التأويل: محدداته الدينية ودوافعه السياسية وتوجهاته الفكرية في الفكر الإسلامي

ا.م. د. حسين صبري
أستاذ الفلسفة الإسلامية المشارك
جامعة زايد – دولة الامارات العربية المتحدة

عدد ٥٣ يوليو ٢٠١٩ م

ملخص الدراسة:

تركز هذه الدراسة على مسألة "التأويل"، والمحددات التي أدت الى وجودها في الإسلام، فالنصّ القرآني يخاطب العقل بالدرجة الأولى، فهو القارئ للنصّ، والمكلّف بفهم دلالاته، وكلّ قراءة للنصّ هي موقف فكري، وكلّ فكر إنما ينشأ استجابة لواقع، فما حدث من نزاع واقتتال، وما جرى من إراقة للدماء بين المسلمين في نهاية الخلافة الراشدة، كان كافياً لتنامي "حركة التأويل" لنصوص الوحي، فهل استطاع العقل آنذاك أن يحدث توازناً – كانت الأمة في أشدّ الحاجة إليه – بين ما تناوله النصّ القرآني بشأن الكبائر وواقع انتشارها بين المسلمين؛ بمعنى: هل هناك ثمّة معايير يمكن أن تضبط عملية تأويل النصوص وتربطها بالواقع؟، لأن قضية "مرتكب الكبيرة" كانت ومازالت تمثل مأزقاً إيمانياً وأخلاقياً، ولم يكن هذا المأزق بعيداً عن الأوضاع السياسية والفكرية وحتى الاجتماعية التي سادت، وأدّت إلى خلافٍ في تفاصيل العقائد الإيمانية، كان أكثر مثارها المتشابه من آيات القرآن، كما أدت إلى خلاف في مسألة "الإيمان": هل هو تصديق القلب فقط، أو اللسان فقط، أو هما معاً؟، وقبل أن ينتهي القرن الهجري الأول، تكونت توجّهات وربّما نزعات عقديّة، حتى تشكلت ألوان متباينة من الفكر، نضجت وأصبحت تمثل التمهيد لظهور الفرق الكبرى المكوّن الرئيس لعلم الكلام عند المسلمين.

الكلمات المفتاحية:

الوحي الإلهي – العقل – الواقع – التأويل
الاستدلال – الكبائر – علم الكلام

Abstract

This study deals with the relationship between the divine text and human mind, since the Quranic text addresses mind in the first place, because the mind is the reader of the text, assigned to understand its implications, elucidate its purposes, and then act upon it. Its course was to move from the text up to reality, until this reality was hit by conflict, fighting and bloodshed, and the consequent injustices, that had such an impact that prompted this thinking to alter its course so as to rebound from reality to the text Such situations have led to two types of conflict among Muslims:

- Conflict in the details of Creed, mostly caused by similar verses (Al Mutashabihat).
- Conflict in the issue of "faith": Is it to believe by heart only, by tongue only, or by both?

Both conflicts were never separated, and before the first century AH ended, the two conflicts managed to cause ideological trends and created mixed colors of thinking, which incipiencies were embodied at the owners of these trends. Then, they matured and come to represent the beginning of the emergence of the major sects in Islam, and the atonement and disruption they caused to the Islamic nation till this day.

Key Words:

Divine revelation, Mind, Reality, Interpretation, Inference, Grave sins, Theology (Ilm Al-Kalam)

تمهيد:

جاء الوحي بشواهد عدّة من آياته البينات، تدفع إلى الفهم والتحليل والاعتبار، كما تحثّ على النظر، والتأمّل، والملاحظة والاستقراء المنظم والدقيق للموجودات، والتعقّل والاستنتاج، والتفكر والتّذكر، والمنهجية، وتقنين العلم وتوظيفه بحقّه لنفع الإنسان، ولصلاح الكون وخلوّه من كلّ محدثات الفساد.

وظلّ المسلمون يتوجهون إلى القرآن الكريم لقراءته وتدبّره، حيث إنه من هذا التدبّر وهذا التفكّر في أعماق النصّ الإلهي "بدأ الفكر في الإسلام"[1]، الذي ظلت نقطة انطلاقه من النص وصولاً إلى الواقع، ما أصاب هذا الواقع من أحداث جسام كانت قويّة الأثر ما جعل الفكر يُبدّل مساره الذي كان عليه لينطلق من الواقع مرتداً إلى النص، ولعلّ هذا يبسط أمامنا إشكالية الدراسة، والتي تتمحور في أسئلة عدة، منها:

- هل هناك علاقة بين الوحي القرآني والواقع الانساني؟
- إلى أي مدى يمكن اعتبارها علاقة سببية؟
- وهل هذه العلاقة هي ما دفعت العقل الإسلامي أولاً الى التأويل؟
- فما المعايير التي تحدد الأولى بالأسبقية في الاستدلال عند تأويل الوحي: النص أم العقل؟
- أكان ذلك كافياً لأن يجعل التأويل ضرورة شرعية؟

مناهج الدراسة:

سوف ترتكز الدراسة للتوصل إلى إجابة هذه الأسئلة على المنهج التاريخي للكشف عن المحددات التي أفرزها الواقع وأدت الى لجوء العقل الى تأويل النص، مثلما ستعتمد على المنهج النقدي التحليلي للحيادية والموضوعية في الحكم على تجليات العقل في عملية التأويل، لمواجهة النص وربطه بمعطيات الواقع بدءاً من العصر الأول للإسلام وحتى اليوم، للتوصل إلى

[1]) علي سامي النشار: مقدّمة تحقيق كتاب شامل للجويني، تحقيق: النشار وآخرون، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط ١٩٦٩م، ص: ١٧.

مقاربة منهجية يمكنها أن تفسر العلاقة بين النص والعقل، كما يمكنها أن تعلل اعتبار التأويل ضرورة شرعية.

فقد جاء الوحي الإلهي الذي نزل به جبريل الأمين من ربّ العالمين على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم "على إثر حادثة تحدث، أو سؤال يسأل، او مقالة تُقال، أو شكاية تُرفع"[١]، فالنصّ القرآني هكذا في حاجة إلى واقعٍ يشهد له ويؤيّده، وإلى علم يدلّ عليه، مثلما يظلّ الواقع في حاجة ملحّة إلى نصوص الوحي التي تعينه وتصلحه، هما عاملان جوهريان في بناء الفكر: النصّ والواقع، لكنهما يظلان مرتبطين أشد الارتباط، بما يضفي على الواقع آثار فهم النصّ، أقصد التفكير في النصّ؛ إذ "ليس التفكير في الإسلام عوضاً عن النصّ أو ما يشبه النص في الأحكام، بل هو فريضة منصوص عليها مطلوبة لذاتها" [٢]، استشعر المسلمون منذ اللحظة الأولى للوحي ضرورة وجوب هذا التفكير في النصّ القرآني لتغيير الواقع العقلي والنفسي والإيماني والاجتماعي، لمواكبة ما يستجد في هذا الواقع من متغيرات كبرى.

وسوف تتألف الدراسة من المحددات التي كانت الموجه الأساسي لحركة التأويل، وهي:

- التكفير
- الرفض
- الكبائر
- المتشابهات
- التفلسف
- الاستدلال
- التوسط

حيث إن لكل نزعة فكرية في تاريخ المسلمين جذورها ودوافعها التي ساقتها لأن تنمو وتنضج، ولم ينبع فكر من عدم، وغاية التيارات الفكرية

---

[١]) خالد المزيني: المحرر في أسباب النزول، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ١، ١٤٢٧هـ، ج ١، ص: ٣٨

[٢]) العقاد: التفكير فريضة إسلامية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٦، ٢٠٠٧م، ص: ١٠.

والفلسفية دائماً أن تترجم لواقعها، وتنطق بلسانه، والتأويل كاتجاه فكري ظهر وقوي بين عديد من المذاهب والفرق الكلامية، يسري عليه ما يسري على كل هذه التيارات، أدت إليه وكونته دوافع ومقدمات أفرزتها وقائع الحياة الدينية والسياسية في الإسلام، ويمكن تحديدها فيما يلي:

التكفير :

اضطرب واقع المسلمين بمتغيّرات متباينة، كانت أشد من أن يحتملها تجاوب المسلمين اليسير – في البداية – مع نصوص الوحي، ثم نشأت فرقتا: الخوارج والشيعة، وتلاهما فرقٌ ومذاهب، واضطرب اليقين الذي ظل مكيناً حافظاً للوشائج الفكرية والنفسية التي تصل النصّ القرآني بالواقع، فأكفرت الفرق بعضها بعضاً، حتى قيل إنّ تكفير الآخر "لازم لفرق الأمة أجمعين"[١]، ومن غير شك فقد جاءت هذه الموجة من التكفير لاحقة على لحظة النشأة الأولى للأحزاب والفرق، وما أسّستها من مذاهب اعتقادية، ربما يمثل العامل السياسي نقطة البدء في ظهورها، واحتدم الصراع، وقيل إنه "صراع فكري قد سار جنباً إلى جنب مع الصراع السياسي" [٢]، والحقّ أنه صراع سياسي أدى فيما بعد الى تشتّت في الفهم، وكانت للواقع الأسبقية في تغيير الفكر، فقد "غلا الخوارج فكفّروا من عداهم" [٣]، في إشارة إلى أوّل من رمى غيره من المسلمين بالكفر، فهل كان دمغ أحدهم للآخر بالكفر صادراً عن أمر سياسي، أم كان مبنيّاً على عقيدة إيمانيّة؟

اختلف المؤرخون في هذه المسألة، وقال البعض: إنّ الخلاف السياسي يكشف في مسيرته الزمنيّة الطويلة عن "خلافات عقائديّة مستحكمة" [٤]، غير أنه لا يبدو أن الخلافات العقائديّة كانت أصلاً في النزاع بين فرقٍ المسلمين وإنما

---

[١]) الخياط، الانتصار، تحقيق ينبرج، الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣م.
[٢]) حسين مروة: النزاعات المادية، الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط ٥، ١٩٨٥م، ج ١، ص: ٥٣١
[٣]) محمد عبده: رسالة التوحيد، ط ١٩٦٩م، ص: ١٣
[٤]) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الإلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٧٣م، ص: ١٢٥

مغانم السلطة، وهذا يدفعنا إلى القول بأنّ النزوع الإيماني لم يكن سبباً أصيلاً في ظهور الخوارج والشيعة، حيث لم يكن مبتدا ظهورهما إلا نزوع سياسي صرف، واقع التاريخ ومنطق الأحداث التي جرت بعدها يؤيّد هذا الادعاء؛ فلم تكن غاية أحدهما خادمة لأصل من صميم الدين، وإن نهض كل منهما في دعوته ليقول ما يقول ويفعل ما يفعل "باسم الدين"، إنما كان لمصلحة دنيوية وسلطة حاكمة، ولا يحدث اختلال الوعي بالدين إلا في اللحظة التي يجأر فيه صاحب دعوى سياسية بأنه من الدين وللدين، هو يستطيع أن يغّير الواقع، لكنه أبداً لا يستطيع أن يضمن لنفسه نصيباً أصيلاً من بناء الفكر.

الرفض:

فالتشيع كان في بدء أمره لا يعني أكثر من يقين بأحقيّة علي للخلافة ثمّ تطوّر، والتحق بالشيعة كلّ من يريد هدم الإسلام[١]، واعتبر البعض التشيع " موقفاً في الاسلام "، لكنه يرى أن هذا الموقف " نشأ مع نشوء مسألة الخلافة فور موت صاحب الدعوة "، ونتيجة لتفاعل الأحداث ونضج هذا الموقف في رأيه "نشأت وتفرعت عنه مواقف سياسية وفكرية"[٢]، وهذه محاولة – في نص يشوبه الغموض والتعصب– تحاول أن تثبت وجوداً للتشيع منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وحتى هذه الفرضية تؤكد وجهة التشيع وجذوره الأولى التي نبت منها، أعني دافعية النظر إلى السلطة والحكم المبني على نوايا سياسية بحتة، وليس على أمر ديني مخلص، فقد طغت على معتقد الشيعة – وقد ظهرت فيهم فيما بعد فرق شتّى – قضية الإمامة فتصدّرت مذاهبهم على اختلافها، وهي مطلبٌ سياسي، أثارت فيما بينهم ومع غيرهم من الفرق الكثير من الجدل، واعتبرت "أول مسألة في قضايا الجدل التي تكونت حولها الفرق الإسلامية" [٣]، أوصلت واقع الاختلاف بين المسلمين الى صراع ودم، اعتبره الأقدمون والمحدثون أنه "أعظم خلاف بين الأمة" [٤]، وتقديرنا أن

---

[١]) محمد ابراهيم الفيومي: علم الكلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٢م، ص: ١٩.

[٢]) حسين مروة: النزعات المادية، ج١، ص ٤٩٣

[٣]) المرجع نفسه، ص: ١٦

[٤]) الشهرستاني: الملل والنحل، ص: ١٣، وأحمد أمين: فجر الإسلام، ص: ٢٥٢

"الإمامة" أو لنَقُلْ "السلطة" لم تكن وحدها في مبناها الديني سبباً في الخلاف أول الأمر بين المسلمين، حتى يصرح أشهر مؤرخي الفرق قديماً أنه "ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة"[1]، فقد ذهب إلى غير ما ينبغي؛ فالحقيقة أنّ الإمامة بريئة من سبب القتال الذي أسال الدم والضغائن بين المسلمين، فقد اختُلف في الإمامة عقب وفاة الرسول صلّى الله عليه وسلم، وأصابت المسألة خلافاً، وتباعداً في الرأي لفترة وجيزة، لكنها لم تصب دماءً، لأن جوهر الخلاف كان دينياً صرفاً، غايته مصلحة الأمة وتمكين الدين، فلما صار الخلط شديداً بين السياسيّ والديني؛ لهوىً في النفس وطمع في النفوذ، فإن ذلك يعطّل الفكر، ويفتّت الواقع، ويصيب شرخاً حاداً في نسيج الأمة.

الكبائر:

لا يخلو مجتمع بشري من مفاسد، وارتكاب المفسدة معصية، والمعاصي في الإسلام ذنوب، وأشدها الكبائر، أورد البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: "اجتنبوا السبع الموبقات" قالوا: يا رسول الله وما هنّ؟ قال: "الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرّم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات"[2]، فما الذي دعا المسلمين عامتهم وخاصتهم إلى أن تكون كبيرة القتل دون غيرها من الكبائر هي ما استأثر باهتمامهم، واستنهض تساؤلاتهم، وأرجعهم إلى قراءة أخرى للنص القرآني؟، لم يكن ذلك إلا لواقعٍ حدث، فلم يقفز شيوع "القتل" إلى واجهة الفكر مجرداً عن واقعه السياسي، فقد تشابكت مسائل وتداخلت قضايا معقّدة استطاعت مجتمعة في النصف الثاني من القرن الهجري الأول أن تطرح عديداً من التساؤلات، منذ أن شاعت مظالم الأمويين، التي يصف الجاحظ عصورهم بأنّ فيها "فرقة وقهر

[1]) المصدر نفسه، ج ١، ص: ٣١
[2]) البخاري: صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب وآخرون، المطبعة السلفية، القاهرة، ج ٢، كتاب الوصايا، حديث رقم: ٢٧٦٦، ص: ٢٩٥

وجبرية وغلبة"[1]، ويحكي المسعودي أن ليزيد بن معاوية أخباراً عجيبة في "سفك الدماء والفسق، والفجور"، وأنّ عبد الملك بن مروان "كان له إقدام على الدماء، وكان عماله على مثل مذهبه... وكان الحجاج من أظلمهم وأسفكهم للدماء"[2] .

ما حدث من قتل كان كافياً لحركة في العقل واجبة وملّحة، والظلم – رغم قبحه وشرّيّته وأثره – يدفع أحايين كثيرة إلى إبداعات فكرية وإضافات لم تكن موجودة، لتكون هذه الإضافات سبباً يؤدي إلى حركة جديدة مغايرة في بناء الفكر وفي معطيات الواقع، وظهر السؤال حول مرتكب الكبيرة، وازدهر قبل نهاية القرن الهجري الأول، حين كثُر "إقدام الناس على ارتكاب الكبائر" [3]، فلم يكن القتل الذي شاع إلا مسوّغاً لابتكار كبائر أخرى، ووقع الاختلاف من أهل الصلاة في أسماء مرتكبي الكبائر[4].

فهل استطاع العقل آنذاك أن يحدث توازناً – كانت الأمة في أشدّ الحاجة إليه بين ما تناوله النصّ القرآني والنصّ النبويّ بشأن الكبائر وواقع انتشارها بين المسلمين؟

المتشابهات:

لقد اعتبرت قضية مرتكب الكبيرة مأزقاً إيمانياً وأخلاقياً، ولم يكن هذا المأزق بعيداً عن الأوضاع السياسية والاجتماعية التي سادت، وأدّت هذه الأوضاع إلى نوعين من الخلاف: أولهما ما عبّر عنه ابن خلدون من أنه خلاف في تفاصيل العقائد الإيمانية، وكان أكثر مثارها من الآيات المتشابهة، فدعا ذلك عنده إلى "الخصام، والتناظر، والاستدلال بالعقل"[5]، إنه يحصر بدقة محدثات الخلاف في سبب موضوعي هو الآيات المتشابهات، وسبب ذاتي كان مردّه إلى مناهج أصحاب العقول التي تتصدى لفهم هذه الآيات، والنتيجة: الخصام، هذا يؤكّد أن كلّ حركة فكرية سادت في الزمن الأول للإسلام لم يكن

---

[1]) الجاحظ: رسائل الجاحظ الكلامية، تحقيق: علي بو ملحم، منشورات دار الهلال، بيروت، ط ٣، ١٩٩٥م، ص: ٤١

[2]) المسعودي: مروج الذهب، المكتبة العصرية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٦٥، وص: ٨٠.

[3]) زهدي جار الله: المعتزلة، دار الينابيع، بيروت، ط ٥، ١٩٨٧م، ص: ٢٢

[4]) ابن النديم: الفهرست، ج ١، ص: ٢٠١

[5]) ابن خلدون: المقدمة ج ١، ص: ٥٨٦

لها من موجد لحظة ظهورها إلا واقع المسلمين وليس شيئاً آخر خارجاً عن هذا الواقع، ثم الخلاف الثاني الذي عبّر عنه ابن منده من أنه من المسائل العقدية، ويعني مسألة "الإيمان" فهل هو تصديق القلب فقط، أو اللسان فقط، أو هما معاً، أو تُضاف إليهما الجوارح[1].

اعتمل الخلافان في دائرة العقل واصطرعا، وكان لابد لهما من نتاج وأثر؛ فكان القول بالقدر، إذ هو "أول ما خاض فيه المسلمون وتجادلوا من مسائل الاعتقاد" [2]،على ذلك قيل إنّ مشكلة القدر في طليعة القضايا التي يمكن القول إنها حين بدأ الفكر العربي ينشغل بها بدأ يتجه نحو النظر العقلي، وتمّ تعليل ذلك بأنه يمثل ارتباطاً بموقف سياسي في جوهره ديني في مظهره [3]، مما شكّل صعوبة بالغة في فصل السياسي عن الديني.

لم تتوقّف ردّة الفعل الفكريّة بين المسلمين عند هذا الحد، إذ سرعان ما ظهر "معتقد الجبر"، يقول الدارمي: إنّ أوّل ما أظهر منه شيئاً بعد كفار قريش "الجعد بن درهم بالبصرة، وجهم بخراسان" [4]، واعتبرت "بدعة" [5]، والعجب أنّ تلك البدعة ظهرت أيام الأمويين، ومقتضاها أنّ أفعال المرء جميعاً مقدّرة عليه، ليس لإرادته فيها دخل، هي فكرة صالحة لأغراض الأمويّين السياسية، إذ روّجوا أنّ حكمهم قدرٌ محتوم، فلعلّ القول بالجبر – كالقول بالقدر– موقف فكري صنعته السياسة.

ولعلّ ما دفع إلى ظهور هذين التيارين "القدرية" و "الجبرية" في مسار الاسلام هو ما أوجب نهاية كلّ منهما، أقصد فعل السياسة، وربما مكائد المتربصين بالدين من غير المسلمين، فأمثال هذه المكائد لا تتوقف، تطلّ

---

[1]) علي بن محمد بن ناصر الفقيهي: ضمن تحقيق كتاب "الإيمان" لابن منده، الكتاب الأول، مؤسسة الرسالة، ص: ٦

[2]) مصطفى عبد الرزاق: التمهيد، ص: ٢٨٦.

[3]) ابن النديم: الفهرست، ص: ١ – ٢، والشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص: ٤٠، وابن منده: كتاب الإيمان، ج ١، ص: ١١٧.

[4]) الدارمي: الرد على الجهمية، تحقيق: بدر البدر، الدار السلفية، الكويت، ط ١، ١٩٨٥م، ص: ١٧

[5]) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص: ٤٤.

برأسها في كلّ حين- متى سنحت فرصة لأن ينهض فكر المسلمين بوعي جديد- وربما لهذا السبب نفسه كان ظهور المرجئة الذين يقولون بالإرجاء في الإيمان؛ لأنهم يؤخّرون العمل من الإيمان على معنى أنهم يقولون "لا تضرّ المعصية مع الإيمان، كما لا تنفع الطاعة مع الكفر" [١]، وذُكر أنّ ظهورهم كان محاولة إلى التوفيق بين الشيعة والخوارج [٢]، وفي هذا تضييق لفكرة الإرجاء، إنما يتصل الإرجاء اتصالاً وثيقاً في أصل ظهوره بفريق من المسلمين مالوا إلى التوسط بين مذاهب المختلفين في شأن مرتكب الكبيرة، ودليل ذلك ما حكاه الأشعري عن المرجئة من "أنّ منهم من وافق الجبرية ، ومنهم من وافق القدرية، ومنهم من وافق النجارية، ومنهم من وافق الكرامية" [٣]، يعني في مسائل أخرى، ومثلما فعل سابقوهم من القدريين والجبريين، لم يتخلّ المرجئة عن مؤازرة ما اعتقدوا أنه يساندهم من النص القرآني، فاستدلوا بالسمع في قوله تعالى: {وآخرون مُرْجَوْنَ لأمر الله إمّا يعذّبهم وإمّا يتوب عليهم والله عليم حكيم} {التوبة، ١٠٦}، فإلى أي مدى يمكن الحكم على صحّة الاستدلال الذي اعتمده كلّ مذهب، وهل كان هذا الاستدلال كافياً لأن يؤسّس لعلم ؟

لم تنفصل عن بعضها المسائل التي شغلت العقل الإسلامي قبل أن ينتهي القرن الهجري الأول، خلقت هذه المسائل توجّهات وربّما نزعات عقائديّة، فأوجدت ألواناً متباينة من الفكر، تجسّدت بداياتها الأولى في أصحاب هذه النزعات، لكنها سرعان ما نضجت وأصبحت تمثل قضايا، فيما يشبه التمهيد لظهور الفرق الإسلامية الكبرى التي سوف تشكل المكوّن الرئيس لعلم الكلام، والذي ستكون دعامته الأولى الاستدلال وأداته الأقوى هي التأويل.

ظلّت هذه لقضايا في اتصال وتلازم مع الفرق والمذاهب التي خاضت غمارها، ولم تكن في انعزال عما أثارته من قضايا أخرى من مثل: "حرية الإرادة"، و " الإيمان"، و "الآي المتشابهات"، اتصلت هذه القضايا ببعضها،

---

[١]) الاسفراييني: التبصير في الدين، ص: ٦٠

[٢]) حمود غرابة: الأشعري، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ط ١٩٧٣م، ص: ٣٦

[٣]) الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ١، ١٩٥٠م، ج ١، ص: ١٩٧، والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص: ١٣٩، والإسفراييني: التبصير في الدين، ص: ٥٩.

وامتزجت، وهي ترصد الواقع بعين، وبالعين الأخرى تعيد قراءة النص القرآني، فأدى الى أن ظهرت نزعتين متمايزتين، هما: نزعة التمسك بظاهر النصّ، ونزعة الاحتكام إلى العقل[١]، والتي كان التنازع بينهما موصل الى التأويل.

التفلسف:

عندما امتزج العرب بغيرهم من الأمم تأثروا بهم، فلم تخل العقيدة التي استقرّت في نفوس المسلمين من هذا الأثر، وهذا يفرض سؤالاً: هل تنمحي من نفوسهم عقائد الذين دخلوا في الإسلام والتي ورثوها عن آبائهم وأجدادهم قروناً؟[٢]، قطعاً ستكون الإجابة بالنفي، فقد كان تأثر المسلمين جلياً نتيجة اتصالهم بهذه الأجناس من البشر، كما أنّ الزمن الذي نشأ فيه هذا الاتصال كان سريعاً ومباغتاً، فلم تكن هناك فرصة كافية لوعي المسلمين لمراجعة سُبل هذا الاتصال على مهل، ويصفّي، وينتقي، ويستقبل، ويرد ما انهمر عليه من أفكار وفلسفات ومعتقدات، لهذا كان عبئاً أن اضطر المسلمون ردحاً من الزمن إلى "مواجهة الرواسب الدينية والعصبية في المنطقة" [٣]، ولم تخل المسألة من أن تتبدّل قناعات ومعتقدات عدد غير قليل منهم، هذا الأثر الذي كانت له بصماته الغائرة في حركة الفكر الإسلامي سلباً وتعطيلاً، فما كان ليحدث هذا الأثر لولا ما أصاب كيان المجتمع من ضعف وتفتّت، فقد قيل "أن المجامع اليهودية من ناحية والغنوصية من ناحية أخرى وجدت في انقسام المسلمين إبان ذلك الوقت فرصة لا تعوّض لإلقاء بذور الفتنة بينهم"[٤]، وكان طبيعياً وهذه الرياح العتيّة من التغييرات الفكرية والاجتماعية تعصف في جبهات عدّة من الأراضي التي فتحها المسلمون، أن يكون للعقل الجمعي في الإسلام دفاعه وردة فعله في المواجهة، خاصة وأن ما يؤيدهم هو أنّ دعوة الإسلام تتميز "بمنطق عقلي" [٥]،

---

[١]) غردية وقنواتي: فلسفة الفكر الديني، ترجمة: صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ص: ٤٦.

[٢]) أحمد أمين: فجر الإسلام، ص: ٩٤

[٣]) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٢، ص: ١١٨

[٤]) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ٢، ص: ٣٩.

[٥]) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ص: ٤٠.

لحق هذا المنطق العقلي أثر من أقوال الخصوم من اللاهوت المسيحي، ومما اطلعوا عليه عندما تلاقى الإسلام والمسلمون في بغداد "مع الفلسفة اليونانية" [١]؛ وهذا ما أدى إلى تمكين فريق من المسلمين كان الكندي أولهم حيث كوّنوا لأنفسهم توجهاً فكرياً جديداً، له موضوعٌ، ومنهجٌ، وتمكن من بناء نظريات وأصول، ستؤكد بحق وجود تيار فكري إسلامي متميز، وليس صدى باهتاً لفلسفة اليونان.

الاستدلال:

يسير الفكر جنباً إلى جنب مع الواقع الإسلامي لا ينفصل عنه، مثلما يسير مع النصوص القرآنية يستدلّ بها، هذا ما قُدّر له أن يكون بداية لظهور علم الكلام، الذي اعتبره الفارابي صناعة وملكة "يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفا من أقاويل"[٢]، ويضيف ابن خلدون أنه "يتضمن الحجاج عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية"، ويحدد وظيفة العلم في الرد على "المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة" [٣]، فذهب بعيداً عن الموضوعية التي تلزمه كمؤرخ في تحديد المبتدعة والمنحرفين، فهل قصد التابعين للإسلام؟ أو قصد المخالفين له؟ أو كان قصده المخالفين لمذاهب السلف وأهل السنة، أي كل ما خلا الأشاعرة الذي يُعد منهم؟

لهذا وسّع البعض من دائرة المستهدفين من الخطاب الكلامي ليشمل أصحاب الديانات الأخرى وأصناف الغلاة والمتطرفين في مذاهب المسلمين، بل والمعتدلين منهم؛ لأن من مقاصد الكلام "تقديم فهم عقلي إنساني للمؤمن بهذه العقائد ومحاولة تقريبها إلى الأفهام"[٤]، في حين يرفض ابن رشد هذا الامتداد للمستهدفين من الخطاب الكلامي، ويرفض أن تكون مسائل العلم متاحة للجميع، إذ يجب أن يبقى ظاهر النص للجمهور، وينحصر التأويل – الذي

---

[١]) غردية وقنواتي: فلسفة الفكر الديني، ترجمة: صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ج ١، ص: ٧٥

[٢]) الفارابي: كتاب الملة، ص: ٧٥.

[٣]) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص: ٥٨٠

[٤]) منى أبو زيد: الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٧٧م، ص: ٣٣

يلجأ إليه المتكلمون – فرضاً للعلماء" [1]، وهذا القول أيضاً فيه دعوة إلى إبقاء من على حاله – في غياب الوعي– على حاله من عدم الوعي؛ لأن من غايات العلم أن تكون للعلماء طرقهم في جعل العلم ميسوراً ومعقولاً في أذهان العامة، رفعةً لهم وصوناً للدين.

أما منهج المتكلمين فإنهم متفقون على أنّ علم الكلام يعتمد على النظر العقلي في العقائد الدينية، لكنهم اختلفوا في أنّ الكلام يثبّت العقائد الدينية بالبراهين العقلية، أو يدفع الشبه عن العقائد الإيمانية الثابتة بالكتاب والسنة، وفي هذا إشارة دقيقة إلى اختيار المتكلمين لمنهجهم في الاستدلال، ويدفعنا الى سؤال :

- هل العقائد الإيمانية ثابتة بالشرع، وإنما يفهمها العقل عن الشرع؟ أو هي ثابتة بالعقل؟[2].

بسبب من هذا كان الاعتماد على الاستدلال – وهو فعل إنساني – يصطبغ بصبغة إسلامية فريدة هي تثبيت أصول الدين واستنهاض العقل للدفاع عن هذه الأصول، لهذا اعتمد واضعو العلم وهم المعتزلة الاستدلال العقلي طريقاً معرفياً، ونسقاً علمياً له أصوله وقواعده، لقد فهموا اشتقاقات المفردات القرآنية للفظة "دل" ومنها "دليلاً" [3]، فضلاً عما تتضمنه آيات القرآن من أفعال "اقرأ" و "يعقلون" و "يتفكرون" و "يستنبطونه" مما يحفز العقل على الاستدلال الذي لا يكون في نظرهم إلا بالدلالة حيث "يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر" [4]، لم يرد المعتزلة أن يقيموا أصولاً من عندهم للعقيدة وإنما "وضعوا منهجاً للتعامل معها، وقدموا فهماً خاصاً لتلك الأصول" [5]؛ لهذا ربما

---

[1]) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم، ص: ١٣٣.
[2]) مصطفى عبد الرازق: التمهيد، ص: ٢٦٤.
[3]) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ج ١، ص: ٢٦١.
[4]) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م، ج ١، ص: ٧٨٧
[5]) فيصل بدير عون: مقدمة شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص: ١٨

وصف ظهور الكلام على أيديهم بأنه "مرحلة ضرورية" [1]، فقد وجدوا أنّ "أصل ما يعرف به الدين وجهان: أحدهما السمع والآخر العقل" [2]، وكانت دلالة السمع هي الغالبة، فلما عايشوا واقعهم وما أفرزه من خلافات حادة ونزعات وفرق وأحزاب، وما أعقبه من تكالب أصحاب الملل المخالفة على الإسلام وعلى المسلمين، قرروا قاعدة أولى لمنهجهم الكلامي تخالف ما كان سائداً، لأنه لم يوصل إلى اتفاق المذاهب، كان هذا هو اختيار المعتزلة عندما "قامت بدورها العقلي" [3]، وفي هذا التحول ربما يكون المظهر الأول الدال على عبقرية الاعتزال، وينبثق الاختلاف، ومن ثمّ التجديد في الفكر، لأنّ لكلّ جديد في الفكر رافضوه ومعارضوه ؛ إذ طُبعت الناس على التقليد والاتباع، مثلما جُبلت على مقاومة التغيير.

جاء في محكم التنزيل قوله تعالى{ولو شاء ربك لجعل الناس أمّة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأنّ جهنم من الجنة والناس أجمعين" {هود، ١١٨: ١١٩}، اجتمع أغلب المفسرين في أن "لا يزالون مختلفين" بأنه في الرزق، والمغفرة، والرحمة، وفي الديانات، والأهواء، والملل، والتنازع بين الخير والشر، والعدل والظلم، والفضيلة والرزيلة، وأضاف البعض أنّ مقصود الاختلاف في "الألوان، والألسنة، والأرزاق، والأعمال" وقيل إنّ دلالة "ولذلك خلقهم" أي للاختلاف، أو للرحمة، وللعذاب، أو بأنّ منهم المؤمن والكافر، أو بأنّ منهم أهل الحق ومنهم أهل الباطل"[4]، هذا ما استقرّ عليه الجهد العقلي في فهم وتأويل النص، غير أن المعتزلة كان لهم في هذه الآيات فهمٌ آخر؛ لأنهم يصرّحون أن دلالة "ولا يزالون مختلفين" و "لذلك خلقهم" هو نفي الاضطرار، وأنه تعالى لم يضطرهم إلى الاتفاق على دين

---

[1]) غردية وقنواتي، فلسفة الفكر الديني في الإسلام، ج ١، ص: ١١

[2]) الماتريدي: التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية ن الاسكندرية، ص ٤

[3]) علي سامي النشار: مقدمة تحقيق كتاب الشامل للجويني، ص: ٩٠

[4]) الرازي: التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٨١م، ج ١٨، ص: ٧٨ وما بعدها، والقرطبي: جامع الأحكام، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦م، ط ١١، ص: ٢٣٥: ٢٣٧، والألوسي: روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ٢، ص: ١٦٤، وأبو زهرة: زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، ص: ٣٧٧٤، ٣٧٧٥.

الحق، ولكنه مكنهم من الاختيار الذي هو أساس التكليف[١]، فالنصّ هو النصّ، بينما يختلف الفهم، وما أدى إلى الاختلاف هو طريقة النظر إلى النص القرآني، أو المنهج المعتمد في النظر إلى النص وما ينتهى إليه من مذهب، حيث لا يكون المذهب إلا نتاجاً للمنهج؛ فالبرهنة بالمذهب على صحة المنهج كوضع العربة أمام الحصان، فتنعدم الحركة الفكرية الصحيحة، ويبطل الاستدلال، المنطقي أن يؤسس المنهج للمذهب ويقدم له، وليس العكس، هذا ما أراده المعتزلة بعد أن أقاموا صرحهم المعرفي على "حجة العقل، والكتاب والسنة، والإجماع" [٢]. وأصل احتجاجهم "أنّ المعارف كلها معقولة بالعقل قبل ورود السمع"[٣].

اعتبر المعتزلة العقل قوّة مستقلة قادرة بذاتها على المعرفة، ووحدوا بين العقل والعلم – غير مسبوقين في ذلك– وربطوا يقينهم في الأفكار بمعيار ذاتي من أنفسهم ومعيار موضوعي مستمدٍ من الواقع؛ فتحقق لهم أوّل مراتب اليقين، وهو إثبات العقل، فاكتملت لهم نظرية في المعرفة[٤]، هذا الربط بين العقل والعلم وُجد عندهم للدلالة على أنهم لا يتصوّرون عائقاً يمكنه أن يعيق العقل عن الوصول إلى المعرفة، وأوّلها "معرفة الله" لأنه "متى لم نعرفه وأنه صادق، لم نعلم صحة الكتاب، والسنة والإجماع"[٥]، هذا التحوّل الفكري الذي يُعدّ منهجاً مخالفاً كانت له وجاهته بين أصحابه، لكنه لم يرق للبعض، كما هي التحولات الفكرية الكبرى في تاريخ الشعوب.

التوسط:

اِن موجات الوعي في تاريخنا الفكري، إمّا أن تكون أفعالاً أو ردوداً لأفعال، وربّما تساوت، وربّما اختلفت في درجة إبداعيّتها – بقدر ما ننجح في صنعها، ثمّ في تحليلها وتوصيفها وتقييمها، والاستفادة منها – وفي بعض

---

[١]) الزمخشري: الكشاف، ج ٣، ص: ٢٤٧: ٢٤٨

[٢]) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م، ص: ٨٨

[٣]) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٥٦

[٤]) حسين صبري: رواد الشك المنهجي، دار الضياء، أبو ظبي، ط ١، ٢٠١١م، ص: ١٢٨.

[٥]) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص: ٦٦.

الأحيان يتجاوز الأثر الذي توجده ردّة الفعل قوّة الفعل نفسه، هذا يكون في الإنسانيّات مثلما يكون في الشرعيات، على عكس ما يُقرّه العلم الطبيعي من أن ردّ الفعل مساوٍ في المقدار لفعله، من هذه الزاوية فهم البعض الدعاوى المبكرة لنشأة الفرق والمذاهب في الفكر الإسلامي من مثل: القدرية، والجبريّة، والمرجئة، غير أن اختزال الدوافع التي أدّت إلى ظهور أي منها على أنها مجرّد ردّ فعل لما سبقها من أحداث وتغييرات في الواقع، لا يضعها موضعها الصحيح في بناء الفكر، كما لا يجوز حصرها في البعد السياسي وحده، إذ كان لطريقة الفهم التي قرأ بها المسلمون الوحي القرآني دورٌ في تتابع موجات الوعي بالدين، ربّما بهذه الطريقة بدأ ظهور مؤسّسي الكلام، أي رجال الاعتزال، والذين يستحقون وصف "أهل التنزيه" بلا منازع، رغم أن إصرارهم على التنزيه كان سبباً في انحسارهم، إذ من المؤكّد أن المعتزلة أرادوا التّوسّط بشكل ما في مسألة مرتكب الكبيرة، غير أنّ تقديمهم لحجّية العقل على حجيّة النّص الإلهي كان العمود الفقري لمذهبهم، لكنه أغراهم، فجنح بهم سلطان العقل إلى آفاق تجاوزت ما كان سائداً، فبعدوا عن التوسّط الذي بدأوا به، وكان لزاماً أن يثب الوعي ليناصب هذا التجاوز العداء، وكان ردّ الفعل حتميّاً ليعيد للدلالة السمعيّة صدارة المشهد الكلامي، بعد أن نزعها العقل المعتزلي عنه لأكثر من قرنين، وكان ضروريّاً أن تتولّد ردّة فعل الوعي لتلجم العقل بلجام النصّ الشرعي، ولتعيد للمسار الفكري بين المسلمين اعتداله وتوازنه، وليرجع لمقام النصّ اعتباره، وللفكر العقدي وسطيّته، لعلّ هذه الوسطيّة هي الملجأ الذي يأوي إليه الوعي الجمعي عند المسلمين كلما تعاظمت متغيّرات الواقع واشتدّ الخلاف حولها، وكلما صعب عليه الاستجابة لتحدّياتها ولتحدّيات فهم النصوص المتصلة بها.

هي مسألة ولا شكّ في حاجة إلى درس وتحليل، مثلما هي في حاجة إلى ضبط الأطر التي يمكنها أن تساعدنا في تعيين آفاق هذا الوسط المنشود.

فمن قلب الحدث المعتزلي؛ انبثقت ردّة الفعل، مهّدت لها إرهاصات كلاميّة أولى، تمثّلت في جماعة كانوا من السّلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيّدوا عقائد السلف بحجج كلاميّة، وهم "الكلابيّ والقلانسيّ والمحاسبيّ" [1]،

[1]) الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص: ١٠٥، ١٠٦.

انحاز إليهم فيما بعد أبو الحسن الأشعري، الذي وقف موقفاً وسطاً بين موقفي: السلف ومن خالفهم، وسُمّيَ رأيه بمذهب "أهل السنّة والجماعة" [١]، فيما ادّعى البعض أنّ الأشعريّ قد تحوّل إلى موقف "أهل السنّة والجماعة"[٢] في إشارة إلى ظهور هذا المسمّى قبل الأشعري، لم يكن الأشعريُّ وحده من أُنيط به حمل أمانة المواجهة وردّة الفعل للفكر المعتزلي في تجاوزه وشططه، فقد كان بيان "عقيدة أهل السنة" قد تشكّل بفعل ثلاثة من العلماء: ما حمله الماتريدي، ورواه من كتب أبي حنيفة في أصول العقائد، لكنها أخذت شكلاً آخر على يديه. وما أصدره الطحاوي في مصر بعنوان: "بيان السنّة والجماعة". وما أصدره الأشعري في "الإبانة"[٣].

يتجسّد الملمح الأكبر في قدرة الأشعري الفائقة على قراءة معطيات الواقع، والربط بين عناصرها، وتحليل المسار الفكري والتاريخي للأحداث، والتّنبّؤ الدقيق الذي أوصله إلى قناعة راسخة بأنه لابد من التدخّل للتغيير، فقد كان إحساسه بالخطر أعظم من غيره حين أدرك ببصيرته ما يمكن أن يلحق بالعقيدة "جرّاء غلوّ المعتزلة في آرائهم وتزيُّدِهم في تغليب العقل على النّقل"[٤]، ويعود إحساسه هذا إلى مؤثّرين اثنين :

الأول: مؤثّر ذاتي؛ تجلّى في كونه واحداً من الأمة قد أيقن بما تلقّاه من علم، وما عاينه من تجاوزات الاعتزال الذي تربّى على أصوله لأربعين سنة – ما يدلّ على أثر العقليّة الفردية، والوعي الفردي – حيث أيقن أنّ له دوراً يجب أن يَنفذ.

والثاني: مؤثّر جمعي؛ هو ذلك الإحساس الذي سرى في مفاصل الأمّة ليبني قناعة أنّ التغيير ضرورة؛ لئلّا يتمادى من عظّم العقل فوق ما ينبغي.

---

[١]) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص: ١٨.

[٢]) علي سامي النشار: مقدمة تحقيق كتاب الجويني "الشامل"، ص: ٢٢، ودومينيك أورفوا: تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ص: ٣٠٦.

[٣]) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج: ١، ص: ٢٣٤. وإبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ٢، ص: ٤٧. وفتح الله خليف: من مقدّمة تحقيق كتاب "التوحيد" للماتريدي، ص م٤: م٥

[٤]) محمد علي أبو ريّان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ١٩٥.

هكذا يتناغم المؤثران، ومن المُرجّح أن هذا التناغم هو ما وطّد للأشعريّة مذهبها، ليصير في وقت وجيز هو المذهب الذي تدين به الأغلبيّة الساحقة من المسلمين إلى يومنا هذا، مِمّا يدلّ على جنوحهم للتوسّط بين المتناقضات في مذاهب المتكلّمين، أنّ أغلب الباحثين يُقرّون لمعتقدهم بالوسطيّة، لكنه مختلفون حول دلالتها؛ فإمّا هي موقف بين السنّة والاعتزال، لأنّ الأشعري "كان يمارس مواجهات فكريّة تقوم على معاني ذهنيّة دينية، تحدّدت لديه بإعطاء مكان الصدارة للنصّ المنزّل" [١]، أو هي "الحدّ الأوسط بين التقليد المتمسّك بالحرف تمسُّكاً أعمى والتّأويل الذي يريد أن يخضع النصّ لمقتضيات العقل" [٢]، أو هي مذهب اعتقادي قد انتهى إلى "موقف سنّي يحتفظ بالمنهج العقلي" [٣]، أو هي توجّه للتوسّط غايته انتزاع مكانة كلامية بين ما فعل الحنابلة الذين ساروا في طريق النصّ إلى نهايته من غير تفويض ولا تنزيه؛ ممّا جعلهم هم والمشبّهة سواء" [٤]، فالأشعريّ حين خلع رداء الاعتزال لم يستطع أن يتخلّص نهائيّاً وللأبد من أثره، فلم يكن له أن يعود إلى مذهب أهل السنّة " دون أن يحمل إلى هذا المذهب حاصل العمليّة التاريخيّة التي وجّهت الفكر العربي بجملته توجيهاً عقلانيّاً كان للمعتزلة فضل قيادته منذ القرن الأول الهجري" [٥]، لهذا فإنّ التمكّن الذي صار للأشعرية يتركز في قدرته الفائقة على استبصار الواقع السياسي زمن العباسيين الثاني، الآخذ بدولة الإسلام إلى الضعف والانحسار، والواقع الكلامي الذي كان علامته الأبرز هو ذاك الصراع الحادّ بين العقليين الذين يؤمنون بالتأويل، والحرفيين المتمسّكين بظاهر النصّ، والواقع النفسي: لعامّة المسلمين الذين أنهكتهم خصومات المتكلّمين وأطماع أهل السياسة، والواقع العقلي الذي ظلّت تنقصه المعايير التي تضبط عملية التأويل الشرعي لنصوص الوحي.

---

[١]) فوقيّة حسين: من مقدّمة تحقيق كتاب الإبانة للأشعري، ص: ١٠٥: ١٠,٦

[٢]) حنّا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، ص: ١٦٧.

[٣]) محمد علي أبو ريّان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص: ٢١١.

[٤]) حمودة غرابة: الأشعري، ص: ٥٨: ٥٩

[٥]) حسين مروّة: النزعات المادية، ج ١، ص: ٨٦٣.

الخاتمة:

توصلّت هذه الدراسة إلى عدة نتائج، منها:

- إن إحداث التوازن في العلاقة القائمة بين النص والعقل ضرورة شرعية لأنها مصدرٌ لاستقرار الواقع الاجتماعي، السياسي، الإنساني، والأخلاقي للمسلمين.
- إن قضية العلاقة بين النص والواقع لازالت في حاجة إلى بحث لاستخلاص المعايير الموضوعية التي تضبط هذا المسار.
- إن النصّ القرآني يمدّ المجال فسيحاً للعقل لأن يقرأ ويفهم ويبدع ويطبّق، بهدف القراءة الصحيحة الواعية للنص.
- إن سفك الدماء الذي صار في واقع المسلمين، ولا زال يصير الى يومنا هذا، يجب أن يكون نقطة البدء في حركة عقلية لمواجهته، ومواجهة ما أثارته من قضايا محيرة لعقول العامة والخاصة من المسلمين.
- إن واقع المسلمين في حاجة إلى منهجية علمية بعيدة عن الأحكام العفوية والانطباعات السائدة لتحليل قضايا: الإيمان، والكفر، والردة، ومرتكب الكبيرة، وحريّة الإنسان ومسئوليّته، واستحقاقه الجزاء.
- انّ موجات التكفير والعنف تتشكل مثلما تتشكّل دفقات الوعي والتحضّر والعلم سواءً بسواء وربّما كانت أكثر شدّة، وهنا تكون الحاجة الى الاستدلال والتأويل مطلباً ضروريا.
- يجب الفصل بين نصوص الوحي الإلهي وفهم المسلمين لها، حتّى لا تذهب قدسيّة هذه النصوص إلى واحدٍ من هذه الإبداعات؛ إذ كل واحدٍ منها أثرٌ من آثار الوعي بتلك النصوص، وليست جزءاً منه، فهي لذلك قابلةٌ لأن تُقرأ وتُنقَد، ويُضاف إليها أو يُحذف منها.
- إن التأويل في حاجة الى تأطير وتقنين يضع لها الضوابط التي تحميه من التشدد والغلو، مثلما تحميه من الافراط أو التفريط.

قائمة المصادر والمراجع

١. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، المكتب المصري للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٣ م
٢. ابن النديم: الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، طهران، ١٩٧١م
٣. ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: حجر عاصي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١٩٨٦ م
٤. ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٤ م
٥. أحمد أمين: فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ١٢، ١٩٧٨ م
٦. الاسفراييين: التبصير في الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، ط١، ١٩٤٠ م
٧. الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ١، ١٩٥٠م
٨. الألوسي: روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت
٩. البخاري: صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب وآخرون، المطبعة السلفية، القاهرة، ج ٢، كتاب الوصايا
١٠. البغدادي: الفرق بين الفرق، دار الجبل، بيروت، ط ١٩٧٨ م
١١. التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م
١٢. الجاحظ: رسائل الجاحظ الكلامية، تحقيق: علي بو ملحم، منشورات دار الهلال، بيروت، ط ٣، ١٩٩٥م
١٣. حسين صبري: رواد الشك المنهجي، دار الضياء، أبو ظبي، ط ١، ٢٠١١م
١٤. حسين مروة: النزاعات المادية، الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط ٥، ١٩٨٥م
١٥. حمد ابراهيم الفيومي: علم الكلام، دار الفكر العربي، القاهرة،

ط ١، ٢٠٠٢م
١٦. حمود غرابة: الأشعري، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ط ١٩٧٣م
١٧. حنّا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٩٨٢م
١٨. خالد المزيني: المحرر في أسباب النزول، دار ابن الجوزي، الدمام
١٩. الخياط، الانتصار، تحقيق ينبرج، الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣م.
٢٠. الدارمي: الرد على الجهمية، تحقيق: بدر البدر، الدار السلفية، الكويت، ط ١، ١٩٨٥م
٢١. دومينيك أورفوا: تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: رندة بعث، مكتبة الشرقية، بيروت، ط١،٢٠١٠م
٢٢. الرازي: التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٨١م
٢٣. الزمخشري: الكشاف، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي معوض، مكتبة العبيكل، الرياض، ط١، ١٩٩٨م
٢٤. زهدي جار الله: المعتزلة، دار الينابيع، بيروت، ط ٥، ١٩٨٧م
٢٥. الشهرستاني: الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٩٢م
٢٦. عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة،
٢٧. العقاد: التفكير فريضة إسلامية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٦، ٢٠٠٧م
٢٨. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي: ضمن تحقيق كتاب "الإيمان" لابن منده، الكتاب الأول، مؤسسة الرسالة
٢٩. علي سامي النشار: مقدّمة تحقيق كتاب شامل للجويني، تحقيق: النشار وآخرون، منشأة المعارف، الاسكندرية

٣٠. غردية وقنواتي: فلسفة الفكر الديني، ترجمة: صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت
٣١. الفارابي: كتاب الملة، تحقيق: محسن مهدي: دار المشرق، بيروت، ط٢، ١٩٩١م
٣٢. فتح الله خليف: من مقدّمة تحقيق كتاب "التوحيد" للماتريدي
٣٣. فوقيّة حسين: من مقدّمة تحقيق كتاب الإبانة للأشعري
٣٤. فيصل بدير عون: مقدمة شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار
٣٥. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م
٣٦. القرطبي: جامع الأحكام، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦م
٣٧. الماتريدي: التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية
٣٨. محمد أبو زهرة: زهرة التفاسير.، دار الفكر العربي، بيروت
٣٩. محمد عبده: رسالة التوحيد، ط ١٩٦٩م، نسخة اليكترونية، مكتبة المصطفى الاليكترونية
٤٠. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الإلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٧٣م
٤١. محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة
٤٢. المسعودي: مروج الذهب، المكتبة العصرية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م
٤٣. مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة،
٤٤. منى أبو زيد: الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٧٧م