

التأويل في علم الكلام العراقي المعاصر نماذج منتخبة

أ.د. حسن مجيد العبيدي*

تمهيد- لا فلسفة بلا تأويل، ولا تأويل خارج الخطاب الفلسفي، فالعلاقة بينهما علاقة جدلية، التأويل يعيش ضمن مناخ الفلسفة، والفلسفة هي التأويل على حقيقته، لأن التأويل نتاج العقل الإنساني، يعمل جهده على النص المنتج أو المتخيل، ويستخرج منه ما خفي أو بطن، ليقم عليه الأبعاد المنطقية التي حددها العقل الإنساني للفعل المعرفي الواجب فهمه وإدراكه.

التأويل تاريخياً ظهر مع ظهور النص الديني المقدس، فعل فعلته على النص واستخرج منه ما خفي ليظهره على حقيقته، وكان ذلك بمساعدة المنطق العقلي الفلسفي، والفلسفة هي التي دفعت العقل الإنساني الى التدخل في النص الديني بغية حل التناقض الظاهر بين المتشابه من النص الديني.

التأويل فعل ذلك أولاً في حدود القرن الأول الميلادي من قبل الفيلسوف فيلون السكندري إذ وضع قواعد للتأويل حتى لا يشتط العقل الإنساني فلسفياً في مديات لا تحمدها عند تأويل النص المقدس. لأن في النص المقدس ظاهر وباطن، ومحكم ومتشابه، فالمتشابه هو مجال التأويل ومنطقته التي يشتغل فيها بقوة لرفع التناقض الظاهر في النص ويجعله واحداً موحداً لا خلاف فيه.

ومن بعد فعلت فيلون السكندري في التأويل، فعلت كل الفلسفات التي ظهرت في ظل الأديان السماوية فعل التأويل، فاستخرجت من النص المقدس ومما تشابه منه ابتغاء الفتنة نحو الوحدة والتنظيم للنص وإظهار أن النص لا تناقض فيه ولا اختلاف، فالتأويل فعل فلسفي بامتياز غايته الوحدة ضد الكثرة والتنظيم ضد التشتت والعقلانية ضد الفوضى والمنطق ضد الفوضى والانسجام.

*أستاذ الفلسفة وتاريخها، قسم الفلسفة/ كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية

لا نجد في تاريخ الفلسفة على طول تاريخه الذي ظهر في ظل الأديان السماوية من لم يمارس من فلاسفتها فعل التأويل، ولا من متكلميها ولا من متصوفتها. كل هؤلاء وغيرهم مارس الدور التأويلي بحسب المدى المعرفي لعمله. لهذا فإن فعل التأويل لازمة منطقية لكل من يشتغل بالفلسفة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

عليه، وجدنا أنفسنا ملزمين أولاً بعرض لمعنى التأويل كما ورد عند اللغويين والاصطلاحين مع وقفة متأنية في تحديد معنى التأويل كما أشار إلى ذلك الفيلسوف ابن رشد، بغية الدخول التفصيلي في مباحث هذه الدراسة.

ولأن بحثنا هنا ليس بمتخصص بدرس فلسفة التأويل وتاريخيتها، بل الوقوف ملياً أمام ما أنجزه الخطاب الفلسفي العراقي المعاصر بدراسته وتحليله للتأويل، ولذا سأختار نماذج محددة اشتغلت على التأويل تعريفاً وتحديداً ومنهجاً وحدوداً وتطبيقاً. وأخص منهم الأستاذ الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح (1933-2007م)، والدكتورة نائلة أحمد نائل الجبوري (1956-؟)، إذ كتب هذان الباحثان المتخصصان في الفلسفة أبحاثاً ودراسات في التأويل من ضمن ما كتبا من مؤلفات وأبحاث في الدراسات الفلسفية بعامة والكلامية والتصوف بخاصة.

المبحث الأول- معنى التأويل Interpretation

يذهب اللغويون إلى أن مصدر التأويل من أول، بمعنى فسر ما يؤول إليه الشيء¹، أو تأتي بمعنى رده إلى الغاية المرجوة منه². وهو ما أكده الشريف الجرجاني في كتابه التعريفات، مضيفاً إليه بعداً أصولياً، يقول: التأويل في الأصل الترجيع، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان

* لا يعنيهذا أن الآخرين من أصحاب الخطاب الفلسفي العراقي المعاصر، لم يدرسوا التأويل ويكتبوا فيه أبحاثاً ودراسات، بل نجد إسهاماتهم واضحة في ذلك، ومنهم: الدكتور كامل مصطفى الشيبلي، والدكتور جعفر آل ياسين، والدكتور حسام الألوسي، والدكتور علي حسين الجابري، والدكتور عبد الستار الراوي، والدكتور عبد الأمير الأعسم، والدكتور محمد رمضان، والأستاذ مدني صالح، والدكتور محمد جلوب فرحان، والدكتور حميد خلف السعيد، والدكتور ناجي حسين جودة، والدكتور عبد الكريم سلمان، والدكتور عارف عبد فهد، والدكتور رواء محمود حسين، وآخرين لم يسع المجال لذكرهم هنا.

1. يراجع، محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، بيروت 1981، مادة أول.

2. يراجع، إبراهيم مصطفى وجماعته، المعجم الوسيط، استنبول، ج1، ص33.

المحتمل الذي يراه موافقاً بالكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ((يخرج الحي من الميت)) إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً³.

في حين يصرح علماء اللاهوت عن التأويل أنه تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً أو مجازياً يكشف عن معانيها الخفية⁴. ويذهب المتصوفة الى أن معنى التأويل هو صرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يوافق الكتاب والسنة، والتأويل يختلف باختلاف حال المؤول من صفاء الفهم ورتبة المعرفة ونصيب القربى من الله تعالى⁵.

وإذا ما جئنا الى المعنى الاصطلاحي الفلسفي للتأويل، نجد أن ذلك قد أخذ بعده المعرفي والوجودي وحددت أبعاده المنطقية مع الفيلسوف ابن رشد (ت595هـ/1198م)، إذ أشار في كتابه فصل المقال الى هذا المعنى: ((ومعنى التأويل هو إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي))⁶. فالتأويل بهذا المعنى ليس بدعة ولا خوف منه، فهو كالتأويل الذي يمارسه الفقيه في كثير من الأحكام الشرعية، والمسلمون مجمعون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤول منها وغير المؤول،...، وليس هناك إجماع في التأويل وإنما هو الاجتهاد في طلب الحق والاختلاف حول ما يؤول وما لا يؤول ونوع التأويل⁷.

3. يراجع، التعريفات، تقديم أحمد مطلوب، بغداد، ص34. ويقارن، ابن منظور، لسان العرب، مراجعة وتدقيق يوسف البقاعي وجماعته، ط1، بيروت 2005، ج1، 187، مادة أول.
4. وللتفصيلات يراجع، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت 1986، ج1، ص234. ويقارن، إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، القاهرة 1979، ص37. كذلك، أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، ط2، بيروت 2001، ج2، ص555.
5. يراجع، هيفر محمد علي ديركي، مختصر اصطلاحات الصوفية، دمشق 2008، ص25.
6. يراجع، ابن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق محمد عبد الواحد العسكري، تقديم محمد عابد الجابري، ط2، بيروت 1999، ص97.
7. من مقدمة محمد عابد الجابري للكتاب، ص63.

ويحدد ابن رشد مهمة المتفلسف في التأويل ولاسيما صاحب القياس البرهاني دون غيره من الأقيسة المنطقية، باعتبار أن صاحب هذا القياس هو الفيلسوف على الحقيقة والراسخ في العلم بحسب تأويل ابن رشد للنص الديني، فيقول: وإذا كان الفقيه يفعل هذا (= التأويل) في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب البرهان، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني.

أما السبب في ظهور التأويل كما يشير ابن رشد، هو أن الشرع فيه ظاهر وباطن واختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها⁸، وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى ((هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات)) 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 وما يذكر إلا أولوا الألباب)) آل عمران/ آية 7.

وفهم من سياق الكلام الذي أشار فيه ابن رشد إلى التأويل، أن مهمة الفيلسوف تنحصر هنا وفي هذا المجال، في حين أن مهمة التفسير يقوم بها المفسر للنص الديني بالاعتماد على معطيات أخرى منها أسباب النزول ومعاني الآيات وأحكامها الشرعية وغير ذلك. فالمفسر يقوم بمهمة أعم من المؤول، والمؤول إنما يعمل العقل المنطقي البرهاني على الناس ليخرج منه المتشابه الذي يدعوا إلى الفتنة ليجعله في باب الوحدة والتنظيم والعقلنة، فالمؤول هو الفيلسوف على الحقيقة، لأنه يدرك معاني النص الديني ويستنبط الأحكام منه ويستدل بها على وجود الصانع، لأن مهمة الفلسفة عند ابن رشد هي: ((ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة الصانع، أي من جهة ما هي مصنوعات...))⁹.

8. يراجع، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص 98.

9. المصدر السابق، ص 85.

ولما كان التأويل حصيلة خالصة من قوة الحسيف، فإنه لا مجال للشك في أن الدعائم التأويلية مقرونة بالعقائد الدينية في نظر ابن رشد خاصة، وليس التأويل الفلسفي إلا ثمرة من ثمار التأويل الديني، وأن التأويل الصحيح ليس إلا اجتهاداً قائماً على استحكام العقل¹⁰.

ولكن، التأويل ليس موقوفاً على الفلسفة بإطارها النظري فحسب، بل نجد أن التأويل قد تمت ممارسته والاشتغال فيه من قبل الفرق الكلامية الإسلامية على تعددها وتنوعها من شيعة ومعتزلة وأشاعرة وغيرهم، ومثل ذلك عند الصوفية الذين اعتمدوا التأويل الإشاري الموغل بالرمزية، وإن كان فهم النص الديني فهماً عقلانياً فلسفياً إنما انحصر في دائرة الفلاسفة المسلمون الخالص من أمثال الفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد وأضرابهم، إذ قدموا فهماً وقراءة مغايرة بالكلية لمعنى التأويل في النص الديني عن غيرهم ممن مارس هذا الدور في الخطاب الفلسفي الديني الإسلامي، باعتمادهم معطيات العقل الفلسفي المنطقي دون غيره من معطيات أخرى.

كما ويرتبط مفهوم التأويل جديلاً بمصطلح التشبيه Anthropomorphism ، ويعني اصطلاحاً تصور الله في ذاته أو صفاته على مثال الإنسان، ويقابله التنزيه، والمشبهة قوم شهبوا الله بالمخلوقات ومثله بالمحدثات¹¹، وللفكرة في أساسها وثنية قديمة عرفت لدى الشعوب البدائية التي صورت آلهتها على صورة إنسان أو كائن عظيم حيواناً كان أو جماداً، وبدت صورة من هذا التشبيه في اليهودية والمسيحية وفي القرآن الكريم ما يؤذن بشيء من التجسيم والمادية¹².

المبحث الثاني- التأويل في خطاب الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح (1933-

2007م)

10. يراجع، عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، ط1، دمشق 2005، ص19.

11. يراجع، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص275.

12. يراجع، إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، القاهرة 1979، ص44، ويقارن، الجرجاني، التعريفات، بغداد 1988، مادة تشبيه. لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، ط1، بيروت 1996، ج1، ص75.

بدءاً نجد تفصيلات البحث في السيرة العلمية والنتاج الفلسفي للدكتور عرفان عبد الحميد فتاح في مجال الفلسفة وعلم الكلام والتصوف حتى وفاته لدى الباحث الدكتور عارف عبد فهد في بحثه الموسوم العقلانية الدينية عند عرفان عبد الحميد فتاح¹³. كما يعد الدكتور علي حسين الجابري، الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح أحد أقطاب الجيل الثالث في المشهد الفلسفي الأكاديمي العراقي في القرن العشرين¹⁴، إذ أطلقت على رؤاه الفلسفية تسمية العقلانية الوسطية، باعتبار أن عقلانيته تقوم على أساق المنقول والمعقول، العقل فيها مقيد بالنقل لتحقيق الموازنة بين الحكمة والشريعة¹⁵.

تتمحور رؤية عرفان عبد الحميد فتاح الفلسفية حول التأويل في كتابه: (دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية)، ط1، بغداد 1968¹⁶، الذي خصص له الفصل الثالث من القسم الثاني، تحت عنوان التشبيه والتأويل، وكتابته نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ط1، بيروت 1974، والذي خصص له الفصل الرابع، تحت عنوان التأويل الرمزي الإشاري.. وسنبداً أولاً بمناقشة وجهة نظره عن التأويل تبعاً لكتاب الأول، ثم نتلوا ذلك بكتابته الثاني.

أولاً. التأويل في بُعديه العقيدي الكلامي والفلسفي

يخصص د. عرفان عبد الحميد فتاح في كتابه دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، فصلاً مهماً لدراسة التأويل إلى جانب مصطلح التشبيه، لاعتقاده بوجود رابطة جدلية منطقية بين كلا المصطلحين في دائرة الفكر الفلسفي الديني

13. بحث القي في الندوة العلمية التي عقدها قسم الدراسات الفلسفية، بيت الحكمة، 2011/5/19م، تحت عنوان إحياء التراث الفلسفي العراقي المعاصر، ونشرت هذه الأبحاث بمجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، العدد 27، السنة 2011، ص 110 وما بعدها. ويقارن، بحث الدكتور رواء محمود حسين، جهود الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح في درس الفلسفة الإسلامية ونقدها، مجلة كلية الإمام الأعظم، العدد 10، السنة 2010.

14. يراجع، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة لجمعية الفلسفة المصرية، ط1، بيروت 2002، ص 590. والقبطان الأخران لهذا الجيل هما الدكتور حسام محي الدين الألوسي والدكتور ناجي عباس التكريتي.

15. يراجع، د. عبد الستار الراوي، خارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر، تأملات أولى، ضمن كتاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر، اتجاهات ومذاهب ومناهج وشخصيات، بيت الحكمة، بغداد 1999، ص30.

16. اعتمدنا في عرض آراء الدكتور عرفان عبد الحميد على طبعة الكتاب الصادرة في بغداد عام 1977، لعدم وصولنا إلى الطبعة الأولى.

بعامة والإسلامي بخاصة. لذا سنعرض أولاً لموقفه من التشبيه، كي يكون مدخلاً لدراسة رأيه في التأويل فيما بعد.

1- الموقف من التشبيه- يعتقد عرفان عبد الحميد فتاح جازماً أن التأويل إنما سببه وقيامه ومنهجه إنما يعود إلى التشبيه الظاهر في النصوص الدينية ومنها القرآن الكريم، ذلك أن التشبيه فكرة وفرقة لا يقتصر وجودها على الأديان السامية التي ظهرت بين الشعوب الشرقية كما يدعي بعض مؤرخي الفكر الفلسفي، بل هي تيار فكري عام يكاد يوجد في كل الأديان وخاصة البدائية، فللشعوب البدائية ميل فطري لتشبيه الخالق بالكائن المخلوق،...، وأن أرقى الديانات أقلها في ذلك¹⁷.

واستمراراً مع نهجه في إيجاد صلة جدلية بين ظهور تاريخ فكرة التشبيه ودواعيها تمهيداً لبحث التأويل فيما بعد، نجد عرفان عبد الحميد فتاح يربط تاريخ ظهور فكرة التشبيه في الإسلام مع نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجريين، وأن سبب ظهور هذه الفكرة برأيه يعود إلى سبب داخلي بحت من ذات الإسلام، وهو في رأيه هذا يخالف كل ما ذهب كتاب الفرق الإسلاميين، ويمثل السبب الداخلي على وفق رأيه بوجود مجموعة من الآيات والأحاديث تضيف إلى الله تعالى صفات خبرية تشير إذا فسرت حرفياً إلى التشبيه والتجسيم وما يكون من ذلك من الصفات والعواطف والاحساسيات البشرية، وسند عرفان عبد الحميد فتاح هذا في حكمه هو ابن خلدون الذي صرح ذلك في مقدمته¹⁸.

فضلاً عن ذلك يأتي عرفان عبد الحميد فتاح بالآيات والأحاديث النبوية التي وردت فيها التشبيه مثل اليد والساق والوجه والعين والعرش والمجيء والنزول، ثم يتحدث عن مذهب السلف في المتشابهات الذين اعترفوا بعجز العقل الإنساني من إدراك كنهه وحقيقة هذه الصفات التي تدل على التشبيه التي أطلقها الرب على نفسه، فأمنوا بالظاهر وتوقفوا عنده وعملوا به وزجروا من خاض فيه وسأل عنه، وكانت النزعة الغالبة على أكثرهم كما يرى هو التوقف في مسائل العقائد والاقتصاد

17. يراجع، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص 207.

18. المرجع السابق، ص 208، ويقارن ابن خلدون، المقدمة، المطبعة التجارية، ص 413.

في الجدل الديني وعدم الولوج فيه مع التسليم والتقليد لما ورد في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، إذ استمر هذا التيار المتشدد من منع الخوض في التشبيه خلال القرن الثاني للهجرة، ممثلاً بالزهري (ت214هـ) وسفيان الثوري (ت161هـ) ومالك بن أنس (ت179هـ)، حتى استمر هذا التيار إلى القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي، وصار معتقد أهل السنة جميعاً، بعد أن ارتبط باسم أحمد بن حنبل (ت241هـ)، وجماعة أخرى، حتى صار هذا المعتقد الذي يتوقف عن التشبيه باسم عقيدة بلا كيف، أي إثبات الصفات الخبرية جملة من غير تشبيه أو مقارنة أو كيفية تؤدي إلى إضافة تصورات جسمانية بشرية إلى الله تعالى،...، وقد دافع عنه فيما بعد ابن الجوزي وابن تيمية (ت728هـ) وابن قيم الجوزية (ت751هـ) في القرن الثامن الهجري¹⁹.

لكن، فكرة التشبيه هذه لم تدم طويلاً في الفكر الإسلامي على وفق رأي عرفان عبد الحميد فتاح، لأنها تتضمن الإحالة إلى مجهولات لا نفهم مؤداها ولا غايتها، ولهذا هاجمها كثير من العلماء حتى اعتبرها ابن حزم الأندلسي مدخلاً لطريق ينتهي بالتشبيه، بعد أن ذكر قبله أبو الحسن الأشعري (ت324هـ) وأبو منصور الماتريدي (ت331هـ) الأخذ بالتأويلات المجازية متبعين في ذلك الأسلوب الذي بدأه المعتزلة من قبل²⁰.

ويعزو عرفان عبد الحميد فتاح أسباب توقف السلف عن التشبيه إلى ثلاثة موارد هي: القرآن الكريم، التأويل أمر ظني، وأخيراً التأويل أمر يختلف باختلاف وجهات نظر المفسرين ومذاهبهم الدينية والسياسية²¹. فعلى سبيل المثال القرآن الكريم منع الخوض في التشبيه استناداً لقوله تعالى في سورة آل عمران، آية 7، ((

19. المصدر نفسه، 210 وما بعدها.

20. المصدر نفسه، ص212. يقول عرفان عبد الحميد فتاح، إن الأشعري في كتابه الإبانة عن أصول الديانة كان حنبلياً متشديداً فيقول بالإثبات من غير كيفية ويؤكد ضرورة ترك التأويل والتمسك بالظاهر، ولكنه ترك فيما بعد هذا الموقف وخرج عن مذهب (بلا كيف) وأخذ بالتأويل وحمل حملة شعواء على أولئك الذين جعلوا الجهل رأس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث في الدين، يراجع، رسالته استحسان الخوض في علك الكلام، ومثل ذلك فعل الماتريدي، يراجع، حاشية 14 من ص212.

21. المصدر نفسه، ص213-214.

منه 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))، هذا من جهة، ومن أخرى يعتقد أن التأويل لربما يوقع في الظن بالاتفاق، والقول في صفات الباري عز وجل بالظن الذي يحتمل الخطأ غير جائز، فربما أولنا الآية على غير مراد الله تعالى فوقنا في الخطأ بل نقول كما يقول الراسخون في العلم آمنا به كل من عند ربنا، آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه ووكنا علمه الى الله تعالى ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك، إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان، كذلك التأويل أمر يختلف باختلاف وجهات نظر المفسرين ومذاهبهم الدينية والسياسية، فإذا تركنا الأمر للتأويل فكأننا فتحنا الباب لتفسيرات مختلفة متباينة، وذلك أمر من شأنه تفريق الأمة، وهو حرام، وما يؤدي إليه محرم أيضاً²².

فضلاً عن ذلك، يوجه عرفان عبد الحميد فتاح اعتراضاً ونقداً لكتاب الفرق والعقائد الإسلامية الذين ربطوا ظهور فكرة التشبيه وتطورها بالشيعة حصراً، وأنهم أي الشيعة اقتبسوها من اليهود، وهو ما ذهب إليه الشهرستاني في الملل والنحل والفخر الرازي في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، والبغدادى في الفرق بين الفرق، وأبي الحسين الخياط في الانتصار، وأحمد أمين في ضحى الإسلام²³. وهنا يصرح عرفان عبد الحميد فتاح، قائلاً: والظاهر أن هذا الرأي يناقض ما تمليه نتائج البحث العلمي، فهو رأي خاطئ، وأنا (= عرفان عبد الحميد فتاح) أرى خلافاً لما ذهب إليه هؤلاء، بل أن لظهور التشبيه سبباً داخلياً يتمثل ويتحدد في التمسك بالتفسير الحرفي للآيات والأحاديث التي تضيف على الله تعالى صفات خبرية كاليد والساق والعين والوجه،..، فإذا ما فسرت هذه الصفات تفسيراً حقيقياً انتهى الأمر بتشبيه الله تعالى وتنزه عن ذلك العبد، فإذن لا حاجة لاقتراض مؤثر أجنبي بل السبب كما نرى هو التمسك بالحرفية وحمل هذه الألفاظ على الحقيقة

22. المصدر نفسه، ص214، ويقارن ابن رشد، فصل المقال، مرجع سبق ذكره.

23. المرجع نفسه، ص216.

دون المجاز، وهذا الرأي الذي يتبناه عرفان عبد الحميد فتاح هو رأي ابن خلدون على الحقيقة²⁴.

وأما ان فكرة التشبيه ظهرت أول مرة بين صفوف الشيعة، فذلك هو الآخر برأي عرفان عبد الحميد فتاح يخالف الحقيقة أيضاً، فالتشبيه على وفق رأيه ظهر أولاً في صفوف فئة أهل الحديث الذين يعرفون بالحشوية، أو الحشوية، ثم سرت منهم إلى الجماعات الأخرى من شيعة وأهل سنة²⁵. وهنا يقدم عرفان عبد الحميد فتاح حججه على ما قال آنفاً، وذلك باعتماد المنهج التاريخي المقارن لظهور الفكرة وتبعتها فيما بعد، قائلاً: أن ما يؤيد ما ذهبنا إليه هو أنه في الوقت الذي اختفى فيه تيار التشبيه الفكري بين الشيعة بعد القرن الرابع الهجري عندما هضموا وتمثلوا المنهج الاعتزالي في التأويل، استمر تيار التشبيه بين فئة أهل الحديث المتزمتين في التمسك بظواهر النصوص ممن ربطوا أنفسهم تاريخياً باسم أحمد بن حنبل حتى العصور المتأخرة،... حتى كادوا يوقعون بالإمام العز بن عبد السلام الذي كتب في الرد على الحشوية المشبهة الذين يشبهون الله بخلقه²⁶.

يستعرض بعد ذلك عرفان عبد الحميد فتاح فرق المشبهة التي ظهرت في دائرة الفكر الإسلامي، ويغمز في قناتهم بأسلوب يشم منه رائحة الكراهية والنقد لآرائهم ومواقفهم، ويعتمد في إيراد نصوص أقوالهم وآرائهم على كتاب الفرق والمقالات من أمثال أبي الحسن الأشعري وعبد القاهر البغدادي ونفر الدين الرازي وابن الجوزي في تلبس إبليس والمجلسي في بحار الأنوار، ويقسمهم على ثلاثة أقسام هي: الأولى: مشبهة أهل الحديث ويسمون بأسماء مثل الحشوية والمشبهة أو أصحاب الحديث الحشوية، الذين صرحوا أن الإيمان طريقه السمع دون العقل، منهم: المفسر والمحدث المشهور مقاتل بن سليمان البلخي (ت150هـ)، الذي ورد عنه أن ربه سبعة أشبار بشبر نفسه،... وأنه مصمت من أسفله، مجوف من أعلاه. كذلك

24. المرجع نفسه، ص216.

25. المرجع نفسه، ص217.

26. المرجع نفسه، ص217-218.

من حشوية الحديث كهمس بن الحسن التيمي ومضر بن خالد وإبراهيم بن أبي يحيى الأسلي وأحمد الهجيمي وداوود الجورابي، ومما روي عن هؤلاء أن الله جسم، وأنه جثة على صورة الإنسان، وأنه من دم ولحم له أعضاء من يد ورجل ورأس وساق، وجوزوا عليه الانتقال والنزول والصعود والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة. وأما الفرقة الثانية على وفق رأيه فهم مشبهة الشيعة، ويمثلهم هشام بن الحكم (ت179هـ، أو 190هـ)، وهشام بن سالم الجواليقي، الذين زعموا بحسب نص عرفان عبد الحميد فتاح أن الله جسم، له نهاية وحد، وهو طويل عريض عميق، وزعموا أنه نور ساطع... ذو لون وطعم ورائحة، وروي عن هشام بن الحكم أنه قال: إن ربه جسم ذاهب جاء، فيتحرك تارة ويسكن تارة، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه، وإن كان هذا الرأي لهشام بن الحكم في الله لا يُظن أنه قد صرح به، على وفق الشهرستاني صاحب الملل والنحل، والفرقة الثالثة من المشبهة بحسب عرفان عبد الحميد فتاح فهم فرقة الكرامية أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام السجستاني (ت225هـ)، إذ أجمعت هذه الفرقة على قولهم أن الله مماس للعرش من الصفحة العليا، وجوزوا الانتقال والتحول والنزول، ومنهم من قال أنه على بعض أجزاء العرش، وغير ذلك من أقوال تمس بالذات الإلهية²⁷.

ومما تقدم يبدو إن موقف عرفان عبد الحميد فتاح من التشبيه، تبنيه لمنهج عقلائي وسطي، إذ يوجه نقده العلمي لهذه الآراء التي عرض لها، مبيناً سبب نشأتها، من خلال ربط كل ذلك بسبب داخلي أنشأ هذه الآراء ولا سيما عند الحشوية والمشبهة، مما استدعى بنظره ظهور التأويل من أجل تنزيه الذات الإلهية من المشابهة والمماثلة والجسمية، حتى لنجده يوافق ما ذهب إليه الغزالي من قبل في الرد على غلاة المتصوفة ونقدهم.

27. المرجع نفسه، ص218-220.

وقد أعتمد عرفان عبد الحميد فتاح على ضوابط محددة في التأويل، بينها في كتابه نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها. وعالجها بالتفصيل في كتابه دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية.

2- تاريخ التأويل في بعده الكلامي الفلسفي وقواعده

يضع عرفان عبد الحميد فتاح رؤيته الفلسفية المنطقية للتأويل والتي تحمل بعداً عقيدياً يوافق فيه رأي الغزالي وسائر فلاسفة الكلام الأشاعرة، فالتأويل عنده منهج عقلي، يقصد منه إبعاد التصورات التي لا تليق بالإلهية، وكوسيلة للتقريب والتوفيق بين العقائد الدينية التي ثبتت بالوحي وبين مقتضيات العقل²⁸.

ولأن التأويل هكذا، فهو ظاهرة دينية، لها تاريخ طويل في الفكر الإنساني العام بحسب ما صرح به عرفان عبد الحميد فتاح، فقبل ظهور الإسلام بزمن قام علماء الكلام اليهود والنصارى بمحاولات عقلية شبيهة بتلك التي بذلها فيما بعد علماء الكلام من المسلمين من معتزلة وشيعة وأشاعرة من أجل إبعاد كل التصورات الجسمانية التي لا تليق بالإلهية²⁹. ولأجل ان يوضح مراده من هذا الحكم، يستعرض عرفان عبد الحميد فتاح تاريخ ظهور التأويل في الفكر الديني بعامته، مبتدئاً بالديانة اليهودية، إذ يرتبط بحسب الباحثين التأويل في هذه الديانة بفيلون السكندري³⁰ (ت50م)، إذ حاول هذا الفيلسوف اللاهوتي أن يبعد التصورات الجسمانية التي يمكن أن يؤدي إليها التفسير الحرفي لبعض نصوص التوراة التي تضيء على الله تعالى صفات خبرية من يد وساق ووجه وعين..، إذ أكد فيلون السكندري وجوب تفسيرها تفسيراً مجازياً على وفق قوانين التأويل المجازي التي حدد درجاتها بنفسه، متهماً الذين يفسرون النصوص بالحرفية والظاهر، أنهم ضيقوا الأفق والإدراك، وواصماً إياهم بالغباوة والإلحاد³¹.

28. المرجع نفسه، ص221.

29. المرجع نفسه، ص221.

30. لمعرفة حياة وآراء هذه الشخصية، يراجع، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت 1977.

31. يراجع، دراسات في الفرق والعقائد، ص221.

سار على نهج فيلون السكندري هذا من بعده لاهوتيو الديانة اليهودية ممن عاش في ظل الدين الإسلامي من أمثال سعاديا الفيومي (ت942م) صاحب كتاب الأمانات والاعتقادات والفيلسوف الأندلسي موسى بن ميمون (ت600هـ/1204م) صاحب كتاب دلالة الحائرين، إذ هذا الفيلسوف أحد أبرز³² تلامذة ابن رشد.

أما الديانة المسيحية فقد ظهر فيها عدد من كبار آباء الكنيسة حاولوا إبعاد التصورات الجسمية عن الله، من هؤلاء كليمنت السكندري (ت215م) واوريجن (ت254م) والقديس أوغسطين (ت430م) ويوحنا الدمشقي (ت754م) الذي يعتبر بحق أكبر لاهوتي الكنيسة الشرقية، إذ اعتبره الكثير من مؤرخي الفلسفة الإسلامية المسؤول الأول عن ظهور النقاش العقلي الجدلي في الإسلام³³.

وبرؤية فلسفية تعتمد المنهج التاريخي المقارن يرجع عرفان عبد الحميد فتاح بداية ظهور التأويل في الفكر الإسلامي مع فرقة المعتزلة، ويدافع بقوة عن هذا الموقف الذي يتبناه، ذلك أن المعتزلة على وفق رأيه أيقنوا من أن إبعاد التصورات والصفات والأحوال التي لا تتفق وطبيعة الإلوهية لا يكون إلا عن طريق تأويلها مجازياً³⁴، إذ وجد المعتزلة في القرآن الكريم والحديث النبوي نصوصاً إذا أخذت حرفياً أدت إلى التشبيه والتجسيم، وما يكون من ذلك من الصفات والعواطف والإحساسات البشرية، إذ ثبت لدى المعتزلة بالدليل العقلي أن الله منزه عن الجسمية والجهة، وبهذا حاولوا بصرف الصفات عن معانيها الظاهرية الحرفية إلى معان أخرى مجازية، لئلا يكون ذلك سبباً في الطعن في هذه النصوص، واستعانوا

32. يراجع، إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ط1، القاهرة 1936.

33. يراجع، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص222. ويقارن محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، القاهرة 1962، ص82.

34. يصرح عرفان عبد الحميد فتاح، أن هناك محاولات فردية ظهرت في الفكر الإسلامي قبل المعتزلة لا ترتقي إلى مستوى التنظيم الممنهج لتفسير المتشابهات تفسيراً مجازياً، من هذه المحاولات جماعة من رجال السلف على رأسهم مجاهد المكي (ت102هـ) وعطية الكوفي (ت111هـ)، يراجع، دراسات في الفرق والعقائد، ص223، ويقارن تفسير الطبري، طبعة القاهرة 1321هـ، ج1، ص253، ج7، ص183. ج29، ص104.

في هذه السبل الوعرة والشاقة بالقرآن الكريم نفسه في آيات أخر، فضلاً عن اعتمادهم اللغة العربية لأنهم وجدوا فيها ما تعينهم في تقرير المعاني التي يرونها³⁵. إذ جاهد المعتزلة بقوة من أجل جعل التأويل المجازي منهجاً عاماً منسقاً، ذلك أنهم أدركوا أنه لا سبيل للقضاء على التشبيه فكرةً وفرقةً إلا إذا صرفت الصفات الخبرية الواردة في المتشابهات عن ظواهرها إلى معانٍ أخرى مجازية مستساغة من غير إخلال بقواعد اللغة العربية وخصائصها³⁶. لهذا فالمعتزلة أصحاب فضل على بقية الفرق الإسلامية كما يقول عرفان عبد الحميد فتاح، في الأخذ بالتأويل منهجاً لحل المشكلات في المتشابه من الصفات الخبرية، وأن عملهم الذي بدأوه كان السلاح الوحيد للقضاء على التشبيه والمشبهة، على الرغم مما في تأويلهم من تعسف وإفراط ومحاولات لجعل النص القرآني دليلاً على صحة آرائهم الدينية والمذهبية التي آمنوا بها³⁷.

إن رأي المعتزلة في التأويل أخذت به الفرق الإسلامية الأخرى مع تعديلات طفيفة، كما يشير عرفان عبد الحميد فتاح، ومن هؤلاء الآخذين الشيعة والأشاعرة والماتريدية، وفي ذلك يصرح الفخر الرازي: جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن³⁸.

ويرى عرفان عبد الحميد فتاح من جهته، إن التأويل إذا ما استعمل بشكل متعسف ومغالي سينجم عنه نوع من الضرر في فهم النص الديني، ذلك أن هذا التعسف وسوء الاستخدام في التأويل يؤدي بل وأدى إلى ظهور تأويلات متطرفة بعيدة عن روح الإسلام وحقائقه، وأصبح التأويل وسيلة لكل صاحب فكرة ومقالة من متصوف منحرف أو فرقي مذهبي مغالي أو فيلسوف يريد أن يجعل لآرائه الغريبة مكانة في الإسلام. ليدخل في الدين ما يشاء من آراء غريبة وذلك

35. يراجع، دراسات في الفرق والعقائد، ص233.

36. المرجع السابق، ص224.

37. المرجع نفسه، ص224.

38. المرجع نفسه، ص224، ويقارن الفخر الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، القاهرة 1935،

ص180.

بتوجيه النصوص توجيهاً مجازياً بعيداً عما تحتمله هذه النصوص. وهو أمر إذا ما كان على هذه الصورة سيكون دوره هداماً، إذا لم يُحد له حدود وتوضع له قواعد ودرجات³⁹، وهو ما انبرى لهذه المهمة متكلمين وفلاسفة من داخل الفكر الإسلامي من أمثال الغزالي والفخر الرازي وابن رشد. لهذا نجد عرفان عبد الحميد فتاح يجلب تعريف ابن رشد للتأويل باعتباره مرجعاً لكل من يريد أن يضبط قواعده ولا يتعسف فيه، يقول ابن رشد: التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجويز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي⁴⁰.

واستناداً لتحديد ابن رشد للتأويل يفصل عرفان عبد الحميد فتاح القول في معناه وجوازه في المتشابه في القرآن الكريم والأخبار، مصرحاً بالقول: صار من الضروري أولاً معرفة ما هو المتشابه وما هو المحكم، كيما يفسر الأول منهما تفسيراً مجازياً ويأخذ بالظاهر من الثاني ويعمل به.

لكن، لأهمية التأويل والاختلاف في تحديد ماهيته ومثل ذلك المتشابه، نلاحظ وجود عدم اتفاق بين المتكلمين والفلاسفة على ما هو محكم ومتشابه، بل لم يقع اتفاق كما يقول الفخر الرازي⁴¹ بين أهل الفرق على ما هو محكم فيأخذ بظاهره ويعمل به، وما هو متشابه فيؤول إلى التفسير المجازي، ذلك إن ما كان متشابهاً في نظر المعتزلي مثلاً كان بمثابة المحكم الذي يجب الأخذ بظاهره من غير تأويل في نظر الآخرين، ولهذا اضطر أهل الرأي كما يقول عرفان عبد الحميد فتاح لتحديد معنى المتشابه، الذي هو: اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى ما، فأما أن يكون محتملاً لغير

39. يراجع، دراسات في الفرق والعقائد، ص224-225. وللوقوف على نماذج من التأويلات التي اعتبرت تعسفية وخطرة على العقيدة كما يشير عرفان عبد الحميد فتاح، يراجع: كولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، الترجمة العربية، ص157 وما بعدها وص239 وكذلك، كولدزيهر مذاهب التفسير الإسلامي، الترجمة العربية، ص232 وما بعدها وص290.

40. يراجع، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص97، ويقارن الفخر الرازي، أساس التقديس، مصدر سبق ذكره، ص182.

41. يراجع، أساس التقديس، ص196.

ذلك المعنى أو لا يكون، فإن كان موضوعاً لمعنى ولم يكن محتملاً لغيره فهو النص، وإن كان محتملاً لغير ذلك المعنى فأما أن يكون احتمالاً لأحدهما راجحاً على الآخر، وأما أن لا يكون، بل يكون احتمالاً لهما على السوية⁴². لهذا عرضت أمام الفلاسفة والمتكلمين كما يشير عرفان عبد الحميد فتاح صعوبة معرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبله، إذ يحق للتأويل كما يصرح الغزالي: أن يكون ماهراً حاذقاً في علم اللغة، عارف بأصولها ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعاراتها وتجاوزاتها ومنهجها في ضرب الأمثال⁴³. وهذا هو رأي ابن رشد في تحديده للتأويل الذي أشرنا إليه آنفاً.

والتأويل جائز إذا استند إلى قيام البرهان على استحالة الظاهر، لذا فصرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع⁴⁴. ولهذا لا يحق لأي من كان من البشر التأويل، بل لفئة خاصة منهم تسمى الراسخون في العلم كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم، ولكن هؤلاء الراسخون في العلم لا يوجد اتفاق من هم كما يقول عرفان عبد الحميد فتاح، فثلاً الغزالي يرى أنهم المتصوفة أهل الغوص في بحر المعرفة ممن توصلوا بفضل المجاهدة النفسية إلى معرفة الدر المكنون والسر المخزون، فهم وحدهم عارفون بأسرار النصوص ومعانيها الخفية، في حين يرى ابن رشد أن الراسخين في العلم هم الفلاسفة أصحاب العلوم البرهانية والأدلة العقلية الصحيحة فهم وحدهم القادرون على تفهم أسرار الشريعة وإدراك معانيها الخفية بما لهم من عقلية فائقة⁴⁵.

ويبدو أن مشكلة التأويل لدى الجمهور من العامة (العوام بحسب تسمية علماء الكلام) كانت إشكالية مؤرقة لأهل العلم وإلى يومنا هذا، ومنهم عرفان عبد الحميد فتاح نفسه، إذ لا يحق لهم التأويل لضعف مداركهم العقلية وعدم قدرتهم على

42. المصدر السابق، ص179.

43. يراجع، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة 1961، ص188، ويقارن، دراسات في الفرق والعقائد، ص226.

44. يراجع، دراسات في الفرق والعقائد، ص226-227.

45. المرجع السابق، ص229-230. ويقارن الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، القاهرة 1309هـ، ص16، ابن رشد، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص114.

استيعاب اللغة ومعانيها المتعددة كما ينصح هو بذلك، وهنا يورد ما صرح به أهل العلم بالتأويل حول العوام من الناس، بقولهم: أن هؤلاء العامة عليهم الإتيان والكف عن تغيير الظواهر رأساً والحذر عن إبداء التصريح في تأويلات لم تصرح بها الصحابة، وحسم باب السؤال رأساً والزجر عن الكلام وإتيان ما تشابه من الكتاب والسنة، أي الأخذ بفكرة التوقف الكامل، إيماناً بالظاهر من غير تشبيه ولا تأويل⁴⁶.

ويستنبط عرفان عبد الحميد فتاح قوانين للتأويل وشروط على المؤول الأخذ بها، وإلا لا يعد عمله صحيحاً، ومرجعه في ذلك كتاب الغزالي في فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، وكتاب ابن رشد فصل المقال، وبدورنا سوف نعرض لهذه القوانين كما عرض لها عرفان عبد الحميد فتاح، وهي:

الأول: ان يكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقة في نفس الأمر، وهذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقاً، بل يجب الأخذ بالظاهر من قبل الناس جميعاً. كإخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن العرش والكرسي والسموات السبع، فإنه يجري على ظاهره ولا يتأول إذ هي أجسام موجودة في أنفسها أدركت بالحواس والخيال أو لم تدرك⁴⁷.

الثاني: ان يكون المعنى الثاني للنص ليس مراداً، بل هو مثال ورمز للمعنى المقصود حقيقة، ولكنه لا يعلم أنه مثال، ولا لماذا اختير بذاته ليكون مثلاً ورمزاً لذلك المعنى الخفي إلا بقياسات بعيدة مركبة لا يتوصل إليها إلا بتعلم طويل وعلوم جملة لا يقدر عليها إلا الخاصة من الناس، وهذا الصنف من الآيات لا يجوز أن يؤوله إلا الراسخون في العلم وليس لأحد منهم التصريح به لسواهم.

الثالث: أن يكون المعنى الظاهر مثلاً ورمزاً أيضاً لمعنى آخر خفي، ولكن من اليسير أن يفهم أنه مثال ولماذا هو بذاته مثال، وهذا الصنف ليس لأحد الأخذ بظاهره، بل لا بد من تأويله والتصريح بهذا التأويل للجميع.

46. يراجع، دراسات في الفرق والعقائد، ص229.

47. يراجع، الغزالي، في فصل التفرقة، ضمن مجموعة الإمام الغزالي، بيروت 2011، ج3، ص81.

الرابع: أن يكون المعنى الظاهر مثلاً، ولكن يعرف بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، وبعلم بعيد لا تقدر عليه العامة ومن في حكمهم لماذا هو بنفسه مثال، وهذا الصنف تأويله خاص بالعلماء، ويؤولنه لأنفسه خاصة، ويقال للآخرين الذين شعروا أنه مثال، ولكن ليسوا من أهل العلم، بأنه من المتشابه الذي يجب عدم البحث فيه.

الخامس: أن يكون المعنى الظاهر مثلاً ورمزاً لآخر خفي، ولكن لا يتبين أنه مثال إلا بعلم بعيد ومتى عرف أنه مثال يتبين بعلم قريب لماذا اختير بذاته ليكون مثلاً، وهذا القسم من الأحفظ للشرع ألا يتعرض لتأويله⁴⁸.
من هذه القوانين يستنتج عرفان عبد الحميد شروطاً ثلاثة يعدها بمثابة أساس لمن يجوز له التأويل: وهي:

الأول: يجوز التأويل في حالة أخذت النصوص بحرفها فأدت الى التجسيم أو جواز النقلة أو كون الله في مكان، ونحو مما يتصل بصفات المخلوقين التي يستحيل عقلاً أن تنسب إليه.

الثاني: يجوز التأويل متى قام الدليل العقلي الصحيح على بطلان المعنى الذي يؤخذ من ظاهر النص.

الثالث: لا يجوز أن نصل بسبب التأويل إلى معنى يهدم أساساً من أسس الشريعة⁴⁹.

2- الموقف من التأويل في بُعد الرمزي (التصوف)

لا يضع عرفان عبد الحميد فتاح في كتابه نشأة الفلسفة الصوفية، أي تحديد معنى التأويل عند المتصوفة، بل يصدر حكماً مفاده بأهمية وضرورة التأويل في هذا الميدان، مستنداً في ذلك على رأي الشيخ عمر السهروردي (632هـ/1145م) صاحب كتاب عوارف المعارف، الذي عدّ التأويل وسيلة حاولوا بها الجمع والتوفيق بين نصوص الشرع المنزل والأنظار الفلسفية التي استمدوها من دوائر الفكر

48. المرجع السابق، ص 227-228.

49. المرجع السابق، ص 228.

الأجنبي. ذلك أن التفسير المألوف المعتمد على المأثور مما لا يتسع المجال فيه كما يقول السهروردي: إلا القول المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته من بعده، أما التأويل فتمتد العقول فيه بالباع الطويل⁵⁰.

ولكن، من جهة أخرى يذهب عرفان عبد الحميد فتاح بعيداً في توجيه النقد للمتصوفة ولاسيما المغالين منهم في التأويل، وبالأخص الذين أفادوا من النتاج الفلسفي اليوناني دون غيرهم من المتصوفة الذين سلكوا المنهج العقلاني المعتدل كما يسميهم هو والذي سنشير لهم لاحقاً.

استطاع غلاة المتصوفة برأي عرفان عبد الحميد فتاح أن يوجهوا النصوص الشرعية الى معان غير تلك التي تدل عليها ظاهرها⁵¹،...، يقول: اعتمد غلاة الصوفية في هذا الخصوص على الفكر الأجنبي المتمثل في النظرة الأفلاطونية ومذهب الغنوصيين⁵²، فكما أن رجال الأفلاطونية لم يروا في الألفاظ إلا ظلالاً شاحبة للحقيقة المجردة وقالوا: ان المعرفة الحقة اليقينية لا تدرك إلا بالتأمل الباطني العميق والمجاهدة النفسية في درجات الكشف العليا حين نتضح خلالها للتأمل الحقائق على ما هي عليه. كذلك اعتمد فلاسفة الصوفية هذه الدعوة وزعموا: ان الوقوف على ظاهر نصوص الشرع حجاب يمنع من الوصول الى حقائق الأمور، وأن العلم الظاهر يدخله الظن والشك، والمشاهدة ترفع الظن وتزيل الشك، وهكذا أحلوا علم القلوب المبني على التأمل الباطني محل العلم المستمد من كتب الفقهاء⁵³.

ويستمر عرفان عبد الحميد فتاح بتوجيه نقده لغلاة الصوفية، من خلال الحديث عن أثر الغنوصية في دعواها ان المعرفة الحقة طريقها التأمل الباطني والمجاهدة النفسية والتطهر الروحي، فتلاقي الغلاة مع مذاهب الغنوص في

50. يراجع، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص66.

51. المرجع السابق، ص67.

52. حول معنى ودلالة الغنوصية، يراجع تحقيقنا لكتاب محمد مهدي النراقي، قرّة العيون في الوجود والماهية، ط1، بيروت 2009.

53. المرجع نفسه، ص67.

معارضتهم لنوعي المعرفة العقلية والدينية وهذه الأخيرة سبيل ثبوتها احترام النصوص الشرعية والابتعاد عن استعمال الرخص والتأويلات التعسفية فيها⁵⁴. إن موقف عرفان عبد الحميد فتاح هذا يفهم منه إنه لا يجذب التأويل الذي مارسه غلاة المتصوفة الذين أخرجوا النص الديني من مجاله الذي ورد فيه في القرآن الكريم الى مجال آخر غارق في الرمزية الإشارية، على وفق معطيات أسهم فيها بكل مباشر فكر فلسفي يوناني يُطلق عليه فكر أجنبي، متمثلاً بالفيشاغورية والأفلاطونية، وفكر إسلامي فرقي لا يلتزم بقواعد اللغة ودليل العقل والشرائط التي وضعها له العلماء، متمثلاً بغلاة الشيعة من أمثال المعمرية والخطابية والجناحية والمغيرية والعجلية، ممن اتخذوا من التأويل وسيلة لهدم الدين ودك معاقله وجعلوه طريقاً ينتهي بهم إلى إسقاط التكاليف واستحلال الحرمات وادعاء النبوة والإلهية...، وفكر ديني متمثلاً باليهودية والمسيحية والمجوسية، كل ذلك صهر من قبل هؤلاء الغلاة المتصوفة في مزيج ديني فلسفي عجيب لا تكاد نتعرف فيه على مصادر الفكر الأصلية إلا بعناء وجهد⁵⁵.

كما ويعتقد عرفان عبد الحميد فتاح جازماً أن التأويل بلغت قمة المغالاة فيه ومنتهاها عند الإسماعيلية وجماعة إخوان الصفا والحلاجية وغيرها من الفرق التي ربطت التأويل الإشاري بألوان العلوم المستترة الغامضة من كيمياء وسحر وشعوذة واشتغال بالحروف والأعداد⁵⁶. كما ويضع مع هؤلاء الغلاة جلال الدين الرومي (672هـ/1273م) في كتابه المثنوي، ومحي الدين بن عربي (ت 638هـ/1240م) الذي يذهب بالتأويل الى نهاية خطيرة تكاد ان تحول القرآن إلى قرآن جديد⁵⁷.

وبرؤية لا تخلوا من اعتماد المنهج العقلاني الوسطي في الحكم على هذا النوع من الغلو في التأويل، يرى عرفان عبد الحميد فتاح ان هذا التأويل المغالي قد واجه

54. المرجع نفسه، ص68.

55. المرجع نفسه، ص68-69.

56. المرجع نفسه، ص69-70.

57. المرجع نفسه، ص70-71. ومرجعه في هذا الحكم أبو العلا عفيفي في بحثه ابن عربي في

دراساتي.

نوعاً من الازدراء والتنديد من قبل الفقهاء والمحدثين وأرباب النظر والاستنباط وعموم المفسرين. فضلاً عن متصوفة يطلق عليهم اصطلاحاً صوفية أهل السنة، منهم: السري سقطي، والجنيد البغدادي (ت297هـ/909م)، والسراج الطوسي، والكلاباذي، وأبي القاسم القشيري (ت467هـ/1074م)، وأبي حامد الغزالي (ت505هـ/1111م)، والهجويري (ت465هـ/1060م) صاحب كتاب كشف المحجوب. إذ رسم هؤلاء المتصوفة للتأويل على وفق رأيه قانوناً ينظمه، إذ أوجبوا الامتناع عن التأويل من غير برهان عقلي قاطع يستدعي الصيرورة إليه، وتشددوا في منع تغيير الظواهر من غير ضرورة داعية، واشتروا ألا ينتهي التأويل إلى هدم ركن ثابت في الدين⁵⁸.

المبحث الثالث- منهج التأويل في خطاب الدكتورة نظلة الجبوري (1954م/؟)

الدكتورة نظلة احمد نائل الجبوري باحثة مدققة في الفلسفة بعامة والتصوف الإسلامي ومدارسه وأعلامه وتاريخه بخاصة، حتى أنها لتشكّل مزية بحثية بين الباحثات العراقيات والعرب في هذا المجال، أبحاثها في التصوف الإسلامي يعد استكمالاً لما أنجزته المدرسة العراقية في هذا الميدان، والتي أرسى قواعدها المرحومين الأستاذين الكبيرين كامل مصطفى الشبيبي (ت2006م) وعرفان عبد الحميد فتاح (ت2007م)، إذ أغنت نظلة الجبوري المكتبة الفلسفية والصوفية العراقية والعربية بنتائجها العلمية المرموقة، والتي ابتدأتها برسالتها للماجستير (1981م) والموسومة فلسفة وحدة الوجود⁵⁹، أصولها وفترتها الإسلامية، لتتلوها بمجموعة مؤلفات وأبحاث في الفلسفة الإسلامية والتصوف، منها كتاب موقف الخلاف بين الفقهاء والصوفية، البحرين 1986، وكتاب منهج التأويل في الفكر الصوفي، البحرين 1988، وكتاب المنطق، جامعة بغداد، بغداد 1988، وكتاب الفلسفة الإسلامية، جامعة بغداد 1990، وهذان الكتابان الأخيران من الكتب المنهجية التي تدرس في

58. المرجع نفسه، ص71-73.

59. ظهرت الطبعة الأولى للكتاب، في البحرين 1989. وأعيد طبعها في دمشق 2009.

الجامعات العراقية، لتتفرغ بعد ذلك لإنجاز أطروحتها للدكتوراه في الفلسفة عام 1992، تحت عنوان خصائص التجربة الصوفية في الإسلام، دراسة ونقد⁶⁰، وهذه الأطروحة من أهم ما أنجزته المدرسة العراقية المعاصرة في الفلسفة والتصوف، ثم صدر لها بعد ذلك عن بيت الحكمة ببغداد كتاب نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، بغداد 1999⁶¹. وهو من الكتب المعجمية الرائدة في هذا المجال.

وأسهمت نظلة الجبوري في أبحاث علمية في حقل الفلسفة والتصوف نشرت في المجلات العلمية العراقية والعربية، فضلاً عن مشاركتها الفاعلة في الندوات والمؤتمرات العراقية والعربية وفي شتى حقول الفلسفة الإسلامية والفكر العربي والغربي الحديث والمعاصر.

أطلق عليها أستاذها المرحوم الدكتور كامل مصطفى الشبيبي لقب (تلميذتنا الجادة التي قدت من حديد،...، التي ينعقد فيها الرجاء كله بعد أن دب على أخواتها التعب والإرهاق وطول المدة...)⁶²، كما وأشاد بها وبمنجزها الدكتور علي حسين الجابري، قائلاً: نظلة الجبوري المختصة بالمعرفة الصوفية بحكم الاتجاه العام الذي تابعته في مرحلتي الماجستير والدكتوراه منذ مطلع الثمانينيات واستكملته في التسعينيات، درست الفلسفة في عدد من الكليات والجامعات العراقية، وتخرج على يديها العديد من طلبة الماجستير والدكتوراه⁶³.

تشكل نظلة الجبوري من وجهة نظرنا علامة بارزة في هذا الخطاب الفلسفي التأويلي من خلال كتابها اللذين درست فيهما التأويل وهما منهج التأويل في الفكر الصوفي وخصائص التجربة الصوفية في الإسلام، لذا أجد نفسي متابعاً لهذا المنجز لديها ومبيناً وجهة نظرها في التأويل بعامة والصوفي بخاصة.

60. ظهرت الطبعة الأولى للكتاب عن بيت الحكمة، 2001.

61. أعيد طبعه مع إضافات جديدة غير موجودة في الطبعة، دمشق 2008.

62. يراجع، الفلسفة والدرس الفلسفي في العراق المعاصر، مقال نشر في جريدة العراق البغدادية، 4/30/1986.

63. يراجع، المشهد الفلسفي الأكاديمي العراقي في القرن العشرين، ضمن كتاب الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، مرجع سبق ذكره، ص603.

أولاً- التأويل منهجاً عند الصوفية

في خطاب لا يخلوا من نبرة الدفاع عن مواقف الصوفية في اتخاذهم التأويل منهجاً، والذي تعد تجربتهم من أغنى التجارب في الحياة الروحية في الإسلام، تعميقاً لمعاني العقيدة واستبطان ظواهر الشريعة،... واستخدام للرمز والتأويل في التعبير، تعتقد نظلة الجبوري أن الصوفية اتجهوا الى التأمل والعرفان للوقوف على باطن الشريعة وتأملها،...، فغاصوا أو غرقوا في تنمية الشعور الديني في النفس كتجربة ذاتية قلبية بين المرء وربّه،...، فظهرت لديهم من جراء ذلك تأويلات خاصة ومواقف متفردة اختصوا بها دون غيرهم من أصحاب الاتجاهات التي ظهرت في الإسلام، بحيث يصعب فهم مقاصدهم ومراميمهم من قبل من ليس هو من أهل التصوف⁶⁴. عليه سأتناول وجهة نظرها حول التأويل منهجاً لدى الصوفية كما يلي:

1. في معنى التفسير والتأويل: لبيان معنى التأويل كما يصرح به المتصوفة، تذهب نظلة الجبوري على وفق رؤية منهجية أكاديمية بعرض مصطلح التفسير عند اللغويين أولاً، وذلك لاعتقادها بوجود رابط منطقي ومعرفي بين كلا المصطلحين عند هؤلاء المتصوفة. وهي مصيبة في رأيها هذا كما أرى واعتقد. إذ يعني التفسير: الإيضاح والتبيين وكشف المراد عن اللفظ ظاهراً كان أو غير ظاهر، وهذا التحديد هو الذي اعتمده نظلة الجبوري بالرجوع إلى مصدر ينحو نحو البعد الديني للمعنى⁶⁵ المتطابق مع اللغة⁶⁶،

وإذا ما جئنا إلى معنى التأويل عندها والذي يعني الترجيع أو الرجوع إلى الأصل⁶⁷، نجدها مرة أخرى تثني مصدراً أقرب إلى التفسير، في حين يذهب

64. يراجع، منهج التأويل في الفكر الصوفي، ص5.

65. المرجع السابق، ص6، ويقارن، محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ط1، القاهرة 1961، م1، ج1، ص13 وما بعدها.

66. يراجع، ابن منظور، لسان العرب، مصدر سبق ذكره، ج3، ص3033، مادة فسر.

67. يراجع، منهج التأويل، ص7.

اللغويون إلى معاني أخرى للتأويل منها: التدبير والتقدير والمعنى والجمع والتحري والطلب والمرجع والمصير والتعبير⁶⁸.

فضلاً عن ذلك تحدد نظلة الجبوري المعنى الاصطلاحي لكل من التفسير والتأويل، فالأول يعني العلم الذي يبحث عن بيان كلام الله تعالى ومراده،...، بقدر الطاقة البشرية، فهو علم شامل لكل ما يعنيه بيان المراد وفهم المعنى ويتوقف عليه⁶⁹، وأما الثاني (التأويل)، نجد أنها تتبنى تحديداً يجمع بين الرؤية الفلسفية الرشدية والرؤية الصوفية، بقولها: التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، وهذا هو تحديد ابن رشد، أو هو: أخرج النص من دلالاته الظاهرية إلى دلالاته الباطنية بكل ما تنطوي عليه هذه الدلالة من المعاني الخفية والكشف عنها⁷⁰. وهذا التحديد الأخير للفظ قريب مما أراده ابن الأثير، بقوله: والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ⁷¹. عليه يعتبر التأويل المنهج الذي يرفع التعارض بين ظاهر القول وباطنه، على وفق رأيها⁷².

ولأن الإشكال المعرفي والمنطقي يبقى قائماً لدى الباحث عن الحقيقة، بالقول: هل يوجد فرق بين التفسير والتأويل، فعلى الرغم مما عرضه اللغويون من الترادف في المعنى بينهما، كما بينت نظلة الجبوري ذلك واتفقنا معها آنفاً، إلا أن نظلة الجبوري تقر بوجود فرق بينهما وتجب عن ذلك بنقاط، يفهم منه ميلها إلى اعتبار التفسير أكثر دقة في فهم النص الديني من التأويل، بل وتعتبر التأويل ظني والتفسير قطعي، ويؤدي إلى المراد من المعنى المطلوب، إذ تقول في الفرق بينهما ما يلي:

68. يراجع للتفصيلات مع الشواهد اللغوية والشعرية والقرآنية والأحاديث النبوية وغير ذلك، ابن منظور، لسان العرب، مصدر سبق ذكره، ج1، ص187، مادة أول.

69. يراجع، منهج التأويل، ص7.

70. المرجع السابق، ص7. ويقارن، التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، القاهرة، 1963، ج1، ص234.

71. اعتمدنا في إيراد رأي ابن الأثير على كتاب ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص187.

72. منهج التأويل، ص7.

1. يعد التأويل الظن بالمراد بينما التفسير القطع به.
2. التأويل هو صرف الكلام عن ظاهره إلى غيره مما يمكن أن يتحملة اللفظ، بينما التفسير هو كشف المراد من اللفظ ظاهراً كان أو غير ظاهر.
3. يكون التأويل للمعاني البعيدة المستنبطة، بينما التفسير غالباً ما يكون للألفاظ والتراكيب.
4. يعني التأويل بترجيح المراد وبيان أحد احتمالات اللفظ، بينما يكون التفسير جزءاً بالمراد بعد بيان مراد التكلم.
5. التأويل يتعلق بالدراية بينما التفسير يتعلق بالرواية، ولهذا عدّ المؤول مستنبطاً والمفسر ناقلاً⁷³.

مما تقدم تستنتج نظلة الجبوري أن التأويل أخص من التفسير، والتفسير أعم من التأويل، على الرغم مما قد يبدو عليهما للوهلة الأولى من الترادف في الاستعمال أو في المعنى، كأن يعتبر التفسير تأويلاً أو التأويل تفسيراً، وهذا هو رأي القدماء، علماً أن التأويل صار اصطلاحاً بعد أن اكتسب قدراً كبيراً من التخصص موضوعاً ومنهجاً⁷⁴. وبناءً على هذه الحكم لنظلة الجبوري بصدد التأويل، هنا نتساءل هل يعدّ المفسر مؤولاً، ولا يعدّ المؤول مفسراً، لأن المفسر يعتمد آليات اشتغال على النص الديني منها اللغة والتاريخ والحديث النبوي والروايات الشفهية والمكتوبة وغير ذلك فضلاً عن العقل ومنطقه، في حين يعتمد المؤول على اشتغال العقل ومنطقه على النص على وفق قواعد وضعها الفلاسفة والمتكلمون!!!.

2. التصوف والتأويل: تقول نظلة الجبوري في معرض ربطها التأويل بالتصوف على وفق منطق جدلي، ان المراد بالتأويل تفسير باطن اللفظ بصرف معناه الظاهر إلى معنى من المعاني الخفية المحتملة التي ينطوي عليها، أو كشف ما

73. المرجع السابق، ص7-8. وقد اعتمدت نظلة الجبوري في إيراد هذا الفرق بين التفسير والتأويل، على مرجعيات مهمة في ذلك، تراجع الحاشية في ص8.

74. المرجع نفسه، ص8.

انغلق من المعنى،...، والمراد بالباطن المعاني الخفية التي لا تظهر ولا تنكشف إلا لأجل البرهان، ولاسيما نظرة الصوفية ومنهجهم في استخدام التأويل للوقوف على معاني آيات القرآن حتى يتحقق فهمه وإدراك باطنه الذي يكون بالإلهام الإلهي،...، ولهذا وجد الصوفية في التأويل بحسب نظلة الجبوري النهج الأمثل والأسلوب الأصوب لجعل آرائهم وأفكارهم تتفق مع القرآن الكريم،...، ولهذا عدّ التأويل منهجاً لرفع التعارض بين ظاهر الألفاظ وباطنها، وصار (التأويل) اصطلاحاً متفقاً عليه عند الصوفية وموقفاً موحداً لديهم لاهتمامهم بباطن النص القرآني من دون ظاهره⁷⁵.

هكذا إذن، ترى نظلة الجبوري بأهمية وضرورة منهج الصوفية الذوقي في التأويل للنص القرآني دون غيرهم من المتكلمين والفلاسفة الذين اعتمدوا منهجاً مغايراً لمنهج الصوفي، فالتأويل عند المتصوفة هو الوحيد القادر على الدخول الى باطن النص وفهم مرامييه المنغلقة. على الرغم من أن هذا الرأي للصوفية لا يجد مقبولية عند المتكلمين والفلاسفة، كما أوضحنا ذلك في المبحث السابق، الخاص بعرفان عبد الحميد فتاح.

ولكن، ما هي الأسس أو الحقائق التي اعتمدها أو انطلق منها الصوفية في استخدامهم لمنهج التأويل في فكرهم؟؟. هنا تجيب نظلة الجبوري: هو أن نفرق أولاً بين ما يسمى بالعلم الظاهر والعلم الباطن، لنعرف أيّاً من العلمين هو مجال اختصاص التصوف وصولاً إلى الأسس أو الحقائق التي اعتمدها رجال التصوف في استخدامهم التأويل منهجاً أصيلاً في فكرهم. فالعلم الظاهر هو علم الشريعة، وهو كل ما يتعلق بالأعمال الظاهرة المتمثلة بالعبادات والأحكام الشرعية منهما والتي تؤسس عليها حياة المسلم وتحويلها إلى مسائل نظرية باستخدام النظر العقلي والعمل بمقتضاه، ومن هنا صار علم الفقه علماً لظاهر الشريعة. بينما يراد بالعلم الباطن بحسب تحديد نظلة الجبوري هو كل ما يتعلق بأعمال الإنسان الباطنة المتمثلة

75. المرجع نفسه، ص9-10.

بأعمال القلوب كالمقامات والأحوال، مثل: الإيمان واليقين والمعرفة والتوكل والمحبة،...، وكل ما يتعلق بأحوال النفس الإنسانية في علاقتها بالله تعالى⁷⁶.

لهذا سعى رجال التصوف كما تقول نظلة الجبوري إلى الشريعة التي جاء القرآن الكريم بها في محاولة للغوص إلى أعماقها وفهم باطنها، بعد علم التصوف علماً لباطن الشريعة،...، وكانت غاية المتصوفة من ذلك هي الوصول إلى الحقيقة، إلى معاني الغيب التي تمثل لهم بمناجاتهم وتأملاتهم في الله تعالى، لهذا استخدموا الرمز والتأويل للتعبير عن مكنوناتهم ونزعتهم الروحية وطريقهم هو الذوق والكشف والإلهام⁷⁷. حتى أن هذه الطريق يتفوق عندهم على طريق العقل باعتماد آيات قرآنية لصب أفكارهم ودعمها بالسعي لتأويلها تأويلاً فلسفياً صوفياً يمزج بين العقل والذوق⁷⁸.

ولتأكيد رأيها تجلب نظلة الجبوري الآيات القرآنية التي ذكر فيها لفظ التأويل أو حظ القرآن عليه، فتقول أن الفضل في ظهور التأويل موضوعاً ومنهجاً له أصحابه من شتى المشارب الفكرية ومنهم المتصوفة إنما يعود للقرآن، إذ ورد استعمال هذه اللفظة في القرآن برسوم شتى هي (تأويل، تأويلاً، تأويله) في 17 موضعاً. هي: سورة يوسف، الآيات، 6، 21، 37، 44، 45، 100، 101، سورة الكهف، الآيات 78، 82، سورة النساء، آية 59، سورة آل عمران، آية 7، سورة الإسراء، آية 35، سورة الأعراف، آية 53، سورة يونس، آية 39⁷⁹. ثم تُقدم بعد ذلك على وفق رأينا تحليلاً بارعاً لمرجعيات ذات صلة بالموضوع، قائلة: أن موقف المتصوفة هذا من التأويل إنما رد فعل وتأثر إيجابي سببه الإطلاع على الفلسفات والمذاهب المختلفة، فعندما امتزج التصوف بالفلسفة وظهر التصوف الفلسفي اتجه فلاسفة الصوفية إلى التأويل الرمزي وسيلة للجمع والتوفيق بين العقائد الدينية المعتمدة على نصوص الشرع والمذاهب والنظريات المختلفة التي استمدوها من الفكر

76. المرجع نفسه، ص15.

77. المرجع نفسه، ص15-16.

78. المرجع نفسه، ص16.

79. المرجع نفسه، ص10-11.

الأجنبي (اليهودية والنصرانية والفكر الأفلاطوني بلغة عرفان عبد الحميد فتاح)، وعبر هذا التأويل الرمزي للنصوص الدينية الظاهرة استطاع فلاسفة التصوف من التوغل إلى أعماق العقيدة الإسلامية بغية التوفيق بينها وبين النتائج الفلسفية الصوفية التي توصلوا إليها عبر مذاهبهم،...، ولهذا قرر فلاسفة التصوف أن الوقوف على ظاهر نصوص الشرع حجاب يمنع من الوصول إلى حقائق الأمور، وأن العلم الظاهر يداخله الظن والشك، ولهذا اعتمد فلاسفة التصوف اعتماداً مباشراً على التأويل الرمزي، إذ أصبح ظاهرة واضحة للتصوف عموماً،...، بعد أن أصبح التأويل سمة عامة من سمات المعرفة في العصر الوسيط عند المفكرين الدينين والفلاسفة بعامة والمتصوفة بخاصة⁸⁰.

3. أنواع التأويل عند الصوفية: للتأويل عند الصوفية بخاصة والفلاسفة والمتكلمين بعامة قواعد، تناولناها بالتفصيل في المبحث السابق مع عرفان عبد الحميد فتاح، ولكن من جهتها ترى نظلة الجبوري أن التأويل بعده منهجاً عقلياً اعتمده المتصوفة في تأويل آيات القرآن الكريم بما يتناسب مع ما وضعوه من أفكار ونظريات ومذاهب، وما يرمون إليه من تصوف، ومنطلقهم في ذلك قول الله تعالى في سورة آل عمران، آية 7، ((وما يعلم تأويله إلا الله والراستخون في العلم))⁸¹، إذ اعتمدت هذه الآية ليس فقط عند الصوفية بل أفاد منها الفلاسفة والمتكلمين في الفكر الإسلامي في جواز التأويل وعدم حظره. على الرغم مما في التأويل أحياناً من تعسف وخروج عن المطلوب من قواعده في النظر للآيات القرآنية التي يدل ظاهره على التشبيه.

في عرضها لقواعد التأويل أفادت نظلة الجبوري مما طرحه من قبل عرفان عبد الحميد فتاح في كتابه دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، إذ وجدت فيما طرحه سلفها الجواب الشافي على ذلك، وأضافت عليه موقفها من التأويل عند

80. المرجع نفسه، ص16. ويقارن، إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج2، ص134، أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص76، عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية، ص66-73، ومحمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة.
81. المرجع نفسه، ص41.

المتصوفة إذ اعتبرتهم من خواص الناس أو الراسخين في العلم الذين أشارت إليهم الآية القرآنية الكريمة إلى جانب الفلاسفة، فهم أي المتصوفة وقفوا بفضل المجاهدة النفسية على معارف وأسرار النصوص ومعانيها⁸².

والتأويل عند الصوفية على أنواع كما تقول نظلة الجبوري، سمته العامة القيام بعملية المزج بين العقل والذوق⁸³، ولهذا يكون على أشكال لا حصر لها لعددتها لارتباطها بمعاني القرآن الكريم المتعددة والتي تنكشف للصوفي وفق ما منحه الله سبحانه وتعالى من استعداد روحي،...، خاصة وأن الصوفية يعتبرون أنفسهم أهل الله الذين منحهم سبحانه أسرار العلم الباطن، ولهذا استعملوا في التعبير عن هذا العلم أيضاً لغة الرمز والإشارات التي لا يعرف معناها ومضامينها إلا هم⁸⁴.

هذه اللغة الرمزية أو الإشارية تسميها نظلة الجبوري اللغة التأويلية، إذ يعد المتصوف الاهتمام بالقرآن الكريم لغة وتركيباً ومعنى سمة بارزة للتعبير عن تجربته الذاتية، مما ولد صلة جديدة بينه وبين القرآن تمثل في النظرة التأويلية على الذوق والاستبطان والإلهام، حيث تلقي على النص القرآني فهماً جديداً لمعانيه عن طريق الاستنباط، فاستنباط معاني القرآن معناه جرّها إلى الوجود عبر تجربة الصوفي الذاتية المعاشة.

وعن طريق التأويل يبدأ الحوار بين التجربة الصوفية والقرآن الكريم، وكلاً منهما يفسر الآخر، علماً أن التأويل الصوفي لا يخل بالغة وتراكيبها ولا يخرج النص من الأخبار الموثوقة وأسباب النزول، بل يبقى النص على ظاهره ويستنبط عنه معنى من المعاني الخفية المحتملة، ويكشف فيه ما انغلق من معنى، لذا يعد التأويل النهج الأمثل والأسلوب الأصوب لجعل آراء الصوفي وأفكاره تتفق مع

82. المرجع نفسه، ص42-44. ويقارن، نظلة الجبوري، خصائص التجربة الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص96.

83. لمعرفة معنى الذوق ودلالاته عند الصوفية، يراجع، نظلة الجبوري، نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ط2، دمشق 2008، ص133. ويعرفه الجرجاني في كتابه التعريفات، ص63، عبارة عن نور عرفاني، يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه يفرقون به بين الحق والباطل، من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره.

84. يراجع، منهج التأويل، ص44.

القرآن تارة وتارة باستنباط بعض آرائه وأفكاره من نصوصه. فبالأويل يرفع التعارض بين ظاهر النص لقرآني وباطنه، وبين ظاهر الألفاظ وباطنها، ولذلك يصبح لغة تعبيرية قوية عميقة تنبئ عبرها أفكار الصوفي ومضمون تجربته الذاتية⁸⁵. بعد هذا الذي قدمته نظلة الجبوري عن معنى التأويل تقوم نظلة الجبوري بتحديد ثلاثة أنواع له، من خلال استقراءها تاريخ التصوف الإسلامي ومسيرته الطويلة، وهذه الأنواع الثلاثة هي:

(أ). التأويل المجازي: هذا النوع من التأويل تدرسه بالتفصيل في كتابها منهج التأويل، وتغفل الإشارة إليه في كتابها خصائص التجربة الصوفية، وهو تأويل يقع في غير الأصول والعقائد التي يقوم عليها الإسلام، ولهذا فهو تأويل مقبول لكونه يقع عندما يكون النص في ظاهره لا يمكن إدراكه ولا يمكن تفسيره، فيكون التأويل توضيحاً له. وصاحب هذا التأويل بحسب رأي الغزالي لا يكفر، كقول بعض الصوفية أن المراد برؤية إبراهيم عليه السلام الكوكب والقمر والشمس وقوله: هذا ربي غير ظاهرها بل هي جواهر نورانية ملكية ونورانية عقلية لا حسية ولها درجات في الكمال ونسبة ما بينها التفاوت كنسبة الكوكب والقمر والشمس، ويستدل عليه بأن الخليل عليه السلام أجلّ من أن يعتقد في جسم إنه إله حتى يحتاج إلى أن يشاهد أفوله، أقترى أنه لو لم يأفل أكان يتخذة إلهاً ولو لم يعرف استحالة الإلهية من حيث كونها جسماً مقدراً؟، وهذا النوع من التأويل كما تشير نظلة الجبوري هو غير التأويل المغالي الذي يقع في الأصول والعقائد التي يقوم عليها الإسلام بما يخرجها عن مدلولها الحقيقي ويبعدها عن حدود الإسلامية، وبالتالي فإن صاحب التأويل المغالي يجب تكفيره بحسب رأي الغزالي في كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، لأنه يغير الظاهر بغير برهان قاطع كالذي ينكر حشر الأجساد وينكر العقوبات الحسية في الآخرة بغير ظنون وأوهام واستبعادات من غير برهان، وكذلك يجب تكفير من قال منهم أن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه ولا

85. يراجع، نظلة الجبوري، خصائص التجربة الصوفية، ص 95-96.

يعلم إلا الكليات، فأما الأمور الجزئية المتعلقة بالأشخاص فلا يعلمها⁸⁶. والمقصود هنا فلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا على وجه الخصوص.

(ب). التأويل الرمزي الإشاري: هذا الصنف أو النوع من التأويل خاص بالمتصوفة كما تصرح نظلة الجبوري، وهو يرد في كتب التفسير بتسمية التفسير الصوفي الفيضي، ويراد به تأويل آيات القرآن الكريم بطريقة تخالف ظاهره اعتماداً على إشارات خفية ومعان إلهامية تتضح لأرباب السلوك والتصوف فقط، مع إمكانية الجمع والتلاقي بين الإشارات الخفية والمعاني الإلهامية وبين الظواهر المرادة أيضاً، مما يعني أن الصوفية أهل الحقيقة وأرباب الإشارة يأخذون بالظاهر المراد للآية القرآنية ولا يمنعون، بل لا بد لمن يدعي منهم بفهم أسرار القرآن الكريم أن يحتكم للظاهر⁸⁷. لكن المتصوفة وهم يستعملون هذا التأويل وضعوا وهم ينظرون في المعاني الباطنة للقرآن الكريم تأويلات لا تفهم أغراضها وأهدافها ومعانيها ومضامينها إلا من قبلهم، وذلك بالقيام برياضات روحية من قبل الصوفي كي يصل إلى درجة تنكشف له فيها المعاني عن طريق إشراقها⁸⁸ على قلبه، وصولاً إلى إقراره بوجود معنى آخر تحتمله الآية القرآنية⁸⁹.

هذا النوع من التأويل اعتبر من قبيل الوجدانيات كما تقول نظلة الجبوري ، وهو أمر يجده الصوفي في نفسه وسر بينه وبين ربه، لا يقوم عليه دليل ولا يستند إلى برهان يأخذ به ويعمل بمقتضاه، من دون إلزام غيره به⁹⁰. باعتبار أن تجربة الصوفي لا تمت إلى عالم الحس بصلة، ولهذا عندما يريد الصوفي نقل تجربته إلى الغير من خلال تذكره لها، تخرج كلماته غريبة على السامعين لقصور اللغة في التعبير عن تجربته⁹¹، وهذا حق يقال بصدد المتصوفة على وجه العموم، حتى وصفت

86. يراجع، منهج التأويل، ص45-46، ويقارن، عبد سلوم السامرائي، الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية، بغداد 1972، ص149-150، والغزالي، فيصل التفرقة، مصدر سبق ذكره، ص13-14.

87. يراجع، منهج التأويل، ص46.

88. الإشراق: هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجردها. يراجع، يوسف كرم وجماعته، المعجم الفلسفي، القاهرة 1971، ص19.

89. يراجع، منهج التأويل، ص46. ويقارن، خصائص التجربة الصوفية، ص97.

90. يراجع، خصائص التجربة الصوفية، ص98. ويقارن، منهج التأويل، ص50-51.

91. يراجع، منهج التأويل، ص50.

هذه الحالة من قبلهم بالخرس أو كلاله اللسان أو الليلة المظلمة أو العقبة الكأداء. وهذا النوع من التأويل يتمثل بمصداق قوله تعالى ((فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً))، سورة النساء 78، وقوله تعالى ((أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً))، سورة النساء 82، وقوله تعالى ((أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها))، سورة محمد 24، وقوله تعالى ((اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً))، سورة المائدة 3.

تقول نظلة الجبوري بهذا الصدد: أن النظر للوهلة الأولى بهذه الآيات القرآنية أنها تشير إلى أن للقرآن ظاهر وباطن، ظاهر يفهمه كل من يعرف اللغة العربية، وباطن يعني مراد الله سبحانه ومقصوده من وراء الألفاظ والتراكيب لا يفهمها إلا خاصة العباد وأرباب البصائر، لأن مداركنا قاصرة عن الوصول إلى المعاني الباطنة للقرآن لكون هذه المعاني ليست لها حدود تقف عندها وتقتصر عليها⁹². وهذا الفهم الباطني للنص القرآني إنما هو نور يقذف الله سبحانه به على القلب فتشرق من خلاله البصيرة ويصيب التفكير⁹³.

(4). دوافع قيام التأويل الرمزي: أن الصوفية انطلقوا من عدة دوافع في استخدامهم الرمز في التصوف، وتجل نظلة الجبوري ذلك في خمسة نقاط رئيسية، هي:

أ. أن الصوفية يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، وعدم التصريح والستر لمن باينهم في طريقهم، كي تكون معاني ألفاظهم مستهمة عن الاجانب، غيراً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها،... لأنها معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم.

ب. ان استخدام الرمز أمر تحتمه طبيعة التجربة الصوفية، لأن اللغة العادية مما لا يسعها التعبير عن أعماق النفس الإنسانية ومعاناتها خاصة في درجة الكشف

92. يراجع، منهج التأويل، ص 47.

93. المرجع السابق، ص 47.

العليا، لهذا أجمع الصوفية قداماؤهم والمعاصرون على أن التجربة الصوفية هي تجربة ثرية غنية ومعقدة، وبتعبير صوفي خالص: الاستعصاء على التعبير.

ت. كانت غاية الصوفية من الوقوف على باطن الشريعة هو الوصول إلى الحقيقة، إلى معاني الغيب التي تمثل لهم عبر مناجاتهم وتأملاتهم في الله تعالى، ولهذا استخدموا الرمز والتأويل للتعبير عن مكنوناتهم ونزعتهم الروحية وطريقهم هو الذوق والكشف والإلهام. ويبدو كما تبين نظلة الجبوري أن هذا الموقف للمتصوفة من باطن الشريعة قد أغضب الفقهاء في القرنين الثالث والرابع الهجريين، باعتبار ان علم الفقه هو علم الظاهر وعلم التصوف علم الباطن، وذهب من جراء هذا الغضب والصراع بين الفريقين صلب الحسين بن منصور الحلاج، وهو ما شكل بداية الاضطهاد للصوفية بنظرها.

ث. إن استخدامهم للتأويل الرمزي وسيلة للجمع والتوفيق بين العقائد الدينية المعتمدة على نصوص الشرع والمذاهب والنظريات التي استمدوها من الفكر الأجنبي اعتمد الصوفية على الفكر الأجنبي، ولاسيما الفكر الأفلاطوني الذي يرى أن المعرفة الحقة اليقينية لا تدرك إلا بالتأمل الباطني العميق والمجاهدة النفسية. مما أدى بالصوفية إلى التصريح بالقول: ان الوقوف على ظاهر نصوص الشرع حجاب يمنع من الوصول إلى حقائق الأمور، وان العلم الظاهر يداخله الظن والشك، والمشاهدة (للسوفي) ترفع الظن وتزيل الشك.

ج. ان عبارات الصوفية في الغالب لها معنيان كما تشير لذلك نظلة الجبوري: أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق، وهو المعنى الخفي. ولهذا يكون الرمز عندهم هو الإشارة في مقابل العبارة، باعتبار ان الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله. والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق وهو المعنى الخفي، ذلك أن الرمز عند الصوفية يراد به الإشارة في مقابل

العبارة، ولهذا لا يمكن التعبير عن علوم الصوفية بألفاظ اللغة العادية، وإذا ما استخدم الصوفي اللغة في التعبير عن نهجه الصوفي خفي معناه عن الغير⁹⁴.

تشير نظلة الجبوري وبعد دراسة مستفيضة تعتمد المنهج التاريخي في ظهور الفكرة وتطورها فيما بعد، إلى أن هذا النمط من التأويل الصوفي نجد بذوره عند البسطامي في بيان فئائه في الله⁹⁵، وتجلب نماذج من التأويل الرمزي لبعض الآيات القرآنية عند البسطامي تدل على الشطح الذي بنى بمقتضاه مذهبه في الفناء ونظريته في الاتحاد، وطريقة توحيد الله وحبه، إذ أن شدة حبه لله تؤدي به إلى حالة السكر التي هي حالة لاشعورية، أي شعور من نوع خاص يغيب من خلاله الصوفي عن جميع صفاته الحسية منها والعقلية، ويفقد على أثرها التميز بين ذاته ووجوده وبين ذات الله ووجوده، وعنها لم يشهد سوى الله تعالى في ذاته، ومن هذه الحالات التي مر بها البسطامي شطحه الذي هو ترجمة عن وجد لا يستطيع أن يظهره، فقال: ((إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني)). فضلاً عن ذلك تقدم نظلة الجبوري آيات أخرى يظهر فيها حالة التأويل الرمزي عند البسطامي⁹⁶.

ويظهر هذا النمط من التأويل عند الغزالي في كتابه مشكاة الأنوار، وذلك في إشارته إلى أن طبيعة الرمز تقوم على افتراض الموازة التامة بين عالم الشهادة وعالم الغيب، وبين عالم الحس وعالم المثال، باستخدامه رموزاً أو إشارات من قصص القرآن عندما يؤول العناصر الكونية في قصة موسى عليه السلام، كالطور والوادي الأيمن والخبر والقبس وخلع النعلين،...، يجعلها تطبيقاً تاريخياً واسقاطاً لمدارج الشعور وهو يعايش لماضي في صميم الحاضر⁹⁷. فضلاً عن ذلك نجد أن هذا التأويل قد نما وتطور فيما بعد لدى شهاب الدين السهروردي المقتول في رسالته الغربية الغربية⁹⁸، ولدى ابن عربي الذي تعده نظلة الجبوري شيخ التأويل الرمزي،

94. المرجع نفسه، ص 49-50.

95. يراجع، خصائص التجربة الصوفية، ص 98، ويقارن، منهج التأويل، ص 52.

96. يراجع، منهج التأويل، ص 52.

97. يراجع، خصائص التجربة الصوفية، ص 98. ولا يلحظ ذكر الغزالي في كتابها منهج التأويل.

98. يراجع، خصائص التجربة الصوفية، ص 99، ولا يلحظ ذكر السهروردي في كتابها منهج التأويل.

مستعرضة لنصوص من تأويلاته الرمزية تبعاً لكتاب الفتوحات المكية⁹⁹، وفصوص الحكم والرسائل وعلى الخصوص في كتاب الإسراء، إذ عرض واقعة الإسراء الفردية عرضاً يكشف فيه عن مشاركة الصوفي للنبي في ذوقها¹⁰⁰. فضلاً عن ذلك نجد متصوفة آخرون مارسوا التأويل الرمزي كما تصرح نظلة الجبوري، منهم: عبد الكريم الجيلي في كتابيه الإنسان الكامل والكهف والرقيم، وابن عطاء الله السكندري في رسائله ومكاتبته وفيما دونت عليها من شروح كشرح ابن عباد الرندي وعبد الله الشرقاوي، وكذلك ابن الفارض في تائيته الشعرية الكبرى، وإن خص القصص القرآني عموماً وقصة موسى والخضر عليهما السلام خصوصاً في نهجه التأويلي لما تتضمنه من علم لديني وما تحققه من علاقة بين الشريعة والحقيقة وعلى وفق الموازنة والتطابق بين الظاهر والباطن أو بين العبارة والإشارة¹⁰¹.

(5). **التأويل العقلي الفلسفي:** هذا النوع من التأويل يرد في كتب المفسرين بعنوان التفسير الصوفي النظري¹⁰²، وهو تأويل كل من أقام تصوفه على مباحث نظرية وأفكار فلسفية. ومع ذلك فإن الصوفي وحرصاً منه على أفكاره ونظرياته يسعى إلى إيجاد ما يستند إليه ويشهد له في القرآن حتى يبتعد في فهمه لأيات القرآن عن معناه الأصلي ويبتعد شرحه لها عن ظاهرها لتتفق مع ما يريد¹⁰³. هنا توجه نظلة الجبوري نقدها لهذا النوع من التأويل العقلي، إذ ترى فيه إبعاد للقرآن عن هدفه الرامي إليه في سوره وآياته، وتحقيقاً لهدف الصوفي في إثبات أفكاره ونظرياته على أساس كتاب الله، وبناء تصوفه على وفق ذلك الهدف وبما يعزز فلسفته الصوفية، ومع ذلك فقد قبلت تأويلات الصوفية العقلية الفلسفية على أساس ما تحتمله الآية القرآنية، طالما أنها لا تعارض القرآن ولا تتنافى معه¹⁰⁴.

99. يراجع، منهج التأويل، ص54-59.

100. يراجع، خصائص التجربة الصوفية، ص99.

101. المرجع السابق، ص99-100. ولا يلحظون ذكر هؤلاء المتصوفة في كتابها منهج التأويل.

102. يراجع، منهج التأويل، ص51، ويقارن، خصائص التجربة الصوفية، ص100.

103. يراجع، خصائص التجربة الصوفية، ص100.

104. المرجع نفسه، ص100. ويقارن، منهج التأويل، ص51.

وأن كان من الصعب على الصوفي كما تصرح بذلك نظلة الجبوري أن يجد في القرآن الكريم ما يتفق مع أفكاره ونظرياته وفلسفته بشكل صريح وواضح، لا سيما وأن القرآن كان بلسان عربي أنزل لهداية الناس أجمعين، لا لإثبات فكرة أو ترسيخ نظرية¹⁰⁵ أما أبرز من مارس هذا النمط من التأويل العقلي في دائرة التصوف الإسلامي فهم البسطامي والحلاج والسهروودي المقتول وابن عربي وابن سبعين¹⁰⁶.

تعدّ نظلة الجبوري تأويلات البسطامي العقلية للنص الديني البدايات الأولى لهكذا تأويل، حتى بلغ نضجه في القرنين السادس والسابع الهجريين، ولهذا يعتبر تصوف البسطامي بنظرها تصوفاً شبه فلسفي، لأنه أول واضع لمذهب الفناء في هذا التصوف الإسلامي، الذي يعني فناء النفس الذاتية في الوجود الكلي (الله)، ولهذا فقد البسطامي إلى القرآن الكريم ناظراً فيه مؤولاً لآياته بما يوضح ويدعم منهجه الصوفي في الفناء، ومن الآيات التي استند إليها البسطامي في الفناء، قوله تعالى ((هو الأول والآخر والظاهر والباطن))، الحديد 3، يقول: هو الأول بكشف أحوال الدنيا حتى لا يرغبوا فيها، والآخر بكشف أحوال الآخرة حتى لا يشكوا فيها، والظاهر على قلوب أوليائه حتى يعرفوه، والباطن على قلوب أعدائه حتى ينكروه،...، كما ونظر البسطامي إلى لفظ الجلالة (الله) مؤولاً وموضحاً لها وفق تصوفه في الفناء فقال: الأسماء كلها صفات والله اسم الذات¹⁰⁷.

وتعتقد نظلة الجبوري ان التأويل العقلي الفلسفي بلغ قمة نضجه مع ابن عربي وابن سبعين، ونختار هنا ابن عربي نموذجاً، إذ تعدّه نظلة الجبوري أكثر من نظر إلى القرآن الكريم على وفق طريقته في التأويل العقلي ساعياً إلى تطبيق الكثير من الآيات القرآنية على نظريته الفلسفية في وحدة الوجود¹⁰⁸، ونجد ذلك في مؤلفاته

105. يراجع، منهج التأويل، ص51.

106. المرجع السابق، ويقارن خصائص التجربة الصوفية، ص101.

107. يراجع، منهج التأويل، ص60.

108. وحدة الوجود، مذهب يقول أن الله والعالم حقيقة واحدة، وقد تغلب في هذه الوحدة فكرة الإلهية ويرد كل شيء إلى الله، فهو الموجود الحق ولا موجود سواه، وكل ما عداه أعراض ومظاهر لوجوده أو مجرد تجليات وفيوضات مستمدة منه. يراجع، إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص212.

الفتوحات المكية وفصوص الحكم¹⁰⁹، فتورد بعض هذه التأويلات لابن عربي من خلال نظرتة للنص القرآني. لتحكم بعد ذلك على موقفه، قائلة: فهو تارة يتطرف في المدلول الحقيقي للآية القرآنية عند شرحها بما يتفق ونظريته في وحدة الوجود، وتارة ينحو منحى فلسفة الفيض (الصدور) الفارابية السينوية، وتارة ينتزع من تأويل الآية القرآنية منهجاً عقلياً مجرداً من المشاهد المحسوسة وهو ما يلاحظ في تأويل قوله سبحانه (الرحمن علم القرآن)¹¹⁰.

6. نقد نظلة الجبوري للتأويل الصوفي: على الرغم من الدراسات المعمقة التي قدمتها هذه الباحثة المتعمقة في التصوف وكما المينا إلى ذلك في بداية حديثنا، إلا إنها قدمت رؤية نقدية عن تجريتهم الصوفية ولاسيما في مجال التأويل، وبدورنا سوف نعرض لهذه الرؤية على وفق الآتي:

أ. ترى نظلة الجبوري أن نظرة الصوفي التأويلية للآيات القرآنية نظره مزدوجة، فالصوفي تارة يعرض فكره ومذهبه بما يجعل ما ذهب إليه مقبولاً لدى الغير، وتارة يسعى إلى تعزيز ودعم ما عرضه لتأكيد قبوله، وعليه لا بد من تمتع الصوفي بالانتباه والصحو في التعبير عما يريد من أجل الدفاع عنه بحكمة وعقل وفكر ووعي¹¹¹.

ب. تؤكد نظلة الجبوري في نقدها وتقويمها للتجربة الصوفية في التأويل مسألتين مهمتين، هما: الأولى: أن كل التأويلات لدى الصوفية من التي ذكرناها مهما تعددت وتنوعت إنما تعكس موقفاً ذاتياً محضاً لكل صوفي يتحدد بما يمتلك من مواهب واستعدادات روحية، على الرغم من محاولات الصوفية الجادة في وضع حدود فاصلة بين نوعي التأويل، واعتماد كل صوفي في تثبيت أفكاره ومذهبه عبر نوع منهما، كنهج الغزالي وعبد الكريم الجيلي والسكندري وابن الفارض في

109. المرجع السابق، ص61، ويقارن، خصائص التجربة، ص101.

110. يراجع، خصائص التجربة الصوفية، ص101. ويقارن، منهج التأويل، ص64 وما بعدها، إذ تورد فيه نص تفسير الآية بالكامل. ومثل ذلك تفعل مع ابن سبعين، ص68 وما بعدها.

111. يراجع، خصائص التجربة الصوفية، ص102.

التأويل الرمزي، ونهج الحلاج وابن سبعين في التأويل العقلي، لكن لم يمنع ذلك من تداخل النوعين معاً في نهج البعض الآخر كما يتضح لدى البسطامي والسهورودي وابن عربي، من أجل تثبيت أفكارهم ودعم تجاربهم، فضلاً عما يتضمنه من مؤشرات توضح تارة مقدرة الصوفي على البرهنة بما تخفيه الآية القرآنية من معنى باطن ينكشف له في وقت واحد، وتارة تثبيت حقيقة كون القرآن نبأً فياضاً لا تنفذ حقائقه الإلهية¹¹². والثانية: ظهور شخصيات صوفية وفلسفية وظفت الآيات القرآنية والتأويل للوصول إلى هدف أعمق مغزى، وأبعد مرمى لا يمكن تجاوزه أو إنكاره، تارة بربط الطريق الصوفي على اختلاف أحواله ومقاماته بهما، وخير مثال على ذلك كتاب منازل السائرين للأنصاري الهروي، إذ يفتح كل مقام من المقامات الصوفية المائة بآية قرآنية، فيهدف من ذلك توكيد هذه المقامات وتوطيد مضامينها، وتارة باعتمادها منهجاً للتقارب ولغة للترابط بين الحكمة والشريعة، وخير من يمثل ذلك الفلاسفة من أمثال الكندي الذي يعد أول من استخدم التأويل لغة ومنهجاً للتقريب بين الفلسفة والدين، ليصل إلى نتيجة مفادها إن من ينكر التأويل جاهل، وتبع الكندي في هذا الموقف التأويلي الفلاسفة الفارابي في مسألة الاتصال بالعقل الفعال للنبي وفعل مثل ذلك ابن سينا، لتعمق فكرة التأويل العقلي الفلسفي في قمتها لدى ابن رشد¹¹³.

خاتمة بمثابة دعوة- تين مما تقدم أن الخطاب الفلسفي العراقي المعاصر وفي إشكالية واحدة من الإشكاليات الفلسفية التي عالجها (= التأويل)، ومن خلال اختيار نموذجين تم اتخاذهما دليلاً للدرس والبحث هنا (عرفان عبد الحميد ونظلة الجبوري)، أنه خطاب يتمتع بقدرة عالية على معالجة النص الفلسفي المحكوم بالتاريخ على وفق رؤية منهجية أكاديمية نقدية، لا يسلم بما يقول الفلاسفة المسلمون عبر مقولاتهم على أنها حقائق لا تقبل الجدل والنقاش والمماحكة والنقد، بل تنظر

112. المرجع السابق، ص103.

113. المرجع السابق، ص103-104.

للنص المدرّوس أنه نصّ محكوم بزمانه وآليات إنتاجه بنظرة موضوعية علمية لا نظرة تقديس وإجلال.

فضلاً عن ذلك، أن الخطاب الفلسفي العراقي المعاصر بنماذجه المدروسة هنا يتعامل مع النصّ المدرّوس تعاملاً بعيداً عن الأحكام الأيدلوجية المسبقة التي يؤمن بها صاحب الخطاب المعاصر، وهذه مزية لهذا الخطاب تسجل لصالحه ولصالح موضوعات درسه. كما أن النتائج التي يتوصل إليها في بحثه ودرسه تسجل ضمن الإبداع المعرفي للشخصية الفلسفية العراقية المعاصرة التي أسهمت في قراءة النصّ الفلسفي بعامة والإسلامي منه بخاصة. وهذه دعوة مفتوحة للباحثين للتعلم بدراسة المنجز الفلسفي العراقي المعاصر وكشف الإسهامات المعرفية والثقافية التي قدمها لعموم الخطاب الفلسفي العربي المعاصر ناهيك عن العالمي. في هذا الموضوع (التأويل) أم في غيره من الموضوعات الفلسفية الأخرى، سواء برسالة جامعية أم بندوة علمية متخصصة أم بعمل جماعي يسهم فيه جمهرة من الباحثين من ذوي الاختصاص. من أجل أن نضع هذا المنجز الفلسفي العراقي ضمن التاريخ الفلسفي العربي بخاصة والعالمي بعامة.

إنها دعوتي هنا ليست دعوة يوتوبية بقدر ما هي معاناة حقيقية لباحث في الفكر الفلسفي وجد بعد طول الجد في البحث والدرس والتأليف، أن كثيراً من أهل هذا التخصص في بلدنا لا يملكون الرغبة الحقيقية الجادة في الكشف عن منجزهم وإسهاماتهم المعرفية، في حين يولون أنظارهم نحو ما أنجزه الآخرون من عرب وأجانب وكأن ذلك هو مطلبهم وغاية مرادهم. وهذا هو عين التقزيم لأنفسهم وإعلاء شأن غيرهم، وقد صح المثل الذي يقول: مغنية الحي لا تطرب. في حين أجد أنا أن مغنية الحي تطرب وتشنف الأسماع بجميل كلماتها وتشنف الآذان بألحانها الرائعة!!!!!!