المعراج الصوفي و التأويل الذوقي

عبد القادر فيدوح ـ
جامعة قطر

التأويل والكشف الصوفي

أ ـ الكشف والمشاهدة

ينحو التأويل في هذا البحث منحى خاصا باعتماده المعرفة الذوقية سبيلا له. وسيكون حديثنا في هذا المجال عن المتصوفة، مركزين على الفيض الكشفي بما هو رؤية جمالية تنطلق من الفعل الاعتقادي، من منظور ان المتصوفة وظفوا أداة القلب في توصيل ممارستهم الكشفية وخطابهم المعرفي الذي يتعارض مع الخطاب العقلي والدليل البرهاني، وبذلك يكون الذوق هو مصدر طاقة المتصوف من حيث هو ذوق كشفي إلهامي جمالي، يأتيه عبر حالات ومقامات تمر بها النفس في وضع مخصوص، يستطيع الصعود به الى ذات الحق عبر وسيلة الاتصال بالالهام والأحوال، معتبرا ذلك موهبة الهية اختص الله بها صفوة المقربين الذين يتفانون في سبيل معرفة صفات التوحيد بقلوبهم بوصفها "معرفة مباشرة للذات الالهية، وما لها من صفات الوحدة، اذ هي لا تحصل عن طريق من طرق التعلم أو الاستدلال، وانما هي إلهام أو نفث في الروح لا يدانيه أي ضرب من ضروب المعرفة الأخرى، سواء في موضوعه أو منهجه[1]

إن مسعى التأويل عند المتصوف هو المعرفة، ويستمد رؤيته من الحضرة التي يدرك بها الأشياء ادراكا ذوقيا، ويتجسد موضوعها في الوصول الى الله، كما عبر عن ذلك رويم(302 هـ) من أن المعرفة للعارف مرآة إذا نظرا فيها تجلى له مولاه[2] من خلال هذه الحضرة الربوبية على أساس من الذوق الروحي والكشف الالهي والحس الجمالي. أضف الى ذلك أن التأويل عندهم يتوزع بين إدراك العقل وإدراك القلب أو على نحو ما اصطلحوا عليه بالإدراك العلمي والإدراك المعرفي " والفرق الجوهري بين المعرفة والعلم، أن المعرفة إدراك مباشر للشيء المعروف، والعلم إدراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم.

---

[1] ينظر أحمد عبد المهيمن: نظرية المعرفة بين ابن رشد و ابن عربي، دار الوفاء 2000ص 116

[2] المرجع نفسه ص 112

والمعرفة حال من أحوال النفس تتحد فيها الذات المدركة، والموضوع المدرك والعلم حال من أحوال العقل، يدرك فيها العقل نسبة بين مدركين سلبا أو ايجابا، أو يدرك العقل مجموعة متصلة من هذه النسب "[1]"، وفي هذا النوع من الكشف الروحي تتسع رؤية الصوفي من خلال تأويله الشمولي للأشياء التي ترتفع في نظره من الاعتقاد الى التجربة الروحية بفنائه عن نفسه وعن الخلق، فيتحد بالمحبة الالهية، وكأن هذه المحبة هي خلاصه الوحيد وطريقه الأمثل للمعرفة اليقينية التي يستمدها الصوفي من تفسيراته وعباراته في التوحيد من خلال وحدة **الشهود/ الوجود.**

واذا كان التجلي الالهي هو هدف المتصوف لبلوغ المعرفة الحقة، فإن حرصه على مراعاة جانبي الظاهر والباطن في معرفة النص قائم على دعامة القلب لا العقل، مركزا على المسألة التي تعرضها الآية، ببيان أثرها في القلب بما يسمونه الاشارة، وقد أشار أبو العلا عفيفي الى أن ابن عربي " يبني تأويله لآيات العبادات على أساس أنه لا تعارض بين معناها الظاهر ومعناها الباطن، وأن المؤول يرتفع بالمعنى الظاهر الى مستوى أعلى وأعمق روحانية، لأن ذلك أشد اتصالا بنفس الانسان وقلبه، والانسان مؤلف من نفس وبدن، وكلاهما في نظر ابن عربي مخاطب بالتكليف "[2]"، وهكذا تقوم المعرفة التأويلية، من هذا المنظور، على أساس من الذوق الروحي، والكشف الالهي.

ب ـ رحلة الكشف

إن المتتبع للتجربة الصوفية يدرك أن النفاذ إلى جوهر الكون مفاده البحث في مظاهر الجمال الإلهي المطلق التي تعكسها صورة الجمال الحسي المخلوق في ظواهرها المتعددة، وهي إحدى السمات التي من شأنها أن تحدد العلاقة الانطولوجية بين الذات الإلهية وصفات العالم، لذلك نجد البحث الجمالي لدى المتصوفة ينتقل من النظر العقلي إلى المشاعر القبلية، أو من تجاوز العالم المدرك اليقيني إلى احتضان عالم الحقيقة، إلى التسامي عن هذا الدرأ لما يشوبه من شوائب شائنة، وهذا يجعلنا ـ ونحن نقارب التفكير الصوفي ـ ننتقل من عقلانية التصور والمعرفة البرهانية إلى يقينية الإحساس بالمشاهدة، أو ننتقل من الطريق النظري التجريدي إلى النظر القلبي.

---

[1] المرجع السابق ص 114

[2] نفسه ص 339

وإذا كانت فلسفة الجمال تعنى بالأشياء في ذاتها، ومن حيث النظر إليها وفق منظور العلاقة الشكلية الناتجة عن الشعور بالانسجام فإن الفكر الجمالي لدى المتصوفة يعنى بالنظر المطلق المرتبط بفكرتي الفناء ووحدة الوجود، فالرؤية الصوفية تنظر إلى الأشياء بإطلاق، متجاوزة بذلك فكرة التجريد.

هكذا ـ إذن ـ يبدو الجمال في نظرهم متجاوزا مظاهره الحسية مقابل النظر في الوجود على المستوى الانطولوجي الذي من شانه أن يعكس القيمة الجوهرية لتحقيق الجمالية، وما تعكسه هذه الصورة من تطابق لآثار جمالها في الوجود.

وعلى الرغم من تعدد مظاهر الجمال الكوني إلا أن هذه المظاهر في تعدد رموزها وكثرة موجوداتها تبدو موحدة من منظور وحدة: **الوجود / الشهود،** وهذه رؤية تتأسس على إثبات قيمة ارتباط الصوفي بحبه المتفاني وعشقه لذات: **الخلق / الحق.** ومن ثمة كان اكتشافهم العشق الإلهي طريقا إلى معرفة الأسرار.

لقد كانت الرؤية الصوفية نزوعا نحو معرفة إرادة الحق عبر رموز الموجودات، ومالها من التجلي والقدرة الإبداعية من ذات الحق، وهو ما برهن عليه المتصوفة من خلال تعلقهم بالباري جل اسمه، وحبهم له حبا فاق النظر العقلي إلى الارتباط بالمشاهدة والفناء في ذاته، وهذا ما تعبر عنه فكرة الحلول[1] سواء بحلول ذات الحق في الوجود أم بحلول ذات الخلق بكليته في محبوبه، وأن الخلق متحد بعين الحق صفة وليس حقيقة بحسب ما ورد في الحديث القدسي: " من آذى لي وليا فقد استحل محاربتي، وما تقرب إلي عبدي بمثل أداء الفرائض، وما يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت عينه التي يبصر بها، وأذنه التي يسمع بها، ويده التي يبسط بها، ورجله التي يمشي بها، وفؤاده الذي يعقل به، ولسانه الذي يتكلم به، إن دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن وفاته، وذلك لمن يكره الموت وأنا أكره مساءته "[2].

الحب غاية الغايات: انطلاقا من تجاوز ميدان العقل الذي تظهر فيه الأمور بالقوة، إلى ميدان الوجدان المليء بالغرائز والشهوات حيث تظهر نزوع الذات الإنسانية إلى لذاتها ومشتهياتها، وبينما يهيم

---

[1] ما نقصده بالحلول، هنا ـ وكما سيرد لاحقا ـ وهو: اتحاد ذات الخلق بذات الحق، اتحاد معنويا لا اتحاد العين بالعين، أو امتزاج الذات والذات،إنه نوع من التشابه والتماثل، أو قل هو التفاني في محبة الفرد للآخر. ينظر د. حسن الفاتح قريب الله: فلسفة وحدة الوجود،الدار المصرية اللبنانية، 1996 ص، 190 ـ 191.

[2] ورد الحديث بصيغ مختلفة ـ ينظر جامع الأحاديث للسيوطي 4 / 711.

الإنسان العادي في هذه الملذات الاستهلاكية البهيمية ليصل إلى نشوة الحياة والتمتع بها، يتجاوز الصوفي ذلك بعد أن يتمكن من نور اليقين، ويسمو باللذة من معناها "**الترابي**" إلى معناها " **السماوي** " إذ ليس فضل الإنسان بالاستمتاع بملاذ الحياة ولكن بأعلى قيم الوجدان في الحياة الروحية الخصبة.

ومن ثمة فإن الحب المتبادل بين الإنسان والله هو في أساسه حب روحي كما ورد في الآية الكريمة: " فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلّةٍ على المؤمنين أعزّةٍ على الكافرين " (المائدة54).

إن الحب صفة مائزة في كل المخلوقات، وتجربة وجدانية معاشة يدفع إليها تحصيل الرغبة في إشباع الجسد، نشوة اللذة، وهو ما تظهره الغريزة الحيوية في المخلوقات، والجبلة الطبيعية للإنسان، على حد ما أظهرته الفلسفات منذ أفلاطون الذي أثبت طبيعة هذا الحب على أنها قائمة على الرغبة EROS بوصفها " أعظم قوى " بغرض تخليد الإنسان نوعه، وتحقيق توحده في من يحب حتى يصل إلى أسمى فضائل الكون، وهي الخبرة. لذلك ينبغي الابتعاد عن جمال الدنيا المشوب بالدرأ، وهو ما تعرضت له الفلسفات القديمة، متصورة الحب غريزة يصل بها المحب إلى الخير في حال التمسك بالنزعة الخلقية لهذه الفضيلة، فضيلة الخير، في حين يضل الصواب إن هو أهملها، وذلك ما أورده أفلوطين حين قال: بعض الناس يؤثرون الجمال في هذه الدنيا ويقفون في حد التأمل فيه، أما هؤلاء الذين يتذكرون الجمال الأول دون أن يحقروا الجمال في الدنيا، فهم يعجبون بما يرون من جمال في هذه الحياة، ولكنهم لا ينظرون إليه إلا على أنه صادر عن الجمال الخالد وأثر من أثاره، وهؤلاء يحق لهم أن يحبوا الجمال دون أن يعتريهم قط نجل في حبهم. أما الأولون فقد يقعون أحيانا في الشر وهم المنشدون الخير. في الحق كثيرا ما تقود الرغبة في الخير إلى الوقوع في الشر[1].

وإذا كان الأمر كذلك في نظر فلاسفة الإسكندرية الذين ولعوا بتمجيد هذا النوع من الحب الإلهي وبالدعوة إلى اتخاذه طريقا إلى الله في الحياة، فإن المتصوفة يتميزون عن باقي المخلوقات، هائمين بودهم الخالص، وحرقة وجدهم في ذات الخالق، فكأن الحب عندهم يسري ـ كما وصفه ابن عربي ـ سريان " اللون في المتلون"[2].فهم يتميزون باتخاذهم المشاعر العاطفية ـ في صفائها ـ طريقا إلى المشاعر الروحية، وما يتخذه عامة الناس من تغليب النسبي المطلق، والآني على الدائم الثابت، لإشباع الذات التذاذها العاطفي

---

[1] محمد غنيمي هلال: الحياة العاطفية بين الغذرية والصوفية، دار نهضة مصر 1976، ص 220.

[2] الفتوحات المكية، دار صادر بيروت، 2 / 111.

المؤقت. فإن المتصوف الذي يتخذ المطلق مبدأه ومنتهاه يهمه الإشباع الروحي الدائم الذي هو خاصية من خصائص أهل التوحيد، وفي هذا إضافة معنى جديد إلى معنى الحب بالمنظور التأويلي " وكان لذلك أثر كبير في الأدب عند شعرائهم الذين عبروا عن عواطفهم وأفكارهم فأضفوا على الجمال معنى جديدا، وخلقوا بذلك في الأدب وسائل للتعبير عن المعاني الروحية وجمالها، فكان للمعاني الغزلية في شعرهم روعة وجدة لم يكن إليها سبيل إلا بتجاوز حدود المادة في النظر إلى الجمال الحسي[1]

ذلك ما خص به المتصوف، وبه وصف في تعلقه بحبه إلى ربه، فكان الحب متبادلا بين الله والإنسان[2] وبالحب يعتلي صهوة الرحلة، الرحلة إلى الله، بغرض الاتصال بالحقيقة، حيث السفر إلى إرادة الحق والهيام به اشتياقا حتى تصير الخلة بينه وبين محبوبه، وهذا ما تطرحه فكرة الاتحاد[3] بحسب مقولة البسطامي: ولقد نظرت إلى ربي بعين اليقين بعد أن صرفني عن غيره، وأضاء في بنوره فأراني من عجائب سره، وأراني هويته، فنظرت بهويته إلى إنائيتي فزالت: نوري بنوره وعزتي بعزته، وقدرتي بقدرته، ورأيت إنائيتي بهويته، وأعظامي بعظمته، ورفعتي برفعته، فنظرت إليه بعين الحق، فقلت له، من هذا ؟ فقال: هذا لا أنا ولا غيري.. فلما نظرت إلى الحق بالحق، رأيت الحق بالحق، فبقيت في الحق بالحق زمانا لا نفس لي، ولا لسان ولا أذن لي، ولا علم، حتى أن الله أنشأ لي علما من علمه ولسانا من لطفه وعينا من نوره[4]. كما عبر البسطامي بقوله أيضا: " إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدوني ". وقد روي عن ابن سبعين انتحاره لهذا الغرض، ذلك لأن الموت في نظر الصوفي على وجه العموم فعل يجسد حقيقة الاتحاد المطلق بين ذات الحق وذات الخلق، وبه تمحى الوصلة الفاصلة بين الحب والمحبوب.وقد لا نستغرب إذا سمعنا ذلك عند ابن سبعين الذي عجل بموته تقربا من الله واشتياقا إلى لقاء محبوبه والاتحاد به.

وفي هذا إشارة إلى حقيقة الفناء لدى الصوفي وغيبته بمحبوبه عن حبه حتى يظن أنه أتحد وامتزج فيه أو " **هو نفسه** ". وللحلاج وقفة متأنية في العلاقة المتبادلة بين الله والإنسان وهو ما أطلقت عليه

---

[1] محمد غنيمي هلال: مرجع سابق، 222.

[2] وفي ذلك آيات كثيرة من الذكر الحكيم منها قوله عز وجل: قل أن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله (آل عمران31) فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه (المائدة 54) يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله (البقرة 165).

[3] الاتحاد عند بعض الصوفية: هو أن تبلغ الاتصال بالله حدا يتلاشى فيه الازدواج بين المحب والمحبوب إذ يصبحان شيئا واحدا في الجوهر والفعل.. وحينما يتحقق الاتحاد تختفي الإشارة إلى كل من (الصوفي والله).

[4] هونري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروه وحسن قبيسي، منشورات عويدات، 1966، ص 290.

الدراسات الحديثة نظرية الحلاج في ال" **هو هو** " استنادا إلى إحدى مناجاته: " **يا من هو أنا وأنا هو** "، أو كما روي عن السقطي قوله: لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا[1] . فالتوحيد عند المتصوفة ـ في غالب الأحوال ـ هو امتزاج الروح والوعي بالجوهر المطلق، حيث الحق، وذلك بعد إسقاط العنصر الناسوتي في وجود العالم الصغير، لينصهر في صفات الألوهية. وقد رأت بعض الدراسات[2] . أن المقصود ـ هنا ـ ليس تماهيا من خلال توحد في الجوهر، بل تصعيد وفناء البشري بالرجوع إلى منبعه أو مصدره، وربما كان هذا هو التصور المفهومي الذي يمكن للذات أن تمارسه في مناخ توحيدي خالص.

إن تعلق المتصوف وشغفه بربه، ومحو ذاته من أجل إثبات ذات محبوبه، يعد صفة مائزة وخاصية من خاصيات الإيمان والتدليه في المحبة الخالصة، وهذا ما أشار إليه المتصوفة الأوائل في أثناء ذكرهم صفات المحبة، وهو ما أورده القشيري عنهم من أن المحبة هي: " محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته "[3] . فالمكاشفة بمحبة الحق تعالى هي ذوبان الذات الناطقة ـ معنويا ـ في ذات الله، عندئذ ترتفع مقامات المتصوفة إلى المقامات العلية انطلاقا من فنائهم في حبهم، وهو ما علق عليه الهجويري بقوله[4]: إنه عندما يبقى المحبوب ينبغي أن يفنى المحب، لأن غيرة المحبة يفني بقاء المحب لتصير لها الولاية المطلقة، ولا يكون فناء صفة المحب إلا بإثبات ذات المحبوب، ولا يجوز أن يكون المحبوب قائما بصفته لأنه لو كان قائما بصفته لكان غير محتاج إلى جمال المحبوب، فعندما يعرف أن حياته لا تكتمل إلا بالمحبوب، فإنه بالضرورة يطلب نفي أوصافه، لأنه يعلم أنه مع بقاء صفته يكون محبوبا عند المحبوب فصار بمحبته للحبيب نفيا لنفسه.

هذا هو وضع الصوفي الفاني في طلبه الخلق الباقي بالحق، ومن ذلك كانت صلته بمولاه أسمى من أية صلة حتى من صلته بنفسه، كما عبر عن ذلك أحدهم[5]:

---

[1] اللمع 463.

[2] ينظر د. تراكي زناد بوشرارة: أمكنة الجسد في الإسلام ترجمة زينة نجار كفروني دار سعاد الصباح 1996 ص 51 وما بعدها.

[3] كشف المحجوب 554 عن: منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية 370.

[4] نفسه، 554.

[5] هو أبو العباس أحمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي (ت 536 هـ) صاحب كتاب: محاسن المجالس. ويروي أن ابن عربي قد اعتمد عليه في تأصيله " وحدة الوجود ".

سلوا عن الشوق من أهوى فإنهم أدنى إلى النفس من وهمي ومن نفسي
مازلت مذ سكنوا قلبي أصون لهم لحظي وسمعي ونطقي إذ هم أنسى
فمن رسولي إلى قلبي ليسألهم عن مشكل من سؤال الصب ملتمس
حلوا الفؤاد فما أندى ولو وطئوا صخرا لجاد بماء منه منبجـــس
وفي الحشا نزلوا والوهم يجرحهم فكيف قروا على أذكى من القبس
لأنهضن إلى حشري بحبهم لأ بارك الله فيمن خانهم فنســى

والصوفي في هذه الحال فان بكليته في ذات الحق، باق في صفات الذات العلية، بغرض الوصول إلى كينونة ثالثة، وذلك عبر مقولة الحب الخالد بين المحب الذاكر والمحبوب المذكور من غير فلاح ولا كسب.

وإذا كانت المعرفة اليقينية مرتكزة على مقومات البرهان بوصفه خاصية في المذهب العقلي، إذا كان الأمركذلك بحسب لسان الحال، فإن المذهب الصوفي معني بمعرفة الحقيقة عن طريق الوجدان، على اعتبار اليقين،هنا، هو عين القلب، وفي ذلك سرّ المحبة المتشوقة، وهو ما أورده ـ على حد قول الغزالي ـ أرباب الأحوال، في جميع مواقفهم، من أن **المحبة هي أن تمنح كلك لمن أحببت حتى لا يبقى لك منك شيء.** وهو ما ذكره القشيري في أثناء حديثه عن **المحبة** بوصفها **محو المحب بصفاته، وإثبات المحبوب في ذاته.** أو ما عبر عنه البسطامي بقوله: **خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح مني في: يا من أنت أنا، فقد تحققت بمقام الفناء في الله**[1] .

إن الحب الحقيقي عند المتصوفة هو الفناء في ذات الحق، والاتحاد به، وهو ما تزخر به مشاعر الصوفية التي تجعل الحب بمثابة سر الوجود وعلته الأولى. قيم الحب والخير والجمال في العالم المرئي إنما هي فيض من الجمال الأزلي المطلق، وفي ذلك يقول عبد الرحمن جامي: في الوحدة حيث الوجود الموحش، وحيث العالم سر في باطن الحق محتجب بأستار العدم كان " الوجود المطلق " المنزه عن " **أنا**" و " **أنت** " وعن كل أثنينية، لم يكن ذلك الجمال معروفا إلا لذاته، متجليا إلا لنفسه في نفسه بنوره الأزلي، وفيه من القوى ما يبهر العقول جميعا.

ولكن الجمال يأبى البقاء محتجبا مختفيا، لا تراه عين، ولا يسعد به قلب، لذلك فك عقاله. وحطم أغلاله، وتجلى في الكون بصورة كل جميل.

---

[1] تذكرة الأولياء 1/ 160 عن، سالم جميش: في التصوف بين التجربة وإنتاج الجمال، مجلة الوحدة، ع 24 / 1986، ص 152.

تلك طبيعة الجمال، وذلك أصله الذي فاض على الوجود من عالم الطهر والصفاء، فسطعت شمسه على الأكوان وملأت ما فيها من النفوس فكل ذرة في الوجود مرآة تعكس صورته: تتفتح عنه الأزهار وتشدو به الأطيار، ويستمد النور من ناره الضوء الذي يخدع به الفراش فيجره إلى حتفه. حذار أن تقول " هو الجميل ونحن عشاقه " فلست إلا المرآة التي تنعكس عليها صورته ويرى فيها وجهه، هو وحده الباطن وأنت الظاهر والحب المحض ـ كالجمال المحض ـ ليس إلا منه يتجلى لك منك فيك، فإذا لم تستطع أن تنظر إلى المرآة فاعلم أنه هو المرآة أيضا، هو الكنز وهو الخزانة أما "أنا" و " أنت " فلا محل لها هنالك، تلك أوهام خادعة لا حظ لها من الوجود[1] فما كان من هذا الجمال المطلق إلا أن تجلى في جميع صور الجمال لكي يعشق، لأن طبيعته الأزلية قد اقتضت ذلك، بل إن ما سمي بالحب الإنساني ليس على الحقيقة إلا حبا إلهيا، وبرزخا موصلا إليه، لذلك كانوا يرون في جمال العالم الكبير جمال الإله، وفي الخير الذي يفيض به، الخير الرباني، لذلك كان الدافع البشري هو " **حب الاتصال بالمحبوب** " ـ على رأي ابن عربي ـ بعد أن اشتاقت إلى الاتصال به والحنين إلى الرجوع إليه لأنها مجلى من مجاليه، وهذا الشوق الذي يدفعها إلى الفناء عن ذاتها ويرمي بها في أحوال الجذب والوجد، هو وحده السبيل إلى عودتها إلى وطنها القديم[2].

إن تحقيق هذا المقام في نظر المتصوفة وهو المعبر عنه: بالحب لا يمكن أن يحل في وجدان كل مريد إلا إذا صفت نفسه من كل منقصة ومن كل شائبة، لأن عناصر العالم الصغير مستمدة من الوجود المطلق المنبثق عن ذات الحق، ولتأكيد اتحاد حقيقة الوجود أظهر الحق صفاته في سر الخلافة التي خص بها الإنسان: " **إني جاعل في الأرض خليفة** "(البقرة30)، لأنه إحدى آياته الدالة علة وحدانيته ومحبته، لذلك حق للإنسان السعي وراء تحقيق غاية الاتحاد، فكان من شأن ذلك أن كانت صفات الله الكمالية تظهر على سائر المخلوقات الدالة على ذاته، فكان الحب، وكان الاتحاد، وهو ما عبر عنه جلال الدين الرومي: " ها هو ذا قد طلع، لم تر السماء له نظيرا في يقظة أو حلم، وحوله من النار الأبدية لا يقوى الطوفان على إخمادها. يارب لقد أسكرتني خمر حبك، وتهدم كل شيء في بيت جسمي الطيني لما آنس صاحب الكرم قلبي الموحش، أشعلت الخمر صدري وامتلأت بها عروقي. فلما شاهدته العين، سمعت هاتفا يقول: أحسنت يا خمر الملوك يا كأسا عديمة المثال ! عمل الحب بيده القوية في هدم بيوت الظلام، من سقفها إلى أرضها،

---

[1] ينظر، نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي / القاهرة 1969، ط 93ـ 94.

[2] المرجع السابق، ص 92.

فلا يتسرب إليها إلا بصيص من الأشعة الذهبية خلال شقوقها، ولما لاحت لقلبي لجة الحب فجأة ألقى فيها بنفسه وقال " **لن تراني** " [1] !..

والنص فيما يشير إليه، أو ما يفهم من دلالته دعوة إلى الارتباط بالمحبة الإلهية من خلال الصفات التي هي بمنزلة أشعة نور الحق وكمالاته التي انعكست على الموجودات. ومن هنا، ارتبط حب الإنسانية بمحبة الألوهية. وبهذا المعنى ستصبح الأشياء في موجوداتها جزءا من الحب الإلهي. ومن هنا أيضا، فسر ابن عربي طريقة **الحب الصوفي** بنظرته الشمولية،من أنه **كل الوجود وكله الوجود**، وهي نظرة كونية يسعى بها المتصوف إلى الارتقاء نحو الكونية الخاصة بالجمال الإلهي ".. وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب، وسعاد، وهند، وليلى، والدنيا، والدرهم، والحياة، وكل محبوب في العالم، فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون، والعارفون لم يسمعوا شعرا، ولا لغزا، ولا مديحا، ولا تغزلا إلا فيه من خلف حجاب الصور، وسبب ذلك الغيرة الإلهية أن يحب سواه، فإن الحب سبيله الجمال، وهو له، لأن الجمال محبوب لذاته، والله جميل يحب الجمال فيحب نفسه (..) فعلى كل وجه ما متعلق المحبة إلا الله[2] .

ولعل ما يلاحظ هنا هو أن ابن عربي بتعرضه إلى المحبة في نظرتها الشمولية، إنما يريد بذلك إظهار حقيقة الإنسان الكامل عن " طريق محو المحب بصفاته، وإثبات المحبوب بذاته " وفي الإنسان تتجلى جميع الصفات، وبهذا تصبح الوظيفة الدينية للإنسان الكامل من حيث هو واسطة بين الحق والخلق في مقابل وظيفته الميتافيزيقية، من حيث هو مبدأ يجمع بين طرفي الحقيقة: **الحق والخلق.** فالحركة الصعودية للحق من عالم الظاهر إلى عالم الذات تتم في حالة الشعور بالاتحاد الذي يشعر به الصوفي، وهذا إحلال للتصوف محل الميتافيزيقيا. ويذكر الجيلي في موازاة المراحل، **مرحلة الوحدة، ومرحلة الهوية، ومرحلة الانية،** ثلاث أحوال يشعر بها الصوفي: وهي **إشراق الأسماء الإلهية، وإشراق الصفات، ثم إشراق الذات**[3] .

حقيقة الجمال ووحدة الوجود

أ ـ الجمال جوهر الألوهية

---

[1] ديوان شمس تبريز 342 عن: في التصوف الإسلامي وتاريخه 93.

[2] الفتوحات المكية 326/2.

[3] في التصوف الإسلامي وتاريخه (مرجع سابق) ص 87.

لقد تميزت حقيقة الخلق من إرادة الحق، وظهرت صفات الله في صفات الوجود بالحب حيثما تجلى لنفسه في نفسه، من منظور أن ذات الحق تجلت في ذات الخلق، ولما علم الحق نفسه فعلم العالم من نفسه فأخرجه على صورته فكان له مرآة يرى صورته فيه، فما أحب سوى نفسه.. لأنه لا يرى سوى نفسه[1]. فالذات الإلهية بهذا المنظور تعرض صفاتها في ذوات مدركة، تشكل مراتب الوجود متجليا في جميع أنواع المخلوقات، أشرفها صفات الإنسان بوصفه مخلوقا أسمى يمثل العالم الأصغر، ويحتوي على صورة المحاكاة، ويكون بمقدور هذا الإنسان التمكن من تأكيد صفات الله بدءا من ذاته، امتثالا لما قاله الرسول (ص): " **من عرف نفسه عرف ربه** " وهي الصورة الأولى التي يقبض عليها الإنسان لمعرفة ذات الجلال في ذاته، صورة يمكن اعتبارها متراوحة بين التنزيه والتشبيه.

إن النفس الإنسانية في نظر المتصوفة جوهر روحاني، مستمدة من نور واجب الوجود، وهي سر حركة البدن في ظاهرها وباطنها، لذلك كانت وظيفتها معرفية، على ما جاء به الغزالي من أن: " **الحقيقة فقه السنة** " لما تقوم به (النفس) من دور في سبيل الوصول إلى المعرفة الكاملة والتي تليق بالإنسان بحكم خلقه على الصورة الإلهية، وليس هذا فحسب، وإنما الكمال الحقيقي في حصول المعرفة بحسب رأي الأمير عبد القادر الجزائري (أحد المتصوفة المتأخرين)، هو الذي يتحقق باجتماع العقل والروح معا، لأن العقل على ما يقول إذا امتزج بالروح امتزاجا معنويا ظهرت العلوم حينئذ في النفس[2] .

لقد أقر المتصوفة الجمال في ذواتهم التي تمثل أسمى المخلوقات، ـ وتنعكس عليها صفات الحق ـ معنى ذلك أن ما ينعكس عليه الجمال يتحول إلى جميل، ففي نظرهم، أن وجود معاني " **الخلق في صفاته** " تعكس صفات " ذات الحق " وبيان ذلك أن الوجود بعينه يعني وجود معاني الخلق في صفاته التي تعكس صفات ذات الحق والاتحاد، على اعتبار أن الإنسان أسمى الخلق، وأنه خليفة الله في الأرض، ومن ثمة يكون كمال التوحد والاتحاد عبر الجهاد الروحي نفيا للصفات الناسوتية، وتحقيقا للصفات الإلهية، وهو ما عبر عنه الحلاج الذي تبيّن له أن كمال التوحد نابع من إثبات الصفات في ذات الحق بقوله:

أدنيتني منك حتـــى ظننت أنك أنـــى

---

[1] الفتوحات المكية 2/ 326.

[2] المواقف ج 3، موقف 338 ص 49 ـ 50 وانظر أيضا: د. أحمد محمد الجزار: الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري، مكتبة الأسرار ـ القاهرة 1994، ص 84.

رغبت في الوجد حتى أفنيتني بك عنـــي
مازجت روحك روحي في دنوي وبعـادي
فأنا أنت كما أنـــــــك أنى ومـــرادي

* **روحه روحي وروحي روحه أن يشأ شئت وأن شئت يشأ**
* **فإذا أبصرتني أبصرتــه وإذا أبصرته أبصرتني**

وفي هذا فعل الوجود الذي يعكس صورة الاتحاد والتمام والكمال بعيدا عن كل تجسيم وتحديد لصفات الحق، وعلى الرغم من ذلك فإن مذهب الحلاج ـ ومن حذا حذوه، بتناقضه الظاهري ـ في العلاقة المتبادلة بين الله والإنسان والعـالم، متسق في أعماقه. فالله هو الحقيقة المطلقة التي لا توصف ولا تحد، ولا بداية أو نهاية لها، والعالم بمظاهره المختلفة المتنوعة ليس إلا تجليات لهذه القوة.. (ومن ثمة) فإن منطق العلاقة بين الله والإنسان في الصوفية لا ينتهي بالضرورة إما إلى " **إنسانية** " الله أو " **ألوهية** " الإنسان، وكلا الأمرين مناقض لمفهوم التنزيه العام الذي تنص عليه الشريعة التي ترفض أية علاقة بين الله والبشر إلا عن طريق وحي الأنبياء[1]، أو أيّ تشبيه أو تحيّز أو تعدد للذات المقدسة. ومن ثمة فإن هناك علاقة مباشرة بين الله وعباده جميعا، علوية وسفلية " **وما كان لبشر أن يكلمه الاّ وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا** " (الشورى51)، " **ونحن أقرب إليه من حبل الوريد** " (ق16)، " **وإذا سألك عبـادي عني فإني قريب** " (البقرة186) .

إن للجمال في تأويل المتصوفة غاية أسمى، وذلك بعد انتقالهم من تفانيهم في الهيام بحسن الخلق الذي يشكل المادة الحقيقية للوجود إلى عالم الأظلة، حيث الحنين إلى الأصل، وهذا ما يعكس انتقال حركة الكائن في الوجود إلى المكانة الأسمى باشتياق النفس إلى الفضائل في صفات الحب الإلهي، ومن ثمة كانت الصفات الجمالية بمثابة وسيلة للتقرب بها الحب

الله لأنه أهل لأن يحب، أولا لأنه مصدر النعم التي لاتنقطع، فلاسبيل لأن ينقص حب المنعم بها، وثانيا: لأن الله أهل لأن يحب " **لما هو أهل له من الحب لجماله وجلاله**[2]**.**

---

[1] ينظر. عبد اللطيف محرز: الإنسان في ظل القرآن، اتحاد الكتاب العرب دمشق، 1996 ص 249ـ 252.

[2] ينظر. د. محمد عنيمي هلال: الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية، ص 195

ولعل في هذا النزوع الجمالي مايمكن الفرد ـ في تأويلاتهم ـ من معرفة الجمال الالهي عبر التجليات المتعاقبة للعيان، كما ورد ذلك عند **ابن عربي** في كتاب " **التجليات** " في اثناء تنوع الكشف بغية إمكان معرفة النفس، منطلقا من إثبات تجليات الكمال في صفات الله، وبيان ذلك أن ليس لأي معرفة أن تدرك الصواب بغير معرفة الحق عبر التجليات الجمالية للذات الالهية، وهو مالايمكن ان يكون في مقدور الانسان، مؤكدا أن المعرفة الحقة ثابتة في صفات الحق، وذلك بقوله: " **أنا ألذ لك من كل ملذوذ، أنا أشهى لك من كل مشتهى، أنا أحسن لك من كل حسن، أنا الجميل، أنا المليح** "[1]. ولعل مرتبة الحب هنا أسمى من أي مرتبة أخرى، بمعنى أنه عندما يتجلى المحبوب ينبغي أن يفنى المحب، على غير عادة الحب الطبيعي، والإنسان الصوفي لابد له من أوليات في الحب الطبيعي، ثم يتدرج إلى المحبة التي تفنى في ذات الحق

إن الحب الإلهي المبين في هذه الرسمة هو تجاوز للحب الطبيعي والروحاني، وفي هذا يقول أبو الحسن الديلمي (ت 371هـ) في أثناء حديثة عن رتب الحب: " واعلم أنا إنما بدأنا بذكر المحبة الطبيعية لأنه منها يرتقي أهل المقامات إلى ماهي أعلى منها حتى ينتهي إلى المحبة الإلهية. وقد وجدنا النفوس الحاملة لها إذا لم تتهيّأ لقبول المحبة الطبيعية لا تحمل المحبة الإلهية، فإذا هيئت بلطف التركيب وصفاء الجوهر ورقة الطبيعة وأريحية النفس ونورانية الروح، قبلت المحبة الطبيعية، ثم ارتقت وطلبت كمالها والوصول إلى غايتها والارتقاء إلى معدنها، فنازعت أصحابها وهم المحبون. فأزعجتهم حتى ترتقي بهم إلى الإلهية درجة درجة، كلما قربت درجة ازدادت شوقا إلى مافوقها حتى تصل بالغاية القصوى "[2]

إن المتصوفة في هذه الحال يدركون أن التأمل في ذات الجلال يمنحنا القدرة على حب الجمال في كنفه، على خلاف مايرتبط الجمال المادي بعامة القوم حينما يتعلقون بالجمال الدنيوي، في حين يهيم الصوفي في حبه المتفاني للجمال الخالد المتعلق بجمال الروح، المتوصل اليه بالكشف الباطني، وليس عن طريق المعرفة الحسية التي تدعو اليها النظرية المادية، ذلك أن السبل الصوفية تهتم بكشف الذات الإلهية في النفس من منظور النزوع والاشتياق، وفي هذا الشأن يرى ابن عربي بأن الله أوجد العالم في غاية الجمال والكمال خلقا وإبداعا، فإنه تعالى يحب الجمال، وما ثم لاجميل إلا هو فأحب نفسه، ثم أحب أن يرى نفسه

---

[1] كتاب التجليات. ضمن رسائل حيدر اباد، دار احياء التراث العربي، ص 42

[2] ينظر، الكتابة والتجربة الصوفية (مرجع سابق) 513

في غيره، فخلق العالم في صورة جماله، ونظر إليه فأحبه حب من قيده النظر، ثم جعل عز وجل في الجمال المطلق الساري في العالم جمالا عرضيا، مقيدا يفضل آحاد العالم فيه بعضه على بعض بين جميل وأجمل.[1]

إن صورة الموجودات في نظر وحدة الوجود عند ابن عربي هي عين الحقيقة الواحدة، ومن ثمة فإن ما يبدو لحواسنا لايعدو كونه تجليات لصورة الحق ذي الجلال، على اعتبار أن ما تستنتجه عقولنا من وجود خارجي لايمثل إلا صورة وجود الاتحاد بكشف أسرار الوجود، وقد ميز الحق تجليه في صورة الخلق، وأثبت ذاته في صفاته العيانية الماثلة في هيئة الإنسان بأسمى معاني الكمالات النفسية والخلقية، ولأنه يتميز بخاصية العقل والقلب، لذلك نجد ابن عربي يركز على حقيقة وجود الإنسان بوصفه يجسد مكانة الكمال في الوجود المحدود بحقيقته الذاتية التي وصفها بوجود الإنسان الأصغر الذي يعكس صورة الإنسان الأكبر والذي يمثل خليفة الله في الكون بما له من أفضلية على سائر الموجودات بدءا بالملائكة، وهو ما أشار إليه ابن عربي في أثناء حديثه عن إثبات عينه في إثبات الكون: " فاقتضي الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة ..." وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في إصطلاح القوم بالإنسان الأكبر[2] بوصفه المرآة الصافية التي تعكس نتاج الشعور بالانسجام.

ومن هنا يمكن أن نعتبر مواقف ابن عربي في تأكيده لوحدة الوجود، مواقف نابعة من القيمة الجمالية فيه (أي في الوجود) من حيث وحدة العلاقات بين الاشياء المتفاوتة في مراتب الكمال، المرتبطة بإثبات مصدر الوجود كله في حقيقة الذات الإلهية، وعلى هذا يمكن أن تتحقق الصورة الجمالية في حقيقة الوجود الإنساني، من العالم الأصغر الذى هو الإنسان إلى العالم الأكبر الذي هو الوجود كله، أو ما وصفته الدراسات الصوفية من أن الإنسان هو الذي اختزن فيه الحق كامن أسراره.

لذلك نجد تعدد صفات الإنسان في الفهم الصوفي متجاوزة حدود الفهم العادي من حيث كونه يجتمع بين صفتي: "**إنسانية(الله)"أو"ألوهية (الانسان)** " لما في هذه الألوهية من أسماء عبر تفاوت في النوع الإنساني ضد مراتب الكمال، فإن رتب هذا التفاوت ترقى حتى بلغ منزلة قريبة من منزلة الألوهية عند أصحاب الحلول والإنسان الكامل هو من يصل إلى هذه المنزلة، وفي هذه الحال يتوقف الأمر على الجهة

---

[1] الفتوحات المكية 4 / 269

[2] فصوص الحكم: فص حكمة إلهية في كلمة آدمية. عن النزعات المادية 2 / 276

التي ينظر منها إلى الإنسان الكامل، فهناك جهات ثلاث: الأولى النظر إلى الإنسان من جهة الكيان الوجودي بوصفه " الكلمة الفاصلة الجامعة " التي تجمع في " نشأته الانسانية " جميع ما في الصور الإلهية من الأسماء، بهذا الاعتبار يكون الإنسان الكامل هو الجانب الإلهي الصرف من الإنسان، أو هو الجانب " الانساني" الوجودي من الله، والجهة الثانية النظر إلى الإنسان من حهة كونه الصلة بين الله والعالم، وهنا الانسان الكامل يعني الأنبياء ... والجهة الثالثة النظر إلى الإنسان على اساس المعرفة، وهنا يكون " **الإنسان الكامل**" هو المتمكن من إدراك إنسانيته الباطنة، أي من حيث هي المظهر الوجودي لله[1] .

ب - **الجمال والتجلي الإلهي**

لقد اهتم المتصوفة بالجمال بوصفه وسيلة لإبراز الحقيقة الوجودية معتمدين في ذلك على ذائقتهم التأويلية التي تلغي التعامل مع الحقيقة، وتميل إلى التجاوب مع الإشارة أو ما أسموه بالتخريج[2]، وليس التأويل الذوقي هنا كما تطرحه مدارك الحواس، وإنما بما يشكله التصورمن بعد روحي استبطاني يقوم بترويض النفس ومجاهدتها، وتمكنها من الارتفاع من العالم المجرد إلى مرآة النور المطلق في صفات الحق ذي الجلال.

ومن ثمة، فإن النهج - التأويلي - الصوفي يسعى في اجتهاده الى أن يكون شاملا وجذريا، وإذا يتجاوز الحدود المرسومة من قلب المذهب السني السائد فإنه لايدخل في حيز" حقيقة" العصر حتى وإن كان يقول الحق[3]، والمتصوفة في هذا إنما يعتمدون على رؤية الجمال بعين اليقين، متخذين من المظاهر الجمالية في الكون طريقا الى حق اليقين بموجب التفاني في معرفة الله عن طريق الكشف، ومعنى ذلك أن الصفات الظاهرة للعين هي وسيلة يتقرب بها المتصوفة إلى جمال الحق، وفي هذا ماينم على تأثر الصوفية بالفلسفة الأفلاطونية التي اتخذت من الحب الجسدي طريقا إلى الحب الإلهي، إذ الجمال في الخلقية مرآة جمال الله، وهؤلاء يذهبون في شرحهم لخلق الكون إلى أن الأصل فيه الجمال الإلهي، وذلك أن الصفة الجوهرية في الجمال أنه بطبعه ميال إلى الظهور والإيحاء بنفسه، وهذا هو الباعث لدى الجمال الأقدس أن يخلق ليعرف

---

[1] ينظر. النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، 279.

[2] التأويل الصوفي يلغي العمل بالإسناد الشائع في التفاسير السنية، ويحل محله ما اسماه بالتخريج، وهو عبارة عن تولد إسقاطي لمقولات، وسط فناء صاف من الأقوال المتوارثة فضاء حيث يتم كل تحديد مفهومي انطلاقا من المحدودية الجذرية للإنسان وحولها. ينظر، سالم حميش في التصوف بين التجربة وانتاج الجمال، مجلة الوحدة ع 24 / 1986 ص 146.

[3] سالم حميش: في التصوف بين التجربة وانتاج الجمال، مجلة الوحدة 146.

بهم[1] وعلى اعتبار أن الله هو الوجود الحق وأصل كل الموجودات، أما الموجودات الظاهرية فهي واسطة لمعرفة جملة صفات الحق التي برزت في صفات الخلق.

من أجل ذلك تفاني المتصوفة في البحث عن سر الخليقة باعتمادهم هذا الحديث القدسي سندا لهم: " **كنت كنزا مخفيا فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف** ".[2]

والحب في المعرفة ـ التأويلية الصوفية ـ مبني من وجهة أن الحق أحب أن يعرف على الصفات الكمالية، فظهر أو تجلى من كونه في صورة جمال الخلق، وإذا اتحد الخلق بالحق بلغ مقام التوحيد بمعرفة الصفات الوحدانية، وذلك بعد مشاهدتهم صورا بعلم اليقين، فأرادوا أن يعودوا إلى أصلهم بعد أن تبين لهم بالبرهان أن العالم السفلى " **الحادث الزماني** " واقع تحت الفساد مما يصعب ازالة شروره، لذلك فضلوا العودة إلى الباري جل اسمه، حيث المعرفة الحقة والوجود المطلق، والخير الأعلى، والنور الأتم. وهكذا، نرى التحويل الذي سيمارسه الصوفية على مفهوم الألوهية، فهي ليست مبدأ خلق وإيجاد، بل مبدأ حب، وما الخلق والإيجاد إلا مظهران من مظاهر الحب. ومن ثمة فإن جوهر الألوهية هو الحب، من هنا ـ مثلا ـ نرى الجيلي يبحث عن كل المبررات لإثبات ذلك بحثا في اشتقاق ذكر اسم " **الله** " الذي أرجعه إلى أصل الفعل " **أله** " " **يأله** " بمعنى **عشق، يعشق**،ولذلك كان حنين الصوفي للعودة إلى أصله الإلهي ميلا إلى الذوبان في" **الحب**" كحقيقة، أو مبدأ كوني. إن حب الألوهية يخفي في ذاته حبا للحب مادام العمق الاصلي للألوهية هو الحب يقول ابن عربي:

ولما رأينا الحب يعظم قــدره ومالي به حتى الممات يدان
تعشقت حب الحب دهري ولم أقل كفاني الذي قد نلت منه كفاني
فأبدى لي المحبوب شمس اتصاله أضاء بها كوني وعين جناني

ويضيف:

وعن الحب صدرنـا وعلى الحب جبلنا

---

[1] محمد غنيمي هلال: الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية 187

[2] لقد اعتمد المتصوفة هذا الحديث وبنوا علية أصولهم إلا أن كثيرا من الفقهاء والمفسرين يشكّون في هذا الحديث، ومنهم ابن تيمية بقوله: ليس هذا الحديث من كلام النبي، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف. بينما يعتبره البعض الآخر صحيحا، وأن معناه مستفاد من قوله تعالى: " وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون " أي ليعرفوني، كما فسره ابن عباس. ينظر، محمد غنيمي هلال: الحياة العاطفية بين العذية والصوفية. ص 187.

فلذا جئناه قصـدا ولهذا قد قبلنـا[1]

يقول تعالى: " وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو " (الأنعام/59). ويقول جمال الدين الرومي: - مكاني في اللا مكان - أنا من أهوى ومن أهوى أنا.

يقول تعالى: " الله خالق كل شيء " (الزمر/62). " ألا له الخلق والأمر " (الأعراف/54). " والله على كلّ شيء قدير " (آل عمران/89). " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق " (فصلت/53). " أو لم يكف بربك أنه على كلّ شيء شهيد " (فصلت/53) ـ وقس على ذلك آيات أخرى تثبت صفاته الكمالية ـ.

يقول تعالى: " ما خلق الله من شيء " (النحل/48). " إني جاعل في الأرض خليفة " (البقرة/30).

- " وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يُعيده " (الروم/27).

ن السر المطلق للجمال يكمن عند المتصوفة في اشتياقهم العودة إلى صورة الحق، إلى حيث ما كانوا عليه في عالم الاظلة، حيث شعر الإنسان بغربته وانفصامه عن أصله، فكان من شأن ذلك أن أرادوا العودة إلى الأصل لمشاهدة الحق بقلوبهم.

فعن التجلى الأعظم في صفات الحق ظهر المظهر الأعظم في صفات ذات الخلق، ومن هذا المظهر تكمن معرفة جماله وجلاله.

والحال هذه إن حب المعرفة ـ هنا ـ مرهون بالمستوى الخصوصي، وهو ما استلخصة ابن عربي في نوعين من الحب. الأول: إلهي أزلي، والثاني: إنساني في توحده بالذات الإلهية، وأن المبدأ الذي يحكم النوع الاول: هو " **الجمال الاقدس** " في صفته الجوهرية، النابع من (صفة الجمال الإلهي الذي أشرق على الكائنات في حالة ثبوتها الأزلي، فأخرجها من بطونها إلى ظهورها الوجودي، وبذلك جاء وجودها مظهرا للجمال الإلهي الأزلي، وسبب ذلك الظهور حب الله القديم في أن يعرف، وكان تجليه في العالم لأجل هذه الغاية، وأما الحب الإلهي ـ يقول ابن عربي ـ فمن اسمه الجميل، والنور، فيتقدم النور إلى أعيان الممكنات،

[1] ينظر، منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية 403 وانظر ايضا الفتوحات المكية 2 / 222 – 223.

فينفَر عنها ظلمة نظرها إلى نفسها وإمكانها فيحدث لها بصرا ... فيتجلى لتلك العين الإسم الجميل فتتعشق به، فيصير عين ذلك الممكن مظهورا له[1] .

جـ ــ الكمال كنه الكائن / كمال الكمال

مر بنا أن الجمال عند المتصوفة ليس هو الحقيقة المتحققة في الوجود بما هو غاية، بقدر ما هو واسطة لظهور الوجود بين ذات الحق وفعل الوجود الذي يعكس صورة **التمام / الكمال**، وبيان ذلك أن نور الحق يكون قد خرج في جميع كمالاته الى الوجود منبسطا على كل ماهو موجود، وهو مع كونه مقدسا عن كل موجود فإن وجوده هو حقيقة الوجود، وأن جميع صفاته الكمالية هي عبر ذاته. ومن هنا يرى ابن سبعين أن الكمال بالأصالة وهو الكل بالمطابقة، وهو عين الكمال وغاية الجلال بالتضمن، على عكس ما يراه في حق كمال الإنسان الذي هو النقص بالأصالة والجزء بالمطابقة، وفي ذلك تأكيد من ابن سبعين على الوحدة المطلقة في **الكمال الماهوي** (الماهية) أي كمال الحق في مطابقته ـ أيضا ـ للوجود كله مما يؤدي إلى أن يكون من حيث المعنى عين الكمال وسر الجمال وغاية الجلال[2] .

كما اعتبر الملاصدرا[3] **الشيرازي** أن وجوده تعالى كله الوجود لكونه صرف حقيقة الوجود، وجودا لجميع الموجودات " لايغادر صغيرة ولاكبيرة إلا أحصاها " فلا يخرج من كنه ذاته شيئ من الأشياء لأنه تمام كل شئ ومبدؤه وغايته، وإنما يتعدد ويتكاثر وينفصل لأجل نقصاناتها وإمكاناتها

وقصوراتها عند درجة التمام والكمال، فهو الأصل والحقيقة في الوجودية، وماسواه شؤونه وحيثياته. وهو الذات، وماعداه أسماؤه وتجلياته. وهو النور، وماعداه ظلاله ولمعانه. وهو الحق،وماخلا وجهه الكريم باطل " **كل شيئ هالك إلا وجهه**". القصص88، **"ماخلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق** " الحِجر85.

---

[1] الفتوحات المكية 2 / 112

[2] ينظر، رسائل ابن سبعين، تحقيق: عبدالرحمن بدوي 144. عن مفهوم الكمال في الفكر العربي الاسلامي: سعد الدين كليب، مجلة المعرفة السورية.ع. 371/ 1994 ص،15 16.

[3] صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي (الشهير بصدر المتأهلين الملا صدرا): أسرار الآيات. تقديم وتصحيح محمد خواوجي. دار الصفوة، بيروت، ص 37.

ومن هنا يكون الحق قد أضهر فيه جميع كمالاته، ولعل خير من يمثل صورة الكمال ـ هذه ـ هو الإنسان " **لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم** " التين4، الذي هو مرآة الحق من باب التجلي بالمثال لتصبح العلاقة قائمة في إثبات مراتب الحق في صورة العالم، وبيان أعيان صفات الخلق التي تعكس صفات الحق، غير أن كمالاته لاترقى إلى الحدوث والقدم، ومرد ذلك كله هو انعكاس فعل التجلى ضمن علاقة المرآة العاكسة، إلا أن فضاء المرآة ـ هذا ـ ليس فضاء بسيطا يمكن اختزاله إلى مباشرته، وإنما هو خيال مكثف يفرض على العارف الذي يريد كشف أسراره،أن يحول المعرفة إلى رؤيا،وأن يحول فضاء العالم من امتداد الاشياء إلى فضاء للحلم[1]

إن الحضور الجمالي، هنا،لايعني فعل الانعكاس الحرفي، بقدر مايعني الرؤية الكشفية، وليس ذلك بمقدور كل إنسان بحسب رأي ابن عربي، إلا من حقق تمكنه، لكونه يكاشف معاني صفات الحق الجمالية " حيث خلق الله الإنسان مختصرا شريفا فيه معاني العالم الكبير، وجعله نسخة جامعة لما في العالم الكبير، ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء،[2] من منظور أن كمال الصورة الإنسانية هنا هو جوهري فيها، مشتملة على جميع الصفات الكمالية لكون الحق تجلى بعبده في صفتي " **الحي القيوم** " كما ورد في ذكره جل شأنه لانه يكون بذلك قد دل على " **وجوب الوجود وجوب الايجاد.** " ومن هنا تكون كمالات الوجود بالخلق نسبة إلى الكمالات بالحق، وحينئذ يكاشف العالم الصغيرمعاني صفات الحق الجمالية. ومن هنا ـ أيضا ـ تكون كمالات العالم الصغير التي هي جزء من كمالات العالم الكبير أتم مرآة تعكس صورة كمالات الصفات الالهية.

ولعل الكمال، هنا، كما يصفة الأميرعبد القادرالجزائري، أحد المتصوفة المتأخرين، لايعني المطابقة بين وجود الحق ووجود الخلق،على الرغم من أن الانسان له من حيثية وجوده الأولية والأخرية، تماما كما أن له الظهور والبطون، وهو وإن كانت له هذه الصفات إلا أنها لاتطلق عليه إلا بالنسبة والإضافة ليظهر الفارق بين الحق والخلق، ومن ثمة تقع المماثلة والمفارقة في آن واحد بين الوجود الإلهي والوجود الحق، ومع ذلك فإن هذه المماثلة والمفارقة تظل خصيصة للإنسان بالذات أزلا وأبدا ولا تكون كذلك للعالم بكل مظاهره، لأن العالم رغم أنه مخلوق أيضا على الصورة بوصفه تجليا للصفات الإلهية إلا أن الصورة في

---

[1] منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص 292

[2] ينظر: ابن عربي: التميزات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية (ضمن كتاب إنشاء الدوائر) ص 108. عن، مفهوم الكمال في الفكر العربي الاسلامي (مرجع سابق). ص 25

الآخرين دون كمالها في الأول ... وعلة الآمر أن الكمال الذي تحقق في العالم من جهة الصفات والأسماء، وإن كان هو عين الكمال في الإنسان،إلا أن هذا الكمال كله هو عين الكمال الذي للذات الالهية من حيث إن لها كمالين أولهما هو كمال الذاتي الوجوبي، وهذا لادخل فيه للعالم ولا للإنسان، وثانيها الكمال الصفائي الأسمائي، وهو الذي يكون للعالم والإنسان، لكن الكمال الأسمائي وإن توقف ظهوره لا وجوده بالطبع على ظهور العالم بأجناسه والإنسان خاصة إلا أن العالم يظل بكل مافيه يفتقر إلى الله، وبذلك فوجوده هو عين وجود العالم أو عين وجود الإنسان[1].

وكما كان الجمال عند المتصوفة مرتبطا بالمحبة بوصفها طريقا لاتخاذ معنى جديد إلى محبة الله، على اعتبار أن الجمال في الخليقة مظهر من مظاهر الجمال الالهي المطلق في كماله وتمامة، فإذا كانت المحبة كذلك، فإنها أيضا وثيقة الصلة بمستويات الكمال التي تحدد صفات كمال التوحيد عبر إثبات صفاته عن ذات البارى جل اسمه، على اعتبار أن " الحق هو المطلوب والذي من أجله يسمى الكمال، وبه كان، وله أريد، ومنه صدر، وإليه يعود، وفيه هو لافي غيره، ومنه يطلب بنفسه لا لغيره ولا تغيره ولا من اجل غيره وبه تعلق الجميع[2].

ومن ثمة يكون الكمال هنا في ثباته مع صفات الجمال بمثابة القيمة الجوهرية لمعني كمالات الوجود التي تعكس صفات ذات الحق، ومن هنا أيضا، تكون العلاقة بين صفتي الجمال والكمال هي علاقة انصهار جامعة لكل مظاهر الألوهية، والكونية، والإنسانيه في ارتباط كلي بانعكاس الصفات، وذلك أن الكمال هو سر الجمال، وفي هذا يؤكد أقطاب الفكر[3] أن الكمال هو مظهر الجلال والجمال، أو هو مادتهما، أو إاكسيرهما، أو ماهيتهما، وفي ذلك يقول الفارابي: الجمال واليها، والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل، ويحصل له كماله الأخير[4]، و أن العظمة والجلالة والمجد في الشئ إنما يكون بحسب كماله، يقول ابن سينا: لايمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرة محضة، عرية عن

---

[1] ينظر: المواقف الامير عبدالقادر الجزائري 3 / 143. وانظر ايضا: الله والانسان عند الامير عبدالقادر الجزائري (لأحمد محمد الجزار، مكتبة الاسرار مصر 1994 ص 67 – 68.

[2] ابن سبعين: بدّ العارف، تحقيق جورج كتورة، دار الاندلس،،1978 ص 353.

[3] لقد استعنا في ذلك بما أورده سعد الدين كليب من نصوص في دراسته القيمة:" مفهوم الكمال في الفكر العربي الاسلامي". كما تبينه النصوص اللاحقة المستمدة من،ص 10 – 11. (مرجع سابق)

[4] ينظر: أهل المدينه الفاضلة، مطبعة التقدم، القاهر 1970، ص 20.

كل واحد من أنحاء النقص[1]، اذ " إن لذة كل قوة فحصول كمالها لها، "وأن جمال كل شئ هو أن يكون على ما يجب له [2]، ويقول لسان الدين بن الخطيب " الكمال مظهر الجمال ومجلى له، وهو المادة لصورته.[3] ويقول السهروردي " إن جمال كل شئ هو حصول كماله اللائق به.[4] وابن قضيب البان يرى أن الروح هو تلطف تولد الجمال والجلال عند امتزاجهما لظهور صورة الكمال[5] . أما أبو حامد الغزالي فيقول: كل شئ فجماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به، الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال، وإن كان الحاضر بعضها فله من الحسن والجمال بقدر مـا حضر[6] .

لا شك في أن صفات الكمال بمظاهرها الجمالية ينبغي أن تكون شاملة لنعوت ذات الحق، ومعرفة جماله وجلاله، وأن تكون مظهرا من مظاهر حقائق الممكنات على صفاتها لكونها علاقة للجمال والكمال في الظاهر والباطن، وهو ما أشار إليه ابن الدباغ حين تعرضه لمعنى الجمال والكمال، مبرزا صفات الكمال بوصفه سر وجود الجمال بقوله: أما الكمال فمعناه حضور جميع الصفات المحمودة للشئ. وقد قسمه إلى ظاهر وباطن. وعنده أن الكمال الظاهر مظهر للجمال، أو الجمال ذاته، عبر ما تجلى فيه من حقائق صفاته، ومن خلال العلاقة الحميمة التي تربط سلامة الإنسان بأحاسيسه وذوقه الرفيع لما هناك من تأثير الكمال الظاهر على النفس، وهو ما أبرزه ابن الدباغ: " أما الظاهر فهو اجتماع محاسن صفات الأجسام اللائقة بها وهو يختلف باختلاف الذوات، فكمال كل شئ بحسب مايليق به، فالذي يكمل به شئ غير الذي يكمل به شئ غيره ... ولذلك الذي يكمل جنسا من الأجناس غير الذي يكمل الجنس الآخر، حتى أن الذي يكمل عضوا من أعضاء البدن غير الذي يكمل العضو الآخر ... فهذا هو الكمال الظاهر، والنفوس تتأثر به لأنه مظهر الجمال المحبوب بالطبع الروحاني والنفساني إذ الإنسان السليم من الآفات يحب الصورة الحسنة الخلق،

---

[1] المبدأ والمعاد، باهتمام عبدالله الحوراني، طهران، 1984، ص 17 – 18.

[2] ابن سينا: النجاة، ص 245.

[3] روضة التعريف بالحب الشريف (تح) عبدالقادر عطا. دار الفكر العربي، ص 287 .

[4] اللمحات (تح) أمين معلوف، دار النهار، 1969، ص 131.

[5] المواقف الإلهية. في كتاب الانسان الكامل في الاسلام (تح) عبد الرحمن بدوي، الكويت 1976، ص 208

[6] إحياء علوم الدين، دار المعرفة، 4 / 299

وينفر من الصورة المشوهة المنكوسة،أو التي فيها نقص أوشين..فالإنسان على هذا يجانس النبات بالنفس النباتية،والحيوان بالنفس الحيوانية،والملائكة بالنفس الإلهية[1] .

ولعل علاقة سلامة الإنسان بالإحساس بالجمال يعد ضربامن الوعي المبكر في التفكير بالجمال عند الفلافسة والمتصوفة المسلمين على اعتبار أن الجمال ليس بالوسائط التي فصل فيها بن الدباغ مثل الأنغام والألحان والأرايح الطبية والأصوات الرخمة، وإنما هو ما يتجلى الجمال فيها وعبرها.

إن دراسة صفات الكمال تفضى بنا إلى ربط العلاقة بينها وبين صفتي الجمال والجلال، لأن مقولة الوجود الأكمل نابعة من مقولة الجوهر الأتم في إرادته الإبداعية، كيف يشاء على الوجه الأتم من كمالات ذاته. ومن هنا كان الكمال لصفات الحق هو الجوهر في إثبات الوجود من حيث هو جوهر الأشياء، وليس هو الأشياء، وهو ما نلمسه في حقيقة وجود الصوفي الذي يستدعي البحث عن الآخر في كشف حقائقه الصفاتية ومالها من التجلي والقدرة الإبداعية، من ذات الحق، وبيان ذلك أن ما تقتضيه الصفات الكمالية ضمن الصورة الانعكاسية التى تدل على ربط الصلة بين ذات الحق في الوجود " **الظاهر** " وذات الخلق بمحاولة انكشاف المحجوب "**الباطن** " يكون من شأنه أن الحق أحب الخلق فأخرج كمالاته إلى الفعل، بينما اشتاق الخلق الظاهر في وجوده المتعدد إلى العودة عبر كشف صفات الجمال القدسي "**الباطن** " وليس فقط عبر وجود الظاهر في بديع أشكاله وتناسب مرئياته على اعتبار أن " كل جمال في العالم العلوي والسفلي (فمن الحق) ظهر، وبه وجد، وعنه اشرق على سائر الذوات، وما تفرق في جميع ذوات الوجود، بالإضافة إلى جماله نقص محض، إذ لا يعطي الجمال إلا من هم أجمل منه، بل هو القيوم الذي قام به سائر ذوات الموجودات[2] . لذا أقر المتصوفة الجمال في ذواتهم وما كان منهم إلا أن استدلوا على المحبة الإلهية التي تكسبهم القدرة على كشف جمال الحق عن طريق إدراك الوجود، والترفع عنه إلى النظر في ذات الحق من خلال مقتضى الحال بالنظر المجرد من دعاهم أن يعتبروا كما ورد على لسان أحدهم مثلا:

وجودي أن أغيب عن الوجود بما يبدو علي من الشهود

---

[1] محمد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، المعروف، (بابن الدباغ): مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب. تحقيق ربيتر دار، صادر، 39-40.

[2] ابن الدباغ: مشارق انوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب ص 56

ومالي في الوجود كثير حظ ولكن وجد موجد ذا الوجود

التأويل الأنطولوجي للوجود في تجربة محي ابن عربي

د.محمد بن علي[1]

تمهيد :

توقفنا مسيرة التصوف الفلسفي على علمها العملاق، وشيخها الأكبر محيي الدين ابن عربي (ت:638هـ)، وهو أَول واضع لمذهب وحدة الوجود في صورته الكاملة، وقد عبّر عن ذلك المذهب في إيجاز بعبارته الشهيرة: (سبحان من خلق الأشياء وهو عينها)، ولا يؤمن ابن عربي بالخلق من عدم، وإنما يتخذ نظرية الفيض منطلقا لمذهبه، فوجود الممكنات هو عين وجود اللهِ، فإذا نظرت إلى الذات الإلهية مِن حيثُ ذاتها قلت: هي الحق، وإذا ما نظرت إليها مِن حيث صفاتها قلت: هي الخلق (1)

تمثل التجربة الصوفية في حقيقة الأمر،تجربة لكشف معنى الوجود من جهة،وتجربة لكشف معنى الخطاب الإلهي،من جهة ثانية التجربة الصوفية (على تفاوت في العمق الرمزي والخيالي) بدون استثناء تجربة فلسفية بالدرجة الأولى، حتى في تجلياتها البسيطة ذات الطابع ا لسطحي الحريصة على تفادي المواقف الفقهية المتشددة، أي ما اصطلح على تسميته ب"التصوف السني"، والرجل الصوفي صاحب إحساس عميق بقصور قواه المعرفية، وانطلاقاً من هذا الإحساس تنامى لديه- بالتدرج عبر مراحل السلوك- رغبة جامحة في الانعتاق من ذلك القصور البشري، والانطلاق نحو كلية المعرفة ولا نهائيتها،وربما هذا ما يفسر استخدام الصوفية لأسلوب "الستر "أو "التقية"، بتوظيف الإشارات استخداما منطقيا في الحالتين، وبعبارة أخرى يصبح استخدام منهج "الستر" في لغة الصوفي المعبرة عن تجربته الكشفية تقليدا للنهج الإلهي في خطابه، ومن السهل أن نلاحظ في أي تفسير من تفاسير الصوفية، أنا لوضوح ليس هدفهم، ولا غايتهم، بل الهدف والغاية التي يعمل من أجلها الصوفي، تكن في تحفيز المتلقي للدخول في المغامرة، على اعتبار أن هذه الأخيرة تجربة خاصة (2).

إن التجربة الصوفية في جوهرها، تجربة انفتاح الأنا على المعنى الباطني كله،لكنه انفتاح مشروط بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون، الذي هي جزء منه، هنا تظهر أهمية اللغة كحامل للمعنى، فإذا كان الوحي يجسد التقاء المطلق بالنسبي، فقد كان ذلك الالتقاء ممكنا من خلال وسيط اللغة، فاللّغة تنزل الإلهي للإنساني، من هنا كان الوحي "تنزيلا"، وكان على اللغة الإنسانية أن تحمل ازدواج بنيتها

[1] المركز الجامعي غليزان الجزائر

الدلالية ؛ فالصوفي في مجال تفسير القرآن يسعى إلى شرح الغامض و"إظهار" الباطن، في حين يبدو في تعبيره عن تجربته الصوفية ساعيا إلى" الستر " و"الإخفاء"و"الغموض" (3)، هكذا فإذا كانت التجربة الصوفية في جوهرها تجربة تأويل للوجود، وتجسيدا للتلاقي بين النسبي والمطلق، **فما هو المنحي الذي تسلكه مع ابن عربي ؟**

الموقف مع ابن عربي مختلف، فهو يسلم بصحة كل مستويات المعنى في النص القرآني، على أساس أنها تنزيلات مختلفة، أو محال متعددة لحقيقة واحدة، هي الكلام الإلهي، ففي ظل هذه النظرة لابد أن تتعدد أبعاد المعنى في النص، طبقا لتعدد القراء ومستوياتهم في الفهم داخل إطار اللغة الواحدة، وهذا التعدد في معنى النص وتأويله أمر مشروع طالما أن فهم السامع لا يتجاوز إطار اللغة التي نزل بها النص في مرتبة الظاهر"وأمّا كلام الله إذا نزل بلسان قوم، فاختلف أهل ذلك اللسان في الفهم عن الله، ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات، مع اختلاف مدلولاتها، فكل واحد منهم وان اختلفوا فقد فهم عن الله ما أراده، فانه علم بجميع الوجوه تعالى، وما من وجه إلا هو مقصود لله تعالى بالنسبة إلى هذا الشخص المعين، ما لم يخرج عن اللسان، فإذا خرج عن اللسان فلا فهم ولا علم"(4).هكذا لا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النص الديني والنفاذ إلى مستوياته المتعددة، التي لا يفهمها إلاّ **الإنسان** الكامل، الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره، وبالوصول إلى مستوى "الفناء" في الحق، يصل العارف إلى مستوى الدلالة الكلي.

وفي هذا المستوى المعرفي، تخل كل الرموز والإشارات التي تجسدها اللّغة الإنسانية، ويصبح القرآن بالنسبة للعارف خاليا من الألغاز أو الرموز، اللذين يحجبان الإنسان العادي عن مستويات الدلالة المختفية وراء مستوى الظاهر اللّغوي (5).

إن توظيف مصطلح التأويل في مناقشة فكر ابن عربي، يستمد مشروعيته لا من العودة بالمصطلح إلى مجال تداوله الأصلي البريء من السلبية فقط، بل يستمدها معرفيا من كون أن "ابن عربي" يرى الوجود كله خيالات ورؤى وأحلام، تشبه ما يتراءى للنائم في نومه، هذا الوجود،الصور يحجب الأسماء الإلهية، ولا سبيل إلى النفاذ من الصور الى الحقائق المحتجبة ورائها إلاّ بالتأويل،عبر معراج الصوفي من "ظاهره "-الذي هو ظاهر الوجود- إلى باطنه الذي هو الحقيقة (6)،هذا ما يفسر تمسك المتصوفة بالبعد "الظاهر" وأهميته للنفاذ إلى مستوى الباطن،فاللغة الإنسانية تمثل البعد الظاهر،وهي في نفس الوقت تشير إلى الدلالة الإلهية الباطنية،فالبعد الظاهر هو الرمز الذي يستحيل من دونه الولوج الى المرموز"الباطن"،رغم أن القارئ لكتابات ابن عربي يلاحظ ما يظهر أنه وقوف ضد التأويل،لكن الحذر الذي يبديه ابن عربي

حيال لفظة التأويل له ما يبرره،انطلاقا من حالة الصراع الفكري والكلامي بين "الشيعة "والسنة " آنذاك الأمر الذي اكسب مصطلح التأويل دلالات سلبية،خاصة إذا ما تعلق الأمر بتأويل القرآن،لكن ابن عربي لا يتوانى وهو بصدد الحديث عن الرؤى والأحلام عن توظيف إما لفظ التأويل أو التعبير .

يعتبر التأويل لدى الفيلسوف الصوفي الإسلامي محي الدين بن عربي فعلا معرفيا لا ينفصل بتاتا عن اللغة، بل هو أثر من أثار اصطدام السامع بلغة المتكلم لأن الدلالة في النص الصوفي تتجاوز حدود النص، فهي كتابة تعانق الوجود وتمتد بامتداده ويرى منصف عبد الحق بأن التأويل عند ابن عرابي ليس مجرد فضول معرفي مبرر بما فيه الكفاية انه أرادة في المعرفة أي قلق وتوتر تجاه الوضعية وصعبة الدليل (نص لغوي /العالم) انه محاولة لملء فراغ ما هو بالضبط فراغ الفهم والمعرفة وإذا كان ابن رشد قد اتجه اتجاها نقديا في نظرية للتأويل فإن ابن عربي رفض رفضا باتا وضع شروط نظرية وعلمية للتأويل حيث أسس له مفهوما جديد يكسر قوانين العقل ويتجه نحو تؤسس لما يسميه بالمعنى الباطن وسبب دلك العروج العمودي من الظاهر الى الباطن هوا لكون النفوس البشرية "مجبولة على حب وأدارك المغيبات واستخراج الكنوز وحل الرموز، وفتح المغاليق والبحت عن خفيات الأمور ودقائق الحكم"(7).

إن التأويل منهج فلسفي عام بحكم فكر ابن عربي على مستوى الوجود والنص القرآني معا، إذ هما في الواقع وجهان لحقيقة واحدة والصوفي المتحقق هو القادر على القيام بهذا التأويل بحكم إنه تجاوز آفاق الوجود الخيالي الظاهر وتلقى العالم الباطني النصي الذي لا احتمال فيه،بوجه من الوجوه، وهذا معنى قول ابن عربي " لا يدخل التأويل النصوص "فالنصوص التي يدخلها التأويل ليست نصوص الشريعة، بل هو "الإدراك بالبصيرة في عالم الحقائق والمعاني المجردة عن المواد وهي المعبر عنها بالنصوص إذ النص مالا إشكال فيه بوجه من الوجوه ليس ذلك إلا في المعاني التأويل إذن يعني رفع التناقض المتوهم بين الوجود والحقيقة من جانب والشريعة والحقيقة من جانب أخر "أن إدراك الحقيقة لا يتم استناد الى العقل أوالى النقل، لأن الحقيقة ليست في ظاهر النص وإنما يتم عن طريق تأويل النص بإرجاعه الى أ صله والكشف عن معناه الحقيقي "(8)، فالقراءة التأويلية هي "ربط المتحقق بكل الإحالات الممكنة وفي هذه الحالة فان يمثل أمامنا باعتباره نسخة متحققة ليشكل سوى ذريعة الهدف منها إطلاق العنان بدلالة منفلتة من عقلها قد لا تتوقف عند حد بعينه، كما أن التأويل باعتباره نشاط معرفيا لم يعد محصورا في القراءة الدينية، بل انفتح على تعدد النصوص على اختلاف إشكالها وميادينها المعرفية،فهو وسيلة إجرائية للتحليل والقراءة والفهم،يوفر للقارئ إمكانات خصبة للإنفتاح على الدلالات البعيدة والرمزية،إنه حالة وعي فلسفي تقارب أسرار الكائن البشري،الذي غدا هو الآخر أكثر رمزية من قبل غير أن

التأويل،ليس فعلا معرفيا في متناول الكل كما يمكن إسقاطه على جميع النصوص،لأن الرؤية الرمزية للأشياء أثناء تبطنها بالظاهر مطلب عزيز على القارئ ،فامتلاك مفاتيح القراءة التأويلية شرطه الأول إضافة الى المقاربة التأويلية تقتضي توفر مجموعة من الشروط الواجب توفرها في النص المراد تأويله(9)، فلكي "يتم التأويل -أي تأويل مايقوله النص- من الواجب أن يحيا المؤول في صلب المعنى ،الذي يقوم بمساءلته أي أن ينتمي إلى أفق النص عبر تواطؤ ضروري لانبثاق الفعل التأويلي،وعبر تجاوز تام لثنائية الذات والموضوع ".

التأويل ووحدة الوجود :

نجد عند ابن عربي فكرة وحدة الوجود،وفكرة وحدة الأديان،متلاحمتين : فالفكرة الأولى،تقوم على أن "الله خلق الأشياء وهو عينها "، أي أنّ وجود العالم والمخلوقات في وحدة تامة،فالعالم حاضر في الله حضور الخمرة في الماء،ووجود الله والوجود الحقيقي،أما وجود العالم فهو وجود وهمي،وترجع التفرقة والكثرة،الموجودتان في العالم،الى أن العقل والحس لايستطعان إدراك وحدة الوجود،أما الفكرة الثانية، فتقوم على أن الحقيقة المحمدية،أول ماصدر عن الذات الإلهية ففاضت بالكمالات،العلمية والعملية،وتحققت في الأنبياء من آدم الى محمد (ص)،وتجلت بعد ذلك في أفراد الإنسان الكامل من أولياء الله الصالحين، وان كانت الحقيقة المحمدية على هذا النحو، فانّ الأديان الواحدة،والدين كله لله الواحد(10).

إن الوجود في فكر ابن عربي يعرض نفسه في آخَرِه الذي هو الأسماء الإلهية التي تظهر محتجبة في العالم وفي الإنسان.إن الوجود في فكر ابن عربي هو العالم في الظاهر والأسماء الإلهية في الباطن تتوارى في العالم وفي الإنسان من حيث هي آيات في النفس وفي الآفاق.وهذا التواري ظهور تجلياتي لا يفقد من إطلاقية الوجود الحق شيئا.لكن إن كان تجليا محايثا للموجود،فإنه لا يمس تعالي الوجود الحق،بل إنه بالتجلي يُعرف تعاليه.وهذه المعرفة تقتضي قهرا لحجب العقل والمعرفة والعقائد والأنفس،تقتضي سفرا في الأكوان والمراتب والحضرات والمنازل والمقامات،إنها تستوجب الصعود نحو الأعلى،وهو أمر يتعذر على العقل المفتخر بأدلته،إذ أنه بافتخاره يمنع نفسه عن الصعود في حضرات الخيال المنفصل،وفي تلمس حقيقة ما هو الأمر عليه،ما هو الأمر عليه يحصل في العطاء لا في العبارة،ويقتضي الحال أكثر من القول،فالوجود من الوجد،والجود،ولذلك كان الموجودات نتيجة للعطاء في الاسم الوهاب،فالموجودات يلحقها التبدل في ظهورها،أما الحقائق فلا تتبدل،بمعنى أن الوجود الحق واحد لا يتبدل،وما هو في ذاته لا يحضر بنفسه ولا يتبدل، إذ يكتسب تعاليا خلف محايثة صوره المتبدلة في الإدراك.(11)

تأويل مفهوم التجلي:

وفقا لمفهوم التجلي في" النفس الإلهي" يرى ابن عربي ان الوجود قد نشأ حروفا في "النفس" الإلهي حين أرادت "الذات" الإلهية أن ترى نفسها في صورة غير ذاتها،وفي تعبير آخر أن الذات الإلهية أرادت أن تعرف خارج إطار ذاتيتها.

يعتمد ابن عربي في هذا التصور على تأويل خاص للحديث القدسي الرائج في دوائر التصوف فقط "كنت كنز مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني فيقرر ان الواحد " أحب أن يرى نفسه في صورة غيرته ـيتجلى فيها ويرى نفسه من خلالها ويتمسك ابن عربي في تأويله للحديث القدسي بالمعنى الحرفي لكلمة "أحببت" ويفسرها بالعشق الذي يسبب طيقا في النفس فيحاول العاشق "التنفيس"عن ضيقة بإخراج ما في صدره عن طريق "التنفس"العميق(12)،تتكون الكلمة "كن "في تحليل ابن عربي، من جانبين .ظاهر هو تكونها من حرفين هما الكاف والنون،وباطن وهو تكونها من ثلاثة حروف هي الكاف والواو والنون لان أصل بنائها الصرفي "كون"فحذفت "الواو"لتحاشي وجود حركتين متماثلين إحداهما قصيرة .وهي حركة "الضم" على "الكاف".والثانية طويلة وهي الواو فصارت "كن"،ومعنى أن للكلمة "ظاهر" و"الباطن"،أنها توازي بباطنها عالم "الغيب والملكوت"وتوازي بظاهرها "عالم الملك والشهادة"(13).

وإذا كان عالم "الملك والشهادة"نفسه له ظاهرو باطن فان ظاهر كلمة"كن"-يعكس طبقا لابن عربي واستناد للتحليل الصوتي لحرفيها هذين البعدين تمثل الكاف من حيث مخرجها الباطن لأنها من حروف أقصى الحنك،أي توازي باطن عالم الشهادة،ومخرج "النون "من التقاء اللسان مع أصول الثنايا العليا، فهي تمثل البعد الظاهر من حيث مخرجها،والنون تمثل من جهة أخرى من حيث شكلها الكتابي النصف دائري -شطرا لوجود الظاهر،حيث تحيل "النقطة"التي فوق نصف الدائرة الى النصف الباطن الغائب(14)،وهكذا نجد ان دلالة الكلمة لا تنفصل عن دلالة حروفها المنطوقة والمكتوبة،الظاهرة و الباطنة. و لا تنفصل دلالة الكلمات الملفوظة والمرقومة عن دلالة الكلمات الوجودية،التي هي الموجودات المركبة .لقد سبق ان نوقشت قضيت الدلالة اللغوية في التراث الديني من خلال الخلاف المعروف حول "قدم"القرآن و"حدوثه"وهو خلاف يعكس خلافا أعمق حول العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها هل الذات عين الصفات أم هي غيرها وهناك من ذهب في قضية الدلالة الى أنها وضعية اصطلاحية، ومن ذهب إلى أنها علاقة ذاتية .هذا بالإضافة الى خلافهم حول أصل المواضعة،هل هي من الله بدأت أم بدأها الإنسان؟

لكن قضية الدلالة في اللغة لا تتضح في فكر ابن عربي دون تبيان موقع "الإنسان" الوجودي والمعرفي .وأهمية تبيان هذا الموقع يستند الى حقيقة ان "مرتبة الإنسان" هي المرتبة الأخيرة حيث لا تليها سوى مرتبة "المرتبة" ولكن هذه الأخروية لا تعني التأخر الزماني،كما أنها لا تعني انفصالا عن المراتب السابقة،خاصة مرتبة الألوهة .والإنسان في النهاية "كلمة "من كلمات الله الوجودية،بل هو "الكلمة "المقصودة من التجليات الإلهية،فهو الذي يحقق غايتها الأساسية، وهذا الإنسان الفرد يقابل بذاته الحضرة الإلهية وقد خلق الله من حيث شكله وأعضاؤه على ست ظهرت فيه فهو العالم كالنقطة من المحيط وهو من الحق كالبطن ومن العالم كالظاهر ومن القصد كالأول ومن النشء كالأخر فهو أول بالقصد أخر بالنشء وظاهر بالصورة وباطن بالروح كما انه خلقه الله من حيث طبيعته وصورة جسمه في أربع فله التربيع من طبيعته،إذا كان مجموع الأربعة الأركان وإنشاء جسده ذا أبعاد ثلاثة من طول وعرض وعمق فأشبه الحضرة الإلهية ذاتا وصفات وأفعالا،انطلاقا من هذه الرؤية يتحدد منظور ابن عربي لقضية الدلالة،فينطلق من منظوره للألوهة،وهي مجموع الأسماء والصفات الإلهية -بأنها مجمل العلاقات الوسطية بين الذات الإلهية والعالم من جهة وبينها وبين الانسان من جهة أخرى،من خلال هذا المنظور تختفي ثنائية الذات والصفات، كما تختفي بالمثل كل الثنائيات الأخرى مثل "القدم والحدوث" وبناء على موازاة ابن عربي بين اللغة والوجود من جهة، وبين مراتب الوجود والأسماء الإلهية من جهة أخرى، تنفى ثنائية القدم والحداثة على مستوى الدلالة في القرآن، الذي يتسم بصفة الإحاطة،فيجمع بين صفتي القدم والحدوث.

الخـاتمـــة :

ينهض التصوف الفلسفي في جوهره على تجربة انفتاح الأنا على المعنى الباطني للوجود كلّه، لكن هذا الانفتاح مرهون بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون التي هي جزء منه، ولذلك فإنه من الطبيعي أن تمثّل التجربة الصوفية تجربة لاحقة لتجربة الوحي النبوي، مع أن الفارق بين تجربة النبي وتجربة الصوفي يكمن في أن التجربة الأولى تتضمن الإتيان بتشريع جديد، فيما يكون فهم الوحي النبوي بالاتصال بالمصدر نفسه، هي مهمة العارف في التجربة الصوفية، وهذا التشابه والتوازي بين التجربتين يؤسس تشابها لغوياً من حيث بنية لغته التعبيرية.

لقد جعل التأويل من النص الديني يتسع في معناه بحسب قُرائه ودرجة معرفتهم وعمق فهمهم، حيث جعل التأويل " صرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنة، فالتأويل يختلف باختلاف حال المؤول، من صفاء الفهم ورتبة المعرفة"، فالفعل التأويلي يتجاوز

حدود اللغة، ليتصل بذات المؤول التي تشتمل بالإضافة إلى المعرفة المحضة،على الحضور القوي للبناء النفسي والاجتماعي، فالتأويل يبقى اجتهادا نسبيا يتغير وفق حالة المؤول ووضعيته.

هكذا فالتجربة الصوفية، ومن خلال العناصر المعرفية والوجودية التي ينقلها النص،نلمسها في كتابات ابن عربي،حيث الذات منخرطة في رهانها،المتمثل في رغبتها في الانتقال من الغيبي إلي المعيش اليومي،لتحوله إلي تجربة حياتية يحيّ فيها الصوفي صلته بالألوهية،انطلاقا من حواسه ومتخيله وكتابته (15)، علما أن طرق الانتقال غير نهائية،تتراوح بين السماع والرؤيا والوحي،هكذا فتأثيل ابن عربي للغته ومعجمه ينطلق من الأساس الوجودي وتبنيه لحد الذوق، وهو ما يجعل تأويله للكلمات خاضعا لتداخلات الأنطولوجي بالتجربة واللغة.

الهـوامش :

1) التصَوف (التراث الصوفي) من العرض إلى النقد :نقلا عن www.akkam.org
2) نصر حامد أبوزيد،هكذا تكلم ابن عربي،الهيئة المصرية العامة للكتاب،(ب ت و،ط)،ص143
3) المرجع نفسه،ص ص،139،138
4) نصر حامد أبوزيد،فلسفة التأويل،دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت،ط1983،1،ص،ص289،288
5) نصر حامد أبوزيد،هكذا تكلم ابن عربي،ص،201
6) المرجع نفسه،ص204
7) كعوان محمد،سلطة الرمز بين رغبة المؤول وممكنات النص،الملتقى الدولي الخامس"السمياء والنص الأدبي"
8) محي الدين ابن عربي،الفتوحات المكية،ج4
9) نصر حامد أبوزيد،فلسفة التأويل،دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي،ص 230
10) كعوان محمد،سلطة الرمز بين رغبة المؤول وممكنات النص،الملتقى الدولي الخامس"السمياء والنص الأدبي"
11) أحمد الصادقي نقلا عن : http:// zouakine-zaman.jeun.fr
12) محمد عابد الجابر وآخرون،دروس في الفكر الإسلامي لطلاب البكالورية المغربية،دار النشر المغربية،الدار البيضاء،ب ط،1971،ص ص109،108
13) نصر حامد أبوزيد،هكذا تكلم ابن عربي،ص177
14) المرجع نفسه،ص188

15)يوسف ناوري،بناء الكتابة الصوفية عند ابن عربي، نقلا عن www.alquds.co.uk

قراءة النص الديني
التأويل بين مطالب العقل وضوابط النقل

د. مصطفى الغرافي[1]

ينطلق هذا البحث من فرض منهجي أساس مؤداه أن كل قراءة للقول القرآني المعجز تظل محاولة تنشد الإحاطة بالمعنى الواحد والمطلق الذي تضمنته "رسالة" السماء إلى الأرض. وبذلك لا تخرج جميع القراءات، مهما اختلفت مشاربها وتباينت مقاصدها، عن كونها سعيا إلى التطابق مع القصد المتعالي والممتنع لخطاب يتميز من سائر الخطابات الأخرى بأن باثه ليس له أي حضور مادي. وبذلك تغدو القراءات المختلفة التي أنتجها المفسرون قديما وحديثا أثرا للمعنى. إذ يتعلق الأمر على الحقيقة بمعان تأويلية ليست قطعا هي المعنى الوحيد المقصود، لأن "معاني القرآن" قابلة للتعدد والاتساع مع الزمن لكون باثها يتملك معرفة مطلقة لا حدود لها تلائم المعرفة الإنسانية في جميع العصور مهما تقدمت وتطورت. ومن أجل الاستدلال على هذه الفكرة آثرنا تتبع واستقصاء جذور الممارسة التأويلية كما تبلورت في تراثنا الثقافي. وقد انطلق البحث من أعمال مفكرين مرموقين هما ابن قتيبة السني والجاحظ المعتزلي من أجل الكشف عن أبرز المشكلات التي تطرحها مسألة قراءة النص الديني وتأويله في سياق الثقافة العربية.

معضلة الاختلاف: نص واحد و"قراءات" متعددة.

إذا اعتمدنا الخلاصة التي يقدمها ابن خلدون حول مسألة الاختلاف في دار الإسلام، أمكننا التقرير أن الاختلاف في "مقالات الإسلاميين" واقع لا محالة. ويرجع ذلك، كما نص على ذلك صاحب "المقدمة"، إلى كون النصوص المقدسة تحملها "لغة"، وهذا في حد ذاته سبب كاف لظهور الاختلاف بين متلقي القرآن العظيم. يقول: "وكان السلف يستخرجونها [الأحكام الشرعية] من تلك الأدلة [الكتاب والسنة في ذلك الوقت] على اختلاف بينهم، وكان لا بد من وقوعه [الاختلاف] ضرورة، لأن الأدلة غالبها من النصوص، وهي بلغة العرب، وفي اقتضاءات ألفاظها لكثير من معانيها، اختلاف بينهم معروف، وأيضا فالسنة مختلفة الطرق في الثبوت، وتتعارض في أكثر أحكامها فيحتاج الترجيح وهو مختلف أيضا"[2].

---

[1] باحث في البلاغة وتحليل الخطاب المغرب

[2] ـ ابن خلدون، المقدمة، دار القلم – بيروت، ط 6 – 1986 ص: 445.

لقد مثل الاختلاف بين الفرقاء في دار الإسلام "ضرورة"، باصطلاح خلدوني، لأن النص مهما كان مقدسا فقد حملته "لغة" جرى على سمتها في تبليغ أحكامه وبيان مقاصده. وقد نجم عن ذلك أن غدا النص الديني قابلا للتعدد في المعنى والانفتاح في الدلالة. مما فتح المجال واسعا أما صراع التأويلات. يقول الماوردي: "كلام كل كتاب، وأخبار كل نبي، لا يخلو من احتمال تأويلات مختلفة، لأن ذلك موجود في الكلام بنفس طباعه [...] ولا كلام أولى بهذه الصفات من كلام الله جل ذكره، إذ كان أفصح الكلام وأوجزه، وأكثره رموزا وأجمعه للمعاني الكثيرة [...] ولا بد في الدين من وقوع الحوادث التي يحتاج إلى النظر فيها، والنوازل التي لا يستغني العلماء عن استخراجها، وعن خبر يشكل معناه، وأثر تختلف التأويلات في فحواه على مر الأيام، فإذا دفعوا إليه اختلفت الآراء في المسائل، وتفرقت الأهواء في النوازل، وصار لكل رأي تبع ومشرعون، وأئمة ومؤتمون، وكان سببا لاختلاف الأمم وانشقاق عصاها"[1].

إن الاختلاف، كما يكشف هذا الشاهد الذي لا يخلو من عمق، واقع لا محالة متى وجدت محاجة تأويلية دينية تستخدم من آليات الفهم والتفسير ماتراه ملائما من أجل تطويع النص لمقاصد المؤولين. إذ "الوقائع لا حصر لها بل هي في الإمكان غير متناهية. والنصوص لا تفرض إلا متناهية. ولا يحيط قط ما يتناهي بما لا يتناهى[...] فإن المسطورات محصورة، والممكنات لا حصر لها. فكيف يستوفي ما لا يتناهى بالنص. فبالضرورة لا بد من تحكيم الظن في التعلق بصيغ العمومات"[2]. وقد استلزم هذا الوضع فتح المجال أمام اجتهاد الرأي لـ"ضرورة العجز عن استيعاب النصوص للوقائع"[3]. ويحدث أن يترتب عن "تلقي" أحد المراجع الدينية للنص الديني "قراءة" أو "فهم" خاص يرتهن، بالضرورة، إلى كفاياته التأويلية، ثم ما يلبث أن ينتصب على رأس كل "قراءة" إمام يتحلق حوله أتباع، فيكون ذلك باعثا على نشأة المذاهب والطوائف. يقول ابن قتيبة: "ليس منهم واحد إلا وله مذهب في الدين، يدان برأيه وله عليه تبع"[4].

يرتد الخلاف بين متلقي القرآن العظيم من الإسلاميين إلى الصراع حول معنى النص الديني، الذي انطوى على "مفارقة بلاغية"؛ فهو من جهة كتاب "هدى" و"بلاغ" للناس. ويفترض ذلك سلوك المباشرة والوضوح في تبليغ الأوامر الدينية وتفصيل الشرائع الإلهية، لكن القرآن يعمد من جهة ثانية إلى تقديم

---

[1] ـ الماوردي، نصيحة الملوك، تح. الشيخ خضر محمد خضر، مكتبة الفلاح، ط 1ـ 1983 ص: 70.

[2] - الغزالي، فضائح الباطنية، تح. عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، (د- ت) ص: 88

[3] - نفسه، ص: 88

[4] ـابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، تح . رضى فرج الهمامي، المكتبة العصرية – بيروت ط 1 - 2003 ص: 22.

المضمون الديني بطريقة تعتبر قمة في تشغيل العتاد البلاغي، لأن الله تعالى "أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علما دالا على صدق النبي عليه السلام، وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لا بد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة فسلك تلك الطريقة ليكون أدخل في لغة العرب وأدل على الإعجاز"[1] . وقد استلزم ذلك إعمال الذهن من أجل تحديد المعنى المقصود عن طريق التأويل، لأن المعرفة باللغة أو الفقه لا تكفي وحدها لفهم القرآن وتفسيره. بل يتعين التوفر، بالإضافة إلى ذلك، على معرفة متعمقة بمسائل الكلام. إذ لا يكون المفسر، عند علماء المعتزلة، عالما بالكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار "إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعدله وما يجب له من الصفات وما يصح وما يستحيل، وما يحسن فعله وما لا يحسن بل يقبح، فمن اجتمعت فيه هذه الأوصاف وكان عالما بتوحيد الله وعدله وبأدلة الفقه وأحكام الشرع، وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى، ومن عدم شيئا من هذه العلوم فلن يحل له التعرض لكتاب الله عز وجل، اعتمادا على اللغة المجردة، أو النحو المجرد، أو الرواية فقط"[2].

وقد كان بدهيا أن يختلف زعماء الفرق في تأويل نصوص القرآن خاصة المنضوية ضمن "المتشابه" التي عدت من "المُشكل" بسبب ما تثيره من التباس. يقول ابن قتيبة:" أصل التشابه أن يشبه اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان [...] ثم يقال لكل ما غمض ودق متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره كالحروف المقطعة، فالتشابه فيها الاشتباه والالتباس، ومثل المتشابه المشكل وسمي مشكلا لأنه أشكل؛ أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله"[3].

وقد راح كل فريق ينتحل لنفسه صفة "الراسخين في العلم" التي نصت عليها الآية الكريمة[4]، حيث وجدت الفرق الإسلامية على اختلاف مشاربها وتنوع مرجعياتها في "مجاز القرآن"[1] مدخلا دينيا وشرعيا

---

[1] -القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، 1965ص: 600

[2] - نفسه، ص: 606

[3]- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح. السيد أحمد صقر دار التراث القاهرة ط2 – 1973 صص: 101 - 102

[4] -- (هو الذي أنزل إليك الكتاب فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) [آل عمران، آية:7]. وقد اختلف المفسرون في إمكانية تأويل المتشابه، فمن قال بالإمكان اعتبر "الواو" عاطفة . ومن قال بعدمه اعتبرها استئنافية (لمزيد بيان فيما يخص هذه المسألة يمكن الرجوع إلى (فخر الدين الرازي، أساس التقديس، تح. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986، ص: 236) أما ابن قتيبة فقد جهر برأيه في هذه المسألة بالقول: "ولسنا ممن يزعم أن المتشابه لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط من

فتح المجال أمامها واسعا لتشغيل "التأويل" آلية ذهنية وبلاغية، ساعدتهم في كثير من الأحيان على تأويل نصوص القرآن بما يتوافق والمقاصد التي قرروها "أصولا" لمذهبهم، فما وافق "أصلا" من أصول المذهب عد عند أصحابه "محكما" يدل بظاهره ويمتنع عن التأويل، وما خالف أصول المذهب اعتبر "متشابها"، يحتاج إلى تأويل يرده إلى موافقة المذهب. يقول الفخر الرازي إن "كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة"[2].

وقد نجم عن ذلك أن أصبح القرآن مجالا للخصومة بين المتنازعين سياسيا ومذهبيا، كل فريق يجد فيه ما يدعم رأيه، ويعضد فهمه وتصوره. يقول الجاحظ مخاطبا أصحاب الحديث: "فأنتم أملياء بالخرافات أقوياء على رد الصحيح وتصحيح السقيم، ورد التنزيل والحديث المشهور إلى أهوائكم وقد عارضناكم وقابلناكم وقارضناكم"[3]. ويقول ابن قتيبة عن خصومه المذهبيين إنهم "فسروا القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم، ويحملوا التأويل على نحلهم"[4].

لما كانت مصالح الطوائف والجماعات الإسلامية متعارضة، فقد كان بدهيا أن ينجم عن ذلك صراع التأويلات. وقد أرجع مسكويه أسباب الاختلاف بين الفقهاء إلى أن "الاجتهاد لا يكون في الأحكام متساوياً، أعني أنه لا يؤدي إلى أمر واحد كما يكون ذلك في غير الأحكام من الأمور الواجبة [..] لأن

متأوليه على اللغة والمعنى، ولم ينزل الله شيئا من القرآن إلا لينفع به عباده ويدل به على معنى أراده " – تأويل مشكل القرآن، ص: 98. وقال في موضع آخر من نفس الكتاب: "وإن لم يكن للراسخين في العلم حظ في المتشابه إلا أن يقولوا (آمنا به كل من عند ربنا) لم يكن للراسخين فضل على المتعلمين بل على جهلة المسلمين، لأنهم جميعا يقول (آمنا به كل من عند ربنا) – تأويل مشكل القرآن، ص: 100

[1] ـ اختار أبو عبيدة الخارجي هذه العبارة لتكون عنوانا لأول كتاب في اللغة العربية حمل على غلافه لفظة "مجاز" وكان سبب بحثه في "مجاز القرآن" فيما يذكر أنه سئل في حضرة الفضل بن الربيع والي البصرة عن قول عز وجل (طلعها كأنه رؤوس الشياطين) [الصافات، الآية: 65] وكان السؤال أن الوعد أو الوعيد إنما يقع بما عرف مثله وهذا لم يعرف، فكان جواب أبي عبيدة: "إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم أما سمعت قول امرئ القيس:

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنتة زرق كأنياب أغوال

وهم لم يروا الغول قط ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به فاستحسن الفضل ذلك واستحسنه السائل وعزمت من ذلك اليوم أن أضع كتابا في القرآن في مثل هذا وأشباهه وما يحتاج إليه من علمه فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي سميته "المجاز" ـ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تح. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط1 - 1993ج 6 ص: 2706.

[2] -فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص: 234

[3] ـ الجاحظ: الحيوان، تح . فوزي عطوي، دار صعب – بيروت، ط 2 – 1978.ج 1، ص: 180.

[4] ـ ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص: 62.

بعض الأحكام يتغير بحسب الزمان، وبحسب العادة، وعلى قدر مصالح الناس؛ لأن الأحكام موضوعة على العدل الوضعي. وربما كانت المصلحة اليوم في شيء وغداً في شيء آخر، وكانت لزيد مصلحة، ولعمرو مفسدة."[1].

ومن الطبيعي أن يتحول النص الديني في ظل بيئة نصية تقوم على حجة السلطة إلى "سلاح إيديولوجي وحجة جدلية ضد الخصوم؛ سلاح مزدوج يستعمله كل فريق لنصرة مذهبه ونقد المذهب المخالف"[2]. فقد كانت المجتمعات الإسلامية، كما تكشف كتب الملل والأهواء والنحل، تعج بالمذاهب والمعتقدات، لكن هذه التعددية لم يكن معترفا بها على مستوى الخطاب العام. إذ كان هناك دائما تطلع من كل من اعتقد في مذهب أو نحلة إلى فرض خطابه، على المستوى الإيديولوجي، بوصفه خطاب الحقيقة. ومن ناحية أخرى كانت هناك دائما سلطة قائمة تسعى إلى توحيد الجميع تحت مذهب واحد رسمي يمثل توجهات السلطة ويحفظ لها وجودها ومصالحها.

تأويل النص الديني بين تعدد القراءات والمعنى الوحيد:

لعل المفارقة اللافتة التي تسترعي نظر المستقري للتراث العربي الإسلامي أن مشروعية تعدد القراءات تجد سندا لها عند مختلف الطوائف والمذاهب المتصارعة. فقد ألفينا المفكر المعتزلي القاضي عبد الجبار يقول في "شرح الأصول الخمسة": "أنه تعالى لما أن كلفنا النظر وحثنا عليه ونهانا عن التقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكما وبعضه متشابها ليكون ذلك داعيا لنا إلى البحث والنظر وصارفا عن الجهل والتقليد"[3]. وذكر الجاحظ، وهو رأس الاعتزال، في "البيان والتبيين" أنه "لو شاء الله أن ينزل كتبه، ويجعل كلام أنبيائه وورثة رسله لا يحتاج إلى تفسير لفعل، ولكنا لم نر شيئا من الدين والدنيا دفع لنا الكفاية، ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والمحنة، وذهبت المسابقة والمنافسة، ولم يكن تفاضل"[4].

ويصرح ابن قتيبة، الذي انتهت إليه رياسة أهل السنة، في "تأويل مشكل القرآن" أنه: "لو كان القرآن كله ظاهرا مكشوفا حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة وماتت الخواطر. ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة"[5]. وفي السياق

---

[1] -التوحيدي، الهوامل والشوامل، سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي على مسكويه. بيروت، ط 1- 2001 ص: 371

[2]- حسن حنفي، قراءة النص، ضمن الهرمينوطيقا والتأويل، ألف، مجلة البلاغة المقارنة، ط2- 2003 ص: 13

[3] - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص: 600

[4] ـ الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص: 596.

[5]ـ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص: 86.

ذاته يؤكد السيوطي في كتابه "الإتقان في علوم القرآن" أنه "لو كان القرآن كله محكما لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد، وكان بصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به؛ فإذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه طمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يؤيد مذهبه، وينصر مقالته، فينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه صاحب كل مذهب، وإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات، وبهذا الطريق يتخلص المبطل من باطله، ويتصل إلى الحق"[1].

نستخلص من هذه المواقف مدى خصوبة الخطاب القرآني وثرائه الدلالي. يشهد على ذلك تاريخ علوم التفسير التي اشتملت على مادة غزيرة تنم عن مرونة هذا الخطاب وانفتاحه. وقد ترتب عن التسليم بأن الانفتاح الدلالي حاجة وضرورة في الخطاب القرآني أن ألفينا "الأطراف المتخاصمة، كل واحد يدعي أنه الناطق المعتمد الرسمي باسم النص المقدس، وأنه وحده العليم بكنهه، وكل ما في الأمر أنه يتقمص سلطة النص المقدس لتمرير سلطته هو، يفرض فرضا أن قوله هو المطابق تمام المطابقة للنص، وأن خصومه ليسوا مجرد أناس قد اختلفوا معه، كما اختلف هو بدوره معهم، بل هم المخالفون للنص، فلا حوار إذن. أما حين يتعالى طرف على خصومه مدعيا أنه وحده الناطق باسم النص المقدس، فإنه ينفي من الأساس كل إمكان لقيام الحوار"[2].

لقد كان من المفروض أن يترتب عن التسليم بتعدد القراءات صفة لازمة لكل خطاب لغوي ومنه الخطاب القرآني، الاعتراف بحق الآخر في إنتاج "قراءة" خاصة للنصوص الدينية، قرآن وسنة. بيد أن الأمور سارت على غير هذا النحو؛ إذ مضى كل فريق يحرم حق الاختلاف على الآخرين. وبدلا من أن يعتبرهم، وقد أنتجوا قراءة مغايرة، مختلفين معه حول قراءة النص وتأويله، فإنه يعتبرهم مختلفين مع النص ذاته. ومما يؤكد ذلك أنه يورد اعتراضات الخصوم حول "الأحاديث التي ادعوا عليها التناقض والأحاديث، التي زعموا أنها تخالف كتاب الله تعالى، والأحاديث التي يدفعها النظر وحجة العقل"[3]. ثم ينبري لكي يوضح أن ما توهموه اختلافا في الأحاديث وتعارضا مرده إلى الفهم السقيم، وإلا فليس ثمة من اختلاف أو

[1] -السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح. شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، سوريا، ط1- 2008 ص: 444

[2] ـ علي أومليل، في شرعية الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط 3- 2001، ص: 59.

[3] ـ ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص: 85.

تعارض بين النصوص عند تدقيق النظر. والملاحظ أن ابن قتيبة يكثر من حمد الله والثناء عليه كلما تهدى إلى "مخارج" يقدرها مسعفة في رفع ما توهمه الخصوم تعارضا وتناقضا بين الأحاديث:

ـ"ونحن نقول: إن ذلك ليس كما توهموا، بل المعنيان متفقان، بحمد الله ومنه، صحيحان ..."[1]

ـ "ونحن نقول: ليس هاهنا خلاف بحمد الله تعالى..."[2].

ـ "ونحن نقول: ليس هاهنا بحمد الله اختلاف..."[3].

ـ "ونحن نقول: إنه ليس في شيء مما ذكروا، بحمد الله تعالى ونعمته..."[4].

تؤكد هذه الأقوال أن ابن قتيبة يعتقد أن ما يفهمه من النص الديني هو الفهم الصحيح، لأن الأجهزة التي يعتمدها في قراءته منسجمة تماما، في تصوره، مع أصول التفسير وضوابط التأويل. وهو ما يفتقر إليه خصومه الذين لا يمكنهم أن ينتجوا سوى قراءات "مغرضة"، وتأويلات "مستحيلة" و"مستكرهة". يقول: "وقد تدبرت، رحمك الله، مقالة أهل الكلام فوجدتهم يقولون على الله ما لا يعلمون، ويفتنون الناس بما يأتون، ويبصرون القذى في عيون الناس وعيونهم تطرف على الأجذاع، ويتهمون غيرهم في النقل ولا يتهمون آراءهم في التأويل، ومعاني الكتاب والحديث وما أودعاه من لطائف الحكمة، وغرائب اللغة، لا يدرك بالطفرة والتوليد، والعرض والجوهر، والكيفية والكمية والأينية، ولو ردوا المشكل منهما إلى أهل العلم بهما، وضح لهم المنهج، واتسع لهم المخرج"[5].

لما كان خصوم ابن قتيبة في المذهب قد توسلوا في فهم النص الديني بآليات لا تنسجم وطبيعته المخصوصة، فقد اعتبر تأويلاتهم مجرد آراء متعارضة ومتضاربة، لا تكتفي بالاختلاف مع النص ولكنها تختلف، بالإضافة إلى ذلك، مع تأويلات شركائهم في النحلة والمذهب: "وقد كان يجب ـ مع ما يدعونه في معرفة القياس وإعداد آلات النظر ـ أن لا يختلفوا كما لا يختلف الحساب والمساح والمهندسون، لأن آلتهم لا تدل إلا على عدد واحد وإلا على شكل واحد، وكما لا يختلف حذاق الأطباء في الماء وفي نبض العروق، لأن الأوائل قد وقفوهم من ذلك على أمر واحد في الدين؛ فـ"أبو الهذيل العلاف" يخالف

---

[1] ـ نفسه، ص: 85.

[2] ـ نفسه، ص: 88.

[3] ـ نفسه، ص: 89.

[4] ـ نفسه، ص: 93.

[5] ـ نفسه، ص: 21.

"النظام" و"النجار" يخالفهما و"هشام بن الحكم" يخالفهم وكذلك "ثمامة" و"مويس" و"هاشم الأوقص" و"عبيد الله بن الحسن" و"بكر العمي" وحفص" و"قبة" وفلان وفلان"[1].

وإذا حدث وأقر ابن قتيبة بالاختلاف أمرا واقعا في دار الإسلام مثل قوله: "فإنك كتبت إلي تعلمني ماوقفت عليه من ثلب أهل الكلام أهل الحديث، وامتهانهم وإسهابهم في الكتب بذمهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض، حتى وقع الاختلاف وكثرت النحل وتقطعت العصم وتعادى المسلمون، وأكفر بعضهم بعضا وتعلق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث"[2]. فإنه يجعل الاختلاف وقفا على الخصوم. أما ما عليه هو وأصحابه فهو "الحق" الذي أجمع الناس عليه. يقول: "ولو أردنا ـ رحمك الله ـ أن ننتقل عن أصحاب الحديث ونرغب عنهم إلى أصحاب الكلام لخرجنا من اجتماع إلى تشتت وعن نظام إلى تفرق، وعن أنس إلى وحشة وعن اتفاق إلى اختلاف [...] فإن من أمارات الحق إطباق قلوبهم على الرضاء به، ولو أن رجلا قام في مجامعهم وأسواقهم بمذاهب أصحاب الحديث التي ذكرنا إجماعهم عليها، ما كان في جميعهم لذلك منكر، ولا عنه نافر، ولو قام بشيء مما يعتقده أصحاب الكلام، مما يخالفه، ما ارتد إليه طرفه إلا مع خروج نفسه"[3].

إن الحوار الذي جمع هذا المفكر السني بالمختلفين معه من أصحاب المذاهب الأخرى هو حوار خارجي وغير متكافئ. إذ يبدو الحوار في هذا الكتاب مستندا، عند التدقيق، إلى مركزية أصولية يهيمن عليها الانغلاق المقترن بالإقصاء. مما جعل انفتاح ابن قتيبة في "تأويل مختلف الحديث" على الآخر المختلف مذهبيا أقرب ما يكون إلى الحوارية الأحادية منه إلى الحوارية التفاعلية، لأن الذات المتكلمة (وهي هنا ابن قتيبة السني)، وإن كانت تذهب إلى الممارسة الحوارية فإنها بقيت مشدودة إلى التطابق التام مع ذاتها، والتحصن الكلي بمرجعيتها. وهو ما يظهر من فحص "تأويل مختلف الحديث" حيث يحتكر ابن قتيبة الكلام باسم الدين، فيقطع أو يكاد بأن رأيه الذي يعتقد فيه هو الدين عينه. مما يجعل آراءه في قضايا الخلاف سلطة لا ينبغي أن تقابل بغير الإذعان والتسليم لمطابقتها صحيح الدين كما فهمه الفقيه السني. ولا منازعة في أن هذا المنطق الذي يصطنع ابن قتيبة في تدبير قضايا الخلاف من شأنه أن يقود إلى نسف الحوار من أساسه، لأنه يجنح إلى تثبيت خطاب وحيد يدعي ملكية الحقيقة، وينتحل لنفسه صفة "الفرقة الناجية"،

---

[1] ـ نفسه، ص: 22.

[2] ـ نفسه، ص: 5.

[3] ـ نفسه، ص: 23.

لأنه إذا كانت هناك كثرة في المذاهب والمعتقدات فمن المحقق أن "الحق مع واحد" كما يقرر مؤرخو الفرق والمذاهب[1]. وقد مثل المجاز بالنسبة إلى مختلف الطوائف المذهبية "معركة الوجود الاجتماعي على أرض البلاغة"[2].

البلاغة وتأويل النص الديني:

يكشف تدقيق النظر في مصنفات ابن قتيبة عن ممارسة تأليفية متميزة يصدر فيها صاحبها عن تصور خاص لوظيفة التأليف ومقاصده. وهو تصور يحكمه النسق الفكري والعقدي الذي ارتهن إليه المؤلف؛ فلم يكن ابن قتيبة، فيما يبدو، يفصل بين شخصية الأديب وشخصية الفقيه. لقد أراد إقامة بلاغة متوافقة مع منهج أهل السنة في فهم أصول العقيدة. وقد كان إنتاج هذه البلاغة يتعارض مع بلاغة أخرى نقيضة هي بلاغة الاعتزال، التي كانت تستند إلى أصول فكرية ومذهبية مخالفة. فكيف وظفت البلاغة لحل مشكلات العقيدة؟ وما هي مظاهر هذا التوظيف؟

البلاغة بين أفقين:

لقد توزع التراث البلاغي العربي فرقتان كلاميتان كبيرتان هما السنة والمعتزلة[3]، شكلتا نموذجين ثقافيين متعارضين، تباينت تصوراتهما في العقيدة والسياسة والاجتماع؛ فأنتج كل نموذج بلاغته التي وجهها لخدمة أهدافه الفكرية والعقدية، وهو ما جعل التفكير البلاغي مرتهنا، في المحصّلة، إلى المصالح المذهبية والمقاصد الإيديولوجية.

تميز المعتزلة بحثهم قضايا دينية وكلامية تستغلق على أفهام كثير من الخاصة لتعلقها بجليل الكلام ودقيقه؛ فكانت بلاغتهم، من هذه الناحية، بلاغة الصفوة لا يرتقي إليها سوى خاصة الخاصة ممن توافرت لهم كفايات ذهنية ومعرفية متطورة. يقول الجاحظ معددا مواصفات المتكلم: "وليس يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام، متمكنا في الصناعة، يصلح للرئاسة حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة. والعالم عندنا [المعتزلة] هو الذي يجمعهما"[4]. وما من شك أن هذا النوع من

---

[1] - " الحق يجب أن يكون مع فرقة واحدة" – الشهرستاني، الملل والنحل، تح. محمد الفاضلي، المكتبة العصرية – بيروت، ط1 – 2000 ص: 9.

[2]- نصر حامد أبو زيد، الخطاب، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط1- 1995 ص: 176

[3] - نفسه، ص: 6.

[4]- الجاحظ، الحيوان، تح . فوزي عطوي، دار صعب – بيروت، ط 2 – 1978،ج 2، ص 287.

الدرس محوج إلى جهد كبير، فالتفقه في علوم الدين والتعمق في مباحث الفلسفة أمر غير متاح للجميع، وإنما تنفرد به قلة قليلة من المحظوظين إذ "لم يخلق الله أمة كلها فلاسفة"[1].

تستند البلاغة التي أنتجها المعتزلة إلى رؤية عقلانية في فهم العقيدة وتفسير الكون. إنها بلاغة الشك التي لا مكان فيها لليقينيات والمسلّمات؛ حيث مثل الشك عند أعيان المعتزلة منهجا في البحث، ووسيلة لتدقيق المعارف وتمحيصها؛ فالنظّام كان يعتقد أن الشك وسيلة تباعد بين الخصم والجحود، لأنه إذا شك اقترب من الحق[2]. وقد أكد الجاحظ مذهب أستاذه النظام؛ فبين فضيلة الشك، وكشف عن مواطن المزية فيه، وحث على تعلمه. يقول: "تعلم الشك في المشكوك فيه تعلما، فلو لم يكن ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه"[3]. وفي كتب الجاحظ تجلية لهذا الملمح من بلاغة السؤال والقلق، التي بلورها الفكر الاعتزالي، وجسدتها عقليات اعتزالية جبارة لم تكن تركن إلى رأي من دون إخضاعه لمساءلة علمية دقيقة؛ فطريقة الجاحظ في التأليف تتخذ صورة "المحاسن والأضداد"، حيث عقد مناظرات عديدة تقصى خلالها الأوصاف المتقابلة التي تحسن الشيء وتقبحه في الآن نفسه. ولذلك اعتبر التفكير بوساطة الشبيه والنظير ملمحا رئيسا في تفكير الجاحظ. يقول مصطفى ناصف: "عمدة تفكير الجاحظ هو التسليم بما يوجب الاعتقاد في أمر ثم التسليم بما يوجب عدم الاعتقاد، وهذه مرانة ذهنية لا يقوى عليها معظم الناس"[4]. وقد تجلت هذه المرانة الذهنية، التي لا تنفصل عند الجاحظ عن "المنزلة بين المنزلتين"، في جمعه الأشباه إلى النظائر والمحاسن إلى الأضداد؛ فاحتجاجاته للبخل وضده، في كتاب "البخلاء" تؤول بقارئها إلى تكافؤ الأدلة؛ مما يدفعه إلى التسليم والتسليم المضاد. وكذلك رسالته "التربيع والتدوير" توحي بالهجاء ونقيضه. أما كتابه "المحاسن والأضداد" فاستعراض الأدلة المتعارضة فيه واضح وجليّ.

إن التوسل بسحر البلاغة، لمدح الشيء وذمّه في الآن نفسِه، شكل من أشكال التوظيف الإيديولوجي الذي خضعت له البلاغة؛ حيث عدّ هذا النهج، في سياسة القول، "أعلى رتب البلاغة"[5]. وقد

---

[1]- أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 10، (د.ت) ج 3، ص 140.

[2] - يقول النظام: "الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره، لا يكون بينهما حال شك." - الجاحظ، الحيوان، ج 4، ص: 400.

[3] - الجاحظ، الحيوان، ج 6، ص: 400.

[4]- مصطفى ناصف، محاورات مع النثر العربي، سلسلة "عالم المعرفة" - الكويت، ع 218- 1997 ص: 111.

[5]- "أعلى رتب البلاغة أن يحتج للمذموم حتى يخرجه في معرض المحمود، وللمحمود حتى يصيره في صورة المذموم" - الصناعتين، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية – بيروت، 1986، ص: 53

كانت نتيجة ذلك بلاغة موجهة لخدمة أغراض كلامية ومذهبية؛ فتقبيح الشيء وتحسينه في بلاغة الجاحظ تأكيد لنسبية الحقائق، ونفي لليقين المطلق الذي تستند إليه سلطة المحافظين من أصحاب النقل، الذين يدافعون عن التقليد، ويكرسون الوضع القائم؛ حيث الغرض من تحسين الشيء وتقبيحه في الوقت نفسه زعزعة يقين المتلقي؛ مما يقوده إلى استبانة نسبية الأحكام وقابليتها للتعديل والتغيير حين يدرك أنه ليس ثمة من حقيقة مطلقة في هذا الوجود. وإذا كانت هناك حقيقة مطلقة فهي نسبية الحقيقة. وهو ما ينتقل به من وهم اليقين والتصديق إلى حيرة الشك والسؤال التي تمثل بداية الطريق لإعادة النظر في جملة من القضايا الفكرية والعقدية؛ مما يقود المتلقي إلى رفض المسلمات التي شكلت وعيه، وصاغت ذهنيته، وفي مقدمتها الجبر المستند إلى يقين النقل وسلطة التقليد.

انطلاقا من هذا التصور البلاغي، تميزت طريقة الجاحظ المعتزلي في التأليف بأنها لا تفتأ تراوح بين النقيضين؛ فهو لا يعرض رأيا إلا جمله وأخرجه في أحسن صورة. وقد كان ذلك سببا في تحامل ابن قتيبة، الذي يرفع شعار "التقليد أربح لك"[1]، على البلاغة الجاحظية؛ حيث رأى في الاحتجاج للشيء ونقيضه تشكيكا يفسد على الناس عقيدتهم. يقول: "ثم نصير إلى الجاحظ وهو آخر المتكلمين والمعاير على المتقدمين، وأحسنهم استثارة للحجة، وأشدهم تلطفا لتعظيم الصغير حتى يعظم، وتصغير العظيم حتى يصغر، ويبلغ به الاقتدار إلى أن يعمل الشيء ونقيضه، ويحتج لفضل السودان على البيضان، وتجده يحتج مرة للعثمانية على الرافضة، ومرة للزيدية على العثمانية وأهل السنة، ومرة يفضل عليا رضي الله عنه ومرة يؤخره، [...] ويعمل كتابا يذكر فيه حجج النصارى على المسلمين، فإذا صار إلى الرد عليهم تجوز في الحجة، كأنه إنما أراد تنبيههم على ما لا يعرفون، وتشكيك الضعفة من المسلمين"[2].

البلاغة ومشكلات العقيدة:

لقد ارتبطت مباحث البلاغة عند ابن قتيبة بالخلفية الفكرية والعقدية التي صدر عنها في صوغ الرأي وبناء التصور. وقد نجم عن ذلك انصياع البلاغة لمقتضيات الفكر السني الذي شكل مضمرا حجاجيا وموجها إيديولوجيا ارتهن إليه المؤلف في تدبير مؤلفاته العديدة والمتنوعة. ذلك أن فحص المشكلات البلاغية التي شغلت ابن قتيبة يظهر أن السؤال البلاغي عنده انبثق عن هموم غير بلاغية. يتعلق الأمر بالمشكلات العقدية والمذهبية التي قادته بسبب طبيعة الموضوع إلى الخوض في القضايا البلاغية من أجل

[1] - ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص: 60.

[2] ـ نفسه، ص: 57.

دفع اعتراضات الطاعنين على "مشكل القرآن" و"مختلف الحديث"؛ ففي "تأويل مشكل القرآن" مثلا يحدد المؤلف غايته من تأليف الكتاب بالقول: "وقد اعترض على كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه وهجروا، واتبعوا "ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله" بأفهام كليلة وأبصار عليلة ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه وعدلوه عن سبله، قد قضوا عليه بالتناقض والاستحالة واللّحن وفساد النّظم والاختلاف، وأدلوا في ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف الغمر والحدث الغر، واعترضت بالشبهة في القلوب، وقدحت بالشكوك في الصدور، فأحببت أن أنضح عن كتاب الله"[1].

إن اعتراضات الطاعنين على القرآن في مجملها من طبيعة بلاغية؛ فمنها ما اتصل باللحن والتناقض، ومنها ما تعلق بالمجاز والحذف المشكلين إلى جانب المعضلات التي يثيرها "المتشابه". وقد أحصى ابن قتيبة هذه الطعون، ورد عليها؛ مما يظهر أن مباحث البلاغة مسخرة عنده لحل المشكلات الاعتقادية والمذهبية؛ فقد بين الحكمة من إيراد "المشكل" في القرآن بأن جعله حافزا للإنسان على التأمل والعمل، ومجالا لتفاضل المجتهدين[2]. أما المعضلات الكلامية الناجمة عن المشكلات اللغوية في القرآن، فقد اعتمد ابن قتيبة في حلها على تخريجات بلاغية مستندا إلى "المجاز"؛ حيث نص على أن المجازات هي "من طرق القول ومآخذه"[3]، وذكر جملة من أوجه المجاز وصنفها ضمن مفاهيم ومقولات عامة (الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف). وهو إجراء أراد من خلاله ابن قتيبة تحديد آليات التراكيب المشكلة استجابة لمطالب التنزيه التي تفرعت عن مشكلات عقدية وكلامية تتصل بذات الله وصفاته. ولذلك يمكن القول إن "البعد الكلامي في كتاب ابن قتيبة يتجلى في الغرض الذي وظفت له القضايا النظمية في القرآن؛ قضايا اختلاف الإعراب والدلالات المرجعية للصور المختلفة، بالإضافة إلى الحكمة من هذا النظم"[4].

تتمثل وظيفة البلاغة عند ابن قتيبة في كونها أداة ناجعة في الدفاع عن الرأي ونصرة المذهب. ومن أجل ذلك ارتبطت البلاغة بالبيان الذي يقود إلى الإقناع. إذ البلاغة "تقرير حجة الله في عقول المكلفين، وتخفيف المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين بالألفاظ المستحسنة في الآذان،

---

[1] - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص: 22.

[2] - نفسه، ص: 86.

[3] - نفسه، ص: 15.

[4] - محمد العمري، البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، افريقيا الشرق، البيضاء، 1999ص: 145.

المقبولة عند الأذهان، رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة من الكتاب والسنة"[1].

لعل أول ما يلفت الناظر في هذا التحديد للبلاغة تركيزه على المقصدية الإقناعية بوساطة "الإفهام" و"تقرير الحجة" و"تزيين المعاني" و"نفي الشواغل" عن القلوب بما يقود إلى استمالة السامع للمضمون المعرفي والاعتقادي الذي يحمله الخطاب. ومن هنا تحددت البلاغة عند ابن قتيبة، فيما ينقل عن عمرو بن عبيد، بأنها "ما بلغك الجنة وعدل بك عن النار"[2].

ترتبط البلاغة حسب هذا التصور بالمجال الديني، حيث تغدو المعرفة البلاغية طريقا للنجاة وسبيلا من سبلها، فبها يتحقق الإيمان، وعن طريقها نتوضح مقاصد الخالق. ذلك أن التعامل مع النصوص الدينية يحتاج إلى وسائل وآلات لاستخلاص الأحكام الشرعية منها. ولما كان النص الحامل للوحي الإلهي نصا لغويا، فإن علم البلاغة يصبح البوابة الرئيسة للولوج إلى عالم النص ومعانيه وأحكامه. وإذا عدم الناظر في القرآن آلة البلاغة، فإن نظره يعد قاصرا عن الفهم، وعاجزا عن النفاذ إلى معاني النصوص القرآنية وأحكامها. وهي حال وصفها ابن قتيبة في معرض الرد على صنف من متلقي القرآن طعنوا فيه، لأنهم لم يؤتوا حظا من البلاغة. يقول: "وقد اعترض على كتاب الله بالطعن ملحدون ولغوا فيه وهجروا (...) بأفهام كليلة وأبصار عليلة ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه وعدلوه عن سبله، ثم قضوا عليه بالتناقض والاستحالة واللحن وفساد النظم والاختلاف"[3].

يبدو من خلال هذا النص أن قيمة البلاغة عند ابن قتيبة متفرعة عن وظيفتها، حيث الاحتفاء بالبلاغة احتفاء بمهارة بيانية وإقناعية تساعد على تحقيق مسؤولية دينية وخلقية هي نصرة الحق. ذلك أن البليغ إذا نجح في تحقيق الإقناع وتقرير الحجة في أذهان المخاطبين يكون قد أوتي فصل الخطاب واستوجب على الله جزيل الثواب[4].

تأويل القرآن والخلفية المذهبية:

---

[1] - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن،، ج 2، ص: 146.

[2] - نفسه، ج 2، ص: 145.

[3] - نفسه، ص: 22.

[4] - ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 2، ص: 14.

لقد اختلفت الموجّهات الفكرية والعقدية عند ابن قتيبة والجاحظ، فنجم عن ذلك توجيه البلاغة إلى خدمة أغراض لا تنفصل عن الانشغالات الكلامية والهواجس المذهبية التي استبدت باهتمام الرجلين. وهو ما أدى إلى اصطباغ البحث البلاغي عندهما بالصبغة الإيديولوجية التي نجمت عنها تعارضات بلاغية، تجسدت في مستويات عديدة، أبرزها تسخير البلاغة لحل المعضلات الدينية والعقدية.

6-أ/- التأويل والدفاع عن النص القرآني:

لقد شكل الدفاع عن النص القرآني هاجسا عقديا ومذهبيا وجه النظر البلاغي عند ابن قتيبة، حيث خصص حيزا مهما من كتابه "تأويل مشكل القرآن" للخوض في جملة من المشكلات العقدية والمذهبية، التي يطرحها "مشكل القرآن"، من زاوية بلاغية، من أجل دفع اعتراضات الملحدين والطاعنين؛ فقد حدد هدفه من تأليف هذا الكتاب بالقول: "وقد اعترض على كتاب الله ملحدون ولغوا فيه، وهجروا، واتبعوا "مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ" بأفهام كليلة، وأبصار عليلة، ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوه عن سبيله. قد قضوا عليه بالتناقض والاستحالة في اللغة وفساد النظم والاختلاف، وأدلوا في ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف الغمر، واعترضت بالشبهة في القلوب [...] فأحببت أن أنضح عن كتاب الله"[1].

وقد توسل ابن قتيبة بتأويل النصوص من أجل دفع تهم الطاعنين على القرآن بالتناقض والاختلاف، مدخله إلى ذلك "المجاز" الذي يرتفع عنده إلى مستوى الضرورة التعبيرية التي لا محيص عنها للمتكلم. يقول: "وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل، وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الإنسان باطلا، كان أكثر كلامنا فاسدا؛ لأنا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وقام الجبل، ورخص السعر. ونقول كان الفعل منك في وقت كذا وكذا، والفعل لم يكن وإنما كون، ونقول: كان الله، وكان بمعنى حدث، والله عز وجل قبل كل شيء بلا غاية، لم يحدث فيكون بعد أن لم يكن"[2].

لقد مثل الدفاع عن نصوص القرآن استنادا إلى الأدوات التي توفرها البلاغة قاسما مشتركا بين كثير من الفرق الكلامية والطوائف المذهبية، فلم يكن هذا النهج خاصا بأهل السنة وحدهم، بل سبقهم المعتزلة

[1] ـ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص: 22.

[2] ـ نفسه، ص: 132.

إلى ذلك، إذ وظف الجاحظ مقولات البلاغة من أجل رد شبه من يطعن على القرآن بأنه اشتمل على المتناقض والمختلف ليتخذ من ذلك مدخلا للتشكيك في عربيته وبلاغته. فقد ذكر الجاحظ، في مؤلفه "رسالة في خلق القرآن"، بعض ما أنجزه في كتابه "نظم القرآن" فقال: "فكتبت لك كتابا أجهدت فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، والرد على كل طعان: فلم أدع فيه مسألة لرافضي، ولا لحديثي، ولا لحشوي، ولا لكافر مباد، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النظام، ولمن نجم بعد النظام، ممن يزعم أن القرآن خلق، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان"[1]. لقد سخر الجاحظ أدوات البلاغة للرد على الطاعنين في بيان القرآن، حيث أورد عبارات من التوراة والإنجيل والزبور فهمها أهل الكتاب على ظاهرها، فقادهم ذلك إلى اعتقادات خاطئة وادعاءات باطلة، ومن هذه العبارات "أن الله قال: إسرائيل بكري و"المسيح قال في الإنجيل: "أنا ذاهب إلى أبي وأبيكم"، فقد أرجع الجاحظ سبب الانحراف الذي أفضى إلى هذه "الأمور العجيبة والمذاهب الشنيعة" إلى جهل أهل الكتاب "بمجازات الكلام وتصاريف اللغات"[2].

لقد شكل الدفاع عن النص القرآني مظهرا من مظاهر توظيف البلاغة عند ابن قتيبة والجاحظ على حد سواء، من أجل الخروج من مضايق المشكلات العقدية. وقد مثل استغلال المخارج البلاغية من أجل نفي التجسيم الذي يوهمه ظاهر نص القرآن والحديث مظهرا آخر لتعلق البلاغة بقضايا العقيدة فرضه هذه المرة الحرص على تنزيه الخالق عما لا يليق.

6-ب/- التأويل ومطالب التنزيه:

يكشف النظر إلى كتاب "تأويل مشكل القرآن" لابن قتيبة، ورسالة "النابتة" لمعاصره الجاحظ، عن قطيعة بين طائفتين من متلقّي القرآن العظيم؛ فالجاحظ المعتزلي يرى في التعابير التي تصف الله بصفات معتادة في عالم البشر علامات نقص لا تليق بجلال الكمال الإلهي والتنزيه المطلق الواجبين لذاته. ولذلك عمد إلى تأويلها بوصفها "مجازات". أما ابن قتيبة السني فيحمل التراكيب المجازية على ظاهرها حتى إذا استشعر خطرا من المفارقات المحرجة التي يمكن أن تترتب عن هذا الإجراء عمد هو الآخر إلى التأويل تنزيها لذات الله، وتأكيدا لمفارقتها عالم البشر. وفي مقصد التنزيه، يلتقي ابن قتيبة والجاحظ ثم يتباينان بعد

---

[1] - الجاحظ، رسالة في خلق القرآن، ضمن "رسائل الجاحظ"، اختيار الإمام عبيد الله بن حسان، تح. محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية- بيروت، ط 1 – 2000ج 3، صص: 217 – 218.

[2] - الجاحظ، المختار في الرد على النصارى، تح: محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل- بيروت، ط1 – 1991، ص: 73.

ذلك في الخلفيات الفكرية والمذهبية، التي يصدر عنها كل واحد في فهم التنزيل وتأويله. فقد استنكر ابن قتيبة تأويل المعتزلة للعبارات المجازية في القرآن لمخالفته مطالب التنزيه من منظور أهل السنة؛ مثل تأويلهم لكلام السماء والأرض وجهنم بأنه جار مجرى المجاز. لقد رفض ابن قتيبة هذا المسلك في تأويل آي القرآن ورأى فيه تعسفا والتماسا للمخارج بالحيل الضعيفة. يقول: "وأما تأويلهم في قوله جل وعز للسماء والأرض: (اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) إنه عبارة عن تكوينه لهما، وقوله لجهنم (هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ) إنه إخبار عن سعتها، فما يحوج إلى التعسف والتماس المخارج بالحيل الضعيفة، وما ينفع من وجود ذلك في الآية والآيتين، والمعنى والمعنيين، وسائر ما جاء في كتاب الله عز وجل من هذا الجنس، وفي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ممتنع عن مثل هذه التأويلات. وما في نطق جهنم ونطق السماء والأرض من العجب؟ والله تبارك وتعالى ينطق الجلود والأيدي والأرجل، ويسخر الجبال والطير بالتسبيح فقال: (إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالإِشْرَاقِ. وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُ أَوَّابٌ)، وقال: (يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ)؛ أي سبحن معه"[1].

من الواضح أن ابن قتيبة يجنح إلى إبعاد المجاز عن الآيات التي استشهد بها المعتزلة، وبدلا من تأويلها يعمد إلى حملها على الظاهر حتى تستقيم وعقيدة أهل السنة، التي تؤكد أن كلام السماء والأرض وجهنم حقيقي كما أن كلام الله حقيقي. وفي ذلك مقايضة للمعنى المجازي الذي سبق لابن قتيبة أن اعتبره ضرورة لا محيص عنها للمتكلم[2]. وهي مقايضة فرضتها تصورات مذهبية ممثلة في العقيدة السنية التي حكمت ابن قتيبة ووجهته إلى رفض المسلك الاعتزالي في تأويل الآيات؛ لأنهم يرون أن إسناد الكلام إلى السماء أو الأرض أو جهنم إسناد على جهة المجاز وليس الحقيقة مثله في ذلك مثل إسناد الكلام إلى الله الذي يعتبرونه إسنادا مجازيا تساوقا مع اتجاههم العقلاني في التفسير وغايتهم المعلنة في تنزيه الله ونفي الشبيه عنه والنظير[3]. ولم يكن أهل السنة يقلون عن المعتزلة حرصا على تنزيه الله وتعظيمه. يقول ابن قتيبة: "ونحن نقول كما قالوا: إن الله تعالى وله الحمد يجل عن أن يكون له صورة أو مثال"[4]. ولما كان السنة يلتقون مع

---

[1] ـ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص: 112.

[2] ـ نفسه، ص: 132.

[3] ـ للوقوف على منهجية المعتزلة في التفسير، راجع الدراسة المرجعية التي أنجزها الباحث نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير ـ دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي ـ البيضاء ـ بيروت، ط 4 - 1998.

[4] ـ ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص: 198.

المعتزلة في تنزيه الله عن الشبيه والنظير، فقد ترسم ابن قتيبة طريقتهم في تأويل نصوص القرآن، حيث جاءت تخريجاته المتصلة بقضية التوحيد ونفي مشابهة الله للبشر موافقة تماما لتأويلات المعتزلة خلا إسناد الكلام إلى الله، الذي اعتبر عند المعتزلة إسنادا مجازيا، في حين اعتبره ابن قتيبة إسنادا حقيقيا، لأن أهل السنة يرون أن "القرآن غير مخلوق"[1]. يكشف هذا الإجراء اقتناع ابن قتيبة بوجوب حمل كلام الله على خلاف المفهوم من ظاهره لإيمانه باستحالة التجسيم والتجسيد في حقه تعالى. لقد لجأ إلى التأويل استجابة لمقررات العقيدة السنية التي تقضي بوجوب تنزيه الله عما لا يليق.

إن لجوء ابن قتيبة السني إلى التأويل من أجل رفع ما قد يتوهم في بعض الآيات تجسيما أو تشبيها مسلك اعتزالي في الأساس، ومن شيوخ المعتزلة تلقفه ابن قتيبة. يقول محمد العمري: "نفترض أن كتاب الجاحظ [نظم القرآن]، أو على الأقل أفكاره العامة، كانت حاضرة عند ابن قتيبة في "تأويل مشكل القرآن"، ومعتمدة فيه. نقول هذا ونحن نتذكر الملابسات الموقعية بين الرجلين، من جهة، وبين علماء المذهبين المعتزلي والسني، من جهة ثانية: الأخذ والمجادلة"[2]. يؤكد ذلك ما نجده عند الجاحظ من تأول للآيات التي عرض لها في "نظم القرآن"[3] و"آي القرآن "[4]، فضلا عما جاء مبثوثا في كتابه الكبير "الحيوان"؛ حيث عمد إلى تحكيم الدليل العقلي في دلالة القرآن طلبا لتنزيه الخالق بنفي الشبيه عنه. ومن ذلك تأويله "كلمات الله"، في الآية الكريمة (وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ)، بالنعم والأعاجيب والصفات. يقول: "والكلمات في هذا الموضع ليس يريد بها القول والكلام المؤلف من الحروف، وإنما يريد النعم والأعاجيب والصفات وما أشبه ذلك"[5]. إن الصلة بين تحليلات الجاحظ لعبارات القرآن وثيقة الصلة بالفكر الاعتزالي من حيث احتكامها إلى التأويل العقلي الذي مثل معيارا يستند إليه المعتزلة من أجل التوفيق بين عقيدتهم الاعتزالية وبين نصوص القرآن والحديث التي تخالف الأسس الفكرية العامة للمذهب الاعتزالي. وهو ما يتيح لنا أن

---

[1] ـ ألف ابن قتيبة كتابا مستقلا لـ"الرد على القائل بخلق القرآن" لم يصلنا، لكن آراءه في هذه المسألة مبسوطة في كتابيه "الاختلاف في اللفظ"، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 ـ 1985، ص: 24. وتأويل مختلف الحديث، ص: 23 و185 و235.

[2] - محمد العمري، البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها، ص: 154.

[3] - الجاحظ: الحيوان، ج1، ص:16.

[4] ـ ابن النديم: الفهرست، تح: رضا تجدد، د. ت، ص: 211.

[5] ـ الجاحظ: الحيوان، ج 1، ص: 127.

نستخلص أن الجاحظ صدر في تحليله البلاغي لنصوص القرآن عن الأسس التي رسخها الفكر الاعتزالي في مجال تفسير العبارات القرآنية الدالة على التشبيه. لقد تناول التصوير البياني في القرآن ليدفع التعريض به، ويثبت الإيمان في نفوس المؤمنين[1]

من الواضح أن النظر البلاغي عند ابن قتيبة والجاحظ، على حد سواء، ارتهن إلى مقتضيات العقيدة التي تفرض تنزيه الخالق عندما يوهم ظاهر النص عكس ذلك. يقول مصطفى ناصف: "تكمن البذور الأولى لبحث المجاز في معارضة إدراك الألوهية على أساس التشبيه الحسي"[2]. ولذلك كان "متشابه القرآن ومشكل الحديث من الأسباب التي حملت المتكلمين من مختلف الفرق على أن يجدوا مخرجا يخلص المقالة العقدية من المزالق التي يمكن أن تسقط فيها؛ فكان "المجاز" الإطار النظري والمنهج العملي الكفيل بأن يجنب المعتقد هوى الإشراك والتشبيه والتجسيد. وهكذا أصبح القول بالمجاز، بالنسبة إلى المعتزلة والسنة على حد سواء، جزءاً من الإيمان، وخطوة في طريق النجاة"[3]. وقد نجم عن اعتبار المجاز ضرورة تعبيرية عند الفريقين أن تولدت الحاجة ماسة إلى تأويل النصوص من أجل حل المشكلات العقدية التي تفرضها العبارات المشكلة في متشابه القرآن ومختلف الحديث. فما هي ملامح الممارسة التأويلية عند ابن قتيبة والجاحظ؟ وهل استراتيجية التأويل عند الرجلين واحدة، أم إنها متباينة لتباين الخلفية الفكرية والعقدية؟

6-ج/- التأويل بين مطالب العقل وضوابط النقل:

لعل من أهم النتائج التي يمكن أن يستخلصها الباحث من إمعان النظر في الممارسة التأويلية كما تجسدت عند ابن قتيبة والجاحظ ارتهان الرجلين، رغم اتصال الخصومة بينهما، إلى نفس المبادئ الموجِّهة للتفكير والنظر: الحد من سلطة العقل مقابل سلطة النص. فقد اتسمت أفكار ابن قتيبة بالمحافظة لصدورها عن عقلية نقلية تكشف عنها قراءته لـ"مشكل القرآن" و"مختلف الحديث"؛ حيث يبدو ابن قتيبة في الكتابين جانحا إلى حمل النص الديني على الظاهر. ولذلك يجوز المعنى الحرفي عادلا عن تفصيل القول فيه: "ونحن نسلم للحديث ونحمل الكتاب على ظاهره"[4]. ولم تكن اجتهادات الجاحظ بعيدة عن هذه الطريقة في التفكير؛ إذ "من المعلوم الثابت، كما استخلص فرج بن رمضان، أن عقلانية الجاحظ إيمانية دينية من

---

[1] - مصطفى ناصف: الصورة الأدبية، دار الأندلس، ط 2- 1981 ص: 77.

[2] - نفسه، ص: 74.

[3] محمد النويري: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، ط1- 2001 ص: 37.

[4] ـ ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص: 197.

جهة، بيانية بالمعنى الجاحظي نفسه للبيان من جهة أخرى، وأنها بحكم هذه الصفة وتلك فإنها [...] حدت من مجالات تدخل العقل وطرائق اشتغاله في شتى مجالات الفكر الديني والسياسي والاجتماعي وغيرها، ومن ثم فإن العقل الذي أريد له أن يكون مرجعا وحكما [...] محكوم بمرجعية هي الحق الذي أمر الله تعالى به ورغب فيه وحث عليه. وبفعل هذه المرجعية نفسها، وبحكم ما حدت للعقل من حدود وما وضعت له من أدوار، اختزل العقل في مجرد كونه أداة للاستدلال والحجاج دفاعا وهجوما، في طلب هدف استراتيجي واضح: تبيين الحقيقة المسلم بها مسبقا من طريق الإيمان، عبر الافتنان في قراءة شتى العلامات والآيات وشتى النصوص، وخاصة منها نص الدين ونص الطبيعة (الحيوان) ونص المجتمع الإنساني"[1].

لقد تم اختزال العقل في الممارسة الاعتزالية إلى مجرد أداة تقرأ النص الديني وغير الديني قراءة بيانية هدفُها تبين الحكمة وتبيينها؛ لأن الحقيقة محددة سلفا. وهو وضع اقتضى أن ينحصر دور العقل في الدلالة عليها والحجاج دونها[2]. وعلى هذا الصعيد، يلتقي التصور الاعتزالي بتصور خصومهم من السنة؛ حيث دور العقل عند المعتزلة لا يختلف عن تصور السنة لدور اللفظ الذي يوصل إلى المعنى إلا في الدرجة. ذلك أن الحقيقة، في الممارستين السنية والاعتزالية، معلومة مسبقا؛ لأنها ثاوية في النص، وليس العقل سوى وسيلة تمكن من القبض عليها وإخراجها من الغياب إلى الحضور.

ولما كانت عقلانية الجاحظ إيمانية دينية وبيانية، كما نبه فرج بن رمضان، فقد شكل هذا الملمح باعثا لتقارب واضح بين أطروحاته الاعتزالية ومقررات ابن قتيبة السني. ذلك أن المعرفة ليست نتاج التعقل وإعمال النظر، كما أكد الجاحظ، ولكنها أداة لنصرة الدين ودعم المذهب ما دام المعنى موجودا ومحددا سلفا، ودور العقل لا يزيد، في هذه الحال، عن استبانة الحكمة تأكيدا للشرع وتعضيدا للعقيدة. وبذلك "يكون الجاحظ قد استند إلى الشرع في استخلاص المعرفة، وفوّقه على العقل من حيث أراد تفويق العقل عليه"[3]. وإذن، فالمدلولات محددة سلفا ومفضية إلى نفس المعنى؛ إظهار الحكمة. فماذا يبقى للمفكر سنيا كان أو معتزليا؟ لا نظن أن يبقى له سوى تسخير العقل لاستخلاص الحكمة واستنبانة المعرفة تحقيقا للمعنى المودع في النص القرآني.

---

[1] ـ فرج بن رمضان، الأدب العربي القديم ونظرية الأجناس، القصص، دار محمد علي الحامي، تونس، ط1 - 2001. ص: 80.

[2] ـ ومن هنا وصف العقل الذي يستعمله المعتزلة بأنه "عقل مسخر لخدمة الدين، في حين أن "العقل" في مفهوم الفلاسفة كلي يجمع عليه العقلاء أيا كانوا." - علي أومليل: في شرعية الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط 3- 2001ص: 4.

[3] ـ عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي، بحث في سياسة القول،دار التسفير الفني،ـ تونس، ط 1- 2007، ص: 36.

يتحصل مما تقدم أن ابن قتيبة والجاحظ يلتقيان، رغم اتصال الخصومة بينهما، في العقيدة ومنهج التأويل؛ كلاهما يعتقد في الكون مجلى للحكمة، وموضعا للاستبانة. ولا سبيل إلى ذلك ما لم تتساند المعرفة الشرعية والمعرفة العقلية. الأمر الذي يؤدي إلى ارتفاع التعارض الظاهري بين العقل والنقل، لأن التكليف الشرعي والتكليف العقلي ينتهيان إلى نفس النتيجة. يقول نصر حامد أبو زيد: "إذا كان [...] أهل السنة والجماعة يخالفون المعتزلة والفلاسفة في الترتيب المعرفي؛ فيقدمون النقل على العقل، ويقدمون التكليف الشرعي على التكليف العقلي، فإن هذا الخلاف، رغم أهميته من حيث مغزاه الاجتماعي والفكري، لم يؤدِّ إلى تغاير في نظرة الجميع إلى اللغة، التي هي أساس التكليف الشرعي وأداته، بوصفها نظاما دالا في النسق المعرفي يرتبط بغيره من الأنظمة الدالة ولا ينفصل عنها، ولا تعارض في النهاية بين العقل والنقل، أو بين المعرفة العقلية والمعرفة الشرعية؛ إذ ليس في القرآن إلا ما يوافق العقل"[1].

خلاصة:

لقد وضح أن قراءة النص الديني وتأويله ارتهنا، في سياق الثقافة العربية، إلى الموجهات الفكرية والمقتضيات العقدية. وهو ما استخلصه محمد النويري عندما أكد عمق العلاقة بين النسقين الكلامي والبلاغي. لقد "كانت المفاهيم البلاغية وأنحاء إجرائها محملة بهواجس العقيدة، فهي التي توجه الفكرة وترسم آفاقها حتى بدا لنا أحيانا أن القاعدة البلاغية لم تنشأ إلا بغية فكّ الإشكال العقدي"[2]. ولعل التحليل قد كشف أننا أمام أنموذجين فكريين يوظفان مقومات البلاغة توظيفا إيديولوجيا من أجل خدمة الغرض العقدي؛ فالجاحظ المعتزلي يلوذ بالأدوات البلاغية من أجل تأويل العبارات "المشكلة" و"المختلفة" تأويلا يتفق وتصورات فكر المعتزلة لذات الله وصفاته. ومن البدهي أن يتعارض ذلك مع تصورات ابن قتيبة السني، الذي وظف الأدوات البلاغية ذاتها من أجل تأويل "مشكل القرآن" و"مختلف الحديث" تأويلا يدعم تصورات دينية ومذهبية نقيضة تمثل فكر السنة.

---

[1] ـ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط7- 2005 ص: 56.

[2] - محمد النويري: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص: 417.