" المحكم والمتشابه" بين التلقي الأصولي والتأويل الصوفي
" كتاب رد معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات"
لِـــ"ابن عربي" أنموذجاً

د. علي مصطفى عشّا *

الملخص

تثير قضية "المحكم والمتشابه" جدلاً خصباً لدى الأصوليين وعلماء القرآن، وتكشف عن مستويات للتلقي في مقاربتهم للنص القرآني، عبر جدل العقل والنقل، للوصول إلى وعي على النص من خلال سيرورته الزمنية؛ أي النص في التاريخ.

ويدرس هذا البحث هذه القضية بين التلقي الأصولي الذي يقوم - في جوهره– على القراءة النحوية والترتيلية لآية المحكم والمتشابه في سورة آل عمران "آية 7" والتأويل الصوفي الذي يستند– في أساسه– إلى فكرة النص المكتفي بذاته، باعتبار القرآن كلية لغوية واحدة تجسم حقيقة وجودية واحدة، مهما تعددت تجلياتها في الواقع والعقل والتاريخ.

ويحاول هذا البحث رصد جدل الغموض والإبانة في النص القرآني، بما ينطوي عليه من جدل أعمق بين الجلال والجمال، والعقل والإيمان، وكذلك جلاء لحظة التأويل باعتبارها لحظة حدسية كما يرى "مارتن هيدجر" "Martin Heidegger" تنبثق من ذات المتلقي/المؤوّل عبر سلسلة من الترسبات المتعاقبة من حقبة زمنية إلى أخرى، والتي تجسم الجدل بين الماضي والحاضر حول النص كما يرى "جدامر" "Hans Gadamer" .

ABSTRACT

The issue of “Al-Mohkam Wal-Motashabeh” arises enriching controversy among fundamentalists and Quran scholars, and it reveals levels of reception in their apprehension for Quranic text through mental argument and religious text- to achieve awareness of the text through time motion, that is, the text in history.

The research studies this issue between fundamental reception which –in essence- depends on syntactic reading and reciting for Ayet Al-Mohkam Wal-Motashabeh in Soret AL Imran (Ayeh 7) and Sofi interpretation which basically depends on the sufficiency of the text, taking Quran as a whole

* الجامعة الهاشمية – الزرقاء –الأردن.

linguistic unit that exemplifies one existional fact whatever its various phases in realty, mind and history.

In addition, the research tries to investigate dialect of ambiguity and exposition of Quranic text, which embodies more profound dialect between awesome and beauty, mind and faith. Moreover, it tries to reveal the instant of interpretation as a surmise moment as Martin Heidegger concluded, while Hans Gadamer believes that moment springs out of the self of the receptionist/the interpreter, through a series of successive inheritance from an age to another, which in turn exemplifies the dialect between past and the present about the text.

مقدمة:

حظيت ثنائية المحكم والمتشابه بمكانة مرموقة في مسيرة الفكر الأصولي، تجلّى ذلك في تراث علماء الأصول، وعلماء التفسير، وعلماء القرآن، والمدارس الكلامية، وظهرت في سياق مستويات متعدّدة ومتباينة من التلقّي، باعتبار أن هذه الثنائية تعدّ إشكالية تتعلّق بالغموض والالتباس والتكرار؛ أي قضية بلاغية وكلامية، يمكن أن تفتح نوافذ الشبهات على القرآن، وما قد ينتج عن ذلك من إحداث اضطراب في الخطاب القرآني، لذا ينبغي حلّ هذه الإشكالية عبر منابعها اللغوية والبلاغية، من أجل أن يتحقّق الهدف الجوهري من الخطاب القرآني في بعديه العقائدي والتشريعي.

واتخذت ثنائية المحكم والمتشابه مساراً آخر لها في الفكر الصوفي؛ عبر التحّول من التلقي إلى التأويل، باعتبار هذه الثنائية تمثّل أساساً للرؤية الأنطولوجية للعالم، من حيث قيامه على جدل المحكم / الظاهر، والمتشابه / الباطن؛ أي ثنائية عالم الشهادة وعالم الغيب.

ويحاول هذا البحث رصد هذه الثنائية من خلال تتبعّ أهم جوانب التلقّي الأصولي، والرؤية التأويلية التي تستند على أساس أنطولوجي لدى ابن عربي؛ خاصّة في "كتاب ردّ معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات"؛ لذا يتخذ هذا البحث المحاور الآتية أساساً له :

المحور الأول: المحكم والمتشابه والإطار المعجمي.

المحور الثاني: المحكم والمتشابه والإطار التفسيري.

المحور الثالث: المحكم والمتشابه والتلقّي الأصولي.

المحور الرابع:المحكم والمتشابه والتأويل الصوفي (قراءة في كتاب رد معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات) لـ "ابن عربي".

المحكم والمتشابه والإطار المعجمي:

قال الزمخشري " حكم: أحْكم الشيء فاسْتَحكم. وحكم الفرسَ وأحْكَمَه. وضَعَ عليه الحِكْمَةَ، وفرسٍ مَحْكومة ومُحَكَمَةُ، قال زهير:

قَدْ أحْكَمَتْ حَكَماتِ القِدِّ والأبقَا

وحكّموه: جعلوه حَكَما. وحكّمه في مالهِ، فاحْكَمَ وتَحكّم. ولا تحتكم عليّ. وفي الحديث: "إن الجنّة للمُحَكّمين" وهم الذين حُكّموا في القتل والإسلام، فاختاروا الثبات على الإسلام. ورجل مُحَكَّم: مجرَّب منسوب إلى الحكمة. وحاكمته إلى القاضي: رافعته. وتحاكمنا إليه واحتكمنا. وهو يتولّى الحكومات ويفصل الخصومات. والصمت حُكْمٌ أي حكمة" [1]

وفي معجم مقاييس اللغة ترد حكمة "حكم" بمعنى المنع، والحكم المنع من الظّلم. وسمّيت حَكَمةِ الدابّة لأنها تمنعها، يقال حَكَمَتْ الدابّة وأحكمتها. ويقال: حَكَمَت السَّفيه وأحكمتهُ؛ إذا أخذتَ على يديه. قال جرير:

أبني حنيفة أحْكموا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغْضَبا

والحكمة هذا قياسها، لأنّها تمنع من الجهل. وتقول حكمّتَ فلاناً تحكيماً منعته عمّا يريد، وحُكمّ فلانٌ في كذا، إذا جعل أمرهُ إليه. [2]

وتظهر في لسان العرب بمعنى القضاء بالعدل، والمنع من الظلم والجهل؛ يقول ابن منظور: في أسماء الله تعالى الحَكَمَ والحكيم وهما بمعنى الحاكم، وهو القاضي، أو هو الذي يُحْكم الأشياء ويتقنها، فهو فعيل بمعنى مُفْعِل، والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. والحُكْمَ: العِلْم والفِقْه والقضاء بالعدلِ. وفي الحديث في صفة القرآن: وهو الذّكر الحكيم أي الحاكم لكم وعليكم، أو هو المُحْكم الذي لا خلاف فيه ولا اضطراب، أُحْكِمَ فهو مُحْكَم. وحكم الشيء وأحْكَمَه، كلاهما: منعه من الفساد، وروي عن ابن الأعربي: حَكَمَ فلان عن الأمر والشيء أي رجع [3]وتتكرر لدى الزبيدي الدلالات نفسها، بزيادة العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاها، والحجّة العقلية على وفق أحكام الشريعة وكذلك بمعنى الرسالة. [4]

وفي معرض تعليقه على "آيات محكمات" يرى أبو البقاء أنها بمعنى "أحكمت عباراتها بأن حفظت من الاحتمال أو (محكّمات) مشدّدة أي: ذوات حكمة، لاشتمالها على الحكم؛ أو (حاكمات) أي: فتقاد لأحكامها، أو متقنات لتحكيم نظمها وبلوغ بلاغتها الغاية القصوى؛ أو ممنوعات من التحريف، أو موضّحات لوضوح معاني الآيات كلّها" [5]

ويرد التشابه في سياق الالتباس؛ اشتبهتْ الأمور وتشابهت: التبست لإشباه بعضها بعضاً، وشُبَّه عليه الأمر: لُبّس عليه، وإياك والمشتبهات: الأمور المشكلات[6]، وقد يدلّ على تشابه الشيء وتشاكله، لوناً ووصفاً، واشتبه الأمران إذا أشْكلا[7]. والشّبْه والشَّبَهُ والشبيهُ: المثل، والمشتبهات من الأمور: المشكلات، والمتشابهات المتماثلات، والتشبيه التمثيل. وأمور مُشْتَبهة ومُشَبَّهة: مشكلة يشبه بعضها بعضاً. وشبَّه إذا ساوى شيء بشيء. [8]

وشبه عليه الأمر: أي لبس[9]. والمُحْكم: اللفظ إذا ظهر فيه المراد ولم يحتمل النسخ فَمحكم، وإن لم يحتمل التأويل فمفسّر، وإن سيق الكلام لأجل المراد فنصّ، وإذا خفي، فإن خَفَى لعارض، أي لغير الصيغة، فَخَفِيٌّ، وإن خَفِي لنفسه، أي لنفس الصيغة، وأدرك عقلاً فمشكل أو نقلاً فمهمل، أو لم يدرك أصلا فمتشابه. [10]

وبناءً على ذلك، تتمحور ذاكرة المحكم حول المنع والمرجعية، وعودة الأمر إلى الشيء، والعدل والإتقان، واختيار أفضل الأشياء بأفضل العلوم، والعلم والقضاء، ونفي الاضطراب، والمفصّل الذي لم ينسخ منه شيء، والمحكم بيانه بنفسه غير المفتقر في ذاته إلى غيره، والأمر الموثوق، والمكتنز بالدلالة، والرسالة، والحفظ من الاحتمال، ووجود مركزية دلالية، والبلوغ إلى الغاية القصوى؛ أما المتشابه فيأتي في سياق الالتباس، لإشباه الأمور بعضها بعضاً، والأمور المشكلات التي تثير إشكالية، والتماثل وما لا سبيل إلى معرفة حقيقته، ولا يكاد ينتهي إلى شيء، وما لم يدرك أصلاً.

وهذا الانتشار الأفقي الواسع للمحكم والمتشابه من حيث دلالتهما، سيخلق مدى أعظم على المستوى العمودي من حيث التلقي والتأويل، وسيترك أثراً بعيداً في التلقي الأصولي والتأويل الصوفي، حسب زوايا الرؤية التي ينطلقان منها، والقصد من القراءة.

المحكم والمتشابه والإطار التفسيري:

قال تعالى:"هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه من ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله. وما يعلم تأويله إلاّ الله. والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا. وما يذكّر إلاّ أولو الألباب". (آل عمران آية 7)

تجلّت قضية المحكم والمتشابه كقضية مشتركة في حقول العلوم الدينية عبر هذه الآية القرآنية، وأثارت جدلاً خصباً يشير إلى مستويات من التلقي والتأويل لهذه القضية، حيث الآية نقلت هذه القضية من السيرة المعجمية إلى السيرة السياقية النصية لدى المفسرين وعلماء القرآن، لتصبح دلالتهما المركزية أكثر تكثيفاً وتركيزاً رغم اختلاف التلقي، من حيث الاستراتيجية والقصد والوجهة؛ إذ المفسرون وعلماء القرآن كانوا معنيين بالقراءة العملية، أي رصد التطابق بين البنية اللغوية والأسلوبية، والدلالة التي تنبثق عنها وترشد إليها مباشرة؛ باعتبار أن قضية المعنى تشكل حجر الأساس بالنسبة إلى المتلقي / المكلّف الذي تبنى عليه تساؤلاته الأساسية.

وتتمحور القراءة التفسيرية للطبري بالنسبة "للمحكمات" حول الآيات اللواتي أُحكمن بالبيان والتفصيل، باعتبارهن أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين والفرائض والحدود، وما يحتاجه الخلق من أمر دينهم، والفرائض التي كُلّفوا بها في عاجلهم وآجلهم، أو ما لم يحتمل من التأويل غير وجه واحد، أو ما عرف العلماء تأويله وفهموا معناه وتفسيره. [11]

أما "المتشابه"، فيتعلّق بالآيات المتشابهات في التلاوة، والمختلفات في المعاني، أو ما احتمل من التأويل أوجهاً، أو ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل، نحو وقت مخرج عيسى بن مريم، ووقت طلوع الشمس من مغربها، وقيل المتشابه هو الحروف المقطّعة التي في أوائل بعض سور القرآن. [12]

ويحدّد الزمخشري "المحكمات" بالآيات قطعية الدلالة، التي حفظت من الاحتمال والاشتباه، بينما "المتشابهات"، ما كانت ظنّية الدلالة مثل (لا تدركه الأبصار)، (إلى ربّها ناظرة)، (أمرنا مترفيها)، أي متعلّقة بالغيب المحض. [13]

وتتعدّد وجوه القراءة للمحكم والمتشابه لدى الطّبرسي، "فالمحكم": ما علم المراد منه دون الحاجة إلى قرينة، لوضوحه، والمتشابه ما احتاج إلى قرينة لالتباسه، حيث الالتباس يقع في أمور الدين كالتوحيد، ونفي التشبيه، وقد يكون المحكم الناسخ، والمتشابه المنسوخ، أو أن المحكم:

ما لم تتكرر ألفاظه، والمتشابه: ما تكرر ألفاظه، وقد يكون المحكم: ما يعلم تعيين تأويله، والمتشابه ما لا يعلم تعيين تأويله كقيام الساعة. (14)

ولا تبعد رؤية الفخر الرازي عن هذه القراءات، إلاّ إنه يضيف بعداً جوهرياً إلى قضية المحكم والمتشابه، تتمثّل في كلّية إحكام القرآن، وكلية تشابهه؛ فالقرآن كلّه محكم– (أحكمت آياته)– من جهة فصاحة الألفاظ وصحّة المعاني، وكلّه متشابهة (كتاباً متشابهاً مثاني) - من جهة الصدق؛ من حيث خلوّه من التناقض وفوضى الدلالات، ويبقى الجدل بين المحكم والمتشابه في إطار هذه البنية الكلية الجمالية المطلقة. (15)

ويتصل "المحكم"– لدى السيوطي - "بالنظم العجيب والمعنى البديع"، والمتشابه الذي "يشبه بعضه بعضاً في الفصاحة والبلاغة"، بالإضافة إلى خلوّه من الاختلاف والتناقض. (16)
وتتجذّر قضية الدلالة القطعية والظنية كمحور للمحكم والمتشابه لدى العمادي والزّحيلي، فالمحكم ما كان قطعي الدلالة، والمتشابه تتعدّد وجود دلالته تبعاً لاختلاف الواقع الوجودي الذي يتعلّق بكلّ منهما. (17)

والظاهر أن الآيات المحكمات ترد في سياق الأصول الدقيقة، للشريعة والعقيدة ومنهاج الحياة الإسلامية، أما المتشابهات فترد سياق الغيبيات والعقائد السمعية التي تعتمد في مجملها على التصديق؛ إذ هي صادرة عن الحق، ويصعب إدراك كنهها وماهيتها. (18)

ولا يختلف الزركشي عن غيره في قضية "المحكم" و "المتشابه"، إلاّ أنّه يرد قضية المتشابه إلى أن معاني القرآن الكريم قد تتقارب، ويتقدم الخطاب بعضه على بعض، وكذلك قد يتأخر وذلك لمقتضيات الحكمة الإلهية في ترتيب الخطاب والوجود، فتتداخل المعاني وتشكل إلاّ على العلماء، فالمتشابه من القرآن الكريم ما أشبه بعضه بعضاً في الحق والصدق والإعجاز، لأن كلّ ما جاء به من عند الله. (19)

ويخلص الزرقاني إلى تعريف محدد للمتشابه بأنه "خفاء مراد الشارع من كلامه"(20)، ويرجع منشأ المتشابه إلى خفاء في اللفظ وحده كقوله تعالى: "وفاكهةً وأبا" (عبس: آية 31)، وهذا التشابه في المفرد (الأبّ) يعود إلى غرابته وندرة استعماله، وما كان التشابه فيه راجعاً إلى خفاء المعنى وحده، ومثال ذلك كل جاء في القرآن وصفاً لله تعالى، ومطلق الغيبيات التي لا يمكن الإحاطة بكيفياتها، وكان التشابه يعود إلى اللفظ والمعنى حقاً، كقوله تعالى: "وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها" (البقرة: آية 189)؛ فالخفاء في المعنى يعود إلى اختصار اللفظ، ولو بسط لقيل: وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها إذا كنتم محرمين بحج أو عمرة.(21)

ويحاول جلاء أوجه الحكمة الإلهية من إيراد "المتشابه"؛ فمنها أن الرحمة الإلهية اقتضت أن أخفى الله على الناس بعض القضايا وذلك لضعف الإنسان، إذ هو لا يطيق كل شيء، فالجَبَل في التجلي الإلهي جعله دكاً، وأخفى الله معرفة الساعة رحمة بالناس. ومن أوجه الحكمة، البلاء والاختبار، وكذلك الكشف عن عجز الإنسان وعدم إمكانية الإحاطة بكل شيء.[22]

المحكم والمتشابه والتلقي الأصولي:

يرى ابن قتيبة أن القرآن نزل على سنن العرب في الكلام، من حيث الألفاظ ومعانيها، والإيجاز والاختصار، والإشارة، وإغماض بعض المعاني وضرب الأمثال؛ لذا فوجود المتشابه في القرآن لا يعدّ ظاهرة استثنائية، بل إن العلوم جميعاً من فقه وحساب وفرائض ونحو، فيها ما يجلّ، ومنها ما يَدِقّ، أي تشترك في هذه الخاصية التراتبية، وينتج عنها ما يوازيها في مستويات التلقي، وذلك ليرتقي المتعلم فيها رتبة بعد رتبة، حتى يبلغ الغاية القصوى، فيحصل التفاضل في المثوبة من الله[23]، ولو كان كلّ فن من العلوم في مستوى واحد، لكان مستوى التلقي واحداً، ويترتب على ذلك انتقاء الثنائيات، وبالتالي غياب التعددية والمغزى في هذا العالم، ويصبح التكرار هو السمة الجوهرية فيه، فتبطل الحكمة المبنية على التنوّع والتفاضل، وما ينبثق عنهما من جدل؛ فلا عالم ومتعلّم، ولا خفي ولا جلي، ولا خير ولا شر. [24]

والمتشابه في القرآن يقتضي مستوى أعلى من التلقي؛ لذا يقرّ ابن قتيبة أن الراسخين في العلم يعلمون المتشابه، فالقرآن نزل لينتفع به الناس، كل حسب طاقته، ولا يمكن أن يكون في القرآن نصاً مستغلقاً[25]، أمّا المتشابه فيحدّده ابن قتيبة بأنه "كل ما غَمُض ودقّ"[26]، والتشابه في الأصل " أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر والمعنيان مختلفان"[27]. بيد أن مفهوم المتشابه يتسع لدى ابن قتيبة، ليشمل– بالإضافة إلى الغموض– كل ما هو محلّ للشبهات، سواء أمن وجهة اللفظ الكلامية، أو اللغوية، أو النحوية، أو البلاغية؛ لذا فالمتشابه لا يخضع كلّه للمحكم، وإن خضع للتأويل المجازي؛ لذا "فالمحكم والمتشابه" يعدّ أساساً لعملية التأويل، والمجاز أداة من أدواته، وهذه نزعة اعتزالية صرفة.[28]

ويبني القاضي عبد الجبار قضية "المحكم والمتشابه" على فكرة العدل الإلهي حسب مذهبه في الاعتزال؛ فعدل الله تعالى وحكمته تقتضيان أن لا يفعل ما يفعله إلاّ على وجه من وجوه الحكمة؛ لذا جعل الله القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً، من أجل أن نمعن في التأمّل، وأن ننأى عن التقليد، وليكون التكليف أشق، ويكون من باب الثواب أدخل، لنصل إلى درجة لا

تنال إلاّ بالمشقّة، بالإضافة إلى أن الله تعالى أراد بالمحكم والمتشابه أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة، ليكون دالاً على صدق النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه لا بدّ من سلوك المجاز والاستعارة، ليكون أقرب إلى طريقة العرب، وأدخل في الإعجاز.[29]

وتتمحور قضية المحكم والمتشابه لديه حول فكرة "المراد" والقصدِ والدلالة؛ فالمحكم ما أحكم المراد منه، والمتشابه "ما لم يحكم المراد بظاهره، بل يحتاج إلى قرينة، والقرينة إما عقلية وإما سمعية".[30] والمتشابه جعله الله تعالى على صفة تشتبه على المتلقي، بخروج ظاهره عن الدلالة المرادة به، لشيء يرجع إلى اللغة والألفة، فالمراد به مشتبه، ويحتاج إلى الرجوع إلى المحكمات.[31]

وبناءً على ذلك؛ يعدّ القاضي عبد الجبار المحكم أصلاً للمتشابه، وإن كان هذا لا ينفي ذاتيتهما كظاهرتين في القرآن، إذ هما يتفقان من جهة أنهما من الله تعالى، وأنهما اختياران إلهيان، صدرا بموجب الحكمة والعدل الإلهيين، ولا يجوز أن يختار الله القبيح مطلقاً، أمّا الوجه الذي يختلفان فيه، فهو من جهة طريقة الخطاب، فالمحكم لا يحتمل إلا الوجه الواحد، والمتشابه – عند سماعه – يحتاج إلى إعمال الفكر والنظر، ليُحمل على الوجه الذي ينسجم مع المحكم، أو العقل؛ لذا لا بدّ من العلم بالمحكم، ليصحّ جعله أصلاً للمتشابه، ويبقى العقل مرجعية أساسية فيما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه، ورد المتشابه إلى المحكم.[32]

ويستند القاضي عبد الجبار إلى التحليل العقلي العملي في إثباته أن المتشابه يعلمه العلماء، ولا يمكن أن يستغلق عليهم؛ إذ نفع المكلّف هو المقصود بالخطاب، وتصب الأفعال الإلهية في مصالح العباد، ولا تتحقق هذه المصلحة بجنس الخطاب، وإنما بأمر يرجع إلى معناه، ولا يتم النفع إلاّ بتحديد القصد من الخطاب؛ لأن العلم متصل اتصالاً جوهرياً بالعمل.[33]

ويحاول القاضي عبد الجبار– عبر نزعته العقلية الاعتزالية– أن يكشف عن مغزى وجود المتشابه في القرآن، ويستند في ذلك إلى مرجعيته الفكرية الأساسية، التي تتمثّل في الحكمة والعدل الإلهيين؛ فوجود المتشابه ينبثق عن هذه المرجعية ولا يخالفها؛ إذ المتشابه "أدعى إلى كثرة الفكر من المبالغة في تفسيره. وعلى هذا الحد حصل في كتاب الله عز وجل التكرار والتأكيد والإطالة والإيجاز فيما يتصل بالعقليات، وفي الأحكام السمعية؛ لأنّه جلّ وعزّ خاطب به على حسب ما علم من الصلاح فيه"[34]، وكذلك فالمتشابه "يحتاج إلى نظر زائد، فيه تعريض لثواب زائد، فكما لا يجوز في سائر ما شقّ في التكليف أن يقال إن فيه فساداً، بل يجب أن يُقال إنه حسن في الحكمة، وفيه تعريض لمزيد منفعة، فكذلك القول في المتشابه".[35]

ويتتبّع الإسكافي الآيات المتشابهات ضمن إطار محدد لها؛ وهي "الآيات المتكررة بالكلمات المتفقة والمختلفة، وحروفها المتشابهة المنغلقة"[36]، من جهة أنّها قابلة للتأويل ليظل الخطاب القرآني نقياً منسجماً دون فراغات أو اضطراب.

وتتداخل دوائر المتشابه والمجاز لدى أبي عبيدة ، ويتصلّ المتشابه بالتجلّيات التي تتجلّى فيها الحقيقة القرآنية، متشابهة في ظاهرها[37]، متعدّدة المعاني في باطنها؛ مما يشي بوجود بنية ضدّية داخل المتشابه، بين الظاهر المتكرر، والباطن المتعدّد.

ويقرّر السَّمعاني – وفق تفسيره للآية " كتاب أحكمت آياته" – أنّ القرآن أُنزل "على وجه لا يقع فيه تفاوت"[38] من حيث الإحكام، و "أنّه متماثل في الدلالة والإعجاز والعلو"[39] من حيث التشابه. ويرتبط المحكم بقطعية الدلالة، أمّا المتشابه فيتمثل فيما "أستأثر الله بعلمه، ولم يُطلع عليه أحداً من خلقه، وكلّفهم الإيمان به"[40]؛ لذا فبعد قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله)، وقف تام، ثمّ يبتدئ قوله: (والراسخون في العلم) واو العطف، وهذا هو المختار على طريقة السنّة.[41] ويحدّد الغرناطي المتشابه بما تكرر من آيات القرآن لفظاً، أو اختلف من حيث التقديم والتأخير، وبعض الزيادة في التعبير، مما أشكل على البعض، وأصبح مدخلاً للشبهات، ويرى أن هذا التكرار عبر الاختلاف في طريقة التركيب، إنما اقتضاه جليل التركيب، المعجز العليّ من النظام.[42] ويستند في الكشف عن الأسرار التي يكتنزها المتشابه إلى وسائل عدّة، منها القرآن من حيث كونه يفسّر بعضه بعضاً، وأسباب النزول يستعين بها على البيان والتوجيه، والسنّة والآثار، والقراءات،واللغة مثل النحو، وفنون الكلام، والأصول، بالإضافة إلى الاستشهاد بآراء العلماء.[43] وينقل الغزالي عن واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد قولهم في المحكم والمتشابه، فالمحكم "هو الوعيد الوارد عن الجرائم والكبائر، والمتشابه ما ورد منه على الصغائر"[44]، أما الزَّجّاج فيرى أن كل القرآن محكم، إلا آيات يوم القيامة، فإنها متشابهة، لأنه لم يكشف الغطاء عن واقعها[45]، وربّما يكون المتشابه "ما عسر إجراؤه على ظاهره، كآية الاستواء".[46]

ويضع الشاطبي المحكم ضمن إطارين عام وخاص، فالعام خلاف المنسوخ، ولا يفتقر في بيان معناه إلى غيره، أما المتشابه فهو المنسوخ بالإطلاق الأول، وهو الذي لا يتبيّن المراد به من لفظه بالإطلاق الثاني.[47] ويرى أن المتشابه قليل في القرآن بدليل أن الله جعل الآيات المحكمات أمّ الكتاب، أي المعظم والجمهور، وكذلك أن المتشابه لو كان كثيراً، لعارض القرآن من كونه بياناً وهدى، بالإضافة إلى الاستقراء الذي يدلّ على أن الشريعة متّسقة في أحكامها، قد انتظمت أطرافها على وجه واحد.[48]

ويأتي التشابه على ضربين: أحدهما حقيقي، والآخر إضافي؛ فالحقيقي ما لا سبيل إلى فهم معناه، ولا دليل على المراد منه، ولا يقع إلا فيما لا يتعلّق الإيمان به تكليف، سوى مجرد الإيمان به، أمّا الإضافي فهو ما لم يصر متشابهاً من حيث وضع الشريعة، ولكن الناظر فيه قصّر في الاجتهاد، أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى، مثل قطع الآية عما قبلها وبعدها، وكما يقطع الخاص عن العام، والمقيّد عن المطلق[49]، ويأتي المتشابه الحقيقي فيما أمسك عنه السّلف الصالح، واعتمدوا التسليم به، مثل الاستواء، والنزول واليد والقدم والوجه وأشباه ذلك.[50]

ويحّذر ابن قيّم الجوزيّة من التوسّع في قضية المتشابه، مما يؤدّي إلى فتح باب التأويل على مصراعيه، وما يترتب على ذلك من ضياع قصد الشارع من الخطاب، وهو الوضوح والبيان.[51]

لقد جاء التلقّي الأصولي في سياق دفع الشبهات عن القرآن، باعتباره يمثّل منظومة متكاملة من العقائد والأفكار والتعاليم والقيم، تؤسس لهوية فردية واجتماعية وإنسانية، تصل عالم الغيب بعالم الشهادة، وتتمحور حول حقيقة غائية، حيث الله هو الغاية المطلقة، التي يؤول إليها مصير الإنسان والعالم، لذا فالهدف الديني والرسالي– في نظر الأصوليين– يمثّل جوهر الخطاب القرآني، والتشابه/ الغموض يمكن أن يشكّل مدخلاً لتشتّت الهوى والآراء، وما يترتب عليه من ضياع القصد والرسالة. ومن هنا، يتجلّى التلقي الأصولي عبر وعي حذر، يقوم على إرجاء المتشابه حتى يأتي تأويله بعد نهاية هذا العالم، أو محاولة حصره وضبطه وفق معايير أصولية، تجعله في النهاية محكماً، أو تحت ظلّ المحكم، وبالتالي تنتهي هذه الإشكالية، ولا يعود الفرق بين المحكم والمتشابه إلاّ لفظياً وشكلياً.

المحكم والمتشابه والتأويل الصوفي قراءة في"كتاب رد معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات" لـــ"ابن عربي"

ينبثق مشروع ابن عربي التأويلي أساساً من صميم نظراته الصوفية إلى الوجود والعالم، ومركزية الإنسان ضمن هذه الدائرة الوجودية، حيث المحكم والمتشابه، أو جدل الغموض والوضوح، أو الكشف والستر، أو الظاهر والباطن، هو نقطة الارتكاز في رؤيته الأنطولوجية، وقطب الرحى للتجربة الصوفية[52]، التي تسعى– عبر الكشف– إلى تحويل المعرفة إلى عرفان، والكفاح الأبدي للتحوّل من الحضور إلى الشهود؛ باعتبار أن التجربة الصوفية انفتاح الأنا على باطن الوجود كلّه.[53]

ويؤسس ابن عربي مشروعه التأويلي على الموازاة بين القرآن والوجود؛ فالوجود "هو المصحف الكبير الذي تلاه الحق تلاوة حال، كما أن القرآن تلاوة قول"[54]، وإذا كان الإنسان هو الكون الجامع الصغير الذي اجتمعت فيه كل حقائق الوجود، فالإنسان هو الكلمة الجامعة، ويكون القرآن هو كلمات الله المرقومة التي توازي الوجود وترمز إليه، كما توازي الإنسان وترمز إليه؛ لذا فالإنسان هو البرزخ الجامع بين الحق والخلق، أو بين ظاهر الوجود وباطنه، وكذلك القــرآن.[55]وهذه الموازاة التي يقيمها ابن عربي بين القرآن والوجود والإنسان ليست موازاة معرفية، بل موازاة أنطولوجية؛ إذ الأساس في الوجود والقرآن معاً في النَّفَسِ الإلهي، الذي ظهرت فيه أعيان الموجودات، كما ظهرت فيه حروف اللغة التي تتشكّل منها الكلمات.[56]

وبناءً على ذلك، لا يؤمن إبن عربي بوجود المجاز بالمفهوم البلاغي؛ لأنه يقيم تعارضاً وهمياً مبنياً على الانفصال بين الحقيقة والمجاز، والظاهر والباطن[57]؛ فاللغة في بعدها الوصفي تمثّل المستوى الظاهر، وتشير إلى الدلالة الإلهية الباطنة، في الوقت نفسه، ويمثّل الظاهر الرمز، الذي ينفذ من خلاله – إلى المرموز[58]، ولا تعارض - بين الظاهر والباطن؛ إذ اللغة في بعدها الوصفي ليست إلا صدى للغة الإلهية ومجلى من مجاليها.[59]ويتّصف القرآن ببنية مزدوجة من حيث الدلالة، الدلالة على الوجود من حيث لغته الإلهية، وعلى الشريعة الظاهرة حيث اللغة الوضعية وأعرافها، بيد أن هذه الدلالة تنصهر في وهج التجربة الصوفية التي تعدّ تجربة وجودية وعرفانية[60]. وهكذا لا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل القرآن، ولا يدرك هذا إلاّ العارف الذي تحققّ بباطن الوجود وتجاوز ظاهره.[61]

وتمثّل الموجودات في رؤية ابن عربي الأنطولوجية شبكة لغوية كونية تنطوي فيها المعاني الإلهية، أو النَّفَس الرحماني، وهي معان كامنة بالقوّة في العلم الإلهي، قبل أن تظهر بالفعل إلى أعيان الصور المشار إليها بالكلمات[62]؛ لذا : "اجمع بين الظاهر والباطن، يتّضح لك سرّ الرّاحل والقاطن".[63]

وبناءً على البنية الدلالية المزدوجة للقرآن، فالمتشابه في حقيقته محكم، وينبغي أن لا تفهم الأسماء الإلهية التي توهم التشابه بين الله وخلقه في إطار البعد الوصفي للغة، بل ينبغي أن تدرك في إطار البعد الإلهي لها، وهذا لا يتأتّى إلاّ لأهل الله.[64]

يبدأ إبن عربي كتابه "رد معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات"، بمقدّمة، يطرح فيها "الآيات المتشابهة"، كإشكالية، اضطربت فيها الأفهام، وتعدّدت الرؤى، خاصّة أن هذه الآيات تتمحور حول أسماء الله وصفاته، مما دفع ببعض أهل الحديث والفقه – في سبيل

الخلاص من هذه المعضلة – إلى الاعتقاد بظواهر هذه الآيات المتشابهة، وما ينتج عن ذلك من إبطال التأويل، والوقوع في التشبيه والتجسيم، زاعمين أنهم متمسّكون بنهج السّلف الصالح، الذين لم يتعرّضوا لشيء من ذلك.[65]

وفي سبيل بناء خطابه التأسيسي الأنطولوجي لثنائية المحكم والمتشابه، يضع ابن عربي قاعدتين، ينطلق منهما صوب رؤيته الأنطولوجية: قاعدة التنزيه المطلق (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)، ويحدّد ابن عربي رؤيته لهذه الآية "فلا أين ولا تركيب لذاته، أزلي فلا كيف ولا ترتيب لصفاته، أبدي فلا تناهي لجلاله وإكرامه، تنزّه سمعه وبصره وإدراكه وبطشه عن الجوارح، وعزّ في قدرته عن الشريك والمعين، وجلّ في إرادته عن الأغراض، وتفرّد في كلامه عن الحروف والأصوات، وتعالى في استوائه عن التشبيه والكون، وتقدّس في علوه وفوقيته عن الجهات، ينزل سبحانه بلا نقلة، ويجيء ويأتي بلا حركة، وتراه أبصار المؤمنين بلا إدراك ولا إحاطة، لا حدّ لقربه، ولا مثل لحبّه ولا ثورة لغضبه، ولا كيف له في رضاه وضحكه، ولا شفعية إلا بمعيته، ولا وترية إلا بظهور قهره وأحديته، ولا بقاء إلا لأهل عنديته، نفسه تعالى ذاته أو أم كتابه، ووجه نور توحيده" [66]، وقاعدة التوحيد المطلق "ليس في الوجود فاعل إلا الله تعالى، وأفعال العباد بجملتها عند أهل السنة والجماعة منسوبة الوجود والاختراع إلى الله تعالى بلا شريك ولا معين، فهي على الحقيقة فعله، وله بها عليهم حجّة".[67]

ويقيم ابن عربي موازاة بين علاقَة الله بالعالم، من حيث تصرّفه فيه، وعلاَقة القلب بالبدن، إذ "من المعلوم لكلّ واحد أن المتصرّف في دوائر بدنه هو قلبه، ونوره شامل لجميع أجزائه، وروح الحياة فيه شائعة، في سائر أقطاره، وأن الجوارح مظاهر لأنوار القلب وتصرّفاته؛ فبنوره تبصر العين، وتسمع الأذن، ويشمّ الأنف، ويذوق اللسان، وينطق، وتلمس الجوارح، وتبطش، مع العلم الضروري بأن الجوارح صفات للبدن وليست صفات للقلب، ولا تعلُّق لها به، ولا ينسب إليه، إلاّ نسبة الأشياع والعبيد للملك المطاع".[68]

وينتهج ابن عربي نهجاً ينسجم مع رؤيته الأنطولوجية التي تتمثّل في الجدل بين الظاهر والباطن/المحكم والمتشابه، ويستخدم أساليب التأويل البلاغية كالمجاز والاستعارة، لكن ضمن رؤية وجودية، إذ نبّه في البداية "وليس المقصود ذكر البراهين التي هي مدوّنة في الكتب الكلامية، وإنما المقصود ردّ المتشابه إلى المحكم على القواعد اللغوية وتلويحات وتصريحات من الكتاب والسنّة"[69]، حيث الأساليب البلاغية تمثّل اللغة الوضعية/الظاهر الذي ينفذ من خلاله إلى اللغة الإلهية/الباطن.وفي هذه السياق يستخدم إبن عربي المجاز في تأويل قوله تعالى: (فأجره

حتى يسمع كلام الله) التوبة6،" أي "بوساطة مظاهره الجسمانية، وهي أصوات العباد وحروفهم.وإطلاق كونه سامعاً لكلام الله بذلك مجاز، لما قدّمناه، إن المظاهر الجسمانية ليست منسوبة إلى الله تعالى لغة ولا شرعاً" [70]. والمتأمّل في رؤية ابن عربي الوجودية، يلاحظ أنّه لا يؤوّل كلام الله على أنّه مجاز، بل يؤوّل التلاوة الصادرة عن الإنسان لكلامه تعالى ونسبتها إلى الله؛ باعتبار أن المُتكلّم على الحقيقة هو الله عبر المظاهر الجسمانية الحسية[71]. وكذلك في تأويله لقوله تعالى: (واصبر لحكم ربّك فإنك بأعيننا) الطور 48، "أي بآياتنا تنظر بها إلينا وننظر بها إليك. ويؤيّد أن المراد بالأعين الآيات؛ كونه علَّل بها للصبر لحكم ربه، وعلل بآيات القرآن صريحاً في قوله تعالى: (إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلاً فاصبر لحكم ربّك) الدهر 23، قال في سفينة نوح (تجربي بأعيننا) القمر 14، بآياتنا، بدليل قوله تعالى: (وقال اركبوا فيها باسم الله مجراها ومرساها) هود 41، وقال تعالى في موسى (ولتصنع على عيني) ، أي على حكم آيتي التي أوحيتها إلى أمّك".[72]

والمتأمّل يلاحظ أن ابن عربي يقيم المقابلات الآتية:

(قد جاءكم بصائر من ربكم. فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها) الأنعام 104.

(واصبر لحكم ربّك فإنك بأعيننا) الطور 48.

البصائر / الآيات.

الأعين / الآيات.

(واصبر لحكم ربّك فإنك بأعيننا)

(إنا نحن نزّلنا عليك القرآن فاصبر لحكم ربّك)

الأعين / الآيات.

القرآن / الآيات.

فهذه الكثرة في الظاهر تنطوي في باطنها على وحدة عميقة تنسجم مع رؤية ابن عربي/الوجودية المتمثّلة في وحدة الوجود، فما ثَمَّ في الحقيقة إلاّ الوجود الإلهي، وآياته تمثّل تجليّاته في هذا العالم.

وفي تأويله للأيدي يستخدم الإستعارة، من حيث تجسديها للغة الوضعية / الظاهر، لينفذ إلى الباطن "نسبة الأيدي إليه استعارة لحقائق أنوار علوية يظهر عنها تصرّفه وبطشه بدءاً أو إعادة، وتلك الأنوار متفاوتة في روح القرب، وعلى حسب تفاوتها وسعة دوائرها تكون رتبة التخصيص لما ظهر عنها، ألا ترى قوله تعالى في حقّ آدم (لما خلقت بيدي)، كيف يستفاد ذلك

من قوله تعالى (أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما)، وما ذلك إلاّ لأن حقائق أنوار الأيدي الخالقة للأنعام، ليست في روح القرب، كحقائق اليدين اللتين خلق بهما آدم".(73)فالأنوار العلوية التي تتنزّل على هذا الوجود تتفاوت حسب التراتب الوجودي، والقابلية التي تنطوي عليها الموجودات في هذا العالم.

وفي معرض تأويله لقوله تعالى: (مطويات بيمينه) يمضي ابن عربي ضمن رؤيته التي تقوم أساساً على جدل الظاهر والباطن، يرى أن الطي بمعنى الإخفاء، أي "السماوات قد خفيت حقائقها بيمينه في نور تجلّيها، فليس لأهل الموقف منها إلاّ نورها، فيؤيّد قوله تعالى: (وأشرقت الأرض بنور ربّها) الزمر 69، فلا سماء لأهل الموقف إلاّ حجاب نوره، ولا ظلّ إلاّ ظلّ عرشه، والطي على هذا مواقف لمعنى الكشط في قوله (وإذا السماء كشطت) التكوير 11، أي كسفت وخفيت تحت أشعة أنوار يمينه. وأمّا استعارة الأنامل والأصابع لها فاعلم أن حقيقة ذلك ترجع إلى أنه ما من نور من أنواره تعالى إلا وله حجاب صوري، يتعرّف إلى عباده بوساطته، بدليل قوله تعالى: (الله نور السماوات والأرض) النور 35، فضرب المشكاة والزجاجة والشجرة أمثلة لحجب أنواره الصورية".[74]

ويمضي ابن عربي، في تتبّع المتشابه عبر الإحالة إلى آيات قرآنية؛ باعتبار أنّ النصّ القرآني ككليّة لغوية وجودية– مكتف بذاته عبر جدل الظاهر والباطن الذي يسري فيه. ففي آية (اخلع نعليك)، يرى أن له ظاهر وباطن "فأما ظاهره فالحكمة في الأمر بخلع النعل الظاهر، فسير الأنبياء في الأرض كان سير اعتبار وأذكار ونظر، لما أودع فيها من سرّ البدء والإعادة بمقتضى قوله: (قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثمّ الله ينشئ النشأة الآخرة) العنكبوت 20، وكان المراد التعرّف لموسى بسرّ الإعادة، وقيام السّاعة"[75]، وأما الباطن "فإنه حقيقة النعل ما يكون من وقاية لقدم الصدق من عوائق طريق القلب إلى الله تعالى، وما فيه من وعر وشوك، كما نبه عليه قوله صلى الله عليه وسلم: "تعس عبد الدينار وتعس عبد الدرهم، تعس وانتكس، وإذا شيك فلا انتقش"، فنبّه بهذا على أن افتتان القلب بزينة الدنيا يعوق قدم الصدق عن السير إلى الله".[76]

وفي سياق تأويله للجنب في قوله تعالى: (يا حسرتا على ما فرّطت في جنب الله) الزمر 56؛ فالظاهر أن الجنب هو سنة رسول الله، وعلماء الأمّة المتقين، لأنهم كانوا (يسخرون من الذين آمنوا) البقرة 212، في اتباعهم لرسوله، فلهذا أردفت حسرتها: (وإن كنت لمن الساخرين)الزمر 56[77]، وأمّا الباطن؛ فالجنب جنبان: جنب حسّي، وجنب معنوي حقيقي، وكذلك

الصاحب بالجنب صاحبان: صاحب في السفر الحسّي، وصاحب في السّفر الغيبي القلبي، وهذا يكشف السرّ في قوله تعالى: (ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين) النساء 69، وفي مستوى الترقيّ (ما ضلّ صاحبكم وما غوى)، وكذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم "اللهم أنت الصاحب في السّفر، والخليفة في الأهل".[78]

ويمضي ابن عربي في خطابه التأويلي من خلال إحالة الآيات بعضها إلى بعض، عبر جدل الظاهر والباطن، ففي قوله تعالى: (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور)تبارك 16، وقوله تعالى: (يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض ثمّ يعرج إليه) السجدة 5، يرى ابن عربي "أن تجليّاته تعالى بأسمائه وصفاته محيطة بدوائر السماوات والأرض، وأن لها في تصرّفها وسائط سفلية للعباد، ووسائط علوية منسوبة إليه"[79]، وأمّا تنزيل التدبير وعروجه "فهو عروج روحاني، وسرّ رحماني، وكشف عرفاني".[80]

أمّا قضية الاستواء فقد حظيت بمكانة مرموقة في كتابه، فقد قام بتحليلها من حيث اللغة الوضعية: الحفر اللغوي عبر المعجم، وآراء المفسّرين والفقهاء، ليكون منطلقاً له في خطابه التأويلي، فالاستواء مشتق من السواء، وأصله العدل؛ والاستواء المنسوب إلى الله تعالى في كتابه بمعنى اعتدل، أي قام بالعدل، وأصله من قوله تعالى: (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط) آل عمران 18؛ فقيامه بالقسط والعدل هو استواؤه؛ باعتبار أنّه أعطى بعدله كلّ شيء خلقه، موزوناً بحكمته البالغة في التعرّف على خلقه بوحدانيته، وكذلك قرنه بقوله (لا إله إلا هو العزيز الحكيم). والاستواء استواءان: استواء سماوي، واستواء عرشي، فالأول تعدّى بـــ(إلى)، قال تعالى: (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات) البقرة 29، وقال تعالى: (ثمّ استوى إلى السماء وهي دخان) فصلت 11، واستواؤه هنا قيامه بميزان الحكمة والتوبة، وأمّا الاستواء على العرش، فهو أنه تعالى قام بالقسط متعرّفاً بوحدانيته في عالمين: عالم الخلق، وعالم الأمر، وهم عالم التدبير.[81]

وأمّا قضية نزوله تعالى في الثلث الأخير من الليل، فيرى ابن عربي أن لها ظاهراً وباطناً، فالظاهر لأنّ الليل محلّ النوم، وتوفي الأنفس ورقيها إلى الله، حيث حكمة الربوبية اقتضت تخصيص النزول بالثلث الأخير رحمة للعباد، وتلطفاً بهم، حتى يكونوا متأهبين لقبول ما ينزل على قلوبهم من بركات نزوله سبحانه. وأمّا الباطن: فلأن الحجاب هو ليل القلوب، وهو ناشئ عن نوم القلب، وفي الحديث "يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم إذا نام ثلاث عقد، فإذا قام فذكر الله انحلت عقدة، فإذا توضّأ انحلت عقدة ثانية، فإذا صلّى انحلت عقدة". وقال تعالى:

(فقلت استغفروا ربّكم إنه كان غفّارا يرسل السماء عليكم مدرارا) نوح 10 – 11، فإذا صلّى فصلاته في ثلث الحجاب الأخير، وهناك يكون نزول روح الذكر عليه، فينكشف له عن حقيقة أن الصلاة صلة بين العبد وربّه، وعلامة الوصلة كشف الحجاب، والتلذّذ بروح الخطاب .[82]

ومن الآيات المتشابهات صفة مجيئه سبحانه في قوله تعالى: (هل ينظرون إلاّ أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربّك) الأنعام 158، وقوله تعالى: (وجاء ربّك والملك صفا صفا) الفجر 22، ويصله ابن عربي بالمحكم (يوم يقوم الروح والملائكة) النبأ 38، ويرى ابن عربي أنّ الله تعالى "يتجلّى بوحدانية في الروح، وأنّ المجيء للروح، ونسب إليه تعالى كما نسب نزول الروح إليه للتجلّي فيه".[83]

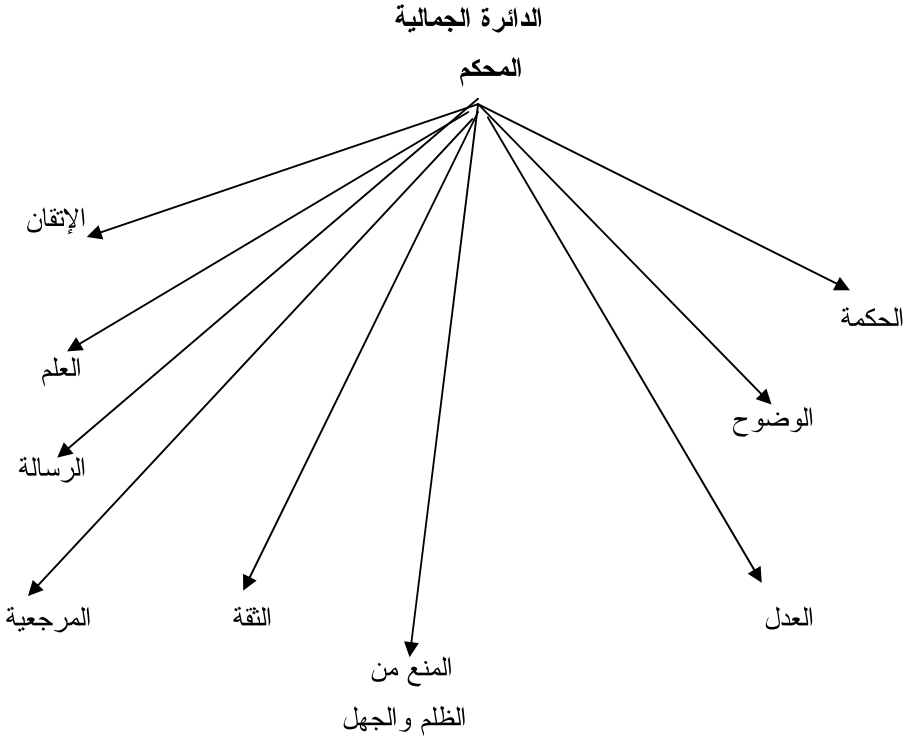
والمتأمّل يرى أن ابن عربي لا يردّ الآيات المتشابهات إلى آيات يعتبرها محكمات – كما يفعل المتكلّمون والمفسّرون – ويؤوّلها على ضوئها، بل يتجاوز هذا الموقف الثنائي إلى منظور أبعد وجودياً ومعرفياً [84] وفق رؤيته الوجودية لله والإنسان والعالم.

وإبن عربي في تجاوزه لهذه القراءة الأصولية يدرك تماماً؛ أن ردّ المتشابه إلى المحكم – ضمن المستوى الوضعي للغة – لا معنى له، ويسوّغ وجود السؤال: لماذا كان المتشابه أصلاً؟ ولماذا لم يكن القرآن كلّه محكماً؟ خاصّة أن القرآن يصف آياته (كتاب أحكمت آياته)، وكذلك يصرّ القرآن على حقيقة أنه بلسان مبين، وعلى أنّه بيان للناس.

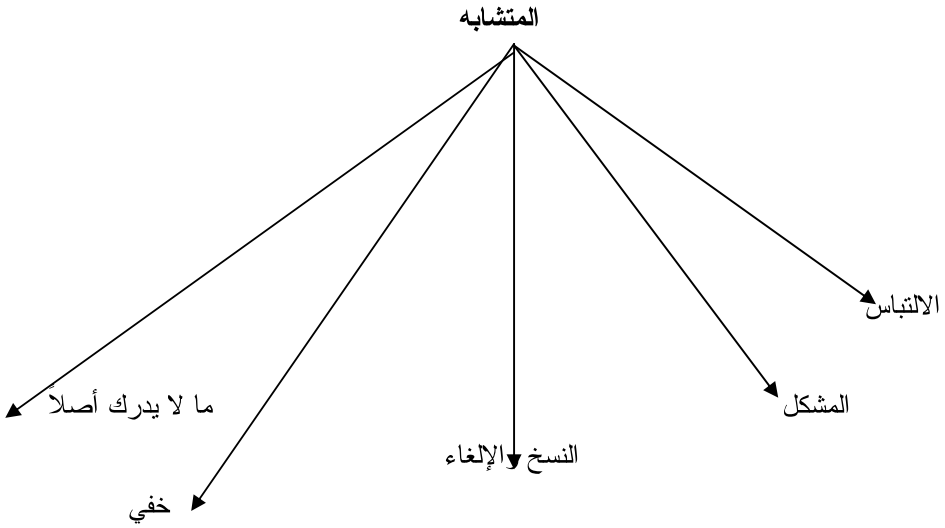
وبناءً على ذلك؛ تنبثق الرؤية الأنطولوجية لابن عربي من حيث وجود جدل بين المحكم والمتشابه، الذي يجسّم جدلاً أعمق بين الظاهر والباطن، حيث اللغة تتجلّى في المستوى الإلهي؛ أي اللغة الإلهية. والتلقي الأصولي لا يحلّ الإشكالية،؛ إذ هو انطلق من زاوية ردّ الشبهات، أي من قاعدة وضعية؛ باعتبار أنّ قضية المتشابه في صميمها إشكالية لغوية وتركيبية، فحلّها يكمن في الإحالة إلى الظاهر، أو الاستناد إلى الإرجاء، ضمن ثقافة الحذر أو الوَرَع، وليست ثنائية يمكن رؤيتها وجودياً وعرفانياً. ويبدو أنّ خطاب ابن عربي في كتابه ينطوي على مغزى عميق أبعد مدى مما يحمله عنوان كتابه؛ فثنائية المتشابه والمحكم تمثّل في رؤيته الوجودية ثنائية الحق والخلق، إذ "الحقّ تعالى له وجه هو الوجه المطلق الباقي بعد فناء الخلق، لا يحتمل التكثّر والتعدّد، وله وجوه متكثّرة إضافية متعدّدة بحسب مرائي المظاهر وهي ما يظهر بحسب استعداد كلّ مظهر فيه من ذلك الوجه الواحد، يلتبس فيها الحق بالباطل، فورد التنزيل كذلك، لتنصرف المتشابهات إلى وجود الاستعدادات، فيتعلّق كلّ بما يناسبه، ويظهر الابتلاء والامتحان، فأمّا العارفون المحقّون الذين يعرفون الوجه الباقي في أي صورة وأي شكل كان، فيعرفون الوجه

الحق من الوجوه التي تحتملها المتشابهات، فيردّونها إلـــى المحكمـــات.[85] وهذا الوجود الظاهري يسري فيه التجلّي الوجودي الوحداني، سريان النور في الهواء، فظهرت بسريانه الوجودي فيه العلل والأسباب المؤثّرة، والأحكام الفاعلة،وغاب كلّ موجود عن حقيقته التي هي معلوميته، وانفعاليته التي هي تهيّؤ قابليته لقبول الآثار الوجودية، ومعلوليته التي هي جهة افتقاره الذاتي.[86]

والمتأمّل في حقل الدلالات لثنائية المحكم والمتشابه – ضمن الذاكرة المعجمية الأفقية السياقية لكليهما – يلاحظ أن ثنائية المحكم والمتشابه تنطوي على ثنائية أبعد غوراً تتمثل في ثنائية الجمال والجلال؛ حيث المحكم يقع في الدائرة الجمالية، والمتشابه في الدائرة الجلالية:



(الدائرة الجلالية)



والمغزى البعيد الذي يرمي إليه ابن عربي في ردّ المتشابه إلى المحكم؛ يتمثل في أن الجلال ينطوي في الجمال، وباعتبار القرآن كلية لغوية ووجودية، فالمحكم / عالم الشهادة/الجمال، والمتشابه/عالم الغيب/الجلال منطوٍ فيه، ولكنه يحيط به إحاطة وجودية مطلقة؛ فالانطواء ليس وجودياً، ولكن باعتبار عالم الشهادة حجاباً لعالم الغيب.

وفي سياق وحدة الوجود؛ فالمحكم -في ذاته- ينطوي على المتشابه، من حيث عودة المتشابه إليه في الظاهر، وكذلك المتشابه ينطوي على المحكم من حيث مآله إليه في الباطن، عبر ثنائية عالم الغيب والشهادة؛ فالظاهر والباطن وجهان لحقيقة التجلي الأحدي في هذا الوجود؛ بيد أن وحدة الوجود- لدى ابن عربي يدركها- العارف/الإنسان الكامل كشفاً عرفانياً، حيث وعيه ينجذب أبدياً اتجاهها؛ لذا يتحقق الهدف نحو الغاية الكلية له، عبر جدل صاعد، يعيد التوازن الوجودي للذات، والتي ما زالت تشهد جدلها الهابط يومَ أُلقي بالإنسان إلى هذا العالم، لتعود من جديد إلى الأبدية.

وبناءً على ذلك؛ يسعى ابن عربي- عبر خطابه الوجودي- إلى التحوّل من بناء الإيمان على العقل، إلى بناء العقل على الإيمان؛ من خلال التحوّل من الموجود إلى الوجود، ومن الوجود إلى الشهود؛ أي إلى رؤية أعمق جذرية، وأغنى ثورية في خطابه الأنطولوجي.

لقد رأى تودوروف أنّ الهدف الأساسي من التفسير أو التأويل أو القراءة، يكمن في جعل النصّ يتكلّم بذاته؛ إذ الوصف الأفضل للنصّ هو النصّ ذاته.[87]

الخاتمة:

درس هذا البحث ثنائية المحكم والمتشابه، بين التلقّي الأصولي والتأويل الصوفي – لدى ابن عربي، واتصل المتشابه – عبر التلقي الأصولي – بقضايا مثل التكرار والغموض والناسخ والمنسوخ والمجاز؛ باعتبار أن هذه الإشكالية تمتح من منابع بلاغية ولغوية وكلامية، يمكن إنجاز قراءتها بالإحالة إلى الآيات المحكمات، أو التحليل والتفسير أو الإرجاء. وجاء التلقّي الأصولي في سياق دفع الشبهات عن القرآن، وإظهار مغزى رسالته القائمة أساساً على الوضوح والبيان، ووجهتها العقائدية والتشريعية.

ويأتي خطاب ابن عربي التأويلي في "كتاب رد معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات" في سياق وعي عميق، يتمثّل في إخفاق المدرسة الكلامية والبلاغية في حلّ إشكالية المحكم والمتشابه، ووصولها إلى طريق يتجسّد في التشبيه أو التعطيل أو الإحالة إلى أنساق لغوية وبلاغية من جهة، وجاء خطابه منسجماً مع نظرته الصوفية الفلسفية، ورؤيته الأنطولوجية، حيث المحكم والمتشابه يمثل جدلاً أعمق بين عالم الشهادة وعالم الغيب؛ أي عالم الخلق وعالم الحق، وفق مذهبه في وحدة الوجود من جهة أخرى؛ لذا فخطاب ابن عربي يقوم على النفاذ إلى الباطن عبر الظاهر، لتكتمل الدائرة الوجودية لدى الإنسان الكامل القادر على تحقيق هذه الرؤية الكلية للوجود من خلال الكشف العرفاني الصوفي.

هوامش البحث:

1. الزمخشري، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1989 : 137.
2. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السّلام محمد هارون، ط1، دار الجليل، بيروت، 1991: (ج2 : 91) .
3. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، ط1، دار الفكر، بيروت، 1990 : (ج12 : 140) وما بعدها.
4. الزّبيدي، محبّ الدين أبي فيض السّيد محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دراسة وتحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1994 : (ج16 : 161).
5. أبو البقاء، أيّوب بن موسى الحسيني اللغوي، الكلّيات، اعتنى به عدنان درويش ومحمد المصري، ط2، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1993 : 380.

6. الزّمخشري، أساس البلاغة، 320.
7. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج3 : 243.
8. ابن منظور، لسان العرب، ج13 : 503 وما بعدها.
9. أبو البقاء، الكلّيات، 538.
10. الزّبيدي، تاج العروس، ج 19 : 51.
11. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، حقّقه وضبط نصّه بشار عواد وعصام فارس، ط1، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ج2 : 212 – 214.
12. المصدر نفسه، ج2 : 213 – 214.
13. الزّمخشري، جار الله أبي القاسم محمد بن عمر، الكشّاف، ضبطه وصحّحه مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، ج1 : 337 – 338.
14. الطّبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج2 : 239.
15. الرّازي،محمد الرّازي فخر الدين،مفاتيح الغيب،دار الفكر،بيروت لبنان،ج7:18 وما بعدها.
16. السّيوطي، جلال الدّين، قطف الأزهار في كشف الأسرار، تحقيق ودراسة أحمد بن محمد الحمّادي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ج1 : 560.
17. العمادي، أبو السّعود محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ج1 : 7.
18. وانظر:
الزّحيلي، وهبة، التفسيـــر المنير، ط2، دار الفكر، دمشق، 1998 : ج3 : 151 – 153.
19. رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، ط2، دار المعرفة،بيروت، لبنان، ج3 : 163– 166.
20. قطب، سيّد، في ظلال القرآن، ط9، دار الشروق، بيروت، 1980م، مجلّد1 : 369.
21. الزّركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2004م، ج2 : 46.
22. الزّرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، حقّقه هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ج2 : 258.
23. المصدر نفسه، ج2 : 260.
24. المصدر نفسه، ج2 : 262 – 264.

25. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السّيد أحمد صقر، ط2، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1973 : 86.
26. المصدر نفسه، 87.
27. المصدر نفسه، 98 – 99.
28. المصدر نفسه، 102.
29. المصدر نفسه، 101.
30. أبو زيد، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003 : 177.
31. ابن أحمد، القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، حقّقه عبد الكريم عثمان، ط3، مكتبة وهبة، القاهرة، 1996 : 599 – 600.
32. المصدر نفسه، 600.
33. إبن أحمد، القاضي عبد الجبّار، متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، ج1 : 19.
34. المصدر نفسه، 6 – 8.
35. المصدر نفسه، 13 – 14.
36. المصدر نفسه، 27 – 28.
37. المصدر نفسه، 28 – 29.
38. الإسكافي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب، درّة التنزيل وغرّة التأويل، اعتنى به خليل مأمون، ط1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 2002 : 5.
39. أبو عبيدة، مَعْمر بن المثنّى التّيمي، مجاز القرآن، عارضه على أصوله وعلّق عليه محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج1: 86 – 87.
40. السَّمعاني، أبو المظفّر منصور بن محمد بن عبد الجبار، قواطع الأدّلة في الأصول، تحقيق محمد الشّافعي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997 : (ج1 : 265).
41. المصدر نفسه، ج1 : 265.
42. المصدر نفسه، ج1 : 265.
43. المصدر نفسه، ج1 : 265.

44. الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزّبير الثقفي العاصمي، ملاك التأويل، تحقيق سعيد الفلاّح، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1983، ج1 : 145.
45. المصدر نفسه، ج1 : 117 – 130.
46. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، حقّقه محمد حسن هيتو، ط3، دار الفكر، دمشق، 1998: 248.
47. المصدر نفسه، 249.
48. المصدر نفسه، 249.
49. الشّاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الموافقات في أصول الشريعة، عني بضبطه محمد عبد الله دراز، ط2، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1975 ، ج3 : 85.
50. المصدر نفسه، ج3 : 87.
51. المصدر نفسه، ج3 : 91 – 93.
52. المصدر نفسه، ج3 : 94.
53. ابن قيّم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، أعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، 2003، ج4 : 186.
54. أبو زيد، نصر حامد، هكذا تكلّم ابن عربي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، 2002: 134.
55. المصدر نفسه، 138.
56. ابن عربي، محيي الدين أبي عبد الله العربي الحاتمي، الفتوحات المكّية، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، ط2، الهيئة المصرية العامّة للمكتبات، القاهرة، السّفر2 : 133.
57. أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، ط5، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، 2003: 264.
58. المصدر نفسه، 275.
59. المصدر نفسه، 288.
60. أبو زيد، نصر حامد، هكذا تكلّم ابن عربي، 141.
61. المصدر نفسه، 141.
62. المصدر نفسه، 142.

63. المصدر نفسه، 201.

وانظر: صفا، خديجة، تقنية الفهم التتابعي (قراءة جديدة للتحولات البنائية للرمز والمصطلح عند ابن عربي والبسطامي)، ط1، معهد المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، 2005: 95.

64. ابن عربي، محيي الدين أبي عبد الله العربي الحاتمي، كتاب الإسرى إلى مقام الأسرى، ضمن رسائل ابن عربي، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1983 : 79.

65. المصدر نفسه، 37.

66. أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، 376.

67. ابن عربي، محيي الدين أبي عبد الله العربي الحاتمي، كتاب رد معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات، صحّحه محمد سعيد الكردي، مطبعة النهضة، عمّان، الأردن، 1328هـ : 1 – 2.

68. المصدر نفسه، 8.

69. المصدر نفسه، 11.

70. المصدر نفسه، 14.

71. المصدر نفسه، 16.

72. المصدر نفسه، 79 -80.

73. أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، 388.

74. ابن عربي، كتاب رد معاني الآيات المتشابهات إلى معاني الآيات المحكمات، 63 – 64.

75. المصدر نفسه، 66.

76. المصدر نفسه، 74 – 75.

77. المصدر نفسه، 94 – 95.

78. المصدر نفسه، 96 – 97.

79. المصدر نفسه، 101.

80. المصدر نفسه، 103.

81. المصدر نفسه، 127.

82. المصدر نفسه، 128.

83. المصدر نفسه، 134 – 135.

84. المصدر نفسه، 147 – 148.

85. المصدر نفسه، 149.
86. أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، 394.
87. ابن عربي، محيي الدين أبي عبد الله العربي الحاتمي، تفسير ابن عربي، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، 2002، ج1 : 81.
88. ابن عربي، محيي الدين أبي عبد الله العربي الحاتمي، التجليّات الألهية ، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1988 : 221 – 222.
89. تودوروف، تزفيتان، الشّعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، ط2، دار توبقال للنشر، 1990 : 21.