليها بالاكتساب، ومعلومة العواقب التي ينتهي إليها أمر الدين الإسلامي إذا جعلت النبوة بهذا الشكل.

[241])- المصدر نفسه، ج1، ص 170-171.

رابعا– المرجعية المعرفية للنص الديني:

إن الفلاسفة المسلمين من خلال ما أتى في مؤلفاتهم لا يرون أن للنص الديني أي مرجعية معرفية تجعل منه مصدر لاستقاء حقائق الموجودات على ما هي عليه خاصة ما كان حول مسائل العلم الإلهي، إذ لا يتضمن النص الديني عندهم إلا التشبيه والتمثيل والمحاكاة وهو أبعد ما يكون عن البرهان واليقين، كما أن الغرض من وجود النص الديني عندهم هو تحقيق مصلحة سياسية اجتماعية فقط هي انتظام حياة الناس وبالتالي هو مختص في الأمور العملية وليس العلمية. وعليه فهو ليس أكثر من خطاب إقناعي يصلح للعامة من الناس القاصرة عقولهم عن درك الحقائق، ولذلك كان منهج الفلاسفة في تأويل النصوص التي تتحدث عن الله وعالم الغيب والمعاد بأن يجعلوا ما جاءت به النصوص من تشبيهات وتمثيلات تابع لما جاء به المتن الفلسفي من قطعيات ويقينيات؛ وعليه تكون المرجعية الأسمى معرفيا للفلسفة ويأتي النص الديني في مرتبة دونها.

وهذا الأمر لم يكن ليقبل لدى علماء الدين السلفيين، لكن ابن تيمية هو الذي تفرد من بينهم برد عقلي قوي على ما جاء به الفلاسفة، لذلك يستحق ما أتى به من النقد والدراسة والتحليل.

إن ما يذهب إليه ابن تيمية فيما يخص النص الديني هو أن الأوصاف التي جاء بها النص الديني تعبر عن حقائق الموجودات الموضوعية بشكل لا يدعوا إلى تأويل تلك النصوص على الاستعارة والمجاز والتشبيه، بل يكفي من أجل الفهم الصحيح والمعرفة الحقة أن ينظر العقل في ظواهر النصوص وستدله الألفاظ على المراد في قراءة مباشرة تلتزم عادة العرب في الكلام؛ وعليه يعتبر النص الديني المرجعية الأولى معرفيا في ما تعلق بالنبوة والعلم الإلهي، وبذلك تكون النصوص مصدر اليقين والبرهان الوحيد في معرفة الإلهيات وإن كانت معرفة كيفية ذلك متعذرة نظرا لقوله:{⧫⬧⬧⧫❑⬧⧫◆ ⬧⧫⬧ ❑☺ ⧫◆ ⬧ ⬧◆⧫⬧ ⧫◆ ☺⬧ ☺}[الشورى: 9]. وابن تيمية بعدما أبطل قول الفلاسفة في النبوة بحيث يستلزم ذلك بطلان تصورهم للنص الديني نجده يصر على "أن

القرآن العظيم كلام الله العزيز العليم، ليس شيء منه كلاماً لغيره لا جبريل ولا محمد ولا غيرهما"[242]، وذلك وفقا للنص الديني بحد ذاته لما يؤسس لنفسه معرفيا يقدم نفسه على أنه كلام الله وليس كلام بشر، ويجد ابن تيمية في القرآن العديد من النصوص التي تثبت ذلك وتخالف ما ذهب إليه الفلاسفة كما أنه يستشهد بحادثة وقعت زمن التنزيل بين الرسول صلى الله عليه وسلم وقومه توعد الله فيها بالعذاب أحد مشركي قريش وهو المغيرة بن شعبة لما قال عن القرآن أنه كلام البشر"[243]. وبذلك تكون الأدلة العقلية والنقلية تدل على خلاف ما قال الفلاسفة مثلما ذكرنا ذلك في المبحث الأول من الفصل الأول.

4- آلية تأويل النص الديني عند الفلاسفة:

اكتشف ابن تيمية أن طريقة الفلاسفة في تأويل النص الديني هي نفس طريق الباطنية إذ كلاهما يفتح النص ولا يتقيد بأي قاعدة لغوية في عملية ربط المعنى باللفظ، ولذلك كان تأويلهم تأويل مفتوح يقول: "وأما من قاله من الباطنية الملاحدة وفلاسفتهم بالتأويل، فإنه يتأول كل شيء مما أخبرت به الرسل – من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر – ثم يؤولون العبارات كما هو معروف من تأويلات القرامطة الباطنية"[244]؛ فقط الشيء الذي تميز به الفلاسفة عن الباطنية وبقوا أوفياء له في تأويلهم هو المتن الفلسفي أو الميتافيزيقيا اليونانية الممتزجة بالفكر الحراني كما عرفت لدى الفارابي وتبعه عليه ابن سينا، فكانوا حريصين على تضمين الألفاظ القرآنية والنبوية بالمضامين الفلسفية، وهذا بمثابة إزاحة للقرآن من الوجود المعنوي وقتل روحه والسماح له بأن يبقى كجسد بلا روح أو بروح أخرى هي الفلسفة، بحيث

---

[242]-المصدر نفسه، ج12، ص 117.

[243]- الآيات هي:{ ☎🗁🖰❶ ↘◆🜔❑◪❁☪✖❑↘ ⊘⬧◪💣④⊘◪✡✖ ⅏♌⑩◪🙎☪◪☛❍✌ ☎🗁🖰❶ ↘◆🜔❑◪❁☪✖ ↘✞◪↙◪☜❀◪③ ⊠⁂◪▫⇳☜◪ᘓ☪✖ ⍰"ᘓ☜☛ ☎🗁🖰❶ ↘◆🜔❑◪❁☪✖ ⊠⁂◪▫⇳☜◪ᘓ☪✖ ⍰"ᘓ☜☛ ☎🗁🖰❶ ↘◆🜔❑◪❁☪✖ ↘✞◪↙◪☜❀◪③ ⍰"ᘓ☜☛ ☎🗁🖰❶ ⊘⬧◪❁🈂·❁☪◪☛ ⍰"ᘓ☜☛ ☎🗁🖰❶ ⊘⬧◪⊠⊘✡◪☛↘❑ ❀☒⊘◪✡☜◪⊘■ ⊘⬧◪⊘✡◪☛✇❒🕭🕮✌ ⍰"ᘓ☜☛ ☎🗁🖰❶ ⊘⬧⊘✡☜▩◪④❁⇳☜◪⌘✌↘❑ 🖃✌❀ᛉ❑◪✂🖫⊘❶ ↙◆▭Ⅱ✌ ☒ᘏ✎❁☪⊘◪✡✖ ☎🗁🖰❶ ⊘⬧⊘✡☜▩◪④❁⇳☜◪⌘✌↘❑ 🖃✌❀ᛉ❑◪✂🖫⊘❶ ↙◆▭Ⅱ✌ ☎🗁🖰❶ ♌⬧◪❁☪☛❑♌ᔕ◪☛ ⌚⬧◪↙❹↘⌘ 🖃✌❀▭Ⅱ✌ ⊘⬧◪❁☪⊘✡☜◪✇◪☮☙🖗 ☎🗁🖰❶ ⅏⬧❀⊠⊘✡☜◪☮☙🖗 ☎🗁🖰❶ ⊘⬧◪❁☪⊘✡☜◪⊠⊘✡☜◪✇◪☮☙🖗 ☎🗁🖰❶ ⊘⬧◪❁☪✞↘⌘ ▫⓪◪ᔕ☜◪▫◪✈▩❾❍✎↘⌘ ☎🗁🖰❶ ⊘⬧◪❁☪✞↘⌘ ▫⓪◪ᔕ☜◪▫◪✈▩❾❍✎↘⌘ ☎🗁🖰❶ }[المدثر: 18- 25]

[244]- **ابن تيمية**، مجموع لفتاوى، مصدر سابق،ج17، ص 362.

يتم فسح المجال للفلسفة من أجل ملأ الفراغ الذي يحيد منه المعنى القرآني، وبذلك تأخذ الفلسفة مكان القرآن في العقل الإسلامي، يلخص لنا الشيخ ابن تيمية كيف تتم العملية في فقرات من كلامه فيقول: "إنهم لما سمعوا كلام الأنبياء وأرادوا الجمع بينه وبين أقوالهم فصاروا يأخذون ألفاظ الأنبياء فيضعونها على معانيهم، ويسمون تلك المعاني بتلك الألفاظ المنقولة عن الأنبياء، ثم يتكلمون ويصفون الكتب بتلك الألفاظ المأخوذة عن الأنبياء فيظن من لم يعرف مراد الأنبياء ومرادهم أنهم عنوا بها ما عنته الأنبياء وظل بذلك طوائف، وهذا موجود في كلام ابن سينا ومن أخذ عنه"[245]، ويقول في مكان آخر:"ولا ريب أن القوم أخذوا العبارات الإسلامية القرآنية والسنة فجعلوا يضعون لها معاني توافق معتقدهم، ثم يخاطبون بها ويجعلون مراد الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم جنس ما أرادوا، فحصل بهذا من التلبيس على كثير من أهل الملة ومن تحريف الكلم عن مواضعه، ومن الإلحاد في أسماء الله وآياته ما الله به عليم، ولهذا قد يوافقون المسلمين في الظاهر ولكنهم في الباطن زنادقة منافقون"[246]، "ويقول ابن تيمية أن هذه الطريقة في معاملة نصوص الأنبياء تسمى طريقة التبديل، ويقسم أهل التبديل إلى نوعين: أهل الوهم والتخييل، وأهل التحريف والتأويل. وابن سينا وأمثاله من أهل الوهم والتخييل، وهم يقولون أن ما ذكره الأنبياء من صفات الله التي توهم الناس بأن الله – سبحانه وتعالى – جسم عظيم وما ذكروه من أن الأبدان تعود، وأن لهم نعيما محسوسا ليست أمور صحيحة مطابقة للواقع، بل أن الأنبياء كذبوا عليهم عامدين، وقصدوا إفهام الجمهور خلاف الحق ولمصلحة الجمهور الذي لا يمكنه أن يفهم الحقائق ويستوعبها وينص ابن تيمية على كتاب "الرسالة الأضحوية" كمثال لما فعله الفلاسفة"[247].

---

[245])– **ابن تيمية**، النبوات، مصدر سابق، ص 225.

[246])– **ابن تيمية**، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد القائلين بالحلول والاتحاد، تحقيق: موسى بن سليمان الدويش (ط3؛ المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1422هـ – 2001م)، ص 235–236.

[247])– **محمد رشاد سالم**، بين الغزالي وابن تيمية، (دط؛ الكويت: دار القلم، 1400هـ – 11980م)، ص 113–114.

المبحث الثاني: ابن تيمية وتأويل فلاسفة الصوفية

1- ابن تيمية ونشأة التأويل لدى فلاسفة الصوفية:

بداية تلزم الإشارة إلى أن ابن تيمية لم يكن معترض على كل تأويل صدر عن الصوفية، فعلى حد قراءته لنشأة التصوف في الإسلام، فإن الصوفية الأوائل لم يعرف لديهم تأويل فاسد، بل عرفوا بالتزامهم للكتاب والسنة والخضوع لما جاءا به، يروي ابن تيمية ذلك بنفسه عندما يقول: "كان الشيوخ العارفون المستقيمون من مشايخ التصوف وغيرهم يأمرون أهل القلوب أرباب الزهد والعبادة والمعرفة والمكاشفة بلزوم الكتاب والسنة قال الجنيد بن محمد: (علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم بعلمنا) وقال الشيخ أبو سليمان الداراني: (إنه لتمر بقلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين الكتاب والسنة) وقال أيضا: (ليس لمن ألهم شيئا من الخير أن يفعله حتى يسمع فيه بأثر) وقال أبو عثمان النيسابوري: (من أمر السنة على نفسه قولا وفعلا نطق بالحكمة ومن أمر الهوى على نفسه نطق بالبدعة فان الله يقول: {◆▭Ⅱ✌↘□ ☜⬀⬁❶⬀❁⑦☞ ♌⑨□⬀♌❍⬀☙☜⬀↘ꕥ⑦☞ ✇✌✍□☙□⬀❁⇳☜⬀⬁❶⬀❁⑦☞ ♌⑨□⬀♌❍⬀☙☜⬀↘ꕥ⑦☞ }[النور:52])، وقال آخر: (من لم يتهم خواطره في كل حال فلا تعده في ديوان الرجال)"[248]. من هنا لا يرى ابن تيمية في التصوف بحد ذاته انحراف عن الدين، ويبدو ذلك جليا من التبجيل والاحترام الذي يظهره في حديثه عن العديد من أعلامه والاستدلال بأقوالهم. وإنما كان المشكل الذي واجهه الشيخ مع نمط معين من التصوف وما ينتجه من تأويلات لنصوص الدين وتعاليمه، بحيث برز هذا الأخير مع ظهور الصوفية المتأخرين أو ما عرف بفلاسفة الصوفية أو

[248])- **ابن تيمية**، الرد على المنطقيين، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل (ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ - 2002م)، ص 438.

أصحاب التصوف الفلسفي كما يسميهم ابن تيمية، وهذا الشكل من التأويل هو الذي عده ابن تيمية تحريف لكلام الله عن مواضعه، ومن ثم قام بالرد على أصحابه وتفنيد آرائهم، ومن أعلام التصوف الفلسفي الذين وجه لهم ابن تيمية سهام نقده هم الحلاج وابن عربي وابن سبعين والسهروردي المقتول بالإضافة إلى الإمام الغزالي الذي اعتبره واضع معالم الطريق الذي عبر من خلاله فلاسفة الصوفية في تفسيرهم للقرآن والسنة.

وابن تيمية في كثير من مؤلفاته يذهب إلى أن التأويل الصوفي لدى المتأخرين ليس أكثر من استمرار وامتداد للتأويل الباطني الفلسفي الذي كان ظهوره أول الأمر في الأوساط الشيعية ثم بعد ذلك انتقل إلى العالم السني وبالتحديد إلى الصوفية من خلال الإمام الغزالي، ففي حديث ابن تيمية عن غايته من تأليف كتاب بغية المرتاد المعروف بالسبعينية، يذكر أن الغرض من ذلك كان "بيان ما يعلم به من كلامهم من متابعتهم للمتفلسفة الصابئين"[249]. وفي مكان آخر يؤكد بأن فلاسفة الصوفية "كابن عربي وابن سبعين وغيرهما قد سلكوا مسلك ملاحدة الشيعة كأصحاب رسائل إخوان الصفا واتبعوا ما وجدوه من كلام صاحب الكتب المضنون بها على غير أهلها(يقصد بذلك الغزالي)"[250]، ومعلوم أن الباطنية والفلاسفة كانوا يسلكون في تفسير القرآن طريق الترميز والتفسير بالباطن وهو تأويل لا يتقيد بأي ضوابط لغوية أو قواعد عقلية أو أثار مروية، بل محكوم فقط بغرض المؤول أو القارئ للنص؛ وهذا الذي انتهى إليه شيخ الإسلام هو نفسه الذي تحكيه الدراسات المعاصرة، فنجد مثلا المستشرق نيكلسون وهو أحد أكبر المتخصصين في الدراسات الصوفية، يقول: "استطاع الصوفية متبعين في ذلك الشيعة أن يبرهنوا بطريقة تأويل نصوص الكتاب والسنة تأويلا يلاءم أغراضهم، على أن كل آية، بل كل كلمة في القرآن، تخفي ورائها معنى باطنا لا يكشفه الله إلا للخاصة من عباده، الذين تشرق هذه المعاني في قلوبهم في أوقات وجدهم، ومن هنا

---

[249])- **ابن تيمية**، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، تحقيق ودراسة: موسى بن سليمان الدويش (ط3؛ المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1422هـ - 2001م)، ج1، ص 199.

[250])- **ابن تيمية**، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 410.

نستطيع أن نتصور كيف سهل على الصوفية بعد أن سلموا بهذا أن يجدوا دليلا من القرآن لكل قول من أقوالهم ونظرية من نظرياتهم أيا كانت"[251].

أولا- الغزالي ودوره في نشأة التأويل الصوفي عند ابن تيمية:

وفي معالجة ابن تيمية لمشكلة التأويل عند الصوفية يعطي الكثير من الاهتمام لشخصية بارزة ومؤثرة في التاريخ الفكري للحضارة الإسلامية ألا وهو أبي حامد الغزالي ويكاد يضعه في مرتبة المؤسس لهذا النموذج من التأويل إذ إن الأفكار الأساسية والمناهج التي انتهجها منظرو هذا الأخير كلهم كانوا متابعين فيها لما أتى به الغزالي وبالخاصة في كتبه التي تكلم فيها عن التصوف أو عن القرآن كـ "جواهر القرآن" و"مشكاة الأنوار" و"كيمياء السعادة" و"المضنون به على غير أهله"، بل حتى "إحياء علوم الدين"؛ ومن أجل ذلك خصص ابن تيمية أكبر قدر من كتاب بغية المرتاد الذي ألفه للرد على أصحاب التصوف الفلسفي لأبي حامد بحيث حظي الغزالي بأكثر من الثلث والباقي قسمه على كل أقطابه الآخرين، لأنهم في نظر الشيخ كانوا في كل ما أضافوه مجرد متبعين لمسار وضع خطوطه العريضة أبي حامد الغزالي وناهجين على منواله. ويتضح للباحث في تراث ابن تيمية الخاص بالتصوف الفلسفي تركيزه الشديد على دور الغزالي فهو "يذكر في كثير من كتبه تأثير الغزالي على من بعده، فيقول إن كلامه كان واسطة في نقل مذهب الفلاسفة إلى متفلسفة الصوفية مثل ابن عربي وابن سبعين والسهروردي المقتول"[252]. ويعتبر ما جاء في العديد من مؤلفات الغزالي بالنسبة لمذهبي متفلسفة الصوفية في الاعتقاد والتأويل بمثابة البذور التي خرج منها مذهبهم، فعقيدة وحدة الوجود أو الحلول والاتحاد والقول بالمعنى الباطن في القرآن وادعاء الكشف ومناهزته لعلوم الأنبياء، كلها أقوال لها أصولها من كلام أبي حامد، وعليه فكتاب مشكاة الأنوار للغزالي مثلا، يعتبره ابن تيمية "كالعنصر لمذهب الاتحادية القائلين بوحدة الوجود وإن

---

[251])- **ارنولد رينولدز نيكلسون**، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو العلا عفيفي (دط؛ مصر: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1947م)، ص 76.

[252])- **محمد رشاد سالم**، مقارنة بين ابن تيمية والغزالي (دط؛ الكويت: دار القلم، 1400هـ - 1980م)، ص 66-67.

كان صاحب الكتاب لم يقل بذلك بل قد يكفر من يقول به لما فيه من الإجمال تارة، ومن التفلسف تارة وإبراز مقاصد الفلاسفة في الألفاظ النبوية وتأويلها عليها تارة، ومن المخالفة لما دل عليه الكتاب والسنة والإجماع تارة، ومن المخالفة لما علم بالعقل الصريح تارة، ولما فيه من الأمور التي يقولون إنها تستلزم قولهم"[253]، هذه الاستدراكات والملاحظات لابن تيمية نجد ما يكاد يطابقها لدى واحد من أبرز دارسين الغزالي وهو أبو العلا عفيفي الذي يقول بأن "رسالة (مشكاة الأنوار) نواة لمذهب فلسفي إشراقي أهم جوانبه الجانب الأنطولوجي الذي يشرح ماهية الوجود، والأبستمولوجي الذي يشرح ماهية المعرفة. والسيكولوجي الذي يشرح ماهية النفس، وإن كان الجانب الأول هو الغالب عليها. بهذا سبق الغزالي كبار فلاسفة الإشراق المتأخرين من أمثال السهروردي الحلبي وقطب الدين الشيرازي ومهد أمامهم الطريق إلى فلسفة إشراقية كاملة مفصلة؛ وعلى الأخص في النواحي التي تتصل بالمعرفة والنفس كما تدل عليه عبارة قطب الدين الشيرازي في مقدمة شرحه على (حكمة الإشراق) للسهروردي فإنه يقول إن حكمة الإشراق هي الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأوَل: لأن حكمتهم كشفية ذوقية فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشرافات على النفوس عند تجردها. وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف. وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير"[254].

والنقطة التي يركز عليها ابن تيمية ويريد للمتأثرين بالغزالي وغيرهم معرفتها هي أن الغزالي في تأويله تحدث بنفس "طريق ...– الباطنية والفلاسفة – في الباطن بألفاظ الكتاب والسنة

---

[253])– **ابن تيمية**، بغية المرتاد، مصدر سابق، ج1، ص198–199.

[254])– **أبي حامد الغزالي**، مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي (ط؛ القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1383هـ – 1964م)، ص 34–35.

في الظاهر"[255]. أي أنه أخذ نفس المعاني التي قال بها الفلاسفة لكن غير في الألفاظ الموضوعة لها فجعل لها ألفاظا أخذها من المدونة الصوفية السنية على وجه التحديد والحصر، وهكذا راجت وعبرت المعاني الفلسفية إلى العالم السني في ثوب التصوف أي باعتبارها تصورات دينية؛ وهذا ما كان سبب ظهور براديغم تأويلي صوفي باطني عده الشيخ انحرافا في فهم النص القرآني والنبوي لدى الصوفية، وبذلك يكون ما جاء به الغزالي أسس لنزعة في تأويل النص الديني الإسلامي بطريقة الرمز مثلما هو موجود عند الفلاسفة، يقول ابن تيمية عن الغزالي: "لما كان في كلامه (أي الغزالي) ما هو من جنس كلام هؤلاء الملاحدة وقد عبر عنه بالعبارات الإسلامية والإشارات الصوفية، وبسبب ذلك اغتر صاحب خلع النعلين وابن سبعين وابن عربي وأمثالهم ممن بنى على هذا الأصل الفاسد"[256]؛ كما يقول عن ابن عربي: "وهذا الإلحاد الذي وقع في كلام ابن عربي صاحب الفتوحات وأمثاله في أصول الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر لم يكن في كلام العلماء والشيوخ المشهورين عند الأمة الذين لهم لسان صدق ولكن هؤلاء أخذوا مذهب الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام كابن سينا وأمثاله الذي دخل كثير منها في كلام صاحب الكتب المضنون بها على غير أهلها وأمثاله فأخرجوها في قالب الإسلام بلسان التصوف والتحقيق"[257]. وإذا كان هناك من الصوفية من قال بوحدة الوجود قبل الغزالي، أو فسر القرآن بالرمز، فإنه لم يعرف عن أحد منهم أنه كان له نفس ذيوع الصيت والانتشار مثلما كان للغزالي، كما أنه تتميز أعمال الغزالي بصبغتها المعرفية أكثر منها عقائدية لذلك كانت أكثر من غيرها مناسبة لتأسس براديغم تأويلي؛ وهكذا كان الغزالي الجسر الذي عبر من خلاله التأويل الباطني إلى الفكر السني بعدما كان حبيس الطائفة الإسماعيلية الشيعية.

ومن الأمثلة على ما نسبه ابن تيمية للغزالي:

---

[255])- ابن تيمية، بغية المرتاد، مصدر سابق، ج1، ص 202. بتصرف

[256])- **ابن تيمية**، الصفدية، مراجعة: محمد رشاد سالم (دط؛ الرياض: شركة مطابع حنيفة، 1369هـ - 1976م)، ج1، ص 230.

[257])- المصدر نفسه، ج1، ص 265.

أ- عقيدة وحدة الوجود:

فمن المعلوم أن كتاب مشكاة الأنوار هو من مؤلفات الغزالي المتأخرة، ولقد وردت في هذا الكتاب كثير من الإشارات الصوفية التي جعلت الباحثين يقولون بانتهاء "الغزالى في نهاية تفكيره إلى نظرية أشبه ما تكون بنظرية وحدة الوجود؛ ومن العسير صرفها عن هذا المعنى إلا إذا اعتبرت أقواله من قبيل الشطح الصوفي، ولم يؤثر عن الغزالى أنه كان من أصحاب الشطحات. فهو يقرب قرباً عجيباً من أصحاب وحدة الوجود حينما يقول "إن العالم بأسره مشحون بالأنوار.. ثم ترقي جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأول؛ وأن ذلك هو الله تعالى وحده لا شريك له، وأن سائر الأنوار مستعارة، وإنما الحقيقى نوره فقط، وأن الكل نوره، بل هو الكل؛ بل لا هوية لغيره إلا بالمجاز.. بل كما أنه لا إله إلا هو، فلا هو إلا هو، لأن "هو" عبارة عما إليه إشارة كيفما كان، ولا إشارة إلا إليه. إنه لا يقول صراحة إن الحق هو الخلق وإنهما وجهان لحقيقة واحدة لا فرق بينهما إلا بالاعتبار كما قال ابن عربى من بعده"[258].

ب- رمزية الخطاب الديني عند الغزالي:

في مؤلفات الغزالي إشارات كثيرة إلى أن طبيعة الدلالة في القرآن هي رمزية باطنية، نجد ذلك في المشكاة وفي جواهر القرآن، بالإضافة إلى أماكن متفرقة من الإحياء وغيرها من رسائله، وكإشارة هنا سنكتفي بخلاصة ينتهي إليها بعد أن يضرب العديد من الأمثلة على أن القرآن لا يفيد بطريقة الدلالة الظاهرية المباشرة، بل أن هناك معاني أخرى تقف وراء المعنى اللغوي يعرفها من يستطيعون تعبير الرؤى لكن وفق قانون المشاكلة الحاصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة، "فما كلمة طَمْسٍ إلا وتحتها رُموز وإشارات إلى معنى خفيّ، يدركها من يدرك الموازنة والمناسبة بين عالَمِ المُلْكِ وعالَمِ الشهادة وبين عالَمِ الغَيْبِ والمَلَكُوت، إذْ ما مِن شيء في عَالَمِ المُلْكِ والشَّهادة إلا وهو مِثال لأمرٍ روحاني من عالَمِ المَلكوت كأنه هو في روحه ومعناه، وليس هُوَ هُوَ في صورته وقالبه، والمِثال الجِسماني من عالَم الشهادة

[258])- **أبي حامد الغزالي**، مشكاة الأنوار، مرجع سابق، ص 14.

مُنْدَرِج إلى المعنى الروحاني من ذلك العالم"[259]، ولأجل ذلك يقول: "وبالجملة فاعلم: أنَّ كل ما يحتمله فهمُك فإن القرآن يُلقيه إليك على الوجه الذي لو كنتَ في النوم مُطالِعاً بروحك اللوحَ المحفوظ لتمثّل ذلك لك بمثال مناسب يحتاج إلى التعبير. واعلم أن التأويل يجري مجرَى التَّعبير، فلذلك قلنا يدور المُفَسِّرُ على القشر، إذ ليس من يترجم معنى الخاتم والفروج والأفواه كمن يدرك أنه أذان قبل الصبح"[260].

ج- القول بأن أصحاب الكشف مشاركون للأنبياء في العلم بالحقائق الدينية:

يذهب الغزالي إلى أن الكشف وسيلة لتحصيل المعرفة بالحقائق وأن مدركاتها، من أفضل الحقائق، إذ متابعة النبي تكون من خلال النظر في أخبار النص، بينما سلوك طريق المجاهدة والتعبد يوصل إلى مشاهدة الحقائق على هيئتها وفي ذلك يقول: "وإن كان المتلقون من الأنبياء بعضهم على محض التقليد لما سمعه، وبعضهم على حظ من البصيرة، فمثال حظ المقلد الخبر، ومثال حظ المستبصر الجذوة والقبس والشهاب. فإن صاحب الذوق مشارك للنبى في بعض الأحوال. ومثال تلك المشاركة الاصطلاء. وإنما يصطلى بالنار من معه النار، لا من يسمع خبرها"[261].

2- الأصل الفكري الذي قام عليه التأويل الصوفي لدى ابن تيمية:

يُرجع ابن تيمية فساد تأويل الصوفية المتأخرين إلى عقيدتهم الأساسية والمتمثلة في اعتبارهم الوجود واحد يتوحد فيه الإله بالمخلوقات أو عقيدتي الحلول والاتحاد، وإن كان يجملهما في تصور واحد في أغلب مناقشاته للقائلين بهما؛ هذه النظرية في الوجود التي تجعل من الله حالا في مخلوقاته أو تجعل من المخلوقات هي الله، هي التي أفضت بفلاسفة الصوفية إلى نظرية في المعرفة فاسدة ملخصها عند الشيخ أن "الحقائق تتبع العقائد... فكل من قال شيئا أو اعتقده؛ فهو حق في نفس هذا القائل المعتقد؛ ولذا يجعلون الكذب حقا ويقولون العارف لا

---

[259])- **أبي حامد الغزالي**، جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد رضا القباني (ط2؛ بيروت: دار إحياء العلوم، 1406 هـ - 1986 م) ص 48.

[260])- المصدر نفسه، ص52.

[261])- **أبي حامد الغزالي**، مشكاة الأنوار، مرجع سابق، ص 70.

يُكَذب أحدا فإن الكذب هو أيضا أمر موجود وهو حق في نفس الكاذب؛ فإن اعتقده كان حقا في اعتقاده وكلامه"[262]. إن هذه النتيجة المعرفية هي أمر لازم عن القول بوحدة الوجود، فالذي يرى الله حالا في كل شيء فلابد أن يرى الحقيقة موجودة في كل فكرة أو عقيدة مادام الله هو الحق وهو كل شيء موجود وفي كل شيئ، وعليه لا توجد غير الحقيقة في عالم الأفكار مادام ليس هناك إلا الحق في عالم الموجودات؛ وإلا يلزم أن يكون مع الله سواه وهذا ممتنع في مذهبهم. وابن تيمية عندما يحلل عقيدة وحدة الوجود كما شكلها ابن عربي نجدها تقوم على أصلين: "أحدهما: أن الأشياء كلها ثابتة في العدم مستغنية بنفسها نظير قول من يقول المعدوم شيء ولكن هذا لا يفرق بين ذات الخالق وذات المخلوق إذ ليس عنده ذات واجبة متميزة بوجودها عن الذوات الممكنة....الأصل الثاني:أن الوجود الذي لهذه الذوات الثابتة هو عين وجود الحق الواجب"[263]. ومن هنا كان إبطال ابن تيمية لتأويل فلاسفة الصوفية ينطلق من نقده لهاذين الأصلين وإن كان الأصل الثاني لازم عن الأول ونتيجة منطقية له. ففي تقدير ابن تيمية أن أصحاب التصوف الفلسفي نظروا في مسألة الوجود والعدم من جهة علاقتها بالعلم الإلهي، إذ علمه محيط بكل شيء فيشمل ما هو موجود وما هو معدوم، كما أنه علمه بالموجودات قديم ليس بحادث حصل نتيجة نظر وتفكير، وهذا ما دفع المعتقدين بالحلول والاتحاد إلى القول بأن "كل معدوم يمكن وجوده فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابتة في العدم؛ لأنه لولا ثبوتها؛ لما تميز عن المعلوم المخبر عنه من غير المعلوم المخبر عنه ولما صح قصد ما يراد إيجاده لأن القصد يستدعي التمييز والتمييز لا يكون إلا في شيء ثابت"[264]. ويرجح ابن تيمية أن يكون قد "نشأ... الاشتباه على هؤلاء من حيث رأوا أن الله سبحانه يعلم ما لم يكن قبل كونه أو {

---

[262]- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمان بن قاسم وابنه محمد (دط؛ المدينة المنور: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ - 2004م) مصدر سابق، ج2، ص 98.

[263]- **ابن تيمية**، بغية المرتاد، مصدر سابق، ص 395.

[264]- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج2، ص 145.

﴿ۀ◆□ۓ④ۓ ۓ ۓ✲✠ ❖ۓ③ ۀ⑩ۓ❁ ✉ۋ□ۓ ۓ ۓ ۓ ۓ﴾[يس: 82]، فرأوا أن المعدوم الذي يخلقه يتميز في علمه وإرادته وقدرته؛ فظنوا ذلك لتميز ذات له ثابتة وليس الأمر كذلك"[265]؛ ومن أجل تصحيح هذا التصور الذي عده خاطئ يوضح الشيخ الفرق في مراتب الوجود إذ يميز بين الوجود على المستوى العلمي والوجود على مستوى الواقع وأن الأعيان الثابتة لا تكون إلا في الثاني فـ "الواحد منا يعلم الموجود والمعدوم الممكن والمعدوم المستحيل ويعلم ما كان كآدم والأنبياء ويعلم ما يكون كالقيامة والحساب ويعلم ما لم يكن لو كان كيف كان يكون"[266]، لكن "ليس بمجرد تصورنا لها يكون لأعيانها ثبوت في الخارج عن علمنا وأذهاننا كما نتصور جبل ياقوت وبحر زئبق وإنسانا من ذهب وفرسا من حجر؛ فثبوت الشيء في العلم والتقدير ليس هو ثبوت عينه في الخارج بل العالم يعلم الشيء ويتكلم به ويكتبه وليس لذاته في الخارج ثبوت ولا وجود أصلا"[267]. هكذا هدم ابن تيمية وبشكل عقلي الأساس الذي انبنت عليه فكرة الحلول والاتحاد في جانبها الأول المتمثل في إعطاء التصور الصحيح لثنائية الوجود والعدم وتحديد مسألة ثبوت الأعيان في العدم؛ ثم ينتقل بعد ذلك إلى الأصل الثاني للاتحادية والقائل بأن الخلق عين الخالق. وهذا هو تقدير الله السابق لخلقه"[268].

ومن الناحية العملية كان ابن تيمية يرى أن تصور مذهب أهل الحلول والاتحاد على حقيقته كاف في بيان فساده، "لا يحتاج مع حسن التصور إلى دليل آخر، وإنما تقع الشبه لأن أكثر الناس لا يفهمون حقيقة قولهم وقصدهم، لما فيه من الألفاظ المجملة والمشتركة، بل وهم أيضا لا يفهمون حقيقة ما يقصدونه، ولهذا يتناقضون كثيرا في قولهم"[269]. فـ "أكثرهم لا يعقلون قول رؤوسهم ولا يفهمونه"[270].

---

[265])- المصدر نفسه، ج2، ص 145.

[266])- المصدر نفسه، ج2، ص 146.

[267])- المصدر نفسه، ج2، ص 146.

[268])- المصدر نفسه، ج2، ص 147.

[269])- المصدر نفسه، ج2، ص 138.

[270])- المصدر نفسه، ص173-174.

ويمكننا تلخيص أغلب جهود ابن تيمية في نقد التصوف الفلسفي في النقطتين التاليتين:

الأولى: هي أنه بين أن مذهب الإتحادية هو نفسه مذهب الفلاسفة لكن تمت إعادة صياغته في هيئة فلسفية، وهو قد رد من قبل على البراديغم التأويلي الفلسفي وفككه وبين أن العقل والنقل كلاهما خلاف ما يراه الفلاسفة في تصوره للنص الديني وتأويلهم له، كما بينا ذلك في الفصل السابق.

الثانية: هي شرحه للأفكار المحورية في ذلك المذهب، مثل توضيح مقولة الاتحادية وتصورهم لله بحيث يجعلونه هو عين الموجودات وليس أكثر من ذلك، فابن تيمية كان متأكد من أن ذلك يكفي لينفر الناس عن هذه التأويلات بمجرد اتضاح المعنى لهم بعد مقارنة بسيطة يجرونها بين ما يعرفه المسلمون بالضرورة مما جاء به النص القرآني في التعريف بالله وبين ما جاء به فلاسفة الصوفية من تأويلات؛ بل لقد لمس ذلك من تجربته في المناقشات التي دارت بينه وبين رؤوس هذا المذهب في زمانه والذين عاد الكثير منهم عن اعتقاده تلك التأويلات بعد ما كانوا يعظمونها، مباشرة بعد مناظرات وجلسات جرت بينهم وبين ابن تيمية شرح لهم فيها حقيقة مذهبهم وما يلزم عن أقوالهم. ومن هنا نجده كثيرا ما يعمل في مؤلفاته التي ناقشهم فيها على توضيح عباراتهم الملغزة والتي تروي مذهبهم في الوجود والله من خلال عبارات أخرى بسيطة وواضحة، وعلى سبيل المثال لا الحصر يورد شيخ الإسلام مقالة من مقالاتهم ثم يعقب عليها موضحا خلفياتها وأبعادها وكيف ينظر القوم إلى الوجود والمعرفة وكيف يتصورون الحقائق وذلك حينما يقولون: "سر حيث شئت فإن الله ثم وقل ما شئت فيه فإن الواسع الله. ومضمون هذا الأصل أن كل إنسان: يقول ما شاء ويعتقد ما شاء من غير تمييز بين حق وباطل وصادق وكاذب وأنه لا ينكر في الوجود شيء وهكذا يقولون. هذا من جهة الخبر والعلم وأما من جهة الأمر والعمل فإن محققيهم يقولون: ما عندنا حرام؛ ولكن هؤلاء المحجوبون قالوا حرام فقلنا حرام عليكم فما عندهم أمر ولا نهي كما قال القاضي الذي هو تلميذ صاحب الفصوص فيما أنشدنيه الشاهد ابن [عمد الملقب بعر عيه]:

ما الأمر إلا نسق واحد ما فيه من حمد ولا ذم

وإنما العادة قد خصصت والطبع والشارع بالحكم

وحينئذ فما يبقى للأقوال والأفعال إلا مجرد القدرة؛ ولهذا هم يمشون مع الكون دائما فأي شيء وجد وكان: كان عندهم حقا؛ فالحلال ما وجدته وحل بيدك والحرام ما حرمته والحق ما قلته كائنا ما كان والباطل ما لم يقله أحد. وهؤلاء شر من المباحية الملاحدة الذين يجرون مع محض القدر. فإن أولئك يعطلون الأمر والنهي والثواب والعقاب وهؤلاء عطلوا أيضا الصانع والرسالة والحقائق كلها وجعلوا الحقائق بحسب ما يكشف للإنسان ولم يجعلوا للحقائق في أنفسها حقائق تتحقق به يكون ثابتا وبنقيضه منتفيا؛ بل هذا عندهم يفيده الإطلاق: ألا تقف مع معتقد بل تعتقد جميع ما اعتقده الناس فإن كانت أقوالا متناقضة فإن الوجود يسع هذا كله ووحدة الوجود تسع هذا كله"[271].

3- التلقي عند أصحاب التصوف الفلسفي:

من الأمور التي استدركها ابن تيمية على أصحاب التصوف الفلسفي في نقده لتعاملهم مع النص الديني واستقائهم المعارف منه عن طريق تأويله، هي مسألة مصادر المعرفة وطرق الوصول إليها، ولقد ناقشهم شيخ الإسلام في كثير مما جاؤوا به، لكن سنقتصر على ثلاثة منها باعتبارها أنواع للمسائل التي كانت محور الجدل بين ابن تيمية وفلاسفة الصوفية:

أولا- نظرتهم إلى الرسول والمبلغ:

منذ الوهلة الأولى وأصحاب التصوف الفلسفي يشيرون إلى أن طريقتهم تعطي صاحبها إمتياز معرفي، هذا الامتياز يصبح به صاحب الحال والمقام أو الذوق يتمتع بقدرة معرفية غير عادية تشبه تلك التي لدى الأنبياء مبلغي الوحي الإلهي، أو أفضل منهم من نواحي معينة؛ وكان الحكيم الترمذي أول من أبرز دعوة عنوانها خاتم الأولياء وهو كتاب له تكلم

[271])- المصدر نفسه، ج2، ص 99-100.

فيه عن قضايا النبوة والولاية[272]، وقد كان لهذا الكتاب أثره في أقطاب التصوف المتأخرين أمثال ضياء الدين ابن عمار البدليسي صاحب كتاب "بهجة الطائفة بالله العارفة"، ومن بعده حجة الإسلام الغزالي الذي توجد أراء الترمذي مبثوثة في عدة كتب من مؤلفاته، حتى أنه قال أن: "صاحب الذوق مشارك للنبي في بعض الأحوال"[273]، ثم بعد ذلك يأتي ابن عربي الحاتمي الطائي الذي حول دعوة خاتم الأولياء إلى نظرية متكاملة بسطها في كتابه فصوص الحكم، وهو الكتاب الذي اختصه ابن تيمية بكثير من الرد من بين سائر مؤلفات ابن عربي؛ هذا دون أن ننسى السهروردي المقتول وابن سبعين الذين طلبا أن يكونا من الأنبياء"[274].

ونظرا إلى أن الصوفية بالغوا وغلو في الرفع من شأن الولاية والأولياء لدرجة رفعهم فوق مكانة الأنبياء[275]، فإن ذلك شكل دافعا لدى شيخ الإسلام للوقوف في وجه هذا الإدعاء حتى

---

[272])– صاغ الحكيم الترميذي كتابه على شكل حوار بينه وبين احد مريديه المريد يسأل والشيخ يجيب، يقول فيه الفتى: "وما صفة ذلك الولي، الذي له إمامة الولاية ورياستها وختم الولاية؟ قال: ذلك من الأنبياء قريب، يكاد يلحقهم. قال: فأين مقامه؟ قال: في أعلى منازل الأولياء، في ملك الفردانية، وقد انفرد في وحدانيته، ومناجاته كفاحاً في مجالس الملك، وهداياه من خزائن السعي. قال: وما خزائن السعي؟ قال: إنما هي خزائن ثلاث: خزائن المنن للأولياء، وخزائن السعي لهذا الإمام القائد، وخزائن القرب للأنبياء عليهم السلام، فهذا خاتم الأولياء مقامه من خزائن المنن، ومتناوله من خزائن القرب: فهو في السعي أبداً فمرتبته ههنا، ومتناوله من خزائن الأنبياء عليهم السلام، قد انكشف له الغطاء عن مقام الأولياء ومراتبهم وعطاياهم وتحفهم" (ختم الولاية). **الحكيم الترمذي**، ختم الولاية، تحقيق: عثمان يحي (دط ؛ بيروت: المطبعة الكاثوليكية، دت)، ص 367.

[273])– **أبي حامد الغزالي**، مشكاة الأنوار، مرجع سابق، ص 70.

[274])– **ابن تيمية**، منهاج السنة النبوية، مصدر سابق، ج4، ص 396.

[275])– وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الوليّ الخاتم، حتى أن الرسل لا يرونه – متى رأوه – إلا من مشكاة خاتم الأولياء: فإن الرسالة والنبوة – أعني نبوة التشريع ورسالته – تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبداً. فالمرسلون، من كونهم أولياء، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء ؟ وإن كان خاتم الأولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى... لما مثّل النبي صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبّن وقد كَمُلَ سوى موضع لبِنَة، فكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنة. غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها كما قال لبِنَة واحدة. وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثله به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويرى في الحائط موضع لبِنَتين، واللبن من ذهب وفضة. فيرى اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما وتكمل بهما، لبنة ذهب ولبنة فضة، فلا بد أن يرى نفسه تتطبع في موضع تينك اللبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين. فيكمل الحائط. والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضة، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من

يصحح هذا المفهوم إذ رآه مخالف لما جاء به القرآن والسنة من أن الأنبياء والرسل هم أفضل البشر من كل وجه وأن علمهم ومعرفتهم بالدين تفضل كل معرفة لسواهم، فهو يرى أن "خاتم الأولياء لفظ باطل لا أصل له. وأول من ذكره محمد بن علي الحكيم الترمذي. وقد انتحله طائفة كل منهم يدعي أنه خاتم الأولياء: كابن حموي، وابن عربي، وبعض الشيوخ الضالين بدمشق وغيرها، وكل منهم يدعي أنه أفضل من النبي صلى الله عليه وسلم من بعض الوجوه، إلى غير ذلك من الكفر والبهتان، وكل ذلك طمعاً في رياسة خاتم الأولياء لما فاتتهم رياسة خاتم الأنبياء، وقد غلطوا، فإن خاتم الأنبياء إنما كان أفضلهم للأدلة الدالة على ذلك، وليس كذلك خاتم الأولياء، فإن أفضل أولياء هذه الأمة السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، وخير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر رضي الله عنه، ثم عمر رضي الله عنه، ثم عثمان رضي الله عنه، ثم علي رضي الله عنه، وخير قرونها القرن الذي بعث فيه النبي صلى الله عليه وسلم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، وخاتم الأولياء في الحقيقة آخر مؤمن نقي يكون في الناس، وليس ذلك بخير الأولياء، ولا أفضلهم، بل خيرهم وأفضلهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه، ثم عمر اللذان ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل منهما"[276].

وابن تيمية يكذب دعوى أصحاب التصوف الفلسفي في المعارف التي ادعوها لأوليائهم ويذهب إلى أن دعواهم لا تقف على دليل بل كل الأدلة الشرعية والعقلية تناقضها وعلى ذلك

الأحكام، كما هو آخذ عن الله في السر ما هو موضع اللبنة الذهبية في الباطن، فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ من الملك الذي يوحى به إلى الرسول.. فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع بكل شيء. فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين، وإن تأخر وجود طينته، فإنه بحقيقته موجود، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: ((كنت نبياً وآدم بين الماء والطين)). وغيره من الأنبياء ما كان نبيا إلا حين بُعثَ، وكذلك خاتم الأولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين، وغيره من الأولياء ما كان ولياً إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها من كون الله تعالى تسمى (بالولي الحميد). خاتم الرسل من حيث ولايته، نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه، فإنه الولي الرسول النبي. وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب" **ابن عربي**، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي (دط؛ بيروت: دار الكتاب العربي، دت)، ص 62-63-64. بتصرف.

[276])- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق، ج11، ص444.

نجده لما يرد على الغزالي قائلا: "وقول القائل أن الأولياء شاهدوا الحق في جميع ما ورد به الشرع ليس بسديد بل لا يزال الأولياء مع الأنبياء في إيمان بالغيب ولا يتصور أن الولي يعطى ما أعطيه النبي من المشاهدة والمخاطبة وأفضل الأولياء أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ونحوهم. وليس في هؤلاء من شاهد ما شاهده النبي صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ولا شاهد الملائكة الذين كانوا ينزلون بالوحي على النبي صلى الله عليه وسلم ولا سمع أحد منهم كلام الله الذي كلم به نبيه ليلة المعراج ولا سمع عامة الأنبياء فضلا عن الأولياء كلام الله كما سمعه موسى بن عمران ولا كلم الله تكليما لداود وسليمان بل ولا إبراهيم ولا عيسى فضلا عن أن يكون ذلك يحصل لأحد من الأولياء والإيمان بكل ما جاء به الأنبياء واجب فإنهم معصومون ولا يجب الإيمان بكل ما يقوله الولي بل ولا يجوز فإنه ما من أحد من الناس إلا يؤخذ من كلامه ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن سب نبيا من الأنبياء قتل وكان كافرا مرتدا بخلاف الولي"[277]. وهنا يبدوا أن ابن تيمية يتصور قضية الولاية بشكل عكسي لما عليه تصور الصوفية الفلاسفة الذين جعلوا الأولياء أفضل من الأنبياء، وجعلوا أفضل الأولياء آخرهم فقال هو بأن الأنبياء أفضل من الأولياء، وخير الأولياء هم السابقون منهم ممن صحب الرسول ومن تبعهم، وبنى موقفه ذاك على النصوص المعروفة الواردة في النبوة، وحديث القرون الثلاثة المفضلة وأحاديث أخرى للرسول صلى الله عليه وسلم في صحابة. وقد خلص إلى أن"غاية ما عند هؤلاء من معارف الصوفية إذا تدبره من يعرف ما بعث الله به رسوله وما عليه شيوخ القوم المؤمنون بالله ورسوله المتبعون للكتاب والسنة تبين له أن ما ذكره في الكتاب بعد كمال تحقيقه لا يصير به الرجل مسلما فضلا عن أن يكون وليا لله وأولياء الله هم المؤمنون المتقون فإن غايته هو الفناء في التوحيد الذي وصفه وهو توحيد غلاة الجهمية المتضمن نفي الصفات ...وإنما يجعل الفناء في هذا التوحيد هو غاية

[277])- **ابن تيمية**، شرح العقيدة الأصفهانية، مصدر سابق، ص 203.

العارفين صوفية هؤلاء الملاحدة كابن طفيل صاحب رسالة حي بن يقظان وأمثاله ولهذا يستأنسون بما يجدونه من كلام أبي حامد موافقا لقولهم"[278].

ثانيا- نظرتهم إلى مصادر المعرفة الدينية:

لقد كان الصراع بين ابن تيمية وأعلام التصوف الفلسفي صراع معرفي، ذلك أنه كان يعتبر التصوف الفلسفي له نفس الانحراف المعرفي الموجود لدى الدائرة الفلسفية فيما يخص التأويل، باستثناء تغييرات بسيطة، واختلاف في المصطح المستعمل للتعبير عن أغراضهم، بحيث كان للمعرفة عند فلاسفة الصوفية الشأن الأعظم، فقد جعلوها المحور المركزي الذي قامت عليه طريقتهم، فعلى غرار الصوفية الأوائل الذين جعلوا المعرفة طريق لتحقيق العبادة فإن المتأخرين قد جعلوا العبادة أداة لتحقيق المعرفة؛ أي أن المعرفة عندهم أصبحت هي الغاية من السلوك "فمن رقى عندهم في طريق التصوف يسمى العارف بالله. وبنو جل علاقة العبد بالرب على المعرفة"[279]، لذلك كانت رياضتهم وعباداتهم وأخلاقهم كلها لأغراض معرفية وكل الأحوال والمقامات تهدف إلى تحصيل المعرفة ولذة المعرفة. ولذلك كان لهم نظرية معرفية خاصة بهم"[280]. وأما الاعتراض التيمي فقد كان من جهة مصادر التلقي ومراتب الناس في تحصيل المعرفة الدينية وطرق تحصيل تلك، إذ جعل الصوفية المتأخرين لأنفسهم مصادر لمعرفة الحقائق الدينية غير النص الديني وباختصار فقد كانت المعارف

---

[278])- **ابن تيمية**، درأ تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج6، ص 56.

[279])- **عبد الرحمن بن محمود نموس**، الصوفية بين الدين والفلسفة، (ط1؛ الإسكندرية: دار الإيمان، 2008م)، ص 114.

[280])- يقول أبو القاسم القشيري: "المعرفة صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله تعالى في معاملاته، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه، ودام بالقلب اعتكافه فحظي من الله تعالى بجميل إقباله وصدق الله في جميع أحواله، ونقطع عن هواجس نفسه، ولم يصغي بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره؛ فإذا صار من الخلق أجنبيا ومن أفات نفسه بريا، ومن المساكنات والملاحظات نقيا، ودام في السر مع الله تعالى مناجاته، وحق في كل لحظة إليه رجوعه وصار محدثا من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره يسمى عند ذلك عارفا وتسمى حالته معرفة " ينظر **أبي القاسم القشيري**، الرسالة القشيرية، وضع الحواشي: خليل منصور(ط؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ - 2001م)، ص 342.

التي رجا الصوفية الوصول إليها بطرقهم الخاصة هي نفسها التي قال الفلاسفة بأنه يمكن معرفتها من غير الوحي عن طريق البرهان والنظر الفلسفي، فقال فلاسفة الصوفية بأن الأولياء يمكنهم معرفة تلك الأمور عن طريق الذوق والكشف والإلهام[281] دون الحاجة إلى الاقتصار أو الاكتفاء بخبر النص، وخير من عبر عن منهج الصوفية الفلاسفة في التلقي والتحصيل هو ابن خلدون حينما لخص طريقتهم في المعرفة اللدنية بحيث هي عبارة عن: "القلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة، ثم إخماد القوى البشرية ومحاذاة جانب الحق به، يرتفع عنه الحجاب، ويتجلى فيه النور الإلهي، فتنكشف له بذلك أسرار الوجود علوية وسفلية، وملكوت السموات والأرض، وتتضح له معاني العلوم والصنائع، وتنحل جميع الشكوك والشبه، ويطلع على ضمائر القلوب وأسرار الوجود، وتنكشف له معاني المشتبهات الواردة في الشرع، حتى تحصل له المعرفة بحقائق الوجود كلها على ما هي عليه... فعلم المكاشفة: أن يرتفع الغطاء حتى تتضح جلية الحق في هذه الأمور كلها اتضاحا يحصل به اليقين الذي يجري مجرى العيان من غير تعلم واكتساب"[282]، وهكذا كانت للصوفية طريقتهم في معرفة الكثير من الحقائق التي لا يعرفها غيرهم إلا من خلال النص وما حواه من خبر في الحين الذي يدركون هم تلك الحقائق مباشرة بالكشف والنظر.

ثالثا- ابن تيمية ومناهج الصوفية في إدراك الحقائق:

لم ينكر ابن تيمية الإلهام والكشف والذوق وأن هناك أشياء تدرك عن طريق الروح، لكنه لم يقبل ما ادعاه القوم بالشكل الذي تصوروا الحال عليه، فقد اعتبر أن ما يقع للصوفية نتيجة العبادة والرياضة والزهد "وإن كان علما ضروريا عند أهله، إذ لا يمكنهم دفعه عن أنفسهم،

---

[281])- يقول ابن عربي: "العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، ولا ما قررته العقلاء من أفكارهم. وإن العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم. وهو نور إلهي يختص الله به من يشاء من عباده: من ملك، ورسول، ونبي، ووليّ، ومؤمن. ومن لا كشف له، لا علم له "**ابن عربي**، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: عثمان يحي، تصدير: إبراهيم مدكور(ط2؛ مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1405هـ-1985م) ج3، ص 335.

[282])- **ابن خلدون**، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: محمد مطيع الحافظ (ط1؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق دار الفكر، 1417هـ - 1996م)، ص 101. بتصرف.

إلا أنه مجرد طريق من طرق الترجيح، لا طريق اليقين الاحتجاجي، فالإلهام القلبي تارة يكون من جنس القول والعلم والظن، أن هذا القول كذب، وأن هذا العمل باطل، وهذا أرجح من هذا، وهذا أصوب، ولذلك يؤكد ابن تيمية أنه من الطرق المعرفية، الترجيحية، الموصلة إلى الحقائق، ويخطأ في الوقت نفسه من ينكر أن يكون الإلهام طريقا إلى الحقائق، وفي ذلك يقول: (الذين أنكروا كون الإلهام ليس طريقا إلى الحقائق مطلقا أخطئوا، فإذا اجتهد العبد في طاعة الله وتقواه، كان ترجيحه لما رجح أقوى من أدلة كثيرة ضعيفة، فإلهام مثل هذا دليل في حقه)"[283]؛ وهكذا يكون ابن تيمية في ضبطه لتحصيل المعارف اللدنية قد وضع حدودا تحد من المدى المعرفي الذي يمكن أن يصل إليه العارف عن طريق الإلهام كما رآه الصوفية المتأخرين، وبدل أن يجعل منه عارف بحقائق الموجودات قال بأن الإلهام والكشف تحصل به معرفة تساعد على الترجيح بين أمور مستنبطة من النصوص، وبذلك يكون قد غير من مسار الإلهام بحيث جعل منه آلية معرفية تابعة وخادمة للمعرفة بالنص بعدما كان أداة للتحرر والخروج عن قيود وضوابط المعرفة النصية.

وإذا كان الصوفية المتأخرين قد نظروا إلى أغلب القضايا المعرفية التي عالجوها من زاوية الأحادية والوحدة التي شاهدوها في كل موجود والتي مصدرها عقيدتهم في وحدة الوجود فإن ابن تيمية كان ينظر للأمور من زاوية الثنائيات، فهم لما جعلوا الحقيقة واحدة والمعارف التي يلهمونها ويبلغهم إياها الكشف كلها صحيحة، فقد رأى هو أن هناك من المعارف ما هو حقيقة وهناك ما يحصل بنفس الطرق لكنه ليس معرفة حقيقية لوجود المتغير والمانع الموجب لذلك. ومن هنا نجده يفرق بين إلهام شرعي وإلهام بدعي، وذوق شرعي وذوق بدعي، وكشف شرعي وكشف بدعي، وسماع شرعي وسماع بدعي وإن كان السماع ليس طريق معرفة وإنما آلة يحصل بها الوجد الذي به يعرف الصوفية"[284]. إذن فشيخ الإسلام يرى أن المعارف التي

---

[283])- **عبد الله بن نافع الدعاجي**، منهج إبن تيمية المعرفي: قراءة تحليلية للنسق المعرفي التيمي، تقديم: عبد الله بن محمد القرني (ط1؛ لندن: تكوين للدراسات والأبحاث، 1435هـ- 2014م)، ص 166.

[284])- **عبد الرحمان العريفي**، موقف ابن تيمية من الصوفية (ط1؛ الرياض: دار المنهاج، 1430هـ)، ص 318-364.

يكتسبها الإنسان عن طريق الممارسة الروحية تحتمل أن تكون إلهام من الله كما تحتمل أن تكون من الشيطان وذلك انطلاقا من أن الشيطان له قدرة على الإلقاء في روع الإنسان من خلال الوسوسة ويرى أن ذلك أمر معروف من خلال النص كما هو معروف بالحس. وبالتالي تبقى تلك المعرفة غير مضمونة من حيث قيمتها وتحتاج إلى أمر خارج عنها يثبت لها الأحقية أو ينفيها عنها؛ ومن هنا يشترط ابن تيمية لصدق الإلهام وحجيته "عدم مخالفته الوحي والعقل والحس، فإن الإلهام الفاسد هو المخالف لدليل الشرع والحس والعقل، لأن القلب الملهم ليس معصوما، فعليه أن يعرض ما ألقي عليه على ما جاء به الرسول، فإن وافقه قبله وإن خالفه رده"[285]. وهنا نجد مرة أخرى أن الشيخ يعيد إخضاع المعرفة الذوقية إلى المعرفة المأخوذة من النص بحيث يقطع كل السبل أمام أصحاب التصوف الفلسفي وغيرهم للإدعاء بأن هناك معرفة تسمو فوق معرفة النص أو تستقل عنه فيما يخص تحصيل العلم الديني.

رابعا- نظرتهم للنص الديني قيمته المعرفية:

لاحظ ابن تيمية أن أغلب أصحاب التصوف الفلسفي يعتبرون النص القرآني والنبوي ليس الطريق الوحيد لحصول المعرفة بالدين وخاصة مسائل الغيب والعقيدة، وأن هناك طرق أخرى موازية من خلالها يمكن إدراك تلك القضايا بشكل أحسن وأفضل من تلك المدركات التي تستقى من النص، وعليه يكون النص مصدر لمعرفة دينية من درجة ثانية، لا يحتاجها الخاصة والأولياء، إذ أصحاب هذا المقام في غنى عن وساطة النص وعن التلقي منه، إذ حصول الكشف لهم يجعلهم يغترفون من نفس المعين الذي أخذ منه الملائكة الذين بلغوا النص للأنبياء أي من مصادر أرقى من الوحي من منبع الوحي مباشرة.

وهناك من الصوفية من قال بأن من الإلهيات والغيبيات ما لم يتطرق إليها النص إلا بشكل جزئي، فإذا أخذنا أفعال الله عز وجل كمثال نجد الغزالي يقول بأن ما ورد في القرآن من

[285]- **عبد الله بن نافع الدعاجي**، منهج ابن تيمية المعرفي، مرجع سابق، ص 167.

ذكرها هو خاص بـ "الجلي منها الواقع في عالم الشهادة كذكر السموات والكواكب والأرض والجبال والشجر والحيوان والبحار والنبات وإنزال الماء الفرات وسائر أسباب النبات والحياة وهي التي ظهرت للحس"[286]، وأن "أشرف أفعاله وأعجبها وأدلها على جلالة صانعها ما لم يظهر للحس بل هو من عالم الملكوت"[287]، لكن ابن تيمية يستنكر ذلك بشكل قوي إذ يعتبره "من الغض بالقرآن وذكر اشتماله على القسم الناقص دون الكامل وتطرق أهل الإلحاد إلى الاستخفاف بما جاءت به الرسل هو كذب صريح يعلم صبيان المسلمين أنه كذب على القرآن. فإن في القرآن من الأخبار عن الغيب من الملائكة والجن والجنة والنار وغير ذلك ما لا يخفى على أحد وهو أكثر من أن يذكر هنا وفي القرآن من الأخبار بصفات الملائكة وأصنافهم وأعمالهم ما لا يهتدي هؤلاء إلى عشره إذ ليس عندهم من ذلك إلا شيء قليل مجمل بل الرسول إنما بعث ليخبرنا بالغيب والمؤمن من آمن بالغيب"[288].

ومن الصفات التي ألحقها كذلك أصحاب فلسفة التصوف بالنص الديني أنهم اعتبروه مصدر للتشريع فقط، في مقابل الجانب العلمي من الدين متمثلا في الإلهيات وعالم الغيب الأمر الذي جعلوه خاص بالولاية ولا يتلقى من النصوص الدينية، بما في ذلك ما جاء به النبي محمد إذ اعتبروه أخذه من مشكاة الأولياء وكونه ولي وليس نبي، وابن عربي يصرح بذلك في فصوصه وفتوحاته، حينما يقول بأن النبي عندما "يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولي وعارف، ولهذا مقامه من حيث هو عالم أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع"[289]، وهكذا نجد الصوفية المتفلسفون من يجعل محتوى النص الديني قاصر على الجانب التشريعي فيما الجانب العلمي تختص به الولاية وما ورد في النصوص الدينية من ذلك هو من باب أن الأنبياء هم في نفس الوقت أولياء.

---

[286])- **أبي حامد الغزالي**، جواهر القرآن، مرجع سابق، ص 26.

[287])- المرجع نفسه، ص 26-27.

[288])- **ابن تيمية**، بغية المرتاد، مصدر سابق، ج1، ص 222.

[289])- **ابن عربي**، فصوص الحكم، مرجع سابق، ص 134- 135.

4- تأويل النص الديني عند أصحاب التصوف الفلسفي:

بعد الذي ذكرناه يكون ابن تيمية قد أوضح ماهية التأويل الصوفي وخصائصه باعتباره طريقة للتعامل مع النص الديني ممثلا في القرآن والسنة، وأن تلك الطريقة ليست إلا ما عرف من قبل عند الفلاسفة تم كسوته بزي التصوف وأنه يحصل بالكشف بدل العقل، وبالتالي فمن المنطقي أن يكون غير مقبول عند ابن تيمية، الذي رأى في عمل الصوفية المتأخرين في التأويل على أنهم لا يزيدون على أن "يعبرون بهذه العبارات المعروفة عند المسلمين عن تلك المعاني التي تلقوها عن الفلاسفة وضعا وضعوه ثم يريدون أن ينزلوا كلام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم على ما وضعوه من اللغة والاصطلاح وهذا لو كانت تلك المعاني التي يذكرها الفلاسفة صحيحة ما جاز بل كان من الكذب على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم أنه يقال أنه أرادها فكيف وأكثر تلك المعاني باطلة ومضطربة وما يذكرونه من الأقيسة العقلية على ثبوتها أقيسة ضعيفة بل فاسدة وقد اعترف أساطين الفلاسفة بأنها لا تفضي إلى اليقين وكل منهم يعبر عن المعاني الفلسفية بعبارات إسلامية ومنهم من لا يبين لأكثر الناس أن مراده ذلك ومنهم من يزعم أن تلك المعاني حصلت له بطريق الكشف والمشاهدة كما يزعمه صاحب الفتوحات المكية وأشباهه وقد يقول عن الملائكة أنوار في أنوار وأنوار في ظلال وأنوار في ظلمه"[290]. لأن تأويل النص القرآني عند ابن تيمية لا يسمح بإضافة المعاني إلى النصوص الدينية بشكل تحكمي حسب إرادة القارئ أو المؤول للنص، بل تستدعي طلب دلالة أرادها صاحب النص، وهذه الأخيرة لا يتم الوصول إليها من خلال معنى اصطلاحي خاص قادم من خارج الفضاء التداولي للنص.

كذلك هناك عملية مهمة لدى ابن تيمية كان يقوم بها وهو في سياق تفكيك التأويل الفلسفي الصوفي، إذ يتطرق وهو بصدد تبيين حقيقة مذهب الاتحادية في التأويل، إلى **المفاهيم الصوفية** التي استعارها المتأخرون بعد أن غيروا من معانيها الاصطلاحية الأولى واستعملوها في نسقهم الفلسفي الجديد، ومن أبرز تلك المفاهيم التي عالجها في هذا السياق

[290]- **ابن تيمية**، بغية المرتاد، مصدر سابق، ج1، 218-219.

مفهومي **الظاهر والباطن**؛ بحيث ارتأى أن يميز بين نمطين من القائلين بالباطن في معرفة القضايا الدينية، لأنه اعتبر مفهوم الباطن "لفظ فيه إجمال وإبهام؛ فالصوفية العارفون (يقصد الأوائل) الذين لهم في الأمة لسان صدق إذا قالوا: علم الباطن، أو علوم الباطن، ونحو ذلك فهم لا يريدون بذلك ما يتناقض الظاهر؛ بل هم متفقون على أن من ادعى باطنا من الحقيقة يناقض ظاهر الشريعة فهو زنديق، وإنما يقصدون بذلك عمل باطن الإنسان – الذي هو قلبه– بالأعمال الباطنية كالمعرفة والمحبة والصبر والشكر والتوكل والرضا ونحو ذلك ما هو كله تحقيق"[291]؛ وأما المتأخرون فقد استخدموا لفظ الباطن بمعنى جديد يتلاءم مع غرضهم من قراءة النص الديني المتمثل في فتح دلالته حتى تستوعب المعاني المذهبية التي اعتقدوها سلفا، ومن ثم لم يلاقوا إشكالا في القول بأن يكون باطن النص مخالفا للظاهر، وهذا كما هو معلوم تحرر من كل سلطة للنص، لأن نصية النص تكمن في ظاهره وليس هناك ضابط بعد الظاهر يمكنه أن يحكم المعنى أو يشكل سلطة على القارئ، بل يصبح النص قابل لتحمل كل معنى يريده القارئ، وذلك لأن "السير المنهجي للتأويل الباطني معاكس لسير التأويل الاصطلاحي، إذ ينتقل من الباطن إلى الظاهر، ومن المعنى إلى اللفظ؛ لأنه يجعل المعنى الباطني أصلا، واللفظ تابعا، فهو يقرر المعنى الباطني أولا، ثم يلوي أعناق الألفاظ للدلالة عليه، وهذا يكشف لنا طبيعة التأويل الباطني، إذ هو عبارة عن تضمين النص آراء، سواء كانت آراء قرمطية، أم فلسفية، أم صوفية، ثم محاولة صرف اللفظ القرآني للدلالة عليها، وقد كشف لنا تلك الطبيعة بعض من مارسه وأحياه، وهو الغزالي، إذ يقول: "والذي تتكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلا، والألفاظ تبعا، وأمر الضعيف بالعكس، إذ يطلب الحقائق من الألفاظ"[292].

---

[291])– **ابن تيمية**، بيان تلبيس الجهمية، مرجع سابق، ج2، 113–114.

[292])– **عبد الله بن نافع الدعاجي**، المنهج المعرفي عند ابن تيمية، مرجع سابق، ص 626–627. **أبي حامد الغزالي**، مشكاة الأنوار، ص 66.

وعليه كان شيخ الإسلام يصف تأويل الصوفية المتأخرين بأنه تحريف للكلم عن مواضعه، وكذب على الله وعلى رسوله، وما ذاك إلا لأنه وجد الغالب من تأويلات الصوفية هي من قبيل تضمين آيات القرآن معاني تكون أحيانا مناقضة للمعنى النصي، وكنانذمج يورد كلام ابن عربي الذي في الفصوص وبالتحديد من فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية والذي يأول فيه ابن عربي آيات من سورة نوح قائلا: "{نوح:26] فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله وهو الحيرة. {نوح:26] في عين الماء في المحمدتين {التكوير:26] سجرت التنور إذا أوقدته {نوح:27]: فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد فلو أخرجتهم إلى السيف سيف الطبيعة: لنزلوا عن هذه الدرجة الرفيعة وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله. {نوح:28]: الذين استغشوا ثيابهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم طلبا للستر لأنه دعاهم ليغفر لهم والغفر الستر{ أحدا حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة {نوح:29] أي تدعهم وتتركهم {نوح:29] أي يحيروهم ويخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من أسرار الربوبية فينظروا أنفسهم أربابا بعدما كانوا عند أنفسهم عبيدا فهم العبيد الأرباب {ولا يلدوا} أي ما ينتجون ولا يظهرون {نوح:29] أي مظهرا ما ستر {نوح:29] أي ساترا ما ظهر بعد ظهوره فيظهرون ما ستر ثم يسترونه بعد ظهوره فيحار الناظر ولا يعرف قصد الفاجر في فجوره ولا الكافر في كفره

والشخص واحد {⧫♎︎ ✌︎➔⬤■◐⬤⧁⬀✡⬥♊︎⬀⬥➢}[نوح:30] أي استرني واستر مراحلي فيجهل مقامي وقدري كما جهل قدرك في قولك{◻︎⬂②⬀✍︎ ⌧⧁⬀◻︎ॐ⧫♌︎◻︎✌︎⧁ ☛✍︎♐︎✗❁ ❺⬀❄︎♎︎ ⌧⧁❁⬀◻︎⧫♊︎⑨◻︎⬆︎}[الزمر:64] {◻︎⬂☞⬅︎⬀◻︎⬂⬀☞⬅︎⬀◻︎ॐ✶}[نوح:30] أي من كنت نتيجة عنهما وهما العقل والطبيعة {◻︎⬂☞⬅︎①⬀❖ ◻︎❁❺⧁❁⬀♒︎⌧ ☞⬀✡⬀☜⬀⬀☜⬀⬀⇧⬅︎⬀♐︎} ②♌︎⬀◻︎②◻︎⬀☜⬄✍︎☹︎}[نوح:30] أي: قلبي {②♌︎⬀◻︎②◻︎⬀☜⬄✍︎}[نوح:30] مصدقا بما يكون فيه من الأخبار الإلهية وهو ما حدثت به أنفسها {◻︎⬂☞⬅︎⬀⧁①♌︎⬀◻︎②◻︎⬀☜⬄◻︎⬀☜⬀⬄❖}[نوح:30] من العقول {◻︎⬂✌︎☞⧁①♌︎⬀◻︎②◻︎⬀☜⬄❁🖫✁♈︎}[نوح:30] من النفوس {◻︎⬂⬧⬧❁} ☜⑦❁⬀⬥⏵☯︎◻︎◻︎ ✌︎⚫︎⬃☞⬝🏱☠︎🖫✁⬀♓︎◻︎①◻︎⬀☜⬀⬀❖⬂ }[نوح:30] من الظلمات أهل الغيب المكتنفين داخل الحجب الظلمانية {✌︎♊︎⌨︎⬧⬧☠︎ ☜⑦❁⬀⬀☜✡⬀♐︎✍︎⧫✌︎☹︎}[نوح:30] أي هلاكا فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم وجه الحق دونهم"[293]. يعقب ابن تيمية قائلا: "وهذا كله من أقبح تبديل كلام الله وتحريفه ولقد ذم الله أهل الكتاب في القرآن على ما هو دون هذا فإنه ذمهم على أنهم حرفوا الكلم عن مواضعه وأنهم:{☜⬀⧁♐︎④⬀▩☜⇧♋︎⬀☜✡♌︎⬀◻︎⧫⬂ ✌︎❁⬃☞⧁④⬀☜⇧❁🖫✁♈︎♉︎⬂ ☜⬀✡♊︎✍︎🕮🕭☜⬀⧁⬃◻︎⬀☜⬀⧁⓿🏱”⬃ ☜♌︎♋︎”♎︎ ☜⬀⧁♐︎❖⬀♋︎◻︎⬀☞◻︎⬀♋︎⬂⧫◻︎⬂ ⬀⓿♐︎🖫✁◻︎♈︎ॐ✌︎ ②⬀⬀❖➢ ■⬀⬀☜⬄⬀◻︎⬀ ✌︎⧁⬀⬀♌︎◻︎⬀⬀☜⬀⬀♓︎⬀◻︎⬀⬀⬂⬀ ☞⬅︎⬀☜⬀⧁⬀♐︎⌂❀▩☜⇧❁⬀♦︎♌︎◻︎✌︎⧁ ☜⬀✡♊︎⬀⑩⬀⬆︎ ✌︎⬤⬀⌨︎✍︎⬅︎ ☜♌︎⬀❁①♐︎⬀☜⬄✍︎☹︎ ⌧❁⬀♓︎⬀☜⬀⧁⬀⬄⬄⬀⬀♋︎}[البقرة:78]

{◻︎⬂☜⬀⧁♐︎❖⬀♋︎◻︎⬀☞◻︎⬀♋︎⬂⧫◻︎⬂ ⓿♋︎◻︎♐︎ ②⬀⬀❖➢ ■⬀⬀☜⬄⬀◻︎⬀ ✌︎⬤⬀⌨︎✍︎⬅︎ ◻︎⬂②♐︎✍︎ ⓿♋︎◻︎♐︎ ②⬀⬀❖➢ ■⬀⬀☜⬄◻︎⬀ ♋︎⬅︎✍︎⬀⌨︎✍︎⬅︎ ◻︎⬂☜⬀⧁♐︎❖⬀♋︎◻︎⬀☞◻︎⬀♋︎⬂⧫◻︎⬂ ■♐︎♓︎❁⧁ ✌︎❁⬀⌨︎✍︎⬅︎ ✌︎⬤⬀☞④⬀ॐ◻︎♈︎⬀♉︎⬂ ◻︎⬂⓿♋︎”⬃ ☜⬀⧁♐︎⬤⬃⬀♓︎❁①♌︎◻︎⬀⧫⬂ ①⌨︎⌨︎☎︎}[آل عمران:77]. وهؤلاء قد حرفوا كلام الله عن مواضعه أقبح تحريف وكتبوا كتب النفاق والإلحاد بأيديهم وزعموا أنها من عند الله"[294]؛ وفي نقطة أخرى أيضا يستشنع من ابن عربي قوله بأن

[293])- فصوص الحكم، مرجع سابق، 73-74.

[294])- مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج2، 200-201.

فرعون كان مؤمنا بالله، وأنه كان صادقا في قوله:{ ﴿ ﴾}[النازعات:24][295]، في حين أن مسألة "كفر فرعون وموته كافرا وكونه من أهل النار هو مما علم بالاضطرار من دين المسلمين بل ومن دين اليهود والنصارى فإن أهل الملل الثلاثة متفقون على أنه من أعظم الخلق كفرا ولهذا لم يذكر الله تعالى في القرآن قصة كافر كما ذكر قصته في بسطها وتثنيتها ولا ذكر عن كافر من الكفر أعظم مما ذكر من كفره واجترائه وكونه أشد الناس عذابا يوم القيامة"[296]، وذلك نظرا لكثرة النصوص الواردة والصريحة في معناها لدرجة لم يعلن "أحد بالتصريح بأنه مات مؤمنا إلا عمن فيه من النفاق والزندقة أو التقليد للزنادقة والمنافقين ما هو أعظم من ذلك، كالاتحادية الذين يقولون: إن وجود الخالق هو وجود الخلق"[297]؛ ويستغرب ابن تيمية أنهم "مع هذا الكفر والتعطيل الذي هو شر من قول اليهود والنصارى يدعون أن هذا العلم ليس إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء الذي يدعونه وأن خاتم الأنبياء إنما يرى هذا العلم من مشكاة خاتم الأولياء وأن خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى خاتم الأنبياء وهو في الشرع مع موافقته له في الظاهر مشكاة له في الباطن ولا يحتاج أن يكون متبعا للرسول لا في الظاهر ولا في الباطن"[298].

---

[295]) فصوص الحكم، مرجع سابق، ص 210-211.

[296])- **ابن تيمية**، جامع الرسائل، تحقيق: محمد رشاد سالم(دط؛ جدة: دار المدى، دت)، ج1، ص203.

[297])- المصدر نفسه، ج1، ص204.

[298])- المصدر نفسه، ج1، ص205.

الفصل الرابع

المبحث الأول: ابن تيمية وضبط مفاهيم النظرية التأويلية

المبحث الثاني: مشكلة التفسير عند ابن تيمية

المبحث الأول: ابن تيمية وضبط مفاهيم النظرية التأويلية

إن بحث إشكالية التأويل لدى عالم أو مفكر مثل ابن تيمية، لابد وأن يخصص جزء منها لضبط المفاهيم والمصطلحات الأساسية التي كانت وثيقة الصلة بالجدل الذي دار بين أقطاب الفكر في العالم الإسلامي حول موضوع التأويل؛ واخترنا في هذا المبحث مجموعة مفاهيم واصطلاحات هي ذات صلة وثيقة بإشكالية التأويل كما أنها تميزت بحضورها القوي في تنظير المسلمين لفهم خطابهم المقدس من جهة، ومن جهة أخرى اعتنى بها شيخ الإسلام ابن تيمية وأولاها اهتماما بالغا، لأن الاختلاف والانحراف في فهم قضايا الدين عنده يعود في قسم مهم منه إلى تباين في المعاني المتعددة التي أخذتها في تصنيف وتحليل نصوص القرآن، فهذه الأخيرة رغم ورود أغلبها في القرآن، إلا أنه لم يحصل الاتفاق بين فرق المسلمين على مدلولها مما أذكى الخلاف بشكل واسع بين فرق المسلمين كون هذه المفاهيم ذات طابع منهجي في قراءة النص الديني، من هنا كان من الطبيعي أن تولي حركة إصلاحية كبيرة كالتي قام بها ابن تيمية هذا الجانب أهمية وعناية حتى تفض الإشكال الحاصل، وبالفعل قام ابن تيمية بتلك العملية معطيا طرحا سمته التأسيس والعقلانية وعدم التناقض، ولازالت تلك المساهمة التي أدلى بها تحظى بالاعتبار والراهنية إلى حد الآن لدى الكثير من المتأثرين به سواء بشكل كلي أو جزئي، وذلك من خلال تتبعه لأهم المفاهيم التي أنتجها علماء الإسلام ومنظريه على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم وناقشهم ابن تيمية فيها؛ من هنا إرتأينا أن أجعل ذلك من في مبحث مستقل يقف مفهوم التأويل كقضية جوهرية فيه وتأتي بعده مفاهيم أخرى تلتقي به أو تتقاطع معه، عالجها ابن تيمية بشكل ضمني من خلال سعيه لضبط مفهوم التأويل باعتباره محوريا يشمل تحته عدة مفاهيم، ثم النظر في علاقة مفهوم التأويل بتلك المفاهيم كمرحلة ثانية.

لقد كان ابن تيمية منذ البداية على وعي بأنه "لابد من التمييز بين عدد من المفاهيم لها علاقة بقراءة النص (الديني) وفهمه. فلدينا ما يُطلق عليه النص والظاهر والباطن والتأويل والتفسير وما إلى ذلك. وقد اعتاد علماء التفسير والخطاب الديني أن يتعاملوا مع نوعين من قراءة النص، أحدهما يعبر عن حمل النص على معناه البيّن أو الظاهر، والأخر يطلقون عليه التأويل، وهو حمل النص على غير ظاهره، كما هو اصطلاح المتأخرين. وبالتالي لا توجد هناك آلية أُخرى للقراءة غير هاتين الآليتين"[299] في تراثنا الإسلامي، ومن الجدير بالذكر أن التفسير والتأويل لفظين وردا ذكرهما في القرآن، وهذا الأمر يرتبط أيضا بشرعية كل واحد منهما زيادة على كونهما طريقتين في قراءة النصوص، لكن ما ثار حوله الجدل واختلفت فيه وجهات النظر هو المعاني المتعددة التي اكتسبتها هذه الألفاظ عبر تاريخ الفكر الإسلامي إلى غاية عصر ابن تيمية. بل إن تلك الاختلافات لازالت تلقي بثقلها على العقل الديني والفكري الإسلامي لحد الساعة على الرغم من المساهمات الكثيرة والمتنوعة التي سعى أصحابها لإزالة الخلاف الدائر حولها.

1− تجليات الاختلاف حول مفهوم التأويل:

لقد عاش ابن تيمية في عصر كان الاختلاف فيه حول التأويل على أشده، وافترق المسلمين بين مجوز للتأويل معتبرا إياه آلية قراءة مشروعة بل واجبة أحيانا، في حين كان هناك طرف آخر رأوا حرمة التأويل ونهو عنه لدرجة ألفوا الكتب التي ذموه فيها وأهله[300]؛ ولقد استدل كلا من الطرفان المتخاصمان بآيات من القرآن على صحة ما ذهبوا إليه، وقد ظهرت تجليات حدة الجدل بينهم من خلال تفسيرهم الآية السابعة من سورة آل عمران التي يقول الله فيها:{

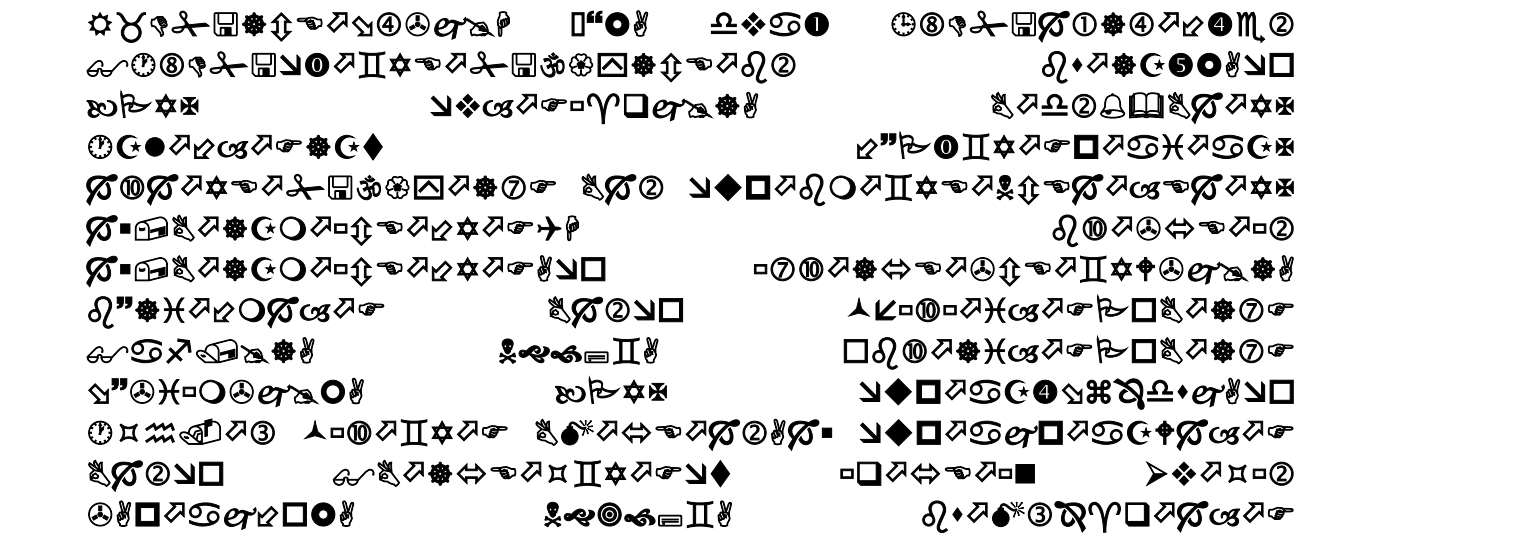
ॐ⑥⬀⬃ଓ☜⬀☸♓✎■ ⌧♑☸☯⬥⬀☪⬀☞♎🕮✌ ⬛⑩▫♈❑♏✍☸✌ ✎❑♋❶

⏲⑧🖓✃🖫✎ଓ⬀☞✌✎▪ ♌⑩⬀☸⬄☜⬀▫② ⬂♉🖓✃🖫☸⇳☜⬀⬂④☸♏✍☸✌

---

[299])- **يحي محمد**، منطق فهم النص: دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته (ط1؛ المغرب: دار أفريقيا الشرق، 2010م)، ص 32.

[300])- **ابن قدامة المقدسي**، ذم التأويل وأهله، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر (ط1؛ الشارقة: دار الفتح، 1414هـ 1994م).



من قابلية تؤهلها لأن تكون حجة في يد هذا الطرف أو ذاك. بالإضافة إلى أنها تضمنت كلام ذا بعدين أثنين بعد معرفي محض وبعد ديني تشريعي؛ ففي الجانب المعرفي كان الجدل يدور حول قضية إمكانية الفهم البشري للنصوص القرآنية وحدود هذا الفهم، وعن الإمكانات الدلالية للنص الديني بتقسيمه إلى محكم ومتشابه وما يسمح به ذلك من افتراض وتصور لملامح المنهج التأويلي المناسب لذلك، والسؤال الذي طرح في هذا القسم هو هل تعتبر كل النصوص قابلة للفهم البشري أم لا؟ وهل يجب تفسيرها فقط أم يلزم حضور التأويل.

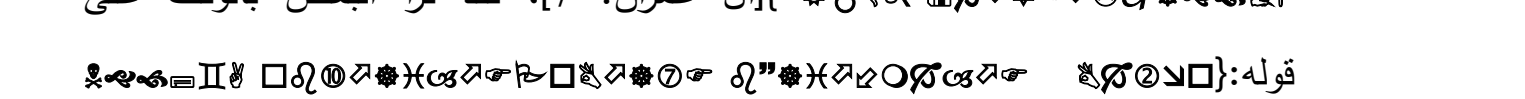
وأما البعد الثاني للآية السابقة وهو البعد الديني أي ما تعلق بحكم الشرع في التأويل، الذي ينبغي أن يعتقده القارئ للقرآن والمؤمن به، وهذا الحكم يرتبط بالتأويل في حد ذاته من حيث كونه فعل معرفي مشروع أو العكس، ويعتبر هذا الأمر كذلك في غاية الأهمية بالنسبة للمسلمين كونهم يعتقدون أن الشريعة ضبطت كل فعل بشري واعي بأحكامها، بما في ذلك قراءة النص في حد ذاته.

والمفارقة في الاختلاف حول آية التأويل أنها تضع من يقارب مشكلتها في حالة الدور، كون الآية في ذاتها عبارة عن نص قرآني يحتاج إلى التأويل، وفي نفس الوقت عملية تأويل القرآن تحتاج إلى حكم لا يمكن معرفته إلا بعد فهم وتأويل الآية؛ من هنا يصبح المشكل

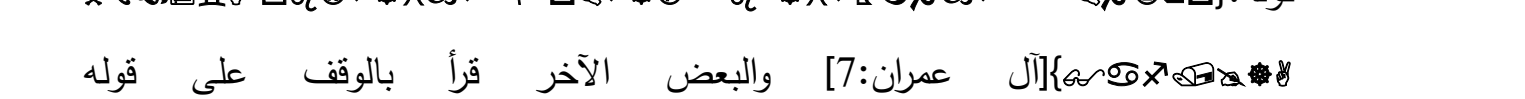
مضاعفا، ذلك أن المسألة الدينية برمتها قائمة على قراءة النص الديني وفهم معانيه، مما يجعل الوصول لمعنى هذه الآية أمرا بالغ الأهمية لدى العلماء لأن ما كان سيترتب على فهما هو الذي سيحدد تصور الطبيعة الدلالية لنص الديني ومنهج فهم النص وفي الوقت نفسه ستتشكل كل قضايا الدين انطلاقا من ذلك.

ولقد برز الاختلاف حول تأويل القرآن من خلال آية آل عمران، بسبب الاختلاف في قراءة الآية على الوقف أو الوصل في قوله تعالى:{

}[آل عمران: 7]، فقد قرأ البعض بالوقف على قوله:{



}[آل عمران:7] والبعض الآخر قرأ بالوقف على قوله تعالى:{



}[آل عمران:7] معطوفا على الله، مما جعل العلم بتأويل المتشابهات محل خلاف بين الطرفين وصار القائلون بإمكانية معرفته والقائلون باستحالة ذلك كلهم يجد في الآية ما يستدل به على موقفه، ونجد أن الإمام الطبري وهو واحد من أقدم المفسرين يحكي هذا الاختلاف إذ يقول: "واختلف أهل التأويل في تأويل ذلك، وهل الراسخون معطوف على إسم الله، بمعنى إيجاب العلم لهم بتأويل المتشابه، أو هو مستأنف ذكرهم بمعنى الخبر عنهم أنهم يقولون آمنا بالمتشابه، وصدقنا أن علم ذلك لا يعلمه إلا الله؟ فقال بعضهم: معنى ذلك: وما يعلم تأويل ذلك إلا الله وحده منفرداً بعلمه. وأما الراسخون في العلم فإنهم ابتدئ الخبر عنهم بأنهم يقولون: آمنا بالمتشابه والمحكم، وأن جميع ذلك من عند الله"[301]، ويقول عن الموقف الثاني:

---

[301]- **الطبري ابي جعفر محمد بن جرير**، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، مراجعة وتخريج أحاديث: أحمد محمد شاكر (ط2؛ القاهرة: مكتبة ابن تيمية، دت)، ج6، ص 201.

"وقال آخرون: بل معنى ذلك: وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، وهم مع علمهم بذلك ورسوخهم في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا"[302]. كما يورد الإمام الطبري العديد من الروايات التي دعم بها كلا الفريقين مقالته.

من هنا كان البحث عن الرأي الفصل بين من يقولون بالقراءة بالوصل والقراءة بالفصل أمر ذا خطورة بالغة وجِدُ مُلِح بالنسبة لعلماء المسلمين، وقد استمر هذا الجدل طويلا دون حل جذري؛ وأدلى فيه كبار نظار المسلمين وعلمائهم كل بدلوه، وكان ابن تيمية صاحب واحدة من أكبر الإفادات في هذا الصدد، وإن كنت سأتجنب الجزم بأنه هو من قام بحل المشكلة لأن ذلك ليس من صميم البحث، إلا أن ما أتى به في هذا الصدد سواء من حيث نظرته للأسباب التي صنعت المشكل، أو طريقته في إزالة اللبس وإعادة موضوع التأويل إلى حيز الوضوح، طرح يستحق التقدير.

وما يهمنا في هذا الموقف هو كيف تعامل ابن تيمية مع هذا الإشكال الذي بقي متأرجحا بين الوقف والوصل في قراءة الآية؟

أولا- طريقة ابن تيمية في التعامل مع المشكلة:

إن أول ما سعى إليه مفكرنا هو ضبط المفاهيم، لأنه لاحظ أن أهمها صار يكتسب عدة معاني مختلفة لا تقبل الدخول تحت معنى واحد من جهة اللغة كما تحدث فوضى للدارس للنص القرآني من جهة الاصطلاح وكمثال على ذلك يمكن أخذ لفظي التفسير والتأويل، إذ يمكن ملاحظة من خلال إلقاء نظرة عن بعض الكتب التي جمعت الأقوال المتعددة فيهما، مثل الإتقان في علوم القرآن أو كتاب البرهان في علوم القرآن حجم الاختلاف الواقع فيهما عند المسلمين؛ والشيخ وإن كان ناقش أغلب الأقوال في مفهوم التأويل لدى أعلام الفكر الإسلامي الكبار واحدا واحدا، سواء كانوا علماء شرع أو كلام أو الفلسفة والتصوف بشكل

[302])- **المرجع نفسه**، ج6، ص 203.

موسع لا يمكن إيراده هنا[303]، إلا أن خلاصة كلامه حول التأويل كان بالدعوة إلى اعتماد المعاني الأصيلة منها، أي التي نزل بها القرآن أو جاءت بها السنة أو جاءت في كلام العرب، وباستثناء هذا كان الشيخ يأتي على ذكر معنى اصطلاحي واحد للتأويل عرف عند المتأخرين، أولاه الشيخ اهتماما نظرا لأنه فرض نفسه كأمر واقع إذ كان محل انتشار واسع بين أوساط البراديغمات التأويلية الإسلامية من فقه وكلام وتصوف وأصول الفقه وتفسير وحتى عند غيرهم، مما جعله سبب مباشر في المشكلة، في حين كان ابن تيمية يرفض تفسير النص الديني بالاصطلاحات الحادثة بعد عصر التنزيل؛ وعليه ومن أجل الوصول إلى حل للمسألة كان ابن تيمية يرى أن إزالة الإشكال القائم يجب أن "يقوم على أساس تحديد معنى لفظ التأويل من جهة، ثم تطبيق ذلك المعنى أو تلك المعاني على الآيات التي ورد فيها؛ كما أنه له رأي في تفسير معنى التشابه أو الآيات المتشابهة في القرآن"[304]. بالإضافة إلى نقد وتدقيق المفاهيم الإجرائية التي ابتكرتها التأويلية الإسلامية آنذاك مثل الظاهر والباطن. وبالتوازي مع ذلك كان الشيخ يقدم حجج ومبررات رفضه للمعاني الاصطلاحية التي قال بها غيره، الأمر الذي جعله يراها خاطئة لا تصلح لتأويل النص الديني.

أ- استقراء مدلولات لفظ التأويل عند ابن تيمية:

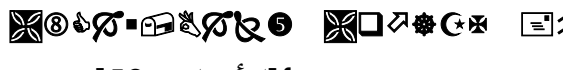
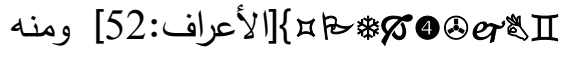
وبعد التتبع والاستقراء التاريخي اكتشف ابن تيمية "أن لفظ التأويل قد صار بسبب تعدد الاصطلاحات له ثلاث معان:

أحدها: أن يراد بالتأويل حقيقة ما يؤوله إليه الكلام وإن وافق ظاهره. وهذا هو المعنى الذي يراد بلفظ التأويل في الكتاب والسنة كقوله تعالى:{

---

[303])- الجزء الثامن من كتاب بيان تلبيس الجهمية كله استعراض لأقوال أقطاب الفكر في العالم الإسلامي حول التأويل، ومناقشتهم واحدا بعد الآخر.

[304])- **محمود السعيد الكردي**، أثر القرآن على منهج التفكير عند ابن تيمية (ط1؛ بنغازي: الدار الجماهيرية للنشر، 1395 ه – 1986م)، ص90.



{[الأعراف:52] ومنه

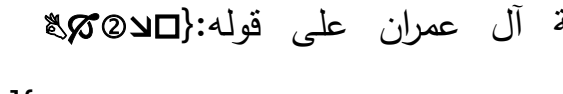
{قول عائشة: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا ولك الحمد اللهم اغفر لي يتأول القرآن}.

والثاني: يراد بلفظ التأويل التفسير وهو اصطلاح كثير من المفسرين ولهذا قال مجاهد إمام أهل التفسير إن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه فإنه أراد بذلك تفسيره وبيان معانيه وهذا مما يعلمه الراسخون.

والثالث: أن يراد بلفظ التأويل صرف اللفظ عن ظاهره الذي يدل عليه ظاهره إلى ما يخالف ذلك لدليل منفصل يوجب ذلك"[305].

ويرى ابن تيمية بناءا على ذلك أن المشكل الذي وقع حول مسألة التأويل ناتج عن كون "لفظ التأويل فيه اشتراك بين ما عناه الله في القرآن، وما يطلقه طوائف من السلف، وبين اصطلاح طوائف من المتأخرين، فبسبب الاشتراك في لفظ التأويل اعتقد كل من فهم معنى بلغته أن ذلك هو المذكور في القرآن"[306]، وعدم علم الكثيرين بلغة القرآن وباستعمال السلف أدى إلى تلك المشكلة. خاصة لما وجد خلاف للسلف حول الوقف في آية التأويل والذي حكاه الطبري، كما يرى الشيخ أن ظهور المعنى الاصطلاحي للتأويل ثم دخوله إلى المدونة التفسيرية وشيوعه بين المسلمين كان طور آخر زاد المشكل تعقيدا، هاته الأمور هي التي صنعت المشكلة، حول معنى لفظ التأويل وحول حكم التأويل.

ب- اختلاف السلف في الوقف ليس تعارضا:

قَبِلَ ابن تيمية مبدئيا القول بالوقف في آية آل عمران على قوله:{ 

آل عمران:7] لأنه "المأثور عن جمهور سلف الأمة وخلفها ... فهو المأثور عن أبي ابن

---

[305])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج4، ص 68-69. بتصرف

[306])- **المصدر نفسه**، ج13، ص 285.

كعب، وابن مسعود، وابن عباس، وغيرهم"[307]. وأعتبر ذلك هو المناسب لمعنى لفظ التأويل في لغة القرآن التي نزل بها، بحيث كان المقصود منه "نفس الأمور الموجودة في الخارج"[308]، بحيث "تأويل الخبر هو وجود المخبر به، وتأويل الأمر هو فعل المأمور به"[309]، وليس المقصود بلفظ التأويل الذي استأثر الله بعلمه تفسير الكلام وإيضاح معناه، بل يكون التأويل في هذه الحالة "هو الحقيقة التي يؤول الكلام إليها وإن وافقت ظاهره فتأويل ما أخبر الله به في الجنة من الأكل والشرب واللباس والنكاح وقيام الساعة وغير ذلك هو الحقائق الموجودة أنفسها، لا ما يتصور من معانيها في الأذهان، ويعبر عنها باللسان، وهذا هو التأويل في لغة القرآن، كما قال تعالى عن يوسف أنه قال:{ ﴿ يوسف: 100]"[310]، ولفظ التأويل إذا استخدم بهذا المعنى في آية آل عمران فإنه لا يفيد بشكل من الأشكال وجود نصوص لا يعلم معناها إلا الله، وهذا الذي كان ابن تيمية حريص على بيانه وإيصاله لمن التبس عليهم الأمر، وإنما الذي لا يعلمه إلا الله هو كيفيات تلك الأمور التي أخبر الله عنها؛ لكن مع ذلك يرى شيخ الإسلام أن هناك من السلف من استعمل لفظ التأويل بمعنى "تفسير الكلام وبيان معناه"[311]، وفي هذه الحالة يكون المقصود بالتأويل "ليس هو ما يوجد في الخارج بل هو بيانه وشرحه وكشف معناه، فالتفسير من جنس الكلام يفسر بكلام يوضحه"[312]، ويقول الشيخ بأن "هذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن، كما يقول ابن جرير وأمثاله من المصنفين في التفسير– واختلف علماء التأويل–، ومجاهد إمام

---

[307])- **المصدر نفسه**، ج3، ص 54.
[308])- **المصدر نفسه**، ج13، ص 290.
[309])- **المصدر نفسه**، ج17، ص 382.
[310])- **المصدر نفسه**، ج05، ص 36.
[311])- **ابن تيمية**، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج1، 14.
[312])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج17، ص 379.

المفسرين"[313]، وهؤلاء عند ابن تيمية هم الذين عطفوا الراسخين في العلم على الله في العلم بالتأويل، وقالوا بالوقف على قوله تعالى:{ ﴿ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿﴾}[آل عمران:7]، فالراسخون في العلم عندهم يعلمون معاني نصوص القرآن، دون أن يعلموا حقائق عالم الغيب من صفات الله وصفة النعيم أو العذاب وحتى الأحداث الماضية التي ذكرها القرآن والمستقبلة التي أنبأنا بأنها ستقع كلها لا يعرف الراسخون كيفياتها وإن كانوا يفهمون معاني النصوص التي تكلمت عليها. وعلى هذا لا يصبح هناك تعارض بين من قال بالوقف الأول ومن قال بالوقف الثاني، "فمن قال لا يعلم تأويله إلا الله، فأراد به ما يؤول إليه الكلام من الحقائق التي لا يعلمها إلا الله، وتلك ليست آيات قرآنية بل مخلوقات توجد في أحداث تقع في الواقع؛ ومن قال إن الراسخين في العلم يعلمون التأويل فالمراد به تفسير القرآن الذي بينه الرسول والصحابة"[314]. وهكذا يكون الشيخ قد فصل القول في جزء من المشكل الذي تمحور حول التأويل كمفهوم قرآني وإجرائي في نفس الوقت.

ج- مشكلة التأويل لدى المتأخرين:

يقول ابن تيمية: "وإنما الخلاف في لفظ التأويل على المعنى المرجوح دون الراجح لدليل يقترن به، فهذا اصطلاح متأخر، وهو التأويل الذي أنكره السلف والأئمة وهو تأويلات أهل البدع"[315]؛ أي أن سبب الاضطراب في المسألة كان ما أعطاه المتأخرون التأويل من تعريف، وكبسط أكثر للخلاف الذي جرى حول هذا، يذهب الشيخ إلى أن المتأخرين من أصحاب التأويل ارتكبوا خطا منهجي كبير "لما رأوا المشهور عن جمهور السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان أن الوقف التام عند قوله:{ ﴿ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿﴾}[آل عمران:7]...، لكن

---

313)- **المصدر نفسه**، ج3، ص55.
314)- **المصدر نفسه**، ج 16، ص 408.
315)- **المصدر نفسه**، ج 16، ص 408.

ظنوا أن المراد بالتأويل هو معنى اللفظ وتفسيره أو هو التأويل الاصطلاحي الذي يجري في كلام كثير من متأخري أهل الفقه والأصول وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به فهم قد سمعوا كلام هؤلاء وهؤلاء فصار لفظ التأويل عندهم هذا معناه. ولما سمعوا قول الله تعالى:{□⊻②ø✎ ☜⬀♋ø❍⬃⬀♓❅"♌ ☜⑦❅⬀✎□⚐☜⬀♋♓❅⬀⑩♌□ ✌♊▭☙♦♎ ✌❅♒♎✗♉♋✍}[آل عمران:7]، ظنوا أن لفظ التأويل في القرآن معناه هو معنى لفظ التأويل في كلام هؤلاء فلزم من ذلك أنه لا يعلم أحد معنى هذه النصوص إلا الله"[316]، وعلى هذا تشعب الانحراف الحاصل حول التأويل ليتحول إلى نظرية تأويلية منحرفة، استدرك عليها الشيخ عدة أخطاء سنحاول تفصيلها في ما يلي:

الأول: لأن لفظ التأويل بهذا المعنى لم يوجد إلا في "كلام المتأخرين أما الصحابة والتابعين لهم وسائر أئمة المسلمين وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى، بل يريدون بالتأويل المعنى الأول والثاني"[317].

الثاني: أن ابن تيمية كان ينظر للتأويل الصارف لمعنى اللفظ من الاحتمال المرجوح إلى الراجح على أنه مفهوم أنتجته نسق تأويلي كانت يتبنى فكرة تعارض العقل والنقل كأساس معرفي تقوم عليه نظرته للنص الديني، وقد عمل بنفسه على هدم ذلك الأساس مثلما ذكرنا في الفصل الأول.

الثالث: هو أن الشيخ كان يرى أن ذلك الاصطلاح الحادث للفظ للتأويل لما تسلل إلى المدونة اللغوية والتفسيرية وأصبح يستعمل في قراءة آية التأويل من سورة آل عمران، الأمر الذي أنتج نظرية في التأويل تحوي تناقض، إذ أصحاب هذا التأويل المحدث جعلوا النصوص التي رأوا أنها تعارض المعقول عندهم هي المتشابه، ولكنهم كانوا يرون أن المتشابه لا يعلم معناه إلا الله ومن ثم تأولوها التأويل الصارف؛ ويوضح الشيخ التناقض

---

316)- **المصدر نفسه**، ج17، ص 358-359. بتصرف.

317)-**محمد حسني الزين**، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري (ط1؛ بيروت: المكتب الإسلامي، 1399هـ- 1979م)، ص 223.

الذي وقع فيه هؤلاء قائلا: "لأنا إذا لم نفهم منه شيئا– النص المتشابه–[318] لم يجز لنا أن نقول له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه، لإمكان أن يكون له معنى صحيح وذلك المعنى الصحيح: لا يخالف الظاهر المعلوم لنا فإنه لا ظاهر له على قولهم فلا تكون دلالته على ذلك المعنى دلالة على خلاف الظاهر فلا يكون تأويلا ولا يجوز نفي دلالته على معان لا نعرفها على هذا التقدير فإن تلك المعاني التي دل عليها قد لا نكون عارفين بها ولأنا إذا لم نفهم اللفظ ومدلوله فلأن لا نعرف المعاني التي لم يدل عليها اللفظ أولى؛ لأن إشعار اللفظ بما يراد به أقوى من إشعاره بما لا يراد به؛ فإذا كان اللفظ لا إشعار له بمعنى من المعاني ولا يفهم منه معنى أصلا ... فلأن لا يكون مشعرا بما لم يرد به أولى فلا يجوز أن يقال: إن هذا اللفظ مُتَأَوَل بمعنى أنه مصروف عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح فضلا عن أن يقال: إن هذا التأويل لا يعلمه إلا الله."[319]، وعليه فمن غير المقبول عند ابن تيمية استخدام لفظ التأويل بمعنى التفسير مع الوقف على قوله تعالى:{ ﴿آل عمران:7] وفي نفس الوقت رفض استعمال لفظ التأويل بالمعنى الاصطلاحي الحادث سواء مع القراءة بالوقف أو بالوصل.

د– الأسباب التي جعلت ابن تيمية يرفض التأويل بالمعنى الاصطلاحي:

– نقضه لموقف التأويل:

اعتبر ابن تيمية أن من قالوا بالوقف في الآية على قوله:{ ﴿آل عمران:7]: يعلمون تأويله، انتهوا إلى تحريف الكلام عن مواضعه، فهم باعتمادهم على التأويل الذي يصرف دلالة اللفظ الظاهرة إلى دلالة عقلية أو مجازية فإنهم، في نظره يتركون المعاني التي أرادها الله ورسوله من خطابه، ويرجحون معاني قبلية ومذهبية أحيانا يؤمنون بها هم.

---

[318])- ما بين الشرطتين من إضافة الباحث.

[319])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج3، ص 67-68. بتصرف.

– نقضه لمقولة التفويض:

أما فيما يخص أصحاب التفويض، فيسعى الشيخ إلى تبيان تناقضهم مع نصوص ليست من المتشابهات، وخاصة تلك التي تدعوا لتدبر القرآن وفهم، فيقول لهم "من المعلوم أن الله تعالي أمرنا أن نتدبر القرآن، وحضنا علي عقله وفهمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله؟ وأيضاً، فالخطاب الذي أريد به هدانا والبيان لنا، وإخراجنا من الظلمات إلي النور، إذا كان ما ذكر فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره ولا باطنه، أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك، فعلي التقديرين لم نخاطب بما بين فيه الحق، ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب"[320]. وذلك أن الشيخ وجد في كلام المتأخرين ما يلزم عنه أن في النص القرآني والنبوي ما لا سبيل إلى معرفته وفهم معناه، لذلك فهو يتسائل قائلا: "هل يكون في القرآن ما لا يفهمه أحد من الناس. بل ولا الرسول عند من يجعل التأويل هو معنى الآية ويقول: إنه لا يعلمه إلا الله؟ فيلزم أن يكون في القرآن كلام لا يفهمه لا الرسول ولا أحد من الأمة بل ولا جبريل. هذا هو الذي يلزم على قول من يجعل معاني هذه الآيات لا يفهمه أحد من الناس"[321]. ولذلك لم تكن هذه المقالة مقبولة نهائيا عند ابن تيمية وجاء رده على من قال بها مستفيضا، يجده من يطالع مؤلفاته في عدة أماكن منها.

كذلك هناك نقطة أخرى استدركها ابن تيمية على أصحاب التأويل وهي استدلالهم بأن التفويض موقف السلف[322]، واستدلوا بأن من السلف من تبنى الوقف على قوله تعالى:{□ﻻ②✍ ﷺ ⑦☞ ﷺ ○ﷺ☞ ﷺ ⑩☞ □✍ ﷺ☞ ﷺ ﷺ ﷺ ﷺ}[آل عمران:7]، لكن ابن تيمية وإن كان يوافقهم على أن بعض السلف وفق على ذلك إلا انه يرفض أن يكون السلف قد استعملوا لفظ التأويل بالمعنى الاصطلاحي الحادث وقالوا بالتفويض لأن "أولئك السلف الذين قالوا: لا يعلم تأويله إلا الله كانوا يتكلمون

320)- **ابن تيمية**، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج1، ص 201-202.
321)- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج16، ص 411.
322)- للتذكير هذه المقالة مازالت تصدر عن الكثير من الدارسين المعاصرين أحيانا عن جهل وأحيانا بشكل مغرض.

بلغتهم المعروفة بينهم، ولم يكن لفظ التأويل عندهم يراد به معنى التأويل الاصطلاحي الخاص، وهو صرف اللفظ عن المعني المدلول عليه المفهوم منه إلي معني يخالف ذلك، فإن تسمية هذا المعني وحده تأويلا إنما هو اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم، ليس هو عرف السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم، لاسيما ومن يقول إن لفظ التأويل هذا معناه يقول: إنه يحمل اللفظ على المعني المرجوح لدليل يقترن به"[323].

و- التأويل بين القبول والرفض عند ابن تيمية:

لقد أطلق بعض الباحثين القول بأن ابن تيمية حرم التأويل، وأن مذهبه في فهم النصوص مذهب جامد لا يتجاوز ظاهر النصوص، لذلك رموه بالشذوذ ومخالفة الجماعة. ولو أنصف هؤلاء ونظروا إلى ما أبدته صحائف كتبه لعلموا أن في هذا الإطلاق زللا، وأنهم تقولوا على الرجل ما لم يقل. فابن تيمية لم يحرم التأويل مطلقا"[324]، بل إنه يكرر القول في عدة مناسبات من مؤلفاته بأن السلف لم يحرموا التأويل وينفي أن يكون إمامه وقدوته أحمد بن حنبل قد فعل ذلك. ويقول بأن الإمام أحمد وغيره أنكروا "على الجهمية وأمثالهم من الذين يحرفون الكلم عن مواضعه، تأويل ما تشابه عليهم من القرآن على غير تأويله ... وإنما ذمهم لكونهم تأولوه على غير تأويله وذكر في ذلك ما يشتبه عليهم معناه وإن كان لا يشتبه على غيرهم وذمهم على أنهم تأولوه على غير تأويله ولم ينف مطلق لفظ التأويل كما تقدم: من أن لفظ التأويل يراد به التفسير المبين لمراد الله به فذلك لا يعاب بل يحمد ويراد"[325].

2- المحكم والمتشابه عند ابن تيمية:

وجد شيخ الإسلام نفسه وهو يفكك الملابسات القائمة حول مفهوم التأويل مضطرا إلى أن يناقش مشكلة أخرى وهي شيوع تصور خاطئ عن ثنائية قرآنية وردت في نفس آية التأويل

---

323)- **ابن تيمية**، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج1، ص 206.

324)- **هادي احمد فرحان الشجيري**، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية (ط1؛ دار البشائر الإسلامية، 1422ه -2001م)، ص 308.

325)- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج3، ص 66.

من سورة آل عمران، ترتبط هي أيضا بصلب الموضوع الذي هو فهم الخطاب القرآني وتأويله، كونها عبارة عن أداة تصنيف لنصوص القرآن دلاليا، بحيث تجعل بعض نصوصه **محكمة** بمعنى واضحة المعنى والمقصود، وفي مقابلها تجعل البعض الآخر من النصوص **متشابهة** على عكس الأولى. وما زاد من عمق المشكلة هو تعامل المذاهب التأويلية الإسلامية مع ثنائية المحكم والمتشابه هاته، "لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات الموافقة لمذهب خصمه متشابهة"[326]، ومعلوم أن ذلك سيؤدي إلى جعل القرآن كله متشابه، باعتبار كل مذهب يتخذ نصوص معينة على أنها محكمة ليؤسس عليها مذهبه، وتلك الآيات لا يشاركه فيها غيره من المذاهب، الأمر الذي خلق مشكلة بحيث أدت إلى اضطراب المسلمين في فهم كتابهم، من هنا كان لابن تيمية كلام في المسالة يهدف إلى إزالة ذلك اللبس الحاصل وبعث تصورات متسقة يحصل بها فهم صحيح للمحكم والمتشابه في النص القرآني والنبوي.

وإذا كان ابن تيمية لم يرى مشكلة فيما قيل عن المحكم إلا أن ما قيل عن المتشابه غير ذلك بالنسبة إليه، فالمتكلمون لما أحدثوا مفهومهم المبتكر للتأويل ثم استعملوا على انه المقصود من لفظ التأويل في الآية السابعة من سورة آل عمران انتهوا إلى أحد أمرين: فالقائلين بالتأويل منهم اعتبروا الآيات المتشابهات، نصوص لها تأويل يمكن معرفته لكنه ليس المعنى الظاهر الذي يتبادر إلى الذهن بعد القراءة المباشرة للنص، فهو عندهم معنى يتوصل إليه عبر البرهان العقلي أو الاحتمالات المجازية للآية المتشابهة، وذلك عن طريق صرف دلالة الألفاظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، لأنهم كما أسلفنا في الفصل الأول يهدفون من وراء التأويل إلى إزالة التعارض بين العقل والنقل، وليس إلى الوصول لمعنى النص؛ وأما بالنسبة للقائلين بالتفويض فإنهم رأوا في الآيات المتشابهات نصوص غير قابلة للفهم البشري إطلاقا وعليه لا يعلمها أحد إلا الله، والراسخون في العلم يؤمنون بها لأنها من عند الله وفقط،

[326]- **فخر الدين الرازي**، أساس التقديس، مرجع سابق، ص 234.

وعلى هذا أثنى الله عليهم في الشطر الأخير من الآية؛ وأما القارئ لها الذي يرغب في معرفة معناها فإنه يكون طالبا للمحال أو مبتغيا للفتنة كما أشار إليه سياق الآية، هذا باختصار ما انتهت إليه تصورات المتأخرين من المتكلمين وأصوليين وفقهاء وغيرهم في مسألة المحكم والمتشابه، لكن نجد عند ابن تيمية قول آخر سنراه في الآتي:

بداية يرى أبن تيمية أن الله قد "وصف القرآن كله بأنه محكم وبأنه متشابه وفي موضع آخر جعل منه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه، **فينبغي أن يعرف الإحكام والتشابه الذي يعمه؛** والإحكام والتشابه الذي يخص بعضه قال الله تعالى:{ ﴿هود:1]، فأخبر أنه أحكم آياته كلها، وقال تعالى:{ ﴿الزمر:23] فأخبر أنه كله متشابه"[327]، وهنا يتعين علينا السؤال عما هو المحكم المتشابه في نظر الشيخ:

أولا- أنواع المتشابه:

درس ابن تيمية ظاهرة التشابه أو الاشتباه في نطاقها التأويلي وما تعلق بفهم النص وتفسير الخطاب، إلا أنه بعد ذلك وجد نفسه يبحث مسألة التشابه بشكل عام، أي في بعدها المعرفي الشمولي وليس فقط في سياق تأويلي، والراجح أنه فعل ذلك حتى يتسنى له معرفة كيف يقع العقل البشري في الاشتباه الخاطئ، فالخطأ في الفهم من حيث طبيعته العقلية واحد سواء كان من خلال النظر في الوجود الموضعي أو في نص لغوي. وابن تيمية يميل إلى أن كل خطأ معرفي هو عبارة عن اشتباه وعدم القدرة على الفصل الصحيح في قضية معينة أو في أجزائها المكونة لها؛ ولقد انتهى من بحثه في النصوص المتشابهة إلى انه هناك نوعين من التشابه:

[327])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج3، ص 59-60.

أ- التشابه العام:

وهذا النوع من التشابه ليس هو الذي اختلف عليه العلماء فهو بمعنى "تماثل الكلام وتناسبه: بحيث يصدق بعضه بعضا؛ فإذا أمر- الله- بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر؛ بل يأمر به أو بنظيره أو بملزوماته؛ وإذا نهى عن شيء لم يأمر به في موضع آخر بل ينهى عنه أو عن نظيره أو عن ملزوماته إذا لم يكن هناك نسخ وكذلك إذا أخبر بثبوت شيء لم يخبر بنقيض ذلك بل يخبر بثبوته أو بثبوت ملزوماته وإذا أخبر بنفي شيء لم يثبته بل ينفيه أو ينفي لوازمه بخلاف **القول المختلف** الذي ينقض بعضه بعضا فيثبت الشيء تارة وينفيه أخرى أو يأمر به وينهى عنه في وقت واحد ويفرق بين المتماثلين فيمدح أحدهما ويذم الآخر فالأقوال المختلفة هنا: هي المتضادة. والمتشابهة: هي المتوافقة وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ فإذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضا ويعضد بعضها بعضا ويناسب بعضها بعضا ويشهد بعضها لبعض ويقتضي بعضها بعضا: كان الكلام متشابها؛ بخلاف الكلام المتناقض الذي يضاد بعضه بعضا"[328]، وعليه نجد أن ابن تيمية يعتبر التشابه العام أحد الأوجه الإعجازية للنص القرآني وليس كما ذهب بعض المتكلمون إلى أن المتشابه هو ما لا يعلم معناه ويعسر فهمه فقط. وللتذكير فإن الشيخ يعتبر أن "هذا التشابه العام: لا ينافي الإحكام العام بل هو مصدق له فإن الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضا لا يناقض بعضه بعضا بخلاف الإحكام الخاص"[329]، وعليه فالآيات الواردة في تشابه القرآن لا يستفاد منها كلها أن في القرآن نوعين أو صنفين من النصوص.

ب- التشابه الخاص أو النسبي أو الإضافي:

وفي هذا النوع من التشابه يضع ابن تيمية مختلف الانحرافات في فهم النص وأمور العقيدة التي وقع الناس فيها، إذ يعرفه قائلا: "والتشابه الخاص هو مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر بحيث يشتبه على بعض الناس إنه هو أو هو مثله وليس كذلك

---

[328])- **المصدر نفسه**، ج3، ص 61.

[329])- **المصدر نفسه**، ج3، ص 62.

والإحكام هو الفصل بينهما بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر وهذا التشابه إنما يكون بقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما فيكون مشتبها عليه ومنهم من يهتدي إلى ذلك؛ فالتشابه الذي لا يتميز معه **قد يكون من الأمور النسبية الإضافية بحيث يشتبه على بعض الناس دون بعض** ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه كما إذا اشتبه على بعض الناس ما وعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا فظن أنه مثله فعلم العلماء أنه ليس مثله وإن كان مشابها له من بعض الوجوه ومن هذا الباب الشبه التي يضل بها بعض الناس وهي ما يشتبه فيها الحق والباطل حتى تشتبه على بعض الناس؛ ومن أوتي العلم بالفصل بين هذا وهذا لم يشتبه عليه الحق بالباطل والقياس الفاسد إنما هو من باب الشبهات لأنه تشبيه للشيء في بعض الأمور بما لا يشبهه فيه فمن عرف الفصل بين الشيئين: اهتدى للفرق الذي يزول به الاشتباه والقياس الفاسد؛ وما من شيئين إلا ويجتمعان في شيء ويفترقان في شيء فبينهما اشتباه من وجه وافتراق من وجه فلهذا كان ضلال بني آدم من قبل التشابه والقياس الفاسد لا ينضبط كما قال الإمام أحمد: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس؛ فالتأويل: في الأدلة السمعية، والقياس: في الأدلة العقلية وهو كما قال والتأويل الخطأ إنما يكون في الألفاظ المتشابهة، والقياس الخطأ إنما يكون في المعاني المتشابهة"[330]، ولذلك اعتبر ابن تيمية أن هذا النوع من الاشتباه "ليس له ضابط، فهو من جنس الاعتقادات الفاسدة والخواطر الباطلة"[331]. كما ان الشيخ يقسم هذا التشابه بدوره إلى قسمين اثنين:

القسم الأول: "ما يكون بسبب المستمع لقصور منه أو تقصير وهو لا يختص بنوع من الكلام"[332]، أي عائدا إلى قارئ النص سواء لجهله أو لعدم امتلاكه القدرة على الفهم، وفي ذلك يقول إن: "الاشتباه يقع على من لم يرسخ في علم الدلائل"[333]، أي من لم يملك آليات

---

[330])- المصدر نفسه، ج3، ص 62-63.

[331])- **ابن تيمية**، بيان تلبيس الجهمية، مصدر سابق، ج8، ص 365.

[332])- المصدر نفسه، ج8، ص 494. بتصرف.

[333])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج16، ص 291.

الفهم الصحيحة؛ ويعد ابن تيمية كل تأويلات أصحاب الفرق والمذاهب الضالة من هذا القبيل، وكذلك الرأي القائل بان المتشابهات لا يعلم تأويلها إلا الله يدخلها في هذا الصنف، "وإذا عرف أن الاشتباه الإضافي قد يحصل لبعض الناس فالكلام وإن كان في غاية البيان والإحكام كان كل آية وإن كانت محكمة مبينة قد تشتبه على بعض الناس وعلى هذا فيكون قوله تعالى:{②⌑⌂☸⇔☜⌂⑩♌ ▪✗✌☞⌂☞✗⊹☝⑧⓪ ②♏❹⌂⌂④❁①✗⊹☝⑧⓪ ❶☜❖♎ ✌●"□ ✌☜⌂④☸⌂☜⇧❁⊹☝☥☼ ☐✉✌●❺☸❁⌂♦♌ ②♌⌂☜⇧❁⌂⊠❀ॐ⊹⌂☜✡♊⌂⓿✉⊹☝⑧⓪✍}[آل عمران: 7] أن الآيات المحكمات لا تشتبه على أولئك بل هي أصل الكتاب الذي عرفوه بلا اشتباه وأخر متشابهات عليهم"[334]؛ وما ينبغي ملاحظته هنا هو أن ما توصل إليه ابن تيمية يكاد يكون عكس ما توصل إليه الرازي، فالرازي وقد اعتبر أن النص القرآني والنبوي كله متشابه وجعله ظني الدلالة تبعا لذلك، وفي المقابل جعل الأدلة العقلية قطعية أي محكمة، في حين نجد ابن تيمية أتى بعده ليجعل الإحكام صفة عامة للنص يعم حتى النصوص الدقيقة عن الفهم لما توصل بغيرها، ويجعل التشابه كله قادم من العقل بحيث قد يشتبه على البعض ما لا يشتبه على غيرهم؛ وهذا راجع لان كل واحد منهما اختار مرجعية خاصة به فبينما اختار الرازي العقل، وقع اختيار ابن تيمية على النص.

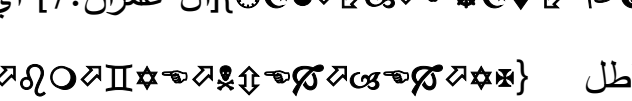
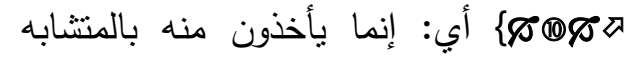
وأما القسم الثاني: فهو التشابه الذي "يكون في نفس الآية"[335]، لكن دون أن يعتبر معنى الآية المتشابهة لا يعلمه أحد إلا الله، لأنه لا يوجد نص متشابه إلا ويكون "مقرونا بالإحكام والبيان والهدى فإن الله تعالى قد أحكم كتابه كله وبينه وجعله هدى وأمر بتدبره لكن من الآيات ما لا اشتباه فيه بوجه، ومنها ما فيه اشتباه من بعض الوجوه"[336]. فهو يرى أن القراءة التجزيئية للآية المتشابهة هي التي تبقيها متشابهة، لكن إذا قرأت في ظل نظرية تفسير القرآن بالقرآن فإن ذلك التشابه سرعان ما يزول "فما أُجْمِلَ في مكان فإنه فُسِرَ في موضع

---

334)- **ابن تيمية**، بيان تلبيس الجهمية، مصدر سابق ج8، ص 376.

335)- المصدر نفسه، ج8، ص 496.

336)- المصدر نفسه، ج8، ص 496- 497.

آخر، وما اخْتُصِرَ في مكان بُسِطَ في موضع آخر"[337]. وهذه القراءة التجزيئية التي قد تتسبب في عدم فهم صاحبها لمعنى الآيات وتجعلها متشابهة في حقه لجهله، هي نفسها التي يستعملها أصحاب الأغراض الفاسدة الذين يريدون الفتنة من خلال التأويل "ولهذا قال تعالى:{ }[آل عمران:7] أي: ضلال وخروج عن الحق إلى الباطل {  } أي: إنما يأخذون منه بالمتشابه الذي يمكنهم أن يحرفوه إلى مقاصدهم الفاسدة، وينزلوه عليها، لاحتمال لفظه لما يصرفونه، فأما المحكم فلا نصيب لهم فيه، لأنه دامغ لهم وحجة عليهم، ولهذا قال: {  }[آل عمران:7] أي: الإضلال لأتباعهم، إيهاما لهم أنهم يحتجون على بدعتهم بالقرآن"[338].

وبذلك يكون ابن تيمية قد وضع يده على السبب الرئيسي وطريقة التفكير التي بها يحصل الفهم الخاطئ للقضايا العقلية ومعاني النصوص على حد سواء ومنه لا تكون للألفاظ علاقة بغموض المعنى بقدر ما تصبح راجعة إلى ضعف في الاستدلال أو وجود قبليات معينة سابقة على النظر في النص تحكمت في القراءة بشكل أو بآخر.

ثانيا- أسباب رد التصور المتكلمين للمتشابه عند ابن تيمية:

كما أسلفنا الذكر فإن الدين بكامله عقيدة وشريعة وأخلاق يترتب على فهم النص المؤسس وتأويله على الوجه الصحيح، وبالمثل فأي انحراف في فهم النص سينعكس بالسلب على المسألة الدينية برمتها، وابن تيمية لتعمقه في العلوم الإسلامية، فقد سمح له ذلك باستشراف عواقب مذهب المتأخرين من المتكلمين والفقهاء والأصوليين في التأويل، فلقد رأى أن قولهم

---

[337])- ابن تيمية، مقدمة في اصول التفسير، مصدر سابق، ص 95.

[338])- **إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي**، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة (ط2؛ الرياض: دار طيبة، 1420هـ -1999م)، ج2، ص8.

يستلزم ما يقدح في كثير من المقدسات، بما فيها الذات الإلهية وشخص الرسول صلى الله عليه وسلم وحتى الرسالة أيضا، كما أنه يفتح المجال واسع أمام كثير من أعداء الدين ليوجهوا له انتقادات تنقضه سواء من الملاحدة أو من غيرهم، ومن دون دعوى المتكلمين في التأويل فإن أولئك لن يستطيعوا ذلك.

تجويز العبث على الله: مما هو معلوم أن القائلين بالتأويل سواء من المتقدمين أو المتأخرين كلهم يقرون بحكمة الله وكمال علمه، وأنه قد أمرنا أن نتدبر القرآن ونفهم معانيه ورتب الأجر والفضل على ذلك وهذا مما لا ينكره أحد من المسلمين، فعند ابن تيمية أن إقرار أصحاب التأويل بهذا وفي نفس الوقت قولهم بوجود نصوص غير قابلة للفهم فيه ما يقتضي من الله العبث، "لأنه إذا كان الخطاب والكلام مما لا يفهم أحد معناه–لا الرسول، ولا جبريل، ولا المؤمنين – لم يكن مما يتدبر ويعقل، بل مثل هذا عبث، والله منزه عن العبث"[339].

القدح في الرسول:لقد جاء عن الرسول صلى الله عليه وسلم الكثير من الأحاديث الخبرية العلمية التي تتحدث عن عالم الغيب وعن الله وصفاته وأمور المعاد وغيرها، وهذا النوع من النصوص هو الذي عده أصحاب التأويل من المتشابه، ومما لا يعلمه أحد إلا الله، وابن تيمية، يقف عند حديث النزول متسائلا: "أفكان الرسول يقول هذا الحديث ونحوه وهو لا يفقه له معنى؟"[340]، يعقب بعد ذلك قائلا: "سبحان الله هذا بهتان عظيم!، وقدح في الرسول، إذ قيل إن نفس الكلام الذي جاء به قد كان لا يفهم معناه، قالوا: فغيره من العلوم أولى أن لا يفهم معناه"[341].

فتح المجال أمام نقض الدين: كذلك تنبه ابن تيمية إلى أن ما ادعاه المتكلمون يجعل قسم الإلهيات من المتشابه، الذي لا يعلمه أحد إلا الله، هو ما كان وراء إفساح المجال أمام الفلاسفة الذين قالوا إن مصدر تلقي الإلهيات ليس النص وإنما مصدر آخر، بدليل أن القرآن

---

[339])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج16، ص 413.
[340])- المصدر نفسه، ج16، ص 413.
[341])- المصدر نفسه، ج16، ص 413.

نفسه قال بأن تأويل الآيات المتشابهات لا يعلمها إلا الله ولم ينهى عن تلقي ذلك من جهة أخرى، وهذا ما دفعهم إلى أن قالوا بأن الوحي تخييل والحق ما جاءت به الفلسفة[342].

3- التأويل وإرادة المعنى الظاهر:

إن مصطلح الظاهر كان هو الآخر محل نقاش من ابن تيمية لأصحاب التأويل، نظرا لأهمية كمفهوم إجرائي تحليلي، فهو وثيق الصلة بدلالة النص الديني في التأويلية الإسلامية التي وضع أسسها وأرسى دعائمها الأصوليون والمتكلمون؛ وضمن حيز الإشكال الذي تطرق له ابن تيمية، أرتبط مفهوم الظاهر بمسألة الصفات كغيره من المفاهيم التأويلية البارزة إذ كانت قضية الصفات أهم قضية وقع الخلاف حولها بين أتباع السلف وأصحاب الكلام؛ ولقد كان موقف الفرق الكلامية على اختلافها أن المعنى الظاهر من نصوص الصفات التي كانت تنفيها عن الله أن ذلك المعنى الظاهر غير مراد. لأنهم كانوا يرون أنه يلزم عن ذلك كثير من المحاذير، يقف على رأسها التشبيه، ومن أجل تنزيه الله عن مشابهة خلقه، اعتبروا المعنى الظاهر غير مراد من أغلب الصفات التي وردت في القرآن أو جاءت في السنة، فقاموا بتفويضه أو حمله على المجاز. وبما أن ابن تيمية ينتمي إلى الدائرة التي كانت تثبت كل صفة ذكرها القرآن أو السنة، فإنه تعين عليه أن يضع القاعدة الابستملوجية التي يصبح معها مفهوم الظاهر هو المراد. نظرا لأن ابن تيمية كان يشيد بناءه على أنقاض بنايات الآخرين التي كان يقوم بهدمها، أو إصلاحها، فإنه توجب عليه في البداية أن يظهر الأسباب التي جعلته يرفض مفهوم المعنى المراد في صيغته الكلامية، وهناك اكتشف ابن تيمية أن المتكلمين قالوا بأن المعنى الظاهر غير مراد بسبب نظرتهم إلى دلالة الألفاظ اللغوية، فالألفاظ على مذهبهم لها وضع خاص في أصل اللغة، لذلك فهي تستعمل في الأصل للدلالة على ما يوصف به المخلوق وذلك هو الظاهر، وبالتالي إذا حمل اللفظ الذي يوصف به الخالق على المعنى الظاهري وقع تشبيه الخالق بالمخلوق، وهذا مرفوض دينيا، وعلى هذا قالوا بأن المعنى الظاهر غير مراد عند قراءتهم لنصوص الصفات، وإلى هذا

[342]- المصدر نفسه، ج16، ص 414.

يشير ابن تيمية بقوله: "لا يفهمون من كلام الله ورسوله وكلام السابقين الأولين والتابعين لهم بإحسان في باب صفات الله إلا المعاني التي تطلق على الخلق لا الخالق"[343]، ولذلك اعتبر أنهم حينما "يجعلون ظاهرها ذاك يغلطون في ذلك من وجهين: تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجا إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك. وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ، لاعتقادهم أنه باطل"[344]؛ وهؤلاء كان يعني بهم الشيخ المفوضين وهم أيضا يرفضون المعنى الظاهر، ويقولون: "مذهب السلف إقرارها على ما جاءت به، مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد، وهذا اللفظ مجمل، فإن قوله: ((ظاهرها غير مراد)) يحتمل أنه أراد بالظاهر نعوت المخلوقين، وصفات المحدثين... فلا شك أن هذا غير مراد... لكن أخطا القول بأن هذا ظاهر الآيات والأحاديث، فهذا المحال ليس هو الظاهر، فإن الظهور والبطون قد يختلف باختلاف الناس فهو من الأمور النسبية"[345]، وإذا اعتبر المعنى الظاهر أمر نسبي فإنه لا يمكن نفيه لانعدام التحديد فيه.

وبناءا على ذلك يكون ابن تيمية قد قدم نظرة مغايرة لمفهوم الظاهر معتبرا إياه "ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة، وقد يكون الظهور بمجرد الوضع أو بسياق الكلام، وليست هذه المعاني المحدثة المستحيلة على الله–التي يحاذرها المتكلمون – هي السابقة إلى عقل المؤمنين"[346]، فلا تعد تلك المعاني التي حاذرها المتكلمون وغيرهم من الظاهر.

ويمثل على رأيه بصفة الذات لأنها محل إثبات أغلب الفرق الكلامية، وأن منكرها يقع في عبادة المعدوم، فيرى أنها "تعلم من حيث الجملة، وإن كانت لا تماثل الذوات المخلوقة ولا يعلم ما هو إلا هو، ولا يدرك لها كيفية، فهذا هو الذي يظهر من إطلاق هذه الصفات، وهو الذي يجب أن تحمل عليه"[347]، ومن أجل ذلك يقول: "ما من اسم يسمى الله تعالى به إلا

---

[343])- **المصدر نفسه**، ج33، ص 180.
[344])- **المصدر نفسه**، ج3، ص 43.
[345])- **المصدر نفسه**، ج5، ص 108.
[346])- **المصدر نفسه**، ج6، ص 356.
[347])- **المصدر نفسه**، ج6، ص 357.

والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد به"[348]، وعمدته في ذلك أن "السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرا، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفر، وباطلا، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال"[349]. فالشيخ لما سألوه أثناء المحاكمة حول العقيدة الواسطية عن الظاهر وهل هو مواقف أم لا؟ أجابهم بأن "الظاهر الذي لا يليق إلا بالمخلوق غير مراد، وأما الظاهر اللائق بجلال الله تعالى وعظمته فهو مراد، بل هو المراد في أسماء الله وصفاته، مثل الحليم والقدير، والسميع والبصير"[350].

على الرغم من أن ابن تيمية جعل من ظهور المعنى المراد أمر نسبي يختلف بحسب تفاوت البشر، إلا أنه يقسمه إلى ظاهر يتبادر بشكل طبيعي صحيح ونوع آخر يقع فيه الخطأ، لأسباب يكون القارئ للنص في الغالب حامل لاعتقاد مسبق في الألفاظ أنها موضوعة للتعبير عن المخلوق فقط، فيرى أن الظاهر يفيد التشبيه وبالتالي يستحيل أن يراد.

في نهاية هذا المبحث يمكننا القول أن الشيخ كان على دراية كبيرة بأهمية ضبط المفاهيم في تشكل النظرية التأويلية والدلالية لدى علماء المسلمين وعامتهم، ومن جهة أخرى كان على وعي بما يصنعه غموض المفاهيم التأويلية من اختلاف وتشويش ووقوع الاضطراب الفكري والديني بين المسلمين، وانطلاقا من شعوره بالمسؤولية كعالم في الأمة الإسلامية سعى إلى ضبط المفاهيم الأساسية التي وقع بسببها الاختلاف والتصادم بين المسلمين، كما أن انحراف البعض في تصور المعاني الصحيحة لتلك المفاهيم بدوره تسبب في الفهم الخاطئ للكثير من المسائل الدينية وخاصة العقدية منها، من هنا قام ابن تيمية بالتنبيه على التصورات الخاطئة لمفاهيم جد مهمة في النظرية التأويلية للنص الديني الإسلامي مثل التأويل، والمتشابه، والظاهر، بحيث قام بعرض العوامل التاريخية والفكرية التي أدت إلى نشأتها وانتشارها، ومن جانب آخر أعاد إلى تلك المفاهيم والمصطلحات معانيها الصحيحة؛ مع العلم أن الملاحظة

[348])- **المصدر نفسه**، ج6، ص 157.
[349])- **المصدر نفسه**، ج3، ص 43.
[350])- **المصدر نفسه**، ج3، ص 207.

العامة التي يخرج بها من يطالع أراء ابن تيمية في المسألة هي أن حدود المفاهيم الأساسية في النظرية التأويلية التي قال بها تنتظم في إطار فكري واحد يمكن اعتباره نظرية تأويلية سلفية في مقابل نظرية المتكلمين.

المبحث الثاني: مشكلة التفسير عند ابن تيمية

1- علاقة ابن تيمية بالتفسير:

تعلق ابن تيمية منذ صغره بالقرآن فكان بعد حفظه يتملكه شغف كبير لتحصيل أكبر قدر ممكن من العلم به والفهم فيه، إذ كان يبذل الكثير من الجهد في مطالعة التفاسير التي وضعها علماء الإسلام، ومع ذلك تجده يتطلع إلى الفهم أكثر، وليس ذلك إلا لأنه كان على يقين بأن القرآن الذي هو كلام الله لا تحيط به عقول البشر مهما كان لها من سعة علم وقدرة على الفهم، نستشف ذلك من شهادته على نفسه بالقول: "ربما طالعت على الآية الواحدة

نحو مئة تفسير، ثم أسأل الله الفهم، وأقول: يا معلم آدم وإبراهيم علمني، وكنت أذهب إلى المساجد المهجورة ونحوها، وأمرغ وجهي في التراب، وأقول: يا معلم إبراهيم فهمني"[351].

وفي مسيرته العلمية والاصلاحية "خَصَّ ابن تيمية التفسير بتأليفه وتفكيره، كموضوع مفضل، وقد غلب عليه ذوق التفسير إلى حد لا يخلو أي كتاب من كتبه من مواد التفسير، والاستدلال بالآيات، وشرحها وتفسيرها، إنه لا يمر بآية إلا ويتناولها بالشرح والتفسير، ولذلك فإن الذخائر التفسيرية التي تركها تربوا على ثلاثين مجلدا، كما يقول تلاميذه، ولا شك فإنها إذا جمعت لتكونت منها ذخيرة تفسيرية لها قيمتها واعتبارها، ولكان تفسير ابن تيمية أجود التفاسير وأجمعها، لما قد رزقه الله تعالى من نعمة التعمق في الفكر والنظر وسلامة الذوق، والتبحر الكامل في الروايات والاستشهاد بها، وتطبيق الآيات على الحياة، والاطلاع على المجتمع الذي عاش فيه، وروح الدعوة"[352]. وبعد أن بلغ رتبة الاجتهاد راح يطرح أسئلة التفسير الكبيرة رابطا إياها بواقع التفسير في زمانه لكي يعيد البناء من جديد.

وفعلا يعتبر ابن تيمية من أكبر العلماء الذين فسروا القرآن، وإن كان لم يترك لنا تفسيرا لكامل آيات القرآن بحسب ترتيبها في المصحف على عادة المفسرين في العالم الإسلامي، لكنه رغم ذلك، تبقى أثار وأعماله ظاهرة في تاريخ علم تفسير القرآن، كما يعتبر تنظيره للتفسير نقلة نوعية عرفتها المدرسة السلفية على يديه، من خلال نقد التفسير في حالته التي كان عليها آنذاك، وفي الوقت نفسه إعادة بناء علم تفسير القرآن مع استبعاد الشوائب التي لحقته طيلة قرون من تحكم التعصب المذهبي في علم التفسير.

ويتجلى ذلك من خلال تحرر ابن تيمية من كل القيود والضوابط غير المؤسسة، فهو فيما فسره من سور وآيات قرآنية لم يكن مقتصر على مجرد التقليد لمذهب فقهي أو عقدي معين إلا بناء على مرتكزات معرفية قوية، فكان كعادته ناقدا مجتهدا يلتزم فقط بالضوابط العقلية

---

[351])- **مجدي بن منصور بن سيد الشورى**، الحاوي في تخريج أحاديث مجموع الفتاوي (ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 هـ - 1995م)، ص 05.

[352])- **ابي الحسن علي الحسني الندوي**، رجال الفكر والدعوة في الإسلام (ابن تيمية)، تعريب: سعيد الأعظمي الندوي، تقديم: عدنان زرزور (ط1؛ دمشق: دار القلم، 1423ه – 2002م)، ج2، ص 276-277.

والنصية في عملية التفسير، من هنا اعتبر بعض المفكرين والدارسين أن من جملة "المجالات التي جدد فيها شيخ الإسلام مجال تفسير القرآن، وقد اتفقت كلمة المترجمين له على أنه كان آية في ذلك، ومن نظر فيما وصل إلينا من تفسيره، وأمعن النظر في طريقته، شهد له بالتجديد والإحياء فيه"[353]. وإذا كان ابن تيمية قد نظر إلى مشكلة التأويل على أنها مشكلة مفاهيم واصطلاحات يجب أن تضبط وتصحح، فإنه تعامل مع مشكلة التفسير على أنها مشكلة منهج يجب أن يوضح أسسه المعرفية التي يقوم عليها.

2- أبعاد تجديد ابن تيمية في التفسير:

أولا: البعد التعليمي:

ينقل لنا تلميذ لابن تيمية مشهد أو صورة مقتبسة من المسار التعليمي الذي قام به الشيخ؛ بحيث يصور لنا درسه في تفسير القرآن فيقول: "كان إذا قرئ في مجلسه آيات من القرآن العظيم يشرع في تفسيرها، فينقضي الْمجلس بجملته والدرس برمته وهو في تفسير بعض آية منها، وكان مجلسه في وقت مقَدر بِقدر ربع النهار، يفعل ذلك بديهة من غير أَن يكون له قارئ معين يقرأ له شيئا معينا يبيته ليستعد لتفسيره؛ بل كان من حضر يقرأ ما تيسر ويأخذ هو في القول على تفسيره، وكان غالبا لا يقطع إلا ويفهم السامعون أَنه لولا مضي الزمن المعتاد لأورد أَشياء أخر في معنى ما هو فيه من التفِسير، لَكِن يقطع نظرا فِي مصَالح الْحَاضِرين"[354]. من خلال هذا الوصف يمكننا أن نستنتج مدى القدرات التي تمتع بها الشيخ في ميدان تفسير القرآن، وأثرها على ثراء الدرس وغناه لدرجة أن الشيخ كان يتوقف عن تفسير الآية مراعاة لمصالح الناس وهو بإمكانه أن يقدم المزيد. هكذا إذا كان درس ابن تيمية في تفسير القرآن لعامة الناس، وكان الهدف الذي يصبوا إليه هذا المفسر المتحمس هو أن

---

[353])- **ابن تيمية،** تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية الجامع لكلام الإمام ابن تيمية في التفسير، جمع وتحقيق: إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي، مراجعة: عثمان بن معلم محمود (ط1؛ الدمام: دار ابن الجوزي، 1432ه)، ج1، ص13.

[354])- **الحافظ البزار ابي حفص عمر بن علي،** الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، تحقيق: صلاح الدين المنجد (ط1؛ بيروت: دار الكتاب المفيد، 1396هـ - 1976 م)، ص23.

ينقل للناس معاني القرآن من خلال عرضها وفق منهج السلف في الفهم، حتى لا يظنوا أن ما يأخذوه عن الفرق الأخرى هو الطريق الوحيد في تحصيل المقصود من الآيات القرآنية.

لكن بالموازاة مع ذلك زاول الشيخ عمل تفسيري من نوع آخر يمكنا اعتباره متخصصا إلى حد ما، ووجه الاختصاص فيه متعدد الجوانب، فهو يختص بالمشكل من النصوص فقط دون باقي النصوص، كما أنه كان يهدف من خلال تفسير تلك الآيات أو بعضها إلى وضع منهج في التفسير يقدمه لفئة العلماء المشتغلين بالتفسير وهم طبقة خاصة من المجتمع، إضافة إلى أن هذا النوع الثاني كان يقدمه الشيخ كتابة ليضمن انتشاره بشكل أكبر ولمدة أطول. وقد أصبح هذا النوع من النشاط التفسيري الخاص هو الغالب على أعمال ابن تيمية في المرحلة المتأخرة من حياته بعد أن كان قد خاض العديد من التجارب أدت إلى ازدياد وعيه في مجال التفسير نضجا ومعرفته عمقا، بحيث تحول الشيخ من مفسر يسعى لإطلاع الناس على أكبر قدر ممكن من المعرفة بمعاني الآيات القرآنية، إلى أن يتخصص في حل المشكلات الجوهرية التي يعرفها علم التفسير وأغلب العلوم الإسلامية نظرا لأنها تقوم على ما يقدمه التفسير لها من مادة أولية. ويمكن لنا أن نلمس ذلك بشكل مباشر مما نقله لنا تلميذه ابن عبد الهادي عن زميله ابن رشيق وهو أندلسي تتلمذ أيضا على يد ابن تيمية وكان من أخص أصحابه، إذ يروي لنا هذا الأخير عن أعمال الشيخ في التفسير في آخر حياته، إذ يقول: "كتب الشيخ رحمه الله نُقُول السلف مجردة عن الاستدلال على جميع القرآن، وكتب في أوله قطعة كبيرة بالاستدلال، ورأيت له سورا وآيات يفسرها، ويقول في بعضها كتبته للتذكر، ونحو ذلك"[355]، ويحكي ابن عبد الهادي أن مقدار "ما جمعه من أقوال مفسري السلف الذين يذكرون الأسانيد في كتبهم... أكثر من ثلاثين مجلدا"[356]، مما يدل على أن ابن تيمية كان بصدد إنجاز مشروع علمي ضخم له علاقة بالتفسير لا ندري تحديدا ما هو

[355])- **ابن عبد الهادي**، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: أبي مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني (ط1؛ القاهرة: الفاروق الحديثة، 1422هـ - 2002 م)، ص 25.

[356])- المصدر نفسه، ص 24.

الشكل النهائي له الذي وضعه له ابن تيمية؟ فيما إذا كان يريد كتابة تفسير مثل تفسير الطبري بحيث يستدل على كل آية بالآثار التي تتصل بها؟ أم أراد غير ذلك؟ لأنه إما أن يكون قد قام بإنجازه وفقد وإما أن يكون لم يكمله وضاع هو الآخر ككثير من أعمال الشيخ التي لم تصل إلينا..

ولعل ابن تيمية قام بذلك لأنه كان يرى أن الغلط في التفسير يلحق أقوال المفسرين في كثير من الأحيان بسبب النقل الخاطئ، ومنه اضطلع هو بنفسه بجمع أقوال السلف على جميع القرآن نظرا لمعرفته الواسعة بمصادرها وتضلعه بعلم الحديث الذي يؤهله للتفريق بين الصحيح منها وغير الصحيح، وربما كان يريد لتلك الآثار أن تنتشر بعده بين علماء التفسير وطلابه؛ لكن الأمر المؤكد هو أنه لم يصل إلينا شيئا من تلك النقول، بدليل أنه لا يوجد في كتب الشيخ المتوفرة لدينا حاليا شيء بتلك المواصفات، إلا ما فسره من آيات وسور بعضها بشكل مستقل وبعضها في سياق تحقيق قضايا معينة.

ويحكي ابن رشيق أيضا عن شيخه من خلال مراسلة جرت بينهما يقول فيها: "لما حبس في آخر عمره كتبت له أن يكتب على جميع القرآن مرتبا على السور، فكتب يقول: إن القرآن فيه ما هو بَيِّنْ بنفسه، وفيه ما قد بينه المفسرون في غير كتاب، ولكن بعض الآيات أشكل تفسيرها على جماعة من العلماء، فربما يطالع الإنسان عليها عدة كتب ولا يتبين له تفسيرها، وربما كتب المصنف الواحد في آية تفسيرا، ويُفَسَرْ غيرها بنظيره، فقصدت تفسير تلك الآيات بالدليل لأنه أهم من غيره، وإذا تبين معنى آية تبين معاني نظائرها"[357]. إن هذا الجواب الذي رد به ابن تيمية على طلب تلميذه وهو في آخر عمره يعكس مستوى النضج الذي بلغته التجربة التفسيرية لديه، كما يدل بصورة واضحة على هدف الشيخ من وراء التفسير المكتوب فالشيخ الذي كان يلقى دروسا في التفسير للعامة دون أن يهتم لأي نص قرآني يفسره فيأخذ ما تيسر ويسترسل في تفسيره من حفظه واستنباطاته بشكل ارتجالي ومن سابق تحضير؛

[357])- المصدر نفسه، ص 25.

نجده لما يكتب في التفسير في آخر حياته، يضع نصب عينيه نصوص معينة وهي التي بقيت محل إشكال لدى العلماء وبالتالي يجب أن تكون ذات أولوية في صرف الاهتمام لها وتفسيرها حتى يعرف معناها الصحيح، ومن هنا نلاحظ أن ابن تيمية "لم يقف أمام كل آية ليفسرها، لأنه كان يرى أن في القرآن ما هو بين بنفسه، ولو أراد أحد أن يفسره لأعماه على السامع، وفي القرآن ما هو دقيق على بعض الأفهام والعقول، وحاجة الناس في كل عصر إلى بيان هذا النوع الدقيق أشد وأكثر. ومن هنا كان تفسير ابن تيمية عبارة عن بيان لدقائق المعاني القرآنية التي عز طلبها على الكثيرين، ولذلك نجده في كثير من الآيات يصرح بهذه العبارة: (هذه آيات أشكل معناها حتى لا تجد عند الناس إلا ما هو خطأ في فهمها). وهذه العبارة تتردد كثيرا في تفسيره"[358]. كما أن الشيخ كان يأتي على تفسير آيات من القرآن في أثناء تقريره لأي مسألة علمية سواء كانت عقدية أم شرعية أم منهجية، من هنا "تناثر تفسيره في ثنايا كتبه وفتاواه ورسائله، وقد كتب منه في أوقات مختلفة بحسب المناسبات، وقد قام جامع فتواه عبد الرحمان بن محمد بن قاسم الجنيدي الحنبلي، بجمع ما كتبه في مجال التفسير في المجلد الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من فتاوى ابن تيمية، فلم تخل سورة من تناول ابن تيمية لآية أو آيات منها مما يسهل لنا فهم منهجه في التفسير والبحث عن مطابقة هذا المنهج لما قام بتفسيره"[359].

---

[358])- **ابن تيمية**، دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، جمع وتقديم وتحقيق: محمد السد الجليند (ط2؛ دمشق: مؤسسة علوم القرآن، 1404ه – 1984 م)، ج1، 06.

[359])– **عبد الحليم محمود**، مناهج المفسرين (ط1؛ القاهرة: دار الكتاب المصري / لبنان: دار الكتاب اللبناني، 1421ه – 2000م)، ص 203. لكن في الحقيقة أن ما أورده الشيخ عبد الرحمان بن قاسم في مجموع الفتاوى ليس تفسيرات ابن تيمية المتفرقة التي قام بجمعها كما توهم الكاتب، وإنما هي سور وآيات التي انتقاها الشيخ ابن تيمية وفسرها بشكل مستقل لأنه رآها مشكلة، وإلا فإن المحقق أشار إلى أنه لم يضف لجزء التفسير من مجموع الفتاوى والذي يمتد ما بين المجلد الثالث عشر والسابع عشر إلا ما كتبه الشيخ في التفسير بشكل مستقل، وترك تلك التفسيرات في الأجزاء الأخرى.

ثانيا: البعد المنهجي في تفسير ابن تيمية للقرآن:

إن العبارة التي يقول فيها الشيخ ابن تيمية: "وربما كتب المصنف الواحد في آية تفسيرا، ويفسر غيرها بنظيره، فقصدت تفسير تلك الآيات بالدليل لأنه أهم من غيره، وإذا تبين معنى آية تبين معاني نظائرها"، تجعلنا نلاحظ ونستنتج البعد المنهجي الذي كان ينطوي عليه الوعي التيمي في مشروعه لحل إشكالية التأويل وتفسير للقرآن بحيث أن الشيخ كان يرمي لأن يؤسس بأعماله التفسيرية المكتوبة منهجا في تفسير نصوص قرآنية لها وضع معرفي خاص أو كما سماها هو نصوص مشكلة، حتى يسير على ذلك النهج المفسرون من بعده. ولهذا كانت الملاحظة العامة لدى الشيخ عبد الرحمان بن قاسم وهو محقق مجموع الفتاوى وكتب أخرى لابن تيمية بحيث كان أعمق إطلاعا على أعماله التفسيرية من غيره هي أن: "أكثر كلامه في التفسير في مشكل الآيات والرد على الفرق التي أخطأت التفسير الصحيح، كما يتضمن استنباطات دقيقة، وقد يكتفي المؤلف بالكلام في آية عن الكلام في نظيرتها"[360].

3- منهج ابن تيمية في تفسير القرآن:

لقد كان ابن تيمية في فهمه للقرآن سلفيا إلى أبعد الحدود، كما كان ذلك "المنهاج في تفسير القرآن وفهمه؛ هو الأساس لأراء ابن تيمية في الصفات والعقائد، والفقه وكل ما يتصل بفكره الإسلامي"[361]. وهو أثناء تقرير للمنهج السلفي في التفسير يجعل في أولى أهم خطواته "أن يفسر القرآن بالقرآن؛ فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر وما اختصر من مكان فقد بسط في موضع آخر"[362]، وهذا لأن القرآن ككلام أو كنص، هو عبارة عن خطاب متكامل ومنسجم توجد بين أجزائه علاقات ترابط يساعد تتبعها على إيجاد المعنى المقصود،

---

[360])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج36، الفهارس العامة، ص 9.

[361])- **أبو زهرة**، ابن تيمية حياته وعصره آراؤه وفقهه، مرجع سابق، ص 186.

[362])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج13، ص 363.

وعليه تكون مقاربته بشكل جزئي فعل خاطئ، مثل أي خطاب بشري آخر لا يجوز أن يقتطع جزء منه أثناء البحث عن المعنى المقصود، بل ينظر إليه في كليته.

وكمرحلة ثانية إذا تم البحث عن معنى الآية في القرآن ولم يوجد، فالحل عند الشيخ أن يبحث عنه في السنة "فإنها شارحة للقرآن وموضحة له"[363]، إذ هي عبارة عن فهم الرسول للقرآن ومعلوم أن فهمه وعلمه في أمور الدين معصوم، لذلك فهو اعلم الخلق وأحذقهم بمعرفة معاني القرآن وأقدرهم على تفسيره وبيانه، ويستدل ابن تيمية على ذلك بقول للشافعي وبعض النصوص القرآنية والنبوية؛ فيقول: قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي:(كل ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مما فهمه من القرآن)وذلك مصداقا لقول الله تعالى:{ [النساء: 105] وقال تعالى:{ [النحل: 44]، وقال تعالى:{ [النحل: 64]، ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:(ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه)، أي أن الله جعل للرسول فهما صحيحا في القرآن يبين به للناس ما أراده الله في كتابه، فتكون بذلك السنة تفسيرا للقرآن، وكذلك قال ابن تيمية بتفسير القرآن بالسنة أيضا

[363]- المصدر نفسه، ج13، ص 363.

لأنها وحي من عند الله أي جزء من النص الديني وإن لم تكن مثله في الدرجة، إلا أنها يسري عليها ما ذكرناه سابقا من تفسير القرآن بالقرآن، فلما نقول تفسير القرآن بالسنة لا نكون قد خرجنا عن قاعدة تفسير النص الديني بنص ديني آخر، لأن الكل وحي من الله، ولا ينبغي قراءته مجزئا. فذلك "نافع في تفسير القرآن الذي هو تأويله الصحيح، ونافع في إثبات ما دل عليه القرآن والحديث من الأحكام الخبرية العلمية الاعتقادية والأحكام العملية الإرادية. ثم الآية قد تكون نصا، وقد تكون ظاهرة، وقد يكون فيها إجمال، فالحديث يقرر النص ويَكشِف معناه كشفا مفصلا، ويُقرب المراد بالظاهر ويدفع عنه الاحتمالات، ويفسر المجمل ويبينه ويوضحه، لتقوم حجة الله به، ولتبيين أن الرسول بين ما أنزل إليه من ربه، بينَ معناه وحروفه جميعا، وأنه لم يترك البيان لا لمجمل ولا لظاهر، ولم يؤخره عن وقت الحاجة، بل قد بين ذلك أحسنَ البيان وأجمله"[364].

وأما إذا جربت الطريقين السابقين ولم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة، فالواجب عند ابن تيمية حينذاك هو الرجوع إلى أقوال الصحابة لأن "النبي صلى الله عليه وسلم بين لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه فقوله تعالى:{⇧☜◰♋⬅☜◰✡◰☜✍◰♊⌑◰❖⬊ ⬅⚹☜◰⇔◰❄♦✎◆⬅☜◰✍◕ ✍◕ ☞◰☪◰♦◰⚫☯⌖♑⌧ ✌♊⚚⬅☸◰☜✍⚬➊⚑"✍}[النحل:44] يتناول هذا وهذا"[365]، ومن ثم "فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن والأحوال التي اختصوا بها؛ ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح؛ لا سيما علماؤهم وكبراؤهم كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين: مثل عبد الله بن مسعود... وعبد الله بن عباس ترجمان القرآن"[366]وغيرهم.

أما إذا لم يوجد تفسير الآية لا في القرآن ولا في السنة ولا عن الصحابة ينصح ابن تيمية بالعودة إلى من اخذ عن الصحابة فعلى حد قوله "قد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال

---

[364])-**ابن تيمية**، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، تحقيق: محمد عزير شمس (ط1؛ مكة: دار عالم الفوائد، 1429هـ - 2008م)، ص 7.

[365])- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق،ج13، ص 331.

[366])- المصدر نفسه، ج13، ص 364-365.

التابعين"[367]، لأنهم "تلقوا التفسير عن الصحابة كما تلقوا عنهم علم السنة وإن كانوا قد يتكلمون في بعض ذلك بالاستنباط والاستدلال كما يتكلمون في بعض السنن بالاستنباط والاستدلال"[368]. ويعظم ابن تيمية أقوال التابعين في التفسير حتى يرى أن إجماعهم حجة على من سواهم، ويقول: "إذا أجمعوا على الشيء فلا يرتاب في كونه حجة فإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض ولا على من بعدهم ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن أو السنة أو عموم لغة العرب"[369].

أولا: فهم السلف والمرجعية في التفسير:

ما عدا تأويلات السلف وفهمهم للقرآن والسنة، نجد أن ابن تيمية يجعل كل الأقوال الأخرى المفسرة للقرآن محل نظر وقَبُول أو رَدْ بناء على موافقتها أو مخالفتها لتفسير السلف، ويصبح عنده "من فسر القرآن أو الحديث وتأوله على غير التفسير المعروف عن الصحابة والتابعين فهو مفتر على الله، ملحد في آياته الله محرف للكلام عن مواضعه"[370]، بحيث يجعل كل ما قيل في قضية دينية أو تفسير نص ديني وكان مخالف لفهم السلف لتلك القضية أو ذلك النص أو لما يلزم عن فهم السلف مخالف لما أراده الله من كتابه وسنة نبيه، وهو مردود لا ينبغي أن يعد من جملة التفسير المقبول. أي أن تفسير السلف المنقول هنا أصبح حاكما على ما سواه من تفاسير سواء كان عقلي أو إشاري أو أي نمط آخر من التفسير؛ وبذلك يكون ابن تيمية قد جعل من فهم السلف للقرآن الكريم والسنة النبوية مرجعية تأويلية تعتبر في تقويم كل قراءة جديدة تنطلق من زاوية مغايرة لتفسير نصوص الكتاب والسنة، ولم يكن يرى أبدا أن فهم السلف للقرآن والأحاديث هو مجرد اجتهاد بشري يرتبط بزمان أو مكان معينين، يسوغ مخالفتها بحجة التفاوت في الفهم أو تغير الظروف. وهذا الذي جلب النقد لابن تيمية قديما وحديثا، فالقدماء ممن خالفوه رفضوا تصوره لفهم السلف

[367])- المصدر نفسه، ج13، ص 368.
[368])- المصدر نفسه، ج13، ص 332-333.
[369])- المصدر نفسه، ج13، ص 370.
[370])- المصدر نفسه، ج13، ص 243.

وإن كان بعضهم يقبلون مبدئيا بتفسير السلف كمرجعية، أما المعاصرين ممن يسمون بالحداثيين وخاصة المختصين في فلسفة التأويل كنصر حامد أبي زيد ومحمد أركون وغيرهم من الدارسين فهم يرفضون مبدئيا تقييد العمل التفسيري بتفسير السلف أو بغيره كمرجعية، ويرون ذلك تضييقا على العمل التأويلي الذي ينبغي له في نظرهم أن يكون مفتوحا؛ ومن هنا يتهمون ابن تيمية بالجمود والتشدد.

ثانيا: معيارية القبول والرفض في التفسير لدى ابن تيمية:

أ- أنواع الاختلاف:

لقد عول ابن تيمية في وضعه لميزان تقويم التفاسير القرآنية على المبدأ المنطقي المعروف الذي اشتهر بالتزامه دائما وهو مبدأ عدم التناقض، فقسم الإختلافات الواقعة في التفسير إلى اختلاف تنوع واختلاف تضاد، وكان يرمي من وراء ذلك إلى القول أن النص الديني يستحيل أن يدل على الشيء ويدل على ضده وهذا أمر معقول جدا، وبالتالي ليس كل معنى نسب للنص هو اجتهاد بشري في الفهم يجب قبوله، بل إن هناك تفسيرات وتأويلات يقبلها النص ويسمى الاختلاف فيها اختلاف تنوع، وهناك اختلافات متضادة يجب معرفة القول الصائب منها ورد الخاطئ.

اختلاف التنوع: وهو ما "ليس فيه تضاد وتناقض"[371]، بل يمكن أن يكون كل واحد من المفسرين أصحاب الأقوال التي تظهر متباينة على حق، بحيث ترجع الأقوال المتعددة فيه "إلى معنى واحد، أو ذات واحدة: والمراد به أن تكون الأقوال المذكورة في معنى اللفظة أو الآية كلها ترجع إلى معنى واحد، وكثيرا ما تختلف الألفاظ المعبر بها في كل قول؛ لكنها في النهاية راجعة إلى نفس المعنى، ويكثر هذا فيما إذا فسر المفسرون المعنى بألفاظ متقاربة، فإن المعنى المراد واحد ولكن تغيرت ألفاظهم في التعبير"[372]، وعليه يرى ابن تيمية أن أقوال

371)- المصدر نفسه، ج13، ص 381.

372)- **محمد صالح محمد سليمان**، اختلاف السلف في التفسير بين التنظير والتطبيق، تقديم: مساعد بن سليمان الطيار وأحمد سعد الخطيب (ط1؛ الرياض: دار ابن الجوزي، 1430ه)، 117.

الكثير من السلف في تفسير القرآن هي من هذا القبيل، وبسبب ذلك يحدث أن "تذكر أقوالهم في الآية فيقع في عباراتهم تباين في الألفاظ، يحسبها من لا علم عنده اختلافا، فيحكيها أقوالا وليس كذلك. فإن منهم من يعبر عن الشيء بلازمهِ أو نظيره، ومنهم من ينص على الشيء بعينه، والكل بمعنى واحد في كثير من الأماكن، فليتفطن اللبيب لذلك"[373].

اختلاف التضاد: وأما خلاف التضاد فهو الذي يكون فيه التفسير مخالف للنص، مثل ما عارض به المتكلمين النصوص من العقليات وما قدمه الفلاسفة والصوفية من فلسفتهم وكشفهم على مدلول اللفظ القرآني.

4- الأسس المعرفية لفهم السلف عند ابن تيمية:

بعد الذي ذكرناه يصبح سؤال المرجعية في تفسير وفهم القرآن والسنة عند ابن تيمية سؤالا مشروعا، وهو ما الذي دفع ابن تيمية لأن يتخذ من فهم السلف ميزان النقد والتقويم لكل ما سواه من التفاسير؟

يشاع عن ابن تيمية في الغالب أنه سلفي متعصب يرى أن التدين قائم على الإتباع دون الابتداع، وأنه من أجل ذلك ظل يدعوا إلى إتباع أقوال السلف مع استبعاد كل طرق الفهم الأخرى للنص كالنظر العقلي أو ما يوصل إليه الكشف الصوفي أو النظر الفلسفي، حتى أصبحت الدعوة إلى اتخاذ تفسير السلف مرجعية عبارة عن دعوة للتعصب والجمود في فهم الدين؛ فهل حقا أن ابن تيمية كان يقول بذلك فقط لمجرد التعصب لفهم السلف والجمود عليه لا غير أم أنه كان ينطلق من قاعدة أسس معرفية؟

إن المنهج الذي اعتمده شيخ الإسلام ابن تيمية في التفسير قام على نظريتين اثنتين: الأولى متعلقة بعلم التفسير وتعليمه في نفس الوقت، والثانية هي نظرية في دلالة النص الديني على المعنى المقصود.

---

[373])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج13، ص 369.

أولا: العلم بتفسير القرآن وتعليمه:

هذه النظرية تنطلق من فكرة أساسية مفادها أنه في البداية حصل هناك أتم فهم وأكمل تفسير للقرآن الكريم، وكان معلم التفسير الأول هو الرسول صلى الله عليه وسلم وكان الصحابة رضي الله عنهم هم الطلاب والتلامذة الأوائل لفهم القرآن وتفسيره.

وأولى القواعد التي يضعها ابن تيمية في تشييده لبناء صرح التفسير السلفي من الناحية النظرية هي أن الرسول قد "بين جميع الدين أصوله وفروعه؛ باطنه وظاهره، علمه وعمله"[374]؛ وهذه القاعدة تدعمها أدلة عقلية ونقليه:

ثانيا: بيان الرسول:

لقد توصل ابن تيمية من خلال دراسته لتفسير القرآن من جوانب مختلفة قاعدة عامة تقول: "أن النبي صلى الله عليه وسلم بين لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه فقوله تعالى:{ ﴿النحل:44] يتناول هذا وهذا[375]، فالرسول الذي يأتي بالكتاب السماوي من عند الله لم يكلف فقط بنقل ألفاظ النص، بل هو مكلف أيضا بتبيين وتعليم معاني النص للبشر وتوضيح مقاصده، وهناك الكثير من النصوص القرآنية التي جاء فيها الأمر للرسول بالتبليغ والبيان للناس منها قوله:{ ﴿المائدة:67]، ويستحيل أن يكون الرسول قد تجاهلها ولم يستجيب إليها؛ كذلك يوجد بصريح النص أن الله قد أكمل الدين للناس في قوله:{ ﴿

---

[374])- المصدر نفسه، ج 19، ص 155.

[375])- المصدر نفسه، ج13، ص 331.

﴿ ﴾[المائدة: 3]، فيلزم من ذلك أن قضايا الدين كلها قد تم بيانها، ولا يكون ذلك إلا بأن يبين الرسول للناس جميع معاني القرآن ولا يكتم منه شيئا لأن "الرسول هو الغاية في كمال العلم والغاية في كمال إرادة البلاغ المبين والغاية في قدرته على البلاغ المبين ومع وجود القدرة التامة والإرادة الجازمة: يجب وجود المراد؛ فعلم قطعا أن ما بينه من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر: حصل به مراده من البيان وما أراده من البيان فهو مطابق لعلمه وعلمه بذلك أكمل العلوم. فكل من ظن أن غير الرسول أعلم بهذا منه أو أكمل بيانا منه أو أحرص على هدي الخلق منه: فهو من الملحدين لا من المؤمنين"[376].

كذلك يستند ابن تيمية في دعوته إلى تبني فهم السلف للقرآن كمرجعية، على أساس تخاطبي، مفاده أن إذا كان المقصود من كل كلام إنما هو "فهم معانيه دون مجرد ألفاظه، فالقرآن أولى بذلك وأيضا فالعادة تمنع أن يقرأ قوم كتابا في فن من العلم كالطب والحساب ولا يستشرحوه فكيف بكلام الله الذي هو عصمتهم وبه نجاتهم وسعادتهم وقيام دينهم ودنياهم؟"[377]، على هذا الأساس الطبيعي الذي يحكم كل الخطابات التي يتداولها البشر، ينظر ابن تيمية إلى النص القرآني على أنه كان خطاب مفهوم منذ البداية أي في البداية كان الفهم، وكل الملابسات التي تزامنت مع ظهور القرآن تدعم ما يقول به الشيخ؛ فمن المستحيل أن يكون الرسول وأصحابه وكل المؤمنين الأوائل قد آمنوا بالقرآن وهم لم يفهموا معانيه هذا أولا، الأمر الثاني أنهم تحملوا في سبيل ذلك الكثير من الأذى بل حتى القتل، وليس من عادة البشر أن يعتقدوا بما تضمنته نصوص يجهلون معانيها ويقاتلوا ويحاربوا من أجل كتب لا يفهمون مدلولاتها.

ثالثا: فهم الصحابة للقرآن أخذوه عن الرسول وتبليغهم ذلك: ويركز ابن تيمية على نقطتين أساسيتين فيما يخص الصاحبة وتفسير القرآن:

---

[376])- المصدر نفسه، ج 5، ص 31.

[377])- المصدر نفسه، ج13، ص 332.

أ–هي مكانتهم في العلم بتفسير القرآن، وذلك نظرا لمعايشتهم التنزيل، وتلقيهم التأويل بشكل مباشر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ومشاهدتهم إنزال الرسول للنصوص على الوقائع والحوادث من ناحية وتطبيقه للأوامر والنواهي الواردة في النصوص، فعلى هذى يرى ابن تيمية أن "للصحابة فهم في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين، كما أن لهم معرفة بأمور من السنة وأحوال الرسول لا يعرفها أكثر المتأخرين. فإنهم شهدوا الرسول والتنزيل وعاينوا الرسول، وعرفوا من أقواله وأفعاله وأحواله مما يستدلون به على مرادهم ما لم يعرفه أكثر المتأخرين الذين لم يعرفوا ذلك فطلبوا الحكم مما اعتقدوه من إجماع أو قياس"[378]. ونجد ما يكاد يطابق كلام ابن تيمية عند مجدد أصول الفقه في الأندلس وهو الإمام الشاطبي، الذي رفع من قيمه فهم الصحابة للقرآن، لأنهم بسبب معايشتهم للرسول و"مباشرتهم للوقائع والنوازل، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة؛ فهم أقعد في فهم القرائن الحالية، وأعرف بأسباب النزول، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب، فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات أو تخصيص بعض العمومات، فالعمل عليه صواب"[379].

رابعا: تفسير التابعين:

واعتماد ابن تيمية على تفسير التابعين في منهجه له مستنده النصي والعقلي، فمن جهة النص يتخذ من الآية القائلة:{

}[التوبة:101]، دليلا يتضمن تصريح معلن بفضل المتابعين للصحابة الأوائل

---

[378])- المصدر نفسه، ج19، ص 200.

[379])- **الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي**، الموافقات في أصول الشريعة، تخريج أحاديث: أحمد السيد سيد أحمد علي، شرح وتعليق: عبد الله دراز (ط2؛ القاهرة: المكتبة التوفيقة، 2012م)، ج3، ص 251.

من مهاجرين وأنصار عند الله، بحيث "جعل التابعين لهم بإحسان مشاركين لهم فيما ذكر من الرضوان والجنة"[380]؛ بالإضافة إلى نصوص قرآنية أخرى يستشهد بها ابن تيمية، كقوله:{

}[الأنفال:75]، وقوله:{

}[الجمعة:03]، ومن هذه النصوص يخلص الشيخ إلى نتيجة هي أن: "من اتبع السابقين الأولين كان منهم وهم خير الناس بعد الأنبياء فإن أمة محمد خير أمة أخرجت للناس وأولئك خير أمة محمد كما ثبت في الصحاح من غير وجه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:(خير القرون القرن الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم). ولهذا كان معرفة أقوالهم في العلم والدين وأعمالهم خيرا وأنفع من معرفة أقوال المتأخرين وأعمالهم في جميع علوم الدين وأعماله كالتفسير وأصول الدين وفروعه والزهد والعبادة والأخلاق والجهاد وغير ذلك؛ فإنهم أفضل ممن بعدهم كما دل عليه الكتاب والسنة فالاقتداء بهم خير من الاقتداء بمن بعدهم ومعرفة إجماعهم ونزاعهم في العلم والدين خير وأنفع من معرفة ما يذكر من إجماع غيرهم ونزاعهم. وذلك أن إجماعهم لا يكون إلا معصوما وإذا تنازعوا فالحق لا يخرج عنهم فيمكن طلب الحق في بعض أقاويلهم ولا يحكم بخطأ قول من أقوالهم حتى يعرف دلالة الكتاب والسنة على خلافه قال تعالى: {

---

[380])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج13، ص 24.

}[النساء: 59]"[381].

5- المناهج الأخرى للتفسير عند ابن تيمية:

على الرغم من أن ابن تيمية كتب رسالة في أصول التفسير يعتبرها البعض أول تأليف مستقل في الموضوع تلته مؤلفات أخرى، إلا أنه لا يمكن أن نعتبرها حاوية لكل ما يراه الشيخ من أراء حول تفسير القرآن وذلك نظرا للإيجاز الذي اتسمت به من جهة، ومن جهة ثانية لأن ابن تيمية نفسه سلك أثناء ردوده على الفرق المختلفة طرق أخرى في التفسير إضافة للتي ذكرها في رسالته، بل يمكن القول أن ما ذكره ابن تيمية من أصول التفسير هي فقط القواعد الكبرى، تليها بعد ذلك عدة قواعد فرعية لم يذكرها من الناحية النظرية ولكنه مارسها تطبيقا، وكمثال على ذلك التفسير بالاستدلال العقلي الذي نجده يمارسه على العديد من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية في مقابل استدلالات المتكلمين التي اعتبرها فاسدة؛ فعلى الرغم من أهمية هذا الجانب من التفسير إلى أننا لا نكاد نعثر على كلام نظري للشيخ فيه، وهذا ما يجعل الظرف لا يسمح بأن نقوم بالتتبع والاستقصاء للقواعد التي اتبعها ابن تيمية في تفسير القرآن باستثناء تلك التي ذكرها في رسالته، لأن ذلك رغم صلته الوثيقة بإشكالية بحثنا فهو من حيث الكم والكيف يحتاج إلى دراسة مستقلة، تعنى باستقراء تفسير ابن تيمية للقرآن والقواعد والأدوات التي كان يستعملها في استنباط المعنى.

6- نظرية الدلالة الخاصة بالنص الديني عند ابن تيمية :

إن النص الديني عند المدرسة السلفية كما نظَّر لها ابن تيمية خطاب ينبثق من إرادة الله، فهو ذو طابع قصدي إرادي، وبما أن الغاية من الكتاب السماوي هي هداية البشر وتحقيق

[381]- المصدر نفسه، ج13، ص 24-25.

سعادتهم الدنيوية والأخروية، فإن "معرفة ما جاء به الرسول وما أراده بألفاظ القرآن والحديث هو أصل العلم والإيمان والسعادة والنجاة ثم معرفة ما قال الناس في هذا الباب لينظر المعاني الموافقة للرسول والمعاني المخالفة لها"[382]؛ و"تعليم معانيه هو المقصود الأول بتعليم حروفه، وذلك الذي يزيد الإيمان"[383].

إن البحث في معاني القرآن عند ابن تيمية هو سعي إلى الوصول إلى المعنى المراد من وراء الألفاظ، أي أن لله قصدا من وحيه الذي أوحاه إلى الرسول لكي يبلغه للناس وهذا المراد هو الذي ينبغي البحث عنه، كما أنه من الممكن الوصول إليه.

إن المنطلق الذي يبدأ منه ابن تيمية في تحديد ملامح منهجه التفسيري هو نظرته إلى التخاطب البشري بشكل عام في حالته الطبيعية؛ بحيث يعتبر أن الناس أثناء تواصلهم الشفوي والكتابي إنما يركزون على فهم **المعنى المراد من اللفظ**، وليس كل معنى يحتمله اللفظ هو المعنى المراد، وفي هذا السياق يرى ابن تيمية أن الأصل في التخاطب البشري هو قدرة المخاطب على معرفة مراد المتكلم لأن "بني آدم يتخاطبون ويكلم بعضهم بعضاً ويفهم بعضهم مراد بعض علماً ضروريًّا أعظم من علمهم بالعلوم النظرية، والنطق للإنسان أظهر صفات الإنسان التي تميز بينه وبين البهائم"[384]، حتى قال: "من يقول في الإنسان إنه حيوان ناطق"[385]، ويربط الشيخ هذا الأمر الطبيعي باللطف الإلهي بالبشر "فهو سبحانه لعموم هدايته هدى مخلوقاته وجعل بعضها يفهم عن بعض مراده بما ألهمه الله من نطق أو غيره"[386]، لدرجة أن أصبحت "دلالة الأدلة القطعية القولية على مراد المتكلم ومعرفة المستمع بمراده وفهمه لكلامه هو ما يعرفه جميع بني آدم علماً ضروريًّا قبل علمهم بالأدلة العقلية المجردة فالطفل إذا صار فيه تمييز علم مراد أبيه وأمه بما يخاطبانه به وفهمه لمراد الأم أسبق إليه من العلم بالأدلة العقلية النظرية فإن هذا مما يعلم به مراد المتكلم اضطرارا ولا

---

[382])- المصدر نفسه، ج17، ص 355.
[383])- المصدر نفسه، ج13، ص 403.
[384])- ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، مصدر سابق، ج8، ص 458.
[385])- المصدر نفسه، ج8، ص 458.
[386])- المصدر نفسه، ج8، ص 462.

يتوقف فهم الصغير لكلام مربيه أبيه وأمه وغيرهما لا على نقل اللغة والنحو والتصريف ولا على نفي المجاز والإضمار والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلي والسمعي بل يعلم مرادهم بكلامهم اضطراراً لا يشك فيه ثم سائر بني آدم يخاطب بعضهم بعضاً ويفهم مرادهم من غير احتياج إلى شيء من تلك المقدمات ويكتبون الكتب إلى الغائب الذي لا يراهم ولا يرى حركاتهم فيعلمون مراد الكاتب اضطراراً في أكثر ما يكتبه وإن كان بعض ذلك قد يظن أو لا يفهم لكن الأغلب أنهم يعلمون مراده اضطراراً وهذا موجود في مكاتبة العامة والخاصة ومن يخاطبهم فإذا كان الخط الدال على اللفظ يعلم به المراد اضطراراً في أكثر ما يكتب فاللفظ الذي هو أقرب إلى المعنى المراد أولى أن يعلم به المراد اضطرارا ثم إذا كان هذا البيان والدلالة موجوداً في كلام العامة الذين لا يعدون من أهل العلم فأهل العلم أولى بأن يبينوا مرادهم وأن يفهم مرادهم من خطابهم وإذا كان هذا في العلماء الذين ليسوا بأنبياء فالأنبياء أولى إذا كلموا الخلق وخاطبوهم أن يبينوا مرادهم وبأن يفهم الناس ما بينوه بكلامهم ثم رب العالمين أولى أن يكون كلامه أحسن الكلام وأتمه بياناً وقد قال تعالى:{ ﴿[387]- المصدر نفسه، ج8، ص 462-464.

وآخر منظريهم فخر الدين الرازي في أساس التقديس وغيره من مؤلفاته. بل أبعد من ذلك يرى ابن تيمية أن المتبعون لدلالة النصوص كانوا دائما أكثر اتفاقا من المتبعون للأدلة العقلية، وهذا أمر ظاهر في تاريخ الفلسفة فليس أكثر اختلافا من الفلاسفة وحتى أهل الكلام، مما يدل على أن العلم بمراد صاحب الخطاب أكثر وضوحا من الأدلة العقلية أو غيرها من أنماط المعرفة البشرية الأخرى، فالذين "يرجعون إلى قول قائل مقبول القول عندهم هم أقل اختلافا في معرفة مراده من الذين يرجعون إلى مجرد الأدلة العقلية المجردة ولهذا كان غير أهل الكتاب من أصناف المشركين من فلاسفة الهند واليونان والعرب وغيرهم أعظم اختلافا فيما يدعونه من الأدلة العقلية من اختلاف أهل الكتاب في مراد الأنبياء"[388].

على هذا الأساس قام منهج ابن تيمية السلفي في فهم القرآن من خلال تفسير القرآن بالقرآن وبأحاديث الرسول، ثم بأقوال التابعين، ثم بأقوال أتباعهم ومن سار على نهجهم.

لقد اعتبر الشيخ الفيلسوف أن الغاية التخاطبية من النص الديني هي نفس الغاية التي تحصل من أي تخاطب بشري آخر أي إبلاغ المتلقي معنى يريده المخاطب، لذلك ظل "ابن تيمية ينظر إلى الخطاب كما يتداول طبيعيا، وبالتالي لزمه الاعتناء بشروط تحققه طبيعيا، من ضرورة وجود المخاطب ومعرفة المُخَاطَب لعادات المُخَاطب ومقاصده"[389].

أولا: القرائن المعنوية لفهم النص:

لا يمكن أن يكون النص الديني عند ابن تيمية خطابا مفيدا لمراد المتكلم إلا بقرائن خارجة عن النص، سماها الشيخ بالقرائن المعنوية، فـ "اللفظ لم يدل قط إلا بقرائن معنوية، وهو كون المتكلم عاقلا له عادة باستعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى؛ وهو يتكلم بعادته، والمستمع يعلم ذلك، وهذه كلها قرائن معنوية تعلم بالعقل، ولا يدل اللفظ إلا معها"[390]. ويتم ذلك من خلال المتلقي بعدما "يسمع لفظ المتكلم، ثم قد يعلم مراده بالإشارة إليه أو بقرينة أخرى، ثم

---

[388])- المصدر نفسه، ج8، ص 466.

[389])- **حموالنقاري**، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية (ط2؛ بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013م) ص 119.

[390])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج20، ص 459.

إذا تكرر تكلمه بذلك اللفظ مرة بعد مرة وهو يريد به ذلك المعنى علم أن هذه عادته الإرادية، وهو إرادة هذا المعنى بهذا اللفظ، إذا قصد إفهام المخاطب، وهذا مما يسمونه الحدسيات، إذ ليس كلام المتكلم موقوف على اختيار المستمع، وهو من التجريبيات العامة، فإن السمع إنما عرف به الصوت، والمعنى إنما فهم أولا بأسباب متعددة. إما كون هذا المتكلم من عادته ولغته إنه إذا تكلم بهذا اللفظ أراد ذلك المعنى فهذا من هذا الباب، وكذلك سائر ما يعلم من عادات الناس، وعادات البهائم، وعادات النبات، وعادات سائر الأعيان، هو من هذا الباب"[391]؛ وما دام الصحابة هم وحدهم من يمكن أن ينقل عنهم القرائن المعنوية التي صاحبت نزول الخطاب وتنزيل الرسول للخطاب، فإنه لا يمكن الزعم بأن الدعوى إلى اعتبار أقوال الرسول والصحابة في التفسير هو من باب التعصب للتقليد، بل هو ضرورة معرفية من أجل الفهم العقلاني العلمي للخطاب القرآني.

ثم بنفس الطريقة تعلم لغة القرآن والسنة الخاصة بهما والتي بها يستطيع المتطلع إلى معرفة مقاصدهما أن يصل إلى الفهم الصحيح.

ثانيا: لغة القرآن عند ابن تيمية:

إن ابن تيمية من القائلين بأن لكلام الله وكلام الرسول لغة خاصة يجب معرفتها وتبين عادة المتكلمين بها في الدلالة على المعاني، حتى يفهم القرآن والحديث بشكل صحيح؛ ولا يقصد بذلك أن الرسول والقرآن تكلما بغير العربية وإنما كان يريد القول أن للقرآن معاني يقصد إليها في خطابه هي بكلمات عربية وأساليب ونظم عربيين؛ لكن بمعاني بعضها غير تلك التي كان العرب يعتادونها في خاطباتهم، وهذا قريب من الاصطلاحات التي نجدها في العلوم والفنون المختلفة، فهي وإن كانت تستعمل كلمات تنتمي إلى لغة واحدة إلا أنها تعطي للكلمات مدلولات جديدة تتميز عن معناها اللغوي العام.

[391]- **ابن تيمية**، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص 319.

وكلام ابن تيمية عن لغة القرآن لا يعني انه لم يكن يرى حاجة إلى معرفة اللغة العربية في تفسير القرآن، بل يراها هي الأخرى ضرورية لفهم الخطاب القرآني والنبوي، فلطالما أصر على أن: "معرفة العربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني ؛ فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب؛ فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه ولا يكون الأمر كذلك"[392]. كما أننا نجده في كثير من اعتراضاته على الألفاظ التي ابتدعها المتكلمون، مثل الجسم والحيز والجوهر... وأدخلوها إلى حيز الدراسات العقدية، كان يرفضها بحجة أنها: "ليست لغة العرب ولا لغة أحد من الأمم، لا لغة القرآن ولا غيره"[393]، كما كان يستشهد بما رواه الطبري عن ابن عباس من أنه قال: "التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، ...."[394]. وعليه فإن قول ابن تيمية بلغة القرآن لا يمكن أن يحمله أحد على اتهامه بإهمال العربية على مكانتها في تفسير القرآن والسنة.

إن الفارق بين لغة العرب ولغة القرآن أو لغة الرسول عند ابن تيمية يشبه في حد كبير التقسيم الذي وضعه فيرديناند دي سوسير بين اللسان والكلام، بحيث تكون لغة القرآن بمثابة الكلام بالنسبة للسان الذي هو لغة العرب في الاصطلاح التيمي؛ وعليه لما كان كلام الله الذي هو القرآن وأحاديث الرسول، له خصوصيته التي تجعله يختلف عن كل كلام آخر من حيث الأمور التي أخبر بها أو التوجيهات التي ألزم بها الإنسان، أو الغايات التي سعا لتحقيقها في الحياة البشرية، فإن هذا الكلام لا يمكن فهمه من خلال الارتكاز على مجرد عادة العرب في تخاطباتهم. وعليه لم يفرق ابن تيمية بين لغة العرب ولغة القرآن على أساس أن لغة العرب إنتاج مجتمعي ولغة القرآن إنتاج فردي، وإنما الفارق عنده بينهما أن الموروث اللغوي العربي ذو طبيعة وغايات إنسانية بحتة في حين أن لغة القرآن والرسول ذات طبيعة

[392])- **ابن تيمية**، مجموع الفتاوى، مصدر سابق،ج7، ص 116.

[393])- ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، رشيد رضا، ج5، ص 59.

[394])-ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، مرجع سابق، ج1، ص 75.

إلهية متعالية، وبما أن المتكلم بالقرآن الذي هو الله أو المتكلم بالسنة الذي هو الرسول ينطقون بقصد واحد يريدونه من خطابهم فلابد أن يكون في لغة القرآن اختلاف عن لغة العرب في الموضوعات والألفاظ التي استعملها من اجلها، إذ "من المعلوم أن جنس ما دل عليه القرآن ليس من جنس ما يتخاطب به الناس في عادتهم، وإن كان بينهما قدر مشترك، فإن الرسول جاءهم بمعانٍ غيبية لم يكونوا يعرفونها، وأمرَهم بأفعالٍ لم يكونوا يعرفونها، فإذا عبر عنها بلغتهم كان بين ما عناه وبين معاني تلك الألفاظ قدر مشترك، ولم تكن مساويةً لها، بل تلك الزيادة التي هي من خصائص النبوة لا تعرَف إلا منه"[395]، أي من خلال أحاديثه وهذا أمر يرجع بنا إلى قول الشيخ بتفسير النص الديني القرآني بالسنة النبوية.

ويواصل ابن تيمية الدفاع عن قوله بتفسير القرآن بالآثار المروية عن النبي والصحابة والتابعين، من جهة نقل اللغة، فهو يعتبر ما نقله الصحابة والتابعين من مرويات عن النبي صلى الله عليه وسلم بمثابة نقل للغة القرآن والرسول، مثله مثل ما نقله علماء اللغة فيما بعد من ألفاظ العربية باستعمالاتها كما وجدوها عند الأعراب كفعل سبويه وغيره؛ وبما انه يسلم بمبدأ تطور استعمال ألفاظ اللغة في المعاني المتعددة عبر اختلاف الزمان والمكان، ما يجعل تفسير القرآن بالأحاديث النبوية أكثر مناسبة من الناحية العلمية من تفسيره باللغة المنقولة عن العرب العرباء، وذلك من جهة النقل ومن جهة الاستعمال، أما من جهة النقل، فلغة القرآن والرسول حظيت بعناية أكبر من تلك التي حظيت بها لغة الأعراب، من حيث الاعتناء باللفظ والمعنى؛ كذلك قول ابن تيمية بالاستعمال في نظرية اللغة هو الآخر يدفع في هذا الاتجاه، فما دام الألفاظ تستعمل حسب إرادة المتكلم أو المُخَاطِب في معنى يستفاد من السياق، فإنه يكون هناك احتمال كبير لأن تكون استعمالات العرب مختلفة عن استعمالات الرسول، وما دام نقل الأحاديث والروايات يضمن لنا أن نطلع بشكل مؤكد على المعنى المراد من طرف الرسول فإن ترك ذلك وحمل ألفاظ النص الديني على كلام الشعراء

[395])- **ابن تيمية**، جواب الاعتراضات المصرية، مصدر سابق، ص 17.

والخطباء العرب مخاطرة بدلالة النص الديني، كون القرآن نزل باللغة المتداولة بين الرسول والصحابة.

ثالثا: أعرف الناس بلغة القرآن:

بما أن أهل الحديث هم الذين اعتنوا بجانب النقل والرواية عن ما جاءت به النبوة فهم أعلم من غيرهم بها (لغة القرآن)، ويرى لهم ابن تيمية مزية أخرى تمثلت في معرفتهم وفهمهم لما نقلوه، فهم ليسوا مجرد حفاظ للمرويات، بل كانوا فقهاء يعرفون مضمون ما يحفظونه، لما كان غيرهم لم يشاركهم في ذلك فقد أصبحوا "أخص الناس بمعرفة ما جاء به الرسول. ومعرفة أقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فإليهم المرجع في هذا الباب، لا إلى من هو أجنبي عن معرفته، ليس له معرفة بذلك"[396].

في الأخير نستنتج أن ابن تيمية لم يكن يقل بضرورة اتخاذ تأويل السلف كمرجعية لها سلطتها في الحكم على ما سواها من تفاسير أخرى، بناء على تعصب للتقليد والتعلق بتراث الأوائل في التفسير، وإنما كان له مستنده العلمي والمعرفي الذي دفعه للقول بذلك، فقد توصل إلى أن النص الديني خطاب قصدي إرادي، يمكن للمفسر أو المؤول الذي يمتلك مؤهلات معينة للوصول إلى مراد المتكلم به؛ كما يمكننا القول أن القاعدة التي اعتمدها ابن تيمية قاعدة تخاطبية بامتياز، إذ كان يعتبر أن الأسس الواقعية للتخاطب البشري هي التي ينبغي أن يبنى عليها المنهج الصحيح في الفهم والتأويل للنص الديني، وليس شيئ آخر. وهذا المسلك هو الذي جعله يتبنى القول بالتفسير بالمأثور كأحسن طريق لتفسير كما شكل عنده ملامح نظرية حول لغة القرآن، وهي لغة لا يوجد من هم أدرى بها من بين جميع منظري الإسلام إلا علماء الحديث باعتبارهم نقلة النصوص الدينية والمهتمين بمعرفة الصحيح من ذلك من غيره، كما لهم عناية أكثر بفهم معاني ما وصل إليهم من ذلك، وبهذا تكون الطائفة السلفية عند ابن تيمية هي من تمتلك المنهج الصائب في التفسير، وبهذا يجب

396)- **ابن تيمية**، درأ تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج7، ص 32.

على كل مفسر الإلمام بما عند هذه الفئة حتى يكون على الطريق الصحيح في فهم وتفسير القرآن.

خاتمة

خاتمة:

لقد وصل ابن تيمية إلى أن الانحراف الأكبر في تأويل النص الديني الإسلامي حصل بسبب، محاولة أصحاب تلك التأويلات التوفيق بين مضامين معرفية بشرية والنص الديني، كما وجد أن تلك المضامين تختلف من حيث مصادرها ومناهج الوصول إليها، ففيها ما هو ذو طابع عقلي ومنها ما هو ذو طابع عرفاني صوفي، ومنها ما هو ذو طابع تعليمي، ومنها ما هو ذو طابع فلسفي.

والملاحظة الثانية التي سجلها ابن تيمية على أصحاب التأويلات الباطلة هي تقديم كل مذهب أو فرقة لمعرفته الإنسانية على ما جاء به النص الديني السماوي قرانا أو سنة، بحيث أن المرجعية المعرفية كانت دائما تعطى للمعرفة البشرية على النص الديني، فيتم اعتبار مقالاتهم وأرائهم حقائق قطعية لا تقبل النقاش، في حين أن المضامين التي جاء بها النص الديني دائما ينظر إليها على أنها ظنية ونسبية أو تخييلية وليست حقيقية، لذلك جعلوها قابلة للتأويل بما يتوافق مع أصولهم، فكانت الغاية من النشاط التأويلي هي تجاهل دلالات النصوص والبحث عن المسوغات التي تسمح بالانفكاك منها حتى لا يبقى أي اصطدام أو تعارض بين ما جاء به النص وما وصل إليه العقل أو الكشف أو أي نمط آخر من طرق المعرفة التي عرفتها الفرق الدينية في الفكر الإسلامي. ولذلك كان التأويل حسب القراءة التيمية للتراث الإسلامي في معظمه وسيلة للتعتيم على النص أكثر منه وسيلة لكشف مضامينه ودلالته، وأحيانا كان يصل التطرف بأرباب الفرق لان يقوموا بفتح النص وتضمينه بآرائهم ومذاهب فلسفية أو دينية أو غنوصية حلى حساب ما تسمح به إمكانياته البيانية، لدرجة انه أغلب الفرق الإسلامية استعملت التأويل الباطني الذي يفتح النص على أي دلالة يرغب فيها المؤول، وهذا لم يكن ليقبل به ابن تيمية الذي كان يرى في النص الديني كيان لغوي يحمل معاني نابعة من إرادة وقصد، موجهة إلى الإنسان بغرض أن يحدث ذلك أثرا في فكره ووجدانه وسلوكه، لكن الشيخ اصطدم بأن مسالك الفرق في التأويل كانت تتعارض

مع الغاية الأساسية من وجود النص، لذلك اعترض عليها في مجملها، منتصرا للطريقة السلفية التي رأى أنها كفيله بتحقيق ذلك.

لقد قام ابن تيمية بإعادة النظر في كل مصادر المعرفة التي عرفها التراث الإسلامي، ومن ثم قام بنقدها إبستمولوجيا، محاولا بذلك كشف أوجه النقص والخطأ وأسباب التناقض التي انطوت عليها مذاهب الفرق الإسلامية في المعرفة، فنقد أشكال المعرفة التي عرفها الفكر الإسلامي قبله من عقلية وكشفية وفلسفية وتعليمية، ليصل إلى نتيجة مفادها أن التعارضات التي قامت لدى تلك الفرق بين معارفهم المكتسبة والنصوص المنزلة سببها هو فساد معارفهم من جهة المقدمات أحيانا ومن جهة المنهج أحيانا أخرى، وليس إلى تعارض الحقائق في حد ذاتها، بل كان يرى ابن تيمية أن الأصل في المعرفة البشرية والدينية السماوية هو التوافق لصدورهما من مشكاة واحدة، فالله الذي خلق الإنسان وأعطاه القدرة على المعرفة هو الذي انزل عليه البيان، لكن نظرا لأن قدرات الإنسان ووسائله وطرقه في المعرفة نسبية، فإن احتمال تطرق الخطأ والزلل إليها وارد، وقد يكون ذلك متعمدا في بعض الأحيان عند من يعادون الرسالات السماوية، فيعمدون إلى وضع أصول تخالف النصوص يبنون عليها مذاهبهم، ومن ثم يقع التعارض، وذلك هو تحريف الكلام عن مواضعه الذي نهى عنه القرآن والسنة، فهو أمر غير مقبول لا شرعا ولا عقلا؛ ولذلك نجد ابن تيمية يحكم أحيانا بتضليل البعض وتجهيلهم، لكن في بعض المواقف يحكم بتفسيق وحتى تكفير الذين ثبت لديه أنهم كانوا يقصدون هدم الدين من خلال وضع تأويلات فاسدة ونسبتها إلى دين المسلمين كباطنية الشيعة والصوفية، وكانوا في أغلبهم من الرؤوسس المؤسسين وبعض أتباعهم الذين علموا مقاصد شيوخهم ولكنهم انتصروا لمذاهبهم وتابعوهم على ذلك.

ومن اجل ذلك وجد ابن تيمية نفسه بصدد إعادة صياغة لتصورات جديدة عن مختلف صنوف المعرفة التي كانت سائدة في زمانه، موضحا مصادرها ووسائلها وحدودها، على إثر ذلك توجه إلى الكلام عن العلاقة القائمة بينها وبين المعرفة السماوية التي جاء بها النص قرآنا كان أو سنة، فأفضى به البحث والنقد إلى انه لم يكن هناك قضايا حقيقية من بين تلك

التي قررها أصحاب الفرق وعارضوا بها النصوص، بل كل مسألة جاؤوا بها إلا وهناك ما يمكن الاعتراض عليهم فيها من عدة وجوه، منها أن ما تضمنه النصوص من قضايا دينية لا يمكن الوصول إليها بأي طريقة مكتسبة، بل لكل مجاله والعلاقة بينهما تكامل.

فالعقل خلاصة ما يصل إليه في الإلهيات هو المعرفة بوجود الصانع معرفة مجملة، كما يمكنه أن يكون أداة في التأكد من صدق المدعي للرسالة من عدمها، كما يمكنه أن يقوم بالتحسين والتقبيح فيما يخص بعض أفعال البشر، وكل هذا مما يقع فيه التعارض، ثم إذا أراد العقل الاستزادة من التفصيل أكثر من تلك المسائل لم يكن له إلى ذلك سبيل إلا عن طريق النظر في النص وفهم ما جاء به، وإلا لم يتوصل إلا لأراء متناقضة متكافئة لا سبيل إلى الترجيح بينها أو الجزم بصحة بعضها على حساب البعض.

وأما المعرفة الكشفية الصوفية فلقد رآها ابن تيمية هي الأخرى قاصرة عن الوصول إلى الحقائق الإلهية المطلقة، بل هي معرفة نسبية لا يمكن الاعتماد عليها متى خالفت العقل والواقع والنقل، كما رآها لا تصلح إلا كأداة تساعد على الترجيح بين النصوص التي تتكلم في المسائل الدقيقة عندما يصعب فهمها. وأنها ليست مصدر معرفة موازي على غرار النص، فيما يتعلق باستقاء العلم بالقضايا الدينية.

وبالنسبة للفلاسفة المسلمين، فالتأويل الذي قاموا به لنصوص القرآن لم يكن صحيحا لانهم سعوا إلى مطابقة ألفاظ النص لمسائل قررتها الفلسفة في الإلهيات أو ما نسميه الميتافيزيقا، دون أن يكون لأصحاب تلك النظريات ما يثبت صحة تصوراتهم الفلسفية للغيبيات بل هم عند ابن تيمية مختلفين ولا أحد له دليل قاطع على ما يقول، هذا فضلا عن تصور الفلاسفة المسلمين لقضية الوحي والنبوة تصورا فلسفيا، مما حدا بابن تيمية إلى اعتبار مقالاتهم من افسد التأويلات التي ينبغي أن تتجنب.

لذلك انتهى ابن تيمية إلى أن المقاربة التأويلية الصحيحة للنص الديني الإسلامي متمثلا في القرآن والسنة، هي طريقة السلفيين من أهل السنة وأهل الحديث، ذلك لأنهم حينما ينظرون

في النص القرآني بغية تأويله وفهمه من دون أفكار مسبة، فقط الفكرة التي تقول أن هذا النص هو من عند الله، وقراءة من هذا النوع ليست كسابقتها التي وجدت لدى الفرق الإسلامية التي تنتهي بالتعارض وبالتأويل الصارف الذي يلوي دلالة النص لتوافق المذهب، أو التأويل الباطن الذي يلغي دلالة النص أمام عقيدة المذهب. إن قراءة السلفيين للنص الديني تقارب النص الديني بما هو نص بما هو كلام، وتستهدف فهمه والوصول إلى المعاني التي أرادها صاحبه منه، بالإضافة إلى ما يمتلكونه من آليات تمكنهم من فهم مراد الله من كتابه، أهم الآليات التي يمكن أن تشكل الضامن لعدم انحراف التأويل عند ابن تيمية هي اتخاذ فهم السلف للقرآن مرجعية معيارية، إذ كل تاويل مخالف لفهم السلف خاطئ والآلية الثانية هي الاعتناء بمعرفة اللغة العربية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم: نسخة برواية ورش عن نافع.

مصادر:

ابن تيمية، التسعينية، دراسة وتحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان ط1؛ الرياض: دار المعارف، 1420هـ.

ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي حسن بن ناصرو عبد العزيز ابراهيم العسكر وحمدان بن محمد الحمدان، ط2؛ الرياض: دار العاصمة، 1419هـ – 1999م.

ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تقديم: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، ط3؛ لاهور: إدارة ترجمان السنة، 1396هـ– 1976م.

ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ – 2002م.

ابن تيمية، النبوات، تخريج وتعليق: محمد بن رياض الأحمد، دط؛ المكتبة العصرية، 1432هـ– 2011م.

ابن تيمية، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، تحقيق ودراسة: موسى بن سليمان الدويش، ط3؛ المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1422هـ – 2001م.

ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: مجموعة من المحققين دط؛ المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426هـ.

ابن تيمية، تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية الجامع لكلام الإمام ابن تيمية في التفسير، جمع وتحقيق: إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي، مراجعة: عثمان بن معلم محمود، ط1؛ الدمام: دار ابن الجوزي، 1432هـ.

ابن تيمية، جامع الرسائل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دط؛ جدة: دار المدى، دت.

ابن تيمية، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، تحقيق: محمد عزير شمس، ط1؛ مكة: دار عالم الفوائد، 1429هـ – 2008م.

ابن تيمية، درأ تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم ط2؛ المملكة العربية السعودية: جامعة الملك محمد بن سعود، 1411هـ – 1991م.

ابن تيمية، دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، جمع وتقديم وتحقيق: محمد السد الجليند، ط2؛ دمشق: مؤسسة علوم القرآن، 1404هـ – 1984 م.

ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: سعيد بن نصر بن محمد، ط1؛ الرياض: مكتبة الرشيد، 1422هـ– 2001م.

ابن تيمية، كتاب الإيمان، علق عليه وصححها: جماعة من العلماء دط، الإسكندرية: دار ابن خلدون، دت.

ابن تيمية، الصفدية، تحقيق: محمد رشاد سالم دط؛ الرياض: شركة مطابع حنيفة، 1369هـ – 1976م.

ابن تيمية، مجموع الرسائل الكبرى، دط؛ بيروت: دار إحياء التراث، د ت.

ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق: محمد رشيد رضا، دط؛ بيروت: لجنة التراث العربي، دت

ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمان بن قاسم وابنه محمد، دط؛ المدينة المنور: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ – 2004م.

ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق وتعليق وتخريج: محمد صبحي بن حسن حلاق، ط1؛ الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1431هـ– 2010م.

ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم ط1؛ الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1406هـ – 1986م.

ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دط؛ الرياض: دار الفضيلة، 1424هـ.

مراجع:

إبراهيم بن منصور التركي، إنكار المجاز عند ابن تيمية: بين الدرس البلاغي واللغوي ط1؛ الرياض: دار المعارج الدولية، 1419هـ – 1999مـ.

إبراهيم محمد العلي، شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية رجل الإصلاح والدعوة، ط1؛ دمشق: دار القلم، 1421هـ – 2001م.

إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ط2؛ القاهرة: دار المعارف، 2003م.

إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ط3؛ مصر: دار المعارف، 1976م.

ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري ط1؛ بيروت: دار الكتاب العربي، 1417هـ – 1997م.

ابن الجوزي، القرامطة، تحقيق: محمد الصباغ ط5؛ دمشق: المكتب الإسلامي، 1401هـ– 1981م.

ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد، المقدمة، اعتناء ودراسة: احمد الزعبي، دط؛ الجزائر: دار الهدى، 2009م.

ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: محمد مطيع الحافظ ط1؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق دار الفكر، 1417هـ – 1996م.

ابن رشد ابو الوليد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، إشراف وضبط وتنقيح: جمال الدين بوقلي حسن، مشاركة في الإعداد: محمد ابلعيدان، دط؛ الجزائر: منشورات مهدي، 2007م.

ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وشرح: محمد عابد الجابري، ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م

ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة، ط2؛ القاهرة: دار العرب، 1989م.

ابن سينا، رسالة أضحوية في المعاد، تحقيق: حسن عاصي، ط1؛ طهران: شمس تبريزي، 1382هـ.

ابن عبد الهادي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: أبي مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني، ط1؛ القاهرة: الفاروق الحديثة، 1422هـ – 2002 م.

ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: عثمان يحي، تصدير: إبراهيم مدكور، ط2؛ مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1405هـ–1985م.

ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دط؛ بيروت: دار الكتاب العربي، دت.

ابن قدامة المقدسي، ذم التأويل وأهله، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، ط1؛ الشارقة: دار الفتح، 1414هـ 1994م

ابن قيم الجوزية، إجتماع الجيوش الإسلامية على غزو الجمهية والمعطلة، تحقيق: أيمن محمد عرفة، ط2؛ القاهرة: المكتبة التوفيقية، 2013م.

ابن كثير أبي الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، ط2؛ الرياض: دار طيبة، 1420هـ – 1999م.

ابن مطهر الحلي، منهاج الكرامة، تحقيق: عبد الرحيم مبارك، ط1؛ قم: دار الهادي، 1379 ش.

أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق: هلموت ريتر، ط3؛ ألمانيا: دار فرانز شتايز، 1400 هـ – 1980 م.

أبو بكر ابن طفيل، حي ابن يقضان، تقديم: الزواوي بغورة، دط؛ الجزائر: موفم للنشر، 2011م.

ابو بكر بن الطيب الباقلاني، التمهيد، تصحيح ونشر: ريتشرد يوسف مكارثي، دط؛ بيروت: المكتبة الشرقية، 1957م.

أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: احمد أمين واحمد الزين، ط1؛ بيروت: دار مكتبة الحياة، دت.

ابو زهرة، ابن تيمية حياته وعصره أراؤه وفقهه، ط1؛ القاهرة: دار الفكر العربي، 1991م.

أبو نصر الفارابي، الملة ونصوص أخرى، تحقيق: محسن مهدي، ط2؛ بيروت: دار المشرق، 1991م.

أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة، تقديم وتبويب وشرح: علي بوملحم، ط1؛ بيروت: دار الهلال، 1995م.

ابوالقاسم البلخى، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمى، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فواد سيد دط؛ تونس: الدار لتونسية للنشر، دت.

أبي الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: بشير محمد عيون تقديم: حماد بن محمد الأنصاري، ط4؛ بيروت: مكتبة دار البيان، 1431هـ – 2010م.

ابي الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق وتعليق: فوقية حسن محمود، ط1؛ القاهرة: دار الأنصار، 1397هـ– 1977م.

أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محي الدين عبد الحميد ط1؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1369هـ – 1950م.

أبي الحسن علي الحسني الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام: ابن تيمية، تعريب: سعيد الأعظمي الندوي، تقديم: عدنان زرزور، ط1؛ دمشق: دار القلم، 1423هـ – 2002م.

أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد بن فريد، ط3؛ القاهرة: المكتبة التوفيقية، 2014م.

أبي القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، وضع الحواشي: خليل منصور، ط؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ – 2001م.

أبي الوفاء ابن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي، الجدل على طريقة الفقهاء، دط؛ القاهرة: دار الثقافة الدينية، دت.

أبي حامد الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، تحقيق: حمزة زهير إبراهيم، دط؛ المدينة المنورة: شركة المدينة المنورة للطباعة، دت.

أبي حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والوصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد ط7؛ بيروت: دار الأندلس، 1967م.

أبي حامد الغزالي، جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد رضا القباني، ط2؛ بيروت: دار إحياء العلوم، 1406 هـ - 1986 م.

أبي حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق وتقديم: عبد الرحمان بدوي دط؛ القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1383هـ- 1964م.

أبي حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ط؛ القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1383هـ - 1964م.

إحسان إلهي ظاهير، الإسماعيلية تاريخ ومناهج دط؛ لاهور: إدارة ترجمان السنة، دت.

ارثور يعدييف وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية: الكلام والمشائية والتصوف، ط1؛ بيروت: دار الفارابي، 2000م.

ارنولد رينولدز نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، دط؛ مصر: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1947م.

الأسفاراييني محمد بن احمد الحنبلي، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، تعليق: عبد الرحمن أبا بطين وسليمان بن سحمان، ط3؛ بيروت: لمكتب الإسلامي- الرياض: دار الخاني، 1411هـ - 1991م.

الأمام احمد بن حنبل، الرد على الزنادقة والجهمية، تحقيق: سلامة شاهين ط1؛ الرياض: دار الثبات، 1424هـ - 2002م.

الجويني إمام الحرمين، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد، دط؛ مصر: مكتبة الخانجي، 1369هـ - 1950م.

بنية العقل العربي

التوحيدي أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: احمد أمين واحمد الزين ط1؛ بيروت: دار مكتبة الحياة، دت.

الجعفي المفضل بن عمر، الهفت الشريف من فضائل مولانا جعفر، تحقيق: مصطفى غالب ط2؛ بيروت: دار الأندلس، 1977م.

السيوطي جلال الدين عبد الرحمان، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: هاني الحاج، دط؛ القاهرة: الدار التوفيقية للتراث، 2012م.

الحافظ البزار أبي حفص عمر بن علي، الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، تحقيق: صلاح الدين المنجد، ط1؛ بيروت: دار الكتاب المفيد، 1396هـ – 1976 م.

حسن ابراهيم حسن وطه احمد شرف، عبد الله المهدي إمام الشيعة الإسماعيلية ومؤسس الدولة الفاطمية في بلاد المغرب (دط؛ مصر: مكتبة النهضة المصرية، 1366هـ – 1947م)

حسن إبراهيم حسن وطه احمد شرف، عبد الله المهدي إمام الشيعة الإسماعيلية ومؤسس الدولة الفاطمية في بلاد المغرب دط؛ مصر: مكتبة النهضة المصرية، 1366هـ – 1947م.

حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ط2؛ كاراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 1422هـ – 2001م.

الحكيم الترمذي، ختم الولاية، تحقيق: عثمان يحي، دط ؛ بيروت: المطبعة الكاثوليكية، دت.

حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، ط2؛ بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013م.

حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ط3؛ بيروت: دار الجيل، 1993م.

الخطابي أبي سليمان احمد بن سليمان البستي، الغنية عن الكلام وأهله، دط؛ القاهرة: دار المنهاج، 1425هـ– 2004م.

رواء محمود، مشكلة النص في الفلسفة العربية: دراسات منتخبة، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 2006م.

سليمان بن صالح الغصن، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة عرضا ونقدا، ط1؛ الرياض: دار العاصمة، 1416هـ – 1996م.

سيف بن علي العصري، القول التمام باثبات التفويض مذهبا للسلف الكرام، تقديم مجموعة من العلماء، دط؛ الأردن: دار الفتح للدراسات والنشر، دت.

الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الموافقات في أصول الشريعة، تخريج أحاديث: أحمد السيد سيد أحمد علي، شرح وتعليق: عبد الله دراز، ط2؛ القاهرة: المكتبة التوفيقة، 2012م.

الشهرستاني أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر بن احمد، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور ط3؛ بيروت: دار المعرفة، 1414هـ – 1993م.

الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم ابن علي الفيروز أبادي، المعونة في الجدل، تحقيق: علي بن عبد العزيز العمريني، ط1؛ الكويت: مركز المخطوطات والتراث، 1407هـ – 1987م.

الطبري أبي جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، مراجعة وتخريج أحاديث: أحمد محمد شاكر، ط2؛ القاهرة: مكتبة ابن تيمية، دت.

عبد الحكيم آجهر، ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام، ط1؛ المغرب: المركز الثقافي العربي، 2004م.

عبد الحليم محمود، مناهج المفسرين، ط1؛ القاهرة: دار الكتاب المصري / لبنان: دار الكتاب اللبناني، 1421هـ – 2000م.

عبد الرحمان العريفي، موقف ابن تيمية من الصوفية، ط1؛ الرياض: دار المنهاج، 1430هـ.

عبد الرحمن بن محمود نموس، الصوفية بين الدين والفلسفة، ط1؛ الإسكندرية: دار الإيمان، 2008م.

عبد الفتاح أحمد فؤاد، ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، ط3؛ الإسكندرية: دار الوفاء، 2001م.

عبد الله بن نافع الدعاجي، منهج إبن تيمية المعرفي: قراءة تحليلية للنسق المعرفي التيمي، تقديم: عبد الله بن محمد القرني، ط1؛ لندن: تكوين للدراسات والأبحاث، 1435هـ-2014م.

الآمدي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق:عبد الرزاق عفيفي، ط1؛ الرياض: دار الصيمعي، 1424 هـ - 2003 م.

علي بن محمد الوليد الداعي الإسماعيلي، تاج العقائد ومعدن الفوائد، تحقيق: عارف تامر ط2؛ بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1463 هـ - 1982م.

علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ط3؛ بيروت: دار النهضة، 1404هـ - 1984م.

غولد تسيهر، الشريعة والحقيقة، نقله إلى العربية: محمد يوسف موسى، على حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق ط2؛ مصر: دار لكتب الحديثة، دط

الفارابي أبي نصر، تحصيل السعادة، تقديم وتبويب وشرح: علي بوملحم، ط1؛ بيروت: دار الهلال، 1995م.

فخر الدين الرازي، أساس التقديس في علم الكلام ، دط؛ مصر: مطبعة كردستان العلمية، 1328هـ.

فخر الدين الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دط؛ القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1406هـ- 1986م.

فخر الدين الرازي، المحصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة ، 1400هـ.

القاضي النعمان، تأويل الدعائم، تحقيق: محمد حسن ألأعظمي ط2؛ القاهرة: دار المعارف، 1982م.

القاضي عبد الجبار الهمذاني، متشابه القرآن، تحقيق: عدنان محمّد زرزور، ط1؛ مكتبة دار التراث، 1969م.

القاضي عبد الجبار بن احمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تعليق: احمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق:عبد الكريم عثمان، ط3؛ القاهرة: مكتبة وهبة، 1416هـ – 1996م.

القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، دط؛ بيروت دار العربية، بيروت، 1386هـ– 1966م.

الكرماني حميد الدين احمد بن عبد الله، الرياض، تحقيق: عارف تامر دط؛ بيروت: دار الثقافة، دت.

مجدي بن منصور بن سيد الشورى، الحاوي في تخريج أحاديث مجموع الفتاوي، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 هـ – 1995م.

مجموع باحثين، السلفية: النشأة، المرتكزات، الهوية، ط1؛ لبنان: معهد الدراسات الحكمية، 1425هـ – 2004م.

محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دط؛ القاهرة: دار الفكر العربي، دت.

محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ط4؛ القاهرة:مكتبة وهبة، 1982م.

محمد بن إسماعيل البخاري، خلق أفعال العباد والرد على الجهمية أهل التعطيل، ط3؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1411هـ – 1990م.

محمد بهجة البيطار، حياة شيخ الإسلام ابن تيمية تقي الدين أحمد عبد الحليم الحراني الدمشقي، ط3؛ بيروت: المكتب الإسلامي، 1407هـ – 1986م.

محمد بوهلال، إسلام المتكلمين، ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 2006م.

محمد حسني الزين، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، ط1؛ بيروت: المكتب الإسلامي، 1399هـ– 1979م.

محمد رشاد سالم، بين الغزالي وابن تيمية، دط؛ الكويت: دار القلم، 1400هـ – 11980م.

محمد صالح محمد سليمان، اختلاف السلف في التفسير بين التنظير والتطبيق، تقديم: مساعد بن سليمان الطيار وأحمد سعد الخطيب، ط1؛ الرياض: دار ابن الجوزي، 1430هـ.

محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط3؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990م.

محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط7؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م.

محمود السعيد الكردي، أثر القرآن على منهج التفكير عند ابن تيمية، ط1؛ بنغازي: الدار الجماهيرية للنشر، 1395 هـ – 1986م.

مصطفى حلمي، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ– 2005م.

المفضل بن عمر الجعفي، الهفت الشريف من فضائل مولانا جعفر، تحقيق: مصطفى غالب، ط2؛ بيروت: دار الأندلس، 1977م.

المقريزي أحمد بن على بن عبد القادر، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1418م– 1997م.

مهدي صالح السامرائي، تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، ط1؛ بغداد، دمشق: المكتب الإسلامي، 1398هـ– 1977مـ.

المقدسي موفق الدين بن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق: محمد شعبان إسماعيل، ط1؛ بيروت: مؤسسة الريان، 1423هـ – 2002م.

ناصر القفاري، أصول مذهب الشيعة الإمامية، ط2؛ القاهرة: دار الرضا، 1415هـ – 1994م.

نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط7؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005م.

هادي احمد فرحان الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ط1؛ دار البشائر الإسلامية، 1422هـ –2001م .

هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ط1؛ اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2003م.

يحي محمد، الفلسفة والعرفان والإشكالات الدينية، ط1؛ بيروت: دار الهادي، 1426هـ- 2005م.

يحي محمد، المدخل إلى فهم الإسلام، ط1؛ بيروت: الانتشار العربي، 1999م.

يحي محمد، منطق فهم النص: دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته، ط1؛ المغرب: دار إفريقيا الشرق، 2010م.

معاجم وقواميس:

محمد علي التهانوي، كشاف العلوم في اصطلاحات الفنون، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، ترجمة إلى العربية: عبد الله الخالدي، ترجمة إلى الأجنبية: جورج زيناتي، ط1؛ لبنان: مكتبة ناشرون لبنان، 1996م.

قطب الدين أبو جعفر محمد بن الحسن، الحدود، تحقيق: محمود يزدي مطلق فاضل، إشراف جعفر السبحاني، دط؛ قم: مؤسسة الإمام الصدوق، دت.

مجلات ودوريات:

احمد محمد سالم، « الفلسفة في فكر ابن تيمية: جدل النص والتاريخ »، كتاب المجلة العربية، 205، محرم 1435هـ.

سعد الدين كليب، « البنية الجمالية في الفكر العربي- الإسلامي» ، دمشق دراسات فكرية، العدد 35، 1997/12م.

محسن عبد الحميد، « الاتجاه الباطني في التفسير » ، دعوة الحق، العدد 232 (صفر 1404هـ- نوفمبر 1983م.

الفهرس

الفهرس

المقدمة: .....أ

الفصل الأول: ..... **Error! Bookmark not defined.**

المبحث الأول: ابن تيمية وتأويل السلفيين.....14

1- نشأة التأويل السلفي للنص الديني: 14

2- التأسيس السلفي للنص الديني عند ابن تيمية: 16

3- بيان القرآن وفهم السلف:.....22

4- السلم التراتبي في السلطة التعليمية للتأويل: 27

5- منهج تأويل النص عند أتباع السلف:.....32

المبحث الثاني: ابن تيمية وتأويل المتكلمين.....36

1- نشأة تأويل المتكلمين: 36

2- ابن تيمية تأسيس النص الديني عند المتكلمين:.....40

2- فهم النص: 46

3- نقد منهج التأويل لدى المتكلمين: 51

الفصل الثاني..... **Error! Bookmark not defined.**

المبحث الأول: ابن تيمية وتأويل الشيعة ..... **Error! Bookmark not defined.**

1- ظهور التأويل في مذهب الشيعة عند ابن تيمية: 58

2- نقد تأسيس المذهب الشيعي: 61

3- النص الديني ومصادر التلقي عند الشيعة: 66

4- ابن تيمية ومنهج الشيعة في التأويل: 75

المبحث الثاني: ابن تيمية وتأويل الباطنية..... **Error! Bookmark not defined.**

1- ظهور الباطنية من خلال التشيع: 82

2- تأسيس المذهب الباطني: 83

3- مصادر التلقي عند الباطنية: 88

4- النص الديني عند الباطنية:.....92

5- نقد منهج التأويل عند الباطنية 93

الفصل الثالث:.....99

المبحث الأول: ابن تيمية وتأويل الفلاسفة. ..... **Error! Bookmark not defined.**

2- التأسيس الفلسفي للنص الديني:.....102
3- المعرفة الدينية ومصادر التلقي عند الفلاسفة: 115
4- آلية تأويل النص الديني عند الفلاسفة: 121
المبحث الثاني: ابن تيمية وتأويل فلاسفة الصوفية 123
1- ابن تيمية ونشأة التأويل لدى فلاسفة الصوفية:.....123
2- الأصل الفكري الذي قام عليه التأويل الصوفي لدى ابن تيمية: 129
3- التلقي عند أصحاب التصوف الفلسفي:.....133
4- تأويل النص الديني عند أصحاب التصوف الفلسفي: 142
الفصل الرابع.....**Error! Bookmark not defined.**
المبحث الأول: ابن تيمية وضبط مفاهيم النظرية التأويلية.....**Error! Bookmark not defined.**
1- تجليات الاختلاف حول مفهوم التأويل:.....149
2- المحكم والمتشابه عند ابن تيمية: 160
3- التأويل وإرادة المعنى الظاهر: 168
المبحث الثاني: مشكلة التفسير عند ابن تيمية.....**Error! Bookmark not defined.**
1- علاقة ابن تيمية بالتفسير: 171
2- أبعاد تجديد ابن تيمية في التفسير: 173
3- منهج ابن تيمية في تفسير القرآن: 177
4- الأسس المعرفية لفهم السلف عند ابن تيمية: 182
5- المناهج الأخرى للتفسير عند ابن تيمية: 187
6- نظرية الدلالة الخاصة بالنص الديني عند ابن تيمية :.....187
الخاتمة.....195
المصادر والمراجع 213
الفهرس 227