المنهج السلفي في الأديان وقواعد الفلسفة الدينية

عرفان عبد الحميد فتاح*

مصطلح "الفلسفة الدينية" Philosophy of religion حديث عهد في تاريخ الفكر، وينطوي أصالة على نوع فرق وتمييز بين: الدين والفلسفة، وهذا الفرق والتمييز ـ هو الآخر ـ حديث عهد أيضاً. ذلك لأن أهم القضايا والإشكاليات التي تناولتها الفلسفة النظرية، منذ نشأتها الأولى في أحضان اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد، هي ذات القضايا والإشكاليات التي تناولتها الأديان بالبحث والنظر والمساءلة والتمحيص، مع الاختلاف أصالة في المنهج المتبع، وهو الاختلاف الذي فصّل القول في وجوهه المرحوم محمد عبد الله دراز[1]، وأشار إليه قدماؤنا في مباحثهم عن الصلة بين الوحي والفلسفة.[2]

وأهم تلك القضايا والإشكاليات: قضية وجود الله تعالى، والأدلة العقلية النظرية على إثبات وجوده، وصفاته تعالى مثل: الوحدانية، والكمال المطلق، ومخالفته للحوادث، وقيامه بالذات، وامتناع التغير في ذاته، والعلاقة بين الإله الخالق والإنسان، مما يقع ضمن مباحث تحديد الصلة بين قدرة الله المطلقة والقدرة الإنسانية الحادثة (الاستطاعة الحادثة)، وكذا العلاقة بين الإله الخالق ووحدة ربوبيته وبين العالم المادّي بكل مظاهره وتجلياته مما يصطلح عليه بقدم العالم أو حدوثه.[3]

---

* دكتوراه الفلسفة الإسلامية، جامعة كمبردج، الأستاذ بقسم أصول الدين ومقارنة الأديان، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ـ ماليزيا..

١ محمد عبد الله دراز، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان** (مصر: مطبعة السعادة، ١٣٨٩هـ/١٩٧٩)، ص٦٥ وما بعدها.

٢ انظر: أبو الحاج يوسف ابن طلموس، **المدخل لصناعة المنطق** (مدريد: نشر المستشرق الإسباني آسين بلاثيوس، ١٩١٦)، ص٧.

٣ دائرة معارف الدين، مادة: Philosophy of Religion (نيويورك ـ لندن: Macmilan Publishing Company، ١٩٨٧)، المجلد١١، ص٣٠٥.

ولهذا التلازم والترابط بين الدين والفلسفة في مادة البحث وموضوع الدراسة، فقد سوي بينهما أحياناً، فصار "**العلم الإلهي**" كما اصطلح عليه أرسطو، عنواناً مشتركاً ومقولة الاشتراك **للفلسفة الدينية ولعلم الكلام**، على سبيل الترادف، في الدلالة والمعنى وإلى هذا التداخل في الدلالة أشار المعجميون الإسلاميون، أمثال طاش كبرى زادة، والمولى التهانوي وابن طلموس، الذي أوجز القول في المسألة فقال: "إن العلم الإلهي: إنما يتكلم في الأمور التي فيها العالم بأصول الدين (أي: عالم الكلام)، وهو المشهور عندنا. **فيكون الأصولي على هذا الوجه والإلهي واحداً**. إذا كانا مشتركين في النظر في الإله وصفاته، وإنما يختلفان في الاسم.[٤]

وفي هذه الدراسة سنحاول قدر المستطاع رصد إشكالية وقضية مشتركة بين الفكر الديني وبين الفلسفة، وهي قضية التأويل، لا بالمعنى الضيق للمصطلح والمتبادر إلى الذهن عادة والمقيد بمشكلة الصفات الإلهية فحسب، وإنما باعتبار أن التأويل، كان محاولة من علماء الأصول في الأديان الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام، استهدفت وضع قواعد فلسفية للدين الثابت عندهم أصالة، بطريق النبوة والوحي الإلهي المعصوم عن الخطأ.

وقبل الخوض في دراسة المنهج السلفي في تراثنا الإسلامي ورصد معالمه وتحديد ملامحه المميزة له، لابدّ من التنبيه إلى أن هذا المنهج، بخصائصه وملامحه المشتركة، يمثل ظاهرة عامة في الفكر الديني في الأديان السماوية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام[٥]، شأنه في ذلك شأن المنهجين الآخرين في فهم النصوص الكتابية المنزلة عند

---

٤ ابن طلموس، المصدر نفسه.

٥ درس هاري ولفسون هذه التعددية في فهم النص الديني المنزل وتفسيره دراسة معمقة، وأبان عن التواصل والتأثيرات المتبادلة في الفكر الديني ـ الفلسفي في الأديان السماوية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام، وذلك في كتابه القيم عن فايلو، مؤسس مدرسة الإسكندرية الدينية ـ الفلسفية التي كانت الأولى في دراسة العلاقة بين النقل Scripture والفلسفة Philosophy. وأشار ولفسون إلى أن جدل النقل والعقل قد انتهى في الأديان الثلاثة إلى واحد من المناهج الثلاثة الآتية:

١ـ منهج القول بثنائية الحق والحقيقة: A double-faith theory، إحداهما دينية خالصة والثانية فلسفية ـ عقلية خالصة وهما صادقتان معاً، ولكل واحدة دائرتها ووسيلة تحصيلها. وهذا الفهم هو ما ساد الفكر المسيحي ـ الغربي في العصور الوسطى واستمر إلى عصر الأنوار، الذي جاء رد فعل عنيف ومناهض لهذه الثنائية، وانتهى الأمر بالفصل التام بين الدين والعلم الوضعي في الفكر الغربي. وهذه الثنائية رفضها الفكر الإسلامي بإطلاق تأسيساً على منهج القرآن الكريم الجامع بين الكتاب والحكمة.

٢ـ منهج يقول: أنصاره بمرجعية النص وحده A single-faith theory of authoritarian type، يلغي دور العقل في التأويل والفهم والتفسير ويسوق إلى دائرة فكرية سلفية ـ لا تاريخية، تصادر العقل وتلغي دوره، وهو ما سنأتي على ذكر معالمه وخصائصه في هذا المقال.

٣ـ منهج عقلاني صرف A single-faith theory of rationalistic type يفرض سلطان العقل على النص فرض إلغاء، ويسوق إلى اختلاق ديني طبيعي من صنع العقل الإنساني وتقديره Deism. ولجنوح هذه المناهج جميعاً عن الصراط =

المؤمنين بمصدرها الإلهي المعصوم، أعني: المنهج الاستدلالي العقلي النظري بشقيه: الفلسفي والكلامي، والمنهج الصوفي أو الإشاري كما يصطلح عليه.

إنّ أتباع المنهج السلفي في الفكر الديني العام، يجمعهم القول بجملة مقولات مشتركة، تشكل في مجموعها معالم هذا المنهج الظاهري وخصائصه العامة المميزة له، والتي يمكن إيجازها فيما يأتي:

أولاً: الوقوف عند الدلالة اللغوية المباشرة والحرفية للنص المقدس، من غير تأويل أيّاً كانت صورته: عقليّاً مجازيّاً: Philosophical Allegorism أم صوفيّاً إشاريّاً: Mystical, Symbolic, Allegorism، تأسيساً على أن التأويل علم اجتهادي ظني الدلالة، وهو ما لا يجوز القول به في فهم الخطاب الإلهي وتفسيره، مخافة الوقوع في الخطأ. ولهذا فإن أتباع المنهج يحظرون جميعاً التأويل، بل ويمنعونه ويعدونه سبباً مفضياً إلى الاختلاف في الاجتهادات والشقاق في الآراء، وداعياً إلى فشو البدع والضلالات في العقيدة، والحيرة والاضطراب في النفس وهذه المحاذير قد أكدها الآخذون بمنهج التأويل والمانعون له على حد سواء كما سنرى. يقول الإمام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: "أما العلم الإلهي فليس عندهم (أي الفلاسفة) ما تحصل به النجاة والسعادة، بل غالب ما عندهم ليس بمتيقن معلوم.. وإنما يتكلم فيها بالأحرى والأخلق فليس معهم فيها إلاّ الظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً[٦]. ويؤكد ابن رشد هذه المحاذير ـ على أنه يصدر من موقف آخر ـ له خصوصيته فيقول: "أن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة

= المستقيم، لم يبق أمام العقل الفلسفي ـ المتدين إلاّ الجمع والتوفيق والتأليف بين حقائق الدين (أو الإصابة في النبوة) مع حقائق العقل السليم، أو (الإصابة في غير النبوة): The assentment of scripture with reason، وهذا هوالصراط المستقيم الذي لا حيدة عنه، وهو الذي حاول أكابر أئمة تراثنا الديني ـ الفلسفي إقامته على هدي من الوحي والنبوة والعقل معاً، كما سنرى، ومثل فايلو الإسكندراني لهذه الاحتمالات الأربعة، بأولاد الأبوين، (يرمزون إلى النص والعقل) تفرقت بهم السبل في طاعة الوالدين:

أ ـ فمنهم من أطاع الوالدين معاً، النص والعقل، ب ـ ومنهم من رفض طاعتهما معاً، فرد الشرع ورد العقل معاً، جـ ـ ومنهم من أطاع الأب (النص) وتمرد على طاعة الأم (العقل والحكمة)، د ـ ومنهم من أطاع الأم (العقل والحكمة) وحدها وتمرد على طاعة الأب (النص).

انظر: Wilfson, H.A. Philo: "Foundation of Religious Philosophy": In Judaism, Christianity, and Islam, Harvard University Press, 1982, pp: 155-157.

وللمقارنة والاستزادة، راجع: د. محمد كتاني، **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي** (الدار البيضاء: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٤١٢هـ/١٩٩٢)، وأيضاً: مراد هوفمان، **الإسلام كبديل**، الفصل التاسع: الأصولية أو السلفية (مؤسسة باقريا، ١٩٩٣)، ص١٠٥.

٦ شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، **مجموع الفتاوى** (المغرب)، ٣٦/٩.

الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلها، ومن كان منهم على التأويل لم ير أن يصرّح به. وأما من أتى من بعدهم فإنهم لما استعملوا التأويل قلّ تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقاً.. وصيروا الناس إلى شتات وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق"[٧]

والغالب في الظن أن ابن رشد في موقفه يعبّر عن موقف أرسطو الذي صرح من قبل:

The same teaching were not suited for the masses and the philosophers, just as the same drugs and provisions are not suited both for the perfectly healthy and for those of precarious health"[8].

ويتكرر هذا التحذير في الفكر الديني اليهودي، فقد أكّد موسى بن ميمون (١١٣٥م-١٢٠٤م) في **"دلالة الحائرين"** بأن التصريح بالتأويل للعوام كمن يطعم الطفل الرضيع بخبز القمح واللحم والشراب المسكر، الذي لا شك سيقتله.[٩]

وكأني به يستعير مقولته من قول الإمام الغزالي القائل: "إن الحكمة أن غذي بها غير أربابها أضرت بهم كما يضر لحم الطير بالطفل الرضيع"[١٠]. وهذا التمييز بين العوام الذي لا يصرح لهم بالتأويل وبين الخواص الراسخين في العلم ممن يحق لهم التأويل، مقولة اعتمدها الإسلاميون عامة، من الآخذين بمنهج التأويل.[١١]

وكانت بداية الصراع والخصومة بين الآخذين بمنهج التأويل ومخالفيهم قد ظهرت في الفكر الديني اليهودي، بأرض بابل في العراق بنشأة: "فرقة القرائيين karaites"[١٢]

---

٧ ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة**، دراسة وتحقيق د. محمود قاسم (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٦٤)، ص٦٥، وأيضاً **فصل المقال**، تحقيق د. محمد عمارة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص٢٢.

٨ نقلاً عن Van Den Bergh: *Tahafut al-thahafut*, Eng, Trans, (university Press, Oxford, 1954) vol.2, p126.

٩ المصدر السابق.

١٠ الإمام الغزالي، **مشكاة الأنوار**، تحقيق د. أبو العلا عفيفي (مصر: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ص١، وقارن، د. سليمان دنيا، **الحقيقة في نظر الغزالي**، (دار المعارف، ب.ت، ط٤)، ص٩٠ وما بعدها.

١١ د. عرفان فتاح عبد الحميد، **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤) القسم الثاني، الفصل الثالث، ص٣٠٣ وما بعدها.

١٢ القرّاؤون: Karaites، نسبوا في ابتداء ظهورهم منتصف القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري) إلى مؤسس نحلتهم عنان بن داود، ومن هنا تسمية الإسلاميين لهم بـ "العنانية". وقد عرف هو وأتباعه بالالتزام الحرفي بنصوص التوراة، وهي الشريعة المدونة عند اليهود Written-Law وعدم الاعتراف بتعاليم التلمود، الشريعة الشفوية عند اليهود Oral-Law، باعتبارها ركاماً من البدع والخرافات التي ابتدعها الربانيون، ولشدة التزامهم بالمعاني الحرفية المباشرة لنصوص التوراة عرفوا أيضاً بالحرفيين Scripturalists، وكان شعارهم: "الهروب إلى التوراة من التقاليد المروية" (التلمود). وهكذا وعملاً بظاهر نص التوراة وتحريمهم التأويل "كل من يعمل يقتل" (سفر الخروج ٣٥/٣) حرّموا العمل في السبت، فلا يجوز في دينهم الخروج من الدار أو الانتقال والحركة، وعملاً بظاهر نص التوراة "لا تشعلوا ناراً في جميع مساكنكم يوم السبت" (سفر الخروج =

بزعامة عنان بن داود، الذي صار له أتباع وأنصار شايعوه وانتصروا لمقالته المركزية "اقرءوا التوراة" ومن هنا تسميتهم بالقرائيين، إجراءً منهم للنص على ظاهره ودلالته الحرفية، ومن هنا أيضاً تسميتهم بـ "الحرفيين Scripturalists" وأبناء الحرف Sons of Scripture فكانوا بهذه المثابة الند المعارض للمنهج الربائي الذي اتخذ أتباعه من التأويل العقلي أداة كفوءة للتوفيق بين تقريرات الوحي، كما جاءت في التوراة، وبين ما انتهى إليه العقل الفلسفي من حقائق برهانية ثبتت بالاستدلال العقلي المسترشد بالمنطق وقوانينه. وهذا المنهج الفلسفي في التأويل دشنته ابتداءً مدرسة الإسكندرية الفلسفية بريادة من فايلو Philo (١٥ق.م ـ ٤٠م)، واستمر قوياً فاعلاً عبر التاريخ في الفكر الديني عند اليهود، وتطور على أيدي أكابر متكلميهم، الذين من الثابت تاريخياً، تأثرهم الواضح بمنهج المعتزلة المستنير وتأويلاتهم، من أمثال: سعدايا الفيومي[١٣] مؤلف كتاب: "الأمانات والاعتقادات" (باللغة العربية) وموسى ابن ميمون[١٤]، أكبر عقل فقهي وكلامي في تاريخ اليهودية، وصاحب المدونة المعروفة بـ **"دلالة الحائرين"** (بلغة عبرية وحرف عربي)، وآخرين غيرهم.

وأما في الفكر الديني المسيحي، فإن ترتوليان (١٦٠م ـ ٢١٥م) كان من أشد مناصري المنهج السلفي وقد لخص هو الآخر موقفه في مقولته المشهورة: **"ما لأثينا من صلة بأورشليم، وليس ثمة رابطة بين أكاديمية أفلاطون وبين**

= ٤/٣٥) حرموا الإضاءة وإشعال النار ليلة ونهار السبت ويقضون وقتهم في ظلام دامس، واعتبروا المداواة تدخلاً في التقدير الإلهي. ولهذا تميزوا عن بقية اليهود بالتعنت والتشديد، انظر مادة **القراؤون** في: Encyclopedia Americana Vol.16, p320. Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol.7, p662. وقد أتى كتاب الخزري الذائع الصيت لمؤلفه الفيلسوف اليهودي الأندلسي يهودا بن هاليفي الطليطلي (١٠٧٥ـ١١٤١م) الموسوم بـ: كتاب **الحجج والاستدلال في نصرة الدين الصحيح** باللغة العربية، والذي قام إس.ولينز بترجمته (نيويورك عام ١٩٠٩م)، بعد تحقيق د. هيرشفيلد للكتاب ونشره بلندن عام ١٩٠٥ على ذكر أهم خصائص مذهبهم. وللاستزادة، راجع: الشهرستاني: الفصل في الملل والنحل، تحقيق: محمد بن فتح الله بدران (مطبعة الأزهر، ط١، ١٣٢٨ـ١٩١٠). وأيضاً د. جعفر هادي حسين، فرقة القرائيين اليهود (بيروت: مؤسسة الفجر، ١٩٨٩). هذا وقد جدّد الدعوة إلى هذا المنهج السلفي في نهاية القرن الماضي الإيطالي: Claude Joseph Goldsmid Montefiore الذي لخص دعواه بترديد شعار القرائين "العودة إلى التوراة".

١٣سعيد بن يوسف الفيومي المعروف بـ: سعدايا الفيومي (٨٩٢ـ٩٤٢م) من مشاهير متكلمي اليهود، وأكبر ممثل للنزعة والمنهج الربائي، ومن أشد المتحاملين على القرائين، ولأجل تفنيد مذهبهم قام بترجمة التوراة إلى اللغة العربية، وألف في نقض آراء القرائين كتاب **الرد على المتحامل** وعرف في الفكر الديني ـ الفلسفي بكتابه: **الأمانات والاعتقادات**، وكلها مدونة باللغة العربية، قصد الرّد على القرائين الذين عرفوا بشدة عنايتهم باللغة العربية وآدابها.

١٤ موسى بن ميمون (١١٣٥ـ١٢٠٤م) الأندلسي صاحب المدوّنة المعروفة **دلالة الحائرين** بالعربية والتي قام بنشرها مؤخراً د. حسين آتاي (جامعة أنقره، منشورات كلية الإلهيات، السلسلة٩٣).

الكنيسة"[١٥]. واتخذ المنهج مع مدرسة أنطاكية صورة موقف ثابت فصارت المدرسة عنواناً لمنهج ظاهري معادٍ في إصرار للتفسيرات الإشارية أو الفلسفية التي عرفت بها مدرسة الإسكندرية ذات النزعات الصوفية والأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة.

وعن هذا التقابل والتضاد بين المدرستين ولدت التفسيرات المتقاطعة للنصوص الكتابية ونشأت المذاهب التي اعتبرت من بعد خارجة عن التفسيرات المأثورة، وحكم على أنصارها بالحرمان والطرد من الكنيسة، مثل المذهب الآريوسي (آريوس ٢٥٠-٣٣٦) والمذهب النسطوري (نسطوريوس ٣٨١-٤٥١)[١٦]

ثانياً: اتخذ اتباع المنهج السلفي موقفاً متشدداً اتسم بالرفض للفلسفة اليونانية ومسلماتها العامة، ومرتكزاتها الفكرية، بوصفها أفكاراً وأنظاراً صادرة عن روح أثينية Atticism (نسبة إلى أثينا) تنزع إلى التعددية، وتهتم بما هو برّاني، ولا يلتفت إلى تطوير الإنسان جوانياً، بتنمية عناصر الوجدان وشفافية الأحاسيس والمشاعر والالتزام الأخلاقي فيه.[١٧]

ومثلما أفتى كثير من علماء السلف في تراثنا الإسلامي بتحريم الفلسفة، ومدخلها الذي هو المنطق الذي جمع وقعّد أصوله أرسطو طاليس، كذلك كان الحال في الفكر لدى اليهود، حيث أكد اتباع المنهج عندهم أن الفلسفة، طريق معرفي لا ينتهي ولا يسوق إلاّ إلى البدع والضلالات والحيرة والاضطراب وفساد العقيدة، حتى قال قائلهم، إن أربعة من الربائيين اشتغلوا بالفلسفة فكان مآلهم كالآتي: فقد ابن زوما عقله، ومات الثاني ابن عزاي صغيراً، أما الثالث اليسع بن آبويه فقد أفسد عقول طلابه ومريديه، وارتد عن دين موسى عليه السلام و لم ينج منهم إلاّ الرابع ابن عقيبة.[١٨]

---

15 Peterson R. Dean: *A concise History of Christianity* (Wardwath Publishing Company, Belemont, California, 1993), p.56.

وقد عبر ترتوليان عن موقفه الرافض هذا للتأويلات، وبلغة لا تخلو من الاستفزاز، كمثل قوله: "قد صلب ابن الله وليس في ذلك مدعاة إلى الخجل.بما أنه شيء مخجل. وقد مات ابن الله وهذا أمر يمكن اعتقاده.بما أنه جنون، وقد قبر وقام وهذا أكيد.بما أنه مستحيل (نقلاً عن: عبد المجيد الشرفي: **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٦)، ص٧٨.

١٦ انظر: لويس غارديه وجورج قنواتي: **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، الترجمة العربية، للشيخ د. صبحي الصالح والأب د. فريد جبر (بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٧٩) في مواضع عديدة، ١، ٢٣، ٥٨، ٦٧، ٥٧.

١٧ انظر: Epstien, Isodor, Judaism: a historical presentation, London: 1959, p.301.

وأيضاً مقدمة الأستاذ: بريهييه لكتاب: **فلسفة الشرق** لمؤلفه بول أورسيل ماسون، ترجمة د. محمد يوسف موسى، (مصر: دار المعارف، ١٩٤٥م).

١٨ دائرة المعارف البريطانية، مادة اليهودية.

وهذا شبيه بما يستشهد به أئمة المنهج في فكرنا بأن الفلسفة والاشتغال بها، كان مثار حيرة وشك واضطراب وضلالات، فقد أورد الإمام ابن تيمية نقلاً عن القاضي ابن العربي: أن مرض الغزالي وتدهور حاله إنما كان بسبب كتاب الشفاء للشيخ الرئيس ابن سينا وانشغاله به.[١٩]

ثالثاً: أن الغالب على أتباع المنهج، نتيجة لما سبق الميل الشديد إلى الانكفاء على الذات Pecullariazation and Exclusiveness ومن ثَمَّ سد منافذ الحوار الثقافي مع الدوائر الثقافية الأخرى، مع التشديد المستمر على خصوصية الذات، ومناهضة التأثر بألوان الثقافات الأجنبية المهجورة والمنتحلة باعتبار أن الحوار الثقافي مع الفكر الأجنبي يسوق وينتهي لزاماً إلى الانصهار الثقافي Assimiliation للذات في الأغيار، فتفقد معها الذات خصوصيتها العقدية والثقافية..

ويستشهد اتباع المنهج في الفكر الديني اليهودي الحديث بما جرى في المسيحية البروتستانية. هذه النزعة التي انتهت بأتباعها ـ كما يرى أتباع المذهب الأرثوذكسي

---

١٩ أورد السلفيون قديماً، ويرددون اليوم روايات مختلفة للخروج منها فكرة مفادها: أن النظر العقلي لا يسوق إلاّ إلى الحيرة والقلق والاضطراب والسقم، وأن الأشاعرة عموماً قد حرفوا مذهب شيخهم الذي تنتسب الأشاعرة إليه، وصار مذهبه مذهباً لأهل السنة والجماعة، وأن الأشعري قد رجع عن الاعتزال وأخذ بمذهب السلف، انظر مثلاً: حماد بن محمد الأنصاري، أبو الحسن الأشعري، (الرياض: ١٣٨٣). د. محمد السيد الجليند، **أصول أهل السنة والجماعة** المسماة **برسالة الثغر** للإمام أبي الحسن الأشعري، (منشورات دار اللواء، ط٢، ١٤١٠/١٩٨٩). وأن أكابر المتكلمين قد عبروا عن خيبتهم واضطرابهم العقلي أواخر سني حياتهم وعن أسفهم لتركهم منهج السلف، من ذلك ما ينقل عن الشهرستاني صاحب **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ص٣.

لقد طفت في تلك المعاهد كلها ... وسيرت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلاّ واضعاً كف حائر ... على ذقن، أو قارعاً سن نادم

وما روي عن الإمام الفخر الرازي:

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذىً ووبال

ولم نستفد في بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

راجع: الإمام ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق د. محمد رشاد سالم، (منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٣٩٩-١٩٧٩)، ص١٥٩-١٦٠. وأيضاً له، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق د. محمد رشاد سالم، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦-١٩٨٦م.

المحافظ ـ إلى الردة الدينية، وإسقاط كل الخصائص اللغوية والقومية والدينية لليهود.[٢٠]

وهذه التهمة هي أشد وأقسى الاتهامات التي ساقها ويسوقها ممثلو المنهج السلفي في تراثنا ضد اتباع المناهج العقلية ـ كما سنرى ـ وأنهم بسعيهم العبثي قد خرقوا المقدسات، وعبثوا بالنص المقدس الذي فسرّوه وأولوه على مقتضى لغة أجنبية لها تراكيبها واصطلاحاتها، وتكفي الإشارة العاجلة هنا إلى ما أورده الإمام ابن تيمية عن الإمام أحمد بن حنبل ﷺ في خطبة كتابه: "الرد على الجهمية" حيث قال عن علماء السلف أنهم: "ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عنان الفتنة، فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على مفارقة الكتاب، يقولون على الله، وفي الله، وفي كتاب الله، بغير علم"[٢١].

رابعاً: ورابعة هذه الخصائص العامة المشتركة التي تحدد معالم المنهج السلفي، هو أنه لا يملك ـ في اجتهادنا ـ إمكانات الانتشار في ذاته، وذلك راجع إلى طبيعته المنغلقة على الذات، والتشكيك في الأغيار، فهو يقوى ويشتد ويتصاعد زخمه عادة إبان لحظات المواجهة الثقافية والعقائدية مع الأغيار. فقوة التيار ليست ذاتية، بل هي مرهونة ومقترنة بلحظات المواجهة مع الاختراق الثقافي الأجنبي وادّعاء الغيرة على الأصالة الذاتية للأمة، والحرص عليها مخافة الانصهار الثقافي Cultural assimiliation حتى إذا خفت حدة الصراع والمواجهة، عبر الوصول إلى مركب ثقافي توفيقي قاعدته المؤاخاة بين الوحي والعقل، فقد المنهج زخمه، ومال إلى طبيعته في الانحسار، فلا يكاد ـ من بعد ـ يشغل حيزاً ممتداً وواسعاً على الساحة العامة في الفكر الديني بوصفه يمثل نظرة لا تاريخية، قد فقدت مبررات نشأتها ودواعي استمرارها.[٢٢]

وخلاصة القول فإن أتباع المنهج عامة، في تراثنا يقررون الضوابط الآتية، معالم لمنهجهم:

١ـ ما قرره القرآن الكريم وشرحته السنة النبوية مقبول، لا يصح رده إطلاقاً.

---

٢٠ آيسدور إيشتاين، المصدر نفسه، ص٢٦٠. وأيضاً: دائرة المعارف البريطانية، مادة اليهودية، المجلد٢٢، ص٤٦١، اليهودية الحديثة. وقد وجد هذا الموقف حديثاً تعبيره عند: "اليهود القائلين بالعصمة الحرفية المطلقة لتوراتهم، ومنهم الحاخام مناحيم شيرزوفن وقومه من يهود بيت المقدس التابعين لحركة لباويت الدينية". انظر: مراد هوفمان، المصدر نفسه، ص١٠٧.

٢١ نقلاً عن الإمام ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل** ٦١/١ "المقدمة" وأيضاً: ابن قدامة المقدسي: **إثبات صفة العلو**، تحقيق د. أحمد بن عطية الغامدي (دمشق: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٩/١٩٨٨)، ص٣١ـ٣٤.

٢٢ د. عرفان عبد الحميد فتاح، **دراسات في الفكر العربي الإسلامي** (عمان، دار عمار، ط١، ١٤١٢/١٩٩٤)، ص١١٣. وانظر: البوطي، محمد سعيد رمضان، **السلفية مرحلة زمنية مباركة، لا مذهب إسلامي** (بيروت: دار الفكر العربي المعاصر، ط٢، ١٤١١ـ١٩٩٠)، وراجع: مراد هوفمان، المصدر نفسه.

٢ـ ليس للعقل سلطان في تأويل القرآن الكريم وتفسيره، أو تخريجه إلاّ بالقدر الذي تؤدي إليه العبارات، وما تضافرت عليه الأخبار، فإذا كان للعقل بعد ذلك من سلطان فهو التصديق والإذعان، وتقريب المعقول من المنقول، ورد المنافرة بينهما.

٣ـ إن العقل شاهد تصديق وليس حاكماً وهو مقرر مؤيد، لا ناقض رافض. لأن الوحي لا يأتي بمخالفة العقول بل بمجارات العقول، فالأنبياء لا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل بما يعجز العقل عن معرفته.

خصائص وملامح المذهب السلفي في التراث الإسلامي:

وتأسيساً على ما سبق، يمكن حصر الخصائص العامة لمذهب السلف في تراثنا الإسلامي فيما يأتي:

أولاً: سمّى علماء السلف التراث الأجنبي عامة بـ "علوم القدماء" أو "علوم الأوائل المهجورة" أو "علوم الأعاجم" أو "العلوم المموهة المنتحلة"، للدلالة على غربة هذه العلوم عن الفكر الإسلامي ومقوماته الأصيلة، وحصروا معنى العلم في: "العلم النبوي الموروث" فحسب.[٢٣] وقالوا أن غيره وإن سمي علماً فهو ليس بعلم نافع. يقول الإمام ابن تيمية: "العلم الموروث عن النبي ﷺ هو الذي يستحق أن يسمى علماً، وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون نافعاً، وإما أن لا يكون علماً، وإن سمي به، ولئن كان علماً نافعاً، فلابد أن يكون في ميراث محمد ﷺ".[٢٤]

ومن هذا المنطلق فقد بدأت انتقادات علماء السلف للتراث الأجنبي في فترة مبكرة، تزامنت مع جهود الترجمة وحركة نقل مفردات علوم الأجانب إلى اللغة العربية، والتي بلغت ذروتها على عهد المأمون العباسي. بدأها الإمام الشافعي ﷺ (١٥٠ـ٢٠٤) في "الرسالة" حيث قال: "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلاّ لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس"[٢٥]. ثم اقتفى أثره، وسار على نهجه أكابر علماء السلف، أمثال الإمام أحمد بن حنبل ﷺ، في رسالته الموسومة بـ: "الرد على الجهمية" والدارمي في: "الرد على الجهمية والمعتزلة"، باعتبار أن الجهمية والمعتزلة، كانوا من أوائل من أثاروا مشكلات

---

٢٣ جولدزيهر (اجنتنس)، "**موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل**"، مقال ضمن كتاب **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي (القاهرة: ١٩٤٠)، ص١٢٣.

٢٤ الإمام ابن تيمية، **مجموعة الرسائل الكبرى**، (القاهرة: ١٩٤٠)، ١/٣٣٨، ص١٢٣.

٢٥ نقلاً عن ابن تيمية، **الرد على المنطقيين** (لاهور: إدارة ترجمان السنة، ١٤٠٢-١٩٨٢)، ص١٣٦.

القضاء والقدر والصفات الإلهية، ومسألة خلق القرآن الكريم، وتكلموا فيما كان أوائل السلف من الصحابة والتابعين ينهون عن الكلام فيه وحوله. فنقل السيوطي في: "صون المنطق" عن مالك بن أنس ﷺ (ت١٧٩هـ) قوله الذي اشتهر على ألسنة السلفية عبر العصور: "إياكم والبدع؟ قيل يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان[٢٦]. ونقل عنه ابن عبد البر قوله: "الكلام في الدين أكرهه، ولا زال أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم والقدر، وما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلاّ فيما تحته عمل. فأما الكلام في دين الله، وفي الله عز وجل فالسكوت أحب إليّ، لأني رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام إلاّ فيما تحته عمل"[٢٧].

وهكذا حرم أتباع المذهب: "المراء والجدل في الدين"[٢٨]، وكانوا كما يقول الإمام الشاطبي: "يعيبون أهل الجدل والتنقيب والأخذ بالرأي، وينهون عن لقائهم ومجالستهم، ويحذرون مقاربتهم أشد التحذير، ويخبرون أنهم أهل ضلال وتحريف: لتأويل كتاب الله وسنن رسوله"[٢٩] فهم: "لا يقولون كيف ولا لِمَ، لأن ذلك بدعة"[٣٠] وكان عامتهم يقولون في المتشابهات: "اقرؤوها كما جاءت".[٣١]

وسار خَلَفُ أتباع المنهج على خطى أسلافهم؛ فكتب شيخ الإسلام الهروي الأنصاري المتوفي عام ٤٨١ كتابه: "ذم الكلام وأهله"[٣٢]، وكتب الإمام أبو الفرج جمال الدين بن الجوزي المتوفي عام ٥٩٧م كتابه: "تلبيس إبليس" وكتب ابن قدامة المقدسي المتوفي عام ٦٢٠هـ: "تحريم النظر في علم الكلام".[٣٣]

---

٢٦ السيوطي، **صون المنطق** (بيروت: دار الكتب العلمية، ب.ت)، ص٢٣.

٢٧ ابن عبد البر، **مختصر جامع بيان العلم وفضله**، باب ما يكره فيه المناظرة، ص١٥٣ (القاهرة: ١٣٢٠هـ).

٢٨ أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تحقيق سفن دريدنك لايزك، ١٩٦٣، ص١٢.

٢٩ الإمام الشاطبي، **الاعتصام**، ٣٣٣/٢.

٣٠ الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق هلموت ريتر، (اسطنبول: ١٩٢٩)، باب: جملة أقوال أصحاب الحديث، ج٢٩٤.

٣١ ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: ١٩٥٦)، ص٨٢١. وعن تحليل هذه الآراء ودراستها. انظر: د. عرفان عبد الحميد فتاح، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٤-١٩٨٤)، ص١٣٧ وما بعدها.

٣٢ هو الإمام الحافظ الزاهد أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي ولد عام ٣٩٦هـ وتوفي عام ٤٨١هـ، كان أصولياً حافظاً مفسراً وإماماً في اللغة شديداً على علم الكلام وأهله، له من المصنفات: **منازل السائرين، وطبقات الصوفية، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل**، الذي كان يتبعه الهروي في الأصول وفي الفروع، وكتابه هذا: **ذم الكلام وأهله**، وهو مخطوط (نسخة شخصية).

٣٣ موفق الدين ابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، **تحريم النظر في كتب الكلام**، حققه ونشره جورج المقدسي (لندن: ١٩٦٢)، وهذا الكتاب ردٌ على ابن عقيل البغدادي (٤٣١-٥١٣هـ) الذي كان من الحنابلة ثم خالف المذهب ولجأ إلى التأويل.

وكرر هذه الانتقادات اللاذعة، التي اتخذت صورة فتاوى، معرّاة عن النقد المنهجي والرؤية التحليلية، كُثرٌ آخرون، منهم ابن الصلاح الشهرزوري المتوفى عام ٦٤٣هـ الذي اشتهرت عنه فتواه في تحريم المنطق والفلسفة والاشتغال بتحصيلهما، فقال: "الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة، المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة.. وأما المنطق فهو مدخل الشر، ومدخل الشر شر، فليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين، والسلف الصالحين، وسائر من يقتدي به أعلام الأمة وسادتها وقادتها، قد برأ الله الجميع من معرفة ذلك وأدناسه، فطهرهم من أوصابه. وأما استعمال المصطلحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية، فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة... فمن تمنطق فقد تزندق"[٣٤]. ونجد أصداءً لهذه الفتوى عند متأخري المنهج السلفي، من أمثال طاش كبري المتوفى عام ٩٢٦هـ الذي حذر بدوره من الحكمة والفلسفة وقال: أن الاشتغال بحكمتهم (أي اليونان) حرام في شريعتنا وهم أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى، لأنهم متسترون بزي الإسلام".[٣٥] وجملة هذه التقريرات قد جمعها جلال الدين السيوطي في كتابه المعروف: "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام".

على أن النقد المنهجي المبني على التحليل اللغوي وتقديم بديل للمنطق الأرسطي ومصطلحاته وقواعده إنما جاء على يدي الإمامين ابن تيمية الحراني المتوفّى عام ٧٢٨هـ وتلميذه ابن قيم الجوزية المتوفّى عام ٧٥٧هـ، فهما في تمايز عمن سبقهما أو

---

٣٤ **فتاوى ابن الصلاح الشهرزوري** (القاهرة: ١٩٨٤)، ص٣٤-٣٥.

٣٥ طاش كبري زاده، **مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة**، ص٢٦-٢٧، وقد أفتى الشيخ أبو حفص عمر السهروردي (٥٣٦-٦٣٢هـ) وهو شيخ الصوفية في عصره، وكان من علماء الفقه والأصول على مذهب الإمام الشافعي، بمثل هذه الفتوى: انظر كتابه: **رشح النصائح الإيمانية وكشف الفضائح اليونانية**، جاء فيه: أن قوماً تسموا بالعلم، ونسبوا إلى الإسلام ورقّ دينهم، وضعف يقينهم وتذبذبوا في مهامس الحيرة، وحملتهم رعونات النفس المتطلبة للرفعة والجاه، المتطلعة إلى التميز على الأقران والأشباه، أظهروا علوماً ليثبتوا بها قدماً في الحذق فزلت بهم القدم، واتسع عليهم الخرق، فزلوا وأزلوا، مزجوا الشرعيات بالعقليات.. والمنتحلون له أعداء الإسلام والأنبياء (مخطوط، مكتبة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد، الورقة، ٣٤. ويقول المقري في نفح الطيب عن حال المشتغلين بالعلوم الفلسفية في بلاد الغرب، "كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه... أو يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة، وكثيراً ما يأمرهم ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت. ولم يقتصر ذلك على الفلسفة وحدها، وإنما كان من حظ العلوم الحكمية عامة، ومنها علم المنطق، باعتباره مدخلاً إلى الفلسفة، ومدخل الشر شر. ويصف ابن طلموس الحالة المزرية التي صارت إليها الفلسفة، فيقول: "فأني رأيتها مرفوضة عندهم، مطروحة لديهم، لا يحفل بها ولا يلتفت إليها. وزيادة على ذلك فإن أهل زماننا ينفرون منها، ويرمون العالم بها بالبدع والزندقة وقد اشترك في هذا الأمر دهماؤهم وعلماؤهم **المدخل لصناعة المنطق**، ٣٩/١.

لحق بهما كانا ـ كما أشار د. مصطفى عبد الرازق؛ "ممن اتصل بالفلسفة، وألم بعلومها، فيما ألمّ به من مختلف العلوم، فجاء أسلوبهما في النقد والجدل عنيفاً"[٣٦]، فقد هاجم ابن تيمية المنطق الأرسطي لا في صورة فتاوى تقرر تحريمه وعدم الاشتغال به كما فعل سابقوه فحسب، وإنما اتخذ ردّه شكل النقد المنهجي المبني على أسس منطقية وتحليل دقيق لخصائص اللغة العربية وخصوصية مصطلحاتها. ورفض أن يكون المنطق الأرسطي آلة تعصم مراعاتها من الخطأ في النظر، وقال: "إن الأمر ليس كذلك، بل كثير مما ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات"؛ بسبب من ربطه بين المنطق والإلهيات اليونانية، قائلاً: "لقد تبين أن كثيراً مما ذكروه في أصولهم في المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات".[٣٧] وأضاف قائلاً: "إن القول بخلق القرآن ونفي الرؤية وغير ذلك من البدع كان سببها الجهل بالعربية والبلاغة الموضوعية فيها من المعاني والبيان الجامع لجميع ذلك مخالفة قوله لسان العرب الجاري عليه نصوص القرآن والسنة، وتخريج ما ورد فيها على لسان يوناني ومنطق أرسطو الذان هما في حيزّ ولسان العرب في حيز، ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلاّ على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال، لا على مصطلح اليونان. ولكل قوم لغة واصطلاح.. **فمن أراد تخريج القرآن والسنة والشريعة على مقتضى قواعد المنطق (اليوناني) لم يصب غرض الشرع البتة**".

كذلك ينبغي أن نشير إلى أن المنهج السلفي ظهر له أشياع وأنصار في جنبات المذاهب الإسلامية الأخرى، فقد ظهر تيار سلفي متشدد في أوساط المذهب الزيدي ـ على الرغم من اتصاله المعروف وصدوره عن تعاليم المعتزلة ـ مثله عدد من أكابر علماء المذهب، كان منهم: ابن الوزير (أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليماني ت٨٤٠هـ) كما هو واضح في كتابيه المعروفين: **إيثار الحق على الخلق وترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان**.[٣٨]

---

٣٦ الشيخ مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** (القاهرة: ١٩٥٩)، ص٩٨.

٣٧ ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ١/ص١٨، وعن ربط الإمام ابن تيمية بين المنطق والإلهيات، انظر كتابه: **الرد على المنطقيين** (بيروت: دار المعرفة، ب.ت)، ص٤، وللمزيد من الإيضاحات، راجع: د. طه عبد الرحمن **تجديد المنهج في تقويم التراث** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤)، ص٩٠.

٣٨ انظر: ابن الوزير، **إيثار الحق على الخلق** (بيروت: منشورات دار الكتب العلمية)، ص٩١، وأيضاً: **ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان** (بيروت: منشورات دار الكتب العلمية، ١٤٠٤-١٩٨٤)، ص١٢٩.

ومنهم أيضاً الإمام الفقيه الأصولي المجتهد محمد بن علي الشوكاني المتوفى عام ١٢٥٠هـ يظهر في كتابه: "كشف الشبهات عن المتشابهات"[٣٩] الذي ذم فيه علم الكلام ـ على عادة السلفية ـ وحذر من الاشتغال به، وبيّن ضلال من اتخذوه منهجاً لفهم العقيدة وتأسيس الإيمان" كذلك كان للمنهج عودة بعد خفاء، وظهور بعد غمور في المذهب الشيعي الإمامي الاثني عشري، والذي كان عليه أوائلهم أمثال الشيخ الصدوق ابن بابويه القمي المتوفى عام ٤٠٣٨١، فقد تعصب له مجدداً في القرن السابع عشر مؤسس المدرسة الإخبارية الشيخ محمد أمين الاسترابادي المتوفى عام ٤١١٦٢٧، وأنكر هو وأتباعه حجية العقل ودليله، حتى في دائرة الأحكام الشرعية، وأوجب العمل بالرواية والوقوف عند معاني الأخبار المروية عن الأئمة المعصومين الاثني عشر عند الشيعة، وتنفيذها من غير اجتهاد، أبطل هو وأتباعه العمل به، وسفهوا القائلين به. وهكذا فإن أتباع المنهج السلفي يشكلون عادة دائرة فكرية، ومنهجاً في الرواية مغلقاً ومنكفئاً على نفسه، لا يؤمن، بل ويحرّم التثاقف الفكري بين دوائر الحضارات، ويرفض الدخول في حوار مع التراث الأجنبي ويأباه للأسباب التي سنأتي على ذكرها فيما بعد.

ثانياً: يحذر أئمة المنهج السلفي عامة من النظر العقلي في أصول الدين والعقيدة، فهم يذمون علم الكلام باعتباره بدعة مستحدثة، ويحذّرون من الاشتغال به، ويؤكدون ضلال من اتخذوه منهجاً لفهم العقيدة وترسيخ الإيمان، ويحاولون إثبات أن أدلة هذا العلم متعاضدة، وإنها لا توصل إلى اليقين، لأنها أدلة ظنية، ولهذا جاءت أصول المتكلمين ـ في رأي أتباع هذا المنهج ـ متناقضة وآراؤهم متعارضة، وكل منهم يزعم أن العقل يقتضي ما يعتقده. وقالوا: أن علم الكلام طريق إلى نشوء البدع والضلالات، وسبب من أسباب

---

٣٩ الإمام الشوكاني، **كشف الشبهات عن المتشابهات** (مصر: مطبعة المعاهد، ب.ت)، وللمزيد انظر: د. صبحي أحمد محمود، **الزيدية** (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٠)، ص٥٣٣ وما بعدها.

٤٠ سلك الشيخ الصدوق منهج السلفية في كتابه: **عقائد الشيعة الإمامية**، الذي تناوله تلميذه شيخ الشيعة في عصره الشيخ المفيد ابن المعلم بالنقد، وأعاد صياغة العقائد الشيعية على وفق منهج المعتزلة العقلي، كما هو واضح في كتابه: **تصحيح عقائد الشيعة الإمامية**، الذي اتخذناه أساساً لإبراز تأثيرات المنهج الاعتزالي في الفكر الشيعي الإمامي، انظر: د. عرفان عبد الحميد فتاح، **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، مشكلة الصلة الفكرية بين التشيع والاعتزال، ص١١٦-١٢٤.

٤١ انظر: آزرطبري، "دور رجال الدين في سياسات إيران المعاصرة"، مقال ضمن كتاب:
Religion and Politics in Iran, Ed, N. Keddie, New-Haven, 1983.
وكادت الإخبارية أن تهيمن على الساحة الفكرية في إيران لولا سياسات العنف والإبادة التي مارستها المدرسة الأصولية القائلة بالاجتهاد ضدها، للتفاصيل انظر أيضاً: حامد الكار، **الدين والدولة في إيران، ١٧٨٥-١٩٠٦**: (دور علماء الدين في العهد القاجاري) (بير كلي: ١٩٦٩)، ص٣٣-٣٦.

فرقة الأمة واختلاف أمرها، هذا في الوقت الذي دافعوا فيه دفاعاً شديداً عن منهج المحدثين، ورجحوا مذهبهم في مسائل العقيدة، مثل: مسائل الصفات الإلهية والقضاء والقدر والرؤية السعيدة وشفاعة النبي ﷺ للمذنبين من أهل ملته، وأزلية القرآن، وهي القضايا الرئيسة التي أثارها المتكلمون واختلفوا حولها مذاهب قدداً؛ وإن هذه المشكلات المبتدعة، والخلاف حولها، ما كان ليظهر لو أن البحث قد تم في إطار اللغة العربية وليس لغة اليونان ومنطق أرسطو الذي لم يفلح في إزالة الخلاف في هذه المسائل.

ومع تأكيد اتباع المنهج على نعمة العقل، وإن القرآن الكريم قد دعا إلى البحث والنظر والتدبر والتبصر والتفكير في آيات كثيرة، وأن أحكام الدين كثيراً ماجاءت في الكتاب العزيز معللة، وأنه لم يورد المسائل الخلافية مع المخالفين للتوحيد، إلاّ مقرونة بحججها العقلية المؤدية لما قصد؛ وردّ التقليد والإلف والعادة وأنكر تعطيل العقل عن وظيفته، وأبان بأن كفر الكافرين وجحود المشركين إنما كان بسبب تقليد الآباء من غير بيّنة، والجري على عاداتهم من غير تدبّر، ومتابعة لِمَا أَلفوه واعتادوا عليه من غير بحث ونقد وتمحيص، فإن اتباع المنهج حذروا بشدة من متابعة العقل وأحكامه في أصول الدين والعقيدة التي لا سبيل إليها إلاّ الوحي المعصوم عن الخطأ، وعن طريق النبوة، باعتبارها علوماً لا تعرف إلاّ بالشرع فقط، ولا يهتدي إليها العقل بحال من الأحوال؛ وإن التعارض بين المنقول والمعقول أمر لا يتصور "لأن الحق لا يتناقض والقواطع لا تتعارض"[٤٢]، ومن ثَمَّ فلا حاجة إلى التأويل.

ذلك أنهم فهموا ـ عن سوء تقدير ـ أن الإقرار بحجية الدليل العقلي يفضي ويلغي ـ بحسبانهم ـ مرجعية النص المنزل، وهو ما لم يجرؤ على قوله أحد من علماء الإسلام ممن يعبأ به وبرأيه، إلاّ أن أتباع المنهج السلفي وصدوراً عن أفكار مسبقة وتصورات خاطئة قد حملوا آراء المتكلمين على وفق تصوراتهم الخاطئة تلك. وقالوا إن الإقرار بحجية الدليل العقلي يسوق لزاماً إلى إلغاء حجية النص والنقل، وينتهي إلى اختلاق دين عقلاني صرف لا صلة له بالوحي والنبوة. وهذه آراء في جملتها خاطئة صدرت عن سوء فهم وتقدير لجهود المتكلمين في الجمع والتوفيق والمؤاخاة بين النقل والعقل الذي اقترن عند السلفية عامة بالفلسفة اليونانية؛ حصراً وتقييداً؛ وهي الفلسفة التي ارتبطت في أذهانهم وما زالت: بالنزعات الشكية والارتيابية، وبالقول بمحورية الإنسان الفرد الصمد، وأنه مقياس الأشياء كلها، كما جاء على لسان السوفسطائية من فلاسفة اليونان، وأن العقل لا سلطان عليه من الخارج! فحملوا فلاسفة الدين

---

٤٢ ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ص١٧٢-٢١٨، وأيضاً: **الرد على المنطقيين**، ص٥١-٥٨.

الإسلاميين أطرافاً من أوضار الفلسفة اليونانية التي تصدى للرد عليها علماء الكلام الذين يتهمهم السلفية بالانتماء إليها قسراً؛ ظلماً وافتراءً.[٤٣]

ولعل أشد مواضع الخلاف والتعارض حدة بين أتباع المنهج السلفي وعامة فلاسفة الدين؛ الذي قصدوا وضع: فلسفة صحيحة ومتوازنة للدين، وإقامة العقيدة على مقدمات عقلية مستقاة من النظر العقلي، الواجب باتفاق، هي مسألة التأويل.

فقد جعل المتكلمون عامة من التأويل العقلي أداة كفوءة للجمع والتوفيق بين تقريرات الوحي والنبوة وما انتهى إليه النظر العقلي، فانعقد إجماعهم ـ باستثناء أئمة المذهب السلفي ـ على أن التأويل أمر لابدّ منه في مسائل تبدو فيها ظواهر النقل متعارضة مع ما ثبت بالعقل، وإنه على حد قول الإمام الغزالي: "ما من فريق من أهل الإسلام إلاّ وهو مضطر إلى التأويل"[٤٤]؛ وهذا الذي قرره الغزالي قد أكده قاضي قرطبة ابن رشد بقوله: "أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها"[٤٥]. هذه قاعدة كلية كما أبان الإمام ابن تيمية؛ في معرض الرد عليها.اجتمعت آراء المتكلمين حولها، وهي القاعدة التي لخصها الغزالي بقوله الوجيز والمفيد: "لا يُكذب برهان العقل أصلاً، فإن العقل لا يكذب، ولو كذب العقل، فلعله كذبَ في إثبات الشرع، إذ به عرفنا الشرع"[٤٦]. وهي القاعدة الكلية التي أقرها من قبله أئمة الأشعرية، أمثال: أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ) في **"التمهيد"** وإمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨) في **"الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد** ـ باب القول في السمعيات" والقاضي أبو بكر بن العربي (ت٥٤٣) في كتابه عن **"قانون التأويل"**، وصاغها من بعدهم في صورتها النهائية، الحاسمة والفاصلة، الإمام الفخر الرازي وقررها في العديد من كتبه بخاصة **أساس التقديس في علم الكلام ومحصل آراء المتقدمين والمتأخرين ومعالم أصول الدين**[٤٧]. وهكذا صار القاسم المشترك بين فلاسفة الدين جميعاً هو: "اعتبار العقل مخاطباً بالشرع، وأنه لا يمكن فهم الشرع بغير العقل، فضلاً عن الإيمان به"[٤٨]

---

٤٣ **فتاوى ابن تيمية**، أصول الفقه، ص٢٣١، وأيضاً: ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ١/٤٥، وأيضاً: الإمام الشاطبي، **الاعتصام** (الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب للطباعة والنشر)، ٢/٢٤٨.

٤٤ الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة** (القاهرة: ١٩٠٧)، ص٩-١١.

٤٥ ابن رشد، **فصل المقال**، تحقيق د. محمد عمارة (القاهرة: ١٩٨٣)، ص٤١.

٤٦ الغزالي، **قانون التأويل** (القاهرة: المطبعة الحسينية، ١٣٢٣هـ)، ص٣١، وراجع: **درء تعارض العقل والنقل**، ص٤ (المقدمة).

٤٧ الفخر الرازي، **أساس التقديس في علم الكلام** ـ الفصل الثاني والثلاثون ــ وأيضاً: **معالم أصول الدين** على هامش كتابه الآخر: **محصل آراء المتقدمين والمتأخرين** (القاهرة: مطبعة الحسينية، ١٣٢٣هـ)، ص٣١.

٤٨ د. محمد كتاني، المصدر نفسه، ص٥٧٧.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الخصوص هو أن اعتماد التأويل العقلي بوصفه وسيلة للجمع والتوفيق والمؤاخاة بين العقل والنقل، هو الآخر أمر مشترك بين فلاسفة الدين في الأديان السماوية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام، كما أبان عن ذلك هاري ولفسون في دراسته التحليلية المقارنة عن فايلو الإسكندراني، وأوضح بأن المصدر التاريخي الذي استقى منه فلاسفة الدين جميعاً ـ لا ريب ـ هو فايلو الإسكندراني، الفيلسوف الأول في التاريخ العام للفكر الديني والذي قرر جملة مبادئ عامة صارت بمثابة القواعد الضابطة لإشكالية العلاقة بين الوحي والحكمة: منها:

أ. وجوب الاعتقاد بأن الوحي الإلهي، منه ما يدل على معاني ظاهرية، مفهومة لذاتها، ومعاني أخرى خفية ومستورة، لا يمكن الوصول إليها والتحقق من دلالاتها، إلاّ عن طريق النظر الفلسفي واستخدام منهج التأويل:

a). The belief that certain texts have a tow-fold meaning, an external and an internal.

ب. إن العقل الفلسفي ينبغي أن يسترشد في اجتهاداته دائماً بالوحي وتقريراته، فلا يتجاوزها، أو يكون بديلاً عنها، بل يجهد من أجل رفع التعارض الظاهري بين النقل والعقل؛ كلما أمكن:

b). The subordination of philosophy to scripture, means the subordination of reason of faith.

جـ. إن العلاقة بين الوحي والعقل، ليست علاقة تقابل وتضاد تقضي بإلغاء طرف، أو خضوعه كلياً واستلامه للطرف الآخر، إنما هي علاقة مؤاخاة وجمع وتوفيق وتوليف: Synthesis of religion and philosophy[٤٩].

وهكذا دشن فايلو الإسكندراني لفلاسفة الدين ـ من بعده ـ منهج الجمع والتوفيق والمؤاخاة بين النقل والعقل، وذلك باستحداث منهج التأويل الفلسفي ـ العقلي للدين ـ philosophical allegorism. وقد سرت تعاليمه هذه مباشرة إلى دائرة اللاهوت المسيحي، إبان عصر نشأته الأولى في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ المسيحية؛ فاعتمدها آباء الكنيسة الكبار أمثال: كليمانت الإسكندراني Clemant of Alexandria،

---

٤٩ هاري ولفسون، المصدر السابق، ص١٤٥، ص١٥٥، وما بعدها، وقارن: بريهييه (أميل)، **الآراء الدينية والفلسفية** لفايلو الإسكندراني، د. محمد يوسف موسى (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٥).

٢٥٢م، وأوريجون Origen (ت٢٥٤م)[٥٠]. وظهرت على ساحة الفكر الديني وشاعت مقولته: أن الوحي والعقل "أختان وصاحبتان"[٥١]

Philosophy is the companion or wife of the scripture and its foster sister، وظهرت أيضا وشاعت محاولات فايلو الرامية إلى ربط الحكمة والفلسفة بالنبوة، ومن ثَمَّ لزوم الجمع بينهما، ومن هنا قيل أيضاً: "إن أفلاطون موسى يتكلم اليونانية"[٥٢]؛ وإن الحكمة في أصلها وحقيقتها هبة من السماء؛ وأن الفلسفة: وابل خير أمطرتها السماء على البشرية[٥٣]: "Philosophy was showered down by heaven".

ووجدت هذه الأقوال والآراء أصداءً لها في الفكر الديني ــ الفلسفي في الإسلام، عبر حركة النقل والترجمة فذكر الإمام الغزالي "أن الفلاسفة أخذوا قواعد السياسة من كتب الله المنزلة على الأنبياء" وذكر جمال الدين القفطي "اختلف علماء الأمم في أول من تكلم في الحكمة؛ وأركانها من الرياضة والمنطق الطبيعي، وكل فرقة ذكرت الأول عندها، وليس ذلك هو الأول حقيقةً، ولما أمعن الناظرون، رأوا أن ذلك كان نبوءة أنزلت على (أخنوخ) إدريس عليه السلام **وكل الأوائل عند العالم هم نوعاً** من قول تلاميذه، وتلاميذ تلاميذه، الأقرب فالأقرب"[٥٤]؛ وهذه الأقوال قد عبر عنها ابن رشد ـ أكبر عقل توفيقي رام الجمع بين تعاليم القرآن الكريم والحكمة الإنسانية التي

---

٥٠ انظر: عن تفاصيل حياتها وجهودهما في هذا الخصوص: لويس غارديه وجورج قنواتي، المصدر نفسه، ٢/٩٨، ٣٧٩، وما بعدها، وقد اتخذ التفسير عند أوريجون صورة ثلاثية: "المعنى الحسّي" الظاهر، وهو من الكتاب جسده، وربما ندر وجوده، والمعنى "النفسي" أو الأخلاقي، وهو من الكتاب نفسه، والمعنى "النفحاني" أو "الروحاني" وهو من الكتاب روحه، والمعين المشترك التاريخي لهذه التفسيرات هو فايلو الإسكندراني، المصدر نفسه، ٢/٦٠-٦. وعن نقاذ هذا التفسير الثلاثي للنص الكتابي إلى دائرة التصوف الإسلامي، انظر: كتابنا، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، فصل التأويل الرمزي الإشاري، ص٧٧، وما بعدها، وتحت تأثيرات التصوف الإسلامي في يهود الأندلس الإسلامية، إستقر هذا اللون من التفسير في الفكر الصوفي اليهودي كما تعكسه موسوعة "الزوهار" التي اعتمد جامعو مادتها منهجاً رباعياً في التأويل، صار يعرف اختصاراً بالأحرف الأولى من كل منهج بـ Derash Pardes الجنة والذي يتألف من: التفسير الحرفي، Peshat، والمعنى المجازي Deresh والتفسير البياني: Deresh وأخيراً التفسير الإشاري الذوقي Sod. انظر: Isodor Epshtien: *Judaism*, Penguin Books, England, 1990, pp232-6.
وأيضاً: Oxford Dictionary of the Christian Church مادتي: أوريجون وكليمانت الاسكندري. وأيضاً: *The Cambridg History of Later Greek and Early Medieveal Philosophy* (Cambridge University Press, 1967), p168.

٥١ هاري ولفسون، المصدر السابق، ص١٠٠.

٥٢ د. مطر أميرة حلمي، **الفلسفة اليونانية**، ص١٠، وجاءت هذه المقولة ابتداءً على لسان أمونيوس سكاس، من مؤسسي مذهب: الأفلاطونية المحدثة

٥٣ ولفسون: المصدر السابق، ص١٠٠.

٥٤ الزوزني، **مختصر أخبار العلماء**، ص١، تحقيق يوليوس ليبرت، لا يبزك، ١٩٠٣.

غايتها التحقق بفضائل الأخلاق ـ في رأيه المشهور بوجوب الجمع بين: "الإصابة في النبوة" و"الإصابة في غير النبوة"[٥٥]؛ وأن "النظر العقلي فريضة إلهية، والإصابة العقلية التي هي ثمرة النظر؛ ضرورة دعت إليها آيات القرآن الكريم، ليتزامل الكتاب والحكمة في هداية الإنسان"[٥٦]

فالحكمة ـ كما نص ابن رشد متابعاً فايلو ـ "صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة لها؛ وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة[٥٧] واللتان رمز إليهما فايلو الإسكندراني ـ من قبل ـ بهاجر وسارة. فجعل سارة السيدة الأولى المطاعة، رمزاً للنص المنزل، الذي له السيادة والأولوية، وجعل هاجر: الأمة والجاريّة رمزاً للحكمة والفلسفة، التي وظيفتها القيام على خدمة سيدتها، لتبقى الفلسفة تبعاً لهذا التصور واللغة الرمزية؛ بمثابة الجارية الخادمة للنص المقدس والشريعة المنزلة (Subservience of philosophy to the law) وذلك من خلال تأويل الآية السادسة من سفر التكوين ـ١٦/٦ـ "مولد إسماعيل": "فقال إبرام لسارای: هذه جاريتك في يدك، فافعلي بها ما يحلو لك"، ومن هنا مقولته المشهورة: "الفلسفة خادمة النص: Philosophy is the handmail of scripture.

وهكذا نفذت جميع هذه التعاليم التي ترتد ـ كما رأينا ـ في أصولها التاريخية إلى فايلو الإسكندراني، ووجدت سبيلها ـ عبر علاقات التثاقف القوية بين الفكر الإسلامي والفكر اليهودي ـ العربي التي قامت في الأندلس الإسلامية إلى أوساط المتكلمين اليهود، جاء على ذكرها، وتقريرها، وتثبيتها في الفكر الديني اليهودي، مشاهير لاهوتي اليهود في العصور الإسلامية، خاصة سعدايا بن يوسف الفيّومي في كتابه: **الأمانات والاعتقادات** وموسى ابن ميمون في موسوعته الكلامية المعروفة "دلالة الحائرين".[٥٨]

ومع هذا التاريخ الطويل للتأويل؛ المفعم بالإخلاص وحسن النية، والرغبة الصادقة للجمع بين النقل والعقل، وأنه إنما استحدث أصالة ليبقى تابعاً للنص، وليس بديلاً عنه

---

٥٥ ابن رشد، **فصل المقال**، ص٦٧٠.

٥٦ راجع: مقالة د. محمد عمارة، "الموقع الفكري لابن رشد بين الغرب والإسلام"، **إسلامية المعرفة**، العدد الثاني، ربيع الآخر، ١٤١٦، سبتمبر١٩٩٥، ص٩٦.

٥٧ ابن رشد، **فصل المقال**، ص٦٧.

٥٨ سمي وعرف عصر الثقافة اليهودية إبان العصور الإسلامية الزاهية وخاصة في الأندلس، "بالعصر الذهبي للآداب والعلوم والفنون اليهودية" وارتفع شأن اليهودية وعلا حيث ساد حكم الهلال، انظر: إيشتاين، المصدر نفسه، ص١٨١، وأيضاً: دائرة المعارف اليهودية، مادية اليهودية، "التاريخ".

يتجاوزه ويلغيه من الاعتبار، وأن النقل ميثاق إلهي، كما أن الحكمة الحقة ميثاق إلهي ووابل خير أمطرتها السماء على البشرية، فإن أئمة المنهج السلفي استمروا في حملة التنديد والتشنيع على التأويل، أيا كان مضمونه وصورته، فاعتبروه ـ عن سوء فهم وتقدير لدوره ومهمته في الفكر الديني ـ محاولة هدمية خبيثة ترمي إلى تأسيس مرجعية خارج النص المنزل، وجعله تابعاً للعقل، خاضعاً خضوع استسلام لتقريراته؛ ويؤكدون من جانبهم بأن "لا مرجعية للنص إلاّ في النص، لا في خارجه".

وقد تناول الإمام ابن تيمية قضية التأويل، تأسيساً على هذه النظرة السلبية له ولدوره، فشدد في إنكاره واتهام أنصاره، وقام من جانبه بدراسة لغوية للمصطلح؛ خارجة عن مقاصد التأويل في ذاته؛ مشيراً إلى أنه "لفظ مشترك يطلق على أنحاء، فقد: يراد به ما يؤول الأمر إليه، وإن كان موافقاً لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر؛ وقد يراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقاً له؛ ويراد به صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح بدليل يقترن بذلك؛ وأضاف أن تخصيص المصطلح بهذا المعنى الأخير الذي يفيد "صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه، وما يخالف ظاهره"، هو ما قصده المتكلمون. "أما الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر الأئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم، فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى، بل يريدون به المعنى الأول والثاني"؛ واستطرد قائلاً: "ولما ظن طائفة من المتأخرين أن لفظ التأويل في القرآن والحديث أريد به هذا المعنى الاصطلاحي الخاص (الذي ابتدعوه) واعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾ (آل عمران:٧) لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها، وأن ذلك المعنى المراد منها، لا يعلمه إلاّ الله. لا يعلمه المَلَك الذي نزل بالقرآن، وهو جبريل، ولا يعلمه محمد ﷺ، ولا غيره من الأنبياء، ولا يعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان. وأن محمداً ﷺ كان يقرأ قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه:٥) وغير ذلك من آيات الصفات.. وهو لا يعرف معاني هذه الأقوال، بل معناها الذي دلت عليه لا يعلمه إلاّ الله، ويظنون أن هذه طريقة السلف.. وهؤلاء هم أهل التضليل والتجهيل الذين يقولون: أن الأنبياء جاهلون ضالون، لا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبياء".[٥٩]

---

٥٩ ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ص٢٠٦، وقارن: ابن قدامة المقدسي، **إثبات صفة العلوّ**، ص٣٠ـ٣١، وقارن ما ذكره د. محمد الكتاني، المصدر السابق، ص٥٧٧ـ٥٧٨.

وتنصرف مناقشة التأويل عن السلفيين عامة، المتقدمين منهم والمتأخرين، على وجه التحديد إلى الصفات الخبرية التي ظواهرها توحي بالتشبيه والمحايثة والتجسيم؛ وهكذا حصروا مهمة التأويل وقيدوها في دائرة ضيقة؛ فكان موقفهم العام هو وجوب الوقوف عند إثبات ظواهر هذه الصفات، من غير تشبيه أو تمثيل أو كيفية، وربطوا هذا الموقف وجعلوه قسراً مذهباً للمتقدمين من السلف عامة. وهو حكم فيه شغَبٌ وخروج عن الحق؛ ولهذا رده الحافظ ابن الجوزي، وهو من الحنابلة الذين أخذوا بالتأويل، فقال عن مذهبهم في الصفات: "إن إثبات الظاهر لا يخلو من أمرين، فإما أن يكون المراد من الظاهر الحقيقة، وذلك تشبيه، لأن الإشارة الحسية إليه جائزة، أو يكون المراد منه غير الحقيقة، وذلك تأويل. وفي الحالتين فإن ذلك ليس بمذهب السلف الذي هو التوقف الكامل، من غير جنوح إلى التأويل؛ أو سقوط في التشبيه".[٦٠]

أما الإمام ابن تيمية ومن استقر على مذهبه، فيرون أن إثبات ظواهر هذه الصفات لا يفيد المشابهة والتجسيم، وإنما استنتج أتباع التأويل من إثبات الظاهر ما لا يلزم عنه في الألوهية وذلك لأخذهم بقياسين فاسدين، هما قياس التمثيل وقياس الشمول. و"العلم الإلهي - في تقديره - لا يجوز أن يستدل فيه الاستدلال بقياس تمثيلي، يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي، تستوي فيه أفراده، فإن الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى:١١) فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها؛ ولهذا لما سلك طوائف المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلبت عليهم - بعد التناهي - الحيرة والاضطراب، لما يرون من فساد أدلتهم أو تكافئها".[٦١]

ولنا أن نلحظ بأن ما قرره الإمام ابن تيمية لم يمنع قط من اقتران أسماء العديد من أكابر الحنابلة بالتشبيه والتجسيم، وذلك لإنكارهم الحاسم للتأويل؛ نذكر من متقدميهم - على سبيل المثال لا الحصر والتقييد - الزاغوني (أبو الحسن علي بن عبيد الله ت٥٢٧هـ) الذي قيل أن في أقواله من غرائب التشبيه ما يحار فيه النبيه، والقاضي أبو يعلى (محمد بن الحسن الفرّاء) (ت٤٥٨هـ) الذي قيل عنه أن شان الحنابلة شيناً لا يغسله ماء البحار، وأبو عامر القرشي

---

٦٠ الحافظ ابن الجوزي، **دفع شبهة التشبيه**، تحقيق محمد زاهد الكوثري (دمشق: ١٩٣٣)، ص٨.

٦١ ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ص٢٩، وقارنه: د. محمد الكتاني، المصدر نفسه، ص٥٧٨.

(محمد بن سعدون ت٥٢٤هـ) وآخرون ممن جاءوا بعد ابن تيمية وأخذوا بمذهبه.[٦٢] وهذا المنع المطلق للتأويل هو الآخر ـ قد أدى في الفكر الديني اليهودي والفكر الديني المسيحي إلى ظهور فرق المشبهة والمجسمة في اليهودية والمسيحية، بل صار التشبيه تهمة لازمت عموم اليهود، على الرغم من جهود متكلميهم المناهضة ورده والتنديد بالقائلين به. أما في المسيحية"[٦٣] فقد ظهرت أيضاً فرقة المجسمة في القرن الرابع، وأعضاؤها معروفون، فإنهم أتباع أوذيوس في الشام وسيتيا وأمونيوس وديسكورس وأوزبيوس في مصر، كان القديس أوغسطين ينعتهم بالمغلولين باللحم والدم وبالصبيان ولقد اعتبرت أقوالهم عبث أطفال وإدراكاً غير نضيج".[٦٤]

إن التأويل العقلي للنص المقدس، وبالاعتبارات والشروط التي نوهنا بها، سيبقى في تقديرنا الوسيلة الكفوءة التي بها، ومن خلالها، يمكن للفكر الإسلامي أن يستوعب نتائج الحكمة الحقيقية التي هي: إصابة للحق في غير النبوة. إن الفكر الإسلامي المعاصر، وهو يواجه تحديات العصر ومستجداته، وتطوراته المتسارعة سيجد ـ لا ريب ـ في هذا التراث الفلسفي الديني، الغني والثري، والذي شغل نفسه بالبحث المخلص والتحليل الدقيق في جدل النقل والعقل، وبالعلاقة بين الكتاب والحكمة؛ ما يعينه ويمكّنه من استيعاب ثمرات العقل الإنساني، ومنجزاته العلمية، من علم نافع ومعرفة حقة ويجعل منها لبنات راسخات في بنيته الفكرية ما دام الواعون لجوهر الإسلام وحقيقته، ينطلقون من مقولة أبي حيان التوحيدي التي نقلها عن أفلاطون: "الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه، ولا أخطأوه من كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة"[٦٥] وما دمنا ننطلق من موقف عقلاني ونقدي مستنير لخصه ابن رشد بقوله: "ثم ننظر في الذي قالوه وأثبتوه، فما كان منهم موافقاً للحق قبلناه، وسررنا به، وشكرناهم عليه. وما كان منهم غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم".[٦٦]

---

٦٢ انظر كتابنا: **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، الفصل الخاص بالتشبيه والتأويل، ص٢٠٧ وما بعدها. ويقول الحافظ ابن الجوزي (المصدر نفسه) عن هؤلاء الذين ادّعوا أنهم يمثلون مذهب السلف: "يتحرّجون من التشبيه، ويأنفون من إضافته إليهم، ويقولون نحن أهل السنة، وكلامهم صريح في التشبيه".

٦٣ انظر: Simon Rawidovicz: "Saaday's Purification of the Idea of God", مقال ضمن كتاب: *Saaday Study*, I.J Rosenthal, (Manchester: ed. Edwin, 1943), p139.

٦٤ انظر: لويس غارديه، وجورج قنواتي، المصدر نفسه، ص٦٣.

٦٥ التوحيدي، **المقابسات**، المقابسة (٦٤)، حققه وقدمه محمد حسين توفيق، (بيروت: دار الأداب، ط٢، ١٩٨٩).

٦٦ ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، تحقيق د. محمد عمارة، سلسلة ذخائر العرب (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٤)، ص٣١-٣٣؛ وانظر: بحثنا الموسوم: بـ "العقيدة الإسلامية وأثرها في وحدة الثقافة العربية الإسلامية، ضمن كتاب: **وحدة الثقافة العربية وصمودها بوجه التحديات** (بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية والمجمع العلمي العراقي، كانون الثاني، ١٩٩٤)، ص١٢١-١٣٣.

لقد كان التأويل بوابة الفكر الإسلامي إلى التثاقف الحضاري Acculturation مع الأمم المختلفة ودوائر الحضارة المحيطة به، ولم يعرف قط الإنكفاء على الذات، أو دعوى الوحدة والاطراد التي ميزت الفكر الغربي منذ ولادته الأولى في أحضان اليونان في القرن السادس قبل الميلاد؛ بل الذي اختص به فكرنا الإسلامي عبر تاريخه الثقافي هو قدرته الفطرية الموروثة على الهضم والتمثّل الثقافي المتنوع: Cross cultural absorbtion، وإمكاناته الواسعة من إعادة البناء الفكري، وهاتان خاصيتان أشار إليهما، ونبه عليهما العديد من المستشرقين في الغرب[٦٧]، واعتبروها قدرة مستكنة في الفكر الديني ـ الفلسفي في الإسلام على التجديد والإبداع، في حين غفلنا نحن عنهما، وأصبحنا في غيبة عن ضرورتهما، ولم نقدرهما حق التقدير؛ جرياً واتباعاً لمنهج ربط قسراً وإلجاءً بالسلف الكرام؛ واتّسم بنزعة لا تاريخية؛ لا تقيم للنظر وزناً، ولا تعرف إلى التثاقف سبيلاً، وتتهم فلاسفة الدين في فكرنا بالتضليل والجهالة والحيرة والاضطراب وتغفل في إصرار وعناد عن خدماتهم الجليلة في خدمة عقيدة الإسلام وإثراء فكرنا الإسلامي ـ الإنساني في مناشطه ومقاصده.

---

٦٧ انظر مثلاً: Von Grunebaum: Modern Islam, *The Search for Culturan Identity*, Berdeley, University of California Press, 1962, p3.

وأيضاً: جولدزيهر (اجنتس): **العقيدة والشريعة في الإسلام**، الترجمة العربية للأستاذين، محمد يوسف، علي عبدالقادر (القاهرة: ط٢، ١٩٥٩). حيث يقول: "إن الإسلام قد أكد استعداده وقدرته على امتصاص الآراء وتمثلها، كما أكد قدرته كذلك على صهر تلك العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة". وأيضاً: لويس (برناد)، **العرب في التاريخ**، ترجمة نبيه أمين وفارس ومحمود يوسف زايد (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٤)، ص١٩٢، حيث يقول: "إن الحضارة الإسلامية على الرغم من تنوع أصولها، لم تكن مجرد جمع آلي للثقافات القديمة، بل هي بالأحرى: خلق جديد، انبعثت فيه جميع هذه العناصر، لتكون حضارة جديدة أصيلة، وذلك بأن انتقلت إلى صور عربية إسلامية. وهذه العملية سمة مميزة لكل مرحلة من مراحل تطور هذه الحضارة.