

## التأويل كآلية ملحة بين الفكر الاعتزالي والفكر الصوفي، وامتداده في الطرح العربي المعاصر.

Interpretation as an insistent mechanism between Mu'tazila thought and Sufi thought, and its extension in contemporary Arab discourse

د. منداس عبد القادر

جامعة لونيبي علي / بليدة 2

|                         |                          |                           |
|-------------------------|--------------------------|---------------------------|
| تاريخ النشر: 2023/12/30 | تاريخ القبول: 2023/11/22 | تاريخ الإرسال: 2023/11/04 |
|-------------------------|--------------------------|---------------------------|

### الملخص:

ترمي هذه المداخلة إلى استكناه عنصر التأويل في تراثنا العربي الإسلامي، بوصفه آلية لا يخلو منها التفكير التراثي، وهذا ما تطالعنا به مصادر كل من طائفتي "المعتزلة" و"المتصوفة" على حد سواء؛ إنهما رغم التعارض القائم بينهما، بين عقلانية المعتزلي الكلامية ورمزية الصوفي الباطنية، غير أنهما لا يستغنيان عن آلية التأويل في تأصيل أسسهما المحورية، في فهم النص القرآني المقدس. وعطفا على ذلك فإن امتداد هذه الآلية الإجرائية لا تخفى على كل ناقد، في طروحات مفكرينا المعاصرين النازعين إلى التأويل بوجهيه الاعتزالي أو الصوفي، كالذي نلفيه لدى نصر أبوزيد أو طه عبد الرحمن وغيرهما. فما الذي يحيل التأويل آلية ملحة في كل من فكر الاعتزال والتصوف؟ وما شكل امتداده في الطرح العربي المعاصر؟

### الكلمات المفتاحية :

-آلية التأويل - التراث العربي الإسلامي - الفكر الاعتزالي - الفكر الصوفي - الطرح العربي المعاصر.

### Abstract:

This intervention aims to explore the element of interpretation in our Arab-Islamic heritage, as a mechanism that traditional thinking is not devoid of, and this is what the sources of both the "Mu'tazila" and "Sufi" sects tell us alike. Despite the contradiction that exists between them, between the verbal rationalism of the Mu'tazilites and the mystical symbolism of the Sufis, they do not dispense with the mechanism of interpretation in establishing their pivotal foundations in understanding the sacred Quranic text.

In addition, the extension of this procedural mechanism is not hidden from every critic, in the proposals of our contemporary thinkers who are inclined to interpretation in its two aspects, the Mu'tazila or the Sufi, such as what we find in Nasr Abu Zaid, Taha Abd al-

Rahman, and others. What makes interpretation an insistent mechanism in both Mu'tazila thought and Sufism? What is the form of its extension in contemporary Arab discourse?

**Key words:**

- Interpretation mechanism - Arab-Islamic heritage - Mu'tazila thought - Sufi thought - Contemporary Arab presentation.

**توطئة - التأويل ظاهرة إنسانية لسانية :**

إن النصوص اللغوية هي من جملة الظواهر الإنسانية ذات الصيرورة المنظمة، وهو ما يجعلها تختلف في كيفية تقديمها، لأن النص قد يبرز أحيانا في ثوب شفاف يرى القارئ من خلاله المعاني بأدنى جهد وكدّ للذهن، وقد يقدّم في تعابير مهمة وغامضة تحتاج لإدراك المغزى واستخلاص العبرة. وهو ما يجعل النص متمظها في كفيات مختلفة وراءها مقصدية المرسل ومراعاة مقصدية المخاطب، والظروف التي يروج فيها النص وجنس النص.

وهي ماورائيات تؤدي إلى اختلاف استراتيجية التأويل من عصر إلى عصر ومن مجموعة إلى مجموعة ومن شخص إلى شخص، بل إن الممارسة التأويلية الشخصية دينامية، وكل هذا يطرح مسألة التأويل الراجح المقبول أو المرجوح المرفوض أو الذي لا يخضع لأي معيار.<sup>1</sup>

مصطلح "التأويل" كما يحدده د.حمو النقاري : يعود أصله إلى معان محورية هي :

"إرجاع" و "تصيير" و "ردّ" إلى الأصل، باعتبار هذا الأصل إما "أولا" سابقا ومتقدما يترتب عليه غيره، وإما "مآلا" متوخى ومقصودا يراد كغاية. فيتعلق مفهوم "التأويل" بمفهومي الإرجاع والتصيير، وهو من استعمال الفعل "آل" الشيء "أولا ومآلا" للدلالة على رجوع وصار. ولا يكون "التأويل" إرجاعا وتصييرا وردا إلا بفعل "الجمع" يقال "أول" أي جمع، وألّ الشيء وأولّته بمعنى "جمعه". هذا من جهة.<sup>2</sup>

ومن جهة محايدة، يرادف التأويل مصطلح التفسير والرد، فالتأويل – بالتحديد الأصولي- صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله. ولتأويل الظاهر وجهين: أن يستعمل اللفظ فيما يستعمل فيه كثيرا، أو أن يتأول اللفظ ويحمله على ما لا يستعمل فيه كثيرا. وهكذا فالتأويل عبارة عن احتمالٍ يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر. وأما الظاهر فما صح تأويله ، أو ما أمكن تأويله على خلاف مقتضاه بدليل. والتأويل كذلك ردّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول ، وإنما يستعمل إذا علّق بما يتلقى من الألفاظ منطوقا ومفهوما.<sup>3</sup>

**ثانيا - التأويل شرط كل خطاب منذ الأزل :**

إن مفهوم "القراءة" المعاصر مقترن بالاكشاف وإعادة إنتاج المعرفة، وهو لذلك مفهوم خصب يمتد من "التفسير" إلى "التأويل"، ويؤكد أن الذات القارئة فيه لا تقل أهمية عن الموضوع المقروء،

ويكشف بوضوح باهر عن أهمية طبيعة المعرفة التي تصل القارئ بالنص، وفي ضوء هذا المفهوم تكون النصوص الشعرية خاصة، -والنصوص الإبداعية عامة وكثير من النصوص غير الإبداعية- "نصوصاً مفتوحة" قابلة لمستويات متعددة من القراءة تختلف باختلاف الذات القارئة وشروطها التاريخية، وهذا يؤكد صفة "النسبية" في القراءة التي لا تناقض صفة "الموضوعية" إذا اشترطنا للقراءة الصحيحة جملة شروط.<sup>4</sup>

ولعل أهم هذه الشروط التي تحقق لآلية التأويل موضوعيتها: أن نحاول فهم معاني كلمات النص فهما تاريخياً أولاً، وهذا مطلب عزيز المنال، فليس في المكتبة العربية على كثرة ما فيها من معجمات، معجم تاريخي واحد،<sup>5</sup> ولذا يبدو الشرط الثاني مكملًا لهذا الشرط وسياجاً له يحول دون الوقوع في الخطأ، وهذا الشرط هو التحليل التاريخي، أي ربط النص بسياقه التاريخي، فمعرفة هذا السياق بأبعاده السياسية والثقافية والاجتماعية وغيرها ضرورية لفهم النص.

وهذا يعني أن للمرحلة الأولى من القراءة -وهي مرحلة التفسير- جناحين: الأول لساني، يقوم على الخطأ والصواب في معرفة الكلمات، والثاني تاريخي، يجعل المعرفة الصحيحة مرهونة بمعرفة السياق التاريخي الخاص، وثالث هذه الشروط يقتضي أن تسبق مرحلة "التفسير" مرحلة "التأويل"، وهي المرحلة التي يدخل فيها القارئ ونصه في حالة "الحوار"، وكل فهم عميق للنص هو التقاء بين خطابين -بين خطاب الذات القارئة والمضمرة وخطاب الموضوع المقروء- أي هو حوار بينهما.<sup>6</sup>

ويرى كثير من النقاد والمعنيين بشؤون القراءة ومشاكلها أن "التأويل" شرط لبقاء الخطاب المقروء وشرط لبقاء الخطاب الحالي، وينبغي أن نتذكر أن ليس ثمة قراءة بريئة، أو قراءة تبدأ من درجة الصفر، وليس هنالك قراءة مكتملة تامة الوفاء، بل هنالك قراءات بعضها أوفى من بعضها الآخر، وأن الاختلاف بين هذه القراءات-أو التأويلات- هو خلاف في "الدرجة" لا في "الصفة".<sup>7</sup>

وينبغي أن نثبت أن التأويل هنا ليس وليد العصر الراهن، بل هم قديم موغل في القدم، ولعل أول بداياته الأساسية المسجلة في الوثائق، ما يجده الباحث لدى مؤلفي الكتاب المقدس (بعهديه) حين شعر المفسرون والمؤولون بغرابة المعنى الحرفي عن قيمهم، "إذ كل تأويل متجذر في السياسة - يعني القيم". وأعلن بعضهم أن معاني النص ليس لها حدود "في أية كلمة يلمع ألف ضوء".<sup>8</sup>

فيمكن القول إن التأويل برز ونما وفق تيارات ثلاث، أولاً الاتجاه الحرفي الذي يناهض أو هام المدرسة التأويلية، وقد اتهم أصحابه بالوقوع في التناقض بين نصوص الكتاب المقدس، فظهر الاتجاه التوفيقى عند "أوغسطين الهيبوني" الذي فرق بين المعنى الحرفي التاريخي والمعنى المجازي، إذ يقبل

المعنى الحرفي حين يرجحه السياق ويطابق العقيدة ويحترم مقاصد الكاتب ويحتمل الحقيقة، ويلجأ إلى المعنى المجازي في حالة عبثية المعنى ومخالفته لعقيدة أتباع الكتاب المقدس ضاربا بالسياق عرض الحائط.

فالمؤولون كما سبق اعتمدوا قيمهم مرجعا للقراءة التأويلية، مثل "فيلو الاسكندري" الذي عكف على تأويل العهد القديم بناء على التأويلات اليهودية واليونانية، وكذلك "أوريجين" المتعمق في الفلسفة اليونانية بمختلف مذاهبها والأساطير اليونانية، وقد نقل خبرته إلى العهد الجديد. إذ قام بالموازنة بين معنيين: المعنى الحرفي وهو العهد القديم، والمعنى الروحي وهو العهد الجديد، ثم تجاوز هذه الثنائية إلى ثلاثية فرباعية، فالثلاثية هي أن النص يحتوي معنى حرفيا تاريخيا، ومعنى أخلاقيا، ومعنى صوفيّ روحي، والرباعية، وهي: المعنى الحرفي والتمثيلي والخلقي والغبي، وتابع ذلك الفيلسوف المنطقي فروفوريوس صاحب ايساغوجي المنطق، وطوماس الإكويني وغيره من المؤولين.<sup>9</sup>

### ثالثا - محورية التأويل في التفكير التراثي الإسلامي:

عرفت حضارتنا العربية تيارات تأويلية مختلفة في الدراسات القرآنية الخصبة منذ فجر الدراسات، ولم يقف التأويل على فرقة بعينها، بل اتسع ليشمل الشيعة والخوارج والصوفية والفلاسفة والمعتزلة، يقول أحد متأخري الصوفية: "لكل آية ستون ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر." ولم ينكر بعض الأصوليين من المالكية والشافعية والحنفية فكرة التأويل، ولكنهم حاولوا كبح جماحها فقد كانوا يؤولون ويضعون بعض المقاييس والضوابط لتأويلهم، ولعل أبا إسحاق الشاطبي في كتابه "الموافقات" مثال جيد لهؤلاء المعتدلين من المؤولين على ما يذكر د. محمد مفتاح.<sup>10</sup>

إن التأويليين في تعاملهم مع النص القرآني كانت أهدافهم من ذلك متباينة، فمنهم المؤول للآيات الدالة على التشبيه تنزيها للذات الإلهية كالمعتزلة، أو يتوخى استعراض تعاليم نفسانية وروحية وفلكية كالمتصوفة والفلاسفة. وقد اتخذ بعضهم المصحف كله موضع تأويل رغم اختلاف مستويات خطاب آيات الأحكام والقصص والتمثيل، وانتقى آخرون ما رأوه خادما لمقاصدهم المختلف، بيد أنه يمكن الزعم أنهم جميعا استثمروا الآيات الواردة فيها التمثيل بكيفية صريحة أو ضمنية.<sup>11</sup>

وفي السيرة النبوية يطالعنا نص من النصوص النقلية يشير إلى التجاء الصحابة رضي الله عنهم لما يشبه التأويل، فعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: قال النبي -صلى الله عليه وسلم- لَنَا لَمَّا رَجَعَ مِنَ الْأَحْزَابِ: "لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ"، فَأَذْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ

بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يَرُدْ مِنَّا ذَلِكَ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَلَمْ يُعْتَفَ وَاحِدًا مِنْهُمْ.<sup>12</sup>

قال السهيلي في شرحه الحديث : "في هذا الحديث من الفقه أنه لا يعاب على من أخذ بظاهر حديث أو آية، ولا على من استنبط من النص معنى يخصّصه، وفيه أن كل مختلفين في الفروع من المجتهدين مصيب" وقال أيضاً : "ولا يستحيل أن يكون الشيء صواباً في حق إنسان، وخطأً في حق غيره، وإنما المحال أن يحكم في النازلة بحكمين متضادين في حق شخص واحد؛ والأصل في ذلك أن الحظر والإباحة صفات أحكام لا أعيان، فكل مجتهد وافق اجتهاده وجهاً من التأويل، فهو مصيب." <sup>13</sup>

وقال النووي في شرح صحيح مسلم: "أما اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في المبادرة بالصلاة عند ضيق وقتها وتأخيرها، فسببه أن أدلة الشرع تعارضت عندهم بأن الصلاة مأمور بها في الوقت، مع أن المفهوم من الحديث هو المبادرة بالذهاب إلى بني قريظة ، وألا يشتغل عنه بشيء، لا أن تأخير الصلاة مقصود في نفسه؛ من حيث إنه تأخير، فأخذ بعض الصحابة بهذا المفهوم نظراً إلى المعنى لا إلى اللفظ، فصلوا حين خافوا فوات الوقت، وأخذ آخرون بظاهر اللفظ وحقيقته، فأخروها ولم يعنف النبي صلى الله عليه وسلم واحداً من الفريقين؛ لأنهم مجتهدون، ففيه دلالة لمن يقول بالمفهوم والقياس ومراعاة المعنى، ومن يقول بالظاهر أيضاً، وفيه أنه لا يعنف المجتهد فيما فعله باجتهاده، إذا بذل وسعه في الاجتهاد، وقد يستدل به على أن كل مجتهد مصيب، وللقائل الآخر أن يقول: لم يصح بإصابة الطائفتين، بل ترك تعنيفهم، ولا خلاف في ترك تعنيف المجتهد، وإن أخطأ، إذا بذل وسعه في الاجتهاد، والله أعلم." <sup>14</sup>

ولعل هذا النص يثبت أن للتأويل نواة في العصر النبوي بحيث تعامل المتلقون للأمر آنذاك مع النص تعاملًا مختلفًا ، فرضه عليهم السياق الظرفي الواقعي، فلكل منهم مرجع يؤول إليه فيما ذهب إليه، فالذي امتثل الأمر على ظاهره وصلى العصر متأخراً حتى وقت وصوله لبني قريظة مرجعه الآية التي تقول ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ <sup>15</sup> أما الذي التزم بوقت الصلاة وفهم من النص الحث على الإسراع في البلوغ فمرجعه الآية : ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴾ <sup>16</sup> .

رابعا - علم الكلام أو "علم المناظرة العقدي" وامتيازه منهجيا ومنطقيا :

قبل الحديث عن تأويل المتكلمين ينبغي التنويه بدورهم في التأسيس لفكر إسلامي جدلي ، لقد اصطلح د. طه عبد الرحمن على تسمية هذا العلم بعلم المناظرة العقدي، وخلفية هذه التسمية أن

أغلب المعارف الإسلامية آخذة بمسلك المناظرة الجدلي، وإن تفاوتت في درجة التقيد به على قدر الافتقار إليه بمقتضى نوعية شروطها المعرفية، وعلم الكلام قام على تواجه سواء بين أصحاب الملة الواحدة أو بين أصحاب الملل المختلفة.<sup>17</sup> والمتكلم أو "رجل الكلام" بوصفه عبد الرحمن، من قامت به شروط:

- 1- معتقدا : يعتقد بالتسليم بما ورد في كتاب الله والسنة المحمدية تسليم المكلف من لدن الشرع، لذا سمي علم الكلام ب " علم التوحيد" وعلم " الموجود بما هو موجود." على قواعد الإسلام.
- 2- ناظرا : فالتكلم يطلب تعقل أصول العقيدة وتعقيلاها، بأن يسلك فيها سبل الاستدلال والإقناع، فسمي علم الكلام كذلك " علم النظر والاستدلال".
- 3- محاورا : مقتضى المحاوره خطاب بين اثنين مخاطب ومخاطب، عارض ومعارض، وهي صفة حوارية للمتكلم تحمل الكلام على معنى المكاملة والمناظرة، فدعي أيضا بعلم "المقالات الإسلامية".<sup>18</sup> وبالتالي فإن المتكلمين آنذاك امتازوا بطاقة إبداعية في إنتاجهم ، وتوضيح هذا أنهم:
- استوعبوا استيعابا منهجيا كاملا مختلف أسباب عصرهم العلمية والتاريخية من وسائل نظرية وأوضاع ظرفية، بينما لا نجد مثل هذا الاستيعاب المنسق لوسائل العصر العلمية والمعطيات التاريخية في ما أنجز من الدراسات المعاصرة التي تحاول تطوير الفكر الإسلامي، بل تثويره أو على النقيض تجاوزه وابتغاء غيره.
- انتهجوا في أبحاثهم طرقا استدلالية تمتاز بالتجريد والدقة، واتبعوا في تحليلاتهم أساليب تمتاز بالطرافة والعمق، بينما لا تستقيم للكتابات المعاصرة عن التراث مثل هذه القدرة على ممارسة مناهج التفكير المنطقي.<sup>19</sup>

#### خامسا - التأويل عند المتكلمين عامة والمعتزلة خاصة :

يحتل التأويل مكانة خاصة عند المتكلمين ، وذلك لطبيعة التأويل ذاتها التي تعتمد على العقل، والعقول متفاوتة والأفهام متنوعة، وهذا ينتج عنه كثرة التأويلات وتنوعها، كما ترجع من ناحية أخرى إلى المؤول نفسه، إذ يؤول بما يوافق رأيه ويناصره، ويبطل رأي خصمه.

ولأن التأويل بالنسبة للمتكلمين متعلق أساسا بنصوص الوحي، وهي مصدر مهم من المصادر الشرعية، فقد اكتسب أهمية خاصة، فوضعت له قواعد وضوابط ولم يترك باب التأويل مفتوحا، إذ تعلق التأويل بالمحكم والمتشابه، فالمحكم لا يتطرق له التأويل بخلاف المتشابه، ومع ذلك اختلف في

تحديد طبيعة المحكم والمتشابه في النص القرآني، ومن وجه آخر ارتبط التأويل عندهم بألفاظ اللغة ودلالاتها من حيث العموم والخصوص، والمجمل والمفسر، والمطلق والمقيد.<sup>20</sup>

يتحدث أبو المعالي الجويني الأصولي المعتزلي عن التأويل فيحدده بقوله: "إنه رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول. أي إعطاء معنى يحتمل الظاهر ومعرفة المراد، لكن هذا الخروج عن الظاهر وتركه لا بد من قرائن وأسباب تدعو إليه وتعضده."<sup>21</sup> كما إن التأويل لا ينبغي أن يخرج عن معاني اللغة وأن لا يكون ملغزا أو مبهما، فيؤكد الجويني على ضرورة تقييد التأويل بقواعد اللغة ومراعاة أساليب البلاغة، فيقول: إنما يسوغ في التأويلات ما يسوغه الفصحاء، ويرى عدم حمل الألفاظ على النادر الشاذ.<sup>22</sup>

وعلى العموم فإن ظهور نزعة التأويل بعد العصر الإسلامي الأول، تجلي في مواقف متباينة غير ثابتة، أوجزها أبو حامد الغزالي في خمسة مواقف:

- من يرفض التأويل ويصدق بما جاء به النقل جملة وتفصيلا.
- من لم يكثرث بالنقل واعتمد العقل وتوسع في التأويل.
- موقف من جعل العقل أصلا وضعفت عنائهم بالمنقول، وما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول كذبوا راويه وجحدوه.
- من جعلوا المنقول أصلا ولم يغوصوا في المعقول.
- موقف متوسط جامع بين المعقول والمنقول وجعل لكل واحد منهما أصلا منكرا تعارض العقل والشرع.<sup>23</sup>

بالنسبة للمعتزلة الأصول الخمسة هي مدار معتقدهم: التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذه الأصول هي الدستور الذي ينضوي تحته كل منتسب إلى الفرقة، وهي جملة من المبادئ العامة أو الأبواب الكبرى، التي تبحث في تفاصيلها تلك الأصول، وقد تتجه تلك الأصول اتجاهات متعددة في تقرير الفروع التي يجب إلحاقها بالأصول، وقد اختلف المعتزلة في بعض الجزئيات التي عُدَّت مقالات، وعُدَّ القائلون بها من أصحاب المقالات داخل الفرقة، ذكرتها كتب الفرق ككتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعري.<sup>24</sup>

والذي يميز المعتزلة عن غيرهم من الفرق، وهو الأهم تقديمهم العقل في كل الأحوال، لحل الإشكالات التي تطرح على الفرد، وعلى الجماعة، في شؤون الدين كما في شؤون الدنيا، فعلى الإيمان

بالعقل المشير والهادي والحجة التي تتقدم كل الحجج، بنى المعتزلة أصولهم الخمسة، واتخذوها عقيدة تشتمل على الدين والدنيا.

والذي يميزهم عن غيرهم من الفرق أيضا التقدم والوعي بالزمن وفعله في الكائنات الحية التي تتحرك خارجة، فلا فضل للماضي على الحاضر إلا بما صلح منه للبقاء في الحاضر، ولا فضل للحاضر على المستقبل إلا بما صلح للاستمرار فيه، وما صلح ويصلح هو الذي ينفع الناس، ويلقى منهم القبول، فيتفقون على العمل به والزيادة عليه.<sup>25</sup>

حاول المعتزلة توظيف التأويل بوصفه آلية ضرورية فيما يعرض لهم من نصوص تنافي أصولهم، فقاموا بإيراد الآيات التي تؤيد موقفهم واعتبارها محكمة وصريحة النص، أما الآيات التي تخالف رأيهم فحاولوا صرفها لمقصدهم وتصنيفها ضمن متشابه القول. فمثلا:

في باب التوحيد -كما يطلقون عليه- نجد من قضاياهم مسألة الصفات الإلهية، فالمعتزلة ينفون أن يكون لله صفات خارجة عن ذاته، وصفاته عندهم عين ذاته، وينكرون قدم الصفات، يقول الشهرستاني: "القول بأن الله قديم، والقدم أحص وصف لذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا يعلم وقدرة وحياء، هي صفات قديمة، ومعان قائمة به، لأنه لو شاركت صفات في القدم الذي هو أحص الوصف لشاركته في الإلهية. واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت كُتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه، فإن وجد في المحل عرض قد فني في الحال، واتفقوا على أن صفات الإرادة والسمع والبصر، ولكن اختلفوا في وجوه وجودها، ومحال معانيها، واتفقوا على نفي التشبيه عنه من كل وجه ... وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها وسموا هذا النمط توحيدا".<sup>26</sup>

والمعتزلة تقول بنسبة الأفعال إلى العباد، لذا تمسكوا بالآيات القرآنية المؤيدة لذلك، كقوله تعالى: "كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ"<sup>27</sup> وقوله تعالى "فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهِ"<sup>28</sup> أما الآيات التي ظاهرها يوحي بالجبر، فقد أولها المعتزلة وفقا لمذهبهم في حرية إرادة العباد واختيارهم، وأن الله لا يخلق أفعالهم، فأية "قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ . وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ"<sup>29</sup>، المراد به أن الله تعالى أضاف إلى العباد فعل العبادة والنحت، فقال: أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ، وذمهم على ذلك، فلولا أنها متعلقة بهم وإلا لما حسن إضافته إليهم وذمهم على ذلك، ولا يجوز إضافة ذلك إلى الله تعالى، فلو جاءت الآية بصيغة: ( أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ وأنا الذي خلقت فيكم عبادة ونحت)، لكان لا يليق هذا الكلام بحكمته، فلا يجوز حمل هذا على ظاهره، ويجب أن يحمل على وجه يوافق الأدلة

العقلية، فيقال إن المراد من (وما تعملون) أي وما تعملون فيه، وذلك جائز في اللغة كثيرا وفي القرآن، كآية: "يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ" فإنه لا تتعلق بهم المحارِب لكونها أجساما، والمراد به العمل في المحارِب، كذلك الأمر هنا.<sup>30</sup>

#### سادسا - المعتقد الصوفي وأسس السلوكية :

الصوفية هم أهل الله الذين صفت قلوبهم له، وفنوا عن أنفسهم وبقوا به، سمُّوا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله بارتفاع همتهم إليه وإقبالهم بقلوبهم إليه، أو لأن اسمهم قريب من اسم أهل الصُّفَّة ، أو لأنهم لبسوا الصوف زهدا وتقشفا، وقيل غير ذلك. ومن كبارهم الجنيد ومعروف الكرخي وعبد الواحد ومحي الدين بن عربي وغيرهم كثير.

ومذاهب أهل التصوف كثيرة بعضها سني، والبعض كان على القول بالحلول والاتحاد كالذي نسب للحلاج وأبي يزيد البسطامي، والبعض كان فلسفيا كتصوف ابن عربي، وتميز الصوفية بالحس الوجداني العالي فكان منهم الشعراء، وكانت لهم أقوال من أحوالهم في غاية الدقة والإبداع البياني، وبعضهم كتب في التصوف كالقشيري والكلاباذي، وابن عربي، والشعراني، وكان للطرق الصوفية فضل نشر الإسلام في إفريقيا وآسيا.<sup>31</sup>

من مبادئ الصوفية أنه لا بد للمريد من شيخ يأخذ عنه، ويسمون الزمن الذي يقضيه المريد صحبة شيخه زمن الارتضاع والشيخ وحده هو الذي يعلم وقت فطام المريد ، والأحوال تسري من باطن الشيخ إلى باطن المريد كسراج يقتبس من سراج . ولكل شيخ طريقة ، والطريقة مجموعة القواعد التي يرسمونها للمريد، وللطريقة رباطٌ يضم الشيوخ والشبان، ويلزم فيه الشيوخ زوايا الخلوة بينما يأوي الشبان إلى بيت الجماعة، والخلوة أربعون يوما وشيخ الطريقة هو قطبها ، يليه النقباء فالأوتاد فالأبرار فالأبدال.<sup>32</sup>

وللتصوف مقامات وأحوال، والمقامات مراتب يترقى فيها صعودا إلى الله، وهي التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا. والأحوال انفعالات تلم بالصوفي وتناسب المقامات كحال الخوف والرجاء والأنس والسكر والصحو والطمأنينة واليقين. ولغة الصوفي فيها الفيض والإشراق والجذب والوجد والسكر والغناء والنشوة والوصول.<sup>33</sup>

ومن أعلام التصوف، ذو النون بن إبراهيم الأحميمي المصري (ت 859م)، ومعروف الكرخي (821م)، ومنهم أبو سليمان الداراني (810م)، والحاتر المحاسبي (857م)، ويقال إن أول من حاضر في التصوف هو حي بن معاذ الرازي، وأن الجنيد البغدادي كان أول من صاغ المعاني الصوفية كتابة،

وأن أبا اليزيد البسطامي كان أول من استعمل عبارة الفناء، وأن الحسين بن منصور الحلاج (ت 922م) أول من قال بنظرية الحلول، حلول اللاهوت في الناسوت، وأن محي الدين بن عربي (1240م) أول من قال بوحدة الأديان وأول من لقب بالشيخ الأكبر والقائل بنظرية الإنسان الكامل، ويقصد به النبي أو الحقيقة المحمدية أو روح النبوة التي تنتقل في الأنبياء والأولياء والصالحين.<sup>34</sup>

#### سابعا - نموذج التأويل عند "محي الدين ابن عربي" :

لغة التصوف قبل ابن عربي يكاد يجمعها أساس واحد وهو أنها لغة تُعرب عن تأمل وتجربة متلازمين، ولهذا انحصرت مشكلة الصوفي تلك الفترة في التعبير واشتركوا في الشكوى من حدود الحرف وعدم طاقته الاستيعابية لإبعاد تجربة مطلقة، فالكلمة لا تستطيع أن تعبر بتطابق كلي عن الحال المعيشة، فنرى المفردات تتعدد بتسلسل متدرج في محاولة يائسة ساعية نحو التطابق مع التجربة، ويظهر الحرف والكلمة في كتاباتهم "غيرا" و"سوى" و"ثانيا" إلى جانب المراد منه، ويتضح عجزه عن التعبير عن ذات التجربة، بل حتى عن اتحاده الحقيقي بمضمونه.<sup>35</sup>

إن ابن عربي يتحلى بجانب تجربته الروحية الواسعة الغنية، بملكة التعبير عنها إذ إنه يمتلك أسلوب التعبير الصحيح بالوسائل "الكلاسيكية" جميعها، فنراه يعبر عن فكرته الواحدة بفنون القول، فالكلمة عنده تتحد بمضمونها لا لتعبر عنه بل لتكونه، وتنتقل الكلمة من كونها "سوى" يثني المضمون إلى واحد هو عين المضمون ... فلا تتعدد لديه المترادفات بل كل مفرد هو غير الآخر، لأنه وإن كان يرمز إلى الحقيقة الواحدة، إلا أن نسبته إليها من وجه خاص، لا يشترك فيه مع غيره، إذن انفردت الكلمة بمضمون وحيد، حتى صارت عند ابن عربي ما يراد منها، فلم يحتج إلى التعداد. وبلغه ابن عربي فالتجربة الصوفية هي "الظاهر" والتعبير هو "المظهر" فلا تظهر التجربة إلا في مظهرها، متحققة في كلمات.<sup>36</sup>

وبالتالي فقد نقل ابن عربي مضمون الكلمة من وجود منطقي إلى وجود واقعي، ليفرغها من إشارة مضمونها الذاتية، فمثلا لفظة "التوكل" في التصوف الكلاسيكي، له إشارة ذاتية تميز صاحبها بصفة خاصة لا يتمتع بها غير المتوكل، على حين أن ابن عربي بعد بيانه معنى التوكل عند السابقين، ينقلنا إلى نظريته الخاصة فهو لم يميز المتوكل عن غيره، فعلى صعيد الواقع كل إنسان هم متوكل شاء أم أبى، لأن الفاعل الحقيقي لكل شيء وفي كل شيء هو الله، وكذلك "الاستقامة" فعنده كل مخلوق مستقيم، لأنه يؤدي الدور الذي خلق من أجله.<sup>37</sup>

كما تعرّض ابن عربي لمصطلح "الوليّ" وهو من المصطلحات التي يعدّها الصوفية محورية وهامة، فشرحها ابن عربي بما يناسب معتقده الصوفي وبما وصل إليه اجتهاده العرفاني، فالولي هي مرتبة خاصة من مراتب القرب الإلهي، يتولى فيها الحقّ -من حيث أسمائه الحسنى- العبد، إنه قرب نسبة خاصة، فالولي يخص الحق هنا وينتسب إليه، إنه للحق وليس لذاته، لذلك الحق يتولاه. وهذه النسبة الخاصة للحق لا تكتسب مطلقاً، وإنما هي تعيين إلهي، فالحق سبحانه يعيّن خاصته، فإذا كان من الصوفية من يجعل الولاية: منّة إلهية في الدرجة الأولى، واكتساباً إنسانياً في الدرجة الثانية، فإن ابن عربي يؤكد أن الولاية تعيين إلهي فقط، فالحق وحده ومن باب المنّة يعيّن أوليائه، وأما الجهد الإنساني فما هو إلا "تعرّض" لهذه المنّة، ومحاولة استعداد وانتظار لصدورها من الحق، ومن ذلك الحديث: "من عادى لي ولياً... قال ابن عربي: "إشارة "الولي" في اللفظ: "لي" ومن كان "له" فقد بلغ أمله، فما حَكَم به الولي في الخلق، أمضاه الحق .."<sup>38</sup>

أما عند تعلق "الولاية" بلفظ "النبوة" فابن عربي -متأثراً بالحكيم الترمذي- يجعل الولاية هي الفلّك المحيط العام، ويسمّيها النبوة العامة التي لا تشريع فيها في مقابل النبوة الخاصة نبوة التشريع، فالنبوة العامة أو الولاية أرفع من نبوة التشريع في الشخص نفسه، أي في شخص النبي، فالولي لا يفضل النبي أبداً، ونبوته العامة، هي إرث لنبوة النبي، وكل ما يناله ليس من جهة نبوة نبيه، لذلك لا مجال لبحث التفاضل بين الولي والنبي، ولكن بين نبوة النبي وولاية النبي نفسه.<sup>39</sup>

ينظّم ابن عربي في هذا المفهوم شعراً -عن نبوة النبي وولاية النبي وتفضيل الثانية- فيقول:

|                           |                                        |
|---------------------------|----------------------------------------|
| بين الولاية والرسالة برزخ | فيه النبوة حكمها لا يجهل               |
| لكنها قسمان إن حققتها     | قسم تشريع وذاك الأول                   |
| عند الجميع وثم قسم آخر    | ما فيه تشريع وذاك الأنزل               |
| في هذه الدنيا وأما عندما  | تبدولنا الأخرى التي هي منزل            |
| فيزول تشريع الوجود وحكمه  | وهناك يظهر أن هذا الأفضل               |
| وهو الأعم فإنه الأصل الذي | لله فهو بنا الولي الأكمل <sup>40</sup> |

ثامنا - امتداد التأسيس لآلية التأويل بوجهيه الاعتزالي والصوفي في الطرح المعاصر-

"نصر أبو زيد نموذجاً":

أ - عكف المفكر والناقد الفلسفي نصر أبوزيد على قراءة فلسفة ابن عربي الصوفية بشكل أعمق حتى يلمّ بحيثيات الفلسفة الصوفية المبنية في فكر ابن عربي، محاولاً اقتفاء أثرها بشأن المضامين الميتافيزيقية والكوسمولوجية واللاهوتية التي تنطوي عليها، وتخص موقع الإنسان في الوجود، والإنسان الكامل، ودرجات المعرفة ومراتب الوجود، ومعضلة الظاهر والباطن، والسفر الصوفي والمعراج الروحي وغيرها من المسائل.<sup>41</sup>

فالتأويل عند أبوزيد يتعارض مع العلم الصحيح الذي هو درك الأمور على ما هي عليه، فعندما يكون العلم فثمة الكشف، ولا حاجة حينها للتأويل الذي يمكن عدّه تقنية مساعدة، وليس طريقة جوهرية، فالتأويل في نظره هو المنطلق لأنه يصطدم بالحجب قصد فضّها، وبلوغ العلم الصحيح الذي مقرّه القلب بوصفه "المجلى المعرفي".<sup>42</sup>

على العكس من "كوربان" الذي يعطي التأويل قيمة أساسية في الكشف الصوفي. فإنه يرى فيه الوسيلة والغاية، لأنه حتى بعد حصول العلم، يبقى التأويل ساري المفعول، فهو ليس مجرد "نمط في المعرفة" بل هو "نمط في الوجود" كذلك.<sup>43</sup>

لا يخفي أبوزيد أن التأويل في تقديره ليس إلا وسيلة، فهو يخص الخيال كنمط في المعرفة، عكس القلب الذي يختص بالعلم الصحيح، ومجال التأويل حصري هو الخيال، ويمكن تجاوزه عند الحصول على العلم الصحيح الذي مقره القلب، لأن الخيال بالنسبة للقلب هو كالظاهر بالنسبة للباطن، "إن الخيال وسيلة وليس غاية في ذاته، إنه وسيلة إلى القلب، أو إلى باطن الإنسان الروحي، وحين يصل العارف إلى التحقق بحقيقة الوجود، تنتقل هذه المعرفة، وتنعكس إلى الخيال، فيتلقى المعرفة الحقّة، ويميّز المعنى في الصورة التي يدركها، ومن ثمّ يصبح قادراً على التأويل".<sup>44</sup>

يفهم أبوزيد من فكرة أن القلب لا يعتريه اشتباه أو وهم عند ابن عربي، أنه محل التجليات الإلهية على العكس من الخيال الذي تختلط فيه الحقائق فيتطلب تأويلاً يفك غموضها، وتبيان مصادرها ومآلها، إن التجليات الإلهية على قلوب العارفين تمكّنهم من القدرة على التأويل، وفهم حقيقة أعيان الأشياء وأسرارها الباطنية.<sup>45</sup> أي أن الكشف يصحح التأويل بشكل بعدي عندما يؤدي التأويل إلى الكشف بشكل قبلي، فالتأويل تشوبه جوانب من النظر العقلي ومن الخيال حين يكون منطلقاً، لكن عند صدوره عن الكشف فإنه لا يخطئ أحكامه، فيكون له الكشف في مقام الدليل نحو العلم الصحيح.

وبالتالي يربط أبو زيد ضرورة التأويل من عدمه بالمعطى الأنثروبولوجي خصوصا فهو ليس مسألة العلاقة بالموضوع " حقيقة حسية أو عقلية أو إلهية" وإنما قضية العلاقة بالذات ، فلم يجعل التأويل لأي كان من العامة ممن يتقيد بالظاهر، بل هو للعارف من الخاصة الذي ينغمس في الباطن، ويهتدي بالكشف الذي ينير له سبيل التعرف على الحقائق والفصل فيها، لذا يقول أبو زيد " وبهذا الكشف يمكن للصوفي تأويل هذه الآيات تأويلا يردّها إلى أصلها في العلم الإلهي، والتأويل بهذا المعنى -من الأول وهو الرجوع- هو رد الأشياء إلى أصولها وحقيقتها الباطنة."<sup>46</sup>

ب - مثلما كتب أبو زيد عن التأويل الصوفي ومراجعته وأسهب فيه، فقد تناول من جهة أخرى التأويل المعتزلي، لاسيما في كتابه : " الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة." وما لحقه من أعمال نقدية .

تعامل أبو زيد مع المنجز الاعتزالي وفق منحنيين : الأول تأصيلي، يحيل تراث أهل العدل والتوحيد، إلى فضاء لتأصيل عدد من المقولات التي أفرزتها الطفرة المعرفية للفكر الحديث على صعيد الفلسفة والدراسات اللسانية والعلوم الإنسانية والتاريخية، والمنحى الثاني منحى تأويلي هرمينوطيقي غدت فيه المدونة المعتزلية أفقا تاريخيا تنهض على أساسه الممارسة القرائية و يصير فيه النسق المعتزلي مجالا للإجابة عن إشكالات الحاضر وهمومه المعرفية. وبالتالي فخصوصية مقارنة أبو زيد للتراث الاعتزالي تتجاوز القراءات المنفعية الانتقائية السائدة لهذا التراث بالاعتماد على رؤية تصل التأصيل بالتأويل.

47

إن المرجعية الاعتزالية في فكر أبي زيد مجال لتأصيل جملة من المناهج الغربية في دراسة التراث الإسلامي، وإكسابها شرعية ثقافية، بل صارت أفقا تأويليا منفتحا على إمكانات المعرفة الحديثة، كما إن تواصله مع الإنجازات الاعتزالية يمثل - وفق تعبيره- "الامتداد النقدي" . لأن المعتزلة كانوا طرفا في تأسيس "نظرية النص" في التراث، بما تبعها من تأويلات إيديولوجية وتلاعب بدلالات النصوص، "حيث تمّ الاستناد الدائم إلى سلطة النص في خوض معارك الخلاف السياسي والاجتماعي والفكري."<sup>48</sup>

إن بحث نصر أبو زيد عن " مفهوم النص" هو بحث عن مفهوم مأزوم في الثقافة الإسلامية تحف بها في نظره تراكمات من "سوء الفهم" انتهت إلى تدجين دلالاته ودمجه في الامتثالية. فعلى تقدير أبي زيد أن مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص، ويلوذ بها، وهوما حدث تاريخيا في الثقافة العربية الإسلامية، حين اندثر فكر الاعتزال بضعف سلطته السياسية.

وهنا صار الفكر الاعتزالي واحداً من مكونات " تراث الهامش " كما أسماه أبو زيد، ممثلاً أفقا تراثياً لا تقف قراءته عند حدود اكتشاف الدلالة في سياقها التاريخي الثقافي، بل تتعداها إلى محاولة الوصول إلى المغزى المعاصر لهذا الفكر، واستثمار ما يحمله من أبعاد مقاصدية وإنسانية عميقة، ليلتحم بأسئلة الراهن الثقافي.<sup>49</sup>

لذلك سعى أبو زيد في نقده الخطاب الأصولي السائد إلى الكشف عن دلالة النص في علوم القرآن، باعتباره " العزيز النادر " مبرزاً الفارق بين " مفهوم النص " عند القدماء، وهو المفهوم الذي يخفيه الخطاب الديني المعاصر، وبين المفهوم الذي يكشف عنه المعاصرون.<sup>50</sup>

#### خاتمة الدراسة :

سعيًا في هذا البحث المتشعب إلى الربط بين جملة من العناصر المتداخلة والمتباعدة في الوقت نفسه، من أجل قراءة محورية التأويل، بوصفه آلية لا غنى عنها في تراثنا العربي الإسلامي، إنه آلية فكرية ضرورية سواء في الفكر الاعتزالي أو في الفكر الصوفي، على تباين الأصول المنهجية والأسس العقدية لكل من التوجهين .

فالمعتزلة بقوة العقل التي يتمسكون بها صار التأويل عندهم مصاحبا لكل مادة نصية تعرض لهم في مختلف أصولهم ، فلا ينبغي الإفلات من قبضة النص ومن سلطته إلى بحجة تأويلية حاججية مقنعة، حتى يتمكن المؤصل المعتزلي من إقناع ذاته ثم إقناع مريديه بما يسعى للدفاع عنه وللإيمان به من أصول العدل والتوحيد. التي يؤسسون لها .

أما الفكر الصوفي فلا يقل التأويل عنده أهمية في التأسيس لمعتقده، غير أنه لا يولي اعتباراً للتفكير العقلاني في شتى التأويلات النصية التي يؤصلها بل للكشف والخيال والروح والقلب، إنه فهم نصي من نوع آخر متميز تماماً عن سابقه في طريقة التوظيف لحفريات التأويل ، إنه لا يتفق مع المعتزلي العقلاني إلا في مجرد التفلت من سلطة نصية ظاهرية .

وهنا يظهر الفكر العربي المعاصر ليقراً هذا التلبس التأويلي والتنوع التفسيري لمفهوم النص في تراثنا، ليربطه بلغة مصطلحية حديثة كما نشهده عند نصر أبي زيد وغيره، إنه نقد ثقافي لتراث متجدد ينبغي الانغماس فيه واكتشافه وبعث ألفاظه ومصطلحاته بآليات متجددة هي الأخرى كفيلا بحل إشكالات الدين والثقافة والفلسفة .

## هوامش البحث ومراجعته :

- <sup>1</sup> مجهول البيان ، محمد مفتاح ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، الدار البيضاء ، ط 1 ، 1990م. ص 89.
- <sup>2</sup> معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، حمو النقاري، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1 ، 2016، ص 150-151.
- <sup>3</sup> ينظر معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، حمو النقاري، ص 150.
- <sup>4</sup> شعرنا القديم والنقد الجديد، وهب أحمد رومية، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 1996، ص 23.
- <sup>5</sup> انظر مقدمة "المعجم اللغوي التاريخي" للمستشرق الألماني "فيشر، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، 1982م.
- <sup>6</sup> شعرنا القديم والنقد الجديد، ص 23-24.
- <sup>7</sup> المرجع نفسه ، ص 24.
- <sup>8</sup> المرجع نفسه ، ص 24.
- <sup>9</sup> مجهول البيان، ص 90-91. وينظر: Gerard Da Silva 1987. Le Texte et le lecture comme interaction objective. P106.
- <sup>10</sup> مجهول البيان ، محمد مفتاح ، ص 93.
- <sup>11</sup> مجهول البيان ، محمد مفتاح ، ص 92.
- <sup>12</sup> صحيح البخاري، باب صلاة الطالب والمطلوب راكباً وإيماءً، رقم الحديث: 899.
- <sup>13</sup> فتح الباري شرح صحيح البخاري ، ابن حجر العسقلاني: ج 9/514.
- <sup>14</sup> المهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحيى بن شرف النووي: 98/12.
- <sup>15</sup> سورة النور: 51..
- <sup>16</sup> البقرة: 238.
- <sup>17</sup> طه عبدالرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 4 ، 2010 م ، ص 70.
- <sup>18</sup> طه عبدالرحمن، في أصول الحوار ، ص 70-71.
- <sup>19</sup> المرجع نفسه، ص 72.
- <sup>20</sup> حقيقة الخلاف بين المتكلمين، علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 1994م، ص 141.
- <sup>21</sup> أبو المعالي الجويني ، البرهان في أصول الفقه، تحقيق علي عبدالمنعم، دار الخانجي، 1950، ص 511-516.
- <sup>22</sup> الجويني ، البرهان ، ص 516-527.
- <sup>23</sup> أبو حامد الغزالي، قانون التأويل ، تحقيق زاهد الكوثري، مطبعة الألوان، 1395هـ، ص 6-9.
- <sup>24</sup> المعتزلة النشأة والفكر وأسباب الضمور، محمد شقرون. ضمن سلسلة المشاريع البحثية، بعنوان: صدى المعتزلة في الفكر الإسلامي- بين الماضي والحاضر، مجموعة مؤلفين، دار مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط 1 ، 2017م، ص 500-501.
- <sup>25</sup> المعتزلة النشأة والفكر وأسباب الضمور، محمد شقرون. ص 501.
- <sup>26</sup> الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق محمد سعيد كيلاني، منشورات البابي الحلبي بمصر، ص 44-45. وينظر: بين الكلام والفلسفة عند المعتزلة والخوارج ، أحمد علي زهرة، دار نينوى للدراسات، دمشق، ط 1 ، 2004، ص 92.
- <sup>27</sup> سورة المدثر: 38.
- <sup>28</sup> سورة يونس-108.
- <sup>29</sup> سورة الصافات: 95-96..
- <sup>30</sup> القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبدالكريم عثمان، ط 1 ، 1965، مكتبة وهبة، القاهرة، ص 382.
- <sup>31</sup> موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد، القاهرة ، ط 1 ، 1993م، ص 280-281.
- <sup>32</sup> الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحنفي، دار المعارف ، تونس، 1992، ص 138.
- <sup>33</sup> الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحنفي، ص 138.
- <sup>34</sup> الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحنفي، ص 139.
- <sup>35</sup> المعجم الصوفي -الحكمة في حدود الكلمة-، سعاد الحكيم، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت، ط 1 ، 1981. ص 15.

- <sup>36</sup> المعجم الصوفي ، سعاد الحكيم، ص 15- 16 .
- <sup>37</sup> ينظر: المعجم الصوفي ، سعاد الحكيم، ص 17.
- <sup>38</sup> ينظر: المعجم الصوفي -، سعاد الحكيم، ص 1234. 1235، وينظر: الفتوحات المكية، ابن عربي، ج 2 ص 246. وما بعدا . نشر دار صادر.
- <sup>39</sup> ينظر: المعجم الصوفي ، سعاد الحكيم، ص 1235-1237.
- <sup>40</sup> الفتوحات المكية، ابن عربي، ج 2 ص 252.
- <sup>41</sup> ينظر الصورة واللغز – التأويل الصوفي للقرآن عند محيي الدين ابن عربي-، محمد شوقي الزين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط 1 ، 2016، ص 230.
- <sup>42</sup> فلسفة التأويل-دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي- ، نصر أبو زيد، دار التنوير، بيروت، 1983م. ص 210-211.
- <sup>43</sup> الصورة واللغز، محمد شوقي الزين، ص 231.
- <sup>44</sup> فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص 216.
- <sup>45</sup> فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص 224.
- <sup>46</sup> فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص 377. وينظر الصورة واللغز، محمد شوقي الزين، ص 234.
- <sup>47</sup> المرجعية الاعتزالية في فكر نصر حامد أبو زيد من التاصيل الى التأويل، عادل الرحالي، عن سلسلة صدى المعتزلة في الفكر الاعتزالي، مجموعة مؤلفين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط ، ط 1 ، 2017، ص 272-273.
- <sup>48</sup> نصر أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2006، ص 10 و ص 113.
- <sup>49</sup> المرجعية الاعتزالية في فكر نصر حامد أبو زيد من التاصيل الى التأويل، ص 310-
- <sup>50</sup> نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار ابن سينا، القاهرة، ط2، 1994م، ص 102. وينظر المرجعية الاعتزالية في فكر نصر حامد أبو زيد ، ص 310-311.