

ABSTRACT

The clerks ⁽¹⁾ have played an important role in defending the Muslim Dogmas against the deformity of the foes through their interpreting for the ambiguous texts and making the Quran and "AL SUNA AL NABWIA ⁽²⁾" free of doubts in order to highlight this important role in the Islamic thought, I have chosen the research under the title "ATTITUDE OF THE ISLAMIC CLERKS IN INTERPRETATION OF THE ISLAMIC THOUGHT".

The research is divided into introduction and six chapters :

The importance of the preface was necessary as its being an introductory approach to a comprehensive understanding of the dissertation it has dealt with the meaning of interpretation as understood and defined by the Arab linguists and clerks.

It has shown the difference between explanation and interpretation talking about the origin, rules and restrictions of interpretation as well as its development.

The first chapter discusses types of different interpretation in Islamic thought. It deals with the most well-known of them which are the linguistic, philosophical and referential interpretations. It has emphasized against uncommendable interpretation.

Finally, it has noted down the commendable interpretation, its restrictions and origins.

The second chapter has dealt with the methods of interpreters and the methodology of the prophet MOHAMED "may prayers and

¹- Those people of who defend the Islamic dogmas.

²- It is the prophet's Muhammad "may prayers and blessings of ALLAH be on him" deeds, speech, and agreements.

blessings of ALLAH be on him” as well as the interpretation of the followers of the prophet “AL-SAHABA⁽³⁾”.

It have talked about the methods of those whose specialized in Arab language and the difference in pronunciation of the ambiguous words of the glorious Quran and “AL-SUNNA AL-NABAWIA”.

It have also deals with the methodology of “AL-ASHAEERA⁽⁴⁾”and“AL-MUTAZEELA⁽⁵⁾”and those whose like them in interpretation

It also have covered the philosophical methodology emphasizing on AL-PHARABI , IBN-CINA , IBN-RUSHED , IKWAN AL-SAFA , ALGHAZALI and others.

Chapter three have deals with incorrupting the glorious “ALLAH”of doing an ugly deed, and it shown the attitude of the clerks in intereprting more than 12 words which are superficially refers to ugly deed if it refered to the glorious “ALLAH”.

Chapter four have given the point of view of the clerks in interpreting, the psychological charactristics which if it refered to the glorious ALLAH would superficially lead to miss understanding in addition to the defectness and fickleness.

It studies more than ten features dealt by some clerks and Islamic interpreters had explained.It have shown the attituded of the clerks about the ability of watching ALLAH and ALLAH”S glorious speech (AL-QURAN. It studied also the problem of “ creating of the glorious Quran “ as discussed by the clerks.

³- The people who had saw the the prophth Muhammd “may prayings and blessings of ALLAH be on him”.

⁴- Those who match between the mind and the religious texts of Islam.

⁵- Those who empower the mind against the religious texts of Islam.

Chapter five deals with the declarative features and the attitude of clerks to this point as the glorious ALLAH as concerned which lead to taboo⁽⁶⁾ discussions as boding, simile, movements and distunction etc....

Chapter six deals with the principle of freedom between the creator and the creature and through this. It has studied the idea of ALLAH'S kindness, the terms of illumination, the words of strictness, prosperity, the conclusion, the printing and other principles which dealt in the Islamic dogmas.

It studied the willingness of the glorious ALLAH in forgiveness, ALLAH'S method about his creatures related to obligatoryness and optional in addition to the stands of the clerks in fate, in the conclusion to the dissertation have noted down the main results which achieved and a conclusion to show this.

The last prayer of me is "thanks glorious ALLAH who is omnipotent".

K . A . Al-Thamir.

⁶ - according to islam.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُنْكَمَاتٌ
مُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي
قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ
وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ
فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا
يَذَكِّرُ إِلَّا الْأُولَىٰ وَالْآخِرَىٰ.

آل عمران (٧)

صدق الله العظيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

وبعد..

لقد نشأ علم الكلام في الفكر الإسلامي حينما تعرضت العقيدة الإسلامية للهجوم من أعدائها من أصحاب الملل والنحل والفلسفات القديمة، الذين أخذوا يكيدون للإسلام بشتى الوسائل، وكان طبيعياً أن يستخدموا سبيل إثارة الشبهات، والطعن في أصول الدين، بعد أن أخفقوا عسكرياً ومادياً من النيل منه في ساحات الصراع المختلفة.

وقد أدرك أسلافنا من علماء الكلام الخطر الذي يواجه الأمة الإسلامية ويهدد مستقبلها، فأوقفوا جهودهم وأعملوا فكرهم لامتنعاص قوة وسورة الهجوم ومن ثم والقضاء عليه، بعد أن لجؤا إلى استعمال أسلوب الجدل العقلي الذي استعمله الخصوم من قبل، مستفيدين من عملية النشر والترجمة التي أشرف عليها الخلفاء العباسيون، ممّا قادهم إلى دراسة الفلسفة والتعمق فيها وتطويعها لكي تكون أداة طيعة في فكر وعقول المتكلمين، الذين جعلوا علم الكلام: علماً يُقْتَدَر به على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج والبراهين ودفْع الشُّبْهِه^(٧). ممّا أوجب الخوض في موضوعات علم الكلام الرئيسية، وهي: " وجود الله، وأسمائه وصفاته والجنة والنار.... وغيرها" والتي أسماها علماء الكلام بـ "المقاصد".

وإن عملية البحث والجدل في مقاصد علم الكلام استدعت وأوجبت البحث في موضوعات أخرى من موضوعات علم الكلام، وهي ما اصطلح عليه بـ "اللواحق"، وهي مباحث (دقيق الكلام) من الجوهر الفرد، والعرض والذرة وغيرها مما شغل بال المتكلمين في بواكيرهم الأولى.

والذي نخلصُ إليه من هذا الاستهلال، أن موضوعات علم الكلام، من المباحث الداخلة في نطاق (عموم الفلسفة)، وهذا يعني أن علم الكلام جزء مهم من أجزاء الفلسفة الإسلامية، بل

^٧ - عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت-لبنان، ب.ت، ص ٧.

إن بعض المستشرقين قد جعل علم الكلام هو: الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام^(٨). ومن هنا جاء اختيار هذا البحث والتركيز عليه.

وإن الفلسفة وإن شابته علم الكلام في بعض موضوعاتها، إلا أنها تختلف عنه في نقطة جوهرية، وهي نقطة الانطلاق، إذ إن الفيلسوف يبدأ من عقله شاكاً شكاً منهجياً، فإذا وجد العقائد الإيمانية تعارض ما توصل إليه تفكيره، حاول التأويل وليّ النصوص لتأييد قناعاته.

بينما المتكلم يبدأ من عقائده الدينية والإيمانية، التي بُنيت على نصوص واضحة وجلية، فيحاول أن يؤيدها بالحجج العقلية ويدفع عنها كل شبهة أو اعتراض، ولا يلجأ إلى التأويل إلا عند تعارض النصوص، وبسبب هذا الفرق كان المتكلمون يَفْصِلون بين علم الكلام والفلسفة.

ولأجل ذلك عمد المتكلمون إلى دراسة اللغة وعلومها لتبرير لجوئهم إلى التأويل اللغوي، إذا تعذر ظاهر النص، وإن تعذر عليهم ذلك، لجؤوا إلى التأويل العقلي، وقد أبدعوا في ذلك أيما إبداع، فكانت تفاسيرهم تعج بالمعاني المجازية والبلاغية، والاستدلالات العقلية الواضحة.

ثم إن الخوض في تأويل النصوص، والوقوف على حقائقها البعيدة ليس بالأمر الهين السهل، وهذا ممّا يوجب على الباحث الخوض في مباحث ضرورية عديدة لإنجاح عملية التأويل، لأن التأويل سلاح ذو حدين، فإنه إن كان موافقاً لما جاء في اللغة والعرف عند أهل اللسان ولا يُجافي المنطق السليم، فهو: "التأويل المنقاد" وهو ما استحسنته الشرع الحكيم ورَضِيَهُ أئمة الإسلام وأهل اللغة. وأما إن كان المفسر أو المؤول يلوي فيه النص حتى يوافق هواه ويسير مع رغباته ويدعم حججه واتجاهاته، بعيداً عمّا تحتمله النصوص واللغة، فهو ماسمّي بـ "التأويل المستكبر أو المذموم، بل والمحرم".

ولكي يكون التأويل محموداً ومقبولاً، يجب أن يكون موافقاً لغرض الشارع، بعيداً عن الجهالة والضلالة، متمشياً مع قواعد اللغة العربية، ومعتمداً على أساليبها في فهم النصوص، من

^٨ - منهم E.Renan and: Haarbruecker، دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٣٨م، من تعليق المترجم: عبد الهادي أبو ريدة، ص ٤٨.

دون أن يخوض فيما استأثر الله بعلمه، ويجزم بأن المراد من كلام الله هو كذا وكذا من دون دليل أو قرينة...

وإن نهضة الأفراد والأمم، لا يمكن أن تكون كاملة وصحيحة، إلا عن طريق الاسترشاد بتعاليم القرآن الكريم ونظمه الحكيم، التي رُوِّعِيَتْ فيها جميعُ عناصر السعادة والرفاه.. ومن البدهي أن العمل بهذه التعاليم، لا يمكن أن يكون إلا بعد فهم القرآن الكريم وتدبره، والوقوف على ما حوى من نصح وإرشاد، وإنَّ البحث في أمور التأويل وسيلتنا المثلى إلى هذا الفهم.

وفي إطار التوجه العام لقسم الفلسفة، في الخروج عن إطار البحوث الفلسفية البحتة، والمتعلقة بفروع ومباحث الفلسفة التقليدية، والتي أشبعت بحثاً ودراسةً، وجب التحليق في آفاق الفكر العربي والفكر الإسلامي العام، والذي عدّه المفكرون مادة وجوهر الفلسفة الإسلامية.

ورغبةً منِّي، في أن يكون بحثي هذا، على صلة وثيقة بكتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، ففَنَشْتُ في آراء الفلسفة المختلفة، فاستقر رأبي على الخوض في آراء المتكلمين ومدارسهم المختلفة، ولاسيما أنهم عمادُ الفكر الإسلامي الأصيل وبُنَائُهُ الأوائِل، وهم أهل الفلسفة الإسلامية ومهداها، كما شهد بذلك الأعداء^(٩) قِبَل الأصدقاء، وهُمُ الذين وقفوا وقفهم المشهودة، في الدفاع عن الإسلام وعقيدته منذ بواكيره الأولى، أيام الحسن البصري [ت ١١٠هـ]، وواصل بن عطاء [ت ١٣١هـ]، وغيرهم.. وانتهاءً بأساطين الفلسفة والفكر الإسلامي في العصر الحديث والمعاصر، من أمثال محمد عبده والأفغاني، وغيرهم من أساتذة التفسير والفكر الإسلامي، مِمَّن وَقَّفُوا جهودَهُم لخدمَةِ كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ ﷺ.

وَشَعَرْتُ بِطُفِّ اللَّهِ بي ومعونته لي، عِنْدَمَا هِيَ الأسبابُ الْمُقْنَعَةُ لِلجَنَّةِ القِسْمِ العِلْمِيَّةِ، لقبولِ البحث تحت هذا العُنْوَانِ "موقفُ المُتَكَلِّمِينَ مِنَ التَّأْوِيلِ فِي الفِكرِ الإسلامي" وهو ما عملتُ جهدي لِلْمَلَمَةِ أَطْرَافِهِ، لِيَكُونَ مَشْرُوعاً لِرِسَالَتِي. وكان مِنْ غِبْطَتِي وسعادتي أَنْ هَيَأَ اللَّهُ لي أستاذي الفاضل الدكتور: "ناجي التكريتي" الذي تفضل بقبول الإشراف على رسالتي، وتلطَّف برسم معالمها، وأردف بتقويم معوجِّها، فضلاً عمَّا أمدني به من مكتبته العامرة، فأُفِدْتُ من غزير علمه، واستهديت بسديد رأيه، في سبيل الوصول إلى هذه الحصيِّلة العلمية، فأخذ بيدي منذ اللحظة الأولى، ناصحاً وموجهاً ومنبهاً ومرشداً، فكان خير عونٍ لي على إنجاز هذا البحث،

^٩ -شهد بهذا من المستشرقين: E.Renan.and: Haarbruecker، دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، من تعليق المترجم: عبد الهادي ابو ريدة، ص ٤٨.

وإخراجه في هذه الصورة، التي هو عليها، وكثيراً ما فتحت لي آراؤه وتوجيهاته القيمة، أبواب القول وجنبتي مواضع الشطط، فجزاه الله عني خير الجزاء، ويؤاه مقام الصالحين الأتقياء. وكان الفكر الإسلامي العام مجال بحثي ودراستي، متوخياً الاطلاع على عموم الفكر الإسلامي في خطوطه العريضة أولاً..، ومن ثم إخراج ما توصلت إليه، في رسالة علمية، يُمكن أن تأخذ مكانها في المكتبة العربية والإسلامية..، عسى الله أن ينفع بها الباحثين في الفكر والعقائد الإسلامية.

وإذا كان الباحثون قد اعتادوا الإشارة إلى الصعوبات التي واجهتهم في مسيرتهم العلمية لإعداد رسائلهم في المقدمة..، إلا أنني سأترك للقارئ الكريم تقدير الصعوبات التي واجهتني وحجمها..، إذ كان هذا البحث، كله صعوبات، وفي كل جزئية من جزئياته، وفي كل حيثية من حيثياته الكثيرة، وكفى به بحثاً في الفكر والمفكرين، وصلة ذلك كله بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ.

وأما خطة البحث فقد كانت على الشكل الآتي:

* قسمت البحث بعد هذه المقدمة على تمهيد وستة فصول *

أما التمهيد:

فقد جعلته تسعة مباحث، فمن اطلع عليها هان عليه ولوج باب الرسالة، والتجوال في فصولها ومباحثها، من غير تعبٍ أو عناءٍ فيما أزعم.

وكانت مباحث التمهيد تدور حول معنى التأويل لغةً واصطلاحاً، وعند علماء الكلام وجمهور المفسرين والمؤولين، وقد بينت فيه الفرق بين التأويل والتفسير، وتكلمت عن نشأة التأويل والتفسير، وتطورهما في الفكر الإسلامي. وتكلمت عن نشأة التأويل في بواكيره الأولى، وأسباب هذه النشأة، التي دارت بين أهل اللغة وأهل الفكر والتفسير. وبينت قوانين وضوابط التأويل، الواجب اتباعها لتأويل الكلم القرآني، والحديث النبوي الشريف.

وفي ختام التمهيد، تكلمت عن أثر اللفظ والاصطلاح في نشوء التأويل، وأثر المحكم والمتشابه، مما سنعرّفه بعد قليل.

أما عن فصول الرسالة:

فقد أفردت الفصل الأول للحديث عن أنواع التأويل في الفكر الإسلامي، وتكلمت عن أشهرها، إذ قسمت الفصل على خمسة مباحث:

كان أولها المبحث المتعلق بالتأويل اللغوي، وقد وقفت فيه على آراء اللغويين في التأويل، وقد تعلق ذلك بمشكل القرآن الكريم، والاستدلال على ذلك بكلام العرب..

ثم تكلمت في المبحث الثاني، عن التأويل الفقهي، وبينت فيه موقف المفكرين والفقهاء، من تأويل بعض الألفاظ التي لها علاقة بشعائر المسلمين وعلاقتهم بربهم، هذا من ناحية، وعلاقتهم ببعضهم البعض من ناحية أخرى.

وفي المبحث الثالث، كان الكلام أبعد غوراً في الإيماءة والرمز، إذ تطور التأويل من التأويل اللغوي البحت، والتأويل الفقهي المحدود، بحدود الشرع، إلى التأويل الإشاري، حين خلق المؤولون من بعض الصوفية، والفرق الباطنية الأخرى، بعيداً عن حدود العقل والنقل، وأطلقوا لأنفسهم وحسبهم الصوفي، وذوقهم العرفاني العنان. فكان من نتيجة ذلك، التحلُّ جزئياً أو كلياً من ريق الإسلام وقيوده، والوقوع في حبال الفرق الباطنية، من الحلولية والاتحادية والإسماعيلية وغيرها.. من الذين تكلمت عنهم في المبحث الرابع، وهو ما عبّر عنه بالتأويل المذموم.

وفي المبحث الخامس، كان الحديث منصباً على أهمية التأويل المحمود، وهو التأويل المنضبط بقوانين اللغة، وقواطع الشرع والعقل السليم، ونصوص السنة المبينة للقرآن الكريم..

وفي الفصل الثاني: تكلمت عن مناهج المؤولين، وقد قسمت الفصل على مباحث، وتكلمت في مبحثه الأول: عن منهج الجيل الأول من الأصحاب الكرام، ومن تبعهم بإحسان من الخلف..

وفي المبحث الثاني: تكلمت عن منهج أهل اللغة في التأويل، وأهمية ذلك، واختلاف اللفظ، وأهميته في تحديد معنى مشكل القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

ثم كان المبحث الثالث يتعلّق بموقف المتكلمين عموماً من أشاعة ومعتزلة ومن في حكمهم من الفرق الإسلامية الأخرى.

وفي المبحث الرابع من مناهج المؤولين: كان الحديث عن المنهج الفلسفي في التأويل، وتكلمت فيه عن تأويلات الفارابي [ت ٣٣٩هـ]، وابن سينا [ت ٤٢٨هـ]، وإخوان الصفا، والغزالي [٥٠٥هـ]، وابن رشد [٥٩٥هـ]، من الذين تارّ الجدُّ عنهم، في [تهافت الفلاسفة] وممن دافع عنهم ابن رشد في [تهافت التهافت].

أما الفصل الثالث: فكان عن موقف المتكلمين والمفكرين المسلمين من تنزيه الباري عزَّ وجلَّ عن فعل القبيح، ودرست فيه أكثر من اثنتي عشرة لفظة، أو أمراً يوهم ظاهره فعل القبيح من قبل الباري عزَّ وجلَّ. وتأويلها بما يتلاءم وصفات الباري وأسمائه الحسنى.

وكان **الفصل الرابع**: مقتصرًا على مبحثين هامين كانا مثار جدل كبير بين المتكلمين تكلمتُ في المبحث الأول عن رؤيةِ الباري ﷻ في الحياة الدنيا واليوم الآخر، وبينت أقوال المجيزين والمانعين، وأدلة كل من الفريقين، وقد رجحتُ قول الأشعري [ت ٣٣٠ هـ] وهو: أَنَّ الْمُصَحِّحَ للرؤية هو الوجود. فكل ما كان موجوداً صحَّتْ رؤيتهُ.

وفي المبحث الثاني: تكلمت عن كلام الله ﷻ عند أهل اللغة، والموقف منه بين الفرق الإسلامية، التي كان من أبرزها: جمهور أهل السنة والجماعة، والأشاعرة، والمعتزلة..، وقد بيَّنتُ الموقفَ العقديَّ من هذه المشكلة، وهو ما مالَ إليه السلف وقرره الإمام الأشعري في الإبانة وهو: أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ كَلَامُ اللَّهِ ﷻ، وهو صفة من صفاته المعنوية^(١٠). وقد أوضحتُ جهود السلف، في إبطال ادعاء المعتزلة بالاستدلال بالإحداث والجعل على خلق القرآن الكريم.

وفي **الفصل الخامس**: تكلمت عن الصفات الخبرية بالتفصيل، وقد قسمت الفصل على أربعة مباحث رئيسة .

كان المبحث الأول يتعلق فيما "يوهم التمكن"، ودرست فيه: مفهوم، الاستواء، والصعود، والعروج، واللقاء وألفاظ المعية والعندية وألفاظٍ أخرى، تُوهمُ كون الباري ﷻ في مكان معين.

وكان المبحث الثاني يدور حول "ما يوهم الجسمية"، وهو ما تعلقَ به [المجسمة] من ألفاظ وردت في القرآن الكريم وبعض الآثار النبوية، من مثل: الوجه، والعين، واليمين، واليد، والقبضة، والإصبع، والجنب، والساق، وغيرها..

وفي المبحث الثالث تكلمت عن الألفاظ التي إذا أطلقت على ظاهرها أضافت إلى الباري عزوجل التحيز في جهة وذلك من مثل: القرب والدنو وال فوقية والعلو.

وفي المبحث الرابع: تحدثتُ عن تأويل "ما يوهم الحركة" من الألفاظ المشكلة ممَّا ورد في القرآن والسنة، وما هو من قبيل النزول والإتيان والمجيء وغيرها..

وفي **الفصل السادس** والأخير من هذه الأطروحة: تحدثتُ عن "مبدأ الحرية بين الخالق ﷻ والمخلوق". وقد قسمتُ الفصل على أربعة مباحث:

تحدثت في المبحث الأول عن ألفاظ الهدى والتوفيق، ومبدأ اللطف الإلهي، ممَّا كان موضعَ جدلٍ وجوارٍ بين أهل التأويل وأهل الإثبات.

^{١٠} - استغرقت الصفات المعنوية والسلبية، جانباً مهماً من دراستي (في الماجستير) ولم أفصل القول فيها في هذه الدراسة خشية التكرار.

وفي المبحث الثاني كان الحديث عن أفعال الختم والطبع، وعلاقته بخلق الأفعال عند الإنسان، وعن حرية المُكَلَّف ومسؤوليته عن أفعاله.

وفي المبحث الثالث: تحدثتُ عن "المشيئة الإلهية" وأثرها في خلق وسلوك عباد الله، ومواضع إطلاقها وتقييدها، بالإذن أو العمل الصالح أو التوبة وما إلى ذلك..

وفي المبحث الرابع: تكلمتُ عن موضوعين في غاية الأهمية، وهما "الجبر والاختيار"، ومواقف المتكلمين من إرادة الإنسان وحرية، وما يقوم به من أفعال، ومسؤوليته في ذلك كله. وهذا ما عبَّرَ عنه مبدأً "القضاء والقدر" وهو أحد أركان الإيمان عند جمهور المسلمين.

وفي الختام لخصتُ جملة ما توصلتُ إليه من هذه الدراسة، وجملة من الاستنتاجات، وعبَّرتُ عن ذلك بألفاظٍ مُجَمَّلة ومُخْتَصِرَةٍ، وللاختصار فقد أهملتُ كثيراً ممَّا جمعتهُ وعثرتُ عليه خشية التكرار والإطالة، واكتفيت بالإشارة إلى مظانِّها والتنويه بذكرها من دون تدوينها..

وفي الختام آمُلُ أَنْ أَكُونَ قَدْ وَفَّقْتُ إِلَى مَا هَدَفْتُ إِلَيْهِ بِعَوْنِ اللَّهِ ﷻ، وَإِنْ هَفَوْتُ فِي بَعْضِهِ فَالْكَمَالُ لِلَّهِ وَحْدَهُ، وَقَدْ يَشْفَعُ لِي مَا بَدَّلْتُهُ مِنْ عَظِيمِ الْجَهْدِ وَمَا سَعَيْتُ إِلَيْهِ مِنْ نَبِيلِ الْقَصْدِ.

﴿لَا يَكْفِ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا، لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ، رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا، رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا، رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ، وَاعْفُ عَنَّا، وَارْحَمْنَا، أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾^(١١). وآخر دعوانا أِنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

الباحث : في صفر/ ١٤٢٢ هـ

الموافق لـ /أيار/ ٢٠٠١.

^{١١} -البقرة ٢٨٦.

التصنيف

وفيه المباحث الآتية:

الصفحة	العنوان	المبحث
٨	معنى التأويل	المبحث الأول
١٩	١- معنى التفسير لغة واصطلاحاً	= الثاني
٢٤	٢- نشأته وتطوره	
٢٧	الفرق بين التفسير والتأويل	= الثالث
٣٣	نشأة التأويل	= الرابع
٣٩	أسباب نشأة التأويل	= الخامس
٤٦	قوانين التأويل	= السادس
٥٢	ضوابط التأويل	= السابع
٥٦	أثر اللفظ والاصطلاح في نشأة التأويل	= الثامن
٥٩	اثر المحكم والمتشابه في نشوء التأويل	= التاسع

معنى التأويل

. التأويل لغة:

التأويل في اللغة على وزن تَفْعِيلٌ مأخوذ من "الأوّل" وهو مصدر من آلٍ يَؤُولُ، بمعنى الرجوع^(١٢).

وقد قال صاحب القاموس المحيط: "آلٌ إِلَيْهِ، أَوْلًا وَمَآلًا، رَجَعَ عَنْهُ وَارْتَدَّ...، ثم قال: وَأَوَّلَ الْكَلَامِ تَأْوِيلًا وَتَأْوَلَهُ: دَبَّرَهُ وَقَدَّرَهُ وَفَسَّرَهُ. وَالتَّأْوِيلُ: عِبَارَةُ الرُّؤْيَا"^(١٣).

وجاء في لسان العرب: الأوّل: آل الشيء يَؤُولُ أَوْلًا وَمَآلًا رَجَعَ. وَأَوَّلَ الشَّيْءِ رَجَعَهُ، وَأَلَتْ عَنْ الشَّيْءِ ارْتَدَدَتْ. وفي الحديث: "من صامَ الدهرَ فلا صامَ ولا آلَ، ولا رجعَ إلى خيرٍ..، وَأَوَّلَ الْكَلَامِ: تَأْوَلَهُ وَقَدَّرَهُ. وَأَوَّلَهُ وَتَأْوَلَهُ: فَسَّرَهُ.."^(١٤).

وفي معنى "أوّل" قال الطبري^(١٥): أَوَّلَ الْحُكْمِ: قَدَّرَهُ وَرَدَّهُ إِلَى صَوَابِهِ وَأَصْلِهِ^(١٦).

وقال الفراء^(١٧): في تأويل قوله ﷺ: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمْ طَعَامٌ تُزْنَقَانَهُ إِلَّا نَبَأٌ كَمَا بَتَأْوِيلِهِ﴾

^(١٨).. قال: بِسَبَبِهِ وَأَلْوَانِهِ^(١٩).

^{١٢} - السيوطي: الإِتْقَانُ ٢ / ٣٨١.

^{١٣} - الفيروز آبادي. مجد الدين. محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مصور عن ط شركة مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٧١هـ

١٩٥٢م، نشر دار الجيل، بيروت لبنان ب.ت. و دار الفكر بيروت ١٩٨٣م، ٣/٣٣١.

^{١٤} - ابن منظور. أبو الفضل. جمال الدين محمد بن مكرم [٧١١هـ]، لسان العرب، بتحقيق يوسف خياط، ط دار لسان العرب، بيروت لبنان، ب ت، ١/١٣٠ والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ٣/٣٣١.

^{١٥} - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، صاحب التفسير والتاريخ، [٣١٠هـ]. والقفطي: الوزير: جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، : إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٧١هـ ٨٩/٣.

^{١٦} - الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان، بتحقيق: محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، و دار المعارف بمصر، ب.ت، ٢/٥١١.

^{١٧} - هو: يحيى بن زياد الفراء الكوفي صاحب كتاب معاني القرآن [٢٠٧هـ]، ابن العماد: شذرات الذهب، ٢/١٩.

^{١٨} - يوسف ٣٧. وقد وردت لفظة تأويل في القرآن الكريم سبع عشر مرة إثنان منها في آل عمران، ويتوزع الباقي في مواضع مختلفة.

^{١٩} - الفراء: أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، حققها د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م. و الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع كل العرب. تحقيق: محمد علي النجار القاهرة، ب.ت، ٤٥/٢.

وقال القرطبي [٦٧١هـ] في تأويل قوله ﷺ: ﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٢٠).. أي مَرْجِعًا، من آل يؤول إلى كذا، أي صار.. وقيل: من أُلْتُ الشَّيْءَ إِذَا جَمَعْتُهُ وَأَصْلَحْتُهُ. فالتأويل إنداء: جَمْعٌ مَعَانٍ أَشْكَلَتْ بِلَفْظٍ لَا إِشْكَالَ فِيهِ. ويُقال: أَوْلَ اللهُ عَلَيْكَ أَمْرًا، أي: جَمَعَهُ..، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى: وَأَحْسَنَ مِنْ تَأْوِيلِكُمْ^(٢١). وفي قوله ﷺ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾^(٢٢). قال ابو عبيدة [٢٠٩هـ] وقيل [٢١١هـ]:
التأويلُ: التفسيرُ والمَرْجِعُ^(٢٣).

وجاء في لسان العرب: التَّأْوِيلُ والتَّأْوِيلُ: تفسيره الكلام الذي تَخْتَلَفُ مَعَانِيهِ، وَلَا يَصِحُّ إِلَّا بَيَانٌ غَيْرُ لَفْظِهِ^(٢٤).

وما التأويل: سوى صرفِ اللَّفْظِ عن الحقيقةِ إلى المجازِ، وتخصيصِ اللَّفْظِ لِلْعُمُومِ يَرُدُّ اللَّفْظَ أَيْضًا مِنَ الْحَقِيقَةِ إِلَى الْمَجَازِ^(٢٥).

وفي صدر كتاب [الأشباه والنظائر] ذكر مقاتل^(٢٦) حديثاً مرفوعاً^(٢٧) عن النبي ﷺ وهو "لا يكون الرجلُ فقيهاً كلِّ الفقه حتى يرى للقرآنِ وجوهاً كثيرةً"^(٢٨). والمرادُ به: بأن يرى الواحدُ القرآنَ يَحْتَمِلُ مَعَانِيَ مُتَعَدِّدَةً فَيَحْمِلُهُ عَلَيْهَا إِذَا كَانَتْ غَيْرَ مُتَضَادَّةً وَلَا يَقْتَصِرُ بِهِ عَلَى مَعْنَى وَاحِدٍ..^(٢٩)

٢٠- النساء ٥٩.

٢١- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٢٦٣/٥.

٢٢- آل عمران ٧.

٢٣- أبو عبيدة: محمد بن المثنى التيمي، مجاز القرآن، عارضه بأصوله وعلق عليه: د. فؤاد سزكين، نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، ب. ت، ٨٦/١-٨٧. وابن فارس: مقاييس اللغة، ١٦٢/١.

٢٤- ابن منظور: لسان العرب، مادة أول والزمخشري: محمود بن عمر، أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار صادر، بيروت لبنان، ١٩٧٩م. ص ٢٥.

٢٥- الشوكاني. محمد بن علي بن محمد، فتح القدير، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت، ب. ت، ٣١٥/١.

٢٦- مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي، صاحب التفسير، [١٥٠هـ] قال الشافعي: الناس عيال على مقاتل في التفسير. ابن العماد:

شذرات الذهب، ٢٢٧/١. والدباغ: عبد الستار حامد، الحسن بن زياد وفقهه، دار الرسالة، بغداد، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ص ٩٤-٩٥.

٢٧- الحديث المرفوع: ما أضيف إلى النبي خاصة سواء أكان متصلاً أم منقطعاً لسقوط الصحابي منه. الزركشي: بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، نشر دار المعرفة بيروت، ب. ت، ط ٢، ١٠٣/١.

٢٨- ليس حديثاً بل هو قول صحابي، وقد أخرجه ابن سعد وغيره عن أبي الدرداء موقوفاً. الزركشي. بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر دار إحياء الكتب العربية القاهرة، نشرها السيد عيسى الحلبي وشركاه، ط ١٣٧٦هـ-١٩٥٧م. ودار المعرفة بيروت، ب. ت، ١٠٣/٢. الذهبي: د. محمد حسين، كتاب [التفسير والمفسرون]، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٨١هـ-١٩٦١م، ٣٨٤/٢. وهو غير الحافظ الذهبي المتوفى [٧٤٨هـ].

٢٩- السيوطي: الإتقان، ٢٩٩/١.

وذكر الزركشي رواية أخرى فحواها: القرآن ذلُّولٌ ذو وجوهٍ مُحْتَمَلَةٌ فاحْمَلُوهُ على أحسن وجوهه^(٣٠)..والقول بأنه: "ذو وجوه" يحتمل معنيين:

أحدهما: أن من ألفاظه ما يحتمل وجوهاً من التأويل.

والثاني: أنه قد جمع وجوهاً من الأوامر والنواهي، والترغيب والترهيب والتحليل والتحرير. وفي الحديث دلالة ظاهرة، على جواز الاستنباط والاجتهاد في كتاب الله^(٣١).

والظاهر أن لفظة تأويل، بكل مالها من معان، تُعطي معنى: الكشف والإبانة بعدّها مأخوذة من الأول بمعنى الرجوع. فكان المؤوّل أرجع الكلام إلى ما يحتمله من معان.

وقد عدّ الزمخشري^(٣٢) لفظة "تأويل" مأخوذة من الإيالة، وهي: السياسة. قال: آل الرعية يؤولها إيالةً حسنةً، وهو حسنُ الإيالة، وأتالها، وهو مُؤتالٌ لقومه، أي: سائسٌ. وقيل: أصله من الإيالة وهي: السياسة، فكان المؤوّل للكلام يُسوي الكلام ويضع المعنى في موضعه^(٣٣).

وقد فرّق الجرجاني^(٣٤) بين التأويل والبيان فقال: "البيان: إظهار المعنى وإيضاح ما كان مستوراً قبله...، وقيل: هو: الإخراج عن حدّ الإشكال. والفرق بين التأويل والبيان: أن التأويل: ما يُذكر في كلام لا يُفهم منه معنى مُحصّل في أول وهلة. والبيان: ما يُذكر فيما يُفهم منه ذلك، لنوع خفاءٍ بالنسبة إلى بعض".^(٣٤)

وفي أثناء البحث ستتضح معاني التأويل اللغوية أكثر من ذلك، لمساس البحث باللغة وعلومها، وعلاقة ذلك كله، بعلوم العربية، والفكر الإسلامي عموماً.

التأويل اصطلاحاً:

أ- للتأويل في اصطلاح السلف معنيان^(٣٥):

^{٣٠} - الزركشي: البرهان، ١٦٣/٢.

^{٣١} - السيوطي: الإتقان، ٣٩٥/٢-٣٩٦.

^{٣٢} - هو: محمود بن عمر بن محمد، صاحب الكشاف، [ت٥٣٨هـ]. ابن العماد: شذرات الذهب، ١١٨/٤. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م، ٢/٢٧٩.

^{٣٣} - الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٢٥.

^{٣٤} - الجرجاني: السيد الشريف على بن محمد، التعريفات، حققها: احمد مطلوب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ب، ت، ص ٥١، ٣٤.

^{٣٥} - ابن تيمية: أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (رسالة الإكليل)، جمع وترتيب عبد الرحمن محمد قاسم النجدي، مطابع الرياض- السعودية، ١٣٨٢هـ، ١٨/٢.

أحدهما: مرادف للتفسير. وهو تفسير الكلام وبيان معناه، سواء أوافق ظاهره أم خالفه. وهذا ما كان يشير إليه الطبري [ت ٣١٠هـ] في تفسيره للآية فيقول: القول في تأويل قوله ﷺ كذا وكذا، وقال أهل التأويل كذا. واختلف في تأويل هذه الآية. ونحو ذلك^(٣٦). ومراده من جميع ذلك [التفسير] إومنه قوله ﷺ: ﴿ تَبْتَأُ بِتَأْوِيلِهِ ﴾^(٣٧) أي: بتفسيره^(٣٨).

ثانيهما: هو [نفس المراد بالكلام] وهذا المعنى هو الذي عَنَتُهُ عائشة رضي الله عنها [ت ٥٨هـ] حينما قالت: كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم أغفر لي، يتأول القرآن^(٣٩).

تعني يتأول قوله ﷺ: ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَعِظْهُ ﴾^(٤٠) فالتأويل بهذا المعنى هو حقيقة الشيء.

ب- أما معنى التأويل في اصطلاح المتأخرين فقد اتخذ مفهوماً أكثر تحديداً بعد عصر السلف، ولاسيما بعد القرن الثالث للهجرة، حين اتجه العلماء نحو تععيد القواعد، ووضع الحدود والضوابط الدقيقة، بغية استنباط الأحكام من النصوص، وفهم مقاصد الشرع، وتحقيق أهداف الشريعة، فنهجوا في مفهوم التأويل نهجاً أكثر تحديداً مما كان عليه سابقاً.

وَقَدْ عُرِّفَ التَّأْوِيلُ عِنْدَهُمْ بِتَعَارِيفٍ مُتَعَدِّدَةٍ مِنْ أَمْهَمَا:

١- تعريف إمام الحرمين: قال: إِنَّهُ رَدُّ الظَّاهِرِ إِلَى مَا إِلَيْهِ مَأْلُهُ فِي دَعْوَى الْمُؤَوَّلِ^(٤١).

٢- تعريف الغزالي [ت ٥٠٥هـ]: قال: إِنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ اِحْتِمَالٍ يَعْضُدُّهُ دَلِيلٌ يَصِيرُ بِهِ أَغْلَبُ عَلَى الظَّنِّ مِنَ المعنى الذي يَدُلُّ عَلَيْهِ الظَّاهِرُ..^(٤٢).

^{٣٦}- الطبري: جامع البيان، كل الكتاب.

^{٣٧}- يوسف ٣٦.

^{٣٨}- ابن كثير: اسماعيل بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٩م، ٤٧٨/٢.

^{٣٩}- تريد: يتأول سورة النصر. ناصف: الشيخ منصور علي، التاج الجامع للأصول، دار الفكر، بيروت و بغداد، ١٩٨٦م، ١٩٠/١. وجار النبي: عبدالله محمد، ابن قيم الجوزية وجهوده في الدفاع عن عقيدة السلف، مؤسسة مكة للطباعة والإعلام، مكة، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م ص ١٥٥ فما بعدها.

^{٤٠}- النصر ٣.

^{٤١}- الجويني: أبو المعالي إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، تحقيق د. عبد العظيم الديب، دار الوفاء، المنصورة- مصر، ط٤، ١٤١٨.

هـ ١٩٩٧م ٣٣٦/١. وط، مطابع الدوحة الحديثة، الدوحة، ١٣٩٩هـ/١١/٥١١.

وقد أراد الغزالي [٥٠٠هـ] بالتأويل [المؤول إليه] أي: المعنى الذي صُرفَ إليه الظاهر، وهو سائغٌ في عبارات القوم، فكثيراً ما يُطْلَقُ التأويلُ ويُرادُ به المَوْوَلُ إليه^(٤٣).

وقال سيف الدين الأمدى [٦٣١هـ]: التأويل هو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر، مع احتمال له، وأمّا التأويلُ الصحيح المقبول، فهو: حَمَلُ اللَّفْظِ على غير مَدْلُولِهِ الظاهر، مع احتمالٍ، له دليلٌ يَعْضُدُهُ^(٤٤).

وقد عرّفه البغوي^(٤٥) وآخرون أنه: صرْفُ الآيةِ إلى معنى موافقٍ لِمَا قَبَّلَهَا وما بعدها تحتَمِلُهُ الآية، غير مخالفٍ للكتابِ والسنةِ من طريقِ الاستنباط^(٤٦).

وقال الماتريدي [٣٣٣هـ]: التأويل: ترجيحُ أَحَدِ الْمُحْتَمَلَاتِ لِلْفَظِّ بِدَلِيلٍ ظَنِّي^(٤٧). هذه أبرز التعاريف المتعلقة بمعنى لفظة "التأويل" وفي درج البحث سنقف على معانٍ أخرى. وفي هذا المعنى جاء تعريف التأويل عند جمهور الأصوليين، وهو الذي سار عليه عُزْفُ المُتَأَخِّرِينَ.

وقال ابن القيم [٧٥١هـ]: المجاز والتأويل لا يدخل في النصوص بل يدخل في الظاهر المحتمل^(٤٨).

وجعل ابن تيمية للتأويل ثلاثة معانٍ، وقال: التأويل في اصطلاح كثير من المتأخرين هو: أولاً: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به، فلا يكون معنى اللفظ الموافقة لدلالة ظاهره تأويلاً على اصطلاح هؤلاء.

^{٤٢} - الغزالي: أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ط بولاق، القاهرة ١٣٢٢هـ ط مصورة بالأوفست، بغداد، مكتبة المنشي، ٣٨٧/١

^{٤٣} - الأمدى: علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م، ٤٩/٣.
^{٤٤} - الأمدى: الإحكام، ٤٩/٣. والجرجاني. التعريفات، ص ٣٤، ٥١. والغزالي: إجماع العوام عن علم الكلام، مطبوع على هامش كتاب (الإنسان الكامل) للسيد: عبد الكريم بن إبراهيم الكيلاني، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر، ١٣٨٣هـ ١٩٦٣م. ص ١٧. والعكلى. خضر عواد، منهج وموارد السيد الشريف الجرجاني، رسالة دكتوراة مقدمة إلى قسم التراث في معهد التاريخ العربي، بغداد، ١٩٩٩م ص ٢٩٧.

^{٤٥} - هو: أبو محمد الحسن بن مسعود بن محمد، الفقيه الشافعي، صاحب كتاب، مصابيح السنة، [٥١٠ وقيل ٥١٦هـ]، ابن خلكان:

وفيات الأعيان، ١٤٦/١.

^{٤٦} - الزركشي: البرهان، ١٥٠/٢.

^{٤٧} - الماتريدي: أبي منصور محمد بن محمد بن محمود، تأويلات أهل السنة، تحقيق محمد مستفيض الرحمن، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٤٠٤هـ ١٩٨٣م، ص ٦.

^{٤٨} - ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن سعد، بدائع الفوائد، بتحقيق إدارة المطبعة المنيرية، نشر دار الكتاب العربي بيروت لبنان، ب، ١٥/١.

وظنوا أن مراد الله ﷻ بلفظ التأويل ذلك، وأن للنصوص تأويلاً يخالف مدلولها، لا يعلمه إلا الله، ولا يعلمه المتأولون.. ثم إن كثيراً من هؤلاء يقولون: تجرى النصوص على ظاهرها، فظاهرها مراد. مع قولهم: إن لها تأويلاً بهذا المعنى لا يعلمه إلا الله. وهذا تناقض وقع فيه كثير من المتكلمين.

ثانياً: إن التأويل هو تفسير الكلام سواء أوافق ظاهره أم لم يوافقه وهذا هو [التأويل] في اصطلاح جمهور المفسرين. وهذا التأويل يعلمه الراسخون في العلم.. وهو موافق لوقوف من وقف من السلف على قوله ﷻ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(٤٩) (٥٠).

ومما يجدر ذكره في هذا المقام ذكر موقف القاضي عبد الجبار من حالة الوقف هذه حين قال: “.. اعلم أن الأولى في معنى قوله ﷻ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(٥١) أن يكون عطفاً على ما تقدم، ودالاً على أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، بإعلام الله ﷻ إياهم، ونصبه الأدلة على ذلك... فيكون قوله: ﴿.. يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾^(٥٢) دالاً على أنهم برسوخهم في العلم يجمعون بين الاعتراف والإقرار وبين المعرفة، لأنه ﷻ مدحهم بذلك، ولا يتكامل مدحهم إلا بضم الإيمان والتصديق وإظهار ذلك، إلى المعرفة بتأويله... ولو كانوا لا يعرفون تأويله لكان حالهم كحال غيرهم. والكلام يدل على أن لهم مزية”^(٥٣).

ثالثاً: والمعنى الثالث من معاني التأويل عند بن تيمية: أن التأويل هو الحقيقة التي يؤول الكلام إليها وإن وافقت ظاهره، فتأويل ما أخبر الله به في الجنة، من الأكل والشرب واللباس والنكاح وقيام الساعة وغير ذلك، هو الحقائق الموجودة بأنفسها لا ما يتصور من معانيها في الأذهان، ويعبر عنه باللسان، وهذا هو التأويل في لغة القرآن الذي لا يعلمه إلا الله. وتأويل الصفات: هو الحقيقة التي انفرد الله ﷻ بعلمها، وهو الكيف المجهول الذي قال به السلف كمالك وغيره: {الاستواء معلوم والكيف مجهول} فالاستواء معلوم، يُعلم معناه ويُفسر ويُترجم

^{٤٩} - آل عمران ٧.

^{٥٠} - ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام، بتحقيق: عبد الرحمن قاسم العاصمي، مطبعة المساحة العسكرية، القاهرة، ١٤٠٤ هـ، وهذه صورة عن طبعة الدار العربية، ١٣٩٨ هـ، ١٧/٢-١٥/٥، ٣٦-٣٥/٥. ورسالة الإكليل، ١٧-١٥/٢.

^{٥١} - آل عمران ٧.

^{٥٢} - آل عمران ٧.

^{٥٣} - الهمذاني: القاضي عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، تحقيق: د. عدنان محمد زرزور، دار التراث القاهرة ب.ت، ١٥/١.

والهمذاني: المعنى، الجمهورية العربية المتحدة، دار الكتب، ١٩٦٠ م، ٣٧٨/١٦. وهذا ما قاله ابن تيمية.

بلغاتٍ أخرى، وهو من التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم، وأما كيفية ذلك الاستواء، فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله ﷻ (٥٤).

وقال ابن تيمية [٧٢٨هـ]: فمن قال إنَّ الراسخين في العلم لا يعلمون تأويله.!!؟؟ قال إن تأويله ما يؤول إليه، وهو ما أخبر القرآن الكريم عنه في قوله ﷻ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزَكِّي الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (٥٥) من مثل الملائكة الذين هم عباد الرحمن، الذين يدبر الله بهم أمر السماء والأرض، وأولئك لا يعلم عددهم إلا الله، ولا يعلم صفتهم غيره. ومن قال: إن الراسخين في العلم يعلمون تأويله. قال: [التأويل]: هو التفسير وهو إعلام الناس بالخطاب.. فالراسخون في العلم يعلمون تفسير القرآن الكريم كله، وما بيّن الله من معانيه كما استفاضت بذلك الآثار عن السلف (٥٦) وقد وافق ابن تيمية الشريف الرضي (٥٧) في هذا إذ قال الرضي: "...ولو كان العلماء لا يعلمون شيئاً من تأويل المتشابه بثه في القرآن الكريم، ما كان لما روي: أن رسول الله ﷺ علم أمير المؤمنين عليّ التفسير معنى، لأن معنى التفسير والتأويل إنما يكون لما غمض ودقّ، ولم يُعلم بظاهره، وأما الظاهر الجلي فلا حاجة لأحد تعليمه، لأن أهل اللسان فيه سواء، ولولا أن الأمر على ذلك، لما كان لدعاء النبي ﷺ لابن عباس ﷺ [ت٦٨هـ] بأن يعلمه التأويل معنى، لأننا نعلم أنه التفسير لما يرد تعليمه الظاهر الواضح، فلم يبق إلا الغامض الباطن..". (٥٨).

ومعنى التأويل في قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ﴾ (٥٩)، العاقبة. قال الزركشي: أي تُكشَفُ عاقبته (٦٠). وهذا ما ذهب إليه أبو علي الجبائي [ت٣٠٣هـ] وهو ما أكده

٥٤ - الهمذاني: المغني، ٣٧٨/١٦. و ابن تيمية مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ٣٦/٥. و ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه طه عبد الرؤوف سعد، نشر دار الجليل، بيروت لبنان، ب.ت. ٢٤/٤-٢٤٧. والسلف يقسمون الصفات على قسمين:

أ- صفات ذاتية، وهي لا تنفك عن ذات الله، وهي قسمان: ١- عقلية: كالصفات المعنوية، ٢- وخبرية: كالوجه واليدين. ب- صفات فعلية، وهي ما يتعلق بالمشيئة والإرادة، وهي قسمان: ١- عقلية كالخلق والرزق، ٢- وخبرية: كالمجيء والاستواء والنزول.. الخ. جار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٢٩.

٥٥ - هذه الضمائر الدالة على الذات الإلهية وما يختص بها، مثل: (إنا نحن نزلنا الذكر) الحجر ٩. و (إنا أنزلناه في ليلة القدر) وشبهها.

٥٦ - ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ٢٣٤/٥.

٥٧ - هو: أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى، [ت٤٠٦هـ]، ابن العماد: شذرات الذهب، ١٨٢/٣.

٥٨ - الرضي: الشريف، (حقائق التأويل) في متشابه التنزيل، بشرح محمد الرضا آل كاشف الغطاء، إصدار منتدى النشر، النجف، ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م. و ط دار المهاجر، بيروت لبنان، ٨/٥، ١٣.

٥٩ - الأعراف ٥٣.

٦٠ - البرهان، ١٤٨/٢.

الشريف الرضي فيما بعد حين قال: أي مصيره وعاقبته.. وروى عن مجاهد^(٦١) مثل ذلك.. وأراد
 وَعَبَّكَ بِالتَّأْوِيلِ فِي قَوْلِهِ ﷺ: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٦٢) أراد الجزاء على الأعمال.. وذلك أن
 “الجزاء” هو الذي آل إليه أمر القوم، وصار إليه..^(٦٣).

وقال الراغب الأصفهاني^(٦٤): التأويل من الأول، أي الرجوع إلى الأصل، ومنه المؤئل
 للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه، علماً كان أو فعلاً...
 ومعنى ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ..﴾^(٦٥) أي بيانه، الذي هو غايته المقصودة منه. وقوله ﷺ ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ
 وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٦٦) قيل: أحسن معنى وترجمة، وقيل: أحسن ثواباً في الآخرة. والأول السياسة التي
 يُرَاعَى مآلها، يُقَالُ: أَوْلَ لَنَا وَآيَلْ عَلَيْنَا^(٦٧).

وحاصل ما تقدم أن للتأويل في لغتنا العربية جملة معان منها:

١- يأتي بمعنى التفسير والتوضيح والبيان.

٢- ويأتي بمعنى السياسة.

٣- وقد ورد بمعنى ما تدل عليه الرؤيا في المنام كقوله ﷺ: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ﴾^(٦٨).

٤- وورد بمعنى تأويل الأعمال من دون الأقوال. كقوله ﷺ: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ

صَبْرًا﴾^(٦٩) أي بيان سبب أعمال الخضر ﷺ.

^{٦١} - أبو الحجاج المكي: مجاهد بن جبر، تابعي وإمام في التفسير [١٠٣ و قيل ١٠٤ هـ]. ابن العماد: شذرات الذهب، ١٢٥/١.

^{٦٢} - الإسراء ٣٥.

^{٦٣} - الرضي: حقائق التأويل، ٨/٥، ١٣. ومجاهد: مجاهد بن جبر، تفسير مجاهد، تحقيق: عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي، دار المنشورات العلمية، إسلام آباد، ب.ت، ١٦٣/١ و الزركشي: البرهان، ١٤٨/٢.

^{٦٤} - هو: أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، صاحب كتاب المفردات في غريب القرآن [٤٢٥ هـ].

السيوطي: بغية الوعاة، ص ٣٨٦.

^{٦٥} - الأعراف ٥٣.

^{٦٦} - الإسراء ٣٥ والنساء ٥٩.

^{٦٧} - الراغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، ط البابي الحلبي بمصر، ١٩٦١م، ص ٣١.

^{٦٨} - يوسف ١٠٠.

^{٦٩} - الكهف ٨٢.

٥- وورد بمعنى وقوع المُخْبِر عنه، كقوله ﷺ: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾^(٧٠) وذلك بوقوع العذاب يوم الحساب.

٦- وجاء التأويل بمعنى المراد منه حقيقة، كقوله ﷺ: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾^(٧١) أي: ما يعلم حقيقة المتشابه من القرآن إلا الله ﷻ...
وذلك على قراءة من وَقَفَ على لفظ الجلالة [الله].

وَتَمَّةٌ خِلَافٌ وَاضِحٌ فِي تَعْرِيفِ التَّأْوِيلِ بَيْنَ السَّلَفِ وَالْخَلْفِ.

فعد السلف له معنيان:

الأول: هو تفسير الكلام وبيان معناه، سواءً أوافق ظاهره أم خالفه، فيكون التأويل والتفسير عندهم متقارباً أو مترادفاً، ولعل هذا ما عناه مجاهد [ت: ١٠٤هـ] بقوله: إن العلماء يعلمون تأويله.. [يعني القرآن] أي تفسيره. وهذا ما حكاه القاضي عبد الجبار [ت: ٤١٥هـ] حين قال: “.. فكيف يصح والحال ما قلناه، أن يُدَّعى أنَّ المُتَشَابِه لا يُعْرَفُ معناه ولا تأويله. لكن أهل العلم هم الذين كُفِّوا ذلك، كما وصفَهُمُ ﷺ بالرسوخ في العلم من دون غيرهم..”^(٧٣).

والثاني: التأويل هو المراد بالكلام نفسه، فإن الكلام إن كان طلباً، كان تأويله الفعل المطلوب نفسه، وإن كان خَبَرًا، كان تأويله الشيء المُخْبِرَ بِهِ نفسه^(٧٤). فإن قيل طلعت الشمس، فتأويلها على هذا المعنى، طلوعها لا غير^(٧٥).

أما الخلف فقد اختلفوا في تعريف التأويل على آراء:

٧٠ - الأعراف ٥٣.
٧١ - آل عمران ٧.
٧٢ - البلخي: مقاتل بن سليمان، الاشياء والنظائر في القرآن الكريم، بتحقيق د. عبد الله محمود شحاته، دار الكتب والوثائق، القاهرة ١٩٧٥م ص ١٣١. وابن منظور: لسان العرب، ١/١٣١. و الزركشي: البرهان، ٢/٤٩٩ والزمخشري: أساس البلاغة، ص ٢٥.
٧٣ - ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، بتحقيق: محمود محمد نصار. مطبعة منير، بغداد. ب.ت، ص ٨.
٧٤ - الهمذاني: المغني، ١٦/٣٨٠. و ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى، ٢/١٨٠. الذهبي: د. محمد حسين، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م، ١/١٧.
٧٥ - الذهبي: التفسير والمفسرون، ١/١٧، ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (رسالة الإكليل)، ٢/١٨٠. جار النبي: ابن قيم الجوزية وجهوده، ص ١٥٧.

الرأي الأول: التأويلُ المُوافقُ للكتابِ والسُنَّةِ. من مثل قوله: ﴿وَنُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَبِيتِ﴾^(٧٦) فإنَّ أريدَ به إخراجُ الطيرِ من البيضة كان تفسيراً. وإن أُريدَ به إخراجُ المؤمنِ من الكافر، أو العالمِ من الجاهل، كان تأويلاً.^(٧٧)

الرأي الثاني: التأويلُ بالاستنباط: وهو صَرْفُ الآيةِ إلى معنى مُوافقٍ لِمَا قَبَّلَهَا وما بَعَدَهَا تَحْتَمِلُهُ الآيةُ، غيرِ مخالفٍ للكتابِ والسنة^(٧٨).

الرأي الثالث: التأويلُ من بابِ تسميةِ الشيءِ بِسببِهِ أو لاحتِجَّه أو مُقَارِنِهِ: وهو إخراجُ دلالةِ اللفظِ، من الدلالةِ الحقيقيةِ إلى الدلالةِ المجازيةِ، من دونِ أَنْ يُخِلَّ ذلكَ بعادةِ لسانِ العربِ. وهذا ما ذَهَبَ إليه المعتزلةُ وآخرون، إذ ثَبَّتَ عِنْدَهُمْ أَنْ لا سبيلَ لِفَهْمِ جميعِ الصفاتِ التي تُؤدِّي إلى التشبيهِ والتجسيمِ، والتي لا تنسجمُ وحقائقِ الألوهيةِ، إلا بتأويلها مجازاً، مع مراعاةِ قواعدِ اللغةِ العربية^(٧٩).

والرأي الرابع: التأويلُ بنقلِ ظاهرِ اللفظِ عن وضعه الأصلي، إلى معنى آخر يحتاج إلى دليل، لولاه ما تُركَ ظاهرُ اللفظِ^(٨٠).

وعليه يكادُ يَنْعَقِدُ إجماعُ المتأخرين على:

أَنَّ التَّأْوِيلَ: هو صَرْفُ اللَّفْظِ عن المعنى الرَّاجِحِ إلى المعنى المَرْجُوحِ، لدليلٍ يَقْتَرِنُ به التَّأْوِيلُ^(٨١).

ولأجل ذلك فَعَلَى المُوَوَّلِ وَظَيفَتَانِ هُما:

١- بَيَانُ اِحْتِمَالِ اللَّفْظِ لِلْمَعْنَى الَّذِي ادَّعَاهُ.

^{٧٦} - آل عمران ٢٧.

^{٧٧} - الجرجاني، التعريفات، ص ٣٤.

^{٧٨} - الزركشي: البرهان، ١٥٠/٢، ١٦٦-١٦٧. السيوطي: الإتقان، ٣٨٢/٢-٣٨٣، ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، ص ١١.

^{٧٩} - ابن رشد: أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ضمن كتاب (فلسفة ابن رشد)، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٨م، ص ١٩-٢٠. وفتاح: عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق و العقائد الإسلامية، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٧م، ص ٢٠٣-٢٠٤. ومحمد عمارة، مقدمة فصل المقال لابن رشد، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م، ص ٩.

^{٨٠} - ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ٣/٣٩ والباقوري: احمد حسن، مع القرآن، المطبعة النموذجية بالحلمية الجديدة، ١٩٧٠م، ص ٩٤.

^{٨١} - ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى (رسالة الإكليل) مطبعة محمد علي صبيح بميدان الأزهر، القاهرة، ١٩٦٦م، ١٧/٢.

٢- بيانُ الدليلِ المُوجِبِ لِلصَّرْفِ إليه، عن المعنى الظاهر (٨٢).

وعلى هذا فقد أوجبَ ابن تيمية [ت ٧٢٨هـ] على من أراد الخوض في التأويل أمرين:
الأمر الأول: أن يُبيِّنَ احتمالَ اللفظِ للمعنى الذي حمَّله عليه وادَّعى أنه المراد.

الأمر الثاني: أن يُبيِّنَ الدليلَ الذي أوجبَ صَرْفُ اللفظِ عن معناه الرَّاجِحَ، إلى معناه
المرجوح. وإلا كان تأويلاً فاسداً أو تلاعباً بالنصوص.

قال ابن تيمية: أمَّا حمَلُ الظاهرِ على المُحتَمَلِ المَرْجُوحِ لدليلٍ يقترن به فَصَحِيحٌ، أو لِمَا
يُظَنُّ دليلاً في الواقعِ ففاسداً. أو لا لشيءٍ فَلَعِبٌ لا تأويل (٨٣). وأمَّا استعمالُ التأويلِ بمعنى صرفِ
اللفظِ عن الاحتمالِ الرَّاجِحِ إلى الاحتمالِ المَرْجُوحِ لدليلٍ يقترن به أو مُتَأخِّرِ عَنْهُ، أو لِمُطْلَقِ
الدَّليلِ، فهذا اصطلاحُ بعض المتأخرين، وَلَمْ يَكُنْ في لَفْظِ أَحَدٍ من السلف. (٨٤)

وقد لَخَّصَ الزركشي وجوه التأويلِ بالنُّقَاطِ الأربَعِ الآتية:

١- النقل عن رسول الله ﷺ.

٢- الأخذ بقول الصحابي.

٣- الأخذ بمطلق اللغة.

٤- التفسير بالمقتضى. وهذا النوع هو الذي دعا به النبي ﷺ لابن عباس في قوله: "اللهم
فقهه في الدين وعلمه التأويل" (٨٥).

وروى البخاري [ت ٢٥٦هـ] في كتاب الجهاد عن علي كرم الله وجهه: هل خصَّكم رسول الله

ﷺ بشيء. فقال: ما عندنا غير ما في هذه الصحيفة، أوفهمَّ يُوتَاه الرجل.

^{٨٢} - المصدر نفسه والصفحة.

^{٨٣} - ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى (رسالة الإكليل) ١٨/٢. والذهبي: التفسير والمفسرون، ١٨/١. والمغراوي:
محمد بن عبد الرحمن، المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات، دار طيبة، الرياض،
١٤٠٥هـ-١٩٨٥م. المفسرون بين التأويل والإثبات، ٧٤/١. وشرارة: عبد الجبار أحمد حسين، دعوى التناقض بين
نصوص القرآن الكريم تاريخها ومعالجتها، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٨٤م، ص ٢٣.

^{٨٤} - ابن تيمية: الرسائل الكبرى، ٣٤٩/٥.

^{٨٥} - مسند أحمد، ٢٦٦/١، ٣١٤، ٣٢٨، ٣٣٥. والقنوجي البخاري: أبي الطيب صديق بن حسن بن علي الحسيني، عون
الباري لحلِّ أدلة صحيح البخاري، مطابع قطر الوطنية، الدوحة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م، ١٠٩/٥.

وقد قال بعض الصوفية: للقرآن نزولٌ وتنزُّلٌ، أمَّا النزولُ فقد مضى، وأمَّا التنزُّلُ فهو باقٍ إلى قيام الساعة.. ومن هنا فقد اختلف الصحابة في معنى "الآي الكريم". فأخذ كل واحد برأيه على مقتضى نظره في المقتضى^(٨٦).

ولا يجوز تفسير القرآن الكريم بمجرد الرأي والاجتهاد، من دون أصل، لقوله ﷺ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٨٧) وقوله ﷺ: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٨٨) وقوله ﴿لَتُنِينَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٨٩) فأضافَ البيان إليهم.^(٩٠)

وجعل القاضي عبد الجبار [ت ٤١٥هـ] هذا البيان خارج التنزيل وقال: "المُرَادُ به ما أُنزِلَه وحيًا، من دون ما أنزله من القرآن، لأن القرآن الكريم يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ فيما يَدُلُّ عليه، فَلَوْ احتاجَ النَّبِيُّ ﷺ إلى بيانه لاحتاجَ بيانه إلى بيانٍ آخَرَ.. وهكذا، فيلحق الدور.."^(٩١).

وقد روى السيوطي [ت ٩١١هـ]: [..عن ابن عباس أنه قال إنَّ القرآن ذو شجونٍ وفنونٍ وظهورٍ وبطونٍ، لا تنقضي عجائبه، ولا تُبْلَغُ غايبته، فمن أُوغِلَ فيه برُفِقَ نَجًا، ومن أُوغِلَ فيه يُعْظَفُ هَوَى، أَخْبَارٌ وَأَمْثَالٌ، وَحَلَالٌ وَحَرَامٌ، وَنَاسِخٌ وَمَنْسُوخٌ، وَمُحَكَّمٌ وَمُتَشَابِهٌ، وَظَهْرٌ وَيَطْنٌ، فَظَهْرُهُ التَّلَاوَةُ، وَيَطْنُهُ التَّأْوِيلُ، فَجَالِسُوا بِهِ الْعُلَمَاءُ، وَجَانِبُوا بِهِ السُّفَهَاءُ]^(٩٢).

وللتفريق بين التفسير والتأويل قال المأثردي: التأويل: ترجيحُ أَحَدِ الْمُحْتَمَلَاتِ من دون القَطْعِ والشَّهَادَةِ على الله ﷻ^(٩٣)..

وقبل أن نخرج من هذا المبحث، لابد من الإشارة إلى أن كلمة تأويل وردت في القرآن الكريم سبع عشرة مرة، إثنان منها في سورة آل عمران آية (٧)، وبقية الألفاظ تتوزع على سور: النساء ٥٩، والأعراف ٥٣، ويونس ٣٩، ويوسف ١٠١، ٤٤، ٣٧، ٣٦، ٢١، ٦، والإسراء ٣٥، الكهف ٨٢، ٣٨. وإن ورودها بهذا الكم لفيه دلالة كبيرة على أهمية التأويل، والتدبر، والبيان، الذي أشار إليه

^{٨٦} - الزركشي: البرهان، ٢٩٢/١، ٣٩٣/٢ - ٣٩٤.

^{٨٧} - الإسراء ٣٦.

^{٨٨} - البقرة ١٦٩.

^{٨٩} - النحل ٤٤.

^{٩٠} - الزركشي: البرهان، ٢٩٢/١، ١٦١/٢، ٣٩٣ - ٣٩٤.

^{٩١} - الهمداني: المغني، ٣٨٢/١٦.

^{٩٢} - السيوطي: الإتيان، ٤٠٦/٢. الهروي: أبو عبيد القاسم بن سلام، غريب الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٦م. ١٣-١٢/٢. و. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٧/١.

^{٩٣} - السيوطي: الإتيان، ٣٨١/٢.

العلماء والمتكلمون فيما تقدم.

معنى التفسير

المطلب الأول: معنى التفسير لغة واصطلاحاً

معناالتفسير في اللغة هو: الإيضاح والتبيين^(٩٤)، ومنه قوله ﷺ: ﴿وَأَيُّ تَوَكُّبٍ بِمَثَلِ إِجْتِنَاكَ

بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾^(٩٥)

والتفسير في الاصطلاح:

هو علم يبحث فيه عن أحوال القرآن الكريم، من حيث دلالاته على مراد الله ﷻ، بقدر الطاقة البشرية^(٩٦).

وقد بقيت كلمة تفسير ومعناها، دائرة بين اللغة والاصطلاح في الفكر الإسلامي، ممّا سنستجليه بقدر الطاقة، من خلال آراء العلماء في هذا العلم.

والفَسْرُ: الإبانة وكشف المغطى، والفعل: كَضَرَبَ وَنَصَرَ^(٩٧)..

وفي لسان العرب: الفَسْرُ البيان، فَسَرَ الشَّيْءُ. ومنه: تَفْسِيرٌ، وَيَفْسُرُهُ فَسْرًا. وَفَسْرَهُ أَبَانَةٌ. والتفسير مِنْهُ..، ثم قال: الفَسْرُ: كَشَفُ الْمُعْطَى. والتفسير: كَشَفُ الْمَرَادِ عَنِ اللَّفْظِ الْمُشْكَلِ^(٩٨).

وقال ابن حيان في تفسيره: ويطلقُ التفسير أيضاً على التَّعْرِيبِ لِلإِنطِلاقِ، قال ثعلب^(٩٩): تقول: فَسَرْتُ الْفَرَسَ، أَي: عَرَيْتُهُ لِيُنطَلِقَ مِنْ حِصْرِهِ، وهو راجعٌ لِمَعْنَى الْكَشْفِ، فَكَأَنَّهُ كَشَفَ ظَهْرَهُ لِهَذَا الَّذِي يُرِيدُهُ مِنْهُ مِنَ الْجَرِيِّ^(١٠٠).

^{٩٤} - الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ص ٥٠٣.

^{٩٥} - الفرقان ٣٣.

^{٩٦} - الزرقاني: محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م، ٤/٢.

^{٩٧} - الفيروز آبادي. القاموس المحيط، ١١٠/٢.

^{٩٨} - ابن منظور لسان العرب، ١٠٩٥/٢ مادة (فسر) والجرجاني، التعريفات، ص ٤٠.

^{٩٩} - هو: ابي العباس احمد بن يحيى [ت ٢٩١هـ]. القفطي: إنباه الرواة، ١٧١/٣.

^{١٠٠} - الأندلسي: أبو عبد الله محمد بن يوسف بن حيان، تفسير البحر المحيط، ط مطبعة السعادة بمصر، ١٣٢٨هـ، ١٣/١.

والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١٥/٤، ١٦.

وقال الزركشي: وأما التفسير والتأويل في اللغة فهو راجع إلى معنى الإظهار والكشف، وأصله في اللغة من [التفسير] وهي القليل من الماء، الذي ينظر فيه الأطباء، فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن المرض. فذلك المفسر يكشف عن شأن الآية وقصتها ومعناها، والسبب الذي أنزلت فيه، وكأنه تسمية بالمصدر، لأن مصدر "فعل" جاء أيضاً على "تفعلة" نحو: جَرَبَ تَجْرِبَةً وَكَرَّمَ تَكْرِمَةً.. (١٠١).

والتفسير: علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج إليه لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ (١٠٢).

إذاً فالتفسير هو كشف المعلق من المراد بلفظة معينة، وإطلاق للمحتبس عن الفهم..

وفي مفردات الراغب [ت٤٢٥هـ]: الفسر والفسر يتقارب معناهما، كنتقارب لفظيهما، لكن جعل الفسر لإظهار المعنى المعقول، ومنه قيل لما ينبئ عنه البول [تفسر] وتسمى بها قارورة الماء (١٠٣).

وجعل السفر لإبراز الأعيان للأبصار، فقيل: سقرت المرأة عن وجهها، وأسفر الصبح، وسقرت البيت إذا كسنته.. والتفسير في المبالغة كالفسر. والتفسير: قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها، وفيما يختص بالتأويل. ولهذا يقال: تفسر الرؤيا وتأويلها قال ﷺ: ﴿... وَأَحْسَنُ تَفْسِيرًا ﴾ (١٠٤). (١٠٥)

١٠١- الزركشي: البرهان، ١٣/١.
١٠٢- الزركشي: البرهان، ١٣/١، و السيوطي، الإتيان، ٣٨١/٢ - ٣٨٣.
١٠٣- الراغب: المفردات في غريب القرآن، ص ٣٨٠، وابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، مقدمة المحقق، ص ٣، ٤، و الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٤٧٣.
١٠٤- الفرقان ٣٣.
١٠٥- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص ٣٨٠. والهروي: غريب الحديث، ٦٣/١.

وقد عرّف ابن حيان التفسير بأنه: "علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن الكريم ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمت لذلك.." (١٠٦).

وقال الشريف الجرجاني: "التفسير في الشرع والاصطلاح توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه، بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة" (١٠٧).

وفي الموسوعة الإسلامية المختصرة، التفسير لغة: الشرح. واصطلاحاً: يطلق على المؤلفات العلمية والفلسفية بدلاً عن كلمة "شرح"، ومن ذلك مثلاً: الشروح اليونانية والعربية على أرسطو، وفي الإسلام تعني الكلمة بوجه خاص: "الشروح على القرآن"، كما تعني علم تفسير الكتاب، وهذا الفرع من العلم يدعى "علم القرآن والتفسير" وهو فرع خاص من الحديث.. ويندرج تحت عنوان "تفسير" عدد من المؤلفات العامة عن القرآن الكريم ولكن أغلبها تفاسير مفصلة يشرح فيها نص الآية فقرة فقرة بل وكلمة كلمة أحياناً (١٠٨).

والتفسير اصطلاحاً: هو علم نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيّها ومدنيّها، ومُحكّمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصّها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها، وحلالها وحرامها، ووعدّها ووعدّها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها (١٠٩).

وقال ابن جُزَيّ [١٧٤١هـ]: معنى التفسير شرح القرآن الكريم وبيان معناه، والإفصاح بما يقتضيه بنصّه أو إشارته أو فحواه (١١٠).

١٠٦ - ابن حيان: تفسير البحر المحيط، ١٣/١، ١٤. السيوطي الإتيقان، ٣٨٣/٢. والسيوطي: التحبير في علم التفسير تحقيق د. زهير عثمان علي نور، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٩٩٥م، ص ٩٠. والجرجاني: التعريفات، ص ٤٠.

١٠٧ - الجرجاني: التعريفات، ص ٤٠.

١٠٨ - الموسوعة الإسلامية المختصرة، تأليف: هرجب. وج. كالمرز، ترجمة: د. راشد البراوي، نشر: مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٥م، ١٩٣/١، ودائرة المعارف الإسلامية، ترجمة أحمد الشناوي وآخرون، وزارة المعارف، القاهرة، ب.ت، ١٦٢/٩ فما بعدها.

١٠٩ - السيوطي الإتيقان، ٣٨٣/٢.

١١٠ - ابن جُزَيّ: أبو القاسم محمد بن احمد الغرناطي الكلبى، التسهيل لعلم التنزيل، الدار العربية للكتب، ب.ت. ص ٦٠.

والتفسير مقصور على الاتباع والسماع، والاستنباط ممّا يتعلّق بالتأويل..، وقال قوم: ما وقع مبيناً في كتاب الله ومُعِيناً في صحيح السنة، سمّي تفسيراً، لأنّ معناه قد ظهر ووضّح، وليس لأحدٍ أن يتعرّض إليه باجتهاد ولا غيره، بل يحمّله على المعنى الذي وردَ لا يتعدّاه^(١١١).

وقد أخرج الطبري [ت ٣١٠هـ] وغيره من طرائق عدة عن ابن عباس أنه قال:

التفسير على أربعة أوجه:

تفسيرٌ تعرفه العرب من كلامها.

وتفسير لا يُعذرُ أحدٌ بجهالته.

وتفسيرٌ تعرفه العلماء.

وتفسيرٌ لا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللهُ ﷻ.

وقد تولّى الزركشي شرح هذه الوجوه الأربعة، وقال: هذا تقسيمٌ صحيحٌ.

١- فأما اللغة: فعلى المفسر معرفة معانيها ومسميات أسمائها، ولا يلزم ذلك القارئ.

وأما الإعراب: فما كان اختلافه مُحيلاً للمعنى وَجَبَ على المُفسِرِ والقارئِ تَعَلُّمَهُ لِيُوصِلَ المُفسِرَ إلى معرفة الحُكْمِ، وَيَسَلِّمَ القارئُ من اللَّحْنِ، وإن لم يكن مُحيلاً للمعنى: وَجَبَ تَعَلُّمَهُ على القارئِ لِيَسَلِّمَ من اللحن، ولا يَجِبُ على المُفسِرِ، لِيُوصِلَهُ إلى المقصودِ من دونه^(١١٢).

٢- وأما الذي لا يُعذرُ أحدٌ بجهالته: فهو ما انتبادرُ الأُفْهَامُ إلى معرفة معناه، من النُّصُوصِ المُتَضَمِّنَةِ شرائع الأحكام ودلائل التوحيد، وكلُّ لفظٍ أفادَ معنىً واحداً جلياً يَعْلَمُ أَنَّهُ مُرَادُ اللهُ ﷻ، فهذا القسم لا يلتبسُ تأويلُهُ. إذْ كُلُّ أَحَدٍ يُدْرِكُ معنى التوحيد من قوله ﷻ: ﴿فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ﴾^(١١٣) وأَنَّهُ لا شريك له في الألوهية. ويعلمُ كلُّ أَحَدٍ بالضرورة أَنَّ مُقْتَضَى أقيَمُوا الصلاة وآتوا الزكاة ونحوه، طَلَبَ إيجابِ المأمورِ بِهِ، وإن لم يَعْلَمْ أَنَّ صِيغَةَ [أفعل] لِلْجُوبِ، فما كان من هذا القسم لا يُعذرُ أحدٌ يَدَّعي الجَهْلَ بِمَعْنَى أَلْفَاظِهِ لِأَنَّهَا معلومةٌ لِكُلِّ أَحَدٍ بالضرورة.

١١١ - السيوطي: الإِتقان، ٣٨٢/٢.

١١٢ - السيوطي: الإِتقان، ٣٩٩/٢ - ٤٠٠، وابن تيمية. (الأسماء والصفات) ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ٣٤٧/٥.

١١٣ - سورة محمد ﷺ، ١٩.

٣- وأما الذي لا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللهُ فهو ما يجري مَجْرَى الْعُيُوبِ نَحْوُ الْآيِ الْمُتَضَمِّنَةِ لِإِقْبَامِ السَّاعَةِ، وتفسير الروح، والحُرُوفِ المقطعة، وكُلُّ مُتَشَابِهٍ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ.

وعند الأشاعرة فلا مُسَاعَ لاجتهاد في تفسيره، ولا طريق إلى ذلك إلا بالتوقيف بنص من القرآن الكريم، أو الحديث، أو إجماع الأمة على تأويله.

٤- وأما ما يَعْلَمُهُ الْعُلَمَاءُ ويرجعُ إلى اجتهادهم فهو الذي يَغْلِبُ عَلَيْهِ إِطْلَاقُ التَّأْوِيلِ، وذلك استنباطُ الأحكام، وبيان المجمل، وتخصيص العموم..، وكُلُّ لَفْظٍ احْتَمَلَ مَعْنِيَيْنِ فَصَاعِدًا، فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعليهم اعتماد الشواهد والدلائل، من دون مجرد الرأي، فإن كان أحدُ المعنيين أَظْهَرَ وَجَبَ الْحَمْلُ عَلَيْهِ، إِلَّا أَنْ يَقُومَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ هُوَ الْخَفِيُّ، وَإِنْ اسْتَوَيَا وَالِاسْتِعْمَالُ فِيهِمَا حَقِيقَةٌ، لَكِنْ فِي أَحَدِهِمَا حَقِيقَةٌ لُغَوِيَّةٌ أَوْ عُرْفِيَّةٌ، وَفِي الْآخَرِ شَرْعِيَّةٌ، فَالْحَمْلُ عَلَى الشَّرْعِيَّةِ أَوْلَى، إِلَّا أَنْ يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى إِرَادَةِ اللُّغَوِيَّةِ. وَلَوْ كَانَ فِي أَحَدِهِمَا عُرْفِيَّةٌ وَالْآخَرُ لُغَوِيَّةٌ، فَالْحَمْلُ عَلَى الْعُرْفِيَّةِ أَوْلَى، وَإِنْ اتَّفَقَا فِي ذَلِكَ أَيْضًا^(١١٤).

٥- ومتشابه لا يعلمه إلا الله ﷻ: ومن ادعى عِلْمَهُ سِوَى اللَّهِ ﷻ فهو كاذب^(١١٥).

وهذا الوجه، زيادة من السيوطي على ما ذكره ابن عباس عن وجوه التفسير.

وَعُدَّ عِلْمُ التَّفْسِيرِ مِنَ الْعُلُومِ الْعَسِيرَةِ الْيَسِيرَةِ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ كَلَامٌ مُتَكَلِّمٌ، لَمْ تَصِلِ النَّاسُ إِلَى مُرَادِهِ بِالسَّمْعِ مِنْهُ، وَلَا إِمْكَانِ الْوَصُولِ إِلَيْهِ، بِخِلَافِ الْأَمْثَالِ وَالْأَشْعَارِ وَنَحْوِهَا، فَإِنَّ الْإِنْسَانَ يُمْكِنُ عِلْمُهُ مِنْهُ إِذَا تَكَلَّمَ، بَأَنْ يَسْمَعَ مِنَ الرَّسُولِ ﷺ أَمَا فِي كَلَامِ اللَّهِ فَهَذَا مُتَعَذِّرٌ، إِلَّا فِي آيَاتِ قَلَائِلٍ. فَالْعِلْمُ بِالْمُرَادِ يُسْتَنْبَطُ بِأَمَارَاتٍ وَدَلَائِلٍ، وَالْحِكْمَةُ فِيهِ أَنَّ اللَّهَ ﷻ أَرَادَ أَنْ يَفَكِّرَ عِبَادَهُ فِي كِتَابِهِ، فَلَمْ يَأْمُرْ نَبِيَّهُ بِالتَّنْصِيصِ عَلَى الْمُرَادِ فِي جَمِيعِ آيَاتِهِ^(١١٦). وَلِذَا فَقَدَ اخْتَصَّ مُصْطَلِحُ التَّفْسِيرِ بِكَلَامِ اللَّهِ ﷻ، الَّذِي هُوَ يَنْبُوعُ كُلِّ حِكْمَةٍ، وَمَعْدَنُ كُلِّ فَضِيلَةٍ^(١١٧).

ونظراً لأهمية التفسير في الفكر الإسلامي عامة والقرآن الكريم بشكل خاص، فقد أوجب

العلماء على من أراد الخوض في تفسير كتاب الله أموراً كثيرة أمهاتها أربعة:

^{١١٤} - السيوطي: الإتيان، ٤٠١/٢. و الزركشي: البرهان، ١٦٦/٢ - ١٦٧.

^{١١٥} - المصدر نفسه، ٤٠٠/٢.

^{١١٦} - السيوطي: الإتيان، ٣٨٤/٢.

^{١١٧} - المصدر نفسه، ٣٨٦/٢ و القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٧/١.

الأول: النقل عن النبي ﷺ، مع الحذر من الحديث الضعيف والموضوع..

الثاني: الأخذ بقول الصحابي، فإن تفسيره عندالمفسرين بمنزلةالمرفوع بالنبي ﷺ

الثالث: الأخذ بمطلقِ اللغة، فإن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين.

الرابع: التفسير بالمقتضى من معنى الكلام، والمقتضى من قول الشرع، وهذا هو الذي دعا به النبي ﷺ لابن عباس حين قال: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل. والذي عناهُ علي ﷺ بقوله: ..إِلَّا فَهْمًا يُؤْتَاهُ الرَّجُلُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ..ومن هنا اختلف الصحابة في معنى الآية: فاخذ كل برأيه على منتهى نظره..(١١٨).

وقد جعل العلماء تفسير القرآن على قسمين:

القسم الأول: منه ماورد تفسيره بالنقل عن النبي ﷺ، أو الصحابة، أو رؤوس التابعين، فما ورد عن النبي يبحث فيه عن صحة السند، وأمّا ما ورد عن الصحابة، فينظر في تفسير الصحابي فإن فسره من حيث اللغة، فهُم أهل اللسان، فلا شك في اعتماده، أو بما شاهدته..، وإن تعارضت أقوال الصحابة فإن أمكن الجمعُ فيها ونعمت، وإلّا رجح قول ابن عباس ﷺ لأن النبي ﷺ بشره حين قال: اللهم علمه التأويل(١١٩).ورجّح الشافعي[ت٢٠٤هـ] قول زيد[ت٤٥هـ] في الفرائض، لقوله ﷺ "أفرضكم زيد"(١٢٠).

والقسم الثاني: فهو ما لم يرد فيه نقل، وهو قليلٌ وطريق التوصل إلى فهمه، النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق(١٢١).

وقد تشدد الإمام الشافعي[ت٢٠٤هـ] في تفسير المتشابه فقال: لا يحل تفسير المتشابه إلا بسنة عن رسول الله ﷺ، أو خبر عن أحد من الصحابة، أو إجماع من العلماء(١٢٢).

وعلىالرغم من اختلاف وجهات النظر في التفسير بين المتكلمين، إلا أنّ التفسير بالرأي نفسه، قد قسّمه السيوطي على خمسة أقوال:

١١٨ - الزركشي: البرهان، ٢٩٢/١، ١٦١ /٢، ٣٩٣ - ٣٩٤.

١١٩ - سبق تخريجه ص ١٩.

١٢٠ - هو: زيد بن ثابت بن الضحاك الخزرجي.السيوطي: الإتيان، ٤٠٣/٢.والدباغ: الحسن بن زياد وفقهه، ص ٣٦.

١٢١ - السيوطي: الإتيان، ٤٠٣/٢.

١٢٢ - المصدر نفسه، ٤٠٤/٢.

القول الأول: التفسير من دون حصول العلوم التي يجوز معها التفسير.

القول الثاني: تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله.

القول الثالث: التفسير المُقَرَّر للمذهب الفاسد، بأن يُجْعَلَ المذهبُ أصلاً والتفسيرُ تابعاً فيردُّ إليه، بأي طريق أمكن، وإن كان ضعيفاً.

القول الرابع: التفسير بالقول: بأن مُراد الله كذا، وكذا، على القطع، من دون دليل.

القول الخامس: التفسير بالاستحسان والهوى^(١٢٣).

ثم قال: واعلم أن علوم القرآن ثلاثة أقسام أساسية:

القسم الأول: علم لم يُطع الله عليه أحداً من خلقه، وهو ما استأثر به من علوم أسرار كتابه من معرفة كنه ذاته، وَعَنَوْا به: التي لا يَعْلَمُهَا إلا هو.. وهذا لا يجوز لأحدٍ الكلام فيه بوجهٍ من الوجوه إجمالاً.

القسم الثاني: ما أُطْعَ عليه نبيه من أسرار الكتابِ واختصَّ به، وهذا لا يجوز الكلام فيه إلا له ﷺ أو لمن أذن له. وأوائل السور من هذا القسم، وقيل من القسم الأول.

القسم الثالث: علومٌ علّمها الله نبيه ﷺ مما أُودِعَ كتابه من المعاني الجلية والخفية وأمره بتعليمها، وهذا ينقسم على قسمين:

الأول: ما لا يجوز الكلام فيه إلا بطريق السمع، وهو أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والقراءات، واللغات، وقصص الأمم السابقة، وأخبار ما هو كائن من الحوادث، وأمور الحشر والمعاد.

الثاني: ومنه ما يُؤخَذُ بطريق النظر والاستدلال والاستنباط والاستخراج من الألفاظ وهو قسمان:

القسم الأول: اختلفوا في جوازه، وهو تأويل الآيات المتشابهات في الصفات.

^{١٢٣} - السيوطي: الإتقان، ٤٠٢/٢.

القسم الثاني: اتفقوا عليه، وهو استنباط الأحكام الأصلية والفرعية والإعرابية^(١٢٤).

ومما تقدم يتبين لنا أن كتاب الله فيه مما هو بينٌ بنفسه فلا يحتاج إلى شرح وتفصيل وتأويل، وفيه ما هو متشابه مما بينه النبي ﷺ وما لم يبينه، والذي لم يبينه الحبيب المصطفى، اجتهد في بيانه الراسخون في العلم، من العلماء والمتكلمين. وفيه ما استأثر الله بعلمه، وليس لأحد الاجتهاد فيه، كالحروف التي في بداية السور، وما هو من قبيل الحشر والساعة وأمور اليوم الآخر وغيرها.

التمهيد م ٢: المطلب الثاني:

نشأة التفسير وتطوره

نَزَلَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمَ بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ مَبِينٍ، وَلَمْ يَكُنْ نَزْوُهُ لَزْمَانٍ مِنْ دُونَ زَمَانٍ، وَأِنَّمَا جَاءَ خَاتِمًا لِلْكَتُبِ السَّمَاوِيَّةِ، وَمُهِمِّنًا عَلَيْهَا، يَسْتَمُرُّ مَعَ الْحَيَاةِ إِلَى أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ، لِيَكُونَ دَسْتُورًا مُطْلَقًا لِحَرَكَتِهَا الْمُتَطَوِّرَةِ، يُوجِّهُهَا وَيَضْبِطُهَا فِي ضَوْءِ مَذْهَبِيَّتِهِ الْكُونِيَّةِ وَالْإِنْسَانِيَّةِ كَيْ تَكُونَ الْحَيَاةَ مُتَوَازِنَةً مَثْمَرَةً، تَنْتِجُ الْحَضَارَةَ وَالرِّقْيَ وَالتَّقَدُّمَ ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(١٢٥).

إن كتاباً هذا شأنه، لا بد من أن يكون فيه من العقائد والشرائع وسُنُنُ الكون والاجتماع وقوانين الحياة وقواعد السلوك الشيء الكثير، لِرَفْدِ مَوَاقِبِ حَرَكَةِ الْإِنْسَانِ فِي تَحْقِيقِ الْخَلَاقَةِ الَّتِي كُفِّ بِهَا عَبْرَ تَغْيِيرِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ ﴿...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(١٢٦). وما دامت مهمة القرآن الكريم كونيةً أزليةً مستوعبةً لحركة الكون والحياة والإنسان، مُسْتَقَلَّةٌ عَنْ عَوَامِلِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ، فَلَا بُدَّ إِذَا أَنْ تَتَجَاوَزَ ضَيْقَ الْعُصُورِ وَالْأَمَكِنَةِ لِأَنَّهَا تَعُودُ إِلَى مَهْمَةِ الْقُرْآنِ نَفْسِهِ، وَلَا بُدَّ مِنْ تَفَاوُتِ النَّاسِ فِي فَهْمِ الْقُرْآنِ وَتَفْسِيرِهِ، وَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ حَفَظَةٌ يَكْتَفُونَ بِضَبْطِ ظَاهِرِ أَلْفَاظِهِ،

^{١٢٤} - المصدر نفسه، ٤٠٢/٢، ٤٠٣، والماتريدي: تأويلات أهل السنة، ص ٥، ٦. والزرقاني: مناهل العرفان، هامش ٧/٢.

^{١٢٥} - البقرة ١٤٣.

^{١٢٦} - البقرة ٣٠.

وعلماء يفهمون معانيه وأحكامه وسننه الكونية.. ولا بُدَّ من وجود من يُعوصُ إلى أعماقه من الراسخين في العلم الذين يستخرجون منه الكنوز والدرر، ويستنبطون الأفكار والمعاني الدقيقة من الأعماق المرتبطة بالظاهر ارتباطاً قطعياً أصولياً موضوعياً، في إطار ضوابط لغوية ونقلية وعقلية دقيقة^(١٢٧). حتى لا يضيع الهدف من إنزاله بتحريف كلام الله ﷻ، فيخضع تفسيره للأهواء الباطلة، والآراء الجاحدة، والانحرافات الضالة^(١٢٨). وإن كتاباً يحتوي كل ما سلف، من العقائد، وأصول الأحكام، وتفصيل الشرائع، وقصص الأولين، والمنهج العلمي السديد في التفكير والتدبير، لا بدَّ من أن يكون بحاجة ماسةً إلى التفسير، ولا سيما أنه يسعُّ الدهر كله إلى أن يرث الله ﷻ الأرض ومن عليها.

وهذا هو سرُّ كثرة التفاسير، التي حاولت أن تُوضِّح للناس معاني القرآن العظيم ومبانيه في إطار الضوابط المعروفة، التي أجمع عليها علماء الإسلام المحققون، حتى لا يضلَّ المُفسِّر، فيحرف معاني القرآن الكريم، لاسيما إذا كان ذا غرض، يريد حمل آيات الكتاب المبين، على آرائه الباطلة.

وقد سار تفسير القرآن الكريم عبر التاريخ في مسارات عدَّة، منها المسار الرئيس الصحيح، الذي بدأ من عصر الرسالة، ثم عصر الصحابة ثم عصر التابعين. واضعاً أمامه مصادر المعرفة الإسلامية، في تلك العصور المتتابعة، ملتزماً بالمنهج الأصولي، الذي استنبطه العلماء منها، مستفيداً من المعارف المفيدة، التي أتت بها تطوُّر العصر، ولقد جلَّو بها معنى الآيات القرآنية، وتوسَّعوا في دلالاتها وتحدثوا عن حكمة ما جاء فيها.

وقد يعتمد البعض على العقل وحده في حركة فهم القرآن الكريم، متجاهلاً الضوابط اللغوية والنقلية في التفسير، وقد يعتمد بعضها الآخر على المعارف العرفانية الروحانية أو الباطنية الصرِّفة، أو الموروث الثقافي الخرافي للأمم والشعوب التي سبقت الإسلام، والتي لا يمكن ضبطها بضوابط اللغة أو العقل أو النقل الصحيح، بحيث انتهت إلى تأليف تفاسير سببت انحرافاً ولبلةً في نواح من الفكر والمجتمع الإسلامي. وقد نبَّه علماء الأمة المُخلصون إلى تلك الانحرافات، وفضحوا نوايا أصحابها، وحكموا عليهم تبعاً لذلك بالمروق من الدين، والنقص في

^{١٢٧} - الغزالي: إجماع العوام، ص ١٠. وعبد الحميد: د. محسن، تطور تفسير القرآن، مطبعة جامعة الموصل، ١٩٨٩م، ص ٥.

^{١٢٨} - الثامر. قدور أحمد، أثر الغزالي في علم الكلام، رسالة ماجستير، مقدمة إلى كلية الآداب جامعة بغداد، ١٩٩٥م، ص ٢١، ٣٨ فما بعدها.

إفساد معاني القرآن، وتمويهها عن الخلق^(١٢٩). وكان من الضروري رصد تلك المسارات، وبيان تطورها ومدارسها ومناهجها، مبيِّنا الموقف منها في الفكر الإسلامي.

ومِمَّا تقدّم يَبِينُ لنا أن فائدة التفسير هي التذكّر والاعتبار، ومعرفة هداية الله في العقائد، والعبادات، والمعاملات، والأخلاق، وتبيّن أن هذا العِلْمَ هو من أشرف العلوم الدينية والعربية، وسُمِّيَ بِعِلْمِ التفسير، لِمَا فيه من الكشْفِ والتبْيِينِ، واختُصَّ بهذا الاسم من دون بقية العلوم، مع أنّها كُلُّها مشتملة على الكشْفِ والتبْيِينِ. وذلك لجلالة قدره واحتياجه إلى زيادة الاستعداد، وقصده إلى تبين مراد الله ﷻ من كلامه..^(١٣٠).

^{١٢٩} - الغزالي: ابوحامد، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل إبراهيم حبيب، بغداد ١٩٨٤م، ص ٣٣-٣٤. ولتأكيد هذا الفهم، البخاري:

محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١م وبغداد، ١٩٨٦م، ١٧٨/٨.
^{١٣٠} - الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ٩/٢. وشرارة: دعوى التناقض بين نصوص القرآن، ص ٢٧ فما بعدها.

الفرق بين التفسير والتأويل

لقد اختلف العلماء في الفرق بين التفسير والتأويل، وفي تحديد النسبة بينهما، اختلافاً نتجت منه أقوالٌ كثيرة.. ومن أبرز هذه الأقوال، ما قاله [الراغب] ٤٢٥هـ في المفردات، إذ قال: التفسير: أعمُّ من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ. وأكثر استعمال التأويل في المعاني، كتأويل الرؤيا، ويستعمل أكثره في الكتب الإلهية. والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها^(١٣١). والتفسير: أكثر ما يستعمل في معاني مفردات الألفاظ.. والتأويل: أكثره يستعمل في الجمل..^(١٣٢).

وقيل: التأويل كشف ما انغلق من المعنى، ولهذا قال الكلبي^(١٣٣): التفسير يتعلق بالرواية والتأويل يتعلق بالدراية، وهما راجعان إلى التلاوة والنظم المعجز الدال على القديم، القائم بذات الباري ﷻ^(١٣٤).

والتفسير: إمّا أن يُستعمل في غريب الألفاظ، نحو: البحيرة، والسائبة، والوصيلة، أو في وجيز تبيين الشرح، نحو قوله ﷻ: ﴿.. وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١٣٥) وإما في كلام متضمن لقصة، لا يمكن تصويره إلا بمعرفتها، كقوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾^(١٣٦) وقوله ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾^(١٣٧)..

وأما التأويل: فإنه يستعمل مرة عاماً ومرة خاصاً نحو: الكُفْرُ المُستعمل تارة في الجحود المُطلق وتارة في جحود الباري ﷻ خاصة. ونحو: الإيمان المستعمل تارة في التصديق المطلق،

١٣١ - السيوطي: الإتيان، ٣٨١/٢. والذهبي: التفسير والمفسرون، ٢٠/١.

١٣٢ - الزركشي: البرهان، ١٤٩/٢. والسيوطي: الإتيان، ٣٨١/٢ - ٣٨٢.

١٣٣ - هو: هشام بن محمد بن السائب بن بشر الكلبي، صاحب الجماهرة في النسب ت ٢٠٤ هـ. ابن العماد: شذرات الذهب، ١٣/٢.

١٣٤ - الزركشي: البرهان، ١٦٤/٢ - ١٦٦. والسيوطي: الإتيان، ٣٨٢/٢.

١٣٥ - البقرة ٤٣.

١٣٦ - التوبة ٣٧. قال أبو عبيدة: النسيئة من قولهم: أنسا الله فلاناً - أجله. والنسيئة: التأخير. الهروي: غريب الحديث، ٢٠/١.

١٣٧ - البقرة ١٨٩.

وفي تصديق الحق تارة أخرى. وإمّا في لفظ مشترك بين معانٍ مختلفة، نحو: لفظ [وجد] المستعمل في الجِدَّة والوَجْدُ والوَجُودُ. (١٣٨)

وقال أبو طالب الثعلبي (١٣٩):

التفسير: بيان وضع اللفظ، إمّا حقيقة وإمّا مجازاً، كتفسير الصراط: بالطريق، والصَّيْبُ: بالمطر. والتأويل: هو تفسير باطن اللفظ، مأخوذاً من الأول، وهو الرجوع لعاقبة الأمر. فالتأويل إذاً: إخبارٌ عن حقيقة المراد. والتفسير: إخبارٌ عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشفُ عن المراد، والكاشفُ دليلٌ مثاله، قوله ﷺ: ﴿إِنَّ مَرْبَكَ بِالْمِرْصَادِ﴾ (١٤٠)، تفسيره: أنّه من الرِّصْدُ يقال رَصَدْتُهُ: رَقَبْتُهُ وَالْمِرْصَادُ [مَفْعَالٌ] منه، وتأويله: التحذير من التهاون بأمر الله، والعَفْلَةُ عن الأهبة والاستعداد للعرضِ عليه، وقواطعُ الأدلّةِ تقتضي بيانَ المراد منه على خلافِ وضعِ اللفظ في اللغة. (١٤١)

وفي الفرق بين التفسير والتأويل قال ابن جُزَي: فيه ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنهما بمعنى واحد.

القول الثاني: أن التفسير للفظ والتأويل للمعنى.

القول الثالث: وهو الصواب، أنّ التفسير: هو الشرح، والتأويل: هو حَمْلُ الكلام على معنى غير المعنى الذي يقتضيه الظاهر، بِمُوجِبِ اقتضى أَنْ يُحْمَلَ عليه، ويُخْرَجَ عن ظاهره. (١٤٢)

والقول الأول الذي ذكره ابن جزي قال به أبو عبيدة [ت ٢٠٩هـ] وطائفة من المتكلمين، و أنكرَ ذلك ابن حبيب النيسابوري (١٤٣) فقال: قد نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتموا إليه. (١٤٤)

١٣٨- السيوطي: الإِتقان، ٣٨٢/٢. والراغب الأصفهاني: مقدمة الراغب في التفسير [مطبوعة على هامش تنزيه القرآن عن المطاعن]

للقاضي عبد الجبار الهمداني، دار النهضة الحديثة، بيروت، ب.ت، ص ٤٠٢-٤٠٣. والذهبي: التفسير والمفسرون، ٢٠/١.

١٣٩- الثعلبي: أحمد بن محمد بن إبراهيم، صاحب تفسير الكشف والبيان، [ت ٢٧٤هـ]، القفطي: إنباه الرواة، ١١٩/١. ١٤٠- الفجر ١٤.

١٤١- السيوطي: الإِتقان، ٣٨١/٢، ٣٨٢.

١٤٢- التسهيل لعلوم التنزيل، ص ٧.

وقد بيّن الماتريدي الفرق بين العَلَمِينَ فقال:

التفسير: القطع بأنّ المراد من اللفظ هذا، والشهادةُ على الله أنّه عَنَى باللفظ هذا، فإنّ قام دليلٌ مقطوعٌ به فصحيحٌ، وإلّا فتنفسيرٌ بالرأي، وهو المنهَى عنه. والتأويل: ترجيحُ أحدِ المحتملات من دون القطعِ والشهادةِ على الله. (١٤٥) وعلى هذا فالنسبة بينهما التباين.

وقال الزركشي: التأويل هو صرف اللفظ إلى ما يؤول إليه، والمؤولُ مُستنبطٌ، وذلك استنباطُ الأحكامِ وبيانُ المُجملِ وتخصيصُ العموم، والمفسرُ ناقلٌ فقط (١٤٦)..

وقيل: التفسير والتأويل واحدٌ بحسبِ عُرْفِ الاستعمال. والصحيحُ تغايرهما، قال الراغب [ت٤٢٥هـ]: التفسيرُ كشفُ المراد من اللفظ المُشكَلِ، وردُّ أحدِ الاحتمالين إلى ما يطابق الظاهر (١٤٧).

ويقتصر في التفسير على الاتباع والسماع، وإنما الاستنباط فيما يتعلق بالتأويل، وما لا يُحتمَلُ إلّا معنى واحداً حُمِلَ عليه وما احتَمَلَ معنيين أو أكثر، فإنّ وُضِعَ لأشياء متماثلة، كالسواد مثلاً: يُحْمَلُ على الجنس عند الإطلاق، وإنّ وُضِعَ لمعانٍ مختلفةٍ فإنّ ظهرَ أحدُ المعنيين حُمِلَ على الظاهر.. إلّا أنّ يقوم الدليلُ على خلافه، وإنّ استَوَيَا، سواءً كان الاستعمال فيهما حقيقةً أم مجازاً، أو في أحدهما حقيقةً وفي الآخر مجازاً، كلفظة "المس" في قوله ﷺ: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ (١٤٨) فالجَمْعُ بينهما. فإنّ تنافى الجَمْعُ فمُجْمَلٌ يَتَوَقَّفُ على البيانِ مِنْ غَيْرِهِ، وإنّ تنافياً يُحْمَلُ على المعنيين، قال الزركشي: والوجهُ عِنْدَنَا التوقف (١٤٩).

وقال البغوي والكواشي وغيرهم: التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط.. وقالوا: هذا غير محذور على العلماء، وقد أجازهُ أَهْلُ العِلْمِ. مثل قوله ﷺ للمندوبين إلى الغزو عند قيام النفير: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا

١٤٣ - هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن حبيب النيسابوري المفسر النحوي، إمام عصره في القراءات، ت ٤٠٦ هـ. السيوطي: بغية الوعاة، ص ٢٢٧. وابن العماد: شذرات الذهب، ٣/١٨١.

١٤٤ - السيوطي، الإتقان، ٢/٣٨١.

١٤٥ - المصدر نفسه والصفحة.

١٤٦ - الزركشي: البرهان، ٢/١٦٤، ١٦٦.

١٤٧ - الراغب: مقدمة الراغب في التفسير، ص ٤٠٢ - ٤٠٣. و الذهبى: التفسير والمفسرون، ١/٢٠١. والسيوطي: الإتقان، ٢/٣٨٢.

١٤٨ - النساء ٤٣.

١٤٩ - أي: التوقف في كلام الله من غير زيادة، خلاف المعتزلة الذين خاضوا فيه. الزركشي: البرهان، ٢/١٥٠، ١٥١. والدباغ: الحسن بن زياد وفقهه، دار الرسالة، ص ١٩١.

وَقَالَ ﴿١٥٠﴾. قيل شيوخاً وشباباً، وقيل: أغنياء وفقراء وقيل: عزاباً ومتأهلين.. وقيل: مرضى وأصحاء، وكلها سائغ وجائز، والآية محمولة عليها جميعاً، لأن الشباب والعزاب والنشاط والأصحاء خفاف، وضدهم ثقال. ومثل قوله ﷺ: ﴿يَمْتَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ ﴿١٥١﴾ قيل الزكاة المفروضة، وقيل العارية، أو الماء أو النار أو الكلاء..، وكلها صحيح لأن مانع الكل آثم، وكقوله ﷺ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَبْذُلُ اللَّهُ عَلَى حَرْفٍ﴾ ﴿١٥٢﴾ فسرهُ أبو عبيدة [ت ٢٠٩هـ]: أي لا يدوم.. وقال ثعلب [ت ٢٩١هـ]: أي على شك، وكلاهما قريب، فهذا وأمثاله ليس محظوراً على العلماء استخراجهم بل معرفته واجبة، ولهذا قال ﷺ: ﴿.. وَأَتِغَاءُ تَأْوِيلِهِ﴾ ﴿١٥٣﴾.. ولولا أن له تأويلاً سائغاً في اللغة، لم يُبَيِّنْهُ ﷺ. (١٥٤)

قال أبو الدرداء ﷺ: لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يجعل للقرآن وجوهاً. وقال ابن مسعود [ت ٣٢٢هـ]: من أراد علم الأولين والآخرين فَلْيُنَوِّرِ الْقُرْآنَ. وهذا الذي قال أبو الدرداء وابن مسعود لا يحصل بمجرد تفسير الظاهر (١٥٥).

وقال التهانوي محمد علي الفاروقي [ت ١١٥٨هـ]: التأويل اصطلاحاً: مُرَادِفٌ لِلتَّفْسِيرِ، وقيل: هو الظنُّ بالمراد، والتفسير: هو القَطْعُ به. فاللَّفْظُ الْمُجْمَلُ إِذَا لَحِقَهُ الْبَيَانُ بِدَلِيلٍ ظَنِّي كخبر الواحد، يُسَمَّى مُؤَوِّلاً، وَإِذَا لَحِقَهُ الْبَيَانُ بِدَلِيلٍ قَطْعِي يُسَمَّى مُفَسِّراً، وقيل: هُوَ أَحْصَى مِنَ التَّفْسِيرِ (١٥٦).

ولأنَّ التَّأْوِيلَ فِيهِ مَرَلَةٌ الْأَقْلَامِ وَالْأَقْدَامِ، قال الراغب: فَإِنَّ الْمُؤَوِّلَ بِوِاسِطَةِ التَّأْوِيلِ سَيَصْرِفُ مَعْنَى الْآيَةِ إِلَى مَعَانٍ يَرِيدُهَا هُوَ، بِعِيدَةٍ عَمَّا تَحْتَمِلُهُ مِنْ مَعَانٍ. وهذا ما يُعْرَفُ بِالتَّأْوِيلِ الْمُسْتَكْرَهِ [ومن التأويل: ما لا يعرض فيه البشاعة المتقدمة، وهو ما عُرفَ بالتأويل المُنْقَادَ (١٥٧)].

وقد تَطَرَّقَ المَهَامِي فِي تَفْسِيرِهِ: إِلَى مَعَانِي لَفْظِي [تفسير وتأويل] فقال:

-
- ١٥٠ - التوبة ٤١.
 ١٥١ - الماعون ٧.
 ١٥٢ - الحج ١١.
 ١٥٣ - آل عمران ٧.
 ١٥٤ - الزركشي: البرهان، ١٥٠/٢-١٥١. والسيوطي: الإتقان، ٣٨٣/٢.
 ١٥٥ - الزركشي: البرهان، ١٥٤/٢ و ٤٥٤/١.
 ١٥٦ - الذهبي: التفسير والمفسرون، ١٩/١ - ٢٢.
 ١٥٧ - الراغب: مقدمة الراغب في التفسير، ص ٤٠٢.

التفسير: بيان سبب النزول. والتأويل: بيان ما يحتمل اللفظ. وقيل: التفسير بيان حقيقة اللفظ إذا عُلِمَتْ. والتأويل: صرف اللفظ المحتمل إلى بعض وجوهه لموافقته للأصول، فلو قطع فيه كان تفسيراً بالرأي^(١٥٨).

وعلى هذا فالنسبة بينهما التباين، إذ التفسير هو: بيان المعاني التي تستفاد من وضع العبارة. والتأويل هو: بيان المعاني التي تستفاد بطريق الإشارة، وهذا هو المشهور عند المتأخرين. وقد نبه إلى هذا الرأي العلامة الألوسي في مقدمة تفسيره حين قال:

وعندي أنه إن كان المراد الفرق بينهما بحسب العرف اليوم، فكل الأقوال فيه [ما سمعناها وما لم نسمعها] مخالِفٌ للعرفِ اليوم، إذ قد تُعورَف من دون نَكِير أنَّ التأويل إشارةٌ قدسيةٌ ومعارِفٌ سَبْحَانِيَّةٌ تنكشِف من سُجُفِ العباراتِ للسالكين وتنهَلُّ من سُحُبِ الغيبِ على قلوبِ العارفين، والتفسيرُ غير ذلك.. وإن كان المرادُ الفرقَ بينهما بحسبِ ما يدل عليه اللفظُ مطابقتاً، فلا أَظُنُّكَ في مَرِيَّةٍ من رد هذه الأقوال.. أو بوجه ما، فلا أراك تَرْضَى إلاَّ أنَّ في كلِّ كشفٍ إرجاعاً وفي كلِّ إرجاعٍ كشفاً فافهم^(١٥٩).

وقد اختلف المفسرون في تسمية علمهم أهو تفسير أم تأويل، ومرجع ذلك الاختلاف هو أصل كل من التعبيرين ومعناه.. فالتأويل: بيان المعاني والوجوه المستنبطة الموافقة للفظ الآية. والفرق بينهما هو: أن التفسير يتوقف على النقل المسموع، والتأويل يتوقف على الفهم الصحيح^(١٦٠).

وقال الماتريدي، والسيوطي وغيرهم أن التفسير: بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والتأويل: توجيه لفظ، يُحتمل توجيهه إلى معانٍ مختلفة لا إلى واحدٍ منها بما ظهرَ عنده من الأدلة.. أي: كشف معاني القرآن الكريم وبيان المراد منها، سواء كانت معاني لغوية، أم شرعية بالوضع، أو بقرائن الأحوال ومعونة المقام^(١٦١).

وكان اصطلاح [تأويل] مُرادفاً في الأصل لاصطلاح [تفسير] ولكنه أصبح بمرور الوقت الاصطلاح الفني الذي يطلق على مادة القرآن الكريم، أي: مضمونه. بينما أطلقت كلمة تفسير بعد ذلك على الشرح اللغوي الظاهر..

^{١٥٨} - ملاحو يش: عمر، تطور دراسات إجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٧٢م، ص ١٥٤. الزركشي:

البرهان، ١٥٠/٢. و السيوطي: الإتيان، ٣٨٣/٢.

^{١٥٩} - الألوسي: أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ١/٥٠٤.

^{١٦٠} - الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ص ٥-٦.

^{١٦١} - السيوطي: الإتيان، ٣٨١/٢. و السيوطي: التحبير في علم التفسير، ص ٩٢. و الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ص ٦. و الذهبي: التفسير والمفسرون، ١/٢٤-٢٥.

وثمة مدارس باطنية كإخوان الصفا، والإسماعيلية، وبعض طرق الصوفية.. رأت في التأويل وسيلة يمكن بها تفسير النص القرآني بما يتفق مع معتقداتها..^(١٦٢).

وقال الماتريدي: الفرق بين التأويل والتفسير هو ما قيل: التفسير للصحابة رضي الله عنهم والتأويل للفقهاء.. ومعنى ذلك أن الصحابة شهدوا المشاهد وعلموا الأمر الذي نزل فيه القرآن الكريم.. فتفسير الآية عندهم: لما عاينوا وشهدوا إذ هو حقيقة المراد وهو كالمشاهدة، لا تسمح إلا لمن علم.. ومنه قيل من فسر القرآن الكريم برأيه فليتبوأ مقعده من النار، لأنه فيما يُفسر يشهد على الله ﷻ به^(١٦٣). فالتفسير ذو وجه واحد، والتأويل ذو وجوه^(١٦٤).

وقال ابن تيمية [٥٧٢٨]: [ولفظ التأويل في كلام السلف، لا يراد به إلا التفسير، أو الحقيقة الموجودة في الخارج، التي يؤول إليها، قال ﷻ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ﴾^(١٦٥)] ^(١٦٦).

ومن ملاحظة تعاريف التأويل والتفسير المتقدمة يتضح أن المفسرين انقسموا على طائفتين:

الأولى: قالت: إن التأويل مرادف للتفسير، وذلك لورود الآيات المتعددة في الاستخدام لهذا المعنى، وهو قول المتقدمين من علماء التفسير.

الثانية: قالت: إن التفسير غير التأويل، وهذا قول المتأخرين وعلى هذا القول جملة الأقوال السابقة التي تُفرّق بين مدلول كلمة [تفسير] ومدلول كلمة [تأويل]..

والذي أميل إليه مارجحه الذهبي من هذه الأقوال وهو: أن التفسير ما كان راجعاً إلى الرواية، والتأويل ما كان راجعاً إلى الدراية، وذلك لأن التفسير معناه الكشف والبيان، والكشف عن مراد الله ﷻ لا نجزم به، إلا إذا ورد عن رسول الله ﷺ، أو عن بعض أصحابه الذين شهدوا نزول الوحي، وعلموا ما أحاط به من حوادث ووقائع، وخالطوا رسول الله ﷺ، ورجعوا إليه فيما أشكل عليهم من معاني القرآن الكريم، وأما التأويل فملحوظ فيه ترجيح أحد احتمالات اللفظ

^{١٦٢} - دائرة المعارف الإسلامية، ٦٢/٩ فما بعدها، و الموسوعة الإسلامية، ١٩٣/١ م.

^{١٦٣} - الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ص ٥. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١٥/٤-١٦. و الزرقاني: مناهل العرفان، ٧/٢.

^{١٦٤} - الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ٥، ٦.

^{١٦٥} - الأعراف ٥٣.

^{١٦٦} - ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى، ٣٤٩/٥.

بالدليل، والترجيح يعتمد على الاجتهاد ويتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها، واستعمالها بحسب السياق، ومعرفة الأساليب العربية، واستنباط المعاني من كل ذلك^(١٦٧).

وقد يكون اللفظان [التأويل والتفسير] مترادفين، وأنَّ كلاً منهما يكشفُ عن المعنى المراد، وهذا ما تُرَجِّحُه لميل النفس إليه، وتعزيز الآياتِ القرآنية له، وفوق ذلك اعتراف الكثير من العلماء بأنَّهما بمعنى واحد.. كما نجد المفسرين يطلقون على تفاسيرهم سواء كانت تفسير ألفاظٍ أم تأويلَ معانٍ اسم: [التفسير]. كما أنَّ بعض المفسرين استعملوا لفظ [تأويل] وأرادوا به التفسير، وهذا ما شاع عند السلف. فهذا مجاهد [ت ١٠٤هـ] يقول: إن العلماء يعلمون تأويله [يعني القرآن] وقول: الطبري [ت ٣١٠هـ] في تفسيره: القول في تأويل قوله ﷺ كذا وكذا..، وعليه فإنَّ اللفظين مترادفان..، لأنَّهما يَكشِفان المعاني والأحكام، وعَدُّهُما شيئاً واحداً أرجح^(١٦٨).

ومما تقدم يترجح لدينا أن معنى كلمة "تأويل" مرادفة للفظة "تفسير" في أشهر معانيها اللغوية، أي كلتا اللفظتين تؤديان معنى لغوياً واحداً هو الكشف والإيضاح والبيان. ومع ذلك فإن هذا القول لا يؤخذ على إطلاقه..

^{١٦٧} - الذهبي: التفسير والمفسرون، ١٩/١، ٢١، ٢٢.
^{١٦٨} - الزرقاني: مناهل العرفان، ٧/٢. و القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١٩/٤، ١٦.

التمهيد م ٤ :

نشأة التأويل

ثمة مرويات عن بعض صحابة رسول الله ﷺ، تحتوي على محاولات في توجيه بعض الكلم القرآني، وجهات مجازية اعتقادية غير ظاهرة، وهناك أقوال تُصَوَّرُ أَنَّ بعض الصحابة التَّمَسُّوا غير ظاهر القرآن الكريم..، فقد نقل عن ابن مسعود [٣٢هـ] [٣٢هـ] قوله: "إن القرآن أنزل على سبعة أحرف ما منها حرف إلا وله ظهر وبطن، وإن علي بن أبي طالب [٤٠هـ] [٤٠هـ] عنده من الظاهر والباطن." (١٦٩).

وإنَّ لِراصِدِ خُطُواتِ نَشأةِ التَّأويلِ في القرآن الكريم، أَنْ يَرُصدَ مُميّزاتِ هذه الخطوات ونواتها، أَنَّها وُجِدَت من حيث النوع، مُنذُ تَصَدَّى الصحابة لفهم أي من الذكر الحكيم فيها مجازات، وقاموا بتفهمها للطالبين، وأنَّ هذا النوع قد تطور من حيث الكم تبعاً لدواعيه النابعة عمّا في البيئات الإسلامية من قضايا فكرية وسياسة واجتماعية وثقافية، وما إليها من جوانب في حياة المسلمين.. وإنَّ تبيان معاني القرآن الكريم نشأ مُتعدّد الاتجاهات ومتباين المشارب، وعِلَّةُ هذا تَكْمُنُ في مجازات أي الذكر الحكيم، فمعروف لمن يتدبر القرآن الكريم.. أن يجد في كلِّ آياته ما يُؤيِّد القول بالقدر، وما يُؤيِّد القول بالجبر، إذ إنَّها تتوزع بين الحقيقة والمجاز، والعام والخاص، والمطلق والمقيد (١٧٠)..، وتجتمع تحت ألوان المجازات الدلالية والفنية والعقدية، فيتساءل أو كان من الحق أن يقف الذين نزل القرآن الكريم عليهم من الصحابة، ومن أتى بعدهم موقفاً فكراً موحداً من تِلْكَ الكلم متبنيين معانيها..؟؟ (١٧١). ويجيب الواقع على هذا التساؤل أن لا... فنحن نميلُ إلى الأخذ بتوفر تبيان معاني القرآن الكريم على غير ظاهره، مُنذُ تلقَّاه المسلمون الأولون، وقد تكون كمية هذا النوع من التبيان نزرًا، إلا أنَّها تصح أن تكون نواة تضخمت بتقلب الأزمان، التي توالَتْ على المسلمين، وتنوع البيئات التي حَلَّ فيها القرآن الكريم معهم، ولا بأس أن نصطلح على هذا النوع من التبيان، باصطلاح [التأويل] [دلالة] على نزوعه منزع التماس ما وراء ظاهر

^{١٦٩} - الهروي: غريب الحديث، ١٢/٢-١٣. العسقلاني: شهاب الدين بن حجر: فتح الباري، شرح صحيح البخاري، تحقيق وتصحيح:

محب الدين الخطيب، دار المعرفة، نشر المكتبة السلفية، بيروت، ببت، ١٣/٥٢٠ و. السيوطي: الإتقان، ١٢/٢. ١٧٠ - ابن جزى: التسهيل لعلوم التنزيل، ص ٩. وتسيهر: العقيدة والشريعة، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثني ببغداد، ط ٢، ١٩٥٩م، ص ٨٨ فما بعدها. ١٧١ - البصير: كامل، المجازات القرآنية، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م. ص ٤١٢-٤١٣.

اللفظ في الآية، على أن يكون في علمنا أن هذا التأويل إذا كان قائماً على دليل عند هذه الفرقة أو تلك، فإنه يفتقر إلى هذا الدليل لدى غيرها كما سنرى^(١٧٢).

وقد وردت في القرآن الكريم آيات كانت مَنَارَ خِلافٍ وَجِدَالٍ كبيرين، ففيه آيات تدل على الجبر والإرغام، وأخرُ تدل على الكسب الاختيار، وفيه آيات تنزه الله عن مشابهة المخلوقات، وآيات تنسب إليه أعضاءً مادية كاليد والعين...، وتنسب إليه صفات: كالكلام والمجيء والذهاب والنزول والاقتراب^(١٧٣).. الخ، وآيات تنفي رؤية الله أو الإحاطة بكنهه، وآيات تثبت أن هذه الرؤية واقعةٌ مُحَقَّقةٌ يوم القيامة.. وغير ذلك من أمور الدين، وقد سُمِّيت أمثال هذه الآيات بـ[الآيات المتشابهات] وكانت محور أكثر تلك الخلافات التي نشأت بين المسلمين، وأدت إلى ظهور الفرق الإسلامية المختلفة^(١٧٤). ويعد الإمام علي كرم الله وجهه أول متكلم في الإسلام، وذلك حين ناظر الخوارج، والقدرية، والسبئية وغيرهم من فرق الغلاة الذين ظهوروا في عصره.

وإنَّ الاشتغال بفهم القرآن الكريم وتفسيره كان سبباً قوياً لظهور هذه المجادلات الكلامية ظهوراً متميزاً في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني إذ بَلَغَ أَوْجَهُ بظهور طائفة من المتكلمين من أمثال: أبي الهذيل العلاف [١٣٥-٢٢٦ وقيل ٢٣٥هـ] وأبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي ت[٣٠٣هـ] وغيرهم^(١٧٥)..

فقد كان علماء الكلام شديدي الجدل أقوياء العارضة، وكانت لهم آراء كلامية في الله وصفاته وأفعاله وذاته وفي العدل والجبر والاختيار.. وغيرها من مسائل العقيدة التي لا بد لها من الفهم البياني القوي ليؤيدوا بها وجهات نظرهم^(١٧٦)..

وقد تناول المفسرون والمؤولون أمثال هذه المفردات والتعبيرات، بالشرح والتفسير، مُتَمَسِّين لها في لغة العرب أمثالاً وأشباهاً، ولكنَّ هذه التأويلات والشروح لم تشمل القرآن الكريم كله، بل كانت تأتي متفرقة متناثرة في أقوال المفسرين والصحابة والتابعين، وهؤلاء كانوا يفسرون اجتهاداً

^{١٧٢} - البصير: كامل، المجازات القرآنية، ص ٤١٣. و. قصاب: وليد، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، دار الثقافة، قطر- الدوحة، ١٩٨٧م، ص ١١. وتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي بمصر، ص ٩٥.

^{١٧٣} - تسيهر: العقيدة والشريعة، ص ١٢٣. وهذا ما سندرسه، في الفصل الرابع والخامس والسادس من هذه الرسالة. ^{١٧٤} - قصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ص ١١.

^{١٧٥} - الذهبي: التفسير والمفسرون، ٦٨/١. تسيهر: العقيدة والشريعة، ص ١٠٠.

^{١٧٦} - ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث، بيروت، ١٩٧٣م، ص ١١١ و ٢ ط و ٣ ط للمكتبة العلمية، بيروت، ١٩٨١ و ١٩٨٣م. و من بحثنا هذا الفصل الرابع موقفهم من كلام الله.

منهم، أو سماعاً من رسول الله ﷺ، الذي لم يكن يفسر شيئاً من القرآن الكريم إلا آيات تُعَدُّ عَمَّهَنْ إِيَاهُ جَبْرِيلُ الْعَلِيِّ (١٧٧). فهذا الإمام علي رضي الله عنه كان من أكثر الصحابة لجوءاً إلى المناظرة والجدل، لأنه كان من أكثر الصحابة مشاركة في توجيه الأحداث ومتابعتها، وكان من أبرز الذين امتد بهم العمر إلى مرحلة دخول المجتمع الإسلامي في طور جديد وخطير، فضلاً عن أنه الشخصية الكبرى التي اتخذتها أحداث الفتنة الإسلامية محوراً لها (١٧٨). والذي قيل في علي رضي الله عنه يقول في ابن مسعود، وابن عباس ترجمان القرآن بشهادة رسول الله ﷺ، وأبي بن كعب أحد كتاب الوحي، وعبد الله بن عمر حبر هذه الأمة، وباقي العشرة المبشرين بالجنة (١٧٩).

وفي عصر التابعين ومن تبعهم، نستطيع أن نُورِّخَ لأول من حُفِظَ عنه أنه قال بـ[تعطيل الصفات الإلهية] أعني أن الله ﷻ ليس على "العرش" حقيقة، وأن "استوى" بمعنى استولى ونحو ذلك، هو الجعد بن درهم [ت. ١٢٠هـ] وأخذها عنه الجهم بن صفوان [١٢٨هـ] وأظهرها، فُنُسِبَتْ مقالة الجهمية إليه، وقيل أن [الجعد] أخذ مقالته عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان عن طالوت...، وأخذها طالوت عن لبيد بن الأعصم: اليهودي الساحر، الذي حاول سحر النبي ﷺ (١٨٠).

وينشوء مقالة الجهمية، نشأ التأويل الذي عُدَّ أصل الفتنة، في تعطيل النصوص والتجاوز بها عن معانيها التي وضعت لها لغة وشرعاً، إلى معانٍ وآراء مدخولة تتحمَّلها الباطنية والغنوصية، ومن إليهما من الجمعيات السرية التي كانت تهدف إلى هدم الشريعة وإضلال معتقديها، وبلبله ما استقر في قلوبهم وامتزج في نفوسهم من عقائد واضحة لا لبس فيها ولا شائبة أو غموض،.. وليس الغلو بتأويل الصفات إلا رأياً فلسفياً تسرب إلى صفوف المسلمين (١٨١).

ولم يكن الجدل حول القرآن الكريم وفقاً على الفرق الإسلامية وحدها، أو على الجدل بين المسلمين وغيرهم من أهل الأديان كاليهود والنصارى فقط، بل توقف كثير من المسلمين عند

١٧٧- الدكتوران: رشدي عليان وقحطان الدوري، أصول الدين الإسلامي، مطبعة الإرشاد بغداد، ٣، ١٩٨٦م، ص ٤٣.
 ١٧٨- الدكتوران: رشدي عليان وقحطان الدوري، أصول الدين الإسلامي، ص ٤٣. والزرقاتي: مناهل العرفان، ١٧/٢-١٨.
 ١٧٩- الزرقاتي: مناهل العرفان، ١٧/٢-١٨. والديباغ: الحسن بن زياد وفقهه، ص ٣٦-٣٩.
 ١٨٠- ابن تيمية: (الفتاوى الكبرى)، بتحقيق: حسين محمد مخلوف ط دار المعرفة الإسلامية، بيروت، ب.ت. ٢٣/٥. والزرقاتي: البرهان، ١/هامش ص ٢٥. و أبو زيد: نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، دار التنوير، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م، ص ١٨-١٩ فما بعدها. و عياش: محمد، الصفات الخبرية، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية جامعة بغداد ١٩٩٣م، ص ٨٢-٨٣، ص ٨٥-٨٦.
 ١٨١- الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٦٨. والبغدادي: الملل والنحل، ص ١٤٥. فتاح: دراسات، ص ١٨٧-١٩٦.

بعض آيات القرآن الكريم، متسائلين عن المعنى الحقيقي وراء صورتها اللفظية..، وممّا يروي الطبري: أنّ محاولة تأويل آي القرآن الكريم أو الخلاف حول المحكم والمتشابه، ترتبط بزمن نزول القرآن الكريم نفسه^(١٨٢). وقد ارتبطت بجدل أهل الكتاب مع الرسول الكريم ﷺ في [المدينة المنورة] عندما سأله جماعة من اليهود: هذا الله خلق فمن خلق الله..؟ فغضب الرسول ﷺ حتى امتقع لونه، ثم قرأ سورة الإخلاص جواباً^(١٨٣).. وعندما تلا الرسول ﷺ ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١٨٤) فسأله المشركون: أَكُلُ مَا يُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ فِي جَهَنَّمَ مِنْ عِبَادِهِ.. كيف ذلك؟؟ فنحن نعبد الملائكة، واليهود تعبد عزيزاً، والنصارى تعبدُ عيسى بن مريم.. الخ، فأجاب النبي ﷺ: كُلُّ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُعْبَدَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَهُوَ مِنْ عِبَادِهِ^(١٨٥).

وقد سأل اليهود الرسول ﷺ عن الروح^(١٨٦) والساعة وغيرها..، وكان الوحي ينزل مجيباً على أسئلتهم..^(١٨٧). وفيما تلا عصر النبي ﷺ، اضطر علماء الإسلام أمام هجمات اللاهوتيين وتصورات الفلاسفة وأفكار المجسمة والمشبهة، أن يتخذوا مواقفهم في بيان الحقائق الإسلامية، لا سيما تلك المتصلة بصفات الله ﷻ في دائرة التفسير الأصولي المنبعث من القواعد اللغوية والنقلية والعقلية، بحيث تكونت عندنا مدرستان إسلاميتان معروفتان، نجد جذرها منذ عصر الصحابة والتابعين، هما:

. مدرسة [الإثبات]^(١٨٨) وتسمى في المشهور بمدرسة السلف.

. مدرسة التأويل المنضبط الأصولي^(١٨٩).

١٨٢ - الطبري: جامع البيان، ط البابي الحلبي بمصر، ١٩٥٤م، ٣/١٧٠. و أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ٩٦.
 ١٨٣ - تسبيح: العقيدة والشريعة، ص ٨٠ فما بعدها.
 ١٨٤ - الأنبياء ٩٨.
 ١٨٥ - الدكتوران: رشدي عليان وقحطان الدوري، أصول الدين الإسلامي، ص ٣٦-٣٧.
 ١٨٦ - الحديث في صحيح البخاري: كتاب التفسير، ٣٦/١ و ٣/١٥١-١٥٢. وسيأتي الحديث عن الروح في مبحث الصفات النفسانية.
 ١٨٧ - الدكتوران: رشدي عليان وقحطان الدوري، أصول الدين الإسلامي، ص ٣٦.
 ١٨٨ - أهل الإثبات: وتسمى في المشهور بمدرسة السلف. وهم الذين يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من دون تحريف ولا تعطيل ومن دون تكيف ولا تمثيل عبد الحميد: تفسير آيات الصفات، ١٣-١٤. والغزالي: إجماع العوام، ص ٤٣.
 ١٨٩ - عبد الحميد د. محسن، تفسير آيات الصفات بين المثبتة والمؤولة، بلا مكان أو تاريخ طبع، ص ٧-٩. وهذه المدرسة، تميل إلى التأويل ولكن بحدود وقوانين التأويل التي أجمعت عليها الأمة.

وقد كانت الغاية من التأويل عند الأشاعرة والماتريدية في باب الصفات الإلهية نفي كل مشابهة بين الله وبين أحد من خلقه، تحقيقاً لمعنى قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١٩٠) وقوله ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^(١٩١) غير أن هذا التأويل كان يجري كله في دائرة أصول وقواعد اللغة العربية التي نزل بها كتاب الله ﷻ^(١٩٢).

أما عن سبب بروز فكرة التشبيه، فيقول عرفان عبد الحميد: إن سبب ظهور المشكلة في الفكر الإسلامي يعود في رأينا إلى سبب داخلي، ومن ذات الإسلام نفسه، خلافاً لما ذهب إليه كُتَّابُ الفِرَقِ الإسلاميون وذلك لوجود مجموعة من الآيات، والأحاديث، التي تُضَيِّفُ إلى الباري ﷻ صفات خبرية، إذا فسرت حرفياً تُشير إلى التشبيه والتجسيم^(١٩٣).

وقد أُطْلِقَت كلمة [تشبيه] وأريدَ بها تشبيه الباري ﷻ بالإنسان، وإثبات صفات له كصفاته، ومنه جاء لقب [المشبهة] وعلى رأسهم هشام بن الحكم^(١٩٤).

والتشبيه: هو التمثيل، أو مقارنة [الله بالإنسان].
والتعطيل: هو نفي الصفات كافة عن الله. وكلاهما اسمان يطلقان على فكرتين متضادتين في المذاهب الإسلامية عن طبيعة الله، وكلاهما يعد ضلالة كبيرة في نظر العقيدة الإسلامية الصحيحة،.. والنزاع العنيف عن هذين المفهومين. كان السبب الرئيس في نشوئه القرآن الكريم نفسه، الذي يُؤكِّدُ تأكيداً قوياً وحدانية الله المطلقة، ومع ذلك يَصِفُهُ بوضوح بالألفاظِ تَفِيْدُ التشبيه، فيجعل له: وجهاً، وعينين، ويدين، ويتحدث عن كلامه واستوائه. وفوق استخدام الاسم [تشبيه] أخذ المتكلمون يستخدمون أيضاً اسم [تمثيل] والذي يستبعد مشابهة الله لمخلوقاته قال ﷻ: ﴿لَيْسَ

١٩٠ - الشورى ١١.

١٩١ - الإخلاص ٤.

١٩٢ - عبد الحميد: تفسير آيات الصفات، ص ١٤. وابن تيمية: منهاج السنة، ١٠٥/٢.

١٩٣ - فتاح: دراسات، ١٨٨، ١٩٦. وتسيهر: العقيدة والشريعة، ص ١٢٦.

١٩٤ - الموسوعة العربية الميسرة، بإشراف: شفيق غربال، دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٩م. ١٧٤/١. وابن تيمية: منهاج السنة، ١٠٢/٢.

كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴿١٩٥﴾.. وبالتدرّج أصبح التأويل مصطلحاً خاصاً، يطلق على التفسير المجازي والعقلاني لآيات القرآن الكريم (١٩٦).

وهنا تؤدي السنة دورها المزدوج، إذ هناك أحاديث مخصصة للمسألة، ولم يؤيد أي من علماء الكلام المسلمين، أيّاً من الفكرتين عن الله، تأييداً صريحاً، وأخذ كل منهم يُؤكّد تنزيه الله ﷻ عن التشبيه، ويؤيد القول بـ[الإثبات]، أي: الاعتقاد بأن ما ورد به القرآن الكريم هو كلام الله يُؤخذُ به على ظاهره، حتى يدحض فكرة التعطيل، ولكنهم لا يتورعون من اتهام بعضهم بعضاً بالتعطيل أو التشبيه أو بهما جميعاً، واستخدام هذه المصطلحات وتجميع ممثليها المزعومين وحصرهم أمر نسبي، فليس هناك فرق محددة من المُعطلة والمُشبهة (١٩٧).

ولم تكن اجتهادات الأصحاب رضي الله عنهم بعيدة عن جو التأويل والجدل الديني، الذي بدأ بانشقاق الخوارج على علي بن أبي طالب (ع) ولم يخل هذا الجدل، من الاستشهاد بالقرآن الكريم من كلا الطرفين على صحة موقفه واتساقه مع معطيات القرآن الكريم (١٩٨). ويعدُّ جولد تسيهر مجاهداً (١٠٤١) سابقاً على المعتزلة في تأويلاته العقلية، ورائداً لهم في مسائل متفرقة، [ولكن فضل المعتزلة، ينحصر في أنهم جعلوا هذه الطريقة تستوعب جميع دائرة العبارات القرآنية] الدالة على التشبيه، مُحيين بذلك جانباً من التراث [الهلنستي] الذي أثر في تكوين المذاهب الإسلامية (١٩٩).

وقد تناول الشريف الرضي مجازات القرآن الكريم وتوضيح أساليبه الكلامية والكشف عن أسرار البلاغة فيه، وكذلك تناول السنة النبوية وكتب فيها كتاباً أسماه [المجازات النبوية] (٢٠٠).

١٩٥ - الشورى (١١).

١٩٦ - دائرة المعارف الإسلامية، ٣١٦/٩. وسيكون مبحث الرؤية والصفات النفسانية والخبرية المجال الطبيعي لدراسة هذه الأسماء والمصطلحات. وتسيهر: العقيدة والشريعة، ص ١٠٨. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٢٤٣.

١٩٧ - دائرة المعارف الإسلامية ٣١٦/٩ فما بعدها..

١٩٨ - المصدر نفسه، ١٦٢/٩ فما بعدها. أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص ٩٥.

١٩٩ - والتراث الهلنستي: هو ما أطلق عليه عبد الرحمن بدوي بـ (خریف الفكر اليوناني) أو الفلسفة الإفلوطينية وما قبلها، سوى أرسطو ومن تقدمه، والتي تأثر بها فلاسفة الإسلام في عملية التوفيق بين الدين والفلسفة. تسيهر: أجنس جولد، مذاهب التفسير الإسلامي، تقديم عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي بمصر، ١٩٥٥م، ص ١٣٣. و قصاب: التراث النقدي والبلاغي، عن نشأة المعتزلة وتأويل الصفات، ص ١١.

٢٠٠ - الرضي: الشريف، المجازات النبوية، بتحقيق: محمود مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر عام ١٩٣٧م، ص ٣٦.

وقد تناول مسألة نشأة التأويل نفسها صاحب أطروحة الدكتوراه "التأويل الباطني للقرآن الكريم"^(٢٠١) وغيره من أهل العلم.

^{٢٠١} - هو: خليل رجب حمدان الكبيسي، ورسالته: التأويل الباطني للقرآن الكريم، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية في جامعة بغداد، ١٩٩٠م، ص ١٩، ٢٣.

التمهيد م ٥:

أسباب نشأة التأويل

سبق القول إن المتكلمين كانوا مختلفين في تحديد أسباب نشأة التأويل، هل هي أسبابٌ داخلية تتعلق بـ[النص القرآني نفسه] أو خارجة عنه، وتتعلق بمؤثرات خارجية..؟؟ ولكنهم اتفقوا على تحديد عددٍ من الأسباب منها:

أولاً: تصادم النصوص وتعارضها الظاهري: كأن تتعارض آية مع آية أخرى، [كالتعارض الظاهري بين المحكم والمتشابه]، وكأن تتعارض آية مع حديث صحيح ثابت.

ثانياً: عدم إمكانية حَمَلِ النص على ظاهره، لما قد يؤدي إليه من التباس أو سوء فهم أو تعارض مع نصوص الشريعة، أو مع [ما هو معلومٌ من الدين بالضرورة].

ثالثاً: استخدام الفرق الإسلامية التأويل سلاحاً، عندما يتعارض النص مع عقائدهم.

رابعاً: تحكيم العقل في نصوص الشرع. إذ مِنْ مبادئ المعتزلة: [وجوب مطابقة المعتقدات الدينية للعقل].

خامساً: محاولة مدرسة أهل الرأي، استخدام ألفاظ القرآن الكريم وتطويعها، لتأييد نظرياتها، .. إذا بدا أنَّها تتعارض مع تعاليمها^(٢٠٢). فكان من مهمة المؤول، أن يرد على الطعون، ويوفِّق بين النصوص، لإزالة الالتباس والتعارض الظاهري بينها، من خلال التوسع في دلالة الألفاظ وهذا ما تناوله وليد قصاب في كتابه التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة في إشارته إلى الرضي، حين قال: وقد تناول الشريف الرضي هذه المطاعن من جانبيين:

١- جانب يتعلق بمضمون القرآن الكريم وأفكاره ومعانيه، ومثال ذلك آيات الجبر والاختيار مثلاً.

^{٢٠٢}-تسيهر: العقيدة والشريعة، ص ٨٩. وقصاب: التراث النقدي والبلاغي، ٢١٣. ولأجل هذه الأسباب قال ابن حزم: (ولا يحل لأحد أن يقول في آية أو خبر صحيح، هذا منسوخ وهذا مخصوص، في بعض ما يقتضيه ظاهر لفظه، ولا أن لهذا النص تأويلاً غير مقتضى ظاهر لفظه.. فمن ادعى شيئا من ذلك فقد خالف قول الله تعالى (أطيعوا الله) النساء ٥٩، والأخبار على ظاهرها ومقتضاها في اللغة العربية). ابن حزم الأندلسي: أبو محمد، مسائل من الأصول، مكتب التراث، بغداد، ١٩٩٠م. ص ١٢-١٣. وهذا مقتضى المذهب الظاهري كما نرى.

٢- وجانب آخر يتعلق بأسلوب القرآن الكريم من حيث ألفاظه وتعبيراته وصوره^(٢٠٣) وهذا ما عبر عنه بالأسلوب البلاغي.

ومن دواعي التأويل بحسب الإمام الغزالي [٥٠٠هـ]: "أن كل فريق وإن بالغ في ملازمة الظواهر، فهو مضطر إلى التأويل، إلا أن يُجاوَزَ الحدَّ في الغباوة والتجاهل، واتفقت الفرق الإسلامية، على أن جواز ذلك موقوفٌ على قيام البرهان على استحالة الظاهر"^(٢٠٤).

وأوجب الغزالي التأويل في نصوصٍ عدَّة، منها [الاستواء] قال: وقد عَلِمَ أَنَّهُ ﷺ: مستو على عرشه، بالمعنى الذي أراده الله ﷻ بالاستواء، وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء، ولا تنطرق إليه سماتُ الحدوث والفناء، حين قال ﷺ ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وللأرضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾^(٢٠٥) وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء.

وقد لجأ الأشاعرة إلى هذا التأويل، كما لجأ المعتزلة إلى تأويل قوله ﷺ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(٢٠٦)، إذ حُمِلَ ذلك بالاتفاق على الإحاطة والعلم. وقد حُمِلَ قوله ﷺ "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن"^(٢٠٧). على القدرة والقهر. وحُمِلَ قوله ﷺ "الحجر الأسود يمين الله في أرضه"^(٢٠٨). على التشريف والإكرام، لأنه لو ترك على ظاهره لَلَزِمَ مِنْهُ المُحَال، فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن، لزم منه كون المتمكن جسمًا مُمَاسًا للعرش، إمَّا مثله أو أكبر منه أو أصغر، وذلك مُحَالٌ وما يُؤدِّي إلى المُحَال فهو محال^(٢٠٩).

وقرر الرازي [٦٠٦هـ] وجوب التأويل في بعض ظواهر القرآن الكريم والأخبار، وأن جميع فرق الإسلام مُقرون بذلك، أما في القرآن الكريم فبيانه من وجوه:

٢٠٣ - قصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ٢١٣. وعياش: الصفات الخيرية، ص ٨٥-٨٦.
٢٠٤ - الغزالي: الجواهر الغوالي من رسائل الإمام الغزالي (فيصل التفرقة)، مكتبة الشرق الجديد بغداد، ١٩٩٠م، ص ١٥٨-١٥٩.
٢٠٥ - فصلت ١١.
٢٠٦ - الحديد ٤.
٢٠٧ - العسقلاني: فتح الباري، ٣/٣٧٧. والغزالي: إجماع العوام، ص ١٠.

٢٠٨ - رواه الخطيب في التاريخ، وابن عساكر عن جابر، والحديث فيه ضعف. كنز العمال، ١٨٦/١١، ١٨٨. وقد صنّفه محمد بن السيد درويش في الموضوعات، وذلك في كتابه (أنس المطالب في أحاديث مختلفة المراتب)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ب، ص ٢٧٩.
٢٠٩ - الغزالي: قواعد العقائد بتحقيق رضوان السيد، دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٥م، ط ٢، ص ٧٣.

الأول: أنه ورد في القرآن الكريم ذكر الوجه، وذكر العين، وذكر الجنب..الخ، والأخذ بظاهر هذه الألفاظ، يُثَبِّتُ شخصاً له وجه واحد، وجنب واحد، وساق واحدة..، ولا يوجد شخصٌ صورته أقبُح من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أن عاقلاً يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة.

الثاني: وقد ورد في القرآن الكريم، أنه **وَعَجَّلَ ﴿ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾** ^(٢١٠). فلا بد لكل واحد منّا، من أن يفسر قوله **وَعَجَّلَ**: ﴿ **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**.. ﴾ بأنه مُنَوَّرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، أو بأنه هادٍ لأهل السماوات والأرض أو... الخ، وكل ذلك تأويل.

الثالث: قوله **وَعَجَّلَ**: ﴿ **وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ** ﴾ ^(٢١١). ومعلوم أن الحديد لم ينزل جرماً من السماء إلى الأرض...!!، فلزم التأويل.

الرابع: قوله **وَعَجَّلَ**: ﴿ **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ** ﴾ ^(٢١٢) وكل عاقل يَعْلَمُ أن المراد منه القرب بالعلم والقدرة الإلهية.

الخامس: قوله **وَعَجَّلَ**: ﴿ **وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ** ﴾ ^(٢١٣) فإن هذا القرب ليس إلا بالطاعة والعبودية، فأما القرب بالجهة فمعلوم أنه لا يحصل بسبب السجود..

السادس: قوله **وَعَجَّلَ**: ﴿ **مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً** ﴾ ^(٢١٤) ولا شك أنه لابد فيما ذكرنا أنفاً من التأويل..

السابع: قوله **وَعَجَّلَ**: ﴿ **فَاتَى اللَّهُ بَيِّنَاتٍ لِمَنْ أَرَادَ** ﴾ ^(٢١٥) ولا بد فيه من التأويل.

الثامن: قوله **وَعَجَّلَ** لموسى وهارون ﴿ **إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمِعُ وَأَمْرِي** ﴾ ^(٢١٦) وهذه المعية ليست إلا بالحفظ والعلم والرحمة. فكل هذه الأمور وأمثالها لأبد لكل عاقل من الاعتراف بحملها على

-
- ٢١٠ - النور ٣٥.
 - ٢١١ - الحديد ٢٥.
 - ٢١٢ - الحديد ٤.
 - ٢١٣ - العلق ١٩.
 - ٢١٤ - البقرة ٢٤٥.
 - ٢١٥ - النحل ٢٦.
 - ٢١٦ - طه ٤٦.

التأويل..، أما الأخبار فكثيرة ويُعجزُ إحصاؤها.. فثبت بكل ما ذكرنا أن المصير إلى التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل. ولذا قال المتكلمون: لما ثبت بالدليل أنه ﷺ منزّه عن الجهة والجسمية، وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن الكريم والأخبار محملاً صحيحاً، لئلاً يصير ذلك سبباً للطعن فيها^(٢١٧).

وقال الغزالي: إن من الأمور التي تقتضي التأويل: الأسرار التي يختص بإدراكها المقربون، ولا يشاركونهم الأكثرون في علمها، ويمتنعون عن إفشائها إليهم، ترجع إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: أن يكون الشيء في نفسه دقيقاً، تكلم أكثر الأفهام عن إدراكه، فيختص بإدراكه الخواص وعليهم أن لا يفشوه إلى غير أهله.

القسم الثاني: من الخفيات التي يمتنع الأنبياء والصديقون عن ذكرها، من مثل القدر والساعة وغيرها..

القسم الثالث: أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحاً لفهم ولم يكن فيه ضرر، ولكن يكتم عنه على سبيل الاستعارة والرمز، لأهمية وقعه على قلب المستمع وله مصلحة في أن يعظم وقع ذلك الأمر في قلبه، كما لو قال قائل: رأيت فلاناً يقلد الدر في أعناق الخنازير، فكتم به عن إفشاء العلم وبث الحكمة لغير أهلها، وقد يسبق إلى فهمه ظاهر اللفظ، والمحقق إذا نظر وعلم أن ذلك الإنسان لم يكن معه در ولا كان في موضعه خنزير، تقطن لدرك السر والباطن في تفاوت الناس، وهذا النوع يرجع إلى التعبير عن المعنى، بالصورة التي تتضمن عين المعنى، أو مثله.. وإنما يعرف أن هذا السر على خلاف الظاهر، إما بدليل عقلي أو شرعي: أما الدليل العقلي: [كأن يكون حملاً على الظاهر] كقوله ﷺ: "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن"^(٢١٨).. إذ لو فتشنا عن قلوب المؤمنين لم نجد فيها أصبع... فعلم أنها كناية عن القدرة، التي هي سر الأصابع وروحها الخفي، كتمت بالأصابع عن القدرة، لأن ذلك أعظم وقعا في تفهم تمام الاقتدار، ومن الكناية عن الاقتدار قوله ﷺ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ﴾

^{٢١٧} -الرازي: أساس التقديس، ط البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٩٣٥م، ص ٧٩-٨٢، و تسيهر: العقيدة والشريعة، ص ٨٠ فما بعدها.
^{٢١٨} -سبق تخريجه ص ٤٢.

فَيَكُونُ^(٢١٩) فَإِنْ ظَاهِرُهُ مَمْتَنَعٌ، إِذْ قَوْلُهُ ﴿كُنْ﴾ إِذَا كَانَ خَطَابًا لِلشَّيْءِ قَبْلَ وُجُودِهِ، فَهُوَ مُحَالٌ، إِذْ الْمَعْدُومُ لَا يَفْهَمُ الْخِطَابَ حَتَّى يَتِمَّتْ. وَإِنْ كَانَ بَعْدَ الْوُجُودِ فَهُوَ مُسْتَعْنٍ عَنِ التَّكْوِينِ...، وَلَكِنْ لَمَّا كَانَتْ هَذِهِ الْكِنَايَةُ أَوْقَعَ فِي النُّفُوسِ فِي تَفْهِيمِ غَايَةِ الْاِقْتِدَارِ عُدْلَ إِلَيْهَا..

أَمَّا الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ: فَهُوَ أَنْ يَكُونَ إِجْرَاؤُهُ عَلَى الظَّاهِرِ مُمْكِنًا، وَلَكِنْ يَرُودُ أَنَّهُ أَرِيدَ بِهِ غَيْرُ الظَّاهِرِ، كَمَا وَرَدَ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ ﷺ: ﴿...أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾^(٢٢٠) وَأَنَّ مَعْنَى الْمَاءِ هَاهُنَا هُوَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ، وَمَعْنَى الْأَوْدِيَةِ هِيَ: الْقُلُوبُ..

أَمَّا التَّأْوِيلُ الْمُبْتَدِعُ أَنْ جَمَاعَةٌ قَدْ تَعَمَّقُوا، فَأَوْلُوا مَا وَرَدَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْمِيزَانِ وَالصَّرَاطِ، وَغَيْرِهِمَا.. وَهُوَ بَدْعَةٌ إِذْ لَمْ يَنْقَلِ بِطَرِيقِ الرَّوَايَةِ، وَإِجْرَاؤُهُ عَلَى الظَّاهِرِ غَيْرُ مُحَالٍ، فَيَجِبُ إِجْرَاؤُهُ عَلَى الظَّاهِرِ^(٢٢١)..

الْقِسْمُ الرَّابِعُ: أَنْ يُدْرِكَ الْإِنْسَانُ الشَّيْءَ جُمْلَةً، ثُمَّ يُدْرِكُهُ تَفْصِيلًا بِالتَّحْقِيقِ وَالدُّوْقِ، بِأَنْ يَصِيرَ حَالًا مَلَابَسًا لَهُ، فَيَتَفَاوَتُ الْعِلْمَانُ، وَيَكُونُ الْأَوَّلُ كَالْقَشْرِ، وَيَكُونُ الثَّانِي كَاللِّبَابِ، وَالْأَوَّلُ كَالظَّاهِرِ، وَالثَّانِي كَالْبَاطِنِ.

الْقِسْمُ الْخَامِسُ: أَنْ يُعْبَرَ بِلِسَانِ الْمَقَالِ عَنِ لِسَانِ الْحَالِ، فَالْقَاصِرُ الْفَهْمُ يَقِفُ عَلَى الظَّاهِرِ وَيَعْتَقِدُهُ نَطْقًا، وَالبَصِيرُ بِالْحَقَائِقِ يَدْرِكُ السِّرَّ فِيهِ.. وَمِنْ هَذَا قَوْلُهُ ﷺ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾^(٢٢٢) فَالْبَلِيدُ يَفْتَقِرُ فِي فَهْمِهِ إِلَى أَنْ يُقَدَّرَ لِهَمَّا حَيَاةٌ وَعَقْلًا وَفَهْمًا لِلْخِطَابِ، وَخِطَابًا هُوَ صَوْتٌ وَحَرْفٌ تَسْمَعُهُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ، فَتَجِيبَانِ بِحَرْفٍ وَصَوْتٍ وَتَقُولَانِ: ﴿أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ وَالبَصِيرُ يَعْلَمُ أَنَّ ذَلِكَ لِسَانُ الْحَالِ وَأَنَّهُ إِنْبَاءٌ عَنِ كَوْنِهِمَا مُسَخَّرَتَيْنِ بِالضَّرُورَةِ، وَمُضْطَرَتَيْنِ إِلَى التَّسْخِيرِ^(٢٢٣).

وَقَدْ انْتَقَدَ الْغَزَالِيُّ مَا نَعِيَ التَّأْوِيلَ فَقَالَ: فَهَذَا الْفَنُّ مِمَّا يَتَفَاوَتُ أَرْبَابُ الظُّوَاهِرِ وَأَرْبَابُ الْبَصَائِرِ فِي عِلْمِهِ، وَتَظْهَرُ بِهِ مَفَارِقَةُ الْبَاطِنِ لِلظَّاهِرِ..، وَفِي هَذَا الْمَقَامِ لِأَرْبَابِ الْمَقَامَاتِ إِسْرَافٌ

٢١٩ - النحل ٤٠.

٢٢٠ - الرعد ١٧.

٢٢١ - الغزالي: قواعد العقائد، ص ٨٤ فما بعدها.

٢٢٢ - فصلت ١١.

٢٢٣ - الغزالي: قواعد العقائد، ص ٥٦.

واقْتِصَادٌ..فَمِنْ مُسْرِفٍ فِي رَفْعِ الظَّوَاهِرِ فَاَنْتَهَى إِلَى تَغْيِيرِ جَمِيعِ الظَّوَاهِرِ وَالْبِرَاهِينِ أَوْ أَكْثَرِهَا..وَعَلَا آخِرُونَ فِي حَسَمِ الْبَابِ، مِنْهُمْ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ [١٦٤-٢٤٠هـ] حَتَّى مَنَعَ تَأْوِيلَ قَوْلِهِ ﷺ: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٢٢٤) وَزَعَمُوا أَنَّ ذَلِكَ خَطَابٌ بِحَرْفِ وَصُوتٍ، يَوْجَدُ مِنَ اللَّهِ فِي كُلِّ

لِحْظَةٍ..حَتَّى سَمِعْتُ بَعْضَ أَصْحَابِهِ يَقُولُ: إِنَّهُ حَسَمَ الْبَابَ إِلَّا لِثَلَاثَةِ أَلْفَاظٍ: قَوْلُهُ ﷺ: "الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ"^(٢٢٥)، وَقَوْلُهُ: "قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ"^(٢٢٦)، وَقَوْلُهُ "إِنِّي لِأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ جَانِبِ الْيَمَنِ"^(٢٢٧). وَمَالَ إِلَى حَسَمِ الْبَابِ أَرْيَابُ الظَّوَاهِرِ..وَلَكِنْ ابْنُ حَنْبَلٍ مَنَعَ مِنَ التَّأْوِيلِ حَسَمًا لِلْبَابِ، وَرِعَايَةَ لِصَلَاحِ الْخَلْقِ. فَإِنَّهُ إِذَا فُتِحَ الْبَابُ اتَّسَعَ الْخَرْقُ، وَخَرَجَ الْأَمْرُ عَنِ الضَّبْطِ وَجَاوَزَ حَدَّ الْاِقْتِصَادِ^(٢٢٨).

وكرر الغزالي موقف ابن حنبل السابق من التأويل فيقول: "فانظر الآن كيف أول هذه الأحاديث حين استحال ظاهرها"^(٢٢٩).

ثم بيّن الغزالي تأويل هذه النصوص فقال: "اليمينُ تُقْبَلُ في العادة تَقْرِبًا إِلَى صَاحِبِهَا. وَالْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يُقْبَلُ، أَيْضًا تَقْرِبًا إِلَى اللَّهِ ﷻ فَهُوَ مِثْلُ الْيَمِينِ لَا فِي ذَاتِهِ وَلَا فِي صِفَاتِ ذَاتِهِ، وَلَكِنْ فِي عَارِضٍ مِنْ عَوَارِضِهِ، فَسُمِّيَ لِذَلِكَ يَمِينًا"^(٢٣٠).

أما عن الموقف من آيات الصفات بين المانعين والمؤولين فقد قال السلف: أمرها كما جاءت..وذهبت طائفة إلى الاقتصاد وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله ﷻ، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها وَمَنَعُوا التَّأْوِيلَ فِيهِ وَهَمُ الْأَشَاعِرَةِ..وَزَادَ الْمُعْتَزِلَةَ عَلَيْهِمْ، حَتَّى أَوْلَوْا مِنْ صِفَاتِهِ ﷻ الرُّؤْيَةَ، وَأَوْلَوْا كَوْنَهُ سَمِيعًا بَصِيرًا، وَأَوْلَوْا الْمَعْرَاجَ، وَزَعَمُوا أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ بِالْجَسَدِ، وَأَوْلَوْا عَذَابَ الْقَبْرِ وَالْمِيزَانَ وَالصَّرَاطَ وَجَمَلَةً مِنْ أَحْكَامِ الْآخِرَةِ، وَلَكِنْ أَقْرَأُوا بِحَشْرِ الْأَجْسَادِ، وَبِالْجَنَّةِ وَاشْتِمَالِهَا الْمَلَاذِ الْمَحْسُوسَةِ، وَبِالنَّارِ وَاشْتِمَالِهَا عَلَى جِسْمٍ مَحْسُوسٍ مُحْرِقٍ

^{٢٢٤} - البقرة ١١٧ والنحل ٤٠.

^{٢٢٥} - الحديث فيه ضعف، كنز العمال، ١٨٦/١١، ١٨٨.

^{٢٢٦} - سبق تخريجه ص ٤٢.

^{٢٢٧} - رواه أحمد من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ورجاله ثقات، الغزالي: قواعد العقائد، ص ٥٨. وصنفه الشوكاني في الموضوعات، ينظر:

الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: عبد الرحمن يحيى المعلمي، المكتب الإسلامي ببيروت، ٣، ١٤٠٧هـ، ص ١٢٥١

^{٢٢٨} - الغزالي: قواعد العقائد، ص ٥٧ - ٥٨.

^{٢٢٩} - الغزالي: الجواهر الغوالي من رسائل الإمام الغزالي (فيصل التفرقة)، ص ١٥٧.

^{٢٣٠} - المصدر نفسه والصفحة.

يحرق الجلود.. و زاد الفلاسفة عليهم، فأولوا كل ما ورد في الآخرة، وردُّهُ إلى آلام عقلية وروحانية وُلدَّتْ عقلية، وأنكروا حشر الأجساد، وقالوا ببقاء النفوس، وأنها تكون إما معذبةً وإما مُنعمَةً بعدابٍ ونعيمٍ لا يُدرِكُ بالحس، وهؤلاء هم المسرفون..، وحدُّ الاقتصاد بين هذا الانحلال كله، وبين جمود الحنابلة دقيق غامض..، والواجب أن يُنظر إلى السمع والألفاظ الواردة: فما وافق ما شاهدهُ المحققون بنور اليقين قرَّروه وما خالف أولوه. فأما مَنْ يأخذُ معرفة هذه الأمور من السمع المُجرَّد فالأليقُ به مقامُ أحمد بن حنبل رضي الله عنه (٢٣١).

وقرَّرَ جُمهور العلماء أن لا بد في المجاز العقلي من الصَّرفِ عن الظاهر بتأويلٍ، إما في المعنى أو في اللفظ، أو المُسنَد أو المُسنَد إليه، أو الهيئة التركيبية الدالَّة على الإسناد، وقد قال الزركشي واصفاً العلماء: وإِنَّمَا حَمَلَهُمْ على التَّأويل، وجوب حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته، لقيام الأدلة على استحالة المتشابهة والجسمية في حق الباري سبحانه وتعالى (٢٣٢).

ومن أسباب التَّأويل: كَوْنُ اللفظِ مُحْتَمِلاً لمعنيين "في الظاهر والمؤول" وهو في أحدهما أظهر، فسمِّيَ الراجح ظاهراً والمَرْجُوحُ مؤولاً.. مثال قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ (٢٣٣) فإنه يستحيلُ حملُهُ على الظاهر، وكقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمَتَاهُ طَائِرَةٌ فِي عُنُقِهِ﴾ (٢٣٤).. وقد جاء عن أبي الدرداء رضي الله عنه: "لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة" (٢٣٥). أي: اللفظ الواحد يحتمل معاني متعددة ولا يُقتصرُ به على ذلك المعنى، بل يَعْلَمُ أَنَّهُ يصلح لهذا ولهذا..، فإن اللغة وإن توفقتُ فهي مُحْتَمَلَةٌ (٢٣٦).

٢٣١ - الغزالي: قواعد العقائد، ص ٥٩ - ٦٠.
 ٢٣٢ - الزركشي: البرهان، ٨٠/٢، ٢٠٥، ٢٠٦. و قصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ص ٢١٣.
 ٢٣٣ - الإسراء ٢٤.
 ٢٣٤ - الإسراء ١٣.
 ٢٣٥ - تقدم تخريجه ص ١١. والزركشي: البرهان، ٢٠٨/٢.
 ٢٣٦ - الزركشي: البرهان، ٢٠٨/٢.

قوانين التأويل

لقد كان تحديد ما يجوز تأويله من النصوص وما لا يجوز، موضع بحث وحوار بين المتكلمين، إذ إن معرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل التأويل، ليس بالأمر الهين.

قال الغزالي: "بل لا يشتغل به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة، العارف بأصول اللغة، ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعاراتها وتجزئاتها ومنهاجها في ضرب الأمثال"^(٢٣٧).

وجواز التأويل يستند إلى قيام البرهان على استحالة الظاهر، لذا فصرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح، لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع...، وقد توصل علماء الكلام إلى صياغة قانون^(٢٣٨) يبين ما يجوز تأويله من النصوص وما لا يجوز، وعلى وفق هذا القانون فإن المعاني الموجودة في الشرع خمسة أصناف:

أ- أن يكون المعنى الظاهر من النصوص هو المراد حقيقة في الأمر نفسه، وهذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقاً بل يجب أن يأخذ الناس جميعاً بالظاهر.

ب- أن يكون المعنى الظاهر للنص ليس مُراداً، بل هو مثالٌ ورمزٌ للمعنى المقصود حقيقة، ولكنه لا يُعلم أنه مثال، ولا لماذا اختير بذاته ليكون مثالاً ورمزاً لذلك المعنى الخفي إلا بقياسات بعيدة مركبة، لا يتوصل إليها إلا بعلم طويل، وعلوم جمّة لا يقدر عليها إلا الخاصة من الناس، وهذا الصنف لا يجوز أن يؤوله إلا الراسخون في العلم وليس لأحدهم التصريح به لسواهم.

ج- أن يكون المعنى الظاهر مثالاً ورمزاً أيضاً لمعنى آخر خفي، ولكن من اليسير أن يفهم أنه مثال ولماذا هو بذاته مثال، وهذا الصنف ليس لأحد الأخذ بظاهرة بل لابد من تأويله والتصريح بهذا التأويل للجميع..

^{٢٣٧} - الغزالي: فيصل التفرقة، بتحقيق: سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦١م، ص ١٨٨. وفتح دراسات، ص ٢٠٦ فما بعدها.
^{٢٣٨} - سيأتي ذكر هذا القانون ص ٥٠.

د- أن يكون المعنى الظاهر مثلاً، ولكن يعرف بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، ويعلم بعيد لا تقدر عليه العامة ومن في حكمهم لماذا هو بنفسه مثال، وهذا الصنف تأويله خاص بالعلماء ويؤولونه لأنفسهم بخاصة، ويقال للآخرين الذين شعروا أنه مثال، ولكنهم ليسوا من أهل العلم، بأنه من المتشابه الذي يجب عدم الخوض فيه..

هـ أن يكون المعنى الظاهر مثلاً ورمزاً لآخر خفي، ولكن لا يتبين أنه مثال إلا بعلم بعيد، ومتى عُرفَ أَنَّهُ مثال، يتبين بعلم قريب لماذا اختير بذاته ليكون مثلاً، وهذا القسم من الأحوط للشرع ألا يُعَرَّضَ لتأويله^(٢٣٩).

ثم بعد التأكد من إجراء التأويل في الأقسام التي يجب أو يجوز تأويلها لابد من ملاحظة الشروط الآتية:

أولاً- أن نصير إلى التأويل إذا أدت النصوص [في حالة أخذها بحرفها] إلى التجسيم، أو جواز النقلة، أو الكون في مكان على الله. ونحو هذا مما يتصل بصفات المخلوقين التي يستحيل عقلاً أن تنسب إليه ﷻ.

ثانياً. أن يصار إلى التأويل متى قام الدليل العقلي الصحيح على بطلان المعنى الذي يؤخذ من ظاهر النص، ولأجل هذا يؤكد المتكلمون على "أن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره ممتنع"^(٢٤٠).

ثالثاً- ألا نصل بسبب التأويل إلى معنى يهدم أساساً من أسس الشريعة، ولذا أجمع المتكلمون من أهل السنة أمثال الغزالي والرازي وغيرهم: "أن التأويل في أمر لا يتعلق بأصل من أصول العقائد ومهماتهما، لا يكفُرُ صاحبه، وأما ما يتعلق من هذا الجنس بأصول العقائد المهمة فيجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع، كأن يكون مدفوعاً إلى ذلك بغلَبَاتِ الظُّنُونِ أو الأوهام"^(٢٤١).

٢٣٩ - ابن رشد: فصل المقال، ص ٢٨. والغزالي: فيصل التفرقة، ص ١٨٨. والجواهر الغوالي من رسائل الإمام الغزالي مكتبة الشرق الجديد بغداد، ١٩٩٠م، ص ٦١.

٢٤٠ - الغزالي: فيصل التفرقة، ص ١٨. والرازي: أساس التقديس، ص ١٨٢.

٢٤١ - الغزالي: فيصل التفرقة، ص ١٩١-١٩٨. وابن رشد: فصل المقال، ص ٣٣-٣٤. وابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد، ٢٠٥/٤، ٢٠٦.

وقال النسفي في عقائده: النصوص على ظاهرها، والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاد. وقال التفنازاني في شرحه: سُميت الملاحدة "باطنية"، لا دعائمهم أن النصوص ليست على ظاهرها، بل لها معان باطنية لا يعرفها إلا المعلم^(٢٤٢).

وقد قال ابن تيمية [٥٧٢٨هـ]: إذا وصفَ الله ﷻ نفسه بصفةٍ أو وصفَهُ بها رسوله أو وصفَهُ بها المؤمنون الذين اتَّقوا المسلمون على هدايتهم ودرائتهم، فصَرَفُها عن ظاهرها اللائقِ بجلال الله وحقيقتها المفهومة منها، إلى باطنٍ يخالفُ الظاهر، ومجازٍ ينافي الحقيقة لأبَدٍ فيه من أربعة أشياء:

أحدها: أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي، لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب أو خلاف الألسنة كلها فلا بد أن يكون ذلك المعنى المجازي ما يراد به اللفظ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنع له، وإن لم يكن له أصل في اللغة.

وثانيها: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة، وفي معنى بطريق المجاز، لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء، ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة، فلا بد له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف، وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة، فلا بد من دليل مرجح للحمل على المجاز..

وثالثها: إنه لا بد من أن يسلم ذلك الدليل [الصارف] من مُعارض، وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة، امتنع تركُّها، ثم إن كان هذا الدليل نصاً قاطعاً لم يُتَقَّتْ إلى نقيضه، وإن كان ظاهراً فلا بد من الترجيح.

ورابعها: إن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره، وضدَّ حقيقته، فلا بدَّ من أن يُبينَ للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أرادَ مجازَه سواءً عيَّنَه أم لم يُعيَّنَه، لا سيما الخطاب العلمي، الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم، من دون عمل الجوارح، فإنه ﷺ جعل القرآن الكريم نوراً

^{٢٤٢}- السيوطي: الإتقان، ط عالم الكتب، بيروت - ١٩٥١م، ١٨٤/٢. وفتاح: دراسات، ٢٠٦ فما بعدها. والكبيسي: محمد محمود رحيم، نظرية العلم عند الغزالي، أطروحة دكتوراه، آداب بغداد، ١٩٩٠م، ص ٢٥٥.

وهدى وبياناً للناس، وشفاءً لما في الصدور، وأرسل الرسول ﷺ لِيُبَيِّنَ للناس ما نُزِّلَ إليهم، وَلِيَحْكُمَ بين الناس فيما اختلفوا فيه، ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، ثم هذا الرسول الأُمِّي العربي ﷺ، بُعِثَ بِأَفْصَحِ اللُّغَاتِ وَأَبْيَنِ الأَلْسِنَةِ والعبارات، ثم إِنَّ الأُمَّةَ الَّذِينَ أَخَذُوا عَنْهُ كانوا أعمق الناس علماً وأنصحهم للأمة وأبَيَّنُهُمُ للسُّنَّةَ، فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره، إلاَّ وَقَدْ نُصِبَ دَلِيلٌ يَمْنَعُ من حَمَلِهِ على ظاهره إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَقْلِيًّا ظاهراً..، أو سَمْعِيًّا ظاهراً، مثل الدلالات في الكتاب والسنة التي تصرف بعض الظواهر (٢٤٣).

وقد وضع الغزالي قانوناً، يمكن لمن التزم به أن ينجو من الوقوع في الضلال ومن تكذيب النبي ﷺ، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة. وقد وضع الغزالي قانونه على أساس تقسيم مراتب وجود الأشياء على خمس مراتب، وهي:

١- وجود ذاتي.

٢- ووجود حسي.

٣- ووجود خيالي.

٤- ووجود عقلي.

٥- ووجود شبهي.

ثم قال: فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول ﷺ عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس بمكذبٍ على الإطلاق (٢٤٤).

ولكي يكون الأمر جلياً فقد شرح الغزالي هذه المراتب واحدة بعد الأخرى فقال:

أولاً: الوجود الذاتي: فهو لا يحتاج إلى مثال وهو الذي يُجرى على الظاهر ولا يُتَأَوَّلُ، وهو الوجود المُطْلَقُ الحقيقي.. وذلك: كإخبار الرسول ﷺ عن العرش، والكرسي، والسماوات السبع،

٢٤٣ - ابن تيمية: الرسائل الكبرى، ٦/٣٦٠ - ٣٦١.

٢٤٤ - الغزالي: أبو حامد ميزان العمل، حققه وقدم له: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤م. ص ١٦٩ - ١٧٠. و فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، مكتبة الشرق الجديد، ص ٥٢ - ٥٣. والجواهر الغوالي من رسائل الإمام الغزالي، ص ١٥٧. وتسيهر: العقيدة والشريعة، ص ١٠٠. والكبيسي: محمد محمود رحيم، نظرية العلم عند الغزالي، ص ٥٦ - ٦٨.

فإنَّه يُجْرَى على ظاهره ولا يُتَأَوَّل، إذ إنَّ هذه أجسام موجودة في أنفُسها أَدْرَكَتْ بالحس والخيال أم لم تُدْرَك.

ثانياً: الوجود الحسي: وهو الموجود في الحس، ولا يشاركه فيه أحد، وذلك كما قال ﷺ من رآني في النوم فقد رآني حقاً فإنَّ الشيطان لا يتمثل بي، أي الوجود في حسِّ النَّائم فقط.

ثالثاً: الوجود الخيالي: وهو استدعاء ما أَحَسَّنَتْه بعد غيابِه وكَأَنَّهُ أَمَامَكَ بِكَمالِ صُورَتِهِ في دِمَاعِكَ لا في الخارج.

رابعاً: الوجود العقلي: وهو أن يكون للشيء رُوحٌ وحقيقة ومَعْنَى، فيتلقى العقلُ مجرد معناه، من دون أن يثبت صورته، في خيال، أو حس، أو خارج. كاليد مثلاً: لها صورة محسوسة، ومتخيلة، ولها معنى هو حقيقتها، وهي: القدرة على البطش، والقدرة على البطش هي اليد [العقلية].

خامساً: الوجود الشبهي: وهو أن يكون الشيء نفسه ليس موجوداً، لا بصورته، ولا بحقيقته، لا في الخارج، ولا في الحس، ولا في العقل، ولكن يكون الموجود شيئاً آخر، يُشْبِهُهُ في خاصية من خواصِّه، وَصِفَةٍ مِنْ صِفَاتِهِ^(٢٤٥). فمن التزم هذا القانون فقد استبرأ لدينه وعَصَمَ نفسه من الوقوع في الكفر، ووجد في نفسه مندوحةً للخوض في التأويل، قال الغزالي: ولا يلزم الكفر المؤولين ما داموا يلازمون قانون التأويل، وكيف يلزم الكفر بالتأويل، وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه!!! وأبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل [١٦٤-٢٤٠].. وأبعد التأويلات عن الحقيقة وأغربها أن تجعل الكلام مجازاً، أو استعارة، وهو الوجود العقلي، والوجود الشبهي، والحنبلي مضطر إليه وقائل به^(٢٤٦)..

وما دامت الفرقُ الإسلامية مُقَرَّرةً بضرورة التأويل ووجوبه أحياناً كما هو حال الحنابلة فما هو قانون التأويل إذاً؟

^{٢٤٥} - الغزالي: ميزان العمل ص ١٧٠، فيصل التفرقة: ص ٥٣-٥٩.
^{٢٤٦} - بحثنا الصفات الخبرية (الفصل الخامس) تأويل اليد حيث نجد موقف أحمد بن حنبل وتأويل (الحجر الأسود يمين الله في أرضه) وبقيّة تأويلاته وللاستزادة والتأكد الغزالي: فيصل التفرقة، ص ٥٩، ٦٠.

يقول الغزالي: فاسمع الآن قانون التأويل: فقد عَلِمْتَ اتفاق الفرق الإسلامية على هذه الدرجات الخمس [المتقدمة] في التأويل، وأنَّ شيئاً من ذلك لا مجال فيه للتكذيب، واتفقت على أن جواز ذلك موقوفٌ على قيام البرهان على استحالة الظاهر والظاهر الأول هو:

- الوجود الذاتي: فَإِنَّهُ إِذَا ثَبِتَ تَضَمَّنَ الْجَمِيعَ، فَإِنْ تَعَدَّرَ فَالْوَجُودُ الْحِسِّي فَإِنَّهُ إِنْ ثَبِتَ تَضَمَّنَ مَا بَعْدَهُ، فَإِنْ تَعَدَّرَ، فَالْوَجُودُ الْخَيَالِي أَوْ الْعَقْلِي، وَإِنْ تَعَدَّرَ فَالْوَجُودُ الشَّبَهِي الْمَجَازِي، وَلَا رُخْصَةَ لِلْعُدُولِ عَنْ دَرَجَةٍ إِلَى مَا دُونَهَا إِلَّا بِضَرُورَةِ الْبِرْهَانِ، فَيَرْجَعُ الْاِخْتِلَافُ بَيْنَ الْفِرْقِ عَلَى التَّحْقِيقِ إِلَى الْبِرَاهِينِ:

- إذ يقول الحنبلي لا برهان على استحالة اختصاص الباري بجهة فوق.

- ويقول الأشعري لا برهان على استحالة الرؤية^(٢٤٧).

ومع أن هذا القانون يحكم قضية التأويل بين الفرق الإسلامية، إلا أن الغزالي أوجِبَ على الفلاسفة والمتكلمين، أن لا يبيئوا الحكمة لغير أهلها، وبعبارة أخرى، قولته المشهورة،

[إجماع العوام عن علم الكلام]^(٢٤٨) ثم قال: فاعلم أن هاهنا مقامين:

١. مقام عوام الخلق: والحق فيه الاتباع والكف عن تغيير الظواهر رأساً، والحذر عن إبداء التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة، وحسم باب السؤال رأساً والزجر عن الخوض في الكلام والبحث واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة، كما روي عن عمر رضي الله عنه أنه سأله سائل عن آيتين ظنَّ أنهما متعارضتان فعلاه بالدرة، وكما روي عن مالك [ت ١٧٩ هـ] رضي الله عنه أنه سئل عن الاستواء فقال: الاستواء معلوم والإيمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنها بدعة.

٢. المقام الثاني: بين النظار الذين اضطربت عقائدهم المأثورة المروية، ينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضرورة، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع، ولا ينبغي أن يُكفَّرَ بعضهم بعضاً بأن يراه غلطاً فيما يعتقد به برهاناً، فإنَّ ذلك ليس أمراً هيناً سهل المدرك، وليكن للبرهان بينهم قانونٌ منقَّقٌ عليه يَعْتَرِفُ كلهم به، فَإِنَّهُمْ إِذَا لَمْ يَنْقُفُوا فِي الْمِيزَانِ لَمْ يُمَكِّنْهُمْ رَفْعَ الْخِلَافِ بِالْوِزْنِ^(٢٤٩).

^{٢٤٧}- الغزالي: فيصل التفرقة، ص ٦١، ٦٢. وابن تيمية: منهاج السنة، ٣/١٣٤٤-٣٤٤٤. و تسيهر: العقيدة والشريعة، ص ١٢٧.

^{٢٤٨}- وعلم الكلام هو: "علم يُقْتَدَرُ بِهِ عَلَى إِثْبَاتِ الْعُقَايِدِ الدِّينِيَّةِ، بِإِيرَادِ الْحُجُجِ وَالْبِرَاهِينِ وَدَفْعِ الشُّبُهَةِ"، مما يعني وقف الخوض فيه لكل أحد. الإيجي، المواقف، ص ٧.

^{٢٤٩}- الغزالي: فيصل التفرقة، ص ٦٣.

وقد أكد الغزالي على ضرورة النظر بعناية إلى الذين اعتمدوا التأويل بغلبات الظنون فقال: “ومن الناس من يبادر إلى التأويل بغلبات الظنون من دون برهان قاطع، ولا ينبغي أن يبادر أيضاً إلى تكفيره في كل مقام، بل يُنظر فيه فإن كان تأويله في أمر لا يتعلق بأصول العقائد ومهماتهما فلا نُكفِّرُهُ. وذلك كقول بعض الصوفية إن المراد برؤية إبراهيم الخليل عليه السلام الكواكب والقمر والشمس وقوله هذا ربي غير ظاهرها، بل هي جواهر نورانية ملكية، ونورانياتها عقلية لا حسية، ولها درجات في الكمال متفاوتة..، ويُستدل عليه بأن الخليل عليه السلام أجل من أن يعتقد في جسم أنه إله، حتى يحتاج إلى أن يُشاهد أقوله، أفترى أنه لو لم يأفل أكان يتخذ إلهاً، ولو لم يعرف استحالة الإلهية من حيث كونه جسماً مقدراً..

أمّا ما يتعلق من هذا الجنس، بأصول العقائد المهمة، فيجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع، كالذي يُنكر حشر الأجساد ويُنكر العقوبات الحسية في الآخرة، بظنون وأوهام واستباعات من دون برهان قاطع، فيجب تكفيره قطعياً، إذ لا برهان على استحالة ردّ الأرواح إلى الأجساد، وذكر ذلك عظيم الضرر في الدين فيجب تكفير كل من يتعلق به، وهو مذهب أكثر الفلاسفة.” (٢٥٠).

٢٥٠ - المصدر نفسه، ص ٦٤، ٦٦. والكرماني: الأقوال الذهبية في الطب النفساني، مطبوع على هامش الطب الروحاني لأبي بكر الرازي، وهو بتحقيق: عبد اللطيف العبد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٨م. ص ٢٤٩.

ضوابط التأويل عند المتكلمين

وفي كتب [الأصول] وضع العلماء شروطاً وحدوداً للتأويل، وأكدوا على أن الخطاب إن كان نصاً لا يَحْتَمِلُ، كفى به معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال، فلا يُعْرَفُ المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظٌ مكشوفٌ كقوله ﷻ: ﴿وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٢٥١) والحقُّ هو العُشْرُ. وإمّا إحالة على دليل العقل كقوله ﷻ: ﴿..وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾^(٢٥٢) وقوله ﷻ: "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن"^(٢٥٣) وإمّا قرائنٌ أحوال، من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق، لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يَخْتَصُّ بِإِدْرَاكِهَا المُشَاهِدُ لها، فَيَنْقُلُهَا المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو من قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر، ولا يجوز أن يحمل تأويل القرآن إلا على الأظهر والأكثر من الكلام المستعمل في لسان العرب من دون الأقل، ما وجد إلى ذلك من سبيل ولم تضطرنا حاجة إلى صرف ذلك، فيحتاج له طلب المخرج بالخفي من الكلام والمعاني^(٢٥٤). وتأويل القرآن الكريم على ما كان موجوداً في ظاهر التلاوة، إذا لم تكن حجة تدل على باطن خاص أولى من غيره، وإن أمكن توجيهه إلى غيره^(٢٥٥).

وفي تأويل قوله ﷻ: ﴿تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْمِقُ مِنْ نَشَاءٍ بَعْضَهُ حِسَابًا﴾^(٢٥٦) قال الطبري: وأولى التأويلات بالصواب في هذه الآية تأويل من قال: يخرج الإنسان الحي والأنعام والبهائم الأحياء من النطف الميتة وذلك إخراج الحي من الميت، ويخرج النطفة الميتة من الإنسان الحي والأنعام والبهائم الأحياء وذلك إخراج الميت من الحي^(٢٥٧).

٢٥١ - الأنعام ١٤١.
٢٥٢ - الزمر ٦٧.
٢٥٣ - تقدم تخريجه ص ٤٢.
٢٥٤ - الطبري: جامع البيان، ٣٦٥/٦.
٢٥٥ - المصدر نفسه، ٥٨٣/٦.
٢٥٦ - آل عمران ٢٧.
٢٥٧ - الطبري: جامع البيان، ٣٠٩/٦.

وأما تأويل مَنْ تَأَوَّلَهُ بمعنى الحبة من السنبل والسنبل من الحبة، والبيضة من الدجاجة والدجاجة من البيضة، والمؤمن من الكافر والكافر من المؤمن، فإن ذلك وإن كان له وجه مفهوم فليس ذلك الأغلب الظاهر في استعمال الناس في الكلام. وتوجيه معاني كتاب الله ﷺ إلى الظاهر المستعمل في الناس أولى من توجيهه إلى الخفي القليل في الاستعمال^(٢٥٨).

كما قال الطبري: "فليس لأحد إحالة خبر ظاهر إلى باطن بغير برهان دال على صحته^(٢٥٩)، والكلمة إذا احتملت وجوهاً لم يكن لأحد صرف معناها إلى بعض وجوها من دون بعض، إلا بحجة يجب التسليم بها"^(٢٦٠). لأن كتاب الله ﷺ لا تُوجه معانيه وما فيه من البيان إلى الشواذ من الكلام والمعاني، وله في الفصيح من المنطق والظاهر من المعنى المفهوم وجه صحيح موجود^(٢٦١).

ولتأكيد وجهة نظره فقد أيدها بنصوص من القرآن الكريم فقال عند قوله ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(٢٦٢).. [وصابروا] يعني: وصابروا أعداءكم من المشركين، وإنما قلنا ذلك أولى بالصواب لأن المعروف من كلام العرب في [المفاعلة] أن تكون من فريق أو اثنين فصاعداً، ولا تكون من واحد إلا قليلاً وفي أحرف معدودة، فإذا كان ذلك كذلك، فإنما أمر المؤمنين أن يصابروا غيرهم من أعدائهم حتى يُظفِرهم الله بهم، ويُعلي كلمته ويُخزي أعداءهم، وأن لا يكون عدوهم أصبر منهم، وكذلك قوله: [ورابطوا] معناه: ورابطوا أعداءكم، وأعداء دينكم من أهل الشرك في سبيل الله.. قال الطبري: وأرى أن أصل [الرباط] ارتباط الخيل للعدو كما ارتبط عدوهم لهم خيله..، وإنما قلنا: معنى [ورابطوا] أي ورابطوا أعداءكم وأعداء دينكم، لأن ذلك هو المعنى المعروف من معاني الرباط، وإنما يوجه الكلام إلى الأغلب المعروف في استعمال الناس من معانيه من دون الخفي، حتى تأتي بخلاف ذلك مما يوجب صرفه إلى الخفي من معانيه حُجَّةً، يجب التسليم لها من كتاب أو خبر عن الرسول ﷺ أو إجماع من أهل التأويل^(٢٦٣).

^{٢٥٨} - المصدر نفسه، ٣٠٩/٦

^{٢٥٩} - المصدر نفسه، ٢٨٠/١

^{٢٦٠} - المصدر نفسه، ١٣٨/١

^{٢٦١} - المصدر نفسه، ١٠٠/٧ و ٢١٤/٣

^{٢٦٢} - آل عمران ٢٠٠

^{٢٦٣} - الطبري: جامع البيان، ط دار الفكر، ٢٢٢/٣، ٢٢٣

وقد أكد الطبري على قرينة السياق كونها ضابطاً من ضوابط التأويل فقال: "فتوجيه الكلام إلى ما كان نظيراً لما في سياق الآية أولى من توجيهه إلى ما كان منعديلاً عنه.." (٢٦٤).

وقد أوجب الرازي: أن صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح، لابد فيه من دليل منفصل، وهو إما لفظي أو عقلي.

أما اللفظي: فلا يكون عدّه في المسائل الأصولية، لأنه لا يكون قاطعاً كونه موقوفاً على مضمون، والموقوف على مضمون مضمون مثله، والظني لا يُكتفى به في الأصول.

وأما العقلي: فإنما يفيد صرف اللفظ عن ظاهره، لكون الظاهر محالاً، وأما إثبات المعنى المراد فلا يكمن بالفعل، لأن طريق ذلك ترجيح مجاز على مجاز، وتأويل على تأويل، وذلك الترجيح لا يمكن إلا بالدليل اللفظي، والدليل اللفظي في الترجيح ضعيف ولا يفيد إلا الظن، والظن لا يعول عليه في المسائل الأصولية القطعية، فلهذا اختار الأئمة المحققون من السلف والخلف بعد إقامة الدليل القاطع على أن حمل اللفظ على ظاهره محال، تُركَ الخَوْضُ في تَعْيِينِ التَأْوِيلِ (٢٦٥).

وإن كثيراً من أهل العلم رأوا أن التأويل هو بيان المعنى الذي يُقصدُ من الكلام...، فإذا صرف الكلام عن الظاهر فقط، وفوض المعنى المراد إلى قائله، لم يُسمَّ تأويلاً..كون الصرف عن الظاهر متفقاً عليه سواء سُمِّي تأويلاً أم لا..، ومن ثم كثر الجاهلون الذين لا خبرة لهم بما أشار إليه القرآن الكريم من أصول الدين في باب التنزيه، وكانوا قد جمعوا من الحديث، ولم يكن لهم من الورع ما يحملهم على الكف عن تفسير هذه النصوص، ولم يكن لهم من الفقه في لغة العرب، ما يتنبهون إلى غير ما يتبادر إلى أذهانهم القاصرة، ثم اجتروا على تفسيرها بما ينكره أهل العلم بالقرآن، وتزَيَّدَ آخَرُونَ في الرواية لِمَا لا يصح فاضطر بعض السلف إلى بيان المعنى المراد على ما يقتضيه اللسان الذي نزل به القرآن الكريم، وتبعهم الكثير من الخلف، وتوسع منهم ناس في التأويل، واقتصر آخرون. ومن أحسن ما ينبغي أن يعول عليه في هذا الباب، بل أحسنه ما قاله [أبن دقيق العيد [٥٧٠٢هـ] وهو: أَنَّهُ إِنْ كَانَ التَأْوِيلُ مِنَ المَجَازِ البَيِّنِ الشَّائِعِ فَالحَقُّ سَلُوكُهُ مِنَ دون توقف، وإن كان من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه، وإن استوى الأمران فالاختلاف في

٢٦٤ - الطبري: جامع البيان، ٩١/٦.

٢٦٥ - السيوطي: الإتقان، ١٠/٢.

جوازه وعدم جوازه مسألة فقهية اجتهادية، والأمر فيها ليس بالخطر بالنسبة للفريقين^(٢٦٦). وهذه قاعدة تنبئ عن مزيد فضل واضعها وتضلعه في علم الكتاب والسنة.. وإن القول بالتأويل مطلقاً بلا قيد ولا شرط كما يشاء الهوى، هو خروج عن الملة ودخول في الكفر والإلحاد، وأول من ابتدعه فرقة تسمى بالباطنية..، وهم يزعمون أن ظواهر الآيات غير مرادة وأنكروا كل شيء حتى ما علم من الدين بالضرورة، وعلى هذا الوتر ضربت جماعة "إخوان الصفا" فألفوا تلك الرسائل ودسوا فيها ماشاؤوا من الكيد للإسلام وأهله^(٢٦٧).

والتأويل بلا قيد ولا شرط ضلال وأي ضلال، والجمود على الظاهر وترك التأويل مطلقاً فسقٌ وابتداع، وربما أفضى إلى صريح الكفر^(٢٦٨).

ونحن إذا رجعنا إلى تفسير آيات الصفات التي نقلناها من كتب التفسير الموثقة وجدنا أنه ما من آية فيها إلا أُوتت في حدود ضوابط تفسير القرآن الكريم المعروفة، فهذه التأويلات جرت في إطار ضوابط ثلاثة استعملت معاً، أولها: ضابط اللغة. وثانيها: ضابط تفسير القرآن الكريم بالقرآن والسنة. وثالثها: ضابط تفسير القرآن الكريم بقواعد العقل.

ولم يفسر أي مفسر من مفسري المدارس الإسلامية كلها، آية بموجب هواه ومن دون دليل ولا برهان، وهذا هو التأويل الحق الذي دعا به رسول الله ﷺ لابن عباس رضي الله عنهما^(٢٦٩).

التمهيد م ٨:

أثر اللفظ والاصطلاح في نشوء التأويل

الملاحظ في الدراسات التي عنيت بتفسير القرآن الكريم والدراسات المتعلقة به، أنه كلما ذكرت لفظه [تفسير] اقترنت بذكرها لفظة [تأويل]، وقد يرجع ذلك لورود هاتين اللفظتين في القرآن الكريم واشتراكهما فيما يدلان عليه، هذا من جهة.

^{٢٦٦} - القضاعي: الشيخ سلامة، فرقان القرآن بين صفات الخلق وصفات الأكوان، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان ١٣٥٨ هـ، ص ٩٥ والكتاب مطبوع كمقدمة لكتاب (الأسماء والصفات للبيهقي).

^{٢٦٧} - القضاعي: الفرقان، ٩٦. وللتدليل على هذا الكلام، ينظر المبحث المعقود عن إخوان الصفا من هذه الرسالة، ص ١٨١.

^{٢٦٨} - المصدر نفسه، ٩٧.

^{٢٦٩} - عبد الحميد: تفسير آيات الصفات، ١١٩.

ومن جهة أخرى نلاحظ شغف العلماء في تحديد معنى لفظة [تأويل]، وما تدل عليه هذه اللفظة، وذلك لأن أصحاب الفرق قد استغلوا لفظة [تأويل]، وتوسعوا فيما تدل عليه، ليتمكنوا من أن يصرفوا كثيراً من آيات القرآن الكريم عن ظاهرها، ولاسيما الآيات التي تتعلق بالصفات، والقضاء والقدر، وكل ما له مساس بالعقيدة من قريب أو بعيد، ليؤولوها بما يوافق مبادئهم وعقائدهم، ولذا نرى أصحاب الفرق يكثر من تناول هاتين اللفظتين [التفسير والتأويل]، درساً وشرحاً، ليسوغوا عن هذا الطريق آراءهم المتطرفة، وليُكسبوا تفسيرهم صفة شرعية أمام خصومهم^(٢٧٠). ولذا نرى كل فرقة من الفرق، تنظر إلى التأويل بمنظار يحدده مبدؤها، وعقيدتها^(٢٧١).

فالإسماعيلية مثلاً يرون أن التفسير: هو جلاء المعنى لكل كلمة لا يفهم القارئ معناها. والتأويل: هو باطن المعنى، أو رمزه، أو جوهره، وهو حقيقة وراء لفظة لا تدل عليه. وهي بهذا العمل قد قطعت الصلة بين الألفاظ والحقيقة التي تدل عليها هذه الألفاظ فجعلوا الحقيقة رمزاً دلت عليها ألفاظ الآية، ولكن هذه الدلالة خفية، ولا يتوصل إلى معرفتها إلا الإمام، ولذا نراهم بعد هذا يجعلون التأويل من حق الإمام فقط، وليس لأحد من عامة الناس^(٢٧٢).

وقد استغلت هذه الفرق الدلالة اللغوية للألفاظ، واتخذت من دلالات ألفاظ القرآن سنداً لها، وحجة على خصمها، فكان من آثار ذلك نتائج بعيدة المدى في تسيير المجتمع، تقدماً أو تخلفاً، تشييداً أو تخريباً، وما هذا إلا من نتائج اضطراب المصطلح، وفساد القرائن، أما العقل فله احترامه عند كل الفرق، ولكن اختلاف تصور الاصطلاح هو سبب الفرقة^(٢٧٣).

وكان للتأويل المذموم الأثر البالغ في نشأة الفرق الباطنية^(٢٧٤). فانظر مثلاً إلى تأويلات فرقة القاديانية، في حديثها عن التأويل والتعليل، ومحاولة صرف اللفظ عن ظاهره إلى معانٍ لادلالة

٢٧٠ - الملا حويش: تطور دراسات إعجاز القرآن، ص ١٥٤.
 ٢٧١ - ابن حيون: مقدمة أساس التأويل، بتحقيق عارف ثامر، بيروت ١٩٦٠م، ص ٥-٦.
 ٢٧٢ - الملاحويش: تطور دراسات إعجاز القرآن، ١٥٥. و ابن حيون: أساس التأويل، ص ٦-٥.
 ٢٧٣ - الغزالي: المستصفى، ١٩١/٢. و عبد الجليل: المجاز وأثره في الدرس اللغوي، ص ١٦٣، ١٦٤.
 ٢٧٤ - ابن الجوزي: أبي الفرج، تلبيس إبليس أو (نقد العلم و العلماء)، نشر مكتبة التحرير، بغداد ومكتبة المتنبى القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٣٣٢.

فيها^(٢٧٥). فمثلاً يجمع مؤسسها أدلة نزول المسيح، واعتقاد وفاته، وعدم نزوله، وهذا الجمع لم يكن إلا بصرف الألفاظ والمسميات عن ظاهرها^(٢٧٦).

ولكي يثبت القادياني نبوته، يفسر معنى خاتم النبيين من قوله ﷺ: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾^(٢٧٧). بقوله: إن كل رسول يجيء من بعده يكون بخاتمه وإقراره، ويحيي شرعه ويجدده. فالإنسان بـ[زعمهم] يستطيع أن يصل إلى مقام النبوة، ومن ثم تظهر الأنبياء بعد محمد ﷺ، كون النبوة حالة إيمانية، ولكن أي نبي يظهر بعد محمد ﷺ، هو نبي ظلي أي ظلٌ لمحمد ﷺ وتابع له ولشريعته كالظل^(٢٧٨). وهذا كلام مرفوض عقلاً وشرعاً، وظاهر الآية الكريمة يأباه، ثم إن هذا التأويل لم يقل به أحد من أهل التأويل.

ومن غلو الشيعة الغالية ما رواه الأشعري عن فرقة "البيانية"^(٢٧٩). في فساد استدلالهم بقوله ﷺ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٢٨٠) (٢٨١) حين قالوا: إن الله ﷻ على صورة الإنسان وإنه يهلك كله إلا وجهه^(٢٨٢).

ومن فساد الاستدلال المضحك المحزن، ما استدلت به فرقة الأباضية وهي من فرق الخوارج الرئيسية، حين استدلت بقوله ﷺ: ﴿..كَأَلَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَىٰ إِنَّهُ﴾^(٢٨٣) وزعموا أن علياً هو الحيران، الذي ذكره الله في القرآن الكريم وأن أصحابه الذين يدعونهم إلى الهدى أهل النهروان، وزعموا أن علياً هو الذي أنزل الله ﷻ فيه ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^(٢٨٤) وأن عبد الرحمن بن ملجم هو الذي أنزل الله فيه

٢٧٥ - التي بدأت على يد مرزا أحمد [ت ١٩٠٨ م]، عبد الظاهر: حسن عيسى، القاديانية نشأتها وتطورها، المطابع الأميرية، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م، ص ٧١.
 ٢٧٦ - المودودي: أبو الأعلى، تفسير سورة الأحزاب، عريها أحمد إدريس، دار بو سلامة. تونس ب.ت، ص ١٠٨، ١٠٩.
 ٢٧٧ - الأحزاب ٤٠.
 ٢٧٨ - المودودي: أبو الأعلى، تفسير سورة الأحزاب، ص ١٠٧.
 ٢٧٩ - هم أصحاب (بيان بن سمعان التميمي) وهم من فرق الشيعة الغالية. الأشعري: أبي الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٢ دار الحداثة بيروت، ١٩٨٥ م، ٦٦/١.
 ٢٨٠ - القصص ٨٨.
 ٢٨١ - الأشعري: مقالات الإسلاميين، ٦٦/١.
 ٢٨٢ - الأشعري: مقالات الإسلاميين، ٦٦/١.
 ٢٨٣ - الأنعام ٧١.
 ٢٨٤ - البقرة ٢٠٤.

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ﴾^(٢٨٥)(٢٨٦).

ومن فساد استدلال المعتزلة ومُنْكَر تأويلاتهم ما رواه البغدادي [ت٢٩٤هـ] حين قال: زعم معمر بن عباد السُّلَمي [ت٢٢٠هـ] أن الله لم يخلق شيئاً من الأعراض، وأنكر صفات الله الأزلية، كما أنكرها سائر المعتزلة، لَزِمَهُ على هذه البدعة أن لا يكون الله ﷻ كلام، إذ لم يُمكنه أن يقول: إن كلامه صفة له أزلية، كما قال أهل السنة والجماعة، لأنه لا يثبت لله ﷻ صفة أزلية، ولم يمكنه أن يقول [إن كلامه فعله] كما قال سائر المعتزلة لأن الله ﷻ عنده لم يفعل شيئاً من الأعراض، والقرآن الكريم عنده فعل الجسم الذي حل الكلام فيه، وليس هو فعلاً لله ﷻ، ولا صفة له، فليس يصح على أصله أن يكون له كلام على معنى الصفة، ولا على معنى الفعل، وإذا لم يكن له كلام، لم يكن له أمرٌ ونهيٌ وتكليفٌ، وهذا يؤدي إلى رفع التكليف، وإلى رفع أحكام الشريعة، وما أراد غيره، لأنه قال بما يؤدي إليه^(٢٨٧). ومبني هذه المقالة على تأويل نُصوصٍ صريحةٍ من القرآن الكريم في صفة الكلام للباري ﷻ.

والأعجبُ من هذا الجهل، ما ذهب إليه ابن كرام^(٢٨٨) في وصف معبوده بالثقل عندما أول قوله ﷻ: ﴿..إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾^(٢٨٩) قال: إنها انفطرت من ثقل الرحمن عليها^(٢٩٠). وبهذا القدر كفاية على الاستدلال على أثر اللفظ والاصطلاح في التأويل.

٢٨٥ - البقرة ٢٠٧.

٢٨٦ - الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١/١٧٠.

٢٨٧ - البغدادي. عبد القاهر، الفرق بين الفرق، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر دار المعرفة ببيروت ب.ت، ص ١٥٢. جار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٣٤.

٢٨٨ - هو: أبي عبد الله ابن كرام السجستاني، شيخ المجسمة و إمام الكرامية [ت٢٥٥هـ]، ابن العماد: شذرات الذهب، ١٣١/٢.

٢٨٩ - الانفطار ١.

٢٩٠ - البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢١٨. والرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٦٤-٦٦.

أثر المحكم والمتشابه في نشأة التأويل

المحكم لغة: تقول العرب: حَكَمْتُ، وَأَحْكَمْتُ، بمعنى: رَدَدْتُ وَمَنَعْتُ، وَالْحُكْمُ: يَمْنَعُ الظالم. وَحِكْمَةُ اللجام: يَمْنَعُ الفرسَ عن الاضطراب. وفي حديث النخعي [ت ٩٦هـ]: أَحْكِمِ الْيَتِيمَ كَمَا تُحْكِمُ وَلَدَكَ أَي: امنعه عن الفساد. وقولهم [أَحْكِمُوا سُفَهَاكُمْ] أَي: امنعوهم. وبناءً مُحْكَم، أَي: وثيقٌ يَمْنَعُ من تعرض له. وَسُمِّيَتِ الْحِكْمَةُ حِكْمَةً لِأَنَّهَا تَمْنَعُ الْمَوْصُوفَ بِهَا عَمَّا لَا يَنْبَغِي (٢٩١).

وأما المحكم اصطلاحاً: فهو ما حكمته بالأمر والنهي، وبيان الحلال والحرام، وقيل هو الناسخ، وقيل ما لا يَحْتَمِلُ في التأويل إلا وجهاً واحداً.. (٢٩٢).

وأما المتشابه لغة: قال الرازي: [هو أن يكون أحد الشئيين مشابهاً للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز بينهما قال ﷺ: ﴿إِنَّ الْبَرَّ شَبَابَةٌ عَلَيْنَا﴾ (٢٩٣) وقال: ﴿شَبَّهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ (٢٩٤) ومنه: اشتبه الأمران، إذا لم يفرق بينهما، ويُقال لأصحاب المخاريق، أصحاب الشبهات. قال ﷺ: الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتهيات. وفي رواية متشابهات] (٢٩٥) (٢٩٦).

أما المتشابه اصطلاحاً: فأصله أن يشتهب اللفظ في الظاهر مع اختلاف المعاني، فقيل هو المُشْتَبِه الذي يشبه بعضه بعضاً، وقيل هو المنسوخ غير المعمول به، وقيل ما لا يُدْرَى إلا بالتأويل ولا بُدَّ من صرفه إليه كقوله ﷺ: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ (٢٩٧) و﴿عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ (٢٩٨) وقيل ما يَحْتَمِلُ وجوهاً، والمُحْكَم: ما لا يَحْتَمِلُ إلا وجهاً واحداً (٢٩٩)..

٢٩١ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٧٨ - ١٧٩.

٢٩٢ - السيوطي: الإتيان، ٣/٢، ٦٩.

٢٩٣ - البقرة ٧٠.

٢٩٤ - البقرة ١١٨.

٢٩٥ - سنن ابن ماجه باب الوقوف عند الشبهات ٣١٨/٢ او رقمه: ٣٩٨٤. والقنوجي البخاري: عون الباري، ٢١٧/١، ٥١٩/٣.

٢٩٦ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٧٩.

٢٩٧ - القمر ١٤.

٢٩٨ - الزمر ٥٦.

٢٩٩ - السيوطي: الإتيان، ٣/٢، ٦٩. ورضا: السيد محمد رشيد، تفسير المنار، دار المطبوعات العربية بمصر، ١٣٦٦هـ، ١٩٠/٣-١٩١ وروي هذا عن الإمام أحمد، و الشافعي، وابن الأنباري.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن القرآن الكريم نفسه وصف نفسه بأجمعه بالإحكام كما في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ أَحْكَمُ آيَاتِهِ﴾^(٣٠٠) ومن ناحية أخرى فقد وصف نفسه أيضاً بالمتشابه كما في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ آمِثًا مِثْلَ مَا كُتِبَ عَلَيْهِ﴾^(٣٠١).

وفي مجال التفريق بين المحكم والمتشابه قال السيوطي: "فقد اختلفَ في تعيين المحكم والمتشابه على أقوال:

ف قيل: المحكم: ما عُرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل.. والمتشابه: ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة والحروف المقطعة في أوائل السور...
وقيل المحكم: ما وُضِحَ معناه والمتشابه نقيضه.

وقيل: المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً والمتشابه ما احتمل أوجهاً"^(٣٠٢).
وفي تفسير مجاهد [ت: ١٠٤هـ] قوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ﴾^(٣٠٣) قال مجاهد: "أحكم ما فيها من الحلال والحرام وما سوى ذلك فهو متشابه يُصدَّقُ بعضه بعضاً"^(٣٠٤).
وفسر ابن عباس معنى الآيات المحكمات: بأنها المتعلقة بالتشريع العملي.. أما المتشابهات: فهي التي يؤمن بها فقط"^(٣٠٥).

والتعريف الأقرب إلى الصواب كما ينقله الشريف الرضي: **المحكمات**: "فيهن حُجَّةُ الرب وعصمة العباد، ودفع الخصوم والباطل، ليس لهن تصريح ولا تحريف عمّا وضعت له. أما **المتشابهات**: فهي: متشابهات في الصدق، لهن تصريح وتحريف وتأويل، ابتلى الله فيهن العباد، كما ابتلاهم في الحلال والحرام، لا يصرِّفْنَ إلى الباطل ولا يحرِّفْنَ عن الحق"^(٣٠٦).

٣٠٠ - هود (١)
٣٠١ - الزمر ٢٣.
٣٠٢ - السيوطي: الإتيان، ٣/٢، ٦٩. و الرضي: محمد بن حسين بن موسى [٣٢٩-٤٠٤هـ] تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق: علي محمود مقلد، نشر: دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٩.
٣٠٣ - آل عمران ٧.
٣٠٤ - مجاهد: تفسير مجاهد، ١/١٢١. والعسقلاني: فتح الباري، ط ١٩٨٩م، ٢٦٤/٨.
٣٠٥ - الرضي: تلخيص البيان، ص ١٠.
٣٠٦ - المصدر نفسه، ص ١٠ والطبري: جامع البيان، ١٧٧/٦.

وقال الزمخشري: [محكمات] أحكمت عباراتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه.^(٣٠٧)

﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(٣٠٨) أي: أصل الكتاب، تُحْمَلُ المتشابهات عليها وتُرَدُّ إليها "متشابهات"^(٣٠٩)

مُشْتَبِهَاتٌ مُحْتَمَلَاتٌ، مثالها: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^(٣١٠) و﴿إِلَىٰ مَرْبِهَا نَظَرَةٌ﴾^(٣١١) فقد عَدَّ

الزمخشري الآية التي تنفي رؤية الله من الْمُحْكَمِ وَرَدَّ إليها التي تثبت هذه الرؤية أو بَدَّلَ ظاهرها على ذلك من المتشابه، وجرى على هذا المنهج في كل تفسيره^(٣١٢).

ويقرر الشريف الرضي أن المتشابه من الآيات هي الآيات الصعبة الفهم على البشر عامة ولاسيما العلماء، إلا من أيده الله باللطف^(٣١٣) والرسوخ في العلم، وهو نوع من المعرفة اللدنية^(٣١٤)، بحيث لا يعلمها إلا الله والراسخون في العلم.. بمعنى أن المتشابه من الآيات ليس هو الغامض، بل هو الذي يَعَجُزُ عامة البشر من العلماء عن فهمه، لأن فهم المتشابه يقتضي رسوخاً في العلم، وهذا لا يتم بالجهد والإرادة فقط بل لابد فيه من اللطف. فالرسوخ في العلم يعني نوعاً من المعرفة اللدنية^(٣١٥). والقرآن كلام الله بإجماع المسلمين المؤمنين، متشابهة ومُحْكَمَةٌ من الله..

أما المحكم: فهو الواضح والوضوح هنا ليس ميزة، بمعنى أنه أفضل من المتشابه.

أما المتشابه: فلا يقل عن المحكم قيمة بأي معنى من المعاني، ولكن الحكمة فيه، أنه لفهمه يحتاج إلى علم الراسخين، فيفسرونه لغير الراسخين، وإلّا وقعوا في الجهل، وفي هذا تحد

^{٣٠٧} - الزمخشري: الإمام محمود بن عمر، الكشاف، ط ٣ دار الكتاب العربي، بيروت لبنان - ١٩٨٧م، ٦٦٢/٤. وقصاب: التراث النقدي والبلاغي عند المعتزلة، ص ٣٠٥.

^{٣٠٨} - آل عمران ٧، قوله تعالى: "منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات..".

^{٣٠٩} - آل عمران ٧ قوله تعالى: "منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات..".

^{٣١٠} - الأنعام ١٠٣.

^{٣١١} - القيامة ٢٣.

^{٣١٢} - الزمخشري: الكشاف، ٦٦٢/٤ وقصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ص ٣٠٥.

^{٣١٣} - اللطف عند المعتزلة: هو الفعل الذي علم الله أن العبد يطيعه عنده ولا يتخصص ذلك بجنس، ورب شيء هو لطف في إيمان زيد، وليس بلطف في إيمان عمرو. وقالوا: ليس في مقدور الله لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. وعند الأشاعرة: خلق القدرة في قلب العبد على الطاعة، وذلك مقدور لله تعالى أبداً. الجويني: إمام الحرمين، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، نشر مكتبة الخانجي بمصر وطباعة السعادة بمصر، ١٩٥٠م. ص ٣٠٠.

^{٣١٤} - الرضي: تلخيص البيان، ص ٩، ١١.

^{٣١٥} - المصدر نفسه ص ٩ - ١٠.

لهم. وبهذا يكون العلم بالقرآن علماً لدنياً، لا يُؤخذُ بالكسب ولا بالاجتهاد، إذ إن الرسوخ في العلم يتطلب أهلية يمنحها الله من يشاء من عباده، ولا تُمنح إلا لمن عناية الله بهم أكبر^(٣١٦).

وهذه لفظة مهمة من الشريف الرضي تقربه من بعض الصوفية القائلين بالعلم اللدني، وتقربه من طائفته الإمامية، الذين ينسبون إلى أئمتهم العلم اللدني، والمعرفة المباشرة التي ينسبونها إلى الله ﷻ، لأن الأئمة معصومون، لصلتهم ببيت النبوة، ولاعتقادهم العصمة فيهم^(٣١٧).

وفي موضوع المحكم والمتشابه، فإن كل واحد من أصحاب المذهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة وما وافق الخصم متشابهة، والأمثلة كثيرة^(٣١٨). وأهمية وعظم ذلك تعود إلى عدم اتفاق أصحاب المذاهب على تعريف ما هو محكم، وما هو متشابه.

قال الراغب: المتشابه من القرآن الكريم ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره، إما من حيث اللفظ أو من حيث المعنى.. فقال الفقهاء: المتشابه ما لا ينبئ ظاهره عن مراده وحقيقة ذلك أن الآيات عند اعتبار بعضها ببعض ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: محكم على الإطلاق.

الضرب الثاني: متشابه على الإطلاق.

الضرب الثالث: محكم من وجه ومتشابه من وجه^(٣١٩).

ثم إن جميع المتشابه على ثلاثة أضرب:

١- ضرب لا سبيل للوقوف عليه كوقت الساعة وخروج دابة الأرض وكيفية الدابة ونحو ذلك.

٢- وضرب للإنسان سبيل إلى معرفته كالألفاظ الغريبة والأحكام الغلقة

^{٣١٦} - المصدر نفسه، مقدمة المحقق، ص ١١.

^{٣١٧} - المصدر نفسه والصفحة.

^{٣١٨} - الرازي: أساس التقديس، ص ١٨١. والعسقلاني: فتح الباري، ٤٤٩/١٣.

^{٣١٩} - الراغب: المفردات في غريب القرآن ص ٢٥٤.

٣- وضرب متردد بين الأمرين، يجوز أن يختص بمعرفة حقيقته بعض الراسخين في العلم، ويخفى على من دونهم. وهو الضرب المشار إليه بقوله ﷺ في علي رضي الله عنه: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل". وقوله لابن عباس مثل ذلك. وإذا عرفت هذه الجملة علم أن الوقف على قوله ﷺ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(٣٢٠) ووصله بقوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ جائز، وأن لكل منهما وجهاً^(٣٢١). وهذا الذي ذهب إليه الأصفهاني من جهة الجواز، أما جمهور القراء والعلماء فقد أوجبوا الوقف على لفظ الجلالة [الله]. وهذا ما ذهب إليه الشوكاني حين قال: والحال أنه ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾. وقد اختلف أهل العلم في قوله ﷺ: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ أهو مقطوع عما قبله أو معطوف على ما قبله فتكون الواو للجمع، فالذي عليه الأكثر أن هو مقطوع عما قبله، وأن الكلام تم عند قوله ﴿..إِلَّا اللَّهُ﴾ وروي عن مجاهد أنه نسق ﴿الرَّاسِخُونَ﴾ على ما قبله، وزعم أنهم يعلمونه. والحال أن التأويل الثاني لا معنى له^(٣٢٢). ولعل مجاهداً أراد بذلك أن تفويض بعض النصوص إلى الله ﷻ كالساعة مثلاً، هو من العلم أيضاً..

وقال القاضي عبد الجبار [ت١٥٤١هـ]: واعلم أن الأولى في معنى قوله ﷺ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ..﴾ أن يكون عطفاً على ما تقدم، ودالاً على أن الراسخين في العلم، يعلمون تأويله بإعلام الله ﷻ إياهم، ونصبه الأدلة على ذلك، فيكون قوله ﷺ: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ دلالة على أنهم برسوخهم في العلم يجمعون بين الاعتراف والإقرار، وبين المعرفة، لأنه ﷻ مدحهم بذلك، ولا يتم مدحهم إلا بضم الإيمان والتصديق، وإظهار ذلك إلى المعرفة بتأويله..، فما دلَّ عليه الدليل يُعَلَّمُ من دون ما لا دليل عليه، ونحن لا نقول إن تأويل المتشابه يجب أن يكون معلوماً للعلماء من كل وجه يصح أن يُعَلَّمَ عليه. وإنما يجب أن يكون في الوجه المقصود معلوماً فقط، وأما ما عدا ذلك فالواجب أن يُنظَرَ فيه^(٣٢٣).

٣٢٠ - آل عمران ٧.
 ٣٢١ - الراغب: المفردات في غريب القرآن، ص ٢٥٥. والشوكاني: فتح القدير، ١/٣١٤-٣١٥. ومجاهد: تفسير مجاهد، ١/١٢١، والهمداني: القاضي عبد الجبار، المعني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: طه حسين وآخرين، الشركة العربية، القاهرة، ١٩٦٠م، ١٦/٣٧٨-٣٧٩.
 ٣٢٢ - الراغب، ١/٣١٥. وتفسير مجاهد، ١/١٢١. وشرارة: دعوى التناقض بين نصوص القرآن الكريم، ص ١٨ فما بعدها.
 ٣٢٣ - الهمداني: المعني في أبواب التوحيد والعدل، ١٦/٣٧٨-٣٧٩.

فأما تخريج القاضي عبد الجبار [ت٤١٥هـ] قوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ...﴾^(٣٢٤) قال: فذمَّ الله أهل الزيغ لأنهم يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنه، فلا بُدَّ من صحة اتباعها ابتغاء الحق، وذلك لا يكون إلا ويصح معه معرفة معناها، ويدل على ما قلناه أنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لا يجوز أن يخاطب بكلام إلا ويريد به أمراً ما، فالمتشابه في ذلك كالمحكم..، سوى أن المحكم يُعرف المراد به بظاهره.. لا بالرجوع إلى قرينة، والمتشابه لا يعرف تأويله إلا بقرينة أو بها وبغيرها^(٣٢٥). وهنا يبدأ دور الراسخين في العلم.

وقال الطبري في قوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ﴿..إِتِّغَاءُ الْفِتْنَةِ﴾^(٣٢٦) قولين:

وأولى القولين بالصواب قول من قال معناه إرادة الشبهات واللِّبس، فمعنى الكلام إذاً فأما الذين في قلوبهم ميلٌ عن الحق وحيثُ عنه فيتبعون من آي الكتاب ما تشابهت ألفاظه، واحتمل صرفه في وجوه التأويلات، باحتماله المعاني المختلفة، إرادة اللِّبس على نفسه وعلى غيره، احتجاجاً به على باطله الذي مال إليه قلبه، من دون الحق الذي أبانه الله، فأوضحه بالمحكمات من آي كتابه^(٣٢٧).. أي أن هؤلاء خاضوا فيما يجب فيه التوقف أو التفويض من المتشابه. وهذا ما نفهمه من نص الزمخشري الآتي: ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ أُتِّغَاءُ الْفِتْنَةِ﴾^(٣٢٨) قال: أي أنهم يتعلقون بالمتشابه الذي يحتمل ما يذهب إليه المبتدع ممَّا لا يطابق المحكم، ويحتمل ما يطابقه من قول الأشاعرة ﴿إِتِّغَاءُ الْفِتْنَةِ﴾^(٣٢٩) طلب أن يفتنوا النَّاسَ عن دينهم ويضلُّوهم ﴿وَأِتِّغَاءُ تَأْوِيلِهِ﴾^(٣٣٠) وطلب أن يؤولوه التأويل الذي يشتهونه ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...﴾^(٣٣١) أي لا يهتدي إلى تأويله الحق، الذي يجب أن يحمل عليه ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ وعبادته الذين رسخوا في العلم: أي نَبَّأُوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضرسٍ قاطع. ومنهم من يقف على قوله ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ وبيئدئ: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾ ويفسرون المتشابه بما استأثر الله بعلمه، وبمعرفة الحكمة فيه من

٣٢٤ - المصدر نفسه، ٣٧٨/١٦، ٣٧٩..

٣٢٥ - المصدر نفسه والصفحة.

٣٢٦ - آل عمران ٧.

٣٢٧ - الطبري: جامع البيان ١٩٧/٦ و. القضاعي: فرقان القرآن، ٦٤ - ٦٥.

٣٢٨ - آل عمران ٧.

٣٢٩ - آل عمران ٧.

٣٣٠ - آل عمران ٧.

٣٣١ - آل عمران ٧.

آياته، كعدد الزبانية ونحوه^(٣٣٢). ويجعل الزمخشري أهمية خاصة للمتشابه فيقول: "ولولا أن في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق، والمتزلزل فيه، لما تقادح العلماء فيه، وإتباعهم القرائح في استخراج معانيه وردّه إلى المحكم، من الفوائد الجليلة والعلوم الجمّة، ونيل الدرجات عند الله، ولأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف فيه....، ومن فتح الله عليه وتبين مطابقة المتشابه المحكم ازداد طمأنينة إلى معتقده، وقوة في إيقانه"^(٣٣٣).

وقال المرتضى: وما يعلم تأويل المتشابه بعينه، وعلى سبيل التفصيل إلا الله...، لأن أكثر المتشابه قد يحتمل الوجوه الكثيرة المطابقة للحق، والموافقة لأدلة العقول، فيذكر المتأول جميعها، ولا يقطع على مُراد الله منها بعينه، وليس من تكليفنا أن نعم المراد بعينه^(٣٣٤).

وقال ابن قتيبة^[٢٧٦هـ]: العلماء يعلمون تأويل المتشابه.. ولَسْنَا مَمَّنْ يَزْعَمُ أَنَّ الْمُتَشَابِهَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ لَا يَعْلَمُهُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ، وَهَذَا غَلَطٌ مِنْ مُتَأَوِّلِيهِ عَلَى اللُّغَةِ، وَالْمَعْنَى.. وَلَمْ يُنْزَلْ اللَّهُ شَيْئاً مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ إِلَّا لِيَنْفَعَ بِهِ عِبَادَهُ، وَيَدُلُّ بِهِ عَلَى مَعْنَى أَرَادَهُ، فَلَوْ كَانَ الْمُتَشَابِهَ لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُهُ لَلَزِمْنَا لِلطَّاعَةِ مَقَالَ وَتَعَلَّقَ عَلَيْنَا بِعِلَّةٍ.. وهل يجوز لأحد أن يقول: إن رسول الله ﷺ لم يكن يعرف المتشابه... وإذا جاز أن يعرفه مع وجود قول الله ﷻ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...﴾^(٣٣٥) جاز أن يعرفه الربانيون من صحابته... فقد علمت علياً التفسير، ودعا لابن عباس بمثل ذلك^(٣٣٦).

وفي التفريق بين المحكم والمتشابه قال الرازي: والذي عندي فيه: إنَّ اللفظ الذي جُعِلَ موضوعاً لمعنى، فإمّا: أن يكون مُحْتَمِلاً لغير ذلك المعنى، أو لا يكون، فإن كان موضوعاً لمعنى، ولم يكن محتملاً لغيره فهو النَّصُّ...

وإن كان محتملاً لغير ذلك المعنى، فإمّا:

١- أن يكون احتمالُهُ لأحدهما راجحاً على الآخر.

٣٣٢ - الزمخشري: الكشف، ٣٣٨/١، ٤١٢-٤١٣. و تعليق الإسكندري في هامش الصفحة نفسها.
 ٣٣٣ - المصدر نفسه، ٤١٢/١ - ٤١٣.
 ٣٣٤ - الشريف المرتضى: علي بن الحسين، أمالي المرتضى، ط ١ عيسى البابي الحلبي بمصر ١٩٥٤م، ٤٤٢/١.
 ٣٣٥ - آل عمران ٧.
 ٣٣٦ - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ١٩٨١م، ص ٩٨-٩٩.
 والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١٦/٤.

٢- وإمّا أن لا يكون احتمالاه راجحاً.

٣- وإمّا احتمالُهُ لهُما على السوية..

فإن كان احتمالاه لأحدهما راجحاً على احتمالاه للآخر، كان ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً.

وأما إن كان احتمالاه لهما على السوية، كان اللفظ بالنسبة إليهما معنىً مشتركاً، وبالنسبة إلى كل واحد منهما مجملاً. فخرَج من هذا التقسيم أنّ اللفظ إمّا أن:

١- يكون نصاً.

٢- أو ظاهراً.

٣- أو مجملاً.

٤- أو مؤولاً.

فالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح، إلا أنّ النصّ راجح مانع من النقيض. والظاهر راجح غير مانع من النقيض. إذا فالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح. وهذا هو المسمى بالمحكم.. وأما المتشابه فإنّ دلالة اللفظ فيه غير راجحة (٣٣٧).

وفي شرح معنى المجمل والمؤول قال الرازي:

اللفظ المتشابه قسمان:

القسم المجمل. والقسم المؤول.

-أما القسم المجمل: فهو الذي يَحْتَمِلُ معنيين فصاعداً احتمالاً على السوية، فإذا دلّ الدليل على عَدَمِ أَحَدِهِمَا فحينئذ يتعين أنّ المراد هو الثاني، مثل أن [الفوق] إمّا أن يراد به الفوق في الجهة، أو في الرتبة، ولَمَّا بَطَلَ حَمْلُهُ على الجهة تَعَيَّنَ حَمْلُهُ على الرتبة.

-أما القسم المؤول: فهو اللفظ إذا كان له حقيقة واحدة، ثم دلّ دليل على أنّها غير مرادة، وَجَبَ حَمْلَ اللفظِ على مجازة، ثم ذلك المجاز إن كان واحداً يتعين صرف اللفظ إليه صوتاً من التعطيل..

٣٣٧- الرازي: أساس التقديس، ص ١٨٠- ١٨١.

وإنَّ تأويل المتشابه قد يكون معلوماً وقد يكون مظنوناً، والقرآن الكريم يجب أن يكون مفهوماً، ولا سبيل إليه إلا بذكر التأويلات، فكان المصير إليه واجباً والله أعلم (٣٣٨).

وقد عدَّ الفخر الرازي وضوح المعنى للآية خيراً ولغة، خير دليل على أنها من المحكم، وجعل هذا قانوناً للتفريق بين المحكم والمتشابه، و قال: "...إذا كان لفظ الآية والخبر ظاهراً في المعنى فإنَّه لا يجوز لنا ترك ذلك الظاهر بدليل منفصل، وإلاَّ فقد خَرَجَ الكلام عن أن يكون مفيداً وخَرَجَ القرآن الكريم عن أن يكون حجة، وإنَّ صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع، فإذا حصل هذا المعنى، فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله ﷻ من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره، ثم عند هذا المقام من جوِّز التأويل عدل إليه ومن لم يجوزه فوض علمه إلى الله ﷻ" (٣٣٩)..

وقال الشريف الرضي: والآيات المتشابهة هي التي يُستعمل فيها النظر ويُعمل فيها الفكر، ويتفاضل العلماء في استفتاح مبهمها واستنطاق مُعجمها.. وقد أشار النبي ﷺ إليها بقوله "أنزل القرآن الكريم على سبعة أحرف لكل آية منه ظهر وبطن" (٣٤٠).

وهذا القول مجاز لأنه لا ظهر للآية ولا بطن على الحقيقة وإنما المراد أن لها فحوى وظاهراً وسراً وباطناً فالظهر هاهنا بمعنى الظاهر والبطن بمعنى الباطن وهذا القول ينصرف إلى الآي المتشابهة من دون الآيات المحكمة لأن المتشابهة هي التي لا ظهر لها والمحكمة هي التي لا بطن لها (٣٤١).

وقد اختلف المتكلمون في حكم الخوض في تأويل المتشابه.

قال الرازي: ومذهب السلف في المتشابهات يجب القطع فيها بان مراد الله ﷻ منها شيء غير ظواهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله ﷻ ولا يجوز الخوض في تفسيرها.. وأجاز الخوض في تأويلها جمهور المتكلمين (٣٤٢).

٣٣٨ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٨٦ - ١٨٧. والغزالي: إجماع العوام، ص ٨.

٣٣٩ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٨٠ - ١٨١.

٣٤٠ - الهروي: غريب الحديث، ١٢/٢ - ١٣. والرازي، أساس التقديس، ص ١٨٢. والقنوجي البخاري: عون الباري: ٥١١/٥.

٣٤١ - الرضي: المجازات النبوية، ص ٤٩. وابن رشد: فصل المقال، بتحقيق: محمد عمارة، ص ٣٥.

٣٤٢ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٨٢.

وكانت الآثار والأخبار والنصوص الباعث الحقيقي لاستدلال السلف على صحة موقفهم من التأويل وذلك بوجوه: قال الرازي:

الأول: التمسك بوجوب الوقف على قوله ﷺ ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ (٣٤٣).

والذي يُوجبُ الوقف: كون ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب المتشابه مذموم لقوله ﷺ: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زُرْعٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾ (٣٤٤) ولو كان الخوض في المتشابه جائزاً لما ذمه الله ﷺ. وأنه ﷺ لما قسم الكتاب إلى قسمين محكم وآخر متشابه، ودلّ العقل على صحة هذه القسمة من حيث أن حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم، وحمله على معناه المرجوح هو المتشابه، ثم أنه ﷺ ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه، وتخصيص بعض المتشابهات من دون البعض تركاً للظاهر.

الثاني: التمسك بإجماع الصحابة رضي الله عنهم إذ إن هذه المتشابهات في القرآن الكريم والأخبار كثيرة، والدواعي إلى البحث عنها والوقوف على حقائقها متوفرة، فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزاً، لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون..، ولو فعلوا ذلك لاشتهر عنهم ولُنقل بالتواتر، وحيث لم ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها علمنا أنّ الخوض فيها غير جائز.

الثالث: إنّ اللفظ إذا كان له حقيقة واحدة، ثم دلّ دليل على أنها غير مُراد، وجب حمل اللفظ على مجازه، ثم ذلك المجاز إن كان واحداً، تَعَيَّنَ صَرَفُ اللفظ إليه، صوتاً من التعطيل (٣٤٥).

وفي حكم الخوض في المتشابه روى البخاري [٢٥٦هـ] حديثاً عن عائشة رضي الله عنها [٥٨هـ] قالت: تلا رسول الله ﷺ هذه الآية ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ

٣٤٣ - آل عمران ٧.
٣٤٤ - آل عمران ٧.
٣٤٥ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٨٢ - ١٨٦.

وَأَخْرَجَ مُشَابِهَاتٍ ﴿٣٤٦﴾ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّى اللَّهُ فَاحْذَرُوهُمْ» (٣٤٧).

وقال الطبري في تأويل الآية السابقة: فأما الذين في قلوبهم ميل عن الحق وحيث عنه فيتبعون من آي الكتاب ما تشابهت ألفاظه، واحتمل صرْفُهُ في وجوه التأويلات باحتماله المعاني المختلفة إرادة اللبس على نفسه وعلى غيره، احتجاجاً به على باطله الذي مال إليه قلبه، من دون الحق الذي أبانهُ اللهُ ﷻ فأوضحه بالمحكمات من آي كتابه (٣٤٨).

والذي ينظر في المحكم والمتشابه في القرآن الكريم يجد أن وجود المحكم يعبر عن الحقائق اليقينية التي لا تحتل التأويل وهي غالباً ما تتعلق بالقضايا التعبدية والعملية .

أما المتشابه فهو بخلاف المحكم، فهو بحاجة إلى الإيضاح والشرح والتأويل، وهذا ما تعهده الراسخون في العلم، ووجود المتشابه في القرآن الكريم لا تقل أهميته عن وجود المحكم.

٣٤٦ - آل عمران ٧.

٣٤٧ - العسقلاني: فتح الباري، ٢٠٩/٨. وبنظر الطبري: جامع البيان، ١٩٧/٦. والبخاري: خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م. ص ٤٤٤. والقنوجي البخاري: عون الباري، ٤٠١/٥.

٣٤٨ - الطبري: جامع البيان، ١٩٧/٦.

الفصل الأول

أنواع التاويل

وسندرس في هذا الفصل أشهر أنواع التاويل وأكثرها تعلقاً ومساساً بالفكر الإسلامي

وهي:

الصفحة	الموضوع	المبحث
٦٩	التاويل اللغوي	المبحث الأول
٧٥	التاويل الفقهي	= الثاني
٧٩	التاويل الإشاري	= الثالث
٧٨	التاويل المذموم	= الرابع
٩٥	التاويل المحمود وحجيته	= الخامس

التأويل اللغوي

وقد اشترط العلماء في المفسر الذي يريد أن يفسر القرآن الكريم برأيه من دون أن يلتزم الوقوف عند حدود المأثور. أن يكون ملماً بجملته من العلوم التي يستطيع بواسطتها أن يفسر القرآن الكريم تفسيراً مقبولاً، وجعلوا هذه العلوم بمثابة أدوات تعصم المفسر من الوقوع في الخطأ وتحميه من القول على الله بغير علم^(٣٤٩).

من هذه الشروط :

أهمية علم اللغة: إذ بواسطته يمكن شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع، قال مجاهد: "لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر، أن يتكلم في كتاب الله، إذا لم يكن عالماً بلغات العرب". ثم إنه لا بد من التوسع والتبحر فيها، لأن معرفة اليسير منها لا يكفي، إذ ربما كان اللفظ مُشْتَرَكاً، والمُفَسِّر يعلم أحد المعنيين، ويخفى عليه الآخر وقد يكون هو المراد^(٣٥٠).

وقد أجاز الأخذ بمطلق اللغة، لأن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، ولكن على المفسر أن يحترز من صرف الآية عن ظاهرها إلى معان خارجة محتملة لا يدل عليها إلا القليل من كلام العرب، ويكون المتبادر خلافها، روي عن مالك [ت ١٧٩ هـ] رضي الله عنه أنه قال: لا أوتي برجل غير عالم بلغة العرب، يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالا^(٣٥١).

وقرر الزركشي وغيره من المتأخرين، أن النهي ينصرف إلى المتشابه منه، وجاز لمن عرف لغات العرب، وأسباب النزول، أن يفسره.. وأما من لم يعرف وجوه اللغة، فلا يجوز أن يفسره إلا بمقدار ما سمع^(٣٥٢). وقد اشترط الإمام الشوكاني [ت ١٢٥٠ هـ] في المؤول لكي يكون تأويله صحيحاً: أن يكون تأويله موافقاً للوضع اللغوي وغرض الاستعمال، وإلا فلا يكون صحيحاً، وإن

^{٣٤٩} - الذهبي: التفسير والمفسرون، ٢٦٦/١.

^{٣٥٠} - الزركشي: البرهان، ٢٩٢/١، و السيوطي: الإتيان، ٣٩٧/٢.

^{٣٥١} - الزركشي: البرهان، ١٦٠/٢. و الذهبي: التفسير والمفسرون، ٢٧٤/١.

^{٣٥٢} - الزركشي: البرهان، ١٦٣/٢. و السيوطي: الإتيان، ٣٩٦/٢، ١٨٠.

كان تأويله للنصوص قريباً ممّا يقتضيه لسان العرب وتفهمهم في مخاطباتهم لم ننكر عليه، وإن كان بعيداً توقفاً فيه واستبعدناه^(٣٥٣).

والمرتبة العليا من التفسير لا تجري إلاّ بأمر منها :

فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أودعها القرآن الكريم، بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمال أهل اللغة، غير مكتف بقول فلان وفهم فلان فإن كثيراً من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعان، ثم غلبت على غيرها بعد ذلك، من ذلك لفظ التأويل اشتهر بمعنى التفسير مطلقاً، أو على وجه مخصوص، وحقيقته قائمة على أساس وجود معاني متنوعة يفرضها السياق اللغوي في الجملة أو العبارة، كقوله ﷺ: ﴿ هَلْ يُنظَرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾^(٣٥٤). يجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتبع الاصطلاحات التي حدثت في الملة، ليفرق بين ما ورد في الكتاب، فكثيراً ما يفسر المفسرون كلمات القرآن الكريم بالاصطلاحات التي حدثت بعد القرون الأولى، والواجب أن يفسروه بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله، والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن الكريم نفسه، بأن يجمع ما تكرر في مواضع منه، وينظر فيه، فربما استعمل بمعان مختلفة، ويحقق كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية... فيعرف المعنى المطلوب من بين معانيه، وقد قالوا: إن القرآن الكريم يفسر بعضه بعضاً. وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ موافقته لما سبق له من القول، واتفاقه مع جملة المعنى، وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته^(٣٥٥).

وكل لفظ احتمل معنيين فصاعداً لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعلى العلماء اعتماد الشواهد والدلائل، وليس لهم أن يعتمدوا مجرد رأيهم فيه.. وأوجب الزركشي على المفسر البدء بالعلوم اللفظية، وأول ما يجب البداية فيه منها تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل المفردات من ألفاظ القرآن الكريم، من أوائل المعدن لمن يريد أن يدرك معانيه، وهو كتحصيل اللب من أوائل

^{٣٥٣} - الشوكاني: محمد بن علي بن محمد: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، نشره: الشيخ سالم بن سعد بن نبهان، بسورابايا، جاوه، مطبعة ومكتبة محمد علي صبيح وأولاده، الأزهر، ١٣٤٩ هـ، ص ١٧٦. محمد صالح الحمداني، التفسير العقلي: حجيته وضوابطه، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، ١٩٨٧ م، ص ٣١٥.

^{٣٥٤} - الأعراف ٥٣.

^{٣٥٥} - رضا: تفسير المنار، ١/٢١ - ٢٢. وشرارة: دعوى التناقض بين نصوص القرآن الكريم، ص ٢٨.

المعادن في بناء ما يريد أن يبينه^(٣٥٦). وليس ذلك في علم القرآن الكريم فقط بل هو نافع في كل علم من علوم الشرع وغيرها، وهو كما قالوا: إِنَّ الْمُرْكَبَ لَا يُعَلَّمُ إِلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ بِمَفْرَدَاتِهِ، لأنَّ الجزء سابق على الكل في الوجود الذهني والخارجي، فنقول: النظر في التفسير هو بحسب أفراد الألفاظ وتراكيبها، أمَّا بحسب الأفراد فمن وجوه :

الوجه الأول: من جهة المعاني التي وضعت الألفاظ المفردة لها وهو ما يتعلق بعلم اللغة.

الوجه الثاني: من جهة الهيئات والصيغ الواردة على المفردات الدالة على المعاني المختلفة. وهو من علم التصديق، وهو "علم المنطق".

الوجه الثالث: من جهة رد الفروع المأخوذة من الأصول اللغوية، وردها إلى اللغة، وهو من علم "الاشتقاق".

الوجه الرابع: بحسب التركيب اللغوي^(٣٥٧).

وقالا الغزالي والرازي وغيرهم: إنَّ صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع وإنما تصرف ألفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الأفهام، إذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع^(٣٥٨).

وعدَّ العلماء السياق من موجبات التأويل.. قال ابن القيم [٥٧٥١هـ]: "السياق يرشد إلى تبين المجمل وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله ﷻ: ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ^(٣٥٩) كيف تجد سياقه يدل على أنه الدليل الحقيقير !!!؟"^(٣٦٠).

٣٥٦ - الزركشي: البرهان، ١٦٦/٢ - ١٧٣ و الذهبي: التفسير والمفسرون، ٢٨٠/١.

٣٥٧ - الزركشي: البرهان، ١٧٣/٢.

٣٥٨ - الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ١٩٩٠م، ص ٧١ والرازي: أساس التقديس، ص ١٨٢.

٣٥٩ - الدخان ٤٩

٣٦٠ - ابن القيم: بدائع الفوائد، ٩/٤.

وإن الكراهة في تفسير القرآن بمقتضى اللغة فقط، تحمل على من يصرف الآية عن ظاهرها إلى معان خارجية مُحْتَمَلَة، يدل عليها القليل من كلام العرب، ولا يوجد غالباً إلا في الشعر ونحوه، ويكون المتبادر خلفها^(٣٦١).

وإن الكلام موجه معناه إلى ما دلَّ عليه ظاهره المفهوم، حتى تأتي دلالة بيّنة، تقوم بها الحجة على أن المراد غير ما دلَّ عليه ظاهره، فيكون حينئذ مُسَلِّماً للحجة الثابتة بذلك. ولا يجوز ترك الظاهر المفهوم من الكلام إلى باطن لا دلالة على صحته^(٣٦٢). وذلك لأن الظاهر هو ما تعرفه العرب من كلامها، أمّا الباطن فهو ما يأتي بالاستنباط من الظاهر، على طريقة العرب في بيانها، ومن ثم فإن تأويل القرآن الكريم على المفهوم الظاهر من الخطاب من دون الخفي الباطن منه، حتى تأتي دلالة من الوجه الذي يجب التسليم لها بمعنى خلاف دليل الظاهر المتعارف عند أهل اللسان، الذين نزل القرآن الكريم بلسانهم^(٣٦٣).

وإنما يجوز توجيه معاني ما في كتاب الله، الذي أنزل على محمد ﷺ من الكلام إلى ما كان موجوداً في كلام العرب، من دون ما لم يكن موجوداً في كلامها.

فمثلاً: موجود في كلامها "رأيت بمعنى علمت" وغير موجود في كلامها: "علمت بمعنى رأيت" أفيجوز توجيهه: "إلا لنعلم" إلى معنى: "إلا لنرى؟؟!"^(٣٦٤). وعلى هذا الهدي سار ابن الجوزي عندما استهجن عبارات المتصوفة في العشق والحب التي يطلقونها على الله والرسول فقال: "يقال يُحِبُّ ولا يقال يَعْشَقُ، كما يقال يعلم ولا يقال يعرف"^(٣٦٥)..

وقال الشوكاني: ولم يكن رسمهم لهذا الإطار سوى رسم لإطارٍ خاص داخل الإطار العام، نجد فيه النهي عن المتشابه مع كونه ألفاظاً عربية وتراكيب مفهومة، بحمل المتكلمين قول الله ﷻ: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ على أنها عطف على قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ بينما جعلوا قوله ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ في موقع الحالية.. وما ذلك إلا لأن الإطار اللغوي العام مرفوض

٣٦١ - الذهبي: التفسير والمفسرون، ٢٧٤/١.

٣٦٢ - الطبري: جامع البيان، ١٥/٢، ١٦، ١٦٠، ٥٤٧، ٣٧/٣.

٣٦٣ - المصدر نفسه: ٤٥٧/٢. و عبد الجليل: المجاز وأثره في الدرس اللغوي، ص ١٧١ - ١٧٢ فما بعدها.

٣٦٤ - الطبري: جامع البيان، ١٦١/٣.

٣٦٥ - ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص ١٧١ و الراغب: المفردات في غريب القرآن، ص ٤٩٥.

تماماً^(٣٦٦). والتأويل هنا يكون بمعنى التفسير، ويكون بمعنى ما يؤول الأمر إليه. أي: صار. وهذه الجملة حالية. أي: يتبعون المتشابه ابتغاء تأويله. والحال أنه ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٣٦٧)(٣٦٨).

وللزم أثره في المعنى غموضاً ووضوحاً، كون النص محتمل، وهناك المُرَجِّحات، كونه من المتشابه، والحقيقة الشرعية دائماً، مقدمة على الحقيقة اللغوية^(٣٦٩). لأن مجتمعها اللغوي، أولى بها من المجتمع اللغوي العام، احترازاً عن الزيغ المقرر في قوله ﷺ: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾^(٣٧٠) وابتعاداً عن الظن إذ الدلائل اللفظية لا تكون قطعية^(٣٧١).

ومن ثم كان من غير الجائز صرف الكلام عمّا هو في سياقه إلى غيره إلا بحجة، يجب التسليم لها من دلالة ظاهر التنزيل، أو خبر عن الرسول ﷺ تقوم به حجة، فأما الدعاوى فلا تتعذر على أحد^(٣٧٢).. لأن السياق مخصص وهو الذي يسميه الشافعي [ت ٢٠٤ هـ]: "الصنف الذي يبين سياقه معناه" لأن السياق هو الذي اقتضى كلاً بأعيانها من دون غيرها.. وكان من أصل المسائل النقدية اللفظ والمعنى، بيد أنّ الكلمة ليست مناط الحكم، وإنما الحكم على موضوعها هو من سياق الكلام... وإذا كان قد استقر أن السياق مُخصَّص وموجّه، فما ينبغي أن يُخصَّص هذا الذي خُصَّص بشكل ما، إذ "إن تخصيص العموم إنما يصار إليه عند الضرورة"^(٣٧٣). ويجوز هذا الصرف أمام الاحتمال، سواء أكان حملاً على الباطن من دون الظاهر، أم على الخاص من دون العام.

^{٣٦٦} - فتح القدير، ٣١٤/١ - ٣١٥.

^{٣٦٧} - والخلاف بين العلماء بشأن جواز الوقف على لفظ الجلالة أو عدمه، تقدمت الإشارة إليه في مبحث المحكم والمتشابه.

^{٣٦٨} - المصدر نفسه، ٣١٥/١.

^{٣٦٩} - السيوطي: الإتيان، ٤٠١/٢. والشوكاني: فتح الدير، ١٩٠، ٢٤/١.

^{٣٧٠} - آل عمران ٧.

^{٣٧١} - الشهرستاني: أبو الفتح محمد عبد الكريم، الممل والنحل، بتحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة بيروت-لبنان ١٩٨٤م، ١٠٤/١. والرازي: أساس التقديس، ص ٢٢٢ و ابن الجوزي: تلبس إبليس، ص ٤٥.

^{٣٧٢} - الطبري: جامع البيان ١٨٠/٢، ٣٨٩/٩.

^{٣٧٣} - الرازي: أساس التقديس، ص ٣٥، ١٨٣.

والحاصل: إن وجدت الدلالة من ظاهر التنزيل أو خبر من رسول الله ﷺ منقول، أو فيه من الحجة إجماع مستفيض، فهو ما مال إليه السلف^(٣٧٤). وإلا فالصيرورة إلى التأويل ليس بالأمر اليسير. وذلك لأنَّ للتأويل صورتين :

فهو إما أن يتخذ صورة "التحول المقيد" بقواعد اللغة وعادة الاستعمال فيها، وإما أن يتخذ صورة "التحرر الكامل" من القواعد والاستعمالات التي أقرها فقهاء اللغة للمجاز^(٣٧٥).

وقد اتفق علماء الكلام إلا ما ندر، على وجوب صرف النصوص الدينية التي توهم ظواهرها تشبيهه الباري ﷻ بمخلوقاته، عن معانيها الحقيقية إلى معانٍ أخرى مجازية، تسمح بها قواعد اللغة العربية، وذلك لأن الأدلة العقلية والشرعية متوفرة على أن الله ﷻ مخالف لجميع الحوادث، ومن ثم لزم صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح، لقيام الدليل القطعي على أن الظاهر ممتنع^(٣٧٦). ولهذا قرر العلماء: أن التحول والانتقال من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ينبغي، بل يلزم فيه التزام قواعد اللغة العربية، في تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه^(٣٧٧).

وقال الغزالي: إن لنا معياراً في التأويل: وهو أن ما دلَّ نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره، علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك الظاهر، بشرط أن يكون اللفظ مناسباً له بطريق التجوز والاستعارة^(٣٧٨). وإن ما يذهب إليه أهل التحصيل أن خطاب الله ﷻ يجب أن يحمل على فوائده التي تطابق ظاهره، لأن الله ﷻ يقول: ﴿لِسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(٣٧٩) فيجب أن يحمل على موافقة لغة العرب من الحقيقة والمجاز.. وإن الأمة لم تقض بأنه أجمع يحتاج إلى تأويل، بل منه ما هو ظاهر جلي، فلا يحتاج إلى إيضاح وتأويل..^(٣٨٠).

٣٧٤ - الطبري: جامع البيان، ١٨٠/٢، ٣٨٩/٩. و عبد الجليل: المجاز وأثره في الدرس اللغوي، ص ١٧٥.

٣٧٥ - شرف الدين: تقي، النصيرية، دراسة تحليلية، بيروت لبنان، ١٩٨٣م، ص ١٣٨.

٣٧٦ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٨٠-١٨٢، وابن رشد: فصل المقال، ص ٢٠.

٣٧٧ - ابن رشد: فصل المقال، ص ١٩-٢٠. وفي مقدمة محمد عمارة للكتاب، ص ٩٠، ٩١.

٣٧٨ - قواعد العقائد، ص ٥٥.

٣٧٩ - الشعراء ١٩٥.

٣٨٠ - الدليمي: محمد بن الحسن [٧٠٧ وقيل ٧١١هـ] بيان مذهب الباطنية وبطلانه، تصحيح: ر: شتروطمان، أشرفت على طبعه جمعية المستشرقين الألمانية، استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٣٧م، ص ٦١-٦٢.

وأما النصوص التي لم يرد بها تفسير مآثور وهو قليل، فطريق التوصل إلى فهمه هو النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب، ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق^(٣٨١). وسنأتي في فصل مناهج المؤلفين إلى بيان المنهج اللغوي في التأويل وأهميته إن شاء الله تعالى.

^{٣٨١} - الزركشي: البرهان، ١٦٢/٢.

التأويل الفقهي

تقدم أن التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله اللفظ لدليل يقترن به، وهو يدخل على الخاص فيصرف معنى اللفظ عما وضع له حقيقة إلى المجاز^(٣٨٢).

ويدخل على العام، فيصرفه من عمومة إلى التخصيص لدليل دل عليه. ويدخل على المشترك فيبين مراد الشارع لأحد معنييه، أو معانيه، بالقرائن والأمّارات الدالة على ذلك، واتفق العلماء من الأصوليين والفقهاء على أنّ الأصل في أدلة الفروع، هو وجوب العمل بالظاهر أو النص من معاني الألفاظ، لأن الأصل عدم التأويل ولا يُعدل عنه إلا بدليل يدل على صحته، وأنّ الأحكام التي تثبت بطريق التأويل دلالتها ظنية ومحل الاجتهاد.

ولأهمية التأويل وأثره الملحوظ في استنباط الأحكام، واختلاف الفقهاء فيه، فقد وضع العلماء شروطاً لصحته أهمها :

- ١- يشترط أن يقبل اللفظ التأويل، فإن كان مُفسراً أو محكماً فإنه لا يقبل التأويل.
- ٢- أن يكون موافقاً لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو اصطلاح الشرع وألا يكون فاسداً.
- ٣- وأن يقوم دليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو أي مصدر آخر يؤيد صحة صرف النص عن معناه الظاهر إلى غيره كالقياس مثلاً.
- ٤- وأن يكون المتأول أهلاً لذلك، كأن يكون من أصحاب الملكات الفقهية^(٣٨٣).

وقد علمنا أن حقيقة التأويل هي "حمل الظاهر على المحتمل المرجوح". والأقرب إلى الصواب هو أن يقال: إن اللفظ المحتمل للتأويل، إن حُمِلَ على معناه الراجح سمي ظاهراً، وإن حُمِلَ على معناه المرجوح سمي مؤولاً^(٣٨٤).

^{٣٨٢} - الغزالي: المستصفى، ٣٨٦/١ - ٣٨٧، و الزلمي: أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، (رسالة دكتوراه مقدمة إلى الجامعة المستنصرية)، ١٩٧٦م بغداد، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.
^{٣٨٣} - بحيث يتوفر فيه النضج العقلي والفكري والإلمام بالعلوم المؤهلة. الزلمي : أسباب اختلاف الفقهاء، ص ٢٠٨ فما بعدها.

وقال ابن حزم [٤٥٦ هـ]: "صح أن الوحي كله من يترك ظاهره فقد أعرض عنه وأقبل على تأويل ليس عليه دليل.. وكل من صرف لفظاً عن مفهومه في اللغة فقد حرّفه" (٣٨٥). وقد فرّق الزركشي بين معنيين من معاني آي القرآن الكريم من حيث التأويل، وهما:

أولاً- إماماً نصّ: وهو ما لا يحتمل إلا معنى واحداً كقوله ﷺ: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ﴾ (٣٨٦)

ثانياً- وإما ظاهرٌ: وهو ما دل على معنى، مع احتمال غيره.

والرافع لذلك الاحتمال، قرائن لفظية ومعنوية، واللفظية تنقسم على متصلة ومنفصلة :

أما المتصلة فنوعان :

نوع يصرف اللفظ إلى غير الاحتمال الذي لولا القرينة لحمل عليه ويسمى تخصيصاً وتأويلاً، وهو كقوله ﷺ: ﴿وَحَرَمَ الرِّبَا﴾ (٣٨٧) فإنه دل على أن المراد من قوله ﷺ: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (٣٨٨) البعض من دون الكل، الذي هو ظاهر بأصل الوضع، وبين أنه ظاهر في الاحتمال الذي دلت عليه القرينة في سياق الكلام.

- ونوع يظهر به المراد من اللفظ ويسمى بياناً، وذلك كقوله ﷺ: ﴿... مِنْ الْفَجْرِ﴾ فإنه فسر مجمل قوله ﷺ: ﴿... حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطَ الْأَبْيَضَ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (٣٨٩).. إذ لولا ﴿مِنْ الْفَجْرِ﴾ لبقى الكلام على تردده وإجماله، وقد ورد أن بعض الصحابة كان يربط في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود، ولا يزال يأكل ويشرب في ليل رمضان حتى يتبين له لونهما، فأنزل الله ﷻ بعد ذلك ﴿... مِنْ الْفَجْرِ﴾ فعلموا أنه أراد الليل والنهار (٣٩٠).

٣٨٤ - ابن حزم : أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام. دار الجيل، بيروت ١٩٨٧م،

٣٠١/٣، و الزلمي : أسباب اختلاف الفقهاء، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

٣٨٥ - ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام، ٣/٣٠٤.

٣٨٦ - البقرة ١٩٦.

٣٨٧ - البقرة ٢٧٥.

٣٨٨ - البقرة ٢٧٥.

٣٨٩ - البقرة ١٨٧.

٣٩٠ - الزركشي: البرهان، ٢/٢١٤ - ٢١٥.

وهناك أقوام قالوا بأن لكل ظاهر باطناً، ومع ذلك فهم يتأولون الظاهر على ما يوافق المعقول والمسموع. كما قالوا: إن المراد بالصلاة هو حضور القلب والمناجاة، وذلك لقوله ﷺ: "المصلي مناخ ربه" (٣٩١)، ولذا تركوا ظاهر الأركان من الركوع والسجود والقعود. وقالوا:

الصوم: كف النفس عن الشهوات والمحرمات، وهكذا..، فقالوا في العبادات بوجهين: وجه معقول وآخر مشروع، فكفروا لأنهم أنكروا "ما علم من الدين بالضرورة" (٣٩٢).

ولمنطوق القرآن الكريم ثلاث درجات:

أولها: ما دل عليه اللفظ في محل النطق، فإنه أفاد معنى لا يحتمل غيره، وهو النص: نحو ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ (٣٩٣) وقد نقل عن قوم من المتكلمين أنهم قالوا بِنُدُورِ النص جداً في الكتاب والسنة. وقد بالغ الجويني وغيره في الرد. وقال: لأن الغرض من النص الاستقلال. وهذا وإن عز حصوله بوضع الصيغ، رُدَّ إلى اللغة فما أكثره مع القرائن الحالية والمقالية (٣٩٤). والتقدير: وإن أفاد معنى مع احتمال غيره، بقي احتمالاً مرجوحاً..

وثانيها: الظاهر، نحو: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ (٣٩٥) فإن الباغي يطلق على الجاهل، وعلى الظالم وهو فيه أظهر وأغلب. ونحو ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ (٣٩٦) فإنه يقال للانقطاع: طهر وللوضوء والغسل: طهر، وهو في الثاني أظهر.

وثالثها: المؤول: وإن حُمِلَ المرجوح لدليل، فهو تأويل. ويُسمى المرجوح المحمول عليه مؤولاً، كقوله ﷺ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (٣٩٧) فإنه يستحيل حمل المعية على القرب بالذات، فتعين صرفه عن ذلك وحمله على القدرة والعلم والحفظ والرعاية. وكقوله ﷺ: ﴿وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلْمِ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ (٣٩٨) فإنه يستحيل حمله على الظاهر، لاستحالة أن يكون للإنسان أجنحة،

٣٩١ - البخاري: خلق أفعال العباد، ص ١٠٧. والقنوجي البخاري: عون الباري، ١/٥٨٧.
 ٣٩٢ - الداليمي: بيان مذهب الباطنية وبطلانه، ص ٦٢. وابن سينا: الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله، رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، تحقيق: ميكائيل بن يحيى المهري، مطبعة برييل، ليدن، ١٨٨٩م، ص ٣٥.
 ٣٩٣ - البقرة ١٩٦.
 ٣٩٤ - السيوطي: الإتقان، ٢/٦٨.
 ٣٩٥ - البقرة ١٧٣.
 ٣٩٦ - البقرة ٢٢٢.
 ٣٩٧ - الحديد ٤.
 ٣٩٨ - الإسراء ٢٤.

فيحمل على الخضوع وحسن الخلق. وقد يكون مشتركاً بين حقيقتين، أو حقيقة ومجاز، فيحمل عليهما جميعاً، فأجاز العلماء استعمال اللفظ في معنييه.

أولاً: على وجهه الظاهر.

وثانياً: على أن يكون اللفظ قد خطب به مرتين، مرة أريد به هذا، ومرة أريد به هذا، ومن أمثلته: ﴿وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾^(٣٩٩) فإنه يحتمل ولا يُضَارُّ الكاتب والشهيد صاحب الحق بجور في الكتابة والشهادة. ويحتمل ولا يُضَارُّ بـ [الفتح]: أي لا يضارهما صاحب الحق بإلزامهما ما لا يلزمهما وإجبارهما على الكتابة والشهادة..^(٤٠٠).

وقد أوقف ابن رشد [٥٩٥هـ] التأويل على الفلاسفة، الذين عدّهم من أهل البرهان، الذي لا يجوز التصريح به لغير أهله^(٤٠١)، وجعل التأويل ضرورياً لأهل النظر، أكثر من ضرورته للفقهاء. لأنهم أقدر عليه وأحق باستخدامه، ولأن دواعيهم إليه لا تقاس بها دواعي الفقهاء في هذا المقام. كما يراه السبيل إلى نفي ما يبدو من تعارض وتناقض بين ظواهر بعض النصوص، وبين الحقائق اليقينية، التي تجيء ثمرة للبرهان عند أهل النظر، والمشتغلين بصناعة الحكمة، وهو يقطع بجواز التأويل في كل المواطن والمواقف، التي يبدو فيها مثل هذا التعارض بين ظواهر النصوص ومعطيات البرهان^(٤٠٢).

إلا أن اختلاف المختلفين في الحق، لا يوجب اختلاف الحق في نفسه، وإنما تختلف الطرق الموصلة إليه، والقياسات المركبة عليه، والحق واحد في نفسه^(٤٠٣).

ويرى الغزالي وجوب التوسط بين التأويل وعدمه، لأنّ هذا الفن ممّا يتفاوت في علمه، أرباب الظواهر وأرباب البصائر، وتظهر به مفارقة الباطن للظاهر، وفي هذا المقام لأرباب المقامات فيه إسراف واقتصاد^(٤٠٤).

^{٣٩٩} - البقرة ٢٨٢.

^{٤٠٠} - الزركشي: البرهان، ٢٠٦/٢. والسيوطي: الإتقان: ٦٨/٢ فما بعدها.

^{٤٠١} - عبد الحميد: دراسات في أصول تفسير القرآن، ص ٦٥.

^{٤٠٢} - ابن رشد: فصل المقال، مقدمة المحقق محمد عمارة، ص ٨-٩.

^{٤٠٣} - المصدر نفسه والصفحة.

^{٤٠٤} - الغزالي: قواعد العقائد، ص ٥٧. و ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، ص ٨٤ فما بعدها. والكبيسي: التأويل الباطني، ص ٤٧٢.

التأويل الإشاري

هو تأويل القرآن الكريم بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك^(٤٠٥) والتصوف ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر المراد.

وقد اختلف العلماء في هذا النوع من التفسير، فمنهم من أجازوه ومنهم من منعه.

قال الزركشي: كلام الصوفية في القرآن الكريم ليس بتفسير وإنما هو معان ومواجيد يجدونها عند التلاوة. وقال ابن الصلاح^(٤٠٦) في فتاويه: وجدت عن الواحدي^(٤٠٧) أنه قال: صنف أبو عبد الرحمن السلمي [٤١٢هـ] (٤٠٨) "حقائق في التفسير" فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر. وأنا أقول: الظن بمن يوثق به منهم إذا قال شيئاً من ذلك أنه لم يذكره تفسيراً، ولا يذهب به مذهب الشرح للكلمة، فإنه لو كان كذلك، كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية، وإنما ذلك منهم تنظير لما ورد به القرآن الكريم، فإن النظر يذكر بالنظير. ومع ذلك فيا ليتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الإبهام والالتباس^(٤٠٩).

وقال النفتازاني في شرحه: سميت الملاحدة باطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان لا يعرفها إلا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية. وقال أيضاً: وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها، ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تتكشف لأرباب السلوك، يمكن التوفيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان^(٤١٠). ومن هنا يعلم الفرق بين تفسير الصوفية المسمى بالتفسير الإشاري وبين تفسير الباطنية والملاحدة.

^{٤٠٥} - الكاشاني: كمال الدين بن عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ب.ت، ص ٩٩.

^{٤٠٦} - هو الإمام أبو عمرو عثمان بن صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان الكردي، وكتابه مقدمة ابن الصلاح، [٣٤٣هـ].
والزركشي: البرهان، ١/١٩٩.

^{٤٠٧} - هو: الإمام أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي المصنف والمفسر النحوي [ت بنيسابور ٤٦٨هـ]، ابن العماد: شذرات الذهب، ٣/٣٣٠.

^{٤٠٨} - وهو: غير أبي عبد الرحمن السلمي التابعي المقري [والمتوفي في ٧٢هـ].

^{٤٠٩} - الزرقاني: محمد عبد العظيم، مناهل العرفان، ٢/٨٦.

^{٤١٠} - المصدر نفسه: ٢/٨٦، ٨٧. والكبيسي: محمد محمود، نظرية العلم عند الغزالي، ص ٢٤٣ و ٢٥٥.

فالصوفية لا يمتنعون إرادة الظاهر، بل يحضون عليه، ويقولون لا بد منه أولاً: إذ من ادعى فهم أسرار القرآن الكريم، ولم يُحَكِّم الظاهر، كمن ادعى بلوغ سطح البيت قبل أن يجاوز الباب^(٤١١).

وأما الباطنية فإنهم يقولون: إن الظاهر غير مراد أصلاً، وإنما المراد الباطن، وقصدهم نفي الشريعة. أما الصوفية فإنهم يرون أن القرآن الكريم يحمل إشارات بين ثناياه، وهي لا تظهر لكل إنسان، وإنما لمن فتح الله قلبه وأنار بصيرته من الراسخين في العلم.. ولعلمهم يختلفون عن الفرق الباطنية بإقرارهم بظاهر الآية، ولكنهم يضيفون إليه باطن المعنى الذي يُقَدِّفُ في نفوسهم عند التلاوة، فيفهمون عن الله، ما أفهمهم من الفتوحات الربانية^(٤١٢).

وإذا كان التأويل الإشاري في أصله أمراً مقبولاً وعملاً مستساغاً، إلا أنه طرأ عليه من الانحراف مثلما طرأ على التصوف، ونُسِبَ إليه ما لم يكن من أصله، ودخل فيه من ليس من أهله، وتكلم عليه من يلبس ثياب التصوف تستراً وتقية، واختلط فيه كثير من الصحيح ببعض الباطل، وذلك لكونه يعتمد أذواقاً ووجدانيات، فقد كثر فيه المدَّعون، وقد اشتبه على الناس فيه كلام الباطنية بكلام بعض الصوفية، ودخلت في التفسير الإشاري بعض التأويلات الفاسدة، وسلك فيه بعض الناس مسلك الباطنية، ولم يراعوا الشروط التي وضعها العلماء، فليس الفساد في أصل التفسير الإشاري، وإنما الفساد كله في الغلو والمبالغة والشطط والانحراف، وقد قاوم العلماء على مر العصور هذا الانحراف، والتعدي على كتاب الله، لما رأوه لا يتقيد بدلالات اللغة ولا مفاهيم الشرع الشريف^(٤١٣).

ويحسن بنا أن نضرب الأمثلة على هذا النوع من التأويل من مصادره المختلفة التي من أهمها: تفسير التستري وتفسير محيي الدين بن عربي وتفسير النيسابوري وتفسير الألوسي.

١- أما تفسير التستري : ومؤلفه : أبو محمد سهل بن عبد الله التستري "ت ٢٨٣ هـ"، وتفسيره هذا لم يستغرق القرآن الكريم كله، وقد سلك فيه مسلك الصوفية، مع موافقته أهل الظاهر وإليك أنموذجاً منه.

^{٤١١} - المصدر نفسه، ٢/ ٨٧.

^{٤١٢} - العيساوي: مشعان سعود عبد، التفسير الإشاري، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية جامعة بغداد، ١٩٨٧م، ص ٢٣٢.

^{٤١٣} - العيساوي : التفسير الإشاري، ص ٢٦٠.

يقول في تفسير البسملة ما نصه: [الباء بهاء الله عَجَلٌ و "السين" سناء الله وَعَجَلٌ و "الميم" مجد الله وَعَجَلٌ و "الله" هو الاسم الأعظم الذي حوى الأسماء كلها، وبين الألف واللام منه حرف مُكْنَى غيبٍ إلى غيب، وسرٌّ من سرٍ إلى سر، وحقيقة من حقيقة إلى حقيقة. لا ينال فهمه إلا الطاهر من الأدناس، الآخذ من الحلال، قواماً على ضرورة الإيمان] ^(٤١٤).. إلى آخر ما قال. وهذا مثال آخر يكشف لنا عن إشارات التستري وهو تأويله قوله سُبْحَانَ اللَّهِ: ﴿..فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ ^(٤١٥) قال: أي "أضداداً" فأكبر الأضداد النفس الأمارة بالسوء، المتطلعة إلى حظوظها ومناها بغير هدى ^(٤١٦).

وهذا الكتاب صغير الحجم، غير أنه غزير المادة في موضوعه مشتمل على كثير من علاج الشبهات ودفع الإشكالات يقع في نحو "٣١٤" صفحة.

٢- والتفسير الثاني هو تفسير الشيخ أبي بكر محمد بن علي، الملقب بمحيي الدين [ابن عربي] [ت١٢٣٨هـ]: وهو من أبعد التفاسير السابقة غوراً وإيغالاً في الإشارة والتأويل، وقد قال في خطبة تفسيره ما نصه: قد تذكرت خبراً قد أتاني فازدهاني ممّا وراء المقاصد والأمانى، قول النبي الأمي الصادق عليه أفضل الصلوات من كل صامت وناطق: "ما من القرآن الكريم آية إلا ولها ظهر وبطن، ولكل حرف حد، ولكل حد مطلع" ^(٤١٧) وفهمت منه أن الظاهر هو التفسير، والبطن هو التأويل، والحد ما يتناهى إليه المفهوم من معنى الكلام، والمطلع ما يصعد إليه منه فيطلع على شهود الملك العلام.. ^(٤١٨) إلى آخر ما قال، ومن تفسيره الإشاري لقوله سُبْحَانَ اللَّهِ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ ^(٤١٩) قال ما نصه: "هي النفس الحيوانية، وذبحها قمع هواها، الذي هو حياتها، ومنعها من الأفعال الخاصة بها، وذبحها بشفرة سكين الرياضة" ^(٤٢٠).

^{٤١٤} - التستري: سهل بن محمد بن عبد الله، تفسير القرآن العظيم، ط دار الكتب العربية الكبرى، ١٣٢٩هـ، ص ٩.

^{٤١٥} - البقرة ٢٢.

^{٤١٦} - التستري: تفسير القرآن العظيم، ص ٩.

^{٤١٧} - الهروي: غريب الحديث، ١٢/٢-١٣.

^{٤١٨} - ابن عربي: محيي الدين، تفسير ابن عربي، المطبعة الميمنية للبابي الحلبي بمصر، ب.ت، ٢٠/١. والزرقاتي: مناهل

العرفان، ٩٦/٢. والهروي: غريب الحديث، ١٢/٢-١٣.

^{٤١٩} - البقرة ٦٧.

^{٤٢٠} - الزرقاتي: مناهل العرفان، ٩٦/٢.

وفي تأويله قوله عَلَى: ﴿وَسَلِيمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَايَعْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ﴾ (٨١) وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ﴾ (٨٢) وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (٨٣) فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرِّهِ وَأَيُّوبَ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ مَرْحَمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذَكَرَ لِلْعَابِدِينَ﴾^(٤٢١) قال ما نصه: ﴿وَسَلِيمَانَ الرِّيحَ﴾ أي سخرنا لسليمان العقل العملي، والتمكن على عرش النفس في الصدر، ريح الهوى ﴿عَاصِفَةً﴾ في هبوطها ﴿تَجْرِي بِأَمْرِهِ﴾ مطيعة له ﴿إِلَى الْأَرْضِ﴾ أرض البدن المتدرب بالطاعة والأدب. ﴿الَّتِي بَايَعْنَا فِيهَا﴾ بتميز الأخلاق والملكات الفاضلة، والأعمال الصالحة. ﴿وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ﴾ من أسباب الكمال ﴿عَالِمِينَ﴾، ﴿وَمِنَ الشَّيَاطِينِ﴾ شياطين الوهم والتخييل ﴿مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ﴾ في بحر الهيولى الجثمانية، ويستخرجون درر المعاني الجزئية. ﴿وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ﴾ من التراكيب، والتفاصيل، والمصنوعات، وتهيج الدواعي المكسوبات، وأمثالها. ﴿وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ﴾ عن الزيغ والخطأ والتسويل الباطل والكذب. ﴿وَأَيُّوبَ﴾ النفس المطمئنة الممتحنة بأنواع البلاء في الرياضة، البالغة كمال الزكاء في المجاهدة. ﴿إِذْ نَادَى رَبَّهُ﴾ عند شدة الكرب في الجلد، وبلوغ الطاقة والوسع في الجهد. ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ﴾ من الضعف والانكسار والعجز. ﴿وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ بالتوسعة والروح. ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ﴾ بروح الأحوال عن كد الأعمال، عند كمال الطمأنينة ونزول السكينة ﴿فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرِّهِ﴾ من ضر الرياضة بنور الهداية، ونفّسنا عنه ظلمة الكرب بإشراق نور القلب. ﴿وَأَيُّوبَ أَهْلَهُ﴾ القوى النفسية، التي ملكناها وأمتناها بالرياضة، بإحيائها بالحياة الحقيقية ﴿وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ﴾ من إمداد القوى الروحانية، وأنوار الصفات القلبية، ووفّرنا عليهم أسباب الفضائل الخلقية، وأحوال العلوم النافعة الجزئية ﴿مَرْحَمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذَكَرَ لِلْعَابِدِينَ﴾^(٤٢٢).

^{٤٢١} - الأنبياء ٨١-٨٤.

^{٤٢٢} - ابن عربي: تفسير ابن عربي، ٢/٢٤. وفي الموضوع ينظر: الفارابي: فصوص الحكم، ص ١٤٠. والزرقاتي: مناهل العرفان، ٩٧/٢.

وكان تفسير ابن عربي لآي القرآن الكريم، في أكثره مبنياً على التأويل والرمز والإشارة، وهذا شأن مؤلفات ابن عربي الأخرى، وإليك نماذج من تأويلاته الكثيرة :

قال في تأويل قوله ﷺ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾^(٤٢٣) أي عرش القلب المحمدي بالتجلي التام فيه بجميع صفاته^(٤٢٤).

وقال في تأويل قوله ﷺ: ﴿.. يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ..﴾^(٤٢٥) يغشي ليل البدن، وظلمة الطبيعة، نهار ونور الروح ﴿يَطْلُبُهُ﴾ بتهيئته واستعداده لقبوله باعتدال مزاجه سريعاً شمس الروح وقمر القلب ونجوم الحواس. وقال في تأويل قوله ﷺ: ﴿وَمَا تَلِكَ يَمِينُكَ يَا مُوسَىٰ﴾^(٤٢٦) إشارة إلى نفسه، أي الحقيقة التي هي في يد عقله، إذ العقل يمين يأخذ به الإنسان العطاء من الله ويضبط به نفسه ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا﴾^(٤٢٧) أي أعتمد عليها في عالم الشهادة، وكسب الكمال والسير إلى الله والتخلق بأخلاقه عليها..^(٤٢٨).

وفي قوله ﷺ: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾^(٤٢٩) فقد ظهر النعلان، والوادي المقدس من دون بحث ولا عناء، متكاً يعتمد عليه في النظر الرمزي، كما ادعى ذلك مجموعة كبيرة من وجوه التفسير الصوفي^(٤٣٠).

٣- أما تفسير النيسابوري فقد كان منهج مؤلفه السيد نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي [ت ٧٣٠هـ] فيه: أنه بعد أن يوفي الكلام على ظاهر معنى الآية يقول: قال أهل الإشارة أو يقول: قال أهل "التأويل" ثم يسوق المعنى الإشاري للآية، ومثال ذلك أنه قال بعد التفسير الظاهر لقوله ﷺ: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بقرَةً﴾^(٤٣١) قال ما نصه: [التأويل

٤٢٣ - الأعراف ٥٤.
٤٢٤ - ابن عربي: تفسير ابن عربي، ١١٩/١. والزرقاني: مناهل العرفان، ٢٥١/٢.
٤٢٥ - الأعراف ٥٤.
٤٢٦ - طه ١٧.
٤٢٧ - طه ١٨.
٤٢٨ - الزرقاني: مناهل العرفان ٢٥٣/٢، ٢٥٤. و ابن عربي، الفتوحات المكية، ط مصر، ١٣٢٩هـ، ١٩٣/١، ٢٦٩/٢، ٢٨١. وتفسير ابن عربي ١٠/٢.
٤٢٩ - طه ١٢.
٤٣٠ - تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٢٥٣ - ٢٥٤.
٤٣١ - البقرة ٦٧، ٧٤.

ذبح البقرة إشارة إلى ذبح النفس البهيمية فإن في ذبحها حياة القلب الروحاني، وهو الجهاد الأكبر، مت بالإرادة تحي بالطبيعة. مُتْ بالطبيعة تَحْيَ بالحقيقة، ما هي..؟؟ “إنها بقرة” نفس تصلح للذبح بسيف الصدق... [٤٣٢].

وهكذا يطلق المفسر يراعتة في الإشارة والخيال. وإليك مثال آخر من هذا التفسير وهو قوله ﷺ: ﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَّجَرُّ مِنْهُ الْأَنْهَارُ﴾^(٤٣٣) قال: مراتب القلب في القسوة مختلفة: فالتى يتججر منها الأنهار: قلوب يُظهِر عليها الغليان أنوار الروح، بترك اللذات والشهوات، وبعض الأشياء المشبَّهة بخرق العادات، كما يكون لبعض الرهبان والهنود، والتي تشقق فيخرج منها الماء: هي التي يظهر عليها بعض الأوقات عند انحراف الحجب البشرية من أرواح الروح، فيُريه بعض الآيات، والمعاني المعقولة، كما يكون لبعض الحكماء. “والتي تهبط من خشية الله” ما يكون لبعض أهل الأديان من قبول عكس أنوار الروح من وراء الحجب، فيقع فيها الخوف والخشية، وهذه المراتب مشتركة بين المسلمين وغيرهم، والفرق أنها في المسلمين مؤيدة بنور الإيمان، فيزيدون في قربهم ودرجاتهم، ولغيرهم ليست مؤيدة بالإيمان، فيزيدون في غرورهم وعجبهم وبعدهم واستدراجهم.. [٤٣٤] إلى آخر ما قال.

٤- أما تفسير الآلوسي : واسمه روح المعاني: وهو من أجلّ التفاسير وأوسعها وأجمعها، نظم فيه روايات السلف بجانب آراء الخلف المقبولة، وألف فيه “أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي [ت ١٢٧٠هـ]” بين ما يفهم بطريق العبارة، وما يفهم بطريقة الإشارة.. وممّا قاله في التفسير الإشاري: تأويله قوله ﷺ: ﴿...وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ فَأَخَذَتْكُمْ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾^(٤٣٥) قال ما نصه: [ومن مقام الإشارة في الآيات: وإذ قلت يا موسى “القلب” لن نُؤْمِنَ بالإيمان الحقيقي، حتى نصل إلى مقام المشاهدة والعيان، فأخذتكم صاعقة “الموت” الذي هو الفناء في التجلي الذاتي، وأنتم تراقبون أو تشاهدون، ثم بعثناكم بالحياة الحقيقية، والبقاء بعد الفناء، لكي تشكروا نعمة التوحيد والوصول بالسلوك في الله

٤٣٢ - النيسابوري : نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، مطبوع على هامش تفسير الطبري، دار الفكر، بيروت-لبنان، ١٩٧٨م. ٣١٥/١ - ٣١٦. والزرقاتي: مناهل العرفان، ٩٠/٢.
٤٣٣ - النيسابوري : غرائب القرآن، ٣١٥/١ - ٣١٦. والزرقاتي: مناهل العرفان، ٩٠/٢، ٩٢.
٤٣٤ - النيسابوري: غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ٣١٥/١ - ٣١٦. والزرقاتي: مناهل العرفان، ٩٠/٢ - ٩١.
٤٣٥ - البقرة ٥٥.

وَجَبَّوْظَلْنَا عَلَيْكُمْ غَمَامَ تَجَلِي الصِّفَاتِ، لكونها حجبت شمس الذات..^(٤٣٦) إلى آخر ما قال. وإليك مثال آخر من تأويل الألوسي الإشاري، وذلك في تأويله قوله ﷺ: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾^(٤٣٧) قال : وإذ أخذنا ميثاقكم المأخوذ بدلائل العقل بتوحيد الأفعال والصفات، ورفعنا فوقكم طور الدماغ، للتمكن من فهم المعاني وقبولها. أو أشار ﷺ بالطور إلى موسى "القلب"، ورفعه إلى علوه واستيلائه في جو الإرشاد والشرائع، لكي تتقوا الشرك والجهل والفسق، ثم عرضتم بإقبالكم إلى الجهة السفلية بعد ذلك، فلولا حكمة الله بإمهاله وحكمته بأفضاله، لعاجلتكم العقوبة ولحل بكم عظيم المصيبة. فهذه الإشارة إنما يعرفها ذو الوجد والمشاهدة، وهي لأصحابها رياض يانعة وأنوار لامعة^(٤٣٨).

وفي مشكاة الأنوار خاض الغزالي مع الخائضين من الصوفية في التأويل الصوفي فقال: [.. وإن أول منازل الأنبياء، الترقى إلى منازل القدس، عن كدورة الحس والخيال، فمثال ذلك المنزل ﴿الْوَادِي الْمُدَسِّسِ﴾ وإن كان لا يمكن وطء ذلك الوادي المقدس إلا باطراح الكونين "الدنيا" و "الآخرة"، والتوجه إلى الواحد الحق، ولأن الدنيا والآخرة متقابلتان متحاذيتان وهما عارضان للجوهر النوراني البشري يمكن اطراحهما مرة، والتلبس بهما أخرى، فمثال اطراحهما عند الإحرام للتوجه إلى كعبة القدس، خلع النعلين..]^(٤٣٩).

ولكي يدفع الغزالي عن نفسه مشابهة الباطنية في تأويلاتهم، أخرج نفسه من هذا المأزق بقوله [.. ولا تظن من هذا الأنموذج وطريق ضرب المثال رخصة مني في رفع الظواهر، واعتقاداً في إبطالها، حتى أقول مثلاً لم يكن مع موسى نعلان ولم يسمع الخطاب بقوله: ﷺ ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ حاش لله. فإن إبطال الظواهر رأي الباطنية، الذين نظروا بالعين الحولاء إلى أحد العالمين، ولم يعرفوا الموازنة بينهما، ولم يفهموا وجهة النص، كما أن إبطال الأسرار مذهب الحشوية^(٤٤٠). فالذي يجرد الظاهر حشوي، والذي يجرد الباطن باطني، والذي يجمع بينهما

^{٤٣٦} - الألوسي: روح المعاني، ٢٦٩/١.

^{٤٣٧} - البقرة ٦٣.

^{٤٣٨} - الألوسي: روح المعاني: ٢٨٢/١.

^{٤٣٩} - الغزالي: أبو حامد، مشكاة الأنوار، حققها: أبو العلا عفيفي، نشر الدار القومية، القاهرة، ١٣٨٣ هـ، ١٩٦٤ م، ص ٧٢.

وكذلك ميزان العمل ص ١٧٥.

^{٤٤٠} - سمووا بالحشوية بفتح الشين نسبة إلى الحشا، وفي العقائد: هم قوم تقوّلوا على رسول الله ما لم يقله. الدباغ: الحسن بن زياد

كامل، ولذلك قال ﷺ "للقرآن ظاهر وباطن، ووجد ومطلع" (٤٤١). بل أقول: فهم موسى من الأمر بخلع النعلين، إطرّاح الكونين فامتثل الأمر ظاهراً بخلع نعليه، وباطناً بإطرّاح العالمين وهذا هو "الاعتبار"، أي العبور من الشيء إلى غيره، ومن الظاهر إلى السر [٤٤٢].

وظاهر خلع النعلين منبه على ترك الكونين.. فالمثال في الظاهر حق، وأدأوه إلى السر الباطن حقيقة.. (٤٤٣). وقد وجه الغزالي نقده إلى الفلاسفة في تأويلهم قوله ﷺ: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ يَمْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾ (٤٤٤).. البحر اللجّي هو الدنيا، بما فيها من الأخطار المهلكة، والأشغال المردية، والكدورات المعمية.

والموج الأول: موج الشهوات الداعية إلى الصفات البهيمية والاشتغال بالذات الحسية وقضاء الأوطار الدنيوية.

والموج الثاني: موج الصفات السُّبَّعية الباعثة على الغضب والعداوة والبغضاء والحقد والحسد والمباهاة والتفاخر والتكاثر، وبالحرّي أن يكون مظلماً، لأن الغضب غول العقل.. أما السحاب فهو الاعتقادات الخبيثة والظنون الكاذبة.. (٤٤٥).

ولابن الجوزي فتوى بعدم ذكر كل التأويلات للآي الكريمة وإن كانت محتملة "ولذا كان رأيه السكوت عن ضرب من التفسير وإن كان اللفظ محتملاً له. وامتنع عن إثبات كثير من تفسيرات بعض الصوفية المخالفة للحقيقة مقررًا، ولقد هممت أن أثبت منه هاهنا كثيراً فرأيت أن الزمان يضيع في كتابة شيء بين الكفر والخطأ والهديان" (٤٤٦). ولعل هذا الكلام من أجود ما قيل في الموضوع.

وبعد أن وقفنا على آراء العلماء في هذا النوع من التفسير أو التأويل تكونت لدينا قناعة بأنه جاء كله على هذا النمط، من دون أن يتعرض لبيان المعاني الوضعية للنصوص وهنا ممكن الخطر كل الخطر، فإنه يخاف على مطالعه أن يفهم أن هذه المعاني الإشارية، هي مراد

وفقهه، ص ١٩٠.

٤٤١ - الزرقاني: مناهل العرفان، ٨٨/٢. والذهبي: التفسير والمفسرون، ٣٨٤/٢.

٤٤٢ - الغزالي: مشكاة الأنوار، ص ٧٣ - ٧٤.

٤٤٣ - المصدر نفسه، ص ٧٤. وفيصل التفرقة، ص ٦٥.

٤٤٤ - النور، ٤٠.

٤٤٥ - مشكاة الأنوار، ٨٢.

٤٤٦ - ابن الجوزي: تلبّيس إبليس، ص ٨٨، ٣٢٢، ٣٤٣.

الخالق إلى خلقه في الهداية إلى تعاليم الإسلام، والإرشاد إلى حقائق هذا الدين الذي ارتضاه لهم. ومع ذلك فقد وضع العلماء شروطاً لقبوله وهي :

١. ألا يتنافى وما يظهر من معنى النظم الكريم.
 ٢. ألا يدعى أنه المراد وحده من دون الظاهر، وذلك لكي يتميز من التفسير الباطني الملحد الذي يَمْنَعُ إرادة المعنى الظاهر ويتمسك بالمعنى الباطن وحده.
 ٣. ألا يكون تأويلاً بعيداً سخيلاً.
 ٤. ألا يكون له مُعارض شرعي أو عقلي.
 ٥. أن يكون له شاهد شرعي يؤيده.
- ويمكن تلخيص هذه الشروط بشرطين :

أحدهما : بيان المعنى الموضوع له اللفظ الكريم أولاً.

وثانيهما : ألا يكون من وراء هذا التفسير الإشاري تشويش على المُفسِّر له.

ثم إن هذه الشروط وضعت لعدم رفضه، وليست شروطاً لوجوب اتباعه والأخذ به، لأن النظم الكريم لم يوضع للدلالة عليه، بل هو من قبيل الإلهامات التي تلوح لأصحابها غير منضبطة بلغة، ولا مقيدة بقوانين^(٤٤٧).

ف ١ : م ٤ :

التأويل المذموم

التأويل المذموم : وهو أن يُفسر القرآن الكريم من دون علم، أو أن يُفسر بحسب الهوى، مع الجهل بقوانين اللغة والشريعة، أو أن يحمل المفسر كلام الله على مذهبه الفاسد وبدعته الضالة، أو يخوض فيما استأثر الله بعلمه، ويجزم بأن المراد من كلام الله هو كذا وكذا، فهذا النوع من التفسير هو التفسير المذموم أو الباطل^(٤٤٨).

^{٤٤٧} - الزرقاني : مناهل العرفان، ٢/٨٩.

^{٤٤٨} - الصابوني : الشيخ محمد علي، التبيان في علوم القرآن، ط ٢ مكتبة الغزالي، دمشق، ١٩٨١م، ص ١٥٥. ومن أمثلة هذا النوع من التأويل ما رواه الغزالي عن الباطنية، إذ قالوا: الله واحد: بمعنى أنه يعطي الوحدة ويخلقها. وعالم: بمعنى أنه

وهو التأويل البعيد عن الفهم والذي يحتاج إلى دليل قوي، كي يترجح على ظاهره ويصبح تأويلاً مقبولاً^(٤٤٩). من مثل تأويل لفظ "غوى" في قوله ﷺ: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾^(٤٥٠) فقيل إن معنى: غوى: أتخ من أكل الشجرة، ونحن نعرف أن الذي حملهم على هذا، إنما هو الفرار من نسبة الغواية إلى آدم ﷺ، وغفلوا عن أن أكل آدم من الشجرة إنما كان عن نسيان كما قال ﷺ: ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾^(٤٥١) والناسي لا يكون غاوياً بالمعنى الذي فهموه وتحاشوه بهذا التأويل، وهذا مدفوع بأصل اللغة^(٤٥٢).

ومن التأويل المتعذر المردود قولهم في قوله ﷺ: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(٤٥٣) إنَّ كَلَّمَ: من الكَلَم، بمعنى الجرح، فالمعنى: وجَرَّحَ اللهُ موسى بأظافر المحن ومخالب الفتن^(٤٥٤). وهذا بعيد كل البعد عن ظاهر اللفظ في النص القرآني، إذ لا يدعمه دليل ولا يسعفه سياق، وتأباه السليقة، ويمجه الذوق السليم، وعليه فيكون تأويلاً فاسداً^(٤٥٥).

وقد أحصى الباحث عبد الرحمن المغراوي أكثر من عشرة أنواع من أنواع التأويل الباطل^(٤٥٦).

وللمعتزلة تأويلات غريبة، وقد انتقدهم ابن قتيبة [٢٧٦هـ] نقداً لاذعاً حين قال: "وفسروا القرآن الكريم بأعجب تفسير يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم، ويحملوا التأويل على نحلهم، فقال فريق منهم في قوله ﷺ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾^(٤٥٧) أي: علمه. وكأنهم يستوحشون

يعطي العلم لغيره ويخلقه. وموجود: بمعنى أنه يوجد غيره، فقال الغزالي: وهذا كفر صراح، لأن حمل الوحدة على إيجاد الوحدة، ليس من التأويل في شيء، ولا تحتمله لغة العرب أصلاً، ولو كان خالق الوحدة يسمى واحداً لخلقه الوحدة، لسمى ثلاثاً وأربعاً لخلقه ذلك. فيصل التفرقة ص ٧١.

^{٤٤٩} - الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٧٧.

^{٤٥٠} - طه ١٢١.

^{٤٥١} - طه ١١٥.

^{٤٥٢} - الزمخشري: الكشاف، ١/٥٩١.

^{٤٥٣} - النساء ١٦٤.

^{٤٥٤} - الزمخشري: الكشاف، ١/٥٩١.

^{٤٥٥} - الحمداني: التفسير العقلي وحجيته، ص ٣١٧ فما بعدها.

^{٤٥٦} - المغراوي: المفسرون بين التأويل والإثبات، ١/٧٠ فما بعدها. وابن حجر: فتح الباري، ٨/٥٩٥. وجمار النبي: ابن قيم

الجوزية، ص ١٦٠.

^{٤٥٧} - البقرة ٢٥٨.

أن يجعلوا لله سُبْحَانَ اللَّهِ كرسياً أو سريراً، ويجعلون العرش شيئاً آخر.. والعرب لا تعرف إلا السرير وما عُرِّشَ من السقوف والآبار، قال سُبْحَانَ اللَّهِ: ﴿وَمَرَّعَ أَبُوهُ عَلَى الْعَرْشِ﴾^(٤٥٨) أي: السرير^(٤٥٩).

وهذا النوع من التأويل موجود عند بعض الصوفية، وعند إخوان الصفا، ومعظم الفرق الباطنية كالقرامطة، والنصيرية، والدروز وغيرهم..، فهؤلاء تكمن أهدافهم المباشرة في تأويل المآثورات الإسلامية..، فهم يدعون تحت غطاء التعبير في الوصف القصصي، صوراً لحقائق أبعد سمواً يستسيغ الناس إدراكها بمقدار مراتب أفهامهم..^(٤٦٠).

يقول إخوان الصفا: إن للكتب النبوية تأويلات وتفسيرات غير ما دل عليه ظاهر ألفاظها، يعرفها العلماء الراسخون في العلم.. فقله سُبْحَانَ اللَّهِ: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ نَبْدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾^(٤٦١) يفسرها إخوان الصفا هكذا: أنزل من السماء ماءً، يعني: القرآن الكريم، فسالت أودية بقدرها، يعني: حفظتها القلوب بمقدارها من القلة والكثرة، فاحتمل السيل زبداً رابياً: يعني: ما يحمل ألفاظه وظاهره معاني متشابهاتها، حفظتها قلوب المنافقين الزائغة الشاكة المتحيرة.. فأما الزبد فيذهب جفاءً: يعني الأباطيل والشبهات تذهب فلا ينتفع بها، وأما ما ينفع الناس في الأرض: يعني: ألفاظ التنزيل تثبت في قلوب المؤمنين المصدقين وتنثر الحكمة، كما ذكر سُبْحَانَ اللَّهِ: ﴿الْمُرْتَضَى كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (٢٤) تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾^(٤٦٢)،^(٤٦٣).

إن إخوان الصفا يمثلون أبرز الفرق الباطنية في التأويل الإشاري للمآثورات الروحية عند المسلمين، وما خرافات الكتاب الهندي "كليلة ودمنة" إلا مثال لهذا التخريف، حين أولوها على أنها إشارات لنظرياتهم..، وأكثر ما نال اهتمامهم في ضوء التعاليم المحوطة بالأسرار التي إليها

٤٥٨ - يوسف ١٠٠.
٤٥٩ - ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ٦٤ - ٦٥.
٤٦٠ - تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٢١٢، ٢١٣.
٤٦١ - الرعد ١٧.
٤٦٢ - إبراهيم ٢٤ - ٢٥.
٤٦٣ - رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧م، ٧٧/٤. وتسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٢١٧.

يشيرون تكراراً، ولا يفتنون يحذرون من نشرها، أو إعطائها، لمن لم يهذبوا أنفسهم، أو من لم يفعلوا ذلك على وجه كاف من الرياضة. فهم يقولون: "واعلم أن الكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة، وهي الألفاظ المقروءة المسموعة، ولها تأويلات خفية باطنة، وهي المعاني المعقولة المفهومة، وهكذا لواضعي الشريعة موضوعات عليها وضعوا الشريعة، ولها أحكام ظاهرة جلية وأسرار باطنة خفية.." (٤٦٤). وكمثال على التأويل الفاسد ما ينقله السيوطي عن سراج الدين البلقيني [ت ٨٠٧ هـ] أنه سئل عن رجل قال في قوله ﷺ: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (٤٦٥) أن معناه: [من ذل] أي من الذل [ذي] إشارة إلى النفس [يشف] من الشفاء، جواب من [ع] أمر من الوعي. فأفتى بأنه ملحد، وقرر أن هذا معنى قوله ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفُونَ عَلَيْنَا﴾ (٤٦٦) قال ابن عباس: هو أن يضع الكلام على غير موضعه (٤٦٧). أما عن مثال التأويل المُحرَّم فهو تأويل بعض الفلاسفة والفرق الباطنية وبعض الصوفية وغلاة الشيعة الذين أخضعوا كتاب الله في كثير من آياته إلى أهوائهم ومذاهبهم من دون دليل واضح من اللغة ولا نقل صحيح عن رسول الله ﷺ ولا برهان صريح في حكم العقل (٤٦٨).

ومن ذلك ما ذكره ابن فورك (٤٦٩) عمّن أول قوله ﷺ: ﴿وَكَانَ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (٤٧٠) أن إبراهيم كان له صديق وصفه بأنه قلبه أي: ليسكن هذا الصديق إلى هذه المشاهدة إذا رآها عياناً.

قال الكرمانى (٤٧١): وهذا بعيدٌ جداً (٤٧٢).

-
- ٤٦٤ - تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٢١٣ - ٢١٤.
٤٦٥ - البقرة ٢٥٥.
٤٦٦ - فصلت ٤٠.
٤٦٧ - الإتيقان، ٤٠٥/٢.
٤٦٨ - السيوطي: الإتيقان: ٤١٠/٢. و عبد الحميد: تفسير آيات الصفات، ص ١١٩ - ١٢٠.
٤٦٩ - هو: أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأديب المتكلم الأصولي، [ت ٤٠٦ هـ]. ابن العماد: شذرات الذهب، ١٨١/٣.
٤٧٠ - البقرة ٢٦٠.
٤٧١ - هو: أبو القاسم برهان الدين محمود بن حمزة بن نصر الكرمانى الشافعي، [ت ٥٠٠ هـ]، السيوطي: بغية الوعاة، ص ٣٨٣.
٤٧٢ - السيوطي: الإتيقان، ٤١٠/٢ - ٤١١. و عبد الحميد: تفسير آيات الصفات، ص ١١٩ - ١٢٠.

وكتب تفاسير الفرق مليئة بهذا النوع من التأويل ولهذا قال عنه في أمثالهم: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾^(٤٧٣) وهذه نماذج من تأويلات هذا الصنف الذي سمى الله:

فهذا ابن سينا يؤول قوله عنه: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ﴾^(٤٧٤) يفسرها بالمصطلحات التي كانت معروفة بين الفلاسفة، ويقول: ﴿عَرْشَ رَبِّكَ﴾ هو الفلك التاسع الذي هو فلك الأفلاك، و﴿فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ﴾، هي الأفلاك الثمانية التي تحت الفلك التاسع^(٤٧٥).

وقال الإسماعيلي الباطني ابن حيون في تفسير قوله عنه: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(٤٧٦)، قال: المراد منه الإمام. وقال في قوله عنه: ﴿وَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي﴾^(٤٧٧) يعني: الأئمة السبعة، أي أئمتهم السبعة من علي بن أبي طالب "رضي الله عنه" إلى الإمام محمد بن إسماعيل^(٤٧٨).

وهذا الكليني الإمامي الإثنا عشري، يملأ كتابه الكافي بتأويلات باطنية، يسندها إلى الأئمة، وهم منها بريؤون يقول في تفسير قوله عنه: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾^(٤٧٩) قال: يريدون ليطفئوا ولاية أمير المؤمنين عليه السلام بأفواههم. وأول قوله عنه: ﴿وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ﴾^(٤٨٠) قال متم الإمامة، والإمامة هي النور.. وأول قوله عنه: ﴿فِيَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾^(٤٨١) قال: ﴿وَالنُّورِ﴾ هو: الإمام^(٤٨٢).. إذا فهذه التأويلات الباطلة، تخالف ضوابط تفسير القرآن الكريم كلها، وقد أجمع على بطلانها محققو الأمة من أجلاء العلماء الراسخين في العلم، وهي تختلف اختلافاً جذرياً عن التأويل الأصولي المنضبط المقبول من لدن عصر الصحابة الكرام إلى هذا ليوم^(٤٨٣).

٤٧٣ - آل عمران ٧.
٤٧٤ - الحاقة ١٧.
٤٧٥ - الذهبي: التفسير والمفسرون، ٤/٢٦٦، وعبد الحميد: تفسير آيات الصفات، ص ١٢٠.
٤٧٦ - الفاتحة ٦.
٤٧٧ - الحجر ٨٧.
٤٧٨ - عبد الحميد: تفسير آيات الصفات، ص ١٢٠.
٤٧٩ - التوبة ٣٢.
٤٨٠ - الصف ٨.
٤٨١ - التغابن ٨.
٤٨٢ - الكليني: الكافي، ١/٢٠٦، وعبد الحميد: تفسير آيات الصفات، ص ١٢١.
٤٨٣ - المصدر نفسه والصفحة.

ومن التأويل المحرم، والمخالف للآية والشرع، وتأويل جهلة الروافض قوله وَعَلَى اللَّهِ: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾^(٤٨٤) أنهما علي وفاطمة رضي الله عنهما، ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾^(٤٨٥)، يعني الحسن والحسين رضي الله عنهما. وكذلك قالوا في قوله وَعَلَى اللَّهِ: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ﴾^(٤٨٦) إنه معاوية. وغير ذلك كثير^(٤٨٧).

والذي ينظر في تفاسير الباطنية يجدها محشوة بالتأويلات الفاسدة من مثل تأويلهم قوله وَعَلَى اللَّهِ: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾^(٤٨٨) أن الإمام علياً ورث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في علمه. ويقولون: [الجنابة] مبادرة المستجيب بإفشاء السر قبل أن ينال رتبة الاستحقاق. و[الغسل] تجديد العهد على من فعل ذلك. و[الطهارة]: التبري من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام. و[التيمم]: الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي الإمام. و[الصيام]: الإمساك عن كشف السر. و[الكعبة]: هي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. و[الباب]: هو علي. و[الصفاء]: هو النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. و[المروة]: هي علي. و[ونار]: إبراهيم: هي غضب النمرود عليه، و[عصا]: موسى حُجَّتُهُ، وقولهم في آدم وحواء: إنهما النفس والطبيعة،.. إلخ^(٤٨٩).

ومن ذلك قول من قال: ﴿حَمَّ عَسَقٌ﴾^(٤٩٠) أن [الحاء]: حرب علي ومعاوية، و[الميم]: ولاية مروانية، و[العين]: ولاية العباسية، و[السين]: ولاية السفينانية، و[القاف]: قدوة المهدي^(٤٩١).

ومن ذلك قول من قال في "ألم"^(٤٩٢) معنى [ألف]: أَلْفُ اللَّهِ مُحَمَّدًا فَبَعَثَهُ نَبِيًّا. ومعنى [لام]: لَامَهُ الْجَاهِدُونَ وَأَنْكَرُوهُ. ومعنى [ميم]: مِيمِ الْجَاهِدُونَ وَالْمَنْكُرُونَ مِنَ الْمُؤْمِ وَهُوَ الرَّسَامُ. ومن ذلك قول من قال في ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(٤٩٣) إنه قصص القرآن الكريم، واستدل بقراءة "أبي الجوزاء" ولكم في القصص. وهو بعيد بل هذه القراءة أفادت معنى غير معنى القراءة

٤٨٤ - الرحمن ١٩.

٤٨٥ - الرحمن ١٢.

٤٨٦ - البقرة ٢٠٥.

٤٨٧ - الزركشي: البرهان، ١٥٢/٢. و السيوطي: الإِتْقَان، ٣٩٧/٢.

٤٨٨ - النمل ١٦.

٤٨٩ - الغزالي: ميزان العمل، ص ١٧٥. و الزرقاني: مناهل العرفان، ٨٣/٢. و جار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ١٥٩.

٤٩٠ - الشورى ١، ٢.

٤٩١ - السيوطي: الإِتْقَان، ٤١٠/٢.

٤٩٢ - البقرة ١ وآل عمران ١.. وغيرهما ممَّا تبتدأ به بعض السور.

٤٩٣ - البقرة ١٧٩.

المشهوره.. ومن ذلك قول من قال في: ﴿رَبَّنَا وَكَا تَحْمِلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(٤٩٤) أنه الحب والعشق وقد حكاه الكواشي^(٤٩٥) في تفسيره، ومن ذلك قول أبي معاذ النحوي في قوله ﷺ حكاية عن إبراهيم ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾^(٤٩٦) يعني إبراهيم بـ ﴿نَارًا﴾ أي: نوراً وهو محمد ﷺ: ﴿فَإِذَا اسْمُهُ تُوْقِدُونَ﴾^(٤٩٧) تقتبسون الدين^(٤٩٨).

وقد ذم ابن حزم من ترك ظاهر النص وقال: إن بعض الفرق ضلت بتركها الظاهر، واتباعها التقليد، والقول بالهوى من دون علم ولا هدى من الله ﷻ، ولا سلطان، ولا برهان، فقالوا في قوله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً﴾^(٤٩٩) قالوا: ليس هذا على ظاهره ولم يرد الله بقرة قط، إنما هي عائشة رضي الله عنها [٥٨هـ]، وقالوا: ﴿بِالْحَبِيبِ وَالطَّاعُوتِ﴾^(٥٠٠) ليسا على ظاهرهما، إنما هما أبو بكر وعمر [رضي الله عنهما].. وقالوا: ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مُمْرًا. وَسَيَرُ الْجِبَالُ سَيْرًا﴾^(٥٠١) ليس هذا على ظاهره: إنما ﴿السَّمَاءُ﴾ محمد ﷺ و ﴿الْجِبَالُ﴾ أصحابه. وقالوا: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾^(٥٠٢) ليس هذا على ظاهره: وإنما ﴿النَّحْلُ﴾: بنو هاشم والذي يخرج من بطونها هو العلم^(٥٠٣).

ومن تأمل هذه الأقوال، يجدها كلها تنبع من تعصب للمذهب، وبعد عن الموضوعية، وخروج عن التأويل السليم. ولذا عمد إبن قيم الجوزية [٧٥١هـ] إلى إعلام الموقعين: بأنه "إذا سئل المفسر عن تفسير آية من كتاب الله، أو عن سنة من سنن رسول الله ﷺ، فليس له أن يخرجها عن ظاهرها، بوجه التأويلات الفاسدة لموافقة نحلته وهواه، ومن فعل ذلك استحق المنع

٤٩٤ - البقرة ٢٨٦.

٤٩٥ - هو: أحمد بن يوسف بن حسن بن رافع موفق الدين الكواشي الموصلية الشافعية، صاحب التبصرة في التفسير، [٦٨٠هـ]. حاجي خليفة: مصطفى عبدالله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، نشر: مكتبة المثنى، بغداد، ب.ت، ص ٥٧٤.

٤٩٦ - يس ٨٠.

٤٩٧ - يس ٨٠.

٤٩٨ - السيوطي: الإتيان، ٤١٠/٢ - ٤١١.

٤٩٩ - البقرة ٦٧.

٥٠٠ - النساء ٥١.

٥٠١ - الطور ٩ - ١٠.

٥٠٢ - النحل ٦٨.

٥٠٣ - ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ٣٠٢/٣.

من الإفتاء والحجُر عليه..”^(٥٠٤). ولا يملك الناظر في هذه التأويلات إلا أن يرفضها، لأنها تؤدي إلى نقض بناء الشريعة حجراً حجراً، وإلى الخروج من ريقة الإسلام، وحلّ عراه عروة عروة، ولأنها تجعل القرآن الكريم، والسنة الشريفة، فوضى فاحشة، يقول فيها من شاء ما شاء، ولك أن تعجب معي لما يقوله صاحب تفسير “مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار” في قوله ﷺ: ﴿الْمُرُضُ اللَّهُ وَاسِعَةٌ فَتَهَابُوا فِيهَا﴾^(٥٠٥) قال: ﴿أَرْضُ اللَّهِ﴾: الدين^(٥٠٦). وفي مواضع أخرى من القرآن الكريم فسر “الأرض” بالأئمة عليهم السلام، وبالشيعة، وبالقلوب، التي هي محل العلم وقراره^(٥٠٧).. الخ. وما حمله على ذلك، إلا مركب الهوى والتعصب الأعمى لمذهبه. وذلك لاشك ضلال لا يقل عن ضلال الباطنية.

ولم يقف الغلو في التأويل عند حدود المعتزلة، أو الفرق الباطنية، بل معظم تفاسير الصوفية، لا تخلو من هذا التأويل الفاسد^(٥٠٨).

وقد قال الغزالي: الصواب للخلق، سلوك مسلك السلف في الإيمان المرسل والتصديق المجمل وما قاله الله ورسوله بلا بحث وتفتيش.

وقال في كتاب التفرقة بين الإسلام والزندقة: المذهب الحق: الاتباع والكف عن تغيير الظاهر، والحذر عن اتباع تأويلات لم يصرح بها الصحابة، والزجر عن الخوض في الكلام والبحث.. إلا ما كان برهانه قاطعاً، وإن كان البرهان يفيد ظناً غالباً ولا يعظم ضرره في الدين فهو بدعة، وإن عظم ضرره في الدين فهو كفر. ولم تجر عادة السلف بهذه المجادلات، بل شددوا القول على من يخوض في الكلام، ويشغل بالبحث والسؤال.. والإيمان المستفاد من الكلام ضعيف، والإيمان الراسخ هو إيمان العوام الحاصل في قلوبهم في الصبا بتواتر السماع، وبعد البلوغ بقرائن يتعذر التعبير عنها.... ويحرص الإمام ما أمكنه، على جمع عامة الخلق، على سلوك سبيل السلف في ذلك^(٥٠٩).

^{٥٠٤} - ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، ٢٤٥/٤.

^{٥٠٥} - النساء ٩٧.

^{٥٠٦} - الزرقاني: مناهل العرفان، ٨٥/٢.

^{٥٠٧} - ذلك في سورة يوسف ١٠٩. والحج ٤٦ وغافر ٨٢ ومحمد ١٠، إذ حملها مرة على معنى (الدين) ومرة أولها بـ(القرآن) وفي الحالتين يعد هذا التأويل فاسداً، لأنه حمل اللفظ الذي لا يجهله أحد على معان غريبة من دون دليل. وصاحب هذا التفسير هو (المولى عبد اللطيف الكازلاني) وهو من النجف، وتفسيره مشتمل على تأويلات تشبه تأويلات الباطنية. الزرقاني: مناهل العرفان، ٨٥/٢.

^{٥٠٨} - السيوطي: الإتيان، ٢ / ١٨٤، ٤٠٤، ٤٠٥. وفتاح: دراسات، ص ٢٠٦ فما بعدها. والزرقاني: محمد عبد العظيم، مناهل العرفان، ٨٦/٢. وبحثنا (التأويل الإشاري) وقد تقدم.

التأويل المحمود وحجيته

لقد أُطلق على أصحاب هذا النوع من التأويل، بـ"مدرسة التأويل المنضبط الأصولي" وسميت بهذا كي تتميز عن غيرها من مدارس المؤولة من الفلاسفة وبعض المتصوفة، والباطنية، الذين لم يلتزموا التأويل الأصولي المعترف به في الإسلام، لنصوص الكتاب والسنة، أي أنهم لم يلتزموا، لا قواعد اللغة، ولا صحيح النقل، ولا قواطع العقل في تفسير النصوص، وإن مدرسة التأويل المنضبط، لم تظهر من فراغ، إذ كان لمبدأ التأويل عندهم جذور واضحة في العصور الأولى.

وإنما كثر التأويل، نتيجة لاستجابة علماء الإسلام للتحديات العقيدية والفكرية التي واجهتهم من قبل، عندما واجهت الحضارة الإسلامية، الحضارات التي كانت تحيط بها، مواجهة فاعلة، فانقلبت مشكلاتها العقيدية والفكرية إلى المجتمع الإسلامي، فكان أن ظهرت إلى الوجود مدرسة المعتزلة، التي تفرعت من مدرسة التابعي الجليل "الحسن البصري"، بإمامة عمرو بن عبيد [٨٠-١٤٤هـ] واصل بن عطاء [١٣١هـ]^(٥١٠) وغيرهما، ممن كان له أثر محمود في هذا الباب.

ومن أراد أن يكون تأويله مقبولاً، وجب عليه التسلح بالعلوم الضرورية، التي تُمكنه من الخوض في هذا النوع من التأويل. وقد أوجب عليه العلماء أموراً:

الأمر الأول: فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أودعها القرآن الكريم، بحيث يحقق المؤول ذلك من خلال استعمالات أهل اللغة، غير مكتف بقول فلان وفهم فلان، فإن كثيراً من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعان ثم غلبت على غيرها بعد ذلك. ومن ذلك لفظ "التأويل" نفسه: إذ اشتهر بمعنى التفسير مطلقاً، أو على وجه مخصوص، ولكنه في القرآن الكريم جاء

^{٥٠٩} - ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين والغزالي: إجماع العوام، ص ١٢-١٣. وهذا خلاف ما قاله في قواعد العقائد، ص ٤٨، عندما أول قوله تعالى: ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا ﴾ الرعد (١٧) إذ أول (العلم) بالماء. و (الأودية) بالقلوب وقال: لاحظ كيف مثل العلم بالماء، والقلوب بالأودية والينابيع والضلال بالزبد، ثم نبهك على آخرها فقال: ﴿ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴾ !!؟

^{٥١٠} - عبد الحميد: تفسير آيات الصفات، ص ١٨. والرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٣٩-٤٠.

بمعان مختلفة والأحسن أن يفهم القرآن الكريم بحسب المعاني المستعملة وقت نزوله، وأن يفسر بالقرآن نفسه وقد قيل عن القرآن الكريم: إنه يفسر بعضه بعضاً، وهذا ما ذهب إليه الظاهرية.

الأمر الثاني: الأساليب: فيجب على المؤول أن يكون عنده من علمها ما يمكنه من فهم النص بقدر الطاقة، ويحتاج في هذا إلى علم الإعراب وعلم أساليب "المعاني والبيان" وقد كان العرب القدماء مُسددين في النطق قبل أن توجد قواعد الإعراب.. وهذا ناتج عن ملكة مكتسبة بالسماع والمحاكاة.. وقد ضعفت اللغة العربية عند العرب عندما اختلطوا بالأعاجم، ولو كان هذا "النطق" ذاتياً بهم لما فقدوه في مدة خمسين سنة من بعد الهجرة.

الأمر الثالث: علم أحوال البشر: إذ بين الخالق وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا أحوال الخلق وطباعهم وسننه وَسَنَّه فيهم، وقص علينا أحسن القصص عن الأمم وسيرها، فلا بد للمؤول من النظر في أحوال البشر وأدوارهم وأطوارهم ومناشئ اختلاف أحوالهم، من قوة وضعف وعز وذل وعلم وجهل وإيمان وكفر.. ويحتاج في هذا إلى فنون كثيرة من أهمها: التاريخ وفلسفته وأنواعه.. ولوا كتفينا من علم الكون بنظرة في ظاهره، لكننا كمن يعدُّ الكتاب بلون جلده لا بما حواه من علم وحكمة.

الأمر الرابع: العلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن: فيجب على المفسر أو المؤول أن يعلم بما كان عليه الناس في عصر النبوة من العرب وغيرهم، وكيف يفهم ما قبخته الآيات من عوائدهم على وجه الحقيقة، أو قريباً منها.. ومن جهل هذا يظن أن "تعاليم الإسلام" أمرٌ عادي، كما ترى بعض الذين يتربون في النظافة والنعيم، يعدُّون التشديد في الأمر بالنظافة، والسلوك، من قبيل اللغو، لأنه من ضروريات الحياة عندهم، ولو اختبروا غيرهم من طبقات البشر، لعرفوا الحكمة في تلك الأوامر، وتأثير تلك الآداب من أين جاء.

الأمر الخامس: العلم بالسيرة: أي العلم بسيرة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأصحابه وما كانوا عليه من علم، وعمل، وتصرف في الشؤون الدنيوية والأخروية^(٥١).

وإن تعاقب القرون، وتقدم الزمن، أوجب على الناظر في النصوص التأويل، وإعادة النظر فيها، ولعل هذه الخاصية، هي من خواص الرسالة الخالدة، وقرآنها "المعجزة"، إذ قال الزركشي

^{٥١} - الزرقاني: مناهل العرفان، ٥٨/٢، ٥٩، ٦٠.

عنه: ولولا أن له تأويلاً سائغاً في اللغة، لم يُبينه ﷺ. بقوله ﴿وَأَتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾^(٥١٢)، وقد قال أبوالمعالى: إنه [أي: التأويل] قول الجمهور، وهو مذهب ابن مسعود [ت ٣٢هـ]، وأبي بن كعب، وابن عباس "رضي الله عنهم" وما نقل بعض الناس عنهم بخلاف ذلك فغلط^(٥١٣).

ويقول بعض الصوفية: القرآن الكريم نزول، وتنزل، فالنزول قد مضى، والتنزل باق إلى قيام الساعة، وقد اختلف الصحابة في معنى قوله ﷺ: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٥١٤). فأخذ كل واحد برأيه على مقتضى نظره في المقتضى. ولا يجوز تفسير القرآن الكريم بمجرد الرأي والاجتهاد ومن دون أصل^(٥١٥). وأما الرأي الذي يسنده البرهان فالحكم به في النوازل جائز، وهذا معنى قول الصديق [ت ١٣هـ] ﷺ: "أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا أنا قلت في كتاب الله برأبي"^(٥١٦). وروي عن رسول الله ﷺ قوله: "من تكلم برأيه في القرآن الكريم فقد أخطأ"^(٥١٧).

قال البيهقي [ت ٣٧٠هـ]: في هذا الحديث نظر، فإنما أراد في "الله"، والله أعلم. وإن صحَّ فقد أخطأ الطريق، فسبيله أن يرجع في تفسير ألفاظه إلى أهل اللغة^(٥١٨).

ومن ثم فقد حرص كثير من المفسرين، على أن يقدموا لتفاسيرهم، بتفريق بين التأويل والتفسير، مبينين حكم التأويل، وحكم التفسير، مفضلين أن يسمى عملهم تأويلاً، وأن يكون معتمداً على المأثور، مبتعداً عن العقل وجولاته.. ولكن لم يدم هذا الاتجاه طويلاً، فلم يجد من تلا هذه المرحلة تحرجاً في أن يسمى عمله تفسيراً، وهكذا أصبحت أمام المسلمين بمرور الزمن، ألوان مختلفة من التفسير القرآني، إذ تجد التفسير اللغوي، والتفسير القصصي، والتفسير البياني، والتفسير العقدي، والتفسير الصوفي، والتفسير الفقهي، و التفسير العلمي، وهكذا تلون التفسير

^{٥١٢} - آل عمران ٧.

^{٥١٣} - الزركشي: البرهان، ١٥٠/٢ - ١٥٢. وقال ذلك البغوي والكواشي والسيوطي: الإتيان، ٣٨٣/٢.

^{٥١٤} - آل عمران ٧.

^{٥١٥} - الزركشي: البرهان، ١٦١/٢.

^{٥١٦} - ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، ٦٠/١.

^{٥١٧} - الحديث أخرجه الترمذي في كتاب تفسير القرآن الحديث ١٨٤/٥ رقم ٢٩٥٢. وابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ٥/١.

^{٥١٨} - الزركشي: البرهان، ١٦١/٢ - ١٦٢، وفي قول البيهقي إشارة إلى النهي عن التفكير في الله والحث على التفكير في مصنوعات الله.

الغزالي: ميزان العمل، ص ١٠٥.

بلون الثقافة التي تثقف بها المُفسر، ومن ثم أصبح لكل تفسير صيغته التي يمتاز بها على ما سواه من كتب التفسير، من دون أن يستغني واحد منها عن الآخر^(٥١٩).

وفي تأويل قوله ﷺ: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالُهَا﴾^(٥٢٠) وفي قوله ﷺ: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَكَوْكَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٥٢١) أبلغ دليل على وجوب التدبُّر في القرآن الكريم ليُعرف معناه، فكان في هذا رد على فساد قول من قال: لا يؤخذ من تفسيره إلا ما ثبت عن النبي ﷺ، ومنع أن يتأول على ما يسوغه لسان العرب وفيه دليل على الأمر بالنظر والاستدلال وإبطال التقليد، وعلى إثبات القياس^(٥٢٢).

التفسير بالمأثور وعلاقته بالتأويل المحمود :

ثم ينبغي أن يعلم، أن التعارض بين التفسير بالمأثور، والتفسير بالرأي المحمود، معناه التنافي بينهما، بأن يدل أحدهما على إثبات، والآخر على نفي، كأن كلاً من المتنافيين، وقف في عرض الطريق، فمنع الآخر من السير فيه.. وأما إذا لم يكن هناك تناف، فلا تعارض، وإن تغايراً، كتفسيرهم لـ "الصراط المستقيم" بالقرآن، أو السنة، أو بطريق العبودية، أو طاعة الله ورسوله، فهذه المعاني غير متنافية وإن تغايرت...

إذا تقرر هذا نقول:

إن التفسير بالمأثور الثابت بالنص القطعي، لا يمكن أن يُعارض بالتفسير بالرأي، لأن الرأي إما ظني وإما قطعي، أي مستند إلى دليل قطعي من عقل أو نقل. فإن كان قطعياً: فلا تعارض بين قطعيين، بل يُؤوَل المأثور، ليرجع إلى الرأي المستند إلى القطعي إن أمكن تأويله

^{٥١٩} - الماتريدي : تأويلات أهل السنة، ص ٥ - ٦.

^{٥٢٠} - محمد ٢٤.

^{٥٢١} - النساء ٨٢.

^{٥٢٢} - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٢٩٠/٥. وهذا خلاف ما ذهب إليه الظاهرية، لتمسكهم بظاهر قوله تعالى: (ما فرطنا في الكتاب من شيء) الأنعام ٣٨. وقوله عن القرآن أنه ﴿تبياناً لكل شيء﴾ النحل ٨٩ وغيرهما من الآيات. ابن حزم: مسائل من الأصول، ص ١٨.

جمعاً بين الدليلين، وإن لم يمكن تأويله، حمل اللفظ الكريم على ما يقتضيه الرأي والاجتهاد،
تقدماً للأرجح على المرجوح.

أما إذا كان الرأي ظنياً : بأن خلا من الدليل القاطع، واستند إلى الأمارات والقرائن الظاهرة
فقط، فإن المأثور القطعي يقدم على الرأي الظني ضرورة، لأن اليقين أقوى من الظن. هذا كله إذا
كان المأثور قطعياً، أما إذا كان المأثور غير قطعي الدلالة، لكونه ليس نصاً أو في متنه "علة"،
لكونه خبيراً آحاداً مثلاً، ثم عارضه التفسير بالرأي المحمود، فلا يخلو الحال: إما أن يكون ما حصل
فيه التعارض ممّا لا مجال للرأي فيه، وحينئذ فالمعول عليه المأثور فقط، ولا يقبل الرأي.

وإن كان للرأي فيه مجال، فإن أمكن الجمع، فيها ونعمت، وإن لم يمكن، فُذِّم المأثور عن
النبي ﷺ أو عن الصحابة، لأنهم شاهدوا الوحي، وبعيد عليهم أن يتكلموا في القرآن الكريم
بمجرد الهوى أو الشهوة.

أما المأثور عن التابعين فإذا كان منقولاً عن أهل الكتاب قدم التفسير بالرأي عليه. وأما إذا
لم ينقل عنهم، رجعنا به إلى السمع، فما أيده السمع، حمل النظم الكريم عليه، فإن لم يترجح
أحدهما بسمع ولا بغيره من المرجحات، فإننا لا نقطع بأن أحدهما هو المراد. بل نُنزل اللفظ
الكريم منزلة المجل قبل تفصيله، والمشتبه أو المبهم قبل بيانه (٥٢٣).

ولقد عمل ابن رشد [٥٩٥هـ] جهده في التوفيق بين التفسير المأثور والتأويل المحمود فقال:
“..ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل
التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يُشك فيها ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم
ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول
والمقول، بل نقول: إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا
اعتُبر وتُصَفِّحَتْ سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن
يشهد، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على

٥٢٣ - الزرقاني : مناهل العرفان في علوم القرآن، ٧١/٢، ٧٢، ٧٣. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ١٦٧.

ظاهرها، ولا أن تُخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول، فالأشعريون مثلاً: يتأولون آية الاستواء وحديث النزول. والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره..” (٥٢٤).

وتثبت قطعية دلالة اللفظ في القرآن الكريم بما يأتي :

أولاً : أن يُطبّق أهل اللغة على أن معنى اللفظ الفلاني كذا، وينقلوا ذلك عن طريق التواتر. فدلالة اللفظ على المعنى المنقول تواتراً دلالة قطعية يقينية، وأما احتمال وجود معنى آخر له لم يصل إلينا فمنتفٍ، لأنه لو كان موجوداً مع شدة الداعي إليه في معرفة دلالات الألفاظ القرآنية لنقل.

ثانياً: إذا دلت قرينة قاطعة، كالسنة المتواترة بأن المراد من اللفظة الفلانية في القرآن الكريم كذا، كقوله ﷺ: ﴿فاجِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جِلْدَةٍ﴾^(٥٢٥) فقد يفهم من المائة الكثير، ولكن الذي قطع بأن المائة هي العدد المعروف، التواتر النقلي^(٥٢٦).

ومواقف المانعين من التأويل والخوض فيه، تقدم على من قال برأيه في نحو مشكل القرآن الكريم ومتشابهه، مما لا يُعلم إلا من طريق النقل عن النبي ﷺ وأصحابه. وتقدم على من قال في القرآن الكريم قولاً وهو يعلم أن الحق خلافه، كأصحاب المذاهب الفاسدة، الذين يتأولون القرآن الكريم على وفق هواهم، ليحتجوا على صحة آرائهم. لذلك كان موقف الصحابة والتابعين، التخرج من القول في القرآن الكريم بآرائهم ورعاً، خشية ألا يصيبوا عين اليقين، فهذا الإمام أحمد بن حنبل [١٦٤-٢٤٠هـ] منَعَ التأويل حسماً للباب ورعاية لصلاح الخلق، فإنه إذا فُتِح الباب اتسع الخرق، وخرج الأمر عن الضبط وجاوز حد الاقتصاد، إذ حد ما جاوز الاقتصاد لا ينضبط^(٥٢٧).

و قسم الطبري مراتب تأويل القرآن الكريم على ثلاثة أقسام :

١. قسم لا يُوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ﷺ.
٢. وقسم لا يعلم تأويله إلا الله.

٥٢٤ - ابن رشد: فصل المقال، ص ٣٣.

٥٢٥ - النور ٢.

٥٢٦ - عبد الحميد : د. محسن، دراسات في أصول تفسير القرآن، ط مطبعة الوطن العربي، بغداد، ١٩٨٠م، ص ١٦.

٥٢٧ - الغزالي : قواعد العقائد، ص ٥٨. والزرکشي: ١٥٠/٢. والسيوطي: الإتيان، ٣٩٦/٢.

٣. وقسم ما كان علمه عند أهل اللسان الذين نزل القرآن الكريم بلسانهم وذلك علم تأويل عربيته وإعرابه، ومعرفة المسميات بأسمائها، والموصوفات بصفاتهما فإن ذلك لا يجهره أحد منهم^(٥٢٨).

وقرر الطبري أن بعض الآي لا يمكن أن تفسر بالاستنباط أو اللغة، ويضرب على ذلك الأمثلة، ففي قوله ﷺ: ﴿وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ﴾^(٥٢٩) قال أبو جعفر بعد ذكر الأقوال المتعارضة في ﴿بَقِيَّةٌ﴾ قال: وجائز أن تكون تلك البقية.. العصا وكسر الألواح.. وجائز أن يكون بعض ذلك، وذلك الأمر لا يدرك علمه من جهة الاستخراج^(٥٣٠). ولا اللغة ولا يدرك علم ذلك إلا بخبر يوجب عنه العلم^(٥٣١).

وقرر ابن تيمية [٥٧٢٨هـ]: أن تأويل القرآن الكريم بالقرآن والسنة، لا محذور فيه^(٥٣٢).

وقرر القرطبي [٥٦٧١هـ] إجازة التأويل بشكل مطلق واستدل على ذلك بتأويل قوله ﷺ: ﴿كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ﴾^(٥٣٣) أي كذبوا بالقرآن الكريم، وهم جاهلون بمعانيه، وتفسيره، وعليهم أن أن يعلموا ذلك بالسؤال، فهذا يدل على أنه يجب أن ينظر في التأويل^(٥٣٤).

وينسب ابن تيمية إلى أبي المعالي الجويني^(٥٣٥) نفي التأويل في آيات الصفات فقال: "قال أبو المعالي في كتابه [الرسالة النظامية] اختلف العلماء في هذه الظواهر، فرأى بعضهم تأويلها"^(٥٣٦).

وكان موقف السلف ترك هذه النصوص على ظاهرها من دون أي تأويل لها، سواء أكان إجمالياً أم تفصيلاً، فهو غير جائز وهو شيء لم يجنح إليه سلف ولا خلف^(٥٣٧).

^{٥٢٨} - الطبري: جامع البيان، ٧٤/١ مقدمة المحقق. والملا حويش: تطور دراسات إجازات القرآن، ص ١٨٠ فما بعدها.
^{٥٢٩} - البقرة ٢٤٨.
^{٥٣٠} - يقصد بالاستخراج الاستنباط ويقصد بالتأويل الممتنع ما استأثر الله بعلمه. المحقق.
^{٥٣١} - الطبري: جامع البيان، ٣٣٤/٥.
^{٥٣٢} - ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى، ٢٢/٦.
^{٥٣٣} - يونس ٣٩.
^{٥٣٤} - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٣٤٥/٨.
^{٥٣٥} - هو: عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف بن محمد، صاحب كتاب الإرشاد، [٤٧٨هـ]. ابن العماد: شذرات الذهب، ٣٥٨/٣.
^{٥٣٦} - ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى، ١٠٠/٥.
^{٥٣٧} - البوطي: د. محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر، ط ١٣٩٩هـ، ص ١١٣.

وخلاصة القول في التأويل المحمود : على من أراد الخوض في هذا النوع من التأويل أن يأخذ حذره، وأن يتذرع بكل العلوم التي نوهنا بها ليكون قد أصاب المراد أو كاد، ووجب عليه أن ينهج منهج الصواب والسداد، ولكي يكون تأويله محموداً يجب عليه اتباع الخطوات الآتية :

أولاً : أن يطلب المعنى من القرآن الكريم لأن القرآن الكريم فيه آيات يفسر بعضها بعضاً، فإن لم يجده طلبه من السنة لأنها شارحة له، فإن أعياه الطلب رجع إلى أقوال الصحابة، لأنهم أدري بالتنزيل وظروفه وأسباب نزوله..فوق ما امتازوا به من علم وعمل، فإن لم يجد رجع إلى أقوال كبار التابعين من المفسرين كالحسن البصري ومجاهد وقتادة وغيرهم من أئمة التفسير .

ثانياً : وإن لم يظفر ببغيته بالكتاب والسنة ومأثورات الصحابة، عليه أن يجتهد وسعه متبعاً ما يأتي :

١. البدء بما يتعلق بالألفاظ المفردة من اللغة والعرف والاشتقاق، ملاحظاً المعاني التي كانت مستعملة زمن نزول القرآن الكريم.
٢. إرداف ذلك الكلام على التراكيب من جهة الإعراب والبلاغة على أن يتذوق ذلك بحاسته البيانية^(٥٣٨).
٣. تقدم المعنى الحقيقي على المجازي، بحيث لا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة
٤. ملاحظة سبب النزول فإن لسبب النزول مدخلاً كبيراً في بيان المعنى المراد.
٥. مراعاة التناسب بين السابق واللاحق بين فقرات الآية الواحدة وبين الآيات بعضها ببعض.
٦. مراعاة المقصود من سياق الكلام.
٧. مطابقة التفسير للمفسر من دون نقص ولا زيادة.
٨. مطابقة التفسير لما هو معروف من علوم الكون وسنن الاجتماع لبني آدم عموماً ولبني يعرب وقت النبوة.
٩. مطابقة التفسير لما كان عليه النبي ﷺ في هديه وسيرته لأنه ﷺ الشارح المعصوم للقرآن الكريم.

^{٥٣٨} - ووفق هذه الحاسة فقد عمدت إلى التصرف في كثير من النصوص لأنني لم أقتنع بحقيقتها لسبب أو لآخر.

١٠. ختام الأمر ببيان المعنى والأحكام المستنبطة منه في حدود قوانين اللغة
والشريعة والعلوم الكونية.

١١. رعاية قانون الترجيح عند الاحتمال.

أما عن النهي عن الخوض في التأويل المحمود، فقد قال العلماء : إنما النهي انصرف
إلى المتشابه منه، لا إلى جميعه، لأن القرآن الكريم إنما أنزل حجة على الخلق، فلو لم يجرز
التأويل لم تكن الحجة بالغة، فإذا كان ذلك كذلك، جاز لمن عرف لغات العرب وشأن النزول أن
يفسره، وأما من كان من المكلفين، ولم يعرف وجوه اللغة فلا يجوز أن يفسره إلا بمقدار ما سمع،
فيكون ذلك على وجه الحكاية، لا على سبيل التفسير فلا بأس به، ولو أنه يعلم التفسير فأراد أن
يستخرج من الآية حكمة أو دليلاً فلا بأس به، ولو قال المراد من الآية كذا، من دون أن يسمع
منه شيئاً فلا يحل له.. وهو الذي نُهيَ عنه^(٥٣٩).

^{٥٣٩} - الزركشي: البرهان، ١٦٣/٢، ١٦٤. والسيوطي: الإتيان، ٦٧/٢-٧٠. والزرقاتي: مناهل العرفان، ٣٤٦/٢.

الفصل الثاني

مناهج المؤولين

الصفحة	الموضوع	المبحث	ت
١٠٤	موقف الصحابة من التأويل	المبحث الأول	٢٢
١١١	منهج أهل اللغة في التأويل	المبحث الثاني	٢٣
١٢٠	منهج المعتزلة	المبحث الثالث	٢٤
١٣٢	منهج الأشاعرة: وفيه مطلبان:	المبحث الرابع	٢٥
١٣٤	المطلب الأول: منهج المتقدمين		
١٣٧	المطلب الثاني: منهج المتأخرين		
١٤٤	منهج الفلاسفة: وفيه (مطالب)		
١٤٥	أبو نصر الفارابي	المطلب الأول	المبحث الخامس
١٤٨	الشيخ الرئيس ابن سينا	= الثاني	
١٥٤	منهج إخوان الصفا وخلان الوفا	= الثالث	
١٥٦	منهج الغزالي وابن رشد	= الرابع	

موقف الصحابة (رضي الله عنهم) من التأويل

كان الصحابة "رضي الله عنهم" بشراً، وماداموا كذلك، فهم يتفاوتون في القدرة على فهم القرآن الكريم، وبيان المعاني المرادة منه، وذلك راجع إلى اختلافهم في أدوات ووسائل الفهم ودرجة بعدهم وقربهم من النبي ﷺ مجلساً، ومدى تمكنهم من العلم بلغتهم، فمنهم من كان يلزم النبي، فيعرف من أسباب النزول ما لا يعرفه غيره، أضف إلى ذلك أن الصحابة لم يكونوا في درجاتهم العلمية ومواهبهم العقلية سواء، بل كانوا مختلفين في ذلك اختلافاً كبيراً^(٥٤٠). قال مسروق [٢٦٣هـ]: جالست أصحاب محمد ﷺ فوجدتهم كالإخاذاً^(٥٤١) فالإخاذاً يروي الرجل، والإخاذاً يروي الرجلين، والإخاذاً يروي العشرة، والإخاذاً يروي المئة، والإخاذاً لو نزل به أهل الأرض لأصدهم^(٥٤٢).

أثر اللغة والشعر في توجيه التأويل عند الصحابة:

كانت اللغة والشعر من أهم الأسباب المؤثرة في توجيه التأويل، وكان عمر بن الخطاب [٢٣هـ] كان يلحظ بلحظ الغيب حين دعا إلى طلب الشعر، والبحث عنه، والتماس الأسباب إلى تحصيله وجمعه، إذ قال: [عليكم بالشعر، فإن فيه تفسير كتابكم]..^(٥٤٣)، فإن معارضة الألفاظ القرآنية بالشعر، تحدُّ من هذا التوسع، وتنظم القول به، وتدفع الغلو في تقديره، عند فهم النص أو تأويله^(٥٤٤). وقد روى أبو بكر بن الأنباري [٣٢٨هـ] عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله: الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الكريم، الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها، فالتمسنا ذلك منه، وروي عنه أيضاً "إذا سألتموني عن غريب القرآن الكريم فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب"^(٥٤٥). وقد استمرت هذه الطريقة إلى عهد التابعين ومن تبعهم، إلى أن حدثت

^{٥٤٠} - الذهبي: التفسير والمفسرون، ٣٨/١ و الزرقاني: مناهل العرفان، ١٧/٢.

^{٥٤١} - أي: كالغدير.

^{٥٤٢} - الذهبي: التفسير والمفسرون، ٣٨/١ و الزرقاني: مناهل العرفان، ١٧/٢.

^{٥٤٣} - عبد الجليل: المجاز وأثره في الدرس اللغوي، ص ١٧٠.

^{٥٤٤} - المصدر نفسه والصفحة.

^{٥٤٥} - السيوطي: الإتقان، ٢٥٥/١.

خصومة بين متورعي الفقهاء، وأهل اللغة، فأنكر الفقهاء عليهم هذه الطريقة، وقالوا إن فعلتم ذلك، جعلتم الشعر أصلاً للقرآن.. وكيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن الكريم وهو مذموم في القرآن الكريم والحديث^(٥٤٦).

والواقع أن الشعر ليس أصلاً للقرآن ولا للحديث، وإنما هو بيان للغريب من القرآن الكريم، إذ يُطلب هذا الغريب في أقوال العرب شعراً ونثراً، لقوله ﷺ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(٥٤٧) وقال ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(٥٤٨). ولذا لا داعي للحرص والتوقف عن الاستشهاد بالشعر العربي، ولا زال أجلة المفسرين إلى يومنا هذا، لا يتخرجون من الرجوع إلى الشعر الجاهلي، للاستشهاد به على المعنى الذي يذهبون إليه، في فهم كلام الله ﷻ^(٥٤٩).

كان الصحابة (رضي الله عنهم) إذا لم يجدوا التفسير في كتاب الله ﷻ ولم يتيسر لهم أخذه عن رسول الله ﷺ، رجعوا في ذلك إلى اجتهادهم وإعمال رأيهم، وهذا بالنسبة لما يحتاج إلى نظر واجتهاد، أما ما يكون فهمه بمجرد معرفة اللغة العربية، فكانوا لا يحتاجون في فهمه إلى إعمال النظر ضرورة، لأنهم من خلص العرب يعرفون كلام العرب ومناحيهم في القول، ويعرفون الألفاظ العربية ومعانيها، بالوقوف على ما ورد من ذلك في الشعر الجاهلي الذي هو ديوان العرب كما يقول عمر رضي الله عنه^(٥٥٠). ومما يشهد لهذا الرأي ما أخرجه أبو عبيدة [ت ٢٠٩هـ] عن أنس [أن عمر بن الخطاب [ت ٢٣هـ] رضي الله عنه] قرأ على المنبر "فاكهة وأباً" فقال: هذه الفاكهة قد عرفناها فما هو: الأب؟ ثم رجع إلى نفسه فقال: إن هذا لهو التكلف يا عمر^(٥٥١). وما روي من أن عمر رضي الله عنه كان على المنبر فقراً "أو يأخذهم على تخوف" ثم سأل عن معنى التخوف فقال له رجل من هذيل: التخوف عندنا التنقص^(٥٥٢).

فإذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يخفى عليه معنى الأب، ومعنى التخوف، ويسأل عنهما غيره، وابن عباس رضي الله عنه [وهو ترجمان القرآن] لا يظهر له معنى فاطر.. إلا بعد سماعها من

^{٥٤٦} - السيوطي: الإتقان، ٢٥٥/١. الذهبي: التفسير والمفسرون، ٨٠/١.

^{٥٤٧} - يوسف ٢.

^{٥٤٨} - الشعراء ١٩٥.

^{٥٤٩} - الذهبي: التفسير والمفسرون، ٨٠/١.

^{٥٥٠} - المصدر نفسه، ٦١/١.

^{٥٥١} - الذهبي: التفسير والمفسرون، ٣٧/١ - ٣٨.

^{٥٥٢} - التامك: السنام، والقرد: الذي تجعد شعره فكان كأنه وقاية للسنام، والنبع: شجر للقسي والسهام، والسفن: كل ما ينحت به غيره. الذهبي: التفسير والمفسرون، ٣٧/١.

غيره^(٥٥٣).. فكيف شأن غيرهما من الصحابة.. لا شك أن كثيراً منهم يكتفون بالمعنى الإجمالي للآية فيكفيهم [مثلاً] أن يعلموا من قوله ﷺ: ﴿وَأَكْبَهَ آبَا﴾ أنه تعداد للنعم التي أنعم الله بها عليهم، ولا يُلزمون أنفسهم بتفهم معنى الآية تفصيلاً ما دام المراد واضحاً جلياً^(٥٥٤).

قال ابن قتيبة [ت ٢٧٦هـ]: نزل القرآن الكريم بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها في الإيجاز والاختصار والإطالة والتوكيد والإشارة إلى الشيء، وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلا (اللَّقْنُ)^(٥٥٥) ولذلك كان كثير من الصحابة يفسر بعض آي القرآن الكريم بطريق الرأي والاجتهاد مستعينا على ذلك بما يأتي:

أولاً: معرفة أوضاع اللغة وأسرارها.

ثانياً: معرفة عادات العرب.

ثالثاً: معرفة أحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب وقت نزول القرآن الكريم.

رابعاً: قوة الفهم وسعة الإدراك.

لقد ضرب ابن القيم الأمثلة على تفاوت مراتب الصحابة، واختلافهم أحياناً في فهم النصوص، وكيف أن النبي ﷺ كان يوجه بعضهم إلى الفهم الصحيح، وخَلَصَ إلى تقرير "تفاوت الناس في مراتب الفهم، وأن منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ من دون سياقه، ومن دون إيمانه وإشارته وتنبيهه واعتباره، وأَخَصَّ من هذا وألطف، ضمُّه إلى نص آخر متعلق به، فيفهم من اقتترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده"^(٥٥٦).

^{٥٥٣} - وقد روي عن ابن عباس أنه قال: كنت لأدري ما فاطر السماوات والأرض حتى أتاني أعرابيان يتخاصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، وقال الآخر: أنا ابتدأتها. السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ١١٣/٢.

^{٥٥٤} - الذهبي: التفسير والمفسرون، ٣٨/١.

^{٥٥٥} - اللقن: سريع الفهم. ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٨٦.

^{٥٥٦} - ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، ٣٥٤/١.

وعدَّ البغدادي أول متكلم من الصحابة علي بن أبي طالب [٤٠هـ] (٥٥٧)، حين ناظر الخوارج في مسائل الوعد والوعيد، وناظر القدرية (٥٥٨) في المشيئة والاستطاعة والقدر، وفي رواية عنه قال: "والله ما نزلت آية إلا وقد علمت فيم نزلت وأين أنزلت..". (٥٥٩).

وإن أولى المسائل التي فاضت في أحاديثه، هي مسألة رؤية الله ﷻ، وما يتعلق بها من قضايا التجسيم والتشبيه، وهذه المسألة تثيرها ألفاظ قرآنية، وتفرضها على المتأملين كَلِمٌ من آي الذكر الحكيم كقوله ﷻ: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (٥٦٠) فلفظة ناظرة مثلاً: أي تدل على رؤية الله حقيقة أم أنها مستعملة مجازاً (٥٦١)...

وإن الاختلاف الثابت عن الصحابة، بل وعن أئمة التابعين في القرآن الكريم أكثره لا يخرج عن وجوه:

الوجه الأول: أن يعبر كل منهم عن الاسم بعبارة غير عبارة صاحبه.

الوجه الثاني: أن يذكر كل منهم من تفسير الاسم بعض أنواعه أو أعيانه على سبيل التمثيل للمخاطب لا على سبيل الحصر والإحاطة.

الوجه الثالث: أن يذكر أحدهم لنزول الآية سبباً ويذكر الآخر سبباً آخر لا ينافي الأول، ومن الممكن نزولها لأجل السببين جميعاً، أو نزولها مرتين: مرة لهذا ومرة لهذا (٥٦٢).

وقد اختلف الصحابة في كثير من مسائل الأحكام، وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيماناً، ولكن بحمد الله لم يختلفوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل

٥٥٧ - فهو أكثر الخلفاء الراشدين رواية عنه في التفسير وذلك راجع إلى تفرغه عن مهمات الخلافة مدة طويلة وتأخر وفاته إلى زمن كثرت فيه حاجة الناس إلى من يفسر لهم ما خفي عنهم من معاني القرآن وذلك ناشئ من اتساع رقعة الإسلام ودخول كثير من الأعاجم في دين الله مما كاد يذهب بخصائص اللغة العربية. الذهبي: التفسير والمفسرون، ٦٨/١.

٥٥٨ - قال رسول الله ﷺ: (القدرية مجوس هذه الأمة). وقد أطلق هذا اللقب على المعتزلة، ولكنهم يحاولون درء هذا النبذ عن أنفسهم بما لا يغنيهم ويقولون: أنتم القدرية (يريدون أهل السنة) إذ اعتقدتم إضافة القدرة لله ﷻ وهذا بهت وتوافق، وقد شبههم رسول الله ﷺ بالمجوس لتقسيمهم الخير والشر في حكم الإرادة والمشية حسب تقسيم المجوس، وصرّهم الخير إلى (يزدان) والشر إلى (إهرمن). وإن الأشاعرة يفوضون أمورهم إلى الله ﷻ، ولا يعترضون لشيء من أفعاله، ثم من يضيف القدرة إلى نفسه ويعتقدها صفته، بأن يتصف بالقدري أولى ممن يضيفه إلى ربه. الجويني: الإرشاد، ص ٢٥٥ - ٢٥٦. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٢٤٧.

٥٥٩ - البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٣٦٣ و الزرقاني، مناهل العرفان، ١٨/٢.

٥٦٠ - القيامة ٢٢-٢٣. وسنجد لموضوع الرؤية مبحثاً مستقلاً.

٥٦١ - الأشعري: الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة، مطبعة الزمان، بغداد ب. ت. ص ١٤.

٥٦٢ - ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى، ١٦٠/٥ - ١٦٢.

كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة، من أولهم إلى آخرهم، لم يسوموها تأويلاً ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً، ولم يبدلوا الشيء منها إبطالاً، ولا ضربوا لها أمثالاً، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم، وجعلوا الأمر فيها كلها أمراً واحداً، وأجروها على سنن واحد، ولم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع، حين جعلوها عشرين، وأقروا ببعضها وأنكروا بعضها الآخر، من دون فرقان بين، مع أن اللازم لهم فيما أنكروه كاللازم لهم فيما أقروا به وأثبتوه^(٥٦٣). وما روي من أن الصحابة فرحوا حينما نزل قوله ﷺ: ﴿أَيُّومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(٥٦٤)، لظنهم أنها مجرد إخبار وبشرى بكمال الدين، ولكن عمر رضي الله عنه بكى وقال: ما بعد الكمال إلا النقصان، مستشعراً نعي النبي ﷺ، وقد كان مصيباً في ذلك^(٥٦٥). وكذلك سؤال عمر رضي الله عنه لابن عباس رضي الله عنه في تأويل قوله ﷺ: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾^(٥٦٦) قال: "هو أجل رسول الله ﷺ أعلمه الله له. قال: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ فذلك علامة أجلك ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾، فقال عمر رضي الله عنه: والله لا أعلم منها إلا ما تقول"^(٥٦٧).

وكذلك كثرت الرواية في التفسير، عن علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب (رضي الله عنهم)، لحاجة الناس إليهم، ولصفات عامة مكنت لهم، في التفسير.

ومن هذه الصفات:

قوتهم في اللغة العربية، وإحاطتهم بمناحيها وأساليبها، وعدم تخرجهم من الاجتهاد، وتقدير ما وصلوا إليه باجتهادهم، ومخالطتهم للنبي ﷺ، مخالطة مكنتهم من معرفة الحوادث التي نزلت فيها آيات القرآن الكريم^(٥٦٨).

^{٥٦٣} - ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، ٩/١، ٤٩١.

^{٥٦٤} - المائدة ٣

^{٥٦٥} - الذهبي: التفسير والمفسرون، ٦٣/١.

^{٥٦٦} - الفتح ١.

^{٥٦٧} - العسقلاني: ابن حجر، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، طدار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٩م، ٩٥٣/٨.

^{٥٦٨} - الذهبي: التفسير والمفسرون، ٦٨/١.

ولو أننا رتبنا هؤلاء الأربعة حسب كثرة ما روي عنهم، لكان أولهم عبد الله بن عباس ثم عبد الله بن مسعود ثم علي بن أبي طالب ثم أبي بن كعب^(٥٦٩).

ومن الأسباب المباشرة لنبوغ عبد الله بن عباس في التأويل دعاء النبي ﷺ بقوله: "اللهم علمه الكتاب والحكمة" وفي رواية أخرى: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" والذي يرجع إلى كتب التفسير بالمأثور يرى أثر هذه الدعوة النبوية واضحاً فيما صح عن ابن عباس رضي الله عنه^(٥٧٠). ويشهد له بالعلم محمد بن الحنفية [ت ٨١هـ] الذي وقف على قبره حين موته فقال: مات والله اليوم حبر هذه الأمة^(٥٧١).

وفي نهاية هذا المبحث يحسنُ بنا الإشارة إلى أن أكثر الصحابة [رضي الله عنهم] شهرة في التفسير عشرة:

الخلفاء الأربعة وابن مسعود [ت ٣٢هـ] وابن عباس [ت ٦٨هـ] وأبي بن كعب وزيد بن ثابت [ت ٤٥هـ] وأبو موسى الأشعري وعبد الله بن الزبير.

أمَّا الخُلفاءُ الأربعة، فأكثر من روي عنه منهم: علي بن أبي طالب [ت ٤٠هـ رضي الله عنه]، فروي عنه الكثير، وقد روى معمر عن وهب بن عبد الله عن أبي الطفيل قال: شهدت علياً يخطب وهو يقول: سلوني، فوالله لا تسألون عن شيء إلا أخبرتكم، سلوني عن كتاب الله، فوالله ما من آية إلا وأنا أعلمُ أبليلاً نزلت أم بنهارٍ، أم في سهل أم في جبل..، إن ربي وهب لي قلباً عقولاً ولساناً سوؤلاً^(٥٧٢).

^{٥٦٩} - المصدر نفسه، ٦٩/١ والدباغ: الحسن بن زياد وفقهه، ص ٣٥-٤٠.

^{٥٧٠} - القنوجي البخاري: عون الباري، ١٠٩/٥. و الزرقاني: مناهل العرفان، ١٨/٢.

^{٥٧١} - الذهبي: التفسير والمفسرون، ٦٩/١ و ٧٩. ومن جميل ما روي من تأويله: [أن رجلاً أتى ابن عمر (رضي الله

عنهما) يسأله عن ﴿السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كَاتَاتًا مَّرَّتًا فَتَمَّتَا مِمَّا﴾ (الأنبياء ٣٠) فقال: اذهب إلى ابن عباس، ثم تعال أخبرني فذهب فسأله فقال: (كانت السموات رتقاً) لا تمطر، (وكانت الأرض رتقاً) لا تنبت، ففتق هذه بالمطر، وهذه بالنبات. فرجع إلى ابن عمر فاخبره فقال: قد كنت أقول: ما يعجبني جراءة ابن عباس على تفسير القرآن الكريم، فالآن قد علمت أنه أوتي علماً، الزرقاني: مناهل العرفان، ١٨/٢. ولقد قيل في شأنه (أنه هو الذي أبدع الطريقة اللغوية لتفسير القرآن) تسهير: المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ٦٩ / ١.

^{٥٧٢} - السيوطي: الإتقان، ٤١٢/٢.

والرواية عن الثلاثة الآخرين نزرّة جداً، وكان السببُ في ذلك تقدّم وفاتهم، ولأنهم كانوا في وسط أغلب أهله علماء بكتاب الله، واقفين على أسرار التنزيل، عارفين بمعانيه وأحكامه، مكتملة فيهم خصائص العروبة والإسلام.

أما ابن مسعود [ت ٣٢هـ] رضي الله عنه فقد روي عنه أكثر ممّا روي عن علي، وحسبنا في معرفة فضله وجلالة قدره ما رواه أبو نعيم عن أبي البحتري قال: قالوا لعلي: أخبرنا عن ابن مسعود؟ قال: عَلِمَ القرآن الكريم والسنة ثم انتهى وكفى بذلك علماً. وقد أخرج الطبري [ت ٣١٠هـ] عن ابن مسعود أنه قال: والذي لا إله غيره، ما نزلت آية من كتاب الله، إلا وأنا أعلمُ فيمن نزلت، وأين نزلت. ولو أنني أعلمُ مكان أحدٍ أعلمَ بكتاب الله مني تنالُهُ المطايا لأتيتُهُ^(٥٧٣).

أما أبي بن كعب فهو أحدُ كُتّاب الوحي وهو من المكثرين في التفسير^(٥٧٤).

أما الباقي من العشرة فمع شهرتهم في التفسير كانوا أقلّ ممّن تحدثنا عنهم بكثير وقد روي عن غير هؤلاء من الصحابة في التفسير ولكنه قليل جداً.

^{٥٧٣} - السيوطي: الإتقان، ١٣/٢، ٤.
^{٥٧٤} - الزرقاني: مناهل العرفان، ١٨/٢، ١٧. والدبّاغ: الحسن بن زياد وفقهه، ص ٣٥-٤٠.

منهج أهل اللغة

أولاً. أهمية اللغة:

اللغة بها يُعرف شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع، قال مجاهد [ت ١٠٤هـ]: لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب. ولا يكفي في حقه معرفة اليسير منها، فقد يكون اللفظ مشتركاً، وهو يعلم أحد المعنيين، والمراد الآخر (٥٧٥).

ولأن المعنى يتغير ويختلف بحسب موقع الكلمة والجملة من الإعراب، فلا بد من إلمام بعلم النحو والتصريف، لأنه به تعرف الأبنية والصيغ، قال ابن فارس (٥٧٦): ومن فاته علم (التصريف) فاته المُعظم، لأن وجود كلمة مبهمة يوهم، فإذا صرفناها اتضحت بمصادرها (٥٧٧).

ولتأكيد ذلك، لاحظ كيف غلط من لم يفرق بين تصريف [أُم] و[إِمَام] في نص الزمخشري الآتي، قال الزمخشري: ومن بدع التفاسير قول من قال: إن الإمام في قوله ﷺ: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أَنَسٍ بِإِمَامِهِ﴾ (٥٧٨) جمع أم وإن الناس يدعون يوم القيامة بأمهاتهم من دون آبائهم، وأن الحكمة في الدعاء بالأمهات من دون الآباء رعاية حق عيسى ﷺ وإظهار شرف الحسن والحسين، وأن لا يفتضح أولاد الزنى وليت شعري أيهما أبدع أصح لفظة "أم" أم بهاء حكيمته (٥٧٩)، وهذا غلط أوجب جهله بالتصريف، فإنَّ أمًا، لا تُجمع على إمام (٥٨٠).

وقد اختلف في الاستشهاد بالشعر ولغة العرب في تفسير كتاب الله، إذ القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين ومما ينقله الفضل بن زياد عن الإمام أحمد رضي الله عنه أنه سئل عن القرآن الكريم

٥٧٥ - السيوطي: الإتيان، ٣٩٧/٢.

٥٧٦ - هو: أحمد بن فارس بن زكريا، صاحب المجمل ومقاييس اللغة، [ت ٣٩٥هـ]، القفطي: إنباه الرواة، ٩٣/١.

٥٧٧ - المصدر نفسه والصفحة.

٥٧٨ - الإسراء ٧١

٥٧٩ - الزمخشري: الكشاف، ٦٨٢/٢. والسيوطي: الإتيان، ٣٩٧/٢.

٥٨٠ - السيوطي: الإتيان، ٣٩٧/٢.

يُمَثِّل له الرجل ببيت من الشعر فقال: ما يعجبني، ف قيل ظاهره المنع. ونقل عن أحمد روايتين في جواز تفسير القرآن بمقتضى اللغة. تنفيذ إحداها المنع، وقد تقدمت، وتنفيذ الأخرى الكراهة.

وقيل الكراهة تحمل على من صرف الآية عن ظاهرها إلى معان خارجية محتملة يدل عليها القليل من كلام العرب، ولا يوجد غالباً إلا في الشعر ونحوه، ويكون المتبادر خلفها^(٥٨١).

قال ابن خلدون[٨٠٨هـ]: إن القرآن الكريم نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه^(٥٨٢).

فوضعت دواوين اللغة، بعد أن كانت مَلَكات للعرب، لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب، فتنوسي ذلك العهد، وصارت تُتَلَقى من كتب أهل اللسان، فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن الكريم، لأنه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم^(٥٨٣).

ولمعرفة أبعاد هذا المنهج لابد من الاطلاع على بعض المؤلفات اللغوية المهمة بالدراسات القرآنية التي تمثل مراحل زمنية مختلفة... والتأليف في معاني القرآن الكريم هو من أقرب الموضوعات إلى المجاز والتأويل في الفكر الإسلامي.. وقد ثبت تاريخياً أن أول من فسر القرآن الكريم تفسيراً لغوياً أميناً هو الفراء [٢٠٧هـ]^(٥٨٤)، والتفسير الذي نقصده هو كتاب (معاني القرآن)، ثم تتابع بعد ذلك المفسرون بمدارسهم العديدة ومناهجهم المتباينة^(٥٨٥).

أما (معاني القرآن) فقد كان موسوعة علمية في علوم القرآن الكريم شرح فيها الفراء "الغريب والإعراب والقراءات شروحاً مختلفة لغوية ونحوية وإخبارية وأدبية وقد يبين أسباب النزول ثم يُسندُ كُلمًا وجد إلى السند سبيلاً"^(٥٨٦). وما يهمننا من شروحه هذه ما يتعلق بالتأويل والمجاز العقدي. ومن يقرأ كتابه يرى أنه لا يستفيض بالشرح وكأنه عَلِمَ أن شروح النبي وأصحابه قد أغنته

^{٥٨١} - السيوطي: الإتقان، ٢/٢٩٤. والذهبي: التفسير والمفسرون، ١/٢٧٤.

^{٥٨٢} - ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون ط ١ دار القلم بيروت لبنان ١٩٧٨م، ٤٣٨.

^{٥٨٣} - الذهبي: التفسير والمفسرون، ١/٣٧ و السامرائي: المجاز في البلاغة العربية، ص ١٢. والشكعة: د. مصطفى، منهاج التأليف عند العلماء العرب، ط دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٣م، ص ٣٦. والدباغ: الحسن بن زياد وفقهه، ص ٣٦.

^{٥٨٤} - هو يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور المشهور ب(الفراء) إمام الكوفيين توفي ٢٠٧هـ وقد روي أنه كان يتفلسف في تأليفاته ومصنفاته ويسلك فيها مسلك ألفاظ كلام الفلاسفة وكان يحب الكلام ويميل إلى الاعتزال وكان يجمع بين الثقافتين العربية الإسلامية والثقافات الدخيلة وكان مقتصداً في الميل إلى المعتزلة والصدور عن الفلسفة السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ٢/٣٣٣. ابن النديم: محمد ابن اسحق، الفهرست، مطبعة الاستقامة بالقاهرة ب.ت. ١٠٤ - ١٠٥.

^{٥٨٥} - ابن النديم: الفهرست، ١٠٥ - ١٠٦.

^{٥٨٦} - محمد زغلول. د. سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ط دار المعارف بمصر، ١٩٥٢م ص ٤٨.

عن الزيادة في ذلك... ولكنه وقف عند المجازات العقديّة في القرآن الكريم وقاتت تنم عن منهجه في البحث، فقد رد على الجبرية القائلين "بأن كل أعمال الإنسان إنما هي بقدر مكتوب"^(٥٨٧). وقد تحدث عمّا يوهم الحركة على هذا النحو فعند قوله ﷺ: ﴿أَوْيَأْتِي رَبُّكَ﴾^(٥٨٨) قال أي: (القيامة)^(٥٨٩)، فهو وإن نفى في قوله هذا إتيان الله، إلا أنه لا يستفيض معللاً ومحللاً. فهو يذكر (القيامة) على أنها هي المقصود بالإتيان..، ولم يُعمل نظره الفلسفي الحازم وفكره المعتزلي الجازم في نفي أي صفة إنسية عن الله ﷻ. ومما يؤيد ذلك تأويله قوله ﷻ: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾^(٥٩٠) قال: نزل هذا في شأن عيسى إذ أرادوا قتله، فدخل بيتاً فيه كوة^(٥٩١). فيستفيض في شرح القصة الإسرائيلية التي نلمح فيها شيئاً من التشبيه والتجسيم، ولا تشده إشارته إلى أن مكر الله ليس على مكر المخلوقين، وهو الموضوع الذي شغل فكر المعتزلة من بعده.. وفي حديثه عن قوله ﷻ: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾^(٥٩٢) قال: فإنه أراد حب العجل، ومثل هذا ما تحذفه العرب كثير في كلامها، قال ﷻ: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْمِرَّاتِي أَلْبَنَّا فِيهَا﴾^(٥٩٣) والمعنى: سل أهل القرية وأهل العير^(٥٩٤). ونحن لا ندري لماذا لم يتساءل بعد أن قدر المحذوف (حب) قائلاً: كيف يتشرب حب العجل..؟ فيبين لنا أن في الآية لونا من ألوان المجاز والتأويل.

و كانت مسألة الوعد والوعيد وهي أصل من أصول الإيمان عند المعتزلة سبباً في تأليف كتاب (مجاز القرآن) لأبي عبيدة^(٥٩٥) الذي اتخذ فيه المؤلف، المنهج اللغوي في التأليف والاستشهاد

^{٥٨٧} - زغلول: أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٥٦.

^{٥٨٨} - الأنعام ١٥٨.

^{٥٨٩} - الفراء: معاني القرآن، ١/٣٦٦.

^{٥٩٠} - آل عمران ٥٤.

^{٥٩١} - الفراء: معاني القرآن، ١/٢١٨.

^{٥٩٢} - البقرة ٩٣.

^{٥٩٣} - يوسف ٨٢.

^{٥٩٤} - الفراء: معاني القرآن، ١/٦١. والبصير: المجازات القرآنية، ٩٩-١٠٠.

^{٥٩٥} - أبو عبيدة (١١٢ - ٢٠٩ هـ) هو معمر بن المثنى التيمي بالولاء من تيم قريش لا تيم الرباب وهو مولى لهم.. يقول ابن النديم: قال رجل لأبي عبيدة: فبالله عليك إلا عرفتني من كان أبوك وما أهلك..؟ فقال: حدثني أبي أن أباه كان يهودياً بياجروان. وقال أبو العباس ثعلب: كان أبو عبيدة يرى رأي الخوارج والأباضية. ابن النديم: الفهرست، ص ٨٥. و السيوطي: بغية الوعاة، ٢/٢٩٥ - ٢٩٦ و أبو عبيدة محمد بن المثنى التيمي، مجاز القرآن، عارضه بأصوله وعلق عليه. د. محمد فؤاد سزكين، نشر مكتبة الخابخي بالقاهرة. ب.ت، ١٤/١.

بالشعر العربي، للإجابة عن المسائل القرآنية.. وهذا أساسٌ توطدت أركانه في منهج دراسة لغة القرآن الكريم على يد ابن عباس رضي الله عنهما.

يدور كتاب أبي عبيدة (مجاز القرآن) على مقدمة بيّن فيها قبل تعرضه للسور، أوجه المجاز وأنواعه، وقد قال خلال تلك المقدمة نكثاً في مطابقة القرآن الكريم لكلام العرب، وخلوه من العجمة، ثم تناول السور واحدة بعد أخرى، محلاً آياتها منبهاً على مجاز كل آية في ضوء أوجه المجاز وأنواعه التي بسطها في المقدمة^(٥٩٦).

ولكن لفظة (مجاز) عنده تساوي طريق الجواز إلى فهم اللفظة القرآنية، فهو أقرب إلى غريب القرآن وشرح ألفاظه، منه إلى الكشف عن وجوه البيان فيه بالمعنى الذي يريده علماء البيان. فالمجاز القرآني عند أبي عبيدة، لا يعدو أن يكون تفسيراً لألفاظ القرآن الكريم ومُعجماً لمعانيه.. "يقول في مقدمته دالاً على هذا المعنى.. فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن يسألوا عن معانيه، لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم عن المسألة عن معانيه، وعمّا فيه^(٥٩٧)."

وفي تأويلاته كلها يلجأ إلى فصيح الشعر العربي مؤيداً مجازه بفصيح كلام العرب، فقد بين مدلول لفظة (صراط) قائلًا: (صراط): الطريق والمنهاج الواضح، وقد قيل: فصدّ عن نهج الصراط القاصد..^(٥٩٨).

وواضح من هذا النص، أنّ أبا عبيدة يقرُّ مدلول الصراط ذاكراً إياه في لفظتي الطريق والمنهاج الواضح، وهما لفظتان تبينان المدلول الإسلامي لمجاز الصراط. وقد تقدم عند الحديث عن تأويلاته صلى الله عليه وسلم ما هو معنى الصراط وتفسيره، ولك أن تقارن بين التفسيرين.

أما ابن قتيبة [ت ٢٧٦هـ]^(٥٩٩). فقد أولى أسلوب القرآن الكريم عناية فائقة واهتماماً خاصاً، وتجلّى هذا الاهتمام في كتابه (تأويل مشكل القرآن) وكتابه "الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة" فكان وفيّاً صادقاً فيما يرويّه، عالماً باللغة والنحو، كثير التآليف، ملتزماً الكتاب

^{٥٩٦} - البصير: المجازات القرآنية، ٨٩.

^{٥٩٧} - أبو عبيدة: مجاز القرآن، ٨/١.

^{٥٩٨} - سزكين: محمد فؤاد. مقدمة مجاز القرآن لأبي عبيدة، ١٨/١، ٢٤، ٢٥.

^{٥٩٩} - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص ٧.

والسنة، وقد نهج في كتابه نهج التوسط وسلك سبيل السلف متبعاً وليس مبتدعاً.. قال: “..فنحن نقول كما قال الله وكما قال رسوله ولا نتجاهل ولا يحملنا ما نحن فيه من نفي التشبيه على أن ننكر ما وصف الله به نفسه”^(٦٠٠). وقد ذم ابن قتيبة الجهمية والمشبهة، وقال فيهم: “نظروا في كتاب الله فوجدوه ينقض ما قاسوا، ويبطل ما أسسوا، فطلبوا له التأويلات المستكرهة، والمخارج البعيدة، وجعلوه عويصاً وألغازاً، وإن كانوا لم يقدرُوا من تلك الحيل على ما يصح في النظر ولا في اللغة، كقولهم في “يضل من يشاء” ينسبهم إلى الضلالة و “يهدي من يشاء” ينسبهم إلى الهداية، وما في نسبتهم إلى ذلك..؟ حتى يعيد وييدي، ولو أراد النسبة لقال يُضِلُّهم كما يقال يَخُونُهُمْ وَيُفْسِقُهُمْ..، أي ينسبهم إلى ذلك”^(٦٠١).

ومن المتأخرين [العز بن عبد السلام]^(٦٠٢) وهو من الذين وَلَجُوا هذا الباب، والذي ينظر في ما كتبه [العز]، يرى أن من منهجه عدم الخوض في المسائل العقديّة، وإنما يركز جهده في دراسة الألفاظ القرآنية، وتبيان معانيها على أساس لغوي تفسيري، لا يبعد عن التأويل دائماً^(٦٠٣).

ولكي نتبين طبيعة منهجه فيما تعرض له من إشكالات سنقف على مواقفه من تأويل بعض الآيات الكريمة، فعند حديثه عن قوله ﷺ ﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً﴾^(٦٠٤) يقول: وَلِمَ قَالَ: وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً؟..الجواب: أن القلوب لما كانت مجوفة أشبهت الأكياس، فاستعير الختم والطبع والأكنة، والبصر ليس مجوفاً فكان الذي يناسبه الغشاوة^(٦٠٥).

فهو لم يعرج على الإشكال العقدي الذي اختصمت فيه الفرق الإسلامية، عن إسناد الختم إلى الله، بل وجه همّه إلى المشكل اللغوي والبلاغي فيها. ومن اللافت للنظر أنه عندما يمر بأية مشكلة تحتاج إلى توجيه للمعاني، فإنه يتناول قضية جانبية فيها، ويُعرض عن الحديث في

^{٦٠٠} - ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، مكتبة الشرق، بغداد ١٩٨٩م ص ٢٨.

^{٦٠١} - المصدر نفسه، ١٥.

^{٦٠٢} - هو: الإمام عبد العزيز بن عبد السلام المشهور بالعز [٥٧٧-٦٦٠هـ]. السبكي: تاج الدين أبو نصر، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي [٧٧١هـ]، طبقات الشافعية، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨م، ٨٠/٥، ١٠٧.

^{٦٠٣} - ابن عبد السلام: عز الدين عبد العزيز، الفوائد في مشكل القرآن، تحقيق: د.سيد رضوان علي الندوي، نشر: وزارة الأوقاف، الكويت، ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م. ص ٣. و البصير: المجازات القرآنية، ٣٥٩.

^{٦٠٤} - البقرة ٧.

^{٦٠٥} - ابن عبد السلام: الفوائد ٣٠.

معناها المشكل، ومن ذلك تناوله للآية الكريمة: ﴿قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ اللَّهُ يُسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾^(٦٠٦). فهو لم يحاول تأويل كيفية استهزاء الله بهم، وإنما تحدث عن قضية أخرى نحوية وإعرابية لا تتبادر إلى الذهن^(٦٠٧). هذا ما استوقفه في هذه الآية ولم يلتفت إلى المعنى المشكل الذي يحتاج إلى تأويل، ولم يجب عن تساؤل آخر أكثر إلحاحاً من التساؤل الذي أثاره وهو: هل يصح أن يستهزئ الباري ﷻ بخلقه، وما هو تفسير هذا الاستهزاء؟!^(٦٠٨). وكذلك لم يتعرض للمعنى المشكل في قوله ﷻ: ﴿وَمِدْهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾^(٦٠٩) وإنما تحدث عن قضية ثانوية في الآية لا تثير أي تساؤل^(٦١٠).

ومما تقدم يمكننا أن نقرر، أن أصحاب المنهج اللغوي، كان همهم اللغة وتصاريفها ونحوها وإعرابها، أكثر من تطرقهم إلى الاتجاه العقلي أو الكلامي أو العقدي، مع أنهم كانوا على عقائد مختلفة، توزعت بين أهل السنة والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم... ولم يسلم بعض أصحاب هذا الاتجاه من الغلو ولي اللغة تبعاً للمعتقد مما سنجده عند أعلام المذهب الاعتزالي، وبعض الصوفية والباطنية مما سنعرض له في الموضوع الآتي.

ثانياً . أثر المنهج اللغوي في العقائد:

من أهم القضايا التي تناولتها الفرق الإسلامية في تأويلاتها:

١- المحكم والمتشابه في القرآن الكريم.

٢- رد الشبه والمطاعن عن القرآن. والمطاعن التي وجهت إلى القرآن الكريم قسمان:

القسم الأول: ما يتعلق بالمضمون.

والقسم الثاني: ما يتعلق بالأسلوب والشكل.

٣- وقضية إعجاز القرآن.

٦٠٦ - البقرة ١٤ - ١٥.

٦٠٧ - ابن عبد السلام: الفوائد، ٣٣.

٦٠٨ - السامرائي: د. فاضل، معاني النحو، مطابع التعليم العالمي في جامعة الموصل، ١٩٨٩م، ١/١٦.

٦٠٩ - البقرة ١٥.

٦١٠ - ابن عبد السلام: الفوائد، ٣٣.

وكان تفسير القرآن الكريم وتأويله المجال الأرحب عند الفرق الإسلامية التي تحاول إثبات عقائدها وتغليب مذاهبها أمام الخصوم، وقد حاولوا تأويل كل ما لا يتفق مع أهدافهم وفكرهم ومنهجهم في الاعتقاد^(٦١١). والمعتزلة كان لهم الأثر الأكبر في تأويل النصوص الموهمة للتشبيه والتجسيم، ولكنهم لم يكونوا وحدهم الذين شقوا الطريق إلى التأويل اللغوي للعبارات الدالة على التشبيه، بل لقد وجد بين ممثلي الحديث وعلمائه الرفيعي المقام رواد وطلّاع في هذا العلم..، فضلاً عن جمهور الأشاعرة..، وقد طبق المعتزلة أسلوبهم اللغوي على ما ورد في النصوص من صفات الألوهية الموهمة للتشبيه والجسمانية..، طبقوه على: السمع، والبصر، والرضا، والغضب، والصعود، والنزول،.. وغيرها. وعلى عدد من التصورات العقديّة كالقضاء والقدر..

وكان هدفهم في كل ذلك هو أن يحفظوا كلام الله..، عن مطاعن المتشككين..، وسيكون من قبيل الخطأ أن نظن أن المعتزلة كان همهم في تفسير القرآن الكريم التنصل عن قصد من "النقل أو الرواية"، والإقدام على فهم النص المقدس باتجاه ناقد حر..، فمثل هذا الافتراض لا يصدّق في أقل تقدير على مدرستهم القديمة، ولا يجوز بنا أن نغفل الحقيقة الواقعة من أنهم لم يصدروا عن حرية الرأي فقط، بل عن الورع والتقوى أيضاً، وإن تعسف بعضهم في التأويل أحياناً^(٦١٢).

وفي المحاولات التي يقدمها (الشريف المرتضى) خير دليل على منهجهم.. حين كان يسند آراءه بأقوال القدماء: كأبي علي الجبائي [٣٠٣هـ] وغيره ممن عدّوا الطريقة اللغوية هي المبدأ الأسمى في التفسير، وقد بذلوا جهودهم في سبيل السير في هذا الطريق، مستشهدين بشواهد الشعر القديم، وأقوال العرب بوصفها أساساً ثابتاً من أسس اللغة.. فمثلاً لا يرضيهـم ظاهر قوله ﷺ:

﴿ وَأَتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴾^(٦١٣) لأن لفظ (خليل) يحمل معنى المحتاج^(٦١٤).

وقد كان لعلم مفردات اللغة أثره في عقائد المعتزلة، وقد استطاع الشريف المرتضى تطبيق هذا المبدأ الأساسي بشكلٍ دقيقٍ في تأويلاته للآثار والنصوص الإسلامية^(٦١٥).

٦١١ - قصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ٣٠١ - ٣١٠ - ٣١٤ - ٤٣٣.

٦١٢ - تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ١٣٣، ١٣٤.

٦١٣ - النساء ١٢٥.

٦١٤ - القالي: أبو علي، الأمالي، ط المكتب التجاري، بيروت ب.ت، ١/١٩٣. و تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ١٣٩ - ١٤٠.

وباستخدام هذا المنهج اللغوي الدقيق، حاول المعتزلة القضاء على المعنى المشكوك فيه أو الموهوم من نصوص القرآن الكريم، متخذين من المعجم اللغوي، وسيلة لتبديد ذلك الشك^(٦١٦).

وقد أحال المعتزلة معنى "النظر إلى الله" إلى الرغبة إليه، إذ حاولوا إثبات ما يقرران فعل: (نظر) لا يدل فقط في العربية على الرؤية المادية، بل يدل على الشوق إلى أمر من الأمور، وفي سبيل ذلك واجهوا الخصوم من اللغويين أيضاً، بالاستدلال اللغوي على وجهة النظر المخالفة^(٦١٧).

وقد عمد المعتزلة إلى التحوير في الدلالة وليّ النصوص القرآنية الكثيرة لتأييد مذهبهم، وقد أسرفوا في هذا الجانب، ولاسيما عندما أضافوا المصطلحين الجديدين للتأويل وهما: (التمثيل والتخييل) اللذان كان لهما الأثر الواضح في تحديد منهج مفسريهم^(٦١٨)... ولم نجد توضيحاً يكشف ما يعنونه بـ(التمثيل والتخييل)، سوى أن هذا التمثيل: يكشف المعاني ويوضحها، لأنه بمنزلة التصوير^(٦١٩). أمّا التخييل: يقصد به تصوير المعاني في القلب^(٦٢٠).

وعمل الزمخشري جهده لتثبيت هذين المصطلحين، وذلك بضربه الأمثلة من القرآن الكريم، وقد سُمّي هذا الأسلوب بـ[التأويل الأسلوبي في التمثيل والتخييل] وطبّق ذلك في تأويله قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾^(٦٢١). وقال: معنى أخذ ذريتهم من ظهورهم، وإخراجهم من أصلابهم نسلًا، وإشهادهم على أنفسهم وقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ من باب التمثيل والتخييل، ومعنى ذلك: أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم، وجعلها مميزة بين الضلالة

٦١٥ - تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ١٤٠.

٦١٦ - المصدر نفسه، ص ١٥٣.

٦١٧ - المصدر نفسه والصفحة.

٦١٨ - كالمزمخشري، والشريف الرضي وغيرهما من عظماء المعتزلة. المصدر نفسه والصفحة. وأبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ٩٤.

٦١٩ - ابن فارس: احمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ.

١٩٧٩ م، ص ٤٩٤. و، الصاحبى في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق: السيد احمد صقر، مطبعة عيسى البابي

الحلبى، القاهرة، ١٩٧٧ م، ص ١٦٨.

٦٢٠ - الجرجاني: التعريفات، ص ٣٨ - ٤١.

٦٢١ - الأعراف ١٧٢.

والهدى، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقَرَّرهم، وقال لهم: ﴿الَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾. وكأنهم قالوا: بلى أنت ربنا شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك (٦٢٢).

وقد تعقبه ابن المنير (٦٢٣) راداً عليه الأفكار المسبقة في كثير من المظان (٦٢٤). ومنها هذان الاصطلاحان حين قال: إطلاق التمثيل قد ورد الشرع به.. أما إطلاقه على كلام الله ﷻ فمردود، ولم يرد به سمع، وقد كثر إنكارنا عليه لهذه اللفظة [يريد الزمخشري]، ثم إن القاعدة مستقرة، على أن الظاهر ما لم يخالف المعقول يجب إقراره على ما هو عليه، وقد أقره الأكثرون على ظاهره وحقيقته، ولم يجعلوه مثالاً، وأما كيفية الإخراج والمخاطبة فالله أعلم بذلك (٦٢٥). ومعلوم أن أهل السنة، يقللون من التجوز ويقولون بالتوقف، كما نجد ذلك لدى جمهور السلف.

ومما ثبت عن المعتزلة، قولهم بتحكيم العقل في نصوص الشرع، مما أدى بهم إلى التعسف في التأويل، وقد طبقوا مبدأهم على أبعد وجه من الحيطة والاعتدال، وقالوا بضرورة مطابقة العقل للأصول الدينية، وهذا يعد من الأركان الأساسية في الاعتقاد، الذي يتطلبه الإيمان الصحيح، والتوحيد المطلق عندهم (٦٢٦).

٦٢٢- الزمخشري: الكشاف، ١/١٨١.

٦٢٣- هو: القاضي ناصر الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن منصور الجذامي المعروف بابن المنير الإسكندري، صاحب الانتصاف من الكشاف، [ت ٦٨٣هـ]. الزركشي: هامش البرهان، ١/٨٦.

٦٢٤- عبد الجليل: المجاز وأثره في درس اللغوي، ص ٩٤.

٦٢٥- الإسكندري: أحمد بن المنير، الانتصاف، هامش الكشاف للزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ٢/١٧٦.

٦٢٦- تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ١٦٩. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ١٥٩.

منهج المعتزلة في التأويل

لقد أراد المعتزلة بمفهوم العقل العقل العام الذي يمثل حداً مشتركاً بين العقول الفردية، وهم يربطونه بقضيتين رئيسيتين هما: العلوم الضرورية، وأوامر التكليف، وكان منهجهم ومسلكهم في التأويل، هو الطريق العقلي والبياني في تأويل الألفاظ المشككة، في القرآن الكريم، وساروا في هذا المسلك إلى منتهاه، وكانت لهم مدرستهم العقلية والبيانية، التي تتكون من سلسلة من الجهابذة، الذين قاموا بتبليغ رسالتها على أحسن وجه^(٦٢٧). وكان لهم اتجاهان مهمان في التأويل:

الاتجاه الأول: تأويل الآيات المتشابهات التي تخالف في ظواهرها عقائدهم من أجل إخضاعها لمبادئ الاعتزال وأصوله.

الاتجاه الثاني: من أجل الرد على الطاعنين والمتشككين، الذين أثاروا بعض شبه التعارض والتناقض، وبعض المطاعن حول المعاني والأساليب والبلاغة، فكان من مهمة المؤول، أن يرد على تلك الطعون ويُبطلها، من خلال التوسع في دلالة المفردات...

وتتصل المطاعن التي تناولها المعتزلة، بجانبين مهمين من التأويل: جانب يتعلق بمضمون القرآن الكريم وأفكاره ومعانيه، وجانب آخر يتعلق بأسلوب القرآن الكريم من حيث ألفاظه وتعبيراته وصوره^(٦٢٨).

وقد كان المحكم والمتشابه من الآيات، محوراً لمواقفهم من التأويل، إذ وردت في القرآن الكريم آيات تدل على الجبر، وآيات تدل على الكسب والاختيار، ووردت فيه آيات تنزه الخالق عن صفات المخلوقين، وأخرى تنسب إليه أعضاء كاليد والعين..، وآيات تتحدث عن رؤية الله يوم القيامة، وأخرى تنفيها وتجعلها مستحيلة. وقد اختلف فهم الناس لهذه الآيات، فنشأ عن هذه المسائل مفهوم المحكم والمتشابه، فما جاء من الآيات يؤيد الاعتزال فهو في نظر المعتزلة من (المحكمات)، وما كان ظاهره يخالف الاعتزال فهو من (المتشابهات)، والعكس صحيح أيضاً. ودرجوا على أن ما كان متشابهاً ينبغي رده إلى المحكم. وقد انصبَّ اهتمامهم بالدرجة

^{٦٢٧} - قصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ص ٥٢.
^{٦٢٨} - قصاب: التراث النقدي والبلاغي عند المعتزلة، ص ٢١٠.

الأولى على هذه الآيات المتشابهات^(٦٢٩). فراحوا بكل وسيلة، يحاولون صرفها عن وجهها، وعمّا تدل عليه ظواهرها واتخذوا لذلك أسلحة متعددة، كالعقل، واللغة، والتأويل. ومشوا في هذا الطريق الشاق والطويل، فكانوا يُوقَفُونَ في ذلك حيناً، ويخفقون أو يتعسفون الطريق في أحيان كثيرة، أو يركبون المركب الوعر الخشن، جاعلين من اللغة أداة طيعة يديرونها في أيديهم كما يشاؤون^(٦٣٠).

وقد أشاع المعتزلة مبدأ التأويل، وكانوا من أكثر الناس استخداماً له واعتماداً عليه، ففتحوا باب التأويل على مصراعيه لمن جاء بعدهم، وجرّؤوا الناس على اقتحامه والولوج فيه..^(٦٣١)

وقد تكونت لديهم تحت مجموعة من المؤثرات والعوامل نظرية متكاملة، تلخصت في أصولهم الخمسة^(٦٣٢)، فحاولوا تطبيق هذه النظرية، على كل ما كان يواجههم من نصوص القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ، في محاولة لإخضاع ذلك كله، لعقائدهم وآرائهم^(٦٣٣).

وكان النظام من أوائل المؤوليين من المعتزلة، ومذهبه في التفسير هو عدم البعد في التأويل عن المعنى الذي تدل عليه الألفاظ، مما جرت عليه عادة العرب في كلامهم.

ولمّا كان المعتزلة ينفون الفصل بين صفات الله وبين ذاته، وذلك طبقاً لمبدئهم في التوحيد، ولا يعدون الصفات شيئاً منفصلاً عنه، حتى يصونوا لله التنزيه المطلق الذي نادوا به، فإنهم كانوا يؤولون جميع آيات الصفات بما يُخرجها عن ظاهر معناها، ويُخضعها للرأي الاعتزالي، وقد أثير عن النظام [٢٣١هـ] قوله: إن نفي اتصاف الله بالعلم هو "إثبات ذاته، ونفي العجز عنه، وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب، فمعنى الوجه في قوله ﷻ:

﴿ وَيَقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾^(٦٣٤) هو ذات الله، والوجه هنا على التوسع والمجاز، لا على الحقيقة، وهو مثل قول العرب لولا وجهك لم أفعل ذلك، أي لولا أنت، وهو كذلك يفسر اليد بمعنى النعمة^(٦٣٥).

^{٦٢٩} - تنظر: الأمثلة في مباحث (المحكم والمتشابه) و(مبحث الرؤية) وغيرها من مباحث هذه الرسالة.

^{٦٣٠} - قصاب: التراث النقدي والبلاغي عند المعتزلة، ص ٣٠١، ٤٣٧، ٤٣٨.

^{٦٣١} - المصدر نفسه، ٤٥٤.

^{٦٣٢} - وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بدوي: مذاهب الإسلاميين،

٦٢/١.

^{٦٣٣} - البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٣١. والرازي: اعتقادات فرق المسلمين، ص ٤١. وقصاب: التراث النقدي والبلاغي، ص ٥٢.

أمّا القاضي عبد الجبار [ت ٤١٥هـ]، فقد وضع كتابه (متشابه القرآن)، وهو يعد من أهم كتب المعتزلة، التي تكشف عن منهجهم في التفسير، وقد عمد مؤلف هذا الكتاب، إلى تأويل الآيات المتشابهات، وهي التي تخالف مبادئ العدل والتوحيد، فأولها جميعاً بما يطابق هذه المبادئ الخمسة، وقد تتبع سور القرآن الكريم سورة سورة، ولكنه لم يتوقف إلا عند تلك الآيات المشكّلة أو التي كانت تثير التساؤل، وهو لم يكتف بالتوقف عند المتشابهات التي يدل ظاهرها على مخالفة أصول الاعتزال فقط، بل تناول كذلك من الآيات ما كان مؤيداً لهذه الأصول وهو ما عدّه من المحكم، فتراه يشير إلى ذلك إشارة سريعة، منبهاً على هذا الموضوع أو ذاك..، ففي قوله ﷻ: ﴿إِيَّاكَ تَعْبُدُ﴾^(٦٣٦) قال: وذلك يدل على أن العبد يفعل ويختار..، لأن قوله: ﴿إِيَّاكَ تَعْبُدُ﴾ تخصيص له بأننا نعبد من دون غيره، وذلك لا يصح إلا بأن يكون العبد مختاراً لفعل دون فعل.. وفي ذلك إبطال للقول بأن هذه الأفعال لله ﷻ يخلقها في العبد^(٦٣٧).

وكان من شدة اعتدادهم بالعقل، أن عمدوا إلى كل ما ورد في القرآن الكريم من آيات يقتضي ظاهرها التشبيه، فأوجبوا تأويلها. لأن الألفاظ بزعمهم مُعرّضة للاحتمال، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال^(٦٣٨).

وقد تناول الشريف المرتضى في أماليه ومجالسه الأدبية أكثر من منئي مسألة مختلفة، عالج فيها بعض الآيات القرآنية، فرد عنها شبه الطاعنين، وأول بعضها على مذهب المعتزلة، الذي اعتنقه ودافع عنه خير دفاع، وتناول في مجالس أخرى بعض الأحاديث التي يوهم ظاهرها التعارض، أو تخالف مبدأ الاعتزال..، وكان منهجه في تفسيره [الأمالي] على النحو الآتي:

أولاً: تحديد طبيعة الآيات التي يتوقف عندها.

ثانياً: رد الشبه عن هذه الآيات.

^{٦٣٤} - الرحمن ٢٧.
^{٦٣٥} - الأشعري: مقالات الإسلاميين، ٢٢٨/١. والبغدادي: الملل والنحل، ص ٩١. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٥٧.
^{٦٣٦} - الفاتحة ٥.
^{٦٣٧} - الهمداني: متشابه القرآن، ٤١/١ - ٤٢.
^{٦٣٨} - الهمداني: القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، بتحقيق: عمر السيد عزمي، وأحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية للترجمة والنشر، القاهرة، بت، ص ١٩٦.

ثالثاً: اختياره للمتشابه وتمييزه عن المحكم.

رابعاً: اهتم بإظهار المزايا البلاغية للكلم القرآني^(٦٣٩).

ومثله الجاحظ [ت ٢٥٥هـ] الذي لجأ إلى تأويل الآيات التي تعارض مذهبه، فكان موقفه من قوله ﷻ: ﴿وَكُونُوا فِي أَرْضٍ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾^(٦٤٠)(٦٤١)... ووجد أنها تنسب إلى الله ﷻ كلاماً، فلجأ إلى تأويلها فقال: [] والكلمات في هذا الموضوع ليس يريد بها القول والكلام المؤلف على الحروف، وإنما يريد: النعم، والأعاجيب، والصفات، وما أشبه ذلك." فهو قد أول الكلام بالنعم والأعاجيب والصفات، لينفي عن الله صفة القول والكلام^(٦٤٢).

أمّا الرماني^(٦٤٣) [ت ٣٨٤ وقيل ٣٨٦هـ]: فنجد في تفسيره من آثار الاعتزال ما يصرف الآية عن ظاهرها، إذا كانت تخالف المعتقد الاعتزالي، فهو حينما عرض لقوله ﷻ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^(٦٤٤) عدّ ذلك من باب المبالغة في القول، وأول مجيء الله بمجيء آياته ودلائله، وذلك تطبيقاً لمبدأ التوحيد الذي لا يُجوزُ على الخالق الذهاب والمجيء والحلول، وبمثل ذلك أول قوله ﷻ: ﴿فَاتَى اللَّهُ بَنِيَّاهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾^(٦٤٥) بأن الذي أتاهم هو عظيم بأسه. وصرف قوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾^(٦٤٦) بقوله: يمكن أن تشتم منه رائحة مشابهة الله للأجسام.^(٦٤٧)

ولذلك نجد الرماني حريصاً على التنزيه المطلق في مبدأ التوحيد، فيعمد إلى نفي الإحاطة الحقيقية عن الله، ويجعلها من باب المجاز، ويتساءل: هل يوصف الله بأنه محيط حقيقة أم

٦٣٩ - قصاب: التراث النقدي والبلاغي، ١٩٩ - ٢٠٠.

٦٤٠ - لقمان ٢٧.

٦٤١ - الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب، البيان والتبيين، بتحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي مصر ١٩٦٥م، ٢٠٩/١. وقصاب: التراث النقدي والبلاغي، ٨٢.

٦٤٢ - قصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ٨٢ - ٨٣.

٦٤٣ - الرماني: هو: علي بن عيسى الرماني، صاحب التصانيف المشهورة في النحو واللغة [ت ٣٨٤هـ]. القفطي: إنباه الرواة، ٢٩٤/٢.

وقصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ١٤٩. وأبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٢٢.

٦٤٤ - الفجر ٢٢.

٦٤٥ - النحل ٢٦.

٦٤٦ - آل عمران ١٢٠ وفي البقرة "والله محيط بالكافرين" ١٩.

٦٤٧ - قصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ١٤٩.

مجازاً..؟ قال أبو علي: مجازاً، لأن المحيط بالشيء هو المطبق به من حواليه، وهذا من صفات الأجسام، وإنما حقيقته انه باقتداره عليه وعلمه به، قد حصره من جميع جهاته، كما يحصر المحيط المحاط به، وهو مما لا يفهم معناه إلا بتقدير أصله^(٦٤٨).

و قد استوعب الزمخشري [ت٥٣٨هـ] الفكر الاعتزالي بالكلية، وبعقليته الجبارة والدقيقة أمكنه استيعاب جميع ما كتبه المعتزلة الذين تقدموه، واختمرت في ذهنه هذه القراءات بعد أن صقلتها عقول أدبائهم ومفكرهم أزماناً طويلة^(٦٤٩). وكان يمتاز في حديثه بحس مرهف، وذوق سليم، وتحليل عبقرى، ملتصقاً بتوجيه آي الذكر الحكيم في ضوء المجاز، وما يمت إلى المجاز من فنون القول، وقد امتاز بالتماس الدليل العقلي أو اللفظي، على كل ما أوَّل من كلم القرآن الكريم، فتراه يردد دائماً: "إن كل قول لا دليل عليه فهو باطل غير ثابت". كان الزمخشري خير ممثل لهذه المدرسة، ولاسيما من خلال تفسيره الكشاف، الذي يقول عن سبب تأليفه له: "ولقد رأيت إخواننا في الدين من أفاضل الفئة الناجية العدلية، الجامعين بين علم العربية والأصول الدينية، كلما رجعوا إليّ في تفسير آية، فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب، أفاضوا في الاستحسان والتعجب واستطبروا شوقاً إلى مُصنّفٍ يضم أطرافاً من ذلك، حتى اجتمعوا إليّ مقترحين أن أملي عليهم "الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"^(٦٥٠).

من هذا النص ندرك أن كتاب الكشاف قد ولد في جو اعتزالي محض، وأن العامل المباشر في هذه الولادة، هو رغبة تلك النخبة من المعتزلة في الوقوف على حقائق التنزيل ووجوه التأويل..، إذ يؤكد الزمخشري في خطبة كتابه أنه يستعين بعلمي المعاني والبيان، للكشف عن حقائق التنزيل، ولنا أن نعدّ هذين العلمين وسيلتين توصل بهما الزمخشري للقيام بمهمته العقديّة، فسار على خطى أسلافه وعلى منهجهم في تأويل آي الذكر الحكيم، على أساس المجاز والنظر العقلي المعروف لدى المعتزلة^(٦٥١).

وكان الكشاف خير ممثل لآراء المعتزلة، لأنّ مؤلفه قد أوْدَعَهُ آراء أعلام الاعتزال في التأويل، ففيه نقرأ رأي القاضي عبد الجبار [ت٤١٥هـ]، عن سر إنزال القرآن الكريم محكماً ومتشابهاً،

^{٦٤٨} - المصدر نفسه والصفحة.

^{٦٤٩} - المصدر نفسه ص ٥٢.

^{٦٥٠} - الزمخشري: المقدمة، صفحة س.

^{٦٥١} - البصير: المجازات القرآنية، ٤٢٨.

فيقول: "لو كان كله محكماً لتعلق الناس به بسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجونه فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به"^(٦٥٢). وما ذلك، إلا لأن الله يدعو إلى اعتماد التدبر والتأمل والاستدلال، طريقاً حَتَمَهُ ﷻ على عباده، بما صاغ عليه القرآن، من آيات محكمات، هن أم الكتاب وأخر متشابهاً... فالمعتزلة إذاً يرون أن الراسخين في العلم من عباد الله، يشتركون مع الله ﷻ في القدرة على تأويل القرآن الكريم بشرائط منهجية، التزموا بها في توجيه أي الذكر الحكيم وجهات مجازية لا يهتدي إليها إلا من رسخ في العلم^(٦٥٣). ففي قوله ﷻ: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾^(٦٥٤) قال الزمخشري: أي لا يهتدي إلى تأويله الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله، وعباده الذين رسخوا في العلم، أي ثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا عليه بضرس قاطع^(٦٥٥).

أما إذا انتقلنا إلى خلق الأفعال فإن ظاهر قوله ﷻ: ﴿ حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ ﴾^(٦٥٦) يدل على المنع من قبول الحق والتوصل إليه بطرقه، وهو قبيح، والله ﷻ يتعالى عن فعل القبيح علواً كبيراً، لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عنه، فقال الزمخشري في تأويلها:

وأما إسناد الختم إلى الله ﷻ فلكي ينبه على أن هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها، كالشيء الخلق غير العرضي، ألا ترى قولهم: فلان مجبول على كذا، ومفطور عليه، يريدون أنه بليغ في الثبات عليه. ألا ترى أن الآية ناعية على الكفار، شناعة صفتهم وسماجة حالهم، ونيط بذلك الوعيد بعذاب عظيم^(٦٥٧). فنفي بهذا التأويل أن الله لم يفعل الختم في الآية حقيقة، وإنما هو من قبيل المجاز.

^{٦٥٢} - الزمخشري: الكشاف، ١/٤١٣. والرضي: تلخيص البيان، مقدمة المحقق ص ١٢.

^{٦٥٣} - البصير: المجازات القرآنية، ٢/٤٢٥.

^{٦٥٤} - آل عمران ٧.

^{٦٥٥} - الزمخشري: الكشاف، ١/٣٣٨.

^{٦٥٦} - البقرة ٧.

^{٦٥٧} - الزمخشري: الكشاف، ١/٥٠، ٥١.

إن ميل الزمخشري للتأويل العقدي المتعسف في تلك الآية أو سواها، يرسخ ميزة منهج المعتزلة العام، في توجيه كَلِم القرآن الكريم توجيهات مجازية، على أسس من العرف، والعقل، واللغة، والبلاغة^(٦٥٨).

فتأويل مجازات القرآن الكريم وتوضيح أساليبه، والكشف عن أسرار البلاغة فيه، لم يكن وفقاً على الزمخشري وحده، فقد تناول الشريف الرضي القرآن الكريم كله من أوله إلى آخره على وفق ترتيب السور المعهود، وكان يستعرض القرآن الكريم فيستخرج من كل سورة الآيات التي فيها مجاز بياني أو استعارة ويترك ما سوى ذلك^(٦٥٩).

وعلى الرغم من إجماع الفرق الإسلامية على وجوب التأويل في بعض النصوص من الكتاب والسنة، فإنَّ هذا التأويل أسيء استخدامه من بعض الفرق، فأخذوا يستخدمونه في معظم النصوص التي لا تتفق وعقائدهم، فالمعتزلة مثلاً، أولوا كلام الله في مواضع ليس من السهل تأويله فيها.. فهذا موسى عليه السلام وهو من أنبياء الله، وقد لقب بـ(كليم الله) الذي كلمه الله. أو (نجي الله) أي الذي ناجاه الله ﷻ وهذا بالاستناد إلى قوله ﷻ: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(٦٦٠) إذ يقوي المفعول المطلق معنى الكلام الحسي^(٦٦١). قال ابن قتيبة: وقد سلبها أصحاب التنزيه دلالتها الحسية بتغيير بسيط في الحركات، فجعلوا الفاعل والمفعول يتعاوران مكاناً واحداً فصارت القراءة "وكلم الله [مفعول]، موسى [فاعل] تكلماً". وقالوا: إن معنى (كلم الله) أوجد كلاماً، ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ أوجد كلاماً سمعه.

فخرجوا بهذا التأويل من اللغة ومن المعقول. لأن معنى تكلم الله أتى بالكلام من عنده، وترحم الله أتى بالرحمة من عنده، كما يقال تخشع فلان أتى بالخشوع من نفسه، وتبتل أتى بالتبتل من نفسه، وتحلم أتى بالحلم من نفسه، ولو كان المراد أوجد كلاماً، لم يجز أن يقال تكلم، وكان الواجب أن يُقال: أكلم، كما يقال: أقبح الرجل أتى بالقباحة.. وأطاب أتى بالطيب، وأخس أتى بالخساسة، وأن يقال: أكلم الله موسى إكلاماً، كما يقال أقبر الله الميت أي جعل له قبراً، أو

٦٥٨ - البصير: المجازات القرآنية، ١٧٨/١، ٣٦/٢-٤٣٧.

٦٥٩ - الرضي: تلخيص البيان، ص ٢٥.

٦٦٠ - النساء ١٦٤.

٦٦١ - القاعدة عند علماء العربية أن تأكيد الفعل بالمفعول المطلق يصرفه عن المجاز. ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١١١.

أرعى الماشية جعلها ترعى..ولك أن تلاحظ كيف أن هذه الآية، التي هددت كيان مذهب المعتزلة، كانت موضوعاً للجدل عند بعض علمائهم الذين يحكم الزمخشري نفسه على تفسيرهم بأنه (غريب)، يفسرون فعل (كَلَّمَ) مع مفعوله المطلق بأنه: من (الكلم)، بمعنى الجرح أي: جرح الله موسى بأظافر المحن، ومخالب الفتن (٦٦٢).

وقال ابن المنير معلقاً على قول الزمخشري: “..ينقل هذا التفسير عن بعض المعتزلة لإنكارهم الكلام القديم (٦٦٣)، الذي هو صفة الذات، إذ هم لا يثبتون إلا الحروف والأصوات قائمة بالأجسام، لا بذات الله ﷻ..فيضطر المعتزلي إلى إبطال الخصوصية الموسوية بحمل التكليم على التجريح..، وصدق الزمخشري وأنصف بقوله: إنه لمن بدع التفاسير..التي ينبو عنها الفهم ولا يبين بها إلا الوهم” (٦٦٤).

ومن الطريف ذكره، أن الزمخشري لما رأى الفعل (كَلَّمَ) في الآية مُؤكِّداً، فلم يسمح له حسه اللغوي الصادق، أن يصر على أن هذا الفعل مسند إسناداً مجازياً، إذ كيف يكون مجازاً وهو مؤكد؟! فالتجأ إلى علم القراءات، يلتمس منه مخرجاً، فنقل عن [إبراهيم ويحيى بن وثاب، أنهما قرآ (وكلم الله) بالنصب (٦٦٥). فرأى في هذه القراءة شيئاً من التأييد لعقليته في نفي الكلام الحقيقي المتعارف عليه، عن ذات الله، مشيراً إلى أن الفعل (كَلَّمَ) مسند إلى موسى ﷺ، لا إلى الله ﷻ.

٦٦٢-الزمخشري: الكشاف، ٥٩١/١. و ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ٦٧. تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ١٩٥-١٩٦.

٦٦٣-أول من قال القرآن قديم هو: محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب واتبه على ذلك طوائف فصاروا حزبين: الحزب الأول يقول:

الكلام القديم هو معنى قائم بالذات المقدسة. والحزب الثاني يقول: الكلام القديم هو الحروف والأصوات. ولكن جمهور الأمة من المذاهب الأربعة متفقون على أن كلام الله مُنزل غير مخلوق. ابن تيمية: منهاج السنة، ٣/٣٦٩-٣٧٠. وسيأتي تفصيل ذلك.

٦٦٤-الاسكندري: الانتصاف، ٥٨٢/١-٥٩١. ومن غريب التأويل والتفسير عند المعتزلة قول الشريف الرضي في قوله تعالى: ﴿وَمَلَكُ فِي السَّاجِدِينَ﴾ (الشعراء ٢١٩) المراد بذلك: تقلب الرسول الله ﷺ في أصلاب الآباء المؤمنين (تلخيص البيان، ص ٢١٥-٢١٦). و قول الزمخشري في تأويل قوله تعالى يذكر ابراهيم(ع): ﴿وامراته قائمة فُضِحَتْ﴾ قال: أي: حاضت. الكشاف، ٤١١/٢.

٦٦٥-الزمخشري: الكشاف، ٥٩١/١.

ومن نماذج التعسف في التأويل عند المعتزلة قولهم في تأويل قوله ﷺ: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾^(٦٦٦). فزعم الزمخشري وبعض المعتزلة أنه ﷺ اتخذهُ (فقيراً) ونزهوا الله فيما زعموا عن أن يكون خليلاً لمخلوق لأن الخُلة الصداقة.. فقالوا اتخذهُ فقيراً إليه وجعلوه من (الخُلة) بنصب الخاء.

يقول ابن قتيبة [ت٢٧٦هـ]: فقبحاً لهذا القول وهذا النظر، أما سمعوا ويحهم بإجماع الناس جميعاً على أن [الخُلة] بضم الخاء لإبراهيم ﷺ، وعلى أن موسى كليم الله، وإبراهيم خليل الله، وعيسى روح الله، فإن كان معنى خليل الله: الفقير إلى الله فأى فضيلة لإبراهيم في هذا القول، إذ كان الناس جميعاً فقراء إلى الله ﷺ^(٦٦٧).

وقد عمل المعتزلة جهدهم في تأويل الآيات التي تدل على أثر الفعل الرباني في ظواهر (الكفر والإيمان) للعباد، وقد ساموا كلم القرآن الكريم الدال على حرية الخالق في الخلق، والتصرف بهم أصناف التأويل، مما أخرجهم من التأويل المحمود إلى التأويل الفاسد، ثم في ضوء هذا الأساس البلاغي، راحوا يوجهون العبارات القرآنية الدالة في الظاهر على تشبيهه الله ﷺ وتجسيمه، وجهات مجازية غير ظاهرة، وإثبات وحدانية الله على عقيدتهم، معتمدين اصطلاح المجاز وما يجري مجراه، دافعين التشبيه والتجسيم عن الله بكل ما أوتوا من علم وبيان^(٦٦٨).

ومشكلة المعتزلة الكبرى، هي في اعتمادهم على العقل بشكل مطلق، وينبني على هذه المشكلة، خضوع التأويل للعقل وما كان مستلزماً عنه، فما اتفق من الكلام مع العقل فهو عندئذ كلام سليم لا يثير جدلاً ولا مناقشة، ولا يحتاج إلى التوقف الطويل، وما خالف العقل، وتجاوى مع أدلته في قليل أو كثير فلا بد من تأويله، لأنه في حكم المتشابه الذي ينبغي صرفه عن وجهه

٦٦٦- النساء ١٢٥

٦٦٧- تأويل مختلف الحديث، ص ٦٧ و الزمخشري: الكشاف، ١/٥٦٩، ٥٩١. والقالبي، أبو علي: الأمالي، ١/١٩٣.

٦٦٨- أول الزمخشري قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ (البقرة ٢٩) على أنها استعارة لقصد الله إلى السماء بإرادته ومشينته، بعد خلق ما في الأرض، من دون أن يريد فيما بين ذلك خلق شيء آخر. ووجه قوله تعالى ﴿فَأَنبِئْ قُرْبَانَ﴾ (البقرة ١٨٦) على أنه (تمثيل لحاله في سهولة إجابته لمن دعاه، وسرعة إجابته حاجة من سأله، بحال من قُرْبَانَ مكانه، فإني أسرعتُ تلبيةً. وأول قوله تعالى: ﴿وَلَا يُنظَرُ إِلَيْهِمْ﴾ (آل عمران ٧٧) بقوله: مجاز عن الاستهانة بهم، والسخط عليهم، تقول فلان لا ينظر إلى فلان، تريد نفي اعتداده وإحسانه إليه. الكشاف، ١/١٢٣، ٢٢٨، ٣٧٦، ٥٩٦ و ٤٣٢/٢ و ٤٢/٤.

بكل الوسائل. إن التأويل عند المعتزلة ضرورة لا بد منها بل هو مما يجب وجوباً، حين يخالف النص أدلة العقول، ومبادئ الاعتزال، وما أكثر ما استخدم المعتزلة في كلامهم أمثال هذه العبارة الصارمة القاطعة: إذا ورد عن الله ﷻ كلام ظاهره يخالف ما دلت عليه أدلة العقول، وجب صرفه عن ظاهره إن كان له ظاهر، وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها^(٦٦٩). وكان التأويل مبدأً معترفاً به عند الجميع.. يقول الغزالي [ت٥٠٥هـ]: وكل فريق وإن بالغ في ملازمة الظواهر فهو مضطر إلى التأويل إلا أن يجاوز الحد في الغباوة والتجاهل^(٦٧٠).

وكان أهل السنة يأخذون بمبدأ التأويل، ويحملون عليه بعض الآيات، ولكنها تأويلات لم تكن توغل في البعد الشديد، كما أنها كانت تعتمد على النقل والرواية بالدرجة الأولى، وكانوا يتوقفون في تأويلاتهم دائماً عند حدود معينة، لا يبيحون لأنفسهم أن يجاوزوها، وهم فيها مُقدِّسون للنقل، محافظون على ما جاءت به الرواية والنصوص، مستعدون للتسليم بظواهر النصوص أحياناً، وتقويض الأمر في بعضها إلى الله ﷻ..، وحينما يتوافر لديهم دليل واضح من النقل، ويواجهون مُشكلاً من النصوص، فإنهم لم يكونوا يترددون في التأويل، بل كانوا يأخذون بعض تأويلات المعتزلة نفسها، إذا لم يجدوا فيها مجافاة أو بعداً أو خرقاً لإجماع مألوف^(٦٧١).

أما تأويلات المعتزلة فإنها خاضعة أولاً للعقل والدراية، ولتلك الأصول العقدية التي اتفقت عليها آراؤهم..، فإذا كان النظام [ت٢٣١هـ] يرفض التسليم بوجود الجن، على أساس عقلي وتجريبي، فإن ابن قتيبة السني، يسلم بوجودها على أساس نقلي خالص، وقد وردت بها بعض آيات القرآن الكريم وتواطأ العرب على ذكرها في أشعارهم، ومن ثم فإن هذا المستند النقلي من الرواية والنصوص، يجعل من الضروري الإيمان بها، يقول ابن قتيبة: فمن آمن بمحمد ﷺ وأن ما جاء به حق أخذ بجميع هذا، وشرح صدره به، ومن أنكره لأنه لا يؤمن إلا بما أوجبه النظر والقياس على ما شاهد ورأى في الموات والحيوان، فماذا أبقى للمسلمين، وأي شيء ترك للملحدين^(٦٧٢).

وقد توسع المعتزلة في المجاز وقرروا أن معظم لغة العرب مجاز وأقلها حقيقة.

^{٦٦٩} - المرتضى: أمالي المرتضى، ١/٣٤١ و ٢/٣٠٠. و الهمداني: متشابه القرآن، ٤٧/٢.

^{٦٧٠} - الغزالي: فيصل التفرقة، ص ٦٠-٦١، ١٨٦.

^{٦٧١} - قصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ص ٤٣٣-٤٣٤.

^{٦٧٢} - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص ٩٢.

يقول ابن جني^(٦٧٣) المعتزلي: إعلم أن أكثر كلام العرب مع تأمله مجاز لا حقيقة^(٦٧٤).

وما دام التأويل واجباً مفروضاً عند وقوع المخالفة، فإن كل شيء عند ذلك متوقع في سبيله.. فنتوقع تعسفاً وجوراً في بعض الأحيان، ونتوقع بعداً وخروجاً عن الواضح المألوف في أحيان أخرى، ونتوقع ألا نجد دليلاً نقلياً واحداً، يؤيد ما ذهب إليه المعتزلة في أحيان كثيرة..، وذلك كله مما كان يسيء إلى تأويلات المعتزلة التي اتسمت بالصرامة والتحديد القاطع والغلو الشديد، ولا غرو إذاً أن يكون المعتزلة موطن هجوم شديد من جمهور علماء المسلمين، من السلف وأهل الحديث ورجال السنة، فقد وجدوا أن المعتزلة يريدون أن يخضعوا الدين لأهوائهم ورغباتهم، وأن يُنزلوا النصوص على وفق معتقداتهم وآرائهم^(٦٧٥).

وقد ذمهم الأشعري قائلاً: “..ومالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم، فتأولوا القرآن الكريم على آرائهم تأويلاً لم ينزل الله به سلطاناً ولا أوضح به برهاناً، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين، فخالقوا روايات الصحابة عليهم السلام..”^(٦٧٦).

والحق أن المعتزلة كادت تأويلاتهم أن تكون في بعض الأحيان، تقريراً لأصول مفترضة مسبقاً، وهي أصول لم تتكون جميعها بسبب الاستقرار الكامل لنصوص الشريعة، وإنما هي مبادئ وأصول تكونت لديهم أولاً تحت تأثير مجموعة من العوامل، والظروف التي أملاها عليهم روح الجدل والدفاع عن الدين، ضد أعدائه من غير المسلمين، أو ضد غلاة الفرق الإسلامية الأخرى، ثم راحوا يلتمسون الدليل الشرعي عليها، فما اتفق معها قبلوه، وما خالفها مضوا في تأويله وحمله طوعاً أو كرهاً، على هذا الأصل المفترض مسبقاً عندهم..^(٦٧٧).

^{٦٧٣} - هو: أبو الفتح عثمان بن جني، صاحب كتاب الخصائص [٣٩٢هـ]. ابن العماد: شذرات الذهب، ١٤٠/٣.
^{٦٧٤} - قصاب: التراث النقدي البلاغي للمعتزلة، ٤٤٤-٣٤٨. وقد أنكر ابن القيم وجود المجاز في اللغة العربية. جار النبي:
ابن قيم الجوزية، ص ١٦٣.
^{٦٧٥} - ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ٦٨.
^{٦٧٦} - الأشعري: الإبانة، ص ٦.
^{٦٧٧} - قصاب: التراث النقدي، ٣٦-٤٣٧.

وهذه حالة الفرق الحادثة في الشريعة مع الشريعة، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنه هو الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق، ويَعَدَّ جداً عن موضوعه الأول^(٦٧٨).

وقال أبو الوليد ابن رشد [٥٩٥هـ]: وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها هو من قبل التأويل.. وأول من غير هذا الدواء^(٦٧٩) الأعظم، هم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية، ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد فطمَّ الوادي على القرى، وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور^(٦٨٠).

وفي نهاية هذا المبحث، لابد من التنويه بدور مدرسة المعتزلة في نشر الثقافة الإسلامية، والدفاع عن عقيدتها في وقت مبكر، حين عز الأصدقاء وكثر الأعداء.. وكان لمدرسة الاعتزال حسنات وأياد بيضٍ وجهود مشكورة، وكان إلى جانب ذلك كله، طفرات كثيرة خالفوا فيها السُّنَّة، وخرجوا فيها عن المألوف، وشطحات خطيرة كان يسوقهم إليها الغلو والتعصب للمذهب الذي اعتنقوه وبالغوا في تقديره والاعتداد به^(٦٨١).

لقد أدى المعتزلة للإسلام اجل الخدمات، فقد كانوا من أكبر المدافعين عنه ضد خصومه، ومن أعظم الذين وقفوا في وجه أعدائه، يجادلونهم، ويردون عليهم، ويَعْرِضُونَ حجج الإسلام في قوة ووضوح، وكان لهم في صراعهم الطويل خصمان لدودان.

فأما الأول: فهو أعداؤهم من الفرق الإسلامية، الذين كانوا يرون في مبادئها بدعاً وضلالات خطيرة.

الثاني: هم الزنادقة، والملحدون، وأصحاب النحل والملل الأخرى، كالمناوية، واليهودية، والنصرانية، والمجوس. وقد حملهم هذا الدور الذي اضطلعوا به على أن يُلمُّوا بعقائد خصومهم ويدرسوها درساً عميقاً مستفيضاً، حتى يمكن مناقشتها ودفعها بالحجة الواضحة والقوية^(٦٨٢).

^{٦٧٨} - ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، ٢٥٣/٤-٢٥٤. وابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، [ضمن كتاب فلسفة ابن رشد]، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م، ص ٤٦.

^{٦٧٩} - في إشارة إلى دواء الطبيب إذا وُصف لحالة مرضية فيشفي به الأحاد، ويكون فيه الضرر لآخرين، وهذا الدواء هو (التأويل).

^{٦٨٠} - ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ٨٨. والغزالي: إجماع العوام، ص ٣٦.

^{٦٨١} - قصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ص ٧.

^{٦٨٢} - قصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ص ٢٦.

أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين أتباع المدرسة التوفيقية المتوسطة من أشاعرة وماتريدية، وبين اتباع مذهب النص من أتباع ابن تيمية وابن القيم الذين أطلقوا على أنفسهم لقب السلفية، وأتباع المذهب العقلي الاعتزالي الذي تمثله مدرسة الشيعة الإثني عشرية اليوم^(٦٨٣). وكانت المعتزلة محور بحثنا بوصفها مذهباً فكرياً تندرج تحته مدرسة الشيعة من خلال أبرز مفكريها وهم: الشريف الرضى والشريف المرتضى وغيرهما^(٦٨٤)...

٦٨٣ - فتاح: دراسات ص ١٤٩.

٦٨٤ - يقول كولد تسيهر: استقر الاعتزال اليوم في مؤلفات الشيعة، ولذا فإن من الخطأ الجسيم سواء من ناحية التاريخ الديني أو التاريخ الأدبي أن نزع بأنه لم يبق للاعتزال أثر قائم محسوس، بعد النصر الحاسم الذي نالته العقائد الأشعرية. وعند الشيعة مؤلفات اعتقادية كثيرة ينسجون فيها على منوال المعتزلة العقيدة والشريعة، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون. القاهرة، ١٩٥٩م ص ٩٩. و حفني داود: تعريف بتفسير عبد الله شير، ص ٣.

منهج الأشاعرة في التأويل

قبل الأشعري كان أهل السنة والجماعة يسمي مذهبهم بـ(مذهب أهل السنة) ولكن عندما ظهر الإمام الأشعري وبلغ مذهبه الآفاق، بفضل خدمة بُنائه كالباقلائي^(٦٨٥)، والجويني، والغزالي، والرازي، وغيرهم، سُمِّي بـ(مذهب أهل السنة والجماعة)^(٦٨٦) فشمّل هذا المذهب عموم بقاع العالم الإسلامي، إذا استثنينا نسبة ضئيلة من الشيعة، الذين ورثوا بعضاً من عقائد المعتزلة، مع تمسكهم ببعض عقائدهم الخاصة، التي تميزوا بها، كالعصمة وإمامة الغيبة والبداء وغيرها، هذا في علم الكلام والعقائد الإسلامية.

أما في الفقه فقد بقيت المذاهب الفقهية التي سادت العالم الإسلامي على حالها..

ولم يناع الأشعرية في علم الكلام عملياً، إلاّ مذهب المعتزلة الذي انقرض وبقيت بعض عقائده الفكرية سائدة عند مذهب الشيعة كما أشرنا، وبعضها الآخر تعهده الأشاعرة لأنه كان مقبولاً.. وكذلك مذهب الماتريدية الذي انحل فيما بعد في بوتقة الأشعرية المذهب الفكري العام في العالم الإسلامي، إذا استثنينا بعض دعوات السلفية^(٦٨٧) والوهابية والظاهرية، الذين يرفضون هذا المنهج ويعدونه خروجاً على مذهب السلف، وهذه دعوات مُعَارِضَةٌ لا تثبت لمنطق الحجة والبرهان..

إن الميزة المنهجية التي تميز بها أهل السنة والجماعة، هي تجنبهم لقواعد فلسفية مقررة ثابتة، ولا سيما في المراحل الأولى، وقد جعلتهم هذه الميزة يختلفون فيما بينهم حول بعض مسائل أصولهم العقدية، فيشار أحياناً للتمييز بينهم، بأن هذا موقف المتقدمين منهم أو المتأخرين، وقد تقدم القول إن مذهب أبي الحسن الأشعري أصبح مذهباً لأهل السنة والجماعة وأصحاب

^{٦٨٥} - هو: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، صاحب كتاب إجاز القرآن، [ت ٤٠٣ هـ]، ابن العماد، شذرات الذهب، ٣٥٨/٣.

^{٦٨٦} - وذلك في مقابلة أهل البدع كالروافض والجهمية.

^{٦٨٧} - قال أبو عثمان إسماعيل الصابوني (ت ٤٩٩ هـ): علامة أهل البدع: الوقعة في أهل الأثر، وعلامة الزنادقة: تسميتهم أهل الأثر حشوية، يريدون بذلك إبطال الأثر، وعلامة القدرية: تسميتهم أهل السنة مجبرة، وعلامة الجهمية: تسميتهم أهل السنة مشبهة، وعلامة الإسماعيلية تسميتهم أهل الأثر نابئة وناصبية. وكل ذلك عصبية ولا يلحق أهل السنة إلا اسم واحد وهو (أصحاب الحديث). الصابوني: أبو عثمان إسماعيل، رسالة: عقيدة السلف وأصحاب الحديث، وردت ضمن كتاب (ثلاث رسائل) ط مكتب التراث العربي، بغداد، ١٩٩٠م ص ٧٦-٧٧.

الحديث، ولا سيما الشافعية منهم، ومن هذا المنطلق فقد زال المُسوِّغ للتفريق بين المدرسة الأشعرية، ومدرسة أهل السنة والجماعة، لأن غالبية (رجال الفكر الأشعري) ممَّن تمذهب على مذهب الإمام الشافعي وغيره من الأئمة الأعلام..، وأبان الأشعري عقيدته التي يدين بها ومذهبه في كتابه الإبانة عن أصول الديانة^(٦٨٨).

وإنَّ هذا الإتجاه مر بثلاث مراحل ظهر فيها الخط التصاعدي في اكمال صورة المنهج الأشعري وتأسيس ركائزه وبناءه الفكري.

المرحلة الأولى: وهي مرحلة ظهور الأشعري وبناء المذهب الذين تقدم ذكرهم.

المرحلة الثانية: وفيها تمَّ تحديد الأطر النهائية للمنهج وصولاً إلى اكمال البناء المنهجي، ونشر المذهب وترسيخ جذوره على الساحة الفكرية، ولعب هذا الدور بعض الأشاعرة كالغزالي والشهرستاني وغيرهم.

المرحلة الثالثة: وفي هذه المرحلة يتخذ المنهج الأشعري أسلوباً كلامياً جديداً يتمثل باستعارة الأشاعرة للمنهج الفلسفي وأدواته لإثبات عقائدهم، وهذا ما عبَّر عنه بـ[عقلنة المذهب]، وهذا مسلك متأخري الأشاعرة كالرازي والإيجي وغيرهم.

وأشار الشهرستاني إلى موقف أهل السنة والجماعة من الصفات فقال: "أعلم أن جماعة كثيرة من السلف، كانوا يثبتون لله ﷻ صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والوجود والإنعام والعزة والعظمة، ولا يفرقون بين صفات الذات وبين صفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه، ولا يؤولون ذلك، إلا أنهم يقولون: إن هذه الصفات قد وردت في الشرع، فنسميها صفات خبرية، ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون، سمي السلف صفاتية والمعتزلة معطلة"^(٦٨٩).

^{٦٨٨} - الأشعري: الإبانة، ص ٨. ولم يقطع الدكتور عبد الرحمن بدوي بنسبة هذا الكتاب إلى أبي الحسن الأشعري. وقال: (إننا نشك كثيراً في صحة نسبة الإبانة إلى أبي الحسن الأشعري). مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت لبنان ١٩٧٩م، ٤٨٧/١، ٥٣٣. ثم الموسوعة العربية الميسرة، أعدها شفيق غريال، المجلد الأول مادة أشعرية، ص ١٦٦.
^{٦٨٩} - الشهرستاني: الملل والنحل، ٩٢/١.

وقد حكى الشهرستاني الخطوط العامة لاختلافهم في مسألة الصفات، حكاية نستطيع أن نصنفهم في ضوءها إلى أربعة فروع:

أولها: فرع بالغ في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات، كمقاتل ابن سليمان وجمهور الكرامية وغيرهم من المجسمة والمشبهة.

وثانيها: وهو مذهب السلف المتقدمين وهم ممن اقتصر على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخبر، فافترقوا فرقتين: فمنهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك، ومنهم من توقف في التأويل وقال: عرفنا بمقتضى العقل أن الله ﷻ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٦٩٠) فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك، إلا أننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله ﷻ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٦٩١) ومثل قوله: ﴿لَمَّا خَلَّطَ بِيَدَيَّ﴾^(٦٩٢) ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له، وليس كمثل شيء وذلك قد أثبتناه يقيناً.

وثالثها: جماعة من المتأخرين، زادوا على ما قاله السلف فقالوا: لا بد من إجرائها على ظاهرها، فوقعوا في التشبيه الصرف، وهذا ماذهب إليه المجسمة وغيرهم.

ورابعها: من أمثال عبد الله بن سعيد الكلابي وأبي العباس القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي [ت ٥٢٤هـ]، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية^(٦٩٣).

وكان منهجهم في التأويل على النحو الآتي:

أولاً: الأخذ بظاهر النص.

ثانياً: اعتمادهم النقل والرواية عن رسول الله ﷺ والصحابة، في فهم النصوص.

ثالثاً: تجنب التأويل بلا أساس من النص والنقل^(٦٩٤).

^{٦٩٠} - الشورى ١١.

^{٦٩١} - طه ٥.

^{٦٩٢} - ص ٧٥.

^{٦٩٣} - الشهرستاني: الملل والنحل، ١/٩٢، ٩٣.

وقد اتفق أئمة أهل السنة والجماعة قاطبة، على أن ما ورد في الكتاب والسنة مما ظاهره يوهم تشبيهه الله ﷻ ببعض خلقه، يجب الإيمان بأن ظاهره غير مراد، ولا يصح وصف الله بما يفيد هذا الظاهر من حيث عمومته، بل يُسمون مثل هذا بالمتشابه، ولعلماء الأمة فيه منهجان^(٦٩٥):

المطلب الأول: منهج المتقدمين:

يعتقد السلف أن ظاهر المتشابه غير مراد، ويُفوضون علمه إلى الله، مع إيمانهم بأن الله ﷻ منزّه عن مشابهة خلقه، ولا يُعيّنون معنى خاصاً لهذا التشابه، بل عقيدتهم هي التفويض الكلي في علمه إلى الله، أخذاً بقوله ﷻ: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾^(٦٩٦)، فهم يحترزون من الوقوع في الزيغ. لأسباب منها:

أ . لأن التأويل كما يقولون ليس بواجب بالإجماع، لأنه لو كان واجباً، لكان النبي ﷺ وأصحابه قد أدخلوا بالواجب، وأجمعوا على الباطل.

ب . ولأنه لا خلاف في أن من قرأ القرآن الكريم ولم يعلم تفسيره، ليس بآثم.

ج . ولأنه لو وجب على الجميع (معرفة تأويله) لكان فيه تكليف بما لا يطاق.

د . ولأن هذا ممّا لا يُحتاجُ إلى معرفته، لأنه لا عمل تحته^(٦٩٧).

والسلف توقفوا في بعض النصوص، ولكنهم أيضاً خاضوا في التأويل، كما أثبتنا ذلك سابقاً^(٦٩٨).

وإن ابن قدامة المقدسي [ت ٦٢٠هـ] يسوغ سبب الخوض هذا فيقول: [..نحن لم نتأول شيئاً، وحمل هذه الألفاظ على هذه المعاني ليس بتأويل، لأن التأويل (صرف اللفظ عن ظاهره) وهذه

^{٦٩٤} - البصير: المجازات القرآنية، ٥٠٣/٢.

^{٦٩٥} - البصير: المجازات القرآنية، ٣٧١/١ فما بعدها وكذلك، ٥٠٠/٢.

^{٦٩٦} - آل عمران ٧

^{٦٩٧} - المقدسي الحنبلي: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، رسالة التنزيه، بتحقيق أبي أنس (أحمد عدنان صالح الحمداني) ط مطبعة الجاحظ، بغداد ١٩٨٩م، ص ٥٤-٥٥. وابن تيمية: منهاج السنة، ١٠٥/٢. والغزالي: إجماع العوام، ص ٤٣.

^{٦٩٨} - في الفصل الثاني: ينظر تأويلات النبي ﷺ وموقف الحنابلة والسلف من التأويل.

المعاني هي الظاهر من هذه الألفاظ...، وإذا تقرر هذا فالمتبادر إلى الفهم من قوله ﷺ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(٦٩٩) أي بالحفظ والكلاءة. ولذلك قال الله ﷻ فيما أخبر عن نبيه: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَخْزِنِ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾^(٧٠٠) وقوله ﷻ لموسى: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَمْرِي﴾^(٧٠١) ولو أراد أنه بذاته مع كل أحد لم يكن لهم بذلك اختصاص...، فعلم أن ظاهر هذه الألفاظ هو ما حملت عليه فلم يكن تأويلاً، ثم لو كان تأويلاً فما نحن الذين تأولناه، وإنما السلف هم الذين تأولوه، فإن ابن عباس، والضحاك [ت ١٠٥هـ] ومالك [ت ١٧٩هـ] ورواه، وسفيان الثوري [ت ١٦١هـ] من العلماء، قالوا في قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ أي: علمه. ثم قد ثبت بكتاب الله والمتواتر عن رسول الله ﷺ وإجماع السلف، أن الله ﷻ في السماء على عرشه، وجاءت هذه اللفظة مع قرائن محفوفة بها، دالة على إرادة (العلم) منها، وهو قوله ﷻ: ﴿الْمُرْتَرِ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُمْ أَوْ بِعُهُمْ وَلَا خُمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٧٠٢) فبدأها بالعلم وختمها بالعلم، ثم ظاهر السياق، لتخويفهم بعلم الله ﷻ بحالهم، وأنه ينبيئهم بما عملوا يوم القيامة ويجازيهم عليه، فهذا لا يخفى على عاقل...، ومع هذا، فلو سكت إنسان عن تفسيرها وتأويلها، لم يُحْرَج ولم يلزمه شيء [٧٠٣].

وفي ختام رسالته يقول المقدسي [ت ٦٢٠هـ]: “..ينبغي أن يُعلم أن الأخبار الصحيحة التي ثبتت بها صفات الله ﷻ هي الأخبار الصحيحة الثابتة بنقل العدول الثقات.. وأما الأحاديث الموضوعية أو الضعيفة، فلا يجوز أن يقال بها، ولا اعتقاد ما فيها، بل وجودها كعدمها.. فمن كان من أهل المعرفة بذلك، وجب عليه اتباع الصحيح وإطراح ما سواه.. ومن كان عامياً ففرضه تقليد العلماء.. وإن أشكل عليه علم ذلك، ولم يجد من يسأله، فليقف، وليقل: آمنت بما قاله رسول الله ﷺ، ولا يثبت به شيئاً...، وليست هذه الأحاديث مما يحتاج إليها، لعمل فيها، ولا لحكم يُنتقى منها يُحتاج إلى معرفته، ويكفي الإنسان الإيمان بما عُرف منها...، ولْيَعْلَمَ أن من أثبت لله ﷻ

٦٩٩ - الحديد ٤.

٧٠٠ - التوبة ٤٠.

٧٠١ - طه ٤٦.

٧٠٢ - المجادلة ٧.

٧٠٣ - ابن قدامة: رسالة التنزيه، ص ٥٥. والغزالي: ميزان العمل، ٩٠-٩١، ١٠٠.

صفة (بشيء) من هذه الأحاديث الموضوعية، فهو أشد حالاً من تأويل الأخبار الصحيحة، ودين الله ﷺ هو بين الغالي فيه، والمقصر عنه، وطريقة السلف جامعة لكل خير..” (٧٠٤).

وقرر هذه العقيدة الإمام الصابوني بقوله: “..السلف وأصحاب الحديث يشهدون لله ﷺ بالوحدانية، وللرسول ﷺ بالرسالة والنبوة، ويعرفون ربهم ﷺ بصفاته التي نطق بها وحيه وتنزيله، أو شهد له بها رسوله ﷺ على ما وردت الأخبار الصحاح به، ونقلته العدول الثقات عنه، ويثبتون له ﷺ ما أثبت لنفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ، ولا يعتقدون تشبيهاً لصفاته بصفات خلقه، فيقولون إنه خلق آدم بيده كما نص ﷺ عليه في قوله ﴿يَا إِبْرَاهِيمَ مَا مَثَعُكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ (٧٠٥) ولا يحرفون الكلم عن مواضعه، بحمل اليدين على النعمتين أو القوتين كتحريف المعتزلة والجهمية.. ولا يكيّفونهما بكيف، أو تشبيهما بأيدي المخلوقين تشبيه المشبهة.. وقد أعاد الله أهل السنة من التحريف (٧٠٦)،

والتكليف (٧٠٧)، ومَنْ عليهم بالتعريف والتفهيم، حتى سلكوا سبيل التوحيد والتنزيه، وتركوا القول بالتعليل والتشبيه، واتبعوا قول الله ﷺ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (٧٠٨)،

وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن الكريم، ووردت بها الأخبار الصحاح، من السمع والبصر والعين والوجه والعلم والقوة والقدرة والعزة والعظمة والإرادة والمشية والقول والكلام والرضا والسخط والحياة واليقظة والفرح والضحك وغيرها.. من دون تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين، بل ينتهون فيها إلى ما قاله الله ﷺ وما قاله رسوله ﷺ من دون زيادة عليه، ولا إضافة إليه ولا تكليف له ولا تشبيه ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير ولا إزالة اللفظ (الخبر) عمّا تعرفه العرب وتضعه عليه بتأويل منكر، ويُجروئه على الظاهر، و يَكِلُون

٧٠٤ - المقدسي: رسالة التنزيه، ٥٩ - ٦٠ .

٧٠٥ - ص ٧٥ .

٧٠٦ - التحريف نوعان: تحريف اللفظ: وهو العدول عن جهته إلى غيرها إمّا بزيادة وإمّا بنقصان، وإمّا بتغيير حركة إعرابية، أو غيرها.

وتحريف المعنى: وهو العدول بالمعنى عن وجهه وحقيقته وإعطاء اللفظ معنى لفظ آخر. جار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٢٤٣.

٧٠٧ - التكليف: أن يعتقد أن صفاته تعالى على كيفية كذا، أو يسأل عنها كيف. جار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٢٤٣.

٧٠٨ - الشورى ١١.

علمه إلى الله ﷻ، ويُقرُّون بأن تأويله لا يعلمه إلا الله، كما أخبر الله عن الراسخين في العلم في قوله: ﴿... وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (٧٠٩). (٧١٠)

ومما روي عن مالك بن أنس [ت ١٧٩ هـ] رضي الله عنه أنه كان يقول: إياكم وأهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عمَّا سكت عنه الصحابة والتابعون. (٧١١)

ولكن صاحب تفسير المنار بعد أن استعرض مواقف السلف من التأويل قرَّر حقيقة مهمة وهي: “..أنَّ جميع الأمة سلفها وخلفها، يتكلمون في معاني القرآن الكريم التي تحتل التأويلات، وهؤلاء الذين يفسرون أن الراسخين في العلم لا يعلمون معنى المتشابه، هم من أكثر الناس كلاماً فيه، والأئمة كالشافعي وأحمد ومن قبلهم، كلهم يتكلمون فيما يحتمل من المعاني، ويرجعون بعضها على بعض بالأدلة في جميع مسائل العلم الأصولية..” (٧١٢). والحقيقة أن هذا الرأي هو ما نميل إليه.

٧٠٩ - آل عمران ٧.

٧١٠ - الصابوني: رسالة عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ص ٥٠-٥١. وجمادى الأولى: ابن قيم الجوزية، ص ٣٤٩.

٧١١ - الصابوني: رسالة عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ص ٦٣.

٧١٢ - رضا: تفسير المنار، ٣/١٩٠، ١٩١.

. المطلب الثاني: منهج المتأخرين:

سبق القول بأن مصطلح(أهل السنة)بعد الإمام الأشعري تحول إلى مصطلح(أهل السنة والجماعة) لأن الأشاعرة، انبروا للدفاع عن السنة، ضد الهجمة الثقافية الكبيرة التي واجهها العالم الإسلامي بعد اختلاطه بالثقافات الأجنبية، وضد الفرق الداخلية التي أخذت تنتشر في المجتمع الإسلامي، بدوافع شتى وتحت عناوين مختلفة..، لذلك كان ظهور هذه المدرسة، مُناسبَةً مهمة لها، لنيل البيعة رسمياً من جمهور المسلمين، والعقد على المتكلمين الأشاعرة، الذين بذلوا أقصى الجهد في سبيل تمكين العقائد الإيمانية الصحيحة والاستدلال لها، وتمكينها من القلوب والعقول^(٧١٣).

وكان من أبرز أتباع الأشعري في علم الكلام القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلائي (ت ٤٠٣هـ) وهو من أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري وليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده^(٧١٤).ومن ثم تبعه أقوام كثيرون، منهم أبو إسحق الاسفراييني إبراهيم بن محمد (ت ٤١٨هـ)وهو أصولي متكلم وأحد أعلام المذهب، ومنهم أبو المظفر الاسفراييني توفي بطوس(٤٧١هـ)صاحب كتاب التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الضالة^(٧١٥).

إلاً أن الأثر الأكبر في توحيد وترسيخ المذهب الأشعري وإذاعته في مشرق العالم الإسلامي ومغربه، هو للإمام الباقلائي، الذي وضع لمسائل العلم وقضاياها المقدمات العقلية، التي تتوقف عليها الأدلة، وذلك من مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأن العرض لا يبقى زمانين..، وجعل هذا الإمام القواعد العقلية تبعاً للعقائد الدينية، في وجوب اعتقادها، لتوقف تلك الأدلة في رأيه عليها، ولأن بطلان الدليل يؤذن فيما يقول] ببطان المدلول] وجُمِلَتْ هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية، ولم تكن حينئذ ظاهرة في الملة، لملاستها للعلوم الفلسفية، المباينة للعقائد الشرعية بالجملة^(٧١٦).

^{٧١٣} - موسى: محمد يوسف، مقدمة كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة لإمام الحرمين الجويني، نشر مكتبة الخانجي بمصر وطباعة مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٠م.صفحة ح.

^{٧١٤} - موسى.د. محمد يوسف، مقدمة الإرشاد للجويني، صفحة ح.

^{٧١٥} -المصدر نفسه، صفحة ط.

^{٧١٦} - ابن خلدون: المقدمة، ٤٦٥، و موسى. محمد يوسف مقدمة كتاب الإرشاد للجويني، صفحة ف.

ثم جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (٤١٩-٤٧٨هـ)، فأملى في الطريقة كتاب الشامل، ثم لخصه في كتاب الإرشاد، واتخذه الناس إماماً لعقائدهم، ثم انتشرت من بعد ذلك علوم المنطق في الملة، وقرأه الناس وفرّقوا بينه وبين العلوم الفلسفية، بأنه قانون ومعيّار للأدلة فقط، يُسبَرُ به الأدلة منها، كما يُسبَرُ من سواها، ثم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين، فخالقوا الكثير منها بالبراهين التي أدت إلى ذلك، وربما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات، فلما سبروها بمعيار المنطق، ردهم إلى ذلك فيها، ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله، كما صار إليه القاضي الباقلاني، فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم، مباينة للطريقة الأولى، وتسمى طريقة المتأخرين، وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة، فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية، وجعلوهم من خصوم العقائد، لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم^(٧١٧)..

ولمّا رأى الغزالي استتراء الباطنية تحت غطاء الفلسفة، والتأويل الباطني للنصوص النقلية، انبرى للرد عليهم، وكان كما يقول ابن خلدون: "أول من كتب في الطريقة بعد الباقلاني، وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم، ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العُلَمين فحسبوه فيهما واحداً، من اشتباه المسائل فيهما"^(٧١٨).

ولكنهم في كل مرة يبتعدون فيها عن مذهب السلف، يعودون إلى منبع العقيدة وحبها المتين القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، كما سنرى من موقف إمام الحرمين في الرسالة النظامية، إذ قال عن مُشكِل القرآن الكريم والحديث الشريف: "اختلقت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على الأشاعرة اعتقاد فحواها، فرأى بعضهم تأويلها، والترم ذلك في أي الكتاب وما يصح من السنن، وذهبت أئمة السلف إلى الإنكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب ﷻ، والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقداً، اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك، أن إجماع الأمة سنة متبعة، وهو مُستند مُعظم الشريعة، وقد درج أصحاب الرسول ﷺ

^{٧١٧} - ابن خلدون: المقدمة، ٤٦٥، ٤٦٦.

^{٧١٨} - ابن خلدون: المقدمة، ٤٦٥-٤٦٦. و موسى: د. محمد يوسف، مقدمة الإرشاد للجويني، صفحة ٧١.

على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام والمشتغلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها.

فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغاً أو محتوماً، لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، فإذا تَصَرَّم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قطعاً بأنه الوجه المتبع، فحُقَّ على ذي الدين أن يعتقد تنزيه الرب ﷻ عن صفات المحدثات، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكلُّ معناها إلى الرب”^(٧١٩). وهذه نتيجة طبيعة لمعظم أعلام الأشاعرة، وهي العودة إلى منهج السلف والتأكيد عليه، كلما تفرقت بهم السبل، كما رأينا ذلك من الأشعري في الإبانة والغزالي في إجماع العوام عن علم الكلام وكتابه المنقذ من الضلال. وهو ما وقفه إمام السلف أحمد بن حنبل [١٦٤-٢٤٠] عندما بلغه أن أبا ثور قال في الحديث الشريف: (خلق الله آدم على صورته) أن الضمير عائد لآدم، فهجره أحمد، فأتاه أبو ثور، فقال له أحمد: أي صورة كانت لآدم يخلقه عليها...؟ كيف تصنع بقوله ﷻ: خلق الله آدم على صورة الرحمن..، فاعتذر أبو ثور وتاب بين يديه. ويروى عنه في ذم الكلام أنه قال: لا يفلح صاحب الكلام أبداً، ولا ترى أحداً ينظر في الكلام، إلا وفي قلبه مرض، وبالغ في ذمه، حتى هجر الحارث المحاسبي [٢٤٣هـ] مع زهده وورعه، لتصنيفه كتاباً في الرد على المبتدعة، وقال له: ويحك!! ألسنت تحكي بدعتهم أولاً، وترد عليهم، ألسنت تحمل الناس بتصنيفك على مطالب كلام أهل البدعة والتفكر فيه، فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث^(٧٢٠).

ومع ذلك فإن جمهور الأمة أجمعوا على وجوب التأويل في النصوص المشكلة، حتى أن الإمام أحمد أوَّل في نصوص معلومة، فأصبح ذلك مذهباً لأئمة الخلف، الذين اعتقدوا تنزيه الباري عن النقائص والعيوب التي نزه نفسه عنها وهي المنافية لكماله وكمال ربوبيته وعظمته كالسنة، والنوم، والغفلة، والموت، واللغو، والظلم.. وغيرها من الصفات التي تشابه خلقه، وراحوا يؤولون اللفظ المتشابه بمعنى ليس من المستحيل إطلاقه على الله ﷻ، مثلاً: يؤولون الصورة في

^{٧١٩} - موسى: د. محمد يوسف، مقدمة الإرشاد للجويني، صفحة ٥٦، و ابن خلدون: المقدمة، ٤٦٥. و الدباغ: الحسن بن زياد وفقهه، ص ٢٠٦.

^{٧٢٠} - عبد الله: محمد رمضان، الباقلاني وأراؤه الكلامية، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٨٦م، ص ٤٦، ٤٧. و رضا: تفسير المنار، ١٩٠/٣،

١٩١. والغزالي: ميزان العمل، ص ١٤٧.

قوله ﷺ: (أتاني ربي في أحسن صورة) فيقولون: الصورة المراد بها صفات الجلال والكمال التي تليق به ﷺ وهي التي تجلى بها ربه له (٧٢١).

ويقول الأمدى في الصفات الخبرية: "إنها كنايةات وتَجَوُّزات مفهومة للمؤمنين من العرب، بأدلة صارفة إياها عن معناها الظاهر، لأنهم مصدقون بان الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾" (٧٢٢) فهي مؤولة بما يناسب تفاهم العرب" (٧٢٣).

وكان منهجهم في تأويل قوله ﷺ: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا...﴾ (٧٢٤) يقول الماتريدي "لا يقصد أحد قصد مخادعة الله، لكنهم كانوا يقصدون مخادعة المؤمنين وأولياء الله، فأضاف الله وَجَلَّ ذَٰلِكَ إِلَىٰ نَفْسِهِ، لعظيم قدرهم وارتفاع منزلتهم عنده ﷺ" (٧٢٥).

وقال ابن كثير [٧٧٤هـ]: "﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ...﴾ أي بإظهارهم ما أظهره من الإيمان مع إسرارهم الكفر، يعتقدون بجهلهم، أنهم يخدعون الله بذلك، ولهذا قابلهم على اعتقادهم هذا بقوله: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ بذلك من أنفسهم، كما قال ﷺ: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾" (٧٢٦) أي حاصل خداعهم ووباله، يرجع إليهم في الآخرة" (٧٢٧).

وقال الماتريدي في قوله ﷺ: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ﴾ (٧٢٨). أي: اختاروا الضلالة على المدعو إليه وهو الهدى، من دون إن كان عندهم الهدى فتركوه بالضلالة، وهو كقوله: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (٧٢٩). من دون إن كانوا فيه، فكذلك الأول - تركوا الهدى بالضلالة ابتداءً. وقيل: الضلالة الهلاك أي اختاروا ما به يهلكون على ما به نجاتهم، وإن كانوا

٧٢١ - أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، الفقه الأكبر بشرح علي القاري، ط دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٤م، ص ١٨٧. والغزالي: إجماع العوام، ص ٦. وابن القيم: الروح، ص ٢٦١.

٧٢٢ - الشورى ١١.

٧٢٣ - الكبيسي: التأويل الباطني، ص ٤٣.

٧٢٤ - البقرة ٩.

٧٢٥ - الماتريدي. تأويلات أهل السنة، ص ٤٣.

٧٢٦ - النساء ١٤٢.

٧٢٧ - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ٤٧/١.

٧٢٨ - البقرة ١٦.

٧٢٩ - البقرة ٢٥٧.

لا يقصدون شراء الهلاك بما به النجاة كقوله: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾^(٧٣٠).. لا يقدر أحد أن يصبر على النار ولكن فما أصبرهم على عمل يستوجبون به النار. كذلك قوله: ﴿بِسْمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾^(٧٣١) أي بسما اختاروا ما به هلاك أنفسهم على ما به نجاتهم^(٧٣٢). وفي إمكاننا أن نعد المجاز مهرباً باعتبار في التفسير والفهم، أو توجيهاً مسوغاً نحو معنى معين خدمة لغرض أو آخر^(٧٣٣).

وفي تأويل قوله ﷻ: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾^(٧٣٤). قال الماتريدي: "إن قوله ﷻ ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾ قول إبليس، وهو الذي تعرض بهذا القول، وإن كان الكلام مذكوراً باسم الجماعة"^(٧٣٥).

ومِمَّنْ رَسَخَ منهج الأشاعرة في التأويل، وأصلَ منهجهم، العز بن عبد السلام (ت ٥٦٠هـ)^(٧٣٦). في كتابه (الفوائد في مشكل القرآن)^(٧٣٧) عرض لما رآه مشكلاً من آي القرآن الكريم، مرتباً إياه بحسب ترتيب سور القرآن.. وكان في تأويله بعض آيات الأسماء والصفات، يصدر عن وجهة نظر الأشاعرة. وقد اتسمت نظراته التأويلية بحرية في الرأي، ونادراً ما استشهد بأقوال قدامى المفسرين من الصحابة والتابعين، وكان موقفه من قوله ﷻ ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾^(٧٣٨).^(٧٣٩) قال: ينظرون بمعنى: ينتظرون، وهذا مُشكِلٌ، لأنهم كانوا ينكرون البعث، فكيف ينتظرونه. والجواب: أنه عبر بالانتظار عن الاستقبال، لأنه من لوازمه، أو هذا

٧٣٠ - البقرة ١٥٧.
٧٣١ - البقرة ٩٠.
٧٣٢ - الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ص ٥٠-٥١.
٧٣٣ - عبد الجليل: المجاز وأثره في الدرس اللغوي، ص ١٦٦.
٧٣٤ - البقرة ٣٠.
٧٣٥ - الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ص ٨٦.
٧٣٦ - ابن عبد السلام: الفوائد، الصفحة ب.
٧٣٧ - البصير: المجازات القرآنية، ٣٥٨-٣٥٩.
٧٣٨ - البقرة ٢١٠.
٧٣٩ - البصير: المجازات القرآنية، ٣٥٨-٣٥٩.

شأنه لأنه واقع بهم^(٧٤٠). وقد تجاهل المعنى المُشكل والأكثر إجحافاً بين المتكلمين، وهو قوله ﷺ: ﴿يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ...﴾ الذي أوله معظم المتكلمين بأنه إتيان أمره.

وقد قال الإمام الأشعري: ولا نبتدع في دين الله ما لم يأذن لنا، ولا نقول على الله ما لا نعلم. ونقول: عن الله ﷻ يجيء يوم القيامة كما قال: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^(٧٤١).^(٧٤٢)

إن عقيدة العز بن عبد السلام تصدر عن فكرة كلامية نظرية، ترتبط بعقيدته الأشعرية، ثم يحاول أن يؤيد عقيدته وفكرته الكلامية من آي الذكر الحكيم، التي فيها مجازات عقائدية تنسجم ومنهج الأشعري، ففي قوله ﷻ: ﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾^(٧٤٣) ينقل كلام الزمخشري وأبي علي القاري في معنى هذه الصفة، يقول: قال الزمخشري: وإحاطة الله بالكافرين مجاز، والمعنى أنهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به، المحيط حقيقة^(٧٤٤). وقال أبو علي القاري: "محيط هاهنا بمعنى مُهلك مثل قوله ﷻ: ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾^(٧٤٥) أي: أهلكته، أو بمعنى عالم بهم علم مجازة، مثل قوله ﷻ: ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ﴾^(٧٤٦) وقوله ﷻ: ﴿وَمَا تَعْلَمُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ﴾^(٧٤٧) معناه: يجازي عليه"^(٧٤٨).

وقبل أن نغادر هذا المبحث، لابد من الإشارة إلى موقف السيوطي من الذين خاضوا في التأويل والتفسير. قال: فالذين أخطؤوا فيهما من اعتقدوا مذاهب باطلة وعمدوا إلى القرآن الكريم فتأولوه على رأيهم، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لا في رأيهم ولا في تفسيرهم، ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة، يدس البدع في كلامه، وأكثر الناس لا يعلمون، كصاحب الكشاف ونحوه...، فإن الصحابة والتابعين والأئمة إذا كان لهم في الآية تفسير، وجاء قوم فسروا الآية بقول آخر لأجل مذهب اعتقدوه، إلى ما يخالف ذلك، كان مخطئاً، لأن الصحابة كانوا أعلم بتفسيره وتأويله،

٧٤٠ - الفوائد، ص ٤٨.

٧٤١ - الفجر ٢٢.

٧٤٢ - الإبانة، ص ١٢.

٧٤٣ - البقرة ١٩.

٧٤٤ - الزمخشري: الكشاف، ١/٨٥. وابن عبد السلام: الفوائد، ص ٤٠.

٧٤٥ - البقرة ٨١.

٧٤٦ - الجن ٢٨.

٧٤٧ - البقرة ١٩٧.

٧٤٨ - ابن عبد السلام: الفوائد ص ٤٠.

وهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله^(٧٤٩). ومما تقدم يمكننا أن نقرر حقيقة مهمة وهي أن أهل السنة بعمومهم قد رضوا التأويل منهجاً وكان الأشاعرة رواداً في هذا المجال وإن وضعوا حدوداً على ذلك.

ف.٢.٥:

مناهج الفلاسفة

قرأ بعض المسلمين التراث الفلسفي والنظريات الفلسفية فلم ترق لهم، ولم يرق لهم أكثر ما فيها من نظريات وأبحاث، ووجدوا أنها تتعارض مع الدين في بعض مباحثها، فكرسوا حياتهم للرد عليها وتنفير الناس منها، وكان على رأس هؤلاء: الغزالي في التهاافت والمنقذ من الضلال، والفخر الرازي الذي تعرض في تفسيره لنظريات الفلاسفة، التي تبدو في نظره متعارضة مع الدين، ومع القرآن الكريم على وجه الخصوص، فعمل على رفضها وإبطالها، بمقدار ما أسعفته الحجة وانقاد له الدليل^(٧٥٠)..

وقرأ بعض المسلمين هذه الكتب فأعجبوا بها، على الرغم مما فيها من نظريات تبدو متعارضة مع نصوص الشرع وتعاليمه، التي لا يلحقها الشك ولا تحوم حولها الشبهة، وعلى الرغم

^{٧٤٩} - السيوطي: الإتيقان، ٣٩٢/٢.
^{٧٥٠} - الذهبي: التفسير والمفسرون، ٤٥٥/٢.

من مخالفتها لِمَا عَلِمَ من الدين بالضرورة، ووجدوا في أنفسهم القدرة على أن يوفقوا بين الحكمة والعقيدة، أو بين الفلسفة والدين، وأن يبينوا للناس أن الوحي لا يناقض العقل في شيء، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة، تمكنت من النفوس وثبتت أمام الخصوم.. فبدلوا كل ما يستطيعون من حلول لِيَصِلُوا الفلسفة بالدين ويُواخُوا بينهما، حتى يصبح الدين فلسفة، والفلسفة ديناً، وبالفعل وصل فلاسفة المسلمين إلى هذا التوفيق، ولكنه توفيق إن أرضى بعض المسلمين، فقد أغضب كثيراً منهم، وذلك لأنهم لم يصلوا في توفيقهم، إلا إلى حلول وسطى، صوروا فيها التعاليم الدينية تصويراً يبعد كثيراً عن الصور الثابتة المأثورة، ولذلك لم يجد الغزالي صعوبة في الرد على هؤلاء، وإبطال محاولاتهم، التي ظنوا أنهم أرضوا بها علماء الدين الواقفين عند حدوده وتعاليمه^(٧٥١).

ثم إن الفلاسفة الموفقين كان لهم منهجان في توفيقهم:

المنهج الأول: هو تأويل النصوص الدينية والحقائق الشرعية بما يتفق مع الآراء الفلسفية، وإخضاع تلك النصوص والحقائق إلى هذه الآراء حتى تسايرها وتتماشى معها.

أما المنهج الثاني: فهو شرح النصوص الدينية والحقائق الشرعية بالآراء والنظريات الفلسفية، ومعنى هذا أن تغطي الفلسفة على الدين وتتحكم في نصوصه، وسنرى أكثر من أنموذج فلسفي عن عملية التوفيق هذه^(٧٥٢)...

وفي هذا المبحث سندرس أربعة مطالب أساسية:

المطلب الأول:

أبو نصر الفارابي (ت ٤٣٩هـ)

يُعدُّ الفارابي أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في صورتها الكاملة، ووضع أصولها ومبادئها..، وقد أثر فيمن جاء بعده، ولاسيما الشيخ الرئيس ابن سينا، والفلاسفة الإسلاميون من بعده^(٧٥٣).

^{٧٥١} - المصدر نفسه، ٤٥٥/٢-٤٥٦.

^{٧٥٢} - المصدر نفسه، ٤٥٧/٢.

^{٧٥٣} - التكريتي: د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية عند مفكري الإسلام، دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٨٨م، ٣٠٤.

وقد وجد الفارابي نفسه بين التفكير الفلسفي اليوناني من ناحية، وبين الشريعة الإسلامية من ناحية أخرى..، وقد حاول جاداً في التوفيق بين العقل والنقل، ما دام المنهجان يطلبان الحقيقة والحق، ولم تتضمن الرسالة المحمدية التي نزلت وحياً على النبي ﷺ إلا الحق. وكان الفارابي ذا نظرة عميقة ومؤثرة في محاولة التوفيق هذه^(٧٥٤).

ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الله بالجزئيات والكميات، وقد سار على نهجه معظم الفلاسفة المسلمين، ولذلك شن الغزالي حملته العنيفة عليهم في كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة). ولم يُرد بذلك إلا الفارابي وابن سينا من فلاسفة الإسلام، وفي النص الآتي بَرَأَ الدكتور ناجي التكريتي الفارابي من هذه التهمة عندما قال: “..صرح الفارابي بأن الباري ﷻ مدبر لجميع العالم، وتشمل عنايته كل شيء، ولا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، وكل ما في العالم من أجزاء وأحوال موضوع على أحسن ما يكون من توافق وإتقان..، وإن العناية الإلهية تحيط بجميع الأشياء، وتتصل بكل كائن وكل شيء بقضاء الله وقدره خيراً كان أم شراً”^(٧٥٥). وفي هذا تقرير من الفارابي بأن الله يعلم الجزئيات.

وقد آمن الفارابي بنظرية الفيض الإفلوطينية في نشوء العالم الفاضل عن الله منذ الأزل، وهي التهمة الأخرى التي وصَمَ الغزالي بها الفلاسفة وهي: القول بقدم العالم.

وقد ذهب الفارابي، إلى أن حكمة الفلاسفة، وحكمة الأنبياء، تفيض عن العقل الفعال، وهو يذكر النبوة بين حين وآخر، ويصورها بأنها أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل^(٧٥٦). وذلك لأن الوحي ليس جهداً إنسانياً أو بشرياً، وإنما هو: إعلامٌ الله من اصطفاه بطريقة خفية غير معتادة للبشر. وليس الوحي حديث نفس، أو شيئاً ذاتياً نفسياً، وإنما هو: شيءٌ خارج عن نفس النبي ﷺ^(٧٥٧). ومخيلته وقواه الفكرية، المُعبر عنها بسلسلة العقول الإفلوطينية.

^{٧٥٤} - المصدر نفسه، ٣٠٨.

^{٧٥٥} - المصدر نفسه، ٣١١.

^{٧٥٦} - دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٣٨م، ١٥٣-١٥٤ و. الدكتوران: محمد السيد نعيم وعوض الله جاد حجازي، في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، القاهرة، ١٩٥٩م، ص ٢٢٢-٢٢٦.

^{٧٥٧} - الفارابي: أبو نصر، فصوص الحكم ضمن (المجموع) دار السعادة، مصر، ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م، ص ١٦٣. والدكتوران:

رشدي عليان، وقحطان الدوري، أصول الدين الإسلامي، ص ٢٧٠.

ويرى الفارابي أن النبي ﷺ يستطيع أن يتقبل المعلومات لا بواسطة القوة المتخيلة فحسب، بل بواسطة قوة فكرية قدسية، تمكنه من الصعود إلى عالم النور، حين يتقبل الأوامر الإلهية..، فهي إذاً قوة قدسية لا تصدأ مرآتها، ولا يمنعها شيء من انتقاش ما في اللوح المحفوظ..، فنُبلِّغ ممّا عند الله، إلى عامة الخلق^(٧٥٨). لاحظ كيف حطَّ الفارابي من منصب النبوة، وكيف نظر إلى الوحي، وحوَّلَهُ من قوة إلهية، اجتنبى الله ﷻ بها محمداً ﷺ من سائر البشر، بواسطة الملك جبريل العليّ، إلى قوة عقلية تحصل بالمجاهدة والرياضة، كما بدا لنا من فلسفته وإن لم يقصد ذلك، قال: "والوحي لوح من مراد الملك للروح الإنسانية بلا واسطة، وذلك هو الكلام الحقيقي، فإن الكلام إنما يراد به تصوير ما يتضمنه باطن المُخاطَب في باطن المُخاطَب ليصير مثله، فإذا عجز المُخاطَب عن مَسِّ باطن المُخاطَب بباطنه، مَسَّ الخاتم للشمع فيجعلهُ مثلاً نفسه، اتخذ فيما بين الباطنين سفيراً من الظاهرين، فتكلم بالصوت، أو كَتَبَ، أو أشار، وإذا كان المُخاطَب لا حجابَ بينه وبين الروح، اطلَّع عليه اطلَّاع الشمس على الماء الصافي فاننقش منه، لكن المنتقش في الروح، من شأنه أن يسيح إلى الحس بالباطن إذا كان قوياً، فينطبع في القوة المذكورة فيشاهد، فيكون الموحى إليه، يتصل بالملك بباطنه، ويتلقى وحيه بباطنه.."^(٧٥٩).

هذا تصور أبي نصر للوحي الإلهي وللملك جبريل العليّ، إذاً كيف كان شرحه وتصوره للملائكة، قال أبو نصر الفارابي: "الملائكة صورة علمية، جواهرها علوم إبداعية قائمة بذواتها، تَلَحَّظُ الأُمَرَ الأعلى، فينطبعُ في هُويتها ما تلحظ، وهي مطلقة، لكن الروح القدسية تخاطبها في اليقظة، والروح البشرية تعاشرها في النوم"^(٧٦٠).

هذا هو منهج الفارابي في تفسير الكليم القرآني، وهذا هو تصوره للوحي، وملائكة الرحمن!!!؟، وإذا كان الفارابي في آرائه في الأخلاق والسياسة، يجعل للدين شأناً كبيراً في التهذيب، فهو يعدُّه من حيث قيمته الأخيرة، أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة^(٧٦١).

وقد اشترط الفارابي على من أراد أن يكون حكيماً، أن يتأدب بأدب الأخيار وأن يكون قد تعلم القرآن الكريم واللغة وعلوم الشرع أولاً..، غير مُخْلِ بركن من أركان الشريعة^(٧٦٢)...

^{٧٥٨} - الفارابي: فصوص الحكم، ص ١٤٥، ١٦٤. والتكريتي: د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية، ٣٠٤. ودي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٥١.

^{٧٥٩} - الفارابي: فصوص الحكم، ص ١٦٣.

^{٧٦٠} - المصدر نفسه، ١٤٦، ١٥٧.

^{٧٦١} - دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ١٥٤.

وقد حرص الفارابي كل الحرص، على إجاح عملية التوفيق بين الفلسفة والدين، مستفيداً من لَيِّ النُصوص الشرعية باسم التأويل والرمز، لأنَّ فلاسفتنا المسلمين لم يبدووا فلسفتهم من الإسلام نفسه، بل اعتمدوا تراثاً يونانياً صِرفاً، انظر إلى تفسير الفارابي قوله ﷺ: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾^(٧٦٣) لقد فسره تفسيراً فلسفياً بحثاً، مبنياً على القول بقدم العالم.

قال: إنه ﴿الْأَوَّلُ﴾ من جهة أنه منه، ويصدر عنه كل موجود لغيره، وهو ﴿الْأَوَّلُ﴾ من جهة أنه بالوجود لغاية قربه منه، ﴿الْأَوَّلُ﴾ من جهة أن كل زمني ينسب إليه بكون، فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء، ووجد إذ وجد معه لا فيه. هو ﴿الْأَوَّلُ﴾ لأنه إذا عُدَّ كل شيء كان فيه أولاً أثره، وثانياً قبوله لا بالزمان. هو ﴿الْآخِرُ﴾ لأن الأشياء إذا لوحظت ونسبت إليه أسبابها ومبادئها، وقف عنده المنسوب، فهو ﴿الْآخِرُ﴾ لأنه الغاية الحقيقية في كل طلب... فهو المعشوق ﴿الْأَوَّلُ﴾، فلذلك هو ﴿الْآخِرُ﴾ في كل غاية، ﴿الْأَوَّلُ﴾ في كل فكرة، ﴿الْآخِرُ﴾ في الحصول، هو ﴿الْآخِرُ﴾ من جهة أن كل زمان يتأخر عنه، ولا يوجد زمان متأخر عن الحق^(٧٦٤).

ولكي تعلم بُعد أو قُرب هذا التفسير من الحقيقة، أنظر إلى التفسير المأثور لهذه الآية، قال يحيى بن زياد الفراء [٢٠٧هـ] ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ "الظَّاهِرُ" على كل شيء علماً، ﴿وَالْبَاطِنُ﴾ على كل شيء علماً... أنت ﴿الْأَوَّلُ﴾ فليس قبلك شيء، وأنت ﴿الْآخِرُ﴾ فليس بعدك شيء، وأنت ﴿الظَّاهِرُ﴾ فليس فوقك شيء، وأنت ﴿الْبَاطِنُ﴾ فليس من دونك شيء^(٧٦٥).

٧٦٢ - أبو ريدة. محمد عبد الهادي، هامش تاريخ الفلسفة في الإسلام للمستشرق دي بور، ص ١٣٤.

٧٦٣ - الحديد ٣.

٧٦٤ - الفارابي: فصوص الحكم، ١٧٤-١٧٦.

٧٦٥ - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ٣٠٢/٤. وقريباً من هذا كان تأويل الشريف الرضي: تلخيص البيان، ص ٣٠٦-٣٠٧.

وقد شرح الفارابي قوله ﷺ: ﴿.. وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ فقال: "لا وجود أكمل من وجوده، فلا خفاء به من نقص الوجود، فهو في ذاته ﴿ظَاهِرٌ﴾، ولشدة ظهوره ﴿بَاطِنٌ﴾، وبه يظهر كل ﴿ظَاهِرٌ﴾، كالشمس تُظهر كل خفي، وتستبطن لا عن خفاء" (٧٦٦).

كما يشرح هذه الآية مرة أخرى فيقول: هو ﴿بَاطِنٌ﴾ لأنه شديد الظهور، غلب ظهوره على الإدراك فخفي، وهو ﴿ظَاهِرٌ﴾ من حيث إن الآثار تنسب إلى صفاته، وتجب عن ذاته فتصدق بها (٧٦٧). وفي الختام يمكننا أن نقرر أن الفرق بين المنهجين لا يخفى على اللبيب.

ف ٢م ٥: المطلب الثاني:

الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)

إن قارئ الفلسفة الإسلامية من علماء المسلمين لم يكونوا جميعاً على مبدأ واحد في الموقف من الآراء الفلسفية، بل وجد من بينهم من وقف منها موقف الرفض وعدم القبول..، كما وجد من بينهم من وقف موقف الدفاع عنها والقبول بها، وكان لكل من هؤلاء وهؤلاء أثره الواضح في تفسير القرآن الكريم.

-أما الفريق المخالف للفلسفة: فإنه لما فسر القرآن الكريم اصطدم بهذه النظريات الفلسفية الصحيحة لديه، فرأى من واجبه من حيث كونه مفسراً، أن يعرض هذه النظريات ويمزجها بالتفسير، إما عن طريق الدفاع عنها وبيان أنها لا تتعارض مع نصوص القرآن الكريم، وإما عن طريق الرد عليها، وبيان أنها لا يمكن أن تساير نصوص القرآن الكريم، وذلك فيما يتعلق بالنظريات التي لا يُسلّمُ بها ولا يقبلها..

وهو في الحالة الأولى: يشرح القرآن الكريم على ما يوافق هذه النظريات التي لا يراها متعارضة مع الدين.

٧٦٦ - الفارابي: فصوص الحكم، ص ١٧٠.
٧٦٧ - المصدر نفسه، ١٧٢-١٧٣.

وفي الحالة الثانية: فهو لا يمشي على ضوء النظريات الفلسفية في تفسيره، بل يفسر النصوص على ضوء الدين والعقل وحدهما، من دون أن يكون للرأي الفلسفي دورٌ في شرح النص القرآني وبيان معناه، وممن فعل هذا في تفسيره، الإمام فخر الدين الرازي..

-أمّا الفريق المُسالم للفلسفة: المُصدِّق بكل ما فيها من نظريات وآراء، فإنّه لمّا فسر القرآن الكريم، وضع الآراء الفلسفية أمام عينيه، ثم نظر من خلالها إلى القرآن الكريم، فشرح نصوصه بحسب ما تمليه عليه نزعته الفلسفية المجردة من كل شيء، إلا من التعصب الفلسفي.

والنتيجة أنّنا وجدنا أنفسنا أمام شروح لبعض آيات القرآن الكريم، هي في الحقيقة شروح لبعض النظريات الفلسفية، وفُصِدَ بها تدعيم الفلسفة وخدمتها، على حساب القرآن الكريم الذي هو أصل الدين ومنبع تعاليمه^(٧٦٨). وهذا ما فعله الشيخ الرئيس في تفسيره قوله ﷺ: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾^(٧٦٩) ففسر الـ ﴿عَرْشَ﴾ بأنه الفلك التاسع الذي هو فلك الأفلاك، وفسر الملائكة الـ ﴿ثَمَانِيَةٌ﴾ التي تحمل العرش، بأنها الأفلاك الثمانية التي تحت الفلك التاسع.. قال: وأمّا ما بَلَغَ النبي ﷺ عن ربه ﷻ من قوله ﷺ: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ فنقول إن الكلام المستفيض في استواء الله على العرش من أوضاعه، وأنّ الـ ﴿عَرْشَ﴾ نهاية الموجودات الجسمانية، وتدعي المشبهة من المتشرعين، أن الله ﷻ على العرش لا على سبيل الحلول، وأمّا أهل الفلسفة: فإنهم جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية الفلك التاسع، الذي هو فلك الأفلاك، ويذكرون أن الله ﷻ هناك عليه لا على حلول، كما بين أرسطو في آخر كتاب سماح الكيان، والحكماء المتشرعون أجمعوا على أنّ المعني بالـ ﴿عَرْشَ﴾، هو هذا الجرم..، وقد قالوا: إنّ الفلك يتحرك بالنفس، لأن الحركات إمّا ذاتية وإمّا غير ذاتية، والذاتية إمّا طبيعية وإمّا نفسية، ثم بيّنوا أنّ نفسها هو الناطق الكامل الفعّال، ثم بيّنوا أن الأفلاك لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر، وقد ذاع في الشرعيات أن الملائكة أحياء قطعاً لا يموتون كالإنسان الذي يموت، فإذا قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت، والحي الناطق غير الميت، سُمِّي ملكاً، فالأفلاك إذاً تسمى ملائكة. من هذه المقدمة.. ووضّح أن الـ ﴿عَرْشَ﴾ محمول على ﴿ثَمَانِيَةٌ﴾، وقرر الفلاسفة أنّها ﴿ثَمَانِيَةٌ﴾ أفلاك.

٧٦٨ - الذهبي: التفسير والمفسرون، ٤٥٩/٢.
٧٦٩ - الحاقّة ١٧.

والْحَمْلُ يُقال على وجهين: حَمْلٌ بشري: وهو أولى باسم الحَمْل، كالحجر المحمول على ظهر الإنسان، وَحَمْلٌ طبيعي: كقولنا الماءُ محمولٌ على الأرض، والنار محمولة على الهواء، والمعنى هنا الحمل الطبيعي لا الأول. وقوله ﴿يَوْمِذٍ﴾ الساعة والقيامة، فالمراد بها ما ذكره الشارع، أن من مات قامت قيامته. ولمَّا كان تحقيق النفس الإنسانية عند المفارقة آكْذُ، جُعِلَ الوعدُ والوعيدُ وأشباههما إلى ذلك الوقت^(٧٧٠).

وابن سينا نتيجة لأصوله الإسماعيلية، وصلَّته بالفرق الباطنية، فقد كانت نزعتُه مُوهمةً وغامضة على عادة هذه الفرق في تفسيرها للقرآن الكريم، وهذا نهجٌ عُرفت به. وابن سينا نتيجة لتأثره بهذا المنهج، فقد أولَ قوله ﷺ: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾^(٧٧١)، تأويلاً بعيداً عن هدف القرآن الكريم، ففَرَّرَ أن النفس الحيوانية، هي الباقية الدائمة في جهنم، وهي منقسمة على قسمين: إدراكية وعملية، والعملية: شوقية وغضبية، وهي تصورات الخيال المحسوسات بالحواس الظاهرة، وتلك المحسوسات ستة عشر، والقوة الوهمية الحاكمة على تلك الصور حكماً غير واجب واحدة، إذاً: إثنان، وستة عشر، وواحدة، فهذه الـ ﴿تِسْعَةَ عَشَرَ﴾. [ثم يقول]: وأما قوله ﷺ: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً﴾^(٧٧٢) فمن العادة في الشريعة تسمية القوى اللطيفة غير المحسوسة ﴿مَلَائِكَةً﴾^(٧٧٣)، وقصة التعلق بالأرقام ولاسيما الرقم (٧)، قصة قديمة أرجعها العلماء إلى العصر اليوناني، وقد ربطت الفرق الباطنية هذه العقيدة بالقرآن الكريم، والفلاسفة في تفسيرهم آيات وسور القرآن الكريم، يصدرون عن الفلسفة اليونانية، البعيدة في أهدافها ومراميها عن الفكر الإسلامي الأصيل.

وقد ذُكر في الأثر أن للنار سبعة أبواب، وأن للجنة ثمانية أبواب، وقد فسر ابن سينا هذا الأثر تفسيراً فلسفياً صرفاً فقال: "وأما ما بَلَغَ النبي محمد ﷺ عن ربه ﷻ أَنَّ لِلنَّارِ سَبْعَةَ

^{٧٧٠} - ابن سينا: أبو علي، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، مطبعة الجوانب، القسطنطينية، ١٢٩٨ هـ، ص ٨٧-٨٨. وأرسطو: علم الأخلاق، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس/ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية، بارتلمي سانتهيلير، ونقله إلى العربية: أحمد لطفى السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٤٣ هـ-١٩٢٤ م، ١١٧/٢، وأرسطوطاليس، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية الأب: جورج شحاته قنواتي، دار إحياء الكتب العربية بمصر، ١٩٤٩ م. ص ١٠-١٧.

^{٧٧١} - المدثر ٣٠.

^{٧٧٢} - المدثر ٣١.

^{٧٧٣} - ابن سينا: تسع رسائل، ٨٩-٩٠.

أبواب، وللجنة ثمانية أبواب، فإذا قد عُلِمَ أن الأشياء المُدرِكة إمَّا مُدرِكة للجزيئات، كالحواس الظاهرة وهي خمسة، وإدراكها الصورة مع المواد، أو مُدرِكة مُتصوِّرة بغير مواد، كخزانة الحواس المسماة بالخيال، وقوة حاكمة عليها حكماً غير واجب وهو الوهم، وقوة حاكمة حكماً واجباً وهو العقل، فذلك ثمانية. فإذا اجتمعت الثمانية جملة أدت إلى السعادة السرمدية، والدخول في الجنة، وإن حصلَ سبعة منها، لا تُستتَمُّ إلاَّ بالثامن، أدت إلى الشقاوة السرمدية، والمستعمل في اللغات، أن الشيء المؤدي إلى الشيء يسمى باباً، فالسبعة المؤدية إلى النار سميت أبواباً لها، والثمانية المؤدية إلى الجنة سميت أبواباً لها^(٧٧٤).

وتأويلات ابن سينا خيرُ أنموذجٍ على المنهج الفلسفي في التأويل، ولا يخفى على الناقد البصير وحدة المنهج بين المنهجين الفلسفي والباطني في تفسير القرآن الكريم، ولا سيما إخوان الصفا والإسماعيلية.

وتفسيره قوله ﷺ الآتي خير دليل على ذلك ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجْجَةٍ الزُّجْجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٧٧٥)... قال: الـ ﴿نور﴾ اسم مشترك لمعنيين: ذاتي ومستعار. و[الذاتي] هو كمال المُشْفِئ، من حيث هو مُشْفِئ، و[المستعار] على وجهين: إمَّا الخير وإمَّا السبب الموصل إلى الخير، والمعنى هاهنا هو القسم المستعار في قسميه.. أعني أن الله ﷻ خير بذاته، وهو سبب لكل خير، كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي. وقوله ﷻ: ﴿السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ عبارة عن الكل. وقوله ﷻ ﴿كَمِشْكَاةٍ﴾ هو عبارة عن العقل الهيلواني والنفس الناطقة، لأن المشكاة متقاربة الجدران جيدة التهيوُّ للاستضاءة، لأن كل ما يُقارب الجدران كان الانعكاس فيه أشد والضوء أكثر. كما أن العقل بالفعل مُشَبَّهٌ بالنور، كذلك قابله، مثبه بقباله، وهو المُشْفِئ، وأفضل المُشْفِئ الهواء، وأفضل الأهوية، هو المشكاة، فالرموز بالمشكاة هو العقل الهيلواني، الذي نسبته إلى العقل المستفاد، كنسبة المشكاة إلى النور والمصباح، وهو عبارة عن العقل المستفاد

^{٧٧٤} - ابن سينا: تسع رسائل، ٨٩-٩٠.
^{٧٧٥} - النور ٣٥.

بالفعل، لأن النور كما هو كمال المُشَف كما حدده الفلاسفة، ومُخْرَجٌ له من القوة إلى الفعل، ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيلولاني، كنسبة المصباح إلى المشكاة. وقوله ﷺ: ﴿فِي مَرْجَاجَةٍ﴾ لَمَّا كَانَ بَيْنَ الْعَقْلِ الْهَيْلُولَانِيِّ وَالْمُسْتَفَادِ مَرْتَبَةً أُخْرَى وَمَوْضِعَ أُخْرَى، نَسَبَتْهُ كُنْسَبَةَ الَّذِي بَيْنَ الْمُشْفِ وَالْمَصْبَاحِ، فَهُوَ الَّذِي لَا يَصِلُ فِي الْعِيَانِ مِنَ الْمَصْبَاحِ إِلَى الْمُشْفِ إِلَّا بِتَوَسُّطِ وَهُوَ الْمَسْرُجَةُ، وَيَخْرُجُ مِنَ الْمَسَارِجِ الزَّجَاجَةِ، لِأَنَّهَا مِنَ الْمُشْفَاتِ الْقَوَابِلِ لِلضَّوءِ. ثُمَّ قَالَ ﷺ بَعْدَ ذَلِكَ ﴿كَأَنَّهَا كَوَكَبٌ دُمْرِيٌّ﴾ لِيَجْعَلَهَا الزَّجَاجَ الصَّافِيَ الْمُشْفِ لَا الزَّجَاجَ الَّذِي لَا يَسْتَشْفِ، فَلَيْسَ مِنَ الْمُتَلَوَّنَاتِ يَسْتَشْفِ، ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾ يَعْنِي بِهِ الْقُوَّةَ الْفِكْرِيَّةَ، الَّتِي هِيَ مَوْضُوعَةٌ وَمَادَةٌ لِلْأَفْعَالِ الْعَقْلِيَّةِ، كَمَا أَنَّ الدَّهْنَ مَوْضُوعٌ وَمَادَةٌ لِلسَّرَاجِ (٧٧٦).

وهكذا يستمر في مزج فكرة إفلاطون بما عُرف (بالخير أو الكل) وما عُرف لأرسطو بأقسام العقل، يمزج ذلك كله بالقرآن الكريم كلام الله.

وفي تفسيره قوله ﷺ: ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ (٧٧٧)، قال: في هذا إشارة إلى القوة النباتية، فإن النباتية مُوكَلَةٌ بِتَدْبِيرِ الْبَدَنِ وَنَشْوئِهِ وَنُمُوِّهِ، الْبَدْنُ عَقْدٌ حَصَلَ مِنْ عَقْدِ بَيْنِ الْعُنَاصِرِ الْأَرْبَعَةِ الْمَخْتَلِفَةِ الْمُتَنَازِعَةِ إِلَى الْإِنْفِكَاحِ، وَلَكِنَّهَا مِنْ شِدَّةِ انْفِعَالِ بَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ صَارَتْ بَدْنًا حَيَوَانِيًّا، وَ﴿النَّفَّاثَاتِ﴾ مِنْهَا، هِيَ الْقَوَى الْبَتَابِيَّةُ، فَإِنَّ النَّفْثَ سَبَبٌ لِأَنْ يَصِيرَ جَوْهَرُ الشَّيْءِ زَائِدًا فِي الْمَقْدَارِ مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِهِ أَيْ الطُّوْلِ وَالْعَرْضِ وَالْعَمَقِ، وَهَذِهِ الْقَوَى هِيَ الَّتِي تُؤَثِّرُ فِي زِيَادَةِ الْجِسْمِ الْمَغْتَذِي وَالنَّامِي مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ الْمَذْكُورَةِ (٧٧٨).

وفسر قوله ﷺ: ﴿وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ (٧٧٩)، قال: عني به النزاع الحاصل بين البدن وقواه كلها وبين النفس (٧٨٠). وإذا انتقلنا إلى سورة الناس، نجد تفسيرها تفسيراً فلسفياً بعيداً عن حقيقة النظم القرآني، فيتكلف الكلمات لكي يأتي بما لم يأت به المفسرون، فينسب الوسوسة

٧٧٦- ابن سينا: تسع رسائل: ٨٥-٨٦.

٧٧٧- الفلق ٤.

٧٧٨- ابن سينا: جامع البدائع، مطبعة السعادة، ١٩١٧م، ٢٧-٢٨.

٧٧٩- الفلق ٥.

٧٨٠- ابن سينا: جامع البدائع. ٢٨.

الشيطنانية إلى القوى المتخيلة والحيوانية وغير ذلك، قال: ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾^(٧٨١) هذه القوة المتخيلة بحسب صيرورتها، مُستعملة للنفس الحيوانية، ثمَّ إنَّ حركتها تكون بالعكس، فإن النفس وجهها إلى المبادئ المفارقة، فالقوة المتخيلة إذا جذبتها إلى الاشتغال بتلك المادة وعلائقها، فتلك القوة تخنس أي تتحرك بالعكس وتجذب النفس الإنسانية إلى العكس، فلهذا سمي خَنَّاساً^(٧٨٢).

وفسر قوله ﷺ: ﴿مِنْ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ قال: الجن: هو الاستتار، والإنس: هو الاستئناس، فالأمور المستترة هي الحواس الباطنية، والمستأنسة هي الحواس الظاهرة^(٧٨٣).

وقد فسر ابن سينا الجنة والنار والصراط تفسيراً باطنياً إسماعيلياً ينسجم وعقيدة الباطنية، فيخالف المأثور من التفاسير، فيقسم العوالم على ثلاثة أقسام:

عالم حسي.وعالم خيالي وهمي.وعالم عقلي.

والعالم العقلي: هو الجنة.والعالم الخيالي: هو النار. والعلم الحسي: هو عالم القبور. أما الصراط فيقول في شرحه: "اعلم أن العقل يحتاج في تصور أكثر الكليات، إلى استقراء الجزئيات، فلا محالة أنها تحتاج إلى الحس الظاهر، فتعلم أنه يأخذ من الحس الظاهر إلى الخيال ثم إلى الوهم، وهذا هو من الجحيم طريق وصراط دقيق صعب، حتى يبلغ العقل ذاته، فهو إذاً يرى كيف يكون الحد صراطاً وطريقاً في عالم الجحيم، فإن جاوزه بلغ عالم العقل، فإن وقف فيه وتخيل الوهم عقلاً، وما يشير إليه حقاً، فقد وقف على الجحيم، وسكن في جهنم وهلك وخسر خسراناً مبيناً"^(٧٨٤).

هذا هو ابن سينا نسخة مكبرة عن مُعظم الفلاسفة، والمتأثرين بالفلسفة اليونانية، وممن يؤمن بالقرآن الكريم، وينسب نفسه إلى جماعة المسلمين، وهو قد حَرِصَ حرصاً شديداً، على التوفيق بين الدين والفلسفة، ولكنه لم يوفق، لحبه الشديد للفلسفة وغلوه في ذلك الحب، فلا أحسب أنه نجح في ذلك التوفيق، وقد نظر ابن سينا وأشباهه إلى الفلسفة، ونظر إلى القرآن الكريم،

٧٨١ - الناس ٤.

٧٨٢ - ابن سينا: جامع البدائع، ٣١.

٧٨٣ - ابن سينا: جامع البدائع، ٣١-٣٢.

٧٨٤ - ابن سينا: تسع رسائل، ٨٧-٨٨.

فحكّم النظريات الفلسفية في آيات الله، فشرحها شرحاً فلسفياً بحثاً بعيداً، متأثراً بإفلاطون ولاسيما في موضوع النفس ومتعلقاتها^(٧٨٥).

وكانت طريقته التي يسلكها في تفسيره، هي شرح الحقائق الدينية بالآراء الفلسفية، وذلك لأنه كان يعتقد، أنّ القرآن الكريم ما هو إلا رموز، رمز بها النبي ﷺ لحقائق تدقُّ عن أفهام العامة، عجزت أفهامهم عن إدراكها، فرمَز إليها النبي ﷺ بما يمكنهم أن يدركوه، وأخفى^(٧٨٦) عنهم ما يعجز عن إدراكه عامّة النَّاس إلاّ الخواصُّ منهم، وهو يقول: إنَّ المشترط على النبي ﷺ أن يكون كلامه رمزاً، وألفاظه إيماءً وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس: إن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي، وكذلك أجلة فلاسفة اليونان ومفكريهم، كانوا يستعملون في كتبهم الرموز والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم. كفيثاغورس وسقراط وإفلاطون. وما كان يمكن للنبي محمد ﷺ أن يُوقَف على العلم أعرابياً جافياً..^(٧٨٧).

وكان موقف ابن سينا^(٧٨٨).. من القرآن الكريم والإرث الإسلامي بعامّة، ينسجم مع موقف الفرق الباطنية والإسماعيلية وإخوان الصفا. ولا أحسب أن مسلماً مهما كان محباً للفلسفة والفلاسفة، يُقر ابن سينا وأمثاله على دعوى أن الحقائق القرآنية رموز وإشارات لحقائق أخرى دقّت عن أفهام العامة، وخفيت على عقولهم القاصرة، فرمز إليها بآيات القرآن الكريم الظاهرة.^(٧٨٩) وهذا ما سار عليه إخوان الصفا ممّا سنأتي إلى بيانه.

ف ٢م ٥: المطلب الثالث:

٧٨٥ - التكريتي: د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص ٢٧٤.
٧٨٦ - حاشا للنبي ﷺ أن يخفي شيئاً ممّا أمر بتبليغه وقد أمره الله ﷻ بتبليغه وقال ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رَسُولَهُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَكْتُمُ﴾ المائدة ٦٧. وفي هذا المعنى ينظر: القنوجي البخاري: عون الباري، ٤١٩/٥.
٧٨٧ - ابن سينا: تسع رسائل: ص ٨٤-٨٥.
٧٨٨ - قال دي بور: كانت تسود بيت ابن سينا تقاليد فارسية قوية ومبادئ مُعرضة عن الإسلام. وقال أبو ريذة: كان أبوه من فرقة الإسماعيلية. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبو ريذة، لجنة الترجمة، القاهرة، ١٩٣٨م، ١٦٥. ويظهر أن ابن سينا كان ممتلئ الجسم شديد القوى وكانت قوة الحب طاغية لديه، وقد أثر انهماكه في إرضاء شهواته في مزاجه العام وبنيته الجسدية. وكان ذلك سبباً من أسباب مرضه وعلته، وقد مات بمرض خطير يدعى (القولنج). محمد السيد نعيم: في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية، ص ٢٣٩.
٧٨٩ - الذهبي: التفسير والمفسرون، ٤٥٦/٢.

منهج إخوان الصفا وخلان الوفا

على الرغم من صعوبة التفريق بين ما يعتقدُه المعلم الثاني والفيلسوف الرئيس من جهة، وجماعة إخوان الصفا والفرق الباطنية والسرية من جهة أخرى، إلا أنني لا أريد أن أنهي هذا البحث، من دون أن أشير إلى منهج إخوان الصفا في تفسير القرآن الكريم، ولا سيما أنني قد أشرتُ إلى أفكارهم وعقائدهم، في درج الحديث عن منهج أبي نصر وابن سينا سابقاً.

ومن الشروح الفلسفية للقرآن، ما نجده في رسائل إخوان الصفا..، فمن ذلك أنهم يشرحون الجنة والنار، بما يفهم منه أن الجنة: هي عالم الأفلاك، وأن النار: هي عالم ما تحت فلك القمر، وهو عالم الدنيا، ففي حديثهم عن تجرد النفس واشتياقها إلى عالم الأفلاك، يُقررون أنه لا يمكن الصعود إلى ما هنالك بهذا الجسد الثقيل الكثيف، ويقولون: إنَّ النفس إذا فارقت هذه الجنة، ولم يَعْقُها شيء من سوء أفعالها، أو فساد آرائها، وتراكم جهالاتها، أو رداءة أخلاقها، فهي تصل إلى هناك حيث عالم الأفلاك، في أقل من طرفة عين، بلا زمان، لأن كونها حيث همُّها أو محبوبها، كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه فإذا كان عشقُها هو الكون مع هذا الجسد، ومعشوقُها هو الملذات المحسوسة المموهة الجرمانية، وشهواتها هذه الزينات الجسمانية، فهي لا تبحر من هاهنا ولا تشتاق الصعود إلى عالم الأفلاك، ولا تفتح لها أبواب السماء، ولا تدخل الجنة مع زمرة الملائكة، بل تبقى تحت فلك القمر، سائحة في قعر هذه الأجسام المستحيلة المتضادة من الكون إلى الفساد، وتارة من الفساد إلى الكون، ﴿كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾^(٧٩٠) ما دامت السموات والأرض، لا يذوقون فيها برد عالم الأرواح، الذي هو الروح والريحان، ولا يجدون لذة شراب الجنان المذكور في القرآن، ﴿وَتَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنا مِنْ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَرَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ﴾^(٧٩١) الظالمين لأنفسهم، ويُروى عن رسول الله ﷺ أنه قال: الجنة في السماء والنار في الأرض^(٧٩٢).

٧٩٠ - النساء ٥٦.

٧٩١ - الأعراف ٥٠.

٧٩٢ - رسائل إخوان الصفا: المطبعة العربية، ١٩٢٨م، ١/٩١-٩٢. والفارابي: فصوص الحكم، ١٧٦. والذهبي: التفسير والمفسرون، ٤٦١/٢.

وكذلك وصف إخوان الصفا [الشياطين] وصفاً لا يتفق مع ما جاء في القرآن الكريم، قالوا: إن الله أشار إلى النفوس ووساوسها بقوله: ﴿..شَيَاطِينِ لَإِنْسٍ وَالْجِنَّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ مِّنْ خُرْفِ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾^(٧٩٣)، فشياطين الجن هي النفوس المفارقة الشريفة، التي استجنت عن إدراك الحواس. وشياطين الإنس: هي النفوس المتجسدة المستأنسة بالأجساد^(٧٩٤). ثم قالوا: أمثال هذه النفوس التي ذكرناها [يعنون النفوس الخبيثة] هي شياطين بالقوة، فإذا فارقت أجسادها كانت شياطين بالفعل^(٧٩٥).

كما يفهمون أن تسمية الله الشهداء في قوله ﷺ: ﴿فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ مَرْفِقًا﴾^(٧٩٦) بهذا الاسم، إنما هو لشهادتهم تلك الأمور الروحانية المفارقة للهولي، ويعنون بها جنة الدنيا ونعيمها^(٧٩٧).

أمّا عن موقفهم من ملائكة الله، فقد شبهوهم بالأفلاك والكواكب، قالوا: إن كواكب الفلك هم ملائكة الله، وملوك سمواته..، خلقهم الله ﷻ لعمارة عالمه، وتدبير خلائقه وسياسة بريته، وهم خلفاء الله في أفلاكه، كما أن ملوك الأرض هم خلفاء الله في أرضه^(٧٩٨).

هذه بعض شروح الفلاسفة المُسمَّين بالمسلمين لآيات الله ﷻ، ولا يخفى أن هذا هو عين مذهب الباطنية، القائل بأن ظواهر القرآن الكريم غير مرادة.

ف ٢٥: المطلب الرابع:

الغزالي وابن رشد

٧٩٣ - الأتعام ١١٢.
 ٧٩٤ - رسائل إخوان الصفا: مطبعة تحفة الأخبار، ١٣٠٦هـ، ١٧٤/٤.
 ٧٩٥ - المصدر نفسه، ١٧٤/٤.
 ٧٩٦ - النساء ٦٩.
 ٧٩٧ - رسائل إخوان الصفا: ١٨٦/٤.
 ٧٩٨ - رسائل إخوان الصفا: ٩٨/١.

كان من غبطة وسعادة الفلسفة اليونانية وحسن حظها، أن هياً الله لها رجالاً أذكياً، تطوعوا لنشرها وشرحها، وجندوا في سبيلها نفوسهم ومواهبهم، كأبي نصر الفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا، إذ كانوا لا يقلون عن فلاسفة اليونان خطورة، في الدفاع عن الفلسفة وتمجيدها وتقديسها ونشرها في الأمة الإسلامية بإخلاص. ونحن لا ندعي أن هؤلاء الفلاسفة، كانوا مترجمين لم يضيفوا شيئاً ولم يناقشوا، كادعاء المستشرقين...، ولكننا نقول جازمين، بأن الأفكار الجديدة التي اهتموا إليها لم تكن نابعة من الإسلام، وإنما أنتجتها بيئتهم الدينية والثقافية الخاصة، والظروف الأخرى المحيطة^(٧٩٩). وكان عليهم عندما أرادوا التوفيق بين الدين والفلسفة، أن يبدؤوا من القرآن الكريم نفسه...، ثم يُثَبِّعون ذلك بدراسة النظريات الفلسفية، لإقرار ما يمكن أن يتفق مع حقائق القرآن والإسلام، وما لا يتفق فيُطْرَحُ جانباً، ومِمَّا رَوَّعَ المتكلمين، حطُّ الفلاسفة من قيمة الوحي، ومحاولة تسويته بالفلسفة الإغريقية...، وعلى هذا الأساس جاءت قراءة الغزالي للفلاسفة، وصياغتها في كتاب موجز دقيق هو (مقاصد الفلاسفة) وتبعه بكتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) ووجه فيه نقده اللاذع إلى الفلسفة والفلاسفة، كاشفاً عن تحللهم من تعاليم الدين الحنيف، وجرأتهم على تأويل الكلم القرآني، والحديث النبوي الشريف، تأويلاً فاسداً بعيداً عن التفسير المأثور المستند إلى العقل والنقل على حد سواء^(٨٠٠).

وقد كان أهل السنة يضيِّقون ذرعاً بالمعتزلة والفلاسفة، وعلى الرغم من أنهم وجدوا من يرد على المعتزلة، إلا أنهم لم يجدوا من يرد على الفلاسفة، ويطعنهم بسلاح العلم والمعرفة، أو في الأقل يحول من دون هجماتهم...، فوُجِدَ أبو حامد الغزالي، فحمل على الفلاسفة حملة عنيفة، أطارت اسمه في الآفاق، ورددت في الخافقين ذكره^(٨٠١). وقد تكفل بالرد على مسائلهم العشرين، فبدعهم في سبع عشرة مسألة، وكفرهم في ثلاث هي:

١- مسألة قدم العالم وقولهم إن الجواهر كلها قديمة.

٢- قولهم بأن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص.

٧٩٩ - عبد الحميد، د. محسن، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، دار الأنبار، ١٩٨٧م ط١، ١٠٥.

٨٠٠ - الثامر: قدور احمد، أثر الغزالي في علم الكلام، ص ٣٨.

٨٠١ - الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ٢٨.

٣- إنكارهم بعث الأجساد (٨٠٢)...

والغزالي حين يرمي الفلاسفة بالكفر في هذه المسائل الثلاث، كونها تؤدي إلى إنكار ما علم من الدين بالضرورة، وما دلت عليه الآيات والأحاديث الصريحة.. وإنّ فلاسفتنا لم ينفوا تعلقهم بفلسفة أرسطو، الذي ينفي عن المحرك الأول، ما في هذا الكون المُشاهد من أحداث هائلة، وظواهر متغيرة، وجزئيات ناقصة، وأشخاص كائنة فاسدة، بحجة أنه لو علمها لأدى ذلك إلى نقص في ذاته، فوجب أن يقتصر علمه على أسمى الموجودات وهو ذاته فلا يتعدها، وقد ظن فلاسفتنا بأن الذي حمل أرسطو على هذا الموقف، هو إفراطه في تنزيه المحرك الأول عن الاتصال بنقائص علم الحس، ولذا قصرُوا علم الله ﷻ على الكليات لأنها ثابتة لا تتغير..، فاتبعوا أرسطو في هذا الفهم، وخالفوا بذلك صريح القرآن الكريم، وصحيح السنة إذ قال النبي ﷺ: "لَتَتَّبِعَنَّ سُنَنَ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِكُمْ شَبْرًا بِشَبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّىٰ لَوْ دَخَلُوا فِي جَرِّ ضَبٍّ لَا تَبْعَتُمُوهُمْ" (٨٠٣).

ولكن ابن رشد بثاقب فكره لم يقوَ على احتمال نفي العلم عن الباري ﷻ ولم يستسغ فكره معلولية هذا العالم للموجودات الحادثة، فقرر أن الله يعلم الموجودات الجزئية بعلم قديم، أي بالعلم الذي هو علة للموجودات، وليس بعلم معلول لها، وهو بذلك يُحاول أن يُخَرِّجَ رأيهم على وجه يتفق وما جاء به الإسلام...، وهنا تكمن عبقرية ابن رشد، وهي في التوفيق بين الحكمة والشريعة (٨٠٤).. قال في مناهج الأدلة: وأما الآيات التي تتحدث عن الصفات الخيرية كالجبهة والرؤية وغيرها، فلا يجوز تأويلها، وإنما لا بد أن تعرض على ظاهرها، مع التأكيد دائماً على قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (٨٠٥) لأن تأويلها، فوق فهم الجمهور الأعظم من الناس، ولا يفهمها إلا أهل البرهان.

ويعزو ابن رشد التمزق الفكري الذي أصاب الأمة الإسلامية إلى تلك التأويلات التي ليس عليها برهان، وإنما هي أقاويل جدلية فحسب، وفي تعليقه على تأويلات بعض الفرق الإسلامية

٨٠٢ - الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ٢٨.

٨٠٣ - العسقلاني: فتح الباري، ٣٠٠/١٣. ورقمه ٧٣٢٠ ويُلَفِظُ آخر رقمه ٧٣١٩. وفي صحيح مسلم: المجلد الرابع، ط ٢ دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت ١٩٧٢ م رقم ٢٠٥٤. والغزالي: فيصل التفرقة، ص ٦٦. والقنوجي البخاري: عون الباري: ٦٦١/٤.

٨٠٤ - ابن رشد: (فصل المقال) بتحقيق محمد عمارة، دار المعارف بمصر ١٩٦٩، م، ص ٣٨.

٨٠٥ - الشورى ١١.

قال: فهذه كلها [كما ترى] بدع حادثة في الإسلام، وهي السبب فيما عرض فيه من الفرق التي أنبأ المصطفى ﷺ أنها ستفترق أمتة إليها^(٨٠٦).

والواقع أن الغزالي لم يكن وحده في هذه المعركة الفكرية، فقد كان للفلسفة من يتريص بها الدوائر، وكان كل من سبق ممن يمثل آراء الرافضين للفلسفة يمثلهم الغزالي..، أما الذين اعترضوا طريقته ورفضوها فيمثلهم الفيلسوف ابن رشد، الذي كان يرى أن معرفة واجب الوجود عن طريق التقليد من خصائص العامة، وانتقد الغزالي حين قال له: "إنك عممت الخاص" وأوجب أن تطلب هذه المعرفة عن طريق النظر وأداة علم المنطق، وقرر أن معرفة الله لمّا كانت واجبة بالشرع، كان من الضروري لمن أراد أن يعلم الله وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين، فهو يرى أن النظر الفلسفي و تعلم المنطق واجباً شرعاً^(٨٠٧).

ثم يذهب ابن رشد إلى أن الغاية التي ترمي إليها جميع الشرائع ويهدف إليها الفلاسفة، هي غاية واحدة، وهي معرفة السر الأسمى لهذا الوجود، مستخدمين في سبيل ذلك العقل والنقل، فهو يقول: فإننا معشر المسلمين، نعلم على القطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني، إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له^(٨٠٨). وهكذا تسير الفلسفة مع الدين متفقين في اعتمادهما على أساس واحد هو العقل، ليصلا بالإنسان إلى الحق والخير بحسب فلسفة ابن رشد، الذي جعل الفلسفة والدين محكومين بالعقل، وعُدَّ ابن رشد من الذين أصَّلوا المنهج الفلسفي في التوفيق بين الدين والفلسفة، ولاسيما في كتابيه (تهافت التهافت) و(فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ليثبت حجية النظر العقلي شرعاً، ويوحد طريق الفلسفة والدين، وكتب في أصول الدين كتابه الآخر [مناهج الأدلة] وهذه الكتب الثلاثة من الكتب النفيسة^(٨٠٩).

وقد أكد الإسلام على أهمية العقل ومجده وآيات القرآن الكريم الكثيرة تؤكد ذلك، فقد ورد فيها ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(٨١٠) ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٨١١) ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٨١٢)... الخ، فالإسلام

^{٨٠٦} - ابن رشد: مناهج الأدلة ضمن كتاب (فلسفة ابن رشد)، ص ٨٧-٨٨.

^{٨٠٧} - ابن رشد: فصل المقال (ضمن فلسفة ابن رشد)، ص ١٧.

^{٨٠٨} - المصدر نفسه، ١٩.

^{٨٠٩} - الثامر: قدور أحمد، أثر الغزالي في علم الكلام، ص ٤١-٤٢.

^{٨١٠} - الروم ٢٤.

^{٨١١} - الزمر ٤٢.

يدعو إلى النظر، ولا يضادّ الفلسفة المبنية على مقدمات برهانية عقلية صحيحة، لأنها في هذه الحالة لا تصطدم بالدين، لأن الدين دين العقل، ومن لا عقل له لا دين له، وإن اصطدمت به، فإنّها حينئذ تكون قد قامت على أسس خاطئة، والذي يقرأ النص السابق لا يجد فرقاً كبيراً، بين ما يقوله ابن رشد وما يقوله الغزالي عن مخاطبة الجمهور، إذ يقول الغزالي: للمرء ثلاثة آراء، رأي بينه وبين نفسه، ورأي لكل سائل ومسترشد، ورأي بينه وبين خاصته.. فهو إذاً يخاطب الناس بأسنة مختلفة، وهو الذي كتب إجماع العوام عن علم الكلام.. وابن رشد لا يخرج عن هذه النظرية، وهو الذي لام الغزالي لأنه بث الحكمة للجمهور، وعمّم الخاص، وأكّد على ضرورة مخاطبة الجمهور بأسنة مناسبة لمستواهم الثقافي، فهو في موقفه من الصفات الخبرية، كان سلفياً مئة بالمئة كما رأينا، وكأنه يقول لكل مقام مقال، ولذلك نسب الغربيون إليه القول بـ(نظرية الحقيقتين)^(٨١٣) خطأً، مأخوذين بطريقته بتعدد الخطاب بحسب المُخاطَب. ثم لا يمكن لعاقِل أو منصف، أن يسوي بين ابن رشد من جهة والفارابي وابن سينا من جهةٍ أخرى، وإن دافع عنهما في معرّكتهم مع الغزالي، وإن ابن رشد قد أُتيح له ما لم يُتَّح لأسلافه من الفلاسفة، ولا سيما في سجّاله الفكري، الذي جعل منه فيلسوفاً إسلامياً بالمعنى الدقيق، جمع بين العقيدة والحكمة، فوق أنه كان فقيهاً مالِكياً يشار إليه بالبنان، وقاضي القضاة في الأندلس، وقد نشأ في زمن اكتمال العقل الفلسفي الإسلامي ونضجه، فجاءت آراؤه الاعتقادية والفكرية، ناضجة ومنسجمة مع نفسها، ومع ما عليه من عقيدة المسلم، ففي عقيدة ابن رشد وفكره، يسير الدين مع الفلسفة متفقين في اعتمادهما على أساس واحد وهو العقل، ليصلا بالإنسان إلى الحق والخير بحسب فلسفته، التي تجعل الفلسفة والدين محكومين بالعقل، واتفاق الغاية بين الدين والفلسفة يوحد بينهما، لأنه هو القائل الحق لا يضاد الحق، ويتفق بذلك مع ابن تيمية في مقولته السابقة^(٨١٤)..

وإنّ غلط الفلاسفة جاء من جهة نفيهم ما جاء في الكتب الإلهية، ووصف ما جاء فيها بأنه ماهو إلا أمثال مضرّوبة لتفهيم العامّة، وهذا مخالف لما علم من الدين بالضرورة.

وابن رشد ممّن قرأ كتب الفلسفة وأعجب بها، رغم ما فيها من نظريات تبدو متعارضة مع نصوص الشرع القويم، وتعاليمه التي لا يلحقها الشك، ولا تحوم حولها الشبهة، نعم أعجب بها،

^{٨١٢} - آل عمران ٧.
^{٨١٣} - النجار: رمزي، الفلسفة العربية عبر التاريخ، ط ١ دار الأفق الجديدة، بيروت ١٩٧٧م، ٣٣٧. والآلوسي: د. حسام، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩٠م، ص ٢٣٨.
^{٨١٤} - ابن رشد: فصل المقال، ص ١٩. و الثامر. قدور أحمد، أثر الغزالي في علم الكلام، ص ٤٢.

كما أُعجب بها من سبقه من الفلاسفة، وظن هؤلاء جميعاً، أن بمقدورهم أن يوفقوا بين الحكمة والعقيدة، أو بين الفلسفة والدين، وحاولوا أن يُبينوا للناس، أن الوحي لا يناقض العقل في شيء، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة، تمكنت من النفوس وثبتت أمام الخصوم.

رأوا أن هذا في مقدورهم، فبدلوا كل ما يستطيعون من حلول ليصلوا الفلسفة بالدين، ويؤاخوا بينهما، حتى يصبح الدين فلسفة، والفلسفة ديناً، وبالفعل وصل فلاسفة الإسلام إلى هذا التوفيق، ولكنه توفيقٌ إن أَرْضَى بعض المسلمين، فقد أغضب كثيراً منهم^(٨١٥). وترك بعضهم الآخر لادنياً يتبعون ولا فلسفة يفقهون.

^{٨١٥} - الذهبي: التفسير والمفسرون، ٤٥٦/٢.

الفصل الثالث

تنزيه الباري عن فعل القبيح^(٨١٦)

الصفحة	الموضوع	المبحث
١٦٢	الأمر بالفسق	المبحث الأول
١٦٦	الإزاعة	= الثاني
١٧٢	الغواية	= الثالث
١٧٤	البلاء والابتلاء	= الرابع
١٧٦	التيسير للعسرى	= الخامس
١٨٠	الأمر بالقتل	= السادس
١٨٣	التزيين	= السابع
١٨٦	تمكين الكافر وخذلان المؤمن	= الثامن
١٩٠	الاستهزاء	= التاسع
١٩٥	نسبة المكر إليه ﷺ	= العاشر
١٩٧	إضافة النسيان والسهو إليه ﷺ	= الحادي عشر
٢٠٠	وصفه ﷺ بالانشغال عن العباد	= الثاني عشر

^{٨١٦} فعل القبيح: هو ما يكون متعلقاً بالذم في الدنيا والآخرة، وهذا يعني أن من يفعل القبيح أو يأمر به، يكون عرضةً للذم

والزراية، وفي الفكر الإسلامي [قرآناً وسنةً] وردت ألفاظ كثيرة، يوهم ظاهرها إضافة القبيح إلى الله ﷻ. وفي هذا الفصل دراسة موضوعية لأكثر هذه الألفاظ شهرة، وهي أنموذج لما كان مثار جدل بين المتكلمين. الجرجاني: التعريفات، ص ٩٧.

الأمر بالفسق

آية كريمة من سورة الإسراء، كانت موضع بحث واهتمام كبريات الفرق الإسلامية، وظاهر هذه الآية يضيف إلى البارئ ﷻ فعل القبيح... ولتأويل هذه الآية وأمثالها استخدم العلماء والمتكلمون، أسلوب التأويل اللغوي والعقدي.. هذه الآية هي قوله ﷻ: ﴿..وَإِذَا أَمَرْنَا أَنْ تُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا﴾^(٨١٧). والقبيح في ذلك: هو نسبة الأمر من الله ﷻ للمترفين، أن يفسقوا فيها، والله لا يأمر بالفسق والفحشاء والمنكر والبغي والظلم والاعتداء... بل ﴿يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^(٨١٨).

وحقيقة الموقف أن الله ﷻ أمرهم بالطاعة، ولكنهم فسقوا، فحُقَّ على مدنهم وقراهم التدمير والهلاك، وإنما خصَّ الله ﷻ المترفين بالذكر، مع توجه الأمر بالطاعة إلى الجميع، لأنهم أئمة الفسق ورؤساء الضلال، وما وقع من سواهم، إنما وقع باتباعهم وإغوائهم، فكان توجه الأمر إليهم أكد^(٨١٩). وهذه بعض أقوال العلماء في ذلك.

قال أبو عبيدة [ت ٢٠٩هـ]: "﴿أَمَرْنَا﴾ أي: أكثرنا، وهي من قولهم: قد أمر بنو فلان، أي: كثروا. وبعضهم يقرؤها ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾، على تقدير [أخذنا] وهي في معنى أكثرنا..، قالت العرب: خير المال، نخلة مأبورة ومهرة مأمورة: أي كثيرة الولد."^(٨٢٠).

وروى الطبري: أن بعض أهل العلم بكلام العرب من أهل البصرة، كان يقول: قد يتوجه معناه إذا قرئ كذلك إلى معنى (أكثرنا)، ويحتج لتصحيح ذلك بالخبر الذي روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: "خير المال مهرة مأمورة أو سكة مأبورة"^(٨٢١).

٨١٧- الإسراء ١٦.

٨١٨- النحل ٩٠.

٨١٩- الألوسي: روح المعاني، ٤/٢١٥. وزيدان د. عبد الكريم، السنن الإلهية، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ٣، ١٤١٤ هـ ١٩٩٤ م ص ١٨٧.

٨٢٠- أبو عبيدة: مجاز القرآن ١/٣٧٢-٣٧٣.

٨٢١- الهروي: غريب الحديث، ١/٣٤٩ فما بعدها.

وإن معنى قوله مأمورة كثيرة الولد، وكان بعض أهل العلم بكلام العرب من ينكر ذلك من قبله، ولا يجيز أمرنا بمعنى أكثرنا^(٨٢٢).

والراجح أن «أَمَرْنَا» و[أمرنا] بمعنى واحد: أي: أكثرنا، وأَمَرْنَا بالتشديد: جعلناهم أمراء، وقيل: [أمرناهم] من الأمر، أي أمرناهم بالطاعة إغذاراً وإنذاراً وتخويفاً ووعيداً^(٨٢٣).

وفسرهما الفراء [٢٠٧هـ] في معانيه قائلاً: «أَمَرْنَا» مترفيها بالطاعة، «فَفَسَّقُوا»، أي: أن المتترف إذا أمر بالطاعة خالف إلى الفسوق...، ومعنى [أمرنا] بالمد: أكثرنا، وقرأها البعض [أَمَرْنَا]، وهو موافق لتفسير ابن عباس وذلك أنه قال: سلطنا رؤساءها ففسقوا فيها^(٨٢٤).

وروي أن رجلاً من المشركين قال لرسول الله ﷺ: «إني أرى أمرك هذا حقيراً؟ فقال ﷺ: إنه سيأمر، أي: سيكثر وسيكبر»^(٨٢٥). وذلك لأن القوم إذا كثروا وصاروا ذا أمرٍ، من حيث أنهم لا بد لهم من سائس يسوسهم. وقوله ﷺ: «أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا»، أي: أمرناهم بالطاعة...، وقُرئ أمرنا: أي جعلناهم أمراء، وعلى هذا حُمِلَ قوله ﷺ: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرًا مُجْرِمِيهَا»^{(٨٢٦)(٨٢٧)}...

أما عن موقف الزمخشري: فقد قال: قوله ﷺ: «...وَإِذَا أَمَرْنَا أَنْ تُهْلِكَ قَرْيَةٌ»^(٨٢٨). أي: وإذا دنا وقت إهلاك قوم، ولم يبق من زمان إمهالهم إلا قليل، أمرناهم... فَفَسَّقُوا أي أمرناهم بالفسق ففعلوا...، و[الأمر] هنا مجاز، لأن حقيقة أمرهم بالفسق: أن يقول لهم افسقوا، وهذا لا يكون، فبقي أن يكون مجازاً، ووجه المجاز فيه: أنه صب عليهم النعمة صباً، فجعلوها ذريعة إلى المعاصي، واتباع الشهوات، فكانهم مأمورون بذلك، لتسبب إيلاء النعمة فيه، وإنما حَوَّلَهُمْ إياها ليشكروا

^{٨٢٢} - الطبري: جامع البيان، ٤٠/١٥ وأبو عبيدة: مجاز القرآن ٣٧٢/١. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١٥٣/١٠.

^{٨٢٣} - السجستاني: غريب القرآن ١٤-١٥.

^{٨٢٤} - الفراء: معاني القرآن، ١١٩/٢. ومحمد فؤاد عبد الباقي: معجم غريب القرآن، دار المعرفة بيروت ط ٢، ١٩٥٠م ص ٢٣٩. وابن هشام، السيرة النبوية، دار إحياء التراث العربي، ب.ت، ٢١٦/٤. والراغب: المفردات في غريب القرآن، ص ٢٥.

^{٨٢٥} - الزمخشري: الكشاف، ٦٥٤-٦٥٥، دار الكتاب العربي، بيروت ت ١٩٤٧م.

^{٨٢٦} - الأنعام ١٢٣.

^{٨٢٧} - الراغب: المفردات في غريب القرآن ص ٢٥.

^{٨٢٨} - الإسراء ١٦.

ويعملوا فيها الخير، ويتمكنوا من الإحسان والبر، كما خلقهم أصحاب أقياء، وأقدّزهم على الخير والنشر، وطلب منهم إثبات الطاعة على المعصية، فأثروا الفسق والمعصية، فلما فسقوا حَقَّ عليهم القول، وهو كلمة العذاب فدمرهم^(٨٢٩). ولتأييد وجهة نظره هذه، سلك أسلوباً لغوياً بحتاً، يَنْمُّ عن علمه وسعة اطلاعه وعلو كعبه في هذا العلم، نافياً عن الله ﷻ فعل القبيح، والأمر بالفسق، ولذلك تراه يَحَارُ في قوله ﷻ: ﴿فَسَقُوا﴾ فيقول: فَإِنْ قُلْتُ: هَلَّا كَانَ ثَبُوتُ..؟ والعلمُ بأنَّ الله لا يأمر بالفحشاء، وإنما يأمر بالقصد والخير، دليلاً على أن المراد: أمرناهم بالخير ﴿فَسَقُوا﴾. قُلْتُ: لا يصح ذلك، لأن قوله: ﴿فَسَقُوا﴾ يدفعه، فكأنَّكَ أظهرتَ شيئاً، وأنت تدعي خلافه^(٨٣٠).

وقد عدَّ المعتزلة هذه الآية متشابهة ويجب ردُّها إلى قوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^(٨٣١)، كآية محكمة وأساسية، يجب أن تتخذ أساساً في تأويل المتشابه، وذلك جرياً مع مذهبهم في تنزيه الباري ﷻ، ويدل على هذا حس الزمخشري العلمي واللغوي، الذي منعه من تجاوز قوله ﷻ: ﴿فَسَقُوا﴾، فلجأ إلى المجاز والتأويل، لأن قوله ﷻ: ﴿..فَسَقُوا﴾^(٨٣٢) ثابتة بالنص، إلاَّ أنَّها متشابهة، ولذلك اختلفَ في تأويلها^(٨٣٣).

وفي متشابه القرآن الكريم، قال القاضي عبد الجبار: إِنَّ ظَاهِرَ ﴿أَمْرِنَا مُسْرَفِيهَا﴾، إِنَّ دَلَّ فَإِنَّهُ يَدُلُّ، على أنه ﷻ أمر بذلك، وليس هذا بقولٍ لأحد، وظاهر الآية، لا يدل على ما قالوه، لأنه ﷻ، لم يذكر المأمور به، وحَدَفَ ذِكْرَهُ، وَإِنَّمَا بَيَّنَّ أَنَّهُمْ فَسَقُوا فِيهَا، فكيف يصحُّ التعلق بظاهره.!!؟؟، فالمراد بالهلاك: قد يكون حسناً، إذا كان عقاباً، أو محنةً، فلا ظاهر له، في أنه ﷻ قد أراد القبيح، وبعدُ فَإِنَّ قَوْلَهُ ﷻ: ﴿فَسَقُوا فِيهَا﴾^(٨٣٤) يَدُلُّ، على أن المأمور به، الشيء الذي بفسقهم خرجوا عنه...، فالمراد بالآية: أنه أمرهم بالطاعة، ففسقوا بالخروج عن ذلك، فحق عليهم القول والوعيد، لأنه ﷻ كان أخبر عنهم، أَنَّهُمْ سَيَهْلِكُونَ بسوء اختيارهم..، فإن قيل: فقد

^{٨٢٩} - الزمخشري: الكشاف، ٢/٦٥٤-٦٥٥. و زررور: د. عدنان محمد، هامش متشابه القرآن ٤٦١-٤٦٢.

^{٨٣٠} - الزمخشري: الكشاف ٢/٦٥٤-٦٥٥.

^{٨٣١} - النحل ٩٠.

^{٨٣٢} - الإسراء ١٦.

^{٨٣٣} - تسبيح: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ١٥٢.

^{٨٣٤} - الإسراء ١٦.

قُرِئَتْ الآية على وجه يدل على أنه ﷺ يريد الفسق والفساد، وهو بتشديد الميم من: [أمرنا] وإذا أمرهم بهذا فيجب أن يكون قد أراد منهم. قيل له: هذا كالأول، في أنه لا يدل على أنه أمرهم ومكنتهم، لكي يفسقوا، فيجب أن يكون المقصود بتأشيرهم غير مذكور، وأن يُحْمَل الأمر فيه، على أنه جعل إليهم الإصلاح ومكنتهم من ذلك، ﴿فَسَقُوا﴾ وأفسدوا، وليس التأمير والتمكين بأكثر من الاقتدار والتمكين بالآلات في العصاة. وذلك يحسن عندنا لأن العبد معه وعنده، ولا يخرج من أن يكون مُمَكَّنًا من الطاعة ومن مفارقة المعصية. فأما إذا قُرِئ ﴿أمرنا﴾ بالتخفيف، فيجب أن يكون المراد به، كثرناهم، والله ﷺ أن يكثر المكلفين، ويمكنهم من الطاعات، ومتى عصوا فإنما أتوا من قبل أنفسهم^(٨٣٥). لأن الهداية والضلال والطاعة والمعصية بمشيئة الله ﷻ.

ومعنى قوله ﴿أمرنا مُرْفِيهَا﴾ أي: أمرنا متنعميها، وهم رؤساءها بالطاعة، وخصوا لأن غيرهم تبع لهم ﴿فَسَقُوا فِيهَا﴾، فتمادوا في العصيان والخروج عن الظلمة، ﴿فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ﴾ بالوعيد بانهماكهم في المعاصي، ﴿فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ أي أهلكتنا أهلها^(٨٣٦). لأن الأغلب في معنى ﴿أمرنا﴾، الأمر الذي هو خلاف النهي، من دون غيره، ومعنى قوله: ﴿فَسَقُوا فِيهَا﴾ فخالفوا أمر الله فيها، وخرجوا من طاعته، ﴿فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ﴾ أي: فوجب عليهم بمعصيتهم الله وفسوقهم فيها، وعيد الله الذي أوعد به من كفر به، وخالف رسله^(٨٣٧).

ورجح الشوكاني [١٢٥٠هـ] أن المأمور به هو الطاعة والخير، وقال: معنى ﴿فَسَقُوا فِيهَا﴾ خرجوا عن الطاعة وتمادوا في كفرهم، لأن الفسوق هو الخروج إلى ما هو أفحش، ﴿فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾، وقد قيل: ﴿أمرنا﴾ مجاز عن الأمر الحامل لهم على الفسق، وهو إدرار النعم عليهم^(٨٣٨).

^{٨٣٥} - الهذاني: متشابه القرآن ٢/٤٦٠-٤٦٢.

^{٨٣٦} - شبر: عبد الله، تفسير القرآن الكريم، راجعه د. حامد حفني داود، دار إحياء التراث العربي بيروت ط ٣، ١٩٧٧م ص ٢٨٠.

^{٨٣٧} - المرتضى: أمالي المرتضى، ١/١-٥ والطبري: جامع البيان ١٥/٥٧ وفي تفسير الآية ينظر هامش متشابه القرآن للمحقق عدنان محمد زرزور ٢/٤٦١.

^{٨٣٨} - الشوكاني: فتح القدير، نشر: محفوظ علي، بيروت، ب.ت. ٣/٢١٤.

ورجح ابن كثير: أن قوله ﷺ: ﴿أَمْرُنَا مُتْرَفِيهَا﴾ معناه ﴿أَمْرُنَا﴾ مترفيها أمراً قديراً كقوله ﷺ: ﴿أَنَاهَا أَمْرُنَا لِيَلَاؤَ وَهَامِكَا﴾^(٨٣٩) فإن الله لا يأمر بالفحشاء.. وأنَّ الله سخرهم إلى فعل الطاعات ففعلوا الفواحش فاستحقوا العقوبة..^(٨٤٠).

ومما تقدم يمكننا أن نخلص إلى نتيجة مهمة وهي أن دفع فعل القبيح عن الله ﷻ، يقتضي التمسك بتفسير معظم العلماء المتقدم ذكرهم في تأويل الآية، وأنَّ المراد منها: أننا أمرناهم بالطاعة ففسقوا.. فدمرناهم، تبعاً لما جاء في أكثر الآراء المذكورة سابقاً وهو ما نميل إليه.

^{٨٣٩} - يونس ٢٤.
^{٨٤٠} - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ٣/٣٢-٣٣.

الإزاعة

وفي إطار موقف المتكلمين من تنزيه الباري وَعَلَى عن فعل القبيح، مما ورد بظاهر النقل قوله وَعَلَى: ﴿مَرَبَّنَا لَا تُغِثْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾^(٨٤١)... فهل من فعل الله وَعَلَى أن يزيغ قلوب المؤمنين عن جادة الصواب، بعد أن هداهم إلى فعل الخيرات وترك المنكرات؟؟.

قال الطبري: "معناه: أنهم يقولون رغبة منهم إلى ربهم، في أن يصرف عنهم ما ابتلى به الذين زاغت قلوبهم من اتباع متشابه أي القرآن الكريم، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله الذي لا يعلمه غير الله..، قالوا: يا ربنا لا تجعلنا مثل هؤلاء الذين زاغت قلوبهم عن الحق فَصَدُّوا عن سبيلك..، ﴿مَرَبَّنَا لَا تُغِثْ قُلُوبَنَا﴾ أي: لا تملأها فتصرفها عن هداك...، وقال جهلة القَدْرِيَّة: إن إزاعة الله قلب من أزاغ قلبه من عباده عن طاعته وإمالاته له عنها جورٌ. ولو كان كما قالوا، لكان الذين قالوا: ﴿مَرَبَّنَا لَا تُغِثْ قُلُوبَنَا﴾ بالذم أولى منه بالمدح...، لأن القول: لو كان كما قالوا لكان القوم إنما سألوا ربهم مسألتهم إياه، أن لا يزيغ قلوبهم، أي: أن لا يظلمهم، ولا يجور عليهم. وذلك من السائل الجاهل، لأن الله جل ثناؤه، لا يظلم عباده، ولا يجور عليهم، وقد أعلم عباده ذلك، ونفاه عن نفسه بقوله ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(٨٤٢) ولا وجه لمسألته أن يكون بالصفة التي أخبرهم أنه بها، وفي فساد ما قالوا من ذلك الدليل الواضح على أنه عدلٌ من الله وَعَلَى من أزاغ قلبه من عباده عن طاعته. فلذلك استحق المدح من رغب إليه، في أن لا يزيغه لتوجيهه الرغبة إلى أهلها ووضع مسألته موضعها، مع تظاهر الأخبار عن رسول الله ﷺ برغبته إلى ربه في ذلك مع محله منه وكرامته عليه.."^(٨٤٣).

وقال الشريف الرضي: ولو قال قائل: ولو لم تكن إزاعة القلوب من الله وَعَلَى، لَمَا كان للدعاء ﴿مَرَبَّنَا لَا تُغِثْ قُلُوبَنَا﴾^(٨٤٤) معنى وفائدة، وهذا الذي يذهب إليه خصومكم^(٨٤٥). الجواب: المراد

^{٨٤١} - آل عمران ٨.

^{٨٤٢} - فصلت ٤٦.

^{٨٤٣} - الطبري: جامع البيان، ١٨٧/٣ غ.م.

^{٨٤٤} - آل عمران ٨.

بقوله ﷺ: ﴿مَرَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾^(٨٤٦) أي لا نُحْمَلْنَا من التكليف ما لا طاقة لنا به، فنزيغ قلوبنا، أي: تميل عن طاعتك وتعديل عن طريق مرضاتك، فتصادفها زائغة، أو تحكم عليها بالزيغ عند كونها زائغة..، وأما قوله ﷺ: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾^(٨٤٧) واضح أنه ﷺ، لما زاغوا عن الحق، حكم عليهم بالزيغ عنه..، وقد يجوز أن يكون معنى ذلك: أنهم لما زاغوا عن الحق خذلهم وأبعدهم وخلاهم واختيارهم.. ويجوز أن يقال إنَّ الله ﷻ أزاغهم إذ سمَّاهم بالزيغ، وإن كانوا هم الفاعلين له على مجاز اللغة، لا أنه ﷻ أدخلهم في الزيغ وقادهم إلى الاعوجاج والميل، ولكنهم كما قال ﷻ في ذكر السورة: ﴿فَرَادَتْهُمُ مَرِجَسًا إِلَى مَرِجْسِهِمْ﴾^(٨٤٨) وكقول نوح عليه السلام ﴿فَلَمَّا يَزِدُّهُمْ دُعَائِي إِلا فِرَارًا﴾^(٨٤٩).. أو يكون منعهم ﷻ أطافه وفوائده، جاز أن يُقال: إنَّه أزاغهم مجازًا، وإن كان ﷻ لم يرد ازاغتهم^(٨٥٠).

وفي هذه الآية اختلف كلام أهل السنة وكلام المعتزلة.

أما كلام أهل السنة: القلب صالح لأن يميل إلى الإيمان، وصالح لأن يميل إلى الكفر، ويمتنع أن يميل إلى أحد الطرفين إلا عند حدوث داعية واردة يُحْدِثُهَا اللهُ ﷻ، فإن كانت تلك الداعية، داعية الكفر فهي: الخذلان، والإزاغة، والصد، والختم، والطبع، والرَّين، والقسوة، الوقر، والكنان.. وغيرها، وإن كانت تلك الداعية داعية إلى الإيمان، فهي: داعية إلى التوفيق، والرشاد، والهداية، والتسديد، والتنشيط، والعصمة..، وكان الرسول ﷺ يقول: "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن". والمراد من هذين الإصبعين الداعيتان..، فكَمَا أن الشيء الذي يكون بين إصبعي الإنسان، ينقلب كما يقلبه الإنسان بواسطة ذينك الإصبعين، فكذلك القلب، لكونه بين الداعيتين، ينقلب كما يقلبه الحق بواسطة تينك الداعيتين، وَمَنْ أَنْصَفَ ولم يتعسف، وجرب نفسه، وجد هذا المعنى كالشيء المحسوس^(٨٥١).

^{٨٤٥} - وهذا صحيح لأن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء ولا فاعل غيره إلا بإرادته تعالى.

^{٨٤٦} - آل عمران ٨.

^{٨٤٧} - الصف ٥.

^{٨٤٨} - التوبة ١٢٥.

^{٨٤٩} - نوح ٦.

^{٨٥٠} - الرضي: حقائق التأويل، ١٩٠/٥-١٩١. وتلخيص البيان، ٣١٦-٣١٧.

^{٨٥١} - الرازي: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط ٣، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م. ١٩٣/٧.

ورجح المعتزلة أن المراد: بقوله ﷺ: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾^(٨٥٢) أن لا يُشَدِّد علينا المحنة في التكليف، فيؤدي ذلك إلى الزيغ بعد الهداية^(٨٥٣). وذلك لأنهم قالوا: لما دلت الدلائل على أن الزيغ لا يجوز أن يكون بفعل الله ﷻ فوجب صرف الآية ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾^(٨٥٤) إلى التأويل. فأما دلائلهم، فهي كالآتي:

أولاً: احتجوا بقوله ﷺ: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾^(٨٥٥) وهو صريح بأن ابتداء الزيغ كان منهم.. قال أبو علي الجبائي [ت ٣٠٣هـ]: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾^(٨٥٦) يعني: لا تمنعها الألفاظ التي معها، ليستمر قلبهم على صفة الإيمان، وذلك لأنه ﷻ لَمَّا مَنَعَهُمُ الطَّافَةَ عند استحقاقهم منع ذلك، جاز أن يقال: أزاغهم، وبدل على ذلك قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾.

ثانياً: قال الأصم: لا تُبَلِّغُنَا بِبَلْوَى تَزِغُ عِنْدَهَا قُلُوبَنَا، أي: لا تُكَلِّفُنَا مِنَ الْعِبَادَاتِ مَا لَا نَأْمَنُ مَعَهُ الزِّيغُ.. وقد يقول القائل لا تَحْمِلْنِي عَلَى إِيْذَانِكَ، أي لا تفعل ما أصير عنده مؤذياً لك، أو ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾^(٨٥٧) عن كمال العقل بالجنون، بعد إذ هديتنا بنور العقل.

ثالثاً: قال الكعبي: ﴿لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ أي لا تُسَمِّنَا بِاسْمِ الزِّيغِ، كما يقال فلان يُكْفِّرُ فلاناً إذا سماه كافراً.

رابعاً: قال الجبائي [ت ٣٠٣هـ]: لا تزغ قلوبنا من جنتك وثوابك بعد إذ هديتنا.. أي: أمتنا على الإيمان، ولا تبقينا حتى نكفر مادامنا مؤمنين.

خامساً: قال أبو مسلم: احرسنا من الشيطان من شرور أنفسنا، حتى لا نزيغ.

٨٥٢ - آل عمران ٨.
٨٥٣ - الهمذاني: متشابه القرآن ١/١٤٠.
٨٥٤ - آل عمران ٨.
٨٥٥ - الصف ٥.
٨٥٦ - آل عمران ٨.
٨٥٧ - آل عمران ٨.

فهذه جملة ما ذكروه في تأويل الآية (٨٥٨).

وقد تولى الفخر الرازي تفنيد هذه الحجج والرد عليها فقال:

أما الأول: فلأنّ مذاهبهم، أنّ كل ما صحّ في قدرة الله ﷻ أن يفعل في حقهم لطفاً، وجب عليه وجوباً، لو تركه لبطلت إهيته، ولصار جاهلاً ومحتاجاً، والشيء الذي كذلك، فأى حاجة إلى الدعاء في طلبه، بل هذا القول يستمر على قول بشر بن المعتمر [٢١٠ وقيل ٢٢٦هـ]، وأصحابه الذين لا يوجبون على الله فعل جميع الألفاظ.

وأما الثاني: فضعيفٌ، لأنّ التشديد في التكليف إنّ علم الله ﷻ له أثراً في حمل المكلف على القبيح، قبح من الله ﷻ، وإنّ علم الله ﷻ أنّه لا أثر له البتة في حمل المكلف على القبيح، كان وجوده كعدمه، فيما يرجع إلى كون العبد مطيعاً أو عاصياً، فلا فائدة في صرف الدعاء إليه.

وأما الثالث: فهو أنّ التسمية بالزيع والكفر دائرٌ مع الكفر وجوداً وعدماً، والكفر والزيع باختيار العبد، فلا فائدة في قوله لا تُسمّنا باسم الزيع والكفر.

وأما الرابع: فهو أنّه لو كان علمه ﷻ بأنه يكفر في السنة الثانية يوجب عليه أن يميته، لكان علمه بأنه لا يؤمن قط، ويكفر طول عمره، يُوجبُ عليه أن لا يخلقه.

وأما ما قالوه من حمله ﷻ على إبقاء العقل فضعيفٌ، لأنّ هذا متعلقٌ بما قال قبل هذه الآية، ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ (٨٥٩).

وأما الخامس: وهو الحراسة من الشيطان وشرور النفس، إنّ كان مقدوراً فلا فائدة في الدعاء، وإن لم يكن مقدوراً تعذر فعله. إذاً فلا فائدة في الدعاء..، فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الوجوه وأنّ الحقّ ما ذهبنا إليه (٨٦٠).

٨٥٨ - الزمخشري: الكشاف، ٣٣٩/١. وحاها الرازي: في التفسير الكبير ١٩٢/٧-١٩٥.

٨٥٩ - آل عمران ٧.

٨٦٠ - الرازي: التفسير الكبير ١٩٤/٧-١٩٥.

وفي ختام ردوده قال الرازي: "فإن قيل: فعلى ذلك القول، كيف الكلام في تفسير قوله ﷺ ﴿ فَلَمَّا نَزَاغُوا نَزَاغَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ ﴾^(٨٦١)، قلنا: لا ينعُد أن يقال: إن الله ﷻ يُزيغهم ابتداءً، فعند ذلك يزيغون، ثم يترتب على هذا الزيغ إزاغة أخرى سوى الأولى من الله ﷻ، وكل ذلك لا منافاة فيه"^(٨٦٢). لأن الكل فعله وخلقه.

وأما ردُّ ابن المنير على أقوال المعتزلة فهو قوله: أما أهل السنة فهم يدعون الله بهذه الدعوة غير محرفة، لأنهم يوحّدونه حق التوحيد، فيعتقدون أن كل حادث من هدى وزيغ مخلوق لله ﷻ.

وأما القدرية فعندهم: أن الزيغ لا يخلقه الله ﷻ، وإنما يخلقه العبد لنفسه، فلا يدعون الله ﷻ بهذه الدعوة إلا مُحَرَّفة إلى غير المراد بها، كما أولها الزمخشري، وإن كُنَّا ندعو الله ﷻ مضافاً إلى هذه الدعوة، بأن لا يبتلينا ولا يمتنعنا لطفه آمين، لأن الكل فعله وخلقه، ولا موجود إلا هو وأفعاله من خلقه ﷻ، والتي نحن وأفعالنا منها^(٨٦٣).

وفي حرية الإرادة وخلق الأفعال، حينما يجد المعتزلة ما يصادمهم من الآيات الصريحة، في أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله ﷻ، يتفادون هذا التصادم، باللجوء إلى مبدأ (اللفظ) من الله ﷻ، فباللطف منه ﷻ يسهل عمل الخير على الإنسان، ويسلبه يصعب عليه عمل الخير، فباللطف وما يتصل به من (التوفيق)، تمكن الزمخشري من الخروج من الضائقة التي صادفته، حينما تناول تلك الآيات الصريحة، في أن الله يخلق أفعال العباد خيراً وشرها. والتي يعدها أهل السنة سلاحاً قوياً لهم يشهرونه في وجه المعتزلة، ففي قوله ﷻ: ﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا ﴾^(٨٦٤) يستشعر الزمخشري أن قلوب العباد بيد الله يقلبها كيف يشاء، فمن أراد الله هدايته هداها، ومن أراد ضلاله أضله، ولكنّه يفرُّ من هذا التفسير الظاهر، فيفسرها بحسب هواه ووفق مبدئه^(٨٦٥).

٨٦١ - الصف ٥.

٨٦٢ - الرازي: التفسير الكبير ١٩٥/٧ - ١٩٦.

٨٦٣ - الاسكندري: الانتصاف، ٣٣٩/١.

٨٦٤ - آل عمران ٨.

٨٦٥ - العسقلاني: فتح الباري، ٣٩١/١٣ و. الذهبي: التفسير والمفسرون ٤٦١/١، ٤٦٢ و. الزمخشري: الكشاف ٤١٦/١.

وفي ابن كثير [ت ٧٧٤هـ] الأدلة قائمة في الدعاء واللجوء إلى الله ﷻ خشية الزيغ والضلal، روي عن عائشة [ت ٥٨هـ رضي الله عنهما] قالت: كان رسول الله ﷺ كثيراً ما يدعو "يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك" ^(٨٦٦) قلت: يا رسول الله ما أكثر ما تدعو بهذا الدعاء، فقال: "ليس من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمن، إذا شاء أن يقيمه أقامه، وإذا شاء أن يزيغه أزاعه. وقرأ الآية" ^(٨٦٧).. وروي عن أم سلمة رضي الله عنها مثل ذلك. وعن عائشة [ت ٥٨هـ رضي الله عنها] قالت: إن النبي ﷺ كان إذا استيقظ من الليل قال: "لا إله إلا أنت سبحانك أستغفرك لذنبي، وأسألك رحمتك، اللهم زدني علماً، ولا تزغ قلبي بعد إذ هديتني، وهب لي من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب" ^(٨٦٨)...

والخلاصة أن الهداية والضلال هو بيد الله ﷻ وينحصر دور العبد في حسن أو سوء الاختيار.

^{٨٦٦} - العسقلاني: فتح الباري، ٣/١٣، ٣٧٧/١٣، والترمذي: ٣٩٠/٤-٣٩١.

^{٨٦٧} - الترمذي: ٣٩١/٤.

^{٨٦٨} - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ١/٣٤٨.

الغواية

من المسائل التي وقف المتكلمون منها موقفاً مختلفاً ما ورد في الكتاب العزيز من ألفاظ تنسب إلى الله فعل القبيح من مثل قوله ﷺ حكاية عن نوح ﷺ: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَمَرْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (٨٦٩).

قال الشريف المرتضى: الغواية هاهنا الخيبة وحرمان الثواب. فكأنه قال: إن كان الله يريد أن يعاقبكم بسوء أعمالكم وكفركم، ويحرمكم ثوابه، فليس ينفعكم نصحي، مادمتم مقيمين على ما أنتم عليه، إلا أن تفلحوا وتتوبوا، وقد سمي الله ﷻ ذلك غيا فقال: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ (٨٧٠) وما قبل هذه الآية يشهد بما ذكرناه، وأنَّ القوم استعجلوا عقاب الله ﷻ ﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَا لَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ قال إنما يأتيكم به الله إن شاء وما أنتم بمعجزين. ولا ينفعكم نصحي ﴿فأخبر أن نصحه لا ينفع من يريد الله أن ينزل به العذاب، ولا يغني عنه شيئاً﴾ (٨٧٢).

وقال ابن كثير ﴿إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ (٨٧٣).. أي يريد إغواءكم ودماركم ﴿هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (٨٧٤) أي: هو مالك أزيمة الأمور، المتصرف، الحكم، العادل، الذي لا يجور، له الخلق وله الأمر، وهو المبدئ المعيد، مالك الدنيا والآخرة (٨٧٥). وقال السيد عبد الله شبر: ﴿يُغْوِيَكُمْ﴾ يخيبكم من ثوابه أو يهلككم ﴿هُوَ رَبُّكُمْ﴾ ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ فيجازيكم بأعمالكم (٨٧٦).

٨٦٩ - هود ٣٤ .
٨٧٠ - مريم ٥٩ .
٨٧١ - هود ٣١ - ٣٣ .
٨٧٢ - المرتضى: أمالي المرتضى ٢/٢٤٦ .
٨٧٣ - هود ٣١ - ٣٣ .
٨٧٤ - هود ٣١ - ٣٣ .
٨٧٥ - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ٢/٤٤٤ .
٨٧٦ - ابن كثير: تفسير القرآن الكريم ٢٣٠ .

وقال الشوكاني: في قوله ﷺ ﴿..إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ..﴾ معنى يغويكم يهلككم بعذابه، وظاهر لغة العرب أن الإغواء الإضلال. إذاً فمعنى الآية: "ولا ينفعكم نصحي إن كان الله يريد أن يضلكم عن سبيل الرشاد وبخذلكم عن طريق الحق ﴿هُوَ رَبُّكُمْ﴾ فإليه الإغواء وإليه الهداية ﴿وَالِيهِ تُرْجَعُونَ﴾ فيجازيكم بأعمالكم إن خير فخير وإن شر فشر." (٨٧٧).

وفي قوله ﷺ على لسان إبليس: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي..﴾ (٨٧٨) رجح القاضي عبد الجبار أن المراد: بذلك هو الحرمان والخيبة.. فكأن إبليس قال "وإذ قد حرمتني الثواب، وجنبتني الإحسان، وحكمت علي بالعقوبة، فسأصير في ذلك شركاء يستحقون ما أستحقه، لأن المشاركة في النعمة، قد تسلي بعض الوجوه في الدنيا، وقوله ﷺ تكلمة للآية ﴿وَلَا غُيُوبَهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ يمكن حمله على التخييب أيضاً، فكأنه قال: لأخيبتهم بأن أنسب إلي كفرهم وضلالهم بالتزيين والدعاء. ويمكن أن يحمل على الإضلال والإهلاك فيكون سبباً للحرمان" (٨٧٩).

ومن المتعارف لمن لفظة الإغواء أنها تعني الدعاء إلى الغي والضلال، وذلك غير جائز على الله ﷻ لقبحه، وورود أمره بضده، فالمراد إذاً بالإغواء هاهنا: تجنيبه ﷻ لهم من رحمته، لكفرهم به وذهابهم عن أمره.. ويجوز أن يكون الإغواء هاهنا بمعنى الإهلاك لهم، ويجوز أن يكون بمعنى الحكم بالغواية عليهم (٨٨٠).

وما تقدم غير كاف لقطع حجة الجبرية في ظاهر هذه الآية لأن مناط احتجاجهم إنما هو في تسليط الإرادة الإلهية على الإغواء وتعلقها به. فلو كان متعلقها غير الإغواء من عذاب أو سوء عاقبة لصح ذلك، أمّا والمتعلق هو الإغواء فيبقى الإشكال، وهو أن التكذيب نفسه لرسولهم إنما هو نتيجة لإرادة الله أن يغويهم، بأي معنى فسرنا هذه الإرادة ما دامت نافذة لامرد لها (٨٨١).

٨٧٧- الشوكاني: فتح القدير، ٢/٤٩٥.

٨٧٨- الحجر ٣٩.

٨٧٩- الهمذاني: متشابه القرآن ٢/٤٢٨-٤٢٩.

٨٨٠- الرضي: تلخيص البيان ص ١٠٤. والزرقا: مصطفى، القرآن وحرية الإرادة، مقال في مجلة الوعي الإسلامي، السنة الثالثة، العدد ٣٦، الكويت، غرة ذي الحجة، ١٣٨٧هـ، ص ١٣.

٨٨١- الزرقا: مصطفى، حرية الإرادة في القرآن الكريم، مجلة الوعي الإسلامي، ص ١٣.

والراجع أن هذه الآيات جاءت كلها في مقام التعبير عن قدرة الله المطلقة في ذاتها وليست تعبيراً عن واقع، فالمقصود إذاً هو بيان شمول القدرة والإرادة الإلهيتين، وسلطانهما المطلق وهو أسلوب مألوف في اللسان العربي وبيانه.

البلاء والابتلاء

ولنفي القبيح عن الله ﷻ، اجتهد المتكلمون في تأويل آي القرآن الكريم، الذي يوهم ظاهره فعل القبيح من قبل الله ﷻ، وذلك ممّا ورد في إطار الحديث عن اضطهاد فرعون لبني إسرائيل واستعبادهم، أشار القرآن الكريم إلى ذلك بقوله: ﴿...وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾^(٨٨٢).

وإن أصل البلاء في كلام العرب: الاختبار والامتحان، قال ﷻ: ﴿وَبَلُّوْكُمْ بِالْشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾^(٨٨٣) وقال: ﴿وَبَلَّوْنَاَهُم بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ﴾^(٨٨٤). ثمّ إنّه يستعمل في الخير والشر، والعرب تسمي الخير بلاءً والشر بلاءً، غير أنّ الأكثر في الشر أن يُقال: بلوئته أبلوه بلاءً. وفي الخير: أبلينته أبلية إبلاءً وبلاءً. وأمّا قوله ﷻ ﴿وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ فإنه يعني: وفي الذي فعلنا بكم، من إنجائنا إياكم، مما كنتم فيه من عذاب آل فرعون إياكم على ما وصفت، بلاء لكم من ربكم عظيم...، ويعني بقوله بلاءً: نعمة، كما قاله ابن عباس وقاله السدي [١٢٧هـ]. وعن مجاهد قال: نعمة من ربكم عظيمة^(٨٨٥).

والبلاء إن أريد به الشر كانت الإشارة بقوله: ﴿وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ﴾^(٨٨٦) إلى ما حل بهم من النعمة بالذبح ونحوه من فرعون، وإن أريد به الخير، كانت الإشارة إلى النعمة التي أنعم الله عليهم بالإنجاء وما هو مذكور قبله من تفضيلهم على العالمين^(٨٨٧). والبلاء هاهنا الإحسان والنعمة. ولا شك في أن تخليصه لهم من ضروب المكاره التي عددها الله... نعمة عليهم وإحسان إليهم،

٨٨٢ - البقرة ٤٩.

٨٨٣ - الانبياء ٣٥.

٨٨٤ - الأعراف ١٦٨.

٨٨٥ - الرازي: التفسير الكبير، ٧٤/٣. والطبري: جامع البيان، ٢٧٤-٢٧٥.

٨٨٦ - البقرة ٤٩.

٨٨٧ - الشوكاني: فتح القدير ٨٣/١.

والبلاء عند العرب قد يكون حسناً وقد يكون سيئاً قال ﷺ: ﴿وَيُبَلِّغُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا﴾ (٨٨٨)(٨٨٩).

وروي عن ابن عباس أنه قال في قوله ﷺ: ﴿وَيُبَلِّغُكُمْ بِالْشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ قال نبئكم بالشدة، والرخاء، والصحة، والسقم، والغنى، والفقر، والحلال، والحرام، والطاعة، والمعصية، والهدى، والضلالة^(٨٩٠). وأكد الشوكاني معنى الامتحان والاختبار في معنى قوله ﷺ: ﴿وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ﴾ أي: امتحناهم بالخير والشر رجاء أن يرجعوا مما هم فيه من الكفر والمعاصي^(٨٩١).

والراجح أن "البلاء هاهنا هو المحنة: إن أشير بلفظ [ذلكم] إلى صنع فرعون، والنعمة: إن أشير به إلى الإنجاء، وحمّله على النعمة أولى، لأنها هي التي صدرت من الرب ﷻ، ولأن موضع الحجة على اليهود إنعام الله ﷻ على أسلافهم". والبلوى في القرآن الكريم واقعة على النوعين: فيقال للنعمة بلاء وللمحنة الشديدة بلاء والأكثر أن يقال في الخير [إبلاء] وفي الشر [بلاء]^(٨٩٢).

وهذا ما ذهب إليه الماتريدي حين قال: "قيل البلاء ممدود: هو النعمة، كأنه قال: فيما نجيناكم من فرعون وآله نعمة عظيمة. وقيل: البلاء مقصور: هو الابتلاء والامتحان، كأنه قال: في استعباده إياكم واستخدامه لكم امتحان عظيم"^(٨٩٣). فهو إذاً إحسان عظيم من الله إليهم من حيث نجّاهم ممّن إذا تمكنوا منهم عاملوهم بهذه المعاملة، وذلك في الحقيقة مضافٌ إليه ﷻ. والكلام في أن الأيدي والإحسان تسمى بلاءً، ظاهر في اللغة..^(٨٩٤).

وقرر المرتضى أن يكون الضمير في ﴿ذِكْرُكُمْ﴾^(٨٩٥) يعود على ما حكاه ﷻ، عن آل فرعون من الأفعال القبيحة، بكون البلاء بمعنى الاختبار، ويحتمل هذا على مذهبه في الاعتزال،

٨٨٨ - الأنفال ١٧.
٨٨٩ - المرتضى: أمالي المرتضى، ١٠٨/٢-١٠٩. ثم يمضي الشريف المرتضى بعرض المعاني اللغوية للبلاء مما يعجز تدوينه. والشوكاني: فتح القدير ٢/٢٩٥.
٨٩٠ - الشوكاني: فتح القدير ٣/٤٠٧.
٨٩١ - المصدر نفسه، ٢/٢٦٠.
٨٩٢ - الرازي: التفسير الكبير ٣/٧٤. و المرتضى: أمالي المرتضى، ١٠٨/٢-١٠٩. والزمخشري: الكشاف. ١/١٣٨.
٨٩٣ - الماتريدي: تأويلات أهل السنة ص ١٣٨.
٨٩٤ - الهمداني: متشابه القرآن ١/٩١.
٨٩٥ - البقرة ٤٩.

على [التخلية] وتركه ﷺ، منعهم من إيقاع هذه الأفعال ببني إسرائيل^(٨٩٦). وإلى هذا ذهب المعتزلة في أقوالهم السابقة لأن العقل عندهم هو مناط التكليف، ولأنَّ الحكمة الإلهية اقتضت أن الله لا يفعل فعلاً إذا لم يكن فيه مصلحة للعباد.

^{٨٩٦}-المرتضى: أمالي المرتضى ١٠٨/٢-١٠٩. والطبري: جامع البيان، ١/٢٧٤-٢٧٥. و زر زور: هامش متشابه القرآن للهمذاني، ٩١/١.

التيسير للعسرى

وقد وقف المتكلمون أمام قوله ﷺ ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى . وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى . فَسَنِيْسِرُهُ لِلْيُسْرَى . وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى . وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى . فَسَنِيْسِرُهُ لِلْعُسْرَى ﴾^(٨٩٧) فقالوا: فهل في العسرى تيسير، وكيف يجوز أن ينسب الله إليه فعل القبيح^(٨٩٨) في قوله. فسنسیره للعسرى.

فقال أهل اللغة في هذه الآيات المباركات ما يأتي:

قال الفراء: وقوله ﴿ فَسَنِيْسِرُهُ لِلْعُسْرَى ﴾ أي: أنه قد خُلِقَ على أنه شقي ممنوع من الخير، وإذا كان ذلك كذلك، فكيف قال ﴿ فَسَنِيْسِرُهُ لِلْعُسْرَى ﴾ فهل في العسرى تيسير؟! وبجيب عن ذلك فيقول: فيقال في إجازة هذا، بمنزلة قول الله ﷻ: ﴿ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾^(٨٩٩) والبشارة في الأصل على المُفْرِحِ السار، فإذا جمعت في كلامين: هذا خير وهذا شر، جاز التيسير فيهما جميعاً^(٩٠٠) وقوله ﴿ فَسَنِيْسِرُهُ ﴾ سنهيه، والعرب تقول: قد يسرت الغنم، إذا ولدت وتهيأت للولادة^(٩٠٠).

وقد ذكر الطبري عدداً من الروايات عن النبي ﷺ، في التيسير لليسرى والعسرى وقد اخترنا منها ماروي عن بشير بن كعب حين قال: سأل غلامان شابان النبي ﷺ، فقالا يا رسول الله أنعملُ فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير أم في شيءٍ يستأنف..؟؟ فقال: بل فيما جفت به الأقلام، وجرت به المقادير. قال: ففيمَ العمل إذاً؟؟ قال: اعملوا فكلُّ عاملٍ ميسرٌ لما خلق له، قال: فالآن نجدُ ونعملُ^(٩٠١).

^{٨٩٧} - الليل ٥-٦.

^{٨٩٨} - الطبري: جامع البيان، ٣٠/٢٢٢.

^{٨٩٩} - التوبة ٣.

^{٩٠٠} - الطبري: جامع البيان، هامش المحقق، ٥٦/٢٩. معاني القرآن: بتحقيق عبد الفتاح اسماعيل شلبي ٣/٢٧٠-٢٧١. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢م واختار الشوكاني هذا التفسير، ٥/٥٢٤.

^{٩٠١} - الطبري: جامع البيان، ٣٠/٢٢٢-٢٢٣. والعسقلاني: فتح الباري، ١٣/٥٢٠. والبخاري: خلق أفعال العباد، ص ٥٤. والترمذي: ٣٨٨/٤.

أمّا الزمخشري فكان موقفه من قوله ﷺ: ﴿فَسَيَسِّرُ الْعُسْرَ﴾ قال: فسندخله ونمنعه الألفاظ حتى تكون الطاعة أعرس شيء عليه وأشدّه، وقد سمّي طريقة الخير باليسرى لأن عاقبتها [اليسر] وطريقة الشر ب[العسرى] لأن عاقبتها [العسر] أو أراد بهما طريقي الجنة والنار (٩٠٢).

وقد حاول الزمخشري أن يؤول الكلام بل يعطله، لأنه حمّله ما لا يحتمله، وعلى كلامه في أمثاله روعة السارق الخائف (٩٠٣).

وقد أول الفخر الرازي قوله ﷺ: ﴿فَسَيَسِّرُ الْيُسْرَ﴾ بالجنة، والخير، وتيسير العودة للطاعة، وقال في العسرى الشرك، والنار، والبخل، والامتناع عن أداء الحقوق.

.. وذلك لأن الأعمال بالعواقب، فكل ما أدت عاقبته إلى يسر وراحة وأمور محمودة فإن ذلك من اليسرى وذلك وصف كل الطاعات..، وكل ما أدت عاقبته إلى عسر وتعب فهو من العسرى وذلك وصف كل المعاصي..، والمعنى: وكل من فسر اليسرى بالجنة، فسر التيسير لليسرى بإدخال الله ﷻ إياهم في الجنة بسهولة ويسر وإكرام، وأما من فسر العسرى بالنار فعلى الضد من ذلك.. وإن الأصحاب استدلوا بالآية على أن الله خصّ المؤمنين بهذا التوفيق، بأن جعل الطاعة فيما يخصهم أرجح من المعصية، وبقوله ﷺ: ﴿.. فَسَيَسِّرُ الْيُسْرَ﴾ يدل على أنه خصّ الكفار بهذا الخذلان، وهو بأنه جعل المعصية فيما يتعلق به أرجح من الطاعة..، وإذا دلت الآية على حصول الرجحان، لزم القول بالوجوب.

وقال القفال (٩٠٤): إن تسمية أحد الضدين باسم الآخر مجاز مشهور قال ﷺ: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ (٩٠٥) وقال ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (٩٠٦) فلما سمّى الله فعل الألفاظ الداعية والطاعات تيسير لليسرى، سمّى ترك هذه الألفاظ تيسير للعسرى..، ثم وقد يكون ذلك على جهة إضافة الفعل إلى المسبب له من دون الفاعل، كما قيل في الأصنام ﴿مَرَبِّ إِنْهُمْ أَضَلُّنَ كَثِيرًا﴾

٩٠٢ - الزمخشري: الكشاف ٧٦٢/٤. وشبر: تفسير القرآن الكريم، ٥٥٩-٥٦٠.

٩٠٣ - الإسكندري: الانتصاف، ٧٦٢/٤.

٩٠٤ - هو: أبو بكر محمد بن اسماعيل الأصولي المتكلم والفقهاء الشافعي، الشاشي المعروف بالقفال [٣٦٥ هـ]. شذرات الذهب، ٥١/٣.

٩٠٥ - الشورى ٤٠.

٩٠٦ - آل عمران ٢١.

مِنَ النَّاسِ ﴿٩٠٧﴾ وقد يكون على سبيل الحكم والإخبار عنه، والجواب عن الكل أنه عدول عن الظاهر، وذلك غير جائز، لا سيما أننا بيننا أن الظاهر من جانبنا متأكد بالدليل العقلي القاطع، ثم إن أصحابنا أكدوا ظاهر هذه الآية، لقوله ﷺ: (اعملوا كل ميسر لما خلق له) (٩٠٨).

ونقل الشوكاني قولاً لمقاتل بن سليمان [ت ١٥٠هـ] يقول فيه: ﴿فَسَيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾ يعسر عليه أن يعطي خيراً، وقيل ﴿العُسْرَى﴾: الشر. وذلك أن الشر يؤدي إلى العذاب والعسر، وقال الشوكاني: والمعنى: ستهيئه للشر بأن نجريه على يديه (٩٠٩).

وقال ابن كثير [ت ٧٧٤هـ] في قوله ﷺ: ﴿فَسَيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾ أي لطريقة الشر كما قال ﷺ: ﴿وَقَلْبُ أَتَدَّ نَهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ والآيات في هذا المعنى كثيرة وكلها دالة على أن الله ﷻ يجازي من قصد الخير بالتوفيق له، ومن قصد الشر بالخذلان، وكل ذلك بقدر مقدر، والأحاديث الدالة على هذا المعنى كثيرة، ومنها رواية أبي بكر الصديق [ت ١٣هـ] ﷺ: "قلت: يا رسول الله: أنعمل على ما فرغ منه أو على أمر مؤتلف؟ قال: بل على أمر قد فرغ منه قال ففيم العمل يا رسول الله؟ قال: كل ميسر لما خلق له" وثمة رواية أخرى عن علي بن أبي طالب [ت ٤٠هـ] ﷺ: قال: قال رسول الله ﷺ: ما منكم من أحد إلا وقد كُتِبَ مقعده من الجنة ومقعده من النار فقالوا يا رسول الله أفلا نتكل؟ فقال: أعملوا فكل ميسر لما خلق له، ثم قرأ ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى . وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى . فَسَنِيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى . وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى . وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى . فَسَنِيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾ (٩١٠) وفي رواية أخرى عن علي ﷺ قال كنا في جنازة في بقيع الغرقد فأتى رسول الله فقعد وقعدنا حوله ومعه مِخْصَرَةٌ فَتَكَّسَ فَجَعَلَ يَنْكُتُ بِمِخْصَرَتِهِ ثُمَّ قَالَ: ما منكم من أحد [أو ما من نفس منفوسة] إلا كُتِبَ مكانها من الجنة والنار، وإلا قد كُتِبَتْ شَقِيَّةٌ أو سعيدة، فقال رجل: يا رسول الله أفلا نتكل على كُتْبِنَا وَنَدَّعِ الْعَمَلَ؟ فمن كان منّا من أهل السعادة فسيصيرُ إلى أهل السعادة ومن كان منّا من أهل الشقاء فسيصيرُ إلى أهل الشقاء؟ فقال رسول الله: أمّا أهل السعادة فَيُيسَّرُونَ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ، وأمّا أهل الشقاء

٩٠٧ - إبراهيم ٣٦.

٩٠٨ - الرازي: التفسير الكبير ٣١/٢٠٠-٢٠١. والعسقلاني: فتح الباري، ١٣/٥٢٠.

٩٠٩ - الشوكاني: فتح القدير ٥/٤٥٢.

٩١٠ - الليل ٦-٥.

فَيَسْرُونَ إِلَىٰ عَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاءِ ثُمَّ قَرَأَ ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَىٰ . وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ . فَسَنِيَرُهُ لِلْيُسْرَىٰ . وَأَمَّا مَنْ
بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ . وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ . فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَىٰ ﴾ (٩١١) (٩١٢).

وقد علق القفال على "روايتي علي بن أبي طالب [ت ٤٠هـ] رضي الله عنه" فقال: [يأن الناس كلهم خلقوا ليعبدوا الله كما قال: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (٩١٣) وقول النبي صلوات الله عليه الذي تواتر على لسان أبي بكر وعلي وغيرهما (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) إنما ذكره جواباً عن سؤالهم..، يعني اعملوا لما وافق معلوم الله، وهذا يدل على أن ما قدره الله على العبد وعلمه منه، فإنه مُتَمَنِّعُ التَّغْيِيرِ، والله أعلم.. [٩١٤].

فالإيمان بالقدر، لا يمنع من مباشرة الأسباب، ولا يدعو إلى القعود، والكسل، كما يدعي المستشرقون، والجهال، بل على العكس من ذلك، يدعو إلى مباشرتها، كما سنفضله فيما بعد ويكفي أن نقول هنا، إن ما قدره الله سبحان الله، إنما قدره بأسباب..، والأسباب والمسببات جميعها من أقدار الله سبحان الله، فلا بد لك من مباشرتها، لتحصيل ما ربط بها من نتائج أو مسببات (٩١٥).

ولابد أن يُعلم أن مباشرة الأسباب شيء، وتعلق القلب بها والاعتقاد بأنها مفضية قطعاً إلى نتائجها، شيء آخر، فليس في المخلوقات كلها، سبب يفضي إلى مسببه بصورة حتمية وقطعية..، ولذا وجب الاعتماد القلبي في حصول النتيجة على الله وحده، لا على مباشرة الأسباب.

٩١١ - الليل ٥-٦.
٩١٢ - البخاري: خلق أفعال العباد، ص ٥٤-٥٣. والفتوحي البخاري: عون الباري، ٦٤٧/٢. وابن كثير: تفسير القرآن العظيم ٥١٨/٤.
٩١٣ - الذاريات ٥٦.
٩١٤ - الرازي: التفسير الكبير، ٢٠١/٣١-٢٠٢. وتسيهر: العقيدة والشريعة، ٩١.
٩١٥ - ابن تيمية: منهاج السنة، ٢٤/٣. وزيدان: عبد الكريم، الإيمان بالقضاء والقدر، مقال في مجلة التربية الإسلامية، العدد: ٩، ربيع الثاني ١٣٩٤ هـ، ص ٥٤٠. وهذا ما سنفضله في الفصل السادس، عندما نتكلم عن حرية الإرادة.

الأمر بالقتل

وهذه آية أخرى من كتاب الله ﷻ يطلب فيها موسى الكليم من بني إسرائيل قتل أنفسهم، وعده ذلك توبة إلى الله، والأمر بالقتل هذا عده موسى خيراً لهم عند الله، قال ﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَابِكُمْ فَأَنْتُمْ لَهَا كُفَّارُونَ﴾ (٩١٦) كيف يأمرني الله بني إسرائيل بـ(قتلهم أنفسهم) وما هو وجه الصلاح في هذا الأمر، هذه آية وقف منها المفسرون مواقف اختلط فيها النقل بالعقل..

قال الطبري: ﴿فَتُوبُوا إِلَى بَابِكُمْ فَأَنْتُمْ لَهَا كُفَّارُونَ﴾ فتبتم فتاب عليكم فترك ذكر قوله (فتبتم) إذ كان في قوله ﴿تَابَ عَلَيْكُمْ﴾ دلالة بينة على اقتضاء الكلام (٩١٧).

ثم يسرد الطبري القصة، من قتلهم بعضهم بعضاً، ولم يخرج عن ظاهر دلالة الآية.

وكرر الزمخشري ما قاله الطبري، وشفع قوله بحملة عنيفة على المجبرة والمشبهة بسبب روايتهم القصص الإسرائيلية، ولعله يريد بذلك ما دونه الطبري والحسن البصري وغيرهم على عادة المعتزلة إذا أرادوا غمز ولمز أهل السنة. (٩١٨).

والسؤال الآن: كيف يجوز أن يتعبد لهم [الله] بقتل أنفسهم والعبادة بذلك لا تحسن إلا أن تكون مصلحة لهذا المكلف في دينه..؟؟

فيجيب عن هذا التساؤل الشريف المرتضى بقوله: إن المفسرين قد اختلفت أقوالهم في هذه الآية، فمنهم من ذهب إلى أنه ﷻ كلفهم أن يقتلوا أنفسهم القتل الحقيقي المعهود، ومنهم من

٩١٦ - البقرة ٥٤.
٩١٧ - الطبري: جامع البيان، ٥٤/١ غ م.
٩١٨ - الزمخشري: الكشاف ٢٨١/١.

ذهب إلى أنه كفهم أن يقتل بعضهم بعضاً بمعنى الاستسلام للقتل...، وفي الآية وجه آخر ما رأينا أحداً من المفسرين سبق إليه، وهو إن لم يزد في القوة على ما ذكروه لم ينقص عنه، وهو أن يكون المراد بقوله ﴿فَاتُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾ أي اجتهدوا في التوبة مما أقدمتم عليه، والنَّدَمُ على ما فات، وإدخال المشاقِّ الشديدة عليكم في ذلك، حتى تكادوا أن تكونوا قتلتم أنفسكم، وقد يسمى من فعل هذا [باسم ما يقارب الشيء باسم فاعله] ومذهب أهل اللغة في ذلك معروف مشهور، يقولون: ضرب فلان عبده حتى قتله، وفلان قتله العشق.. وما جرى مجرى ذلك.. وإنما يريدون المقاربة والمشاركة والمبالغة في وصف التناهي والشدة، فلما أراد ﷺ أن يأمرهم بالتناهي والمبالغة في الندم على ما فات وبلوغ الغاية القصوى فيه، جاز أن يقول: ﴿فَاتُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾. فإن قيل طعنًا على هذا الجواب.. إنما تُسمى مقاربة، [إذا كان الأمر بالقتل في الآية ليس صريحاً] فحمل الكلام على حقيقته أولى.

الجواب: أنَّ الوجهين اللذين ذكرهما المفسرون في هذه الآية من قتل بعضهم بعضاً والاستسلام للقتل مبنيان أيضاً على المجاز، وظاهر التنزيل بخلافهما، لأن الاستسلام للقتل ليس بقتل على الحقيقة، وإنما سمي باسمه من حيث يؤدي إليه..، وكذلك قتل بعضهم بعضاً مجاز لأن القاتل غير المقتول، وظاهر الآية يقتضي أن القاتل هو المقتول^(٩١٩).

وذهب الماتريدي مذهب المرتضى في هذا التأويل وقال: "ونصرف الأمر بالقتل إلى اجتهد أنفسهم بالعبادة لله ﷻ والطاعة له واحتمال الشدائد والمشقة، لتفريطهم في عصيان ربهم باتخاذهم العجل إلهاً وعبادتهم إياه من دون الله ﷻ، وذلك جار في الناس، يقال: فلان يقتل نفسه في كذا، ولا يعنون حقيقة الأمر، ولكن إجهاده نفسه في ذلك وإتباعه إياها واحتمال الشدائد والمشقة فيه سمي قتلاً، فعلى ذلك يُصرفُ الأمرُ بقتلهم أنفسهم والله أعلم"^(٩٢٠).

وقال الرازي: كما أن القاتل عمداً [في شرعنا] لا تتم توبته إلا بتسليم النفس حتى يرضى أولياء المقتول أو يقتلوه، فلا يمتنع أن يكون من شرع موسى عليه السلام أن توبة المرتد لا تتم إلا

^{٩١٩} - المرتضى: أمالي المرتضى، ٣٧١/٢ - ٣٧٢.
^{٩٢٠} - الشوكاني: فتح القدير ٨٦/١.

بالقتل. إذا ثبت هذا فنقول: شرط الشيء قد يطلق عليه اسم ذلك الشيء مجازاً، كما يُقال للغاصب إذا قصد التوبة، إن توبتك رد ما غصبت، يعني: إن توبتك لا تتم إلا به، فكذا هاهنا^(٩٢١).

وتساءل الرازي قائلاً: إذا ما المراد بقوله ﴿فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾؟؟ أهو ما يقتضيه ظاهره من أن يقتل كل واحد نفسه، أم المراد غير ذلك: الجواب: لا يجوز أن يكون المراد أمر كل واحد من التائبين بقتل نفسه، وهو اختيار القاضي عبد الجبار.. وإنما سمي قتلاً على طريقة المجاز.. ولا يجوز أن يأمر الله ﷻ به، لأن العبادات الشرعية إنما تحسن لكونها مصالح لذلك المكلف، ولا تكون مصلحة إلا في الأمور المستقبلية، وليس بعد القتل حال تكليف، حتى يكون للقتل مصلحة فيه، وهذا بخلاف ما يفعله الله ﷻ من الإمامة، لأن ذلك من فعل الله، فيحسُن أن يفعله إذا كان فيه صلاح لمكلف آخر، ويُعوَضُ ذلك المُكَلَّفُ بالعوض العظيم، فيجب صرف الآية عن ظاهرها^(٩٢٢). ولم تخرج التفاسير المتأخرة عن هذا التأويل^(٩٢٣).

^{٩٢١} - الرازي: التفسير الكبير، ٣ / ٨٤.

^{٩٢٢} - الرازي: التفسير الكبير ٣/٨٤-٨٥.

^{٩٢٣} - الشوكاني: فتح القدير ١/٨٦. وغيره من التفاسير المعتمدة.

التزيين

تزيين الأعمال يمكن فهمه بمعنى تحويرها بما يجذب إليها من مُتَع ومُذَات ومُنَافِع عاجلة، وانفلات من القيود المُلجِمة في مقابل ما وضع الله في الإنسان من قوة العقل والتمييز والتبصر في العواقب، مما يفرض عليه التقيد وعدم مجارة الهوى، وإذا كان ذلك كذلك فكيف وقف المتكلمون من قوله ﷺ: ﴿مُرِّينَ لِلنَّاسِ حُبَّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْمَنَاطِرِ الْمُقْتَطِرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾^(٩٢٤) قوله ﷺ: ﴿...كَذَلِكَ نُرِيْنَا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾^(٩٢٥) ومثلها قوله ﷺ: ﴿إِنَّ الذِّينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ نُرِيْنَا لَهُمُ أَعْمَالَهُمْ﴾^(٩٢٦) وقد اختلف المتكلمون في تأويل هذه النصوص، فقيل: إن كان الله هو المُزَيِّن للناس حب الشهوات، وهي الداعية إلى كثير من المعاصي، والشاغلة عن كثير من الطاعات، وإذا ثبت أنه ﷺ هو المُزَيِّن لها فَلِمَ زَهَدَ فيها وذم طالبيها، وذلك على خلاف ما تقول به القدرية^(٩٢٧). وإن سبب نزول الآية، توبيخ لليهود الذين آثروا الحياة الدنيا وحب الرياسة فيها، على اتباع محمد ﷺ، بعد علمهم بصدقه، وكان الحسن يقول "من زينها ما أحدٌ أشد لها ذمًا من خالقها"^(٩٢٨). إلا إذا كان الغرض من التزيين هو للابتلاء، كقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِيَبْلُوَهُمْ﴾^(٩٢٩) وتدل عليه قراءة مجاهد [مُرِّينَ لِلنَّاسِ]^(٩٣٠) على تسمية الفاعل. ﴿حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾^(٩٣١) جعل الأعيان التي ذكرها شهوات مبالغة في كونها مشتتة، محروصاً على الاستمتاع بها، والوجه: أن يقصد تخسيسها، فيسميها شهوات، لأن الشهوة مُستزذلة عند الحكماء، مذمومٌ من اتباعها، شاهدٌ على نفسه بالبهيمية، وقال ﷺ: ﴿مُرِّينَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾^(٩٣٢) ثم جاء بالتفسير، ليقرر أولاً في النفوس أن المُزَيِّنَ لهم حُبُّهُ، ما هو إلا

٩٢٤ - آل عمران ١٤ .

٩٢٥ - الأنعام ١٠٨ .

٩٢٦ - النحل ٤ .

٩٢٧ - الرضي: حقائق التأويل، ٤٩/٥ - ٥٣ .

٩٢٨ - الطبري: جامع البيان، ٢٤٣/٦. والزمخشري: الكشاف، ٣٤٢/١ .

٩٢٩ - الكهف ٧ .

٩٣٠ - آل عمران ١٤ .

٩٣١ - آل عمران ١٤ .

٩٣٢ - آل عمران ١٤ .

شهوات لا غير، ثم يفسره بهذه الأجناس، فيكون أقوى لتخصيسها وأدلى على ذم من يستعظمها ويتهاك عليها، ويُرجَّح طلبها على طلب ما عند الله^(٩٣٣).

وإن التزيين للشهوات قد يُطلق ويُراد به خلقُ حُبِّها في القلوب، وهو بهذا المعنى مضافٌ إلى الله ﷻ حقيقةً، لأنه لا خالق إلا هو، خالق كل شيء من جوهر أو عرضٍ قائم بالجواهر، حبٌّ أو غيره، محمود في الشرع أم لا. وقد يطلق التزيينُ ويراد به الحضُّ على تعاطي الشهوات والأمر بها، فهو بهذا الاعتبار لا يُضافُ إلى الله ﷻ منه شيء، إلا الحضُّ على بعض الشهوات المنصوص عليها شرعاً، كالنكاح المقترن بقصد التناسل، واتِّباع السنة فيه وما يُجرى مجراه.. وأمَّا الشهواتُ المحظورة: فتزيينُها بهذا المعنى الثاني مضافٌ إلى الشيطان تنزيلاً لوسوسته، وتحسينه منزلة الأمر بها والحضُّ على تعاطيها...، وكلامُ الحسن الذي رواه الطبري، محمولٌ على التزيين بالمعنى الثاني، لا بالمعنى الأول، فإنه يتحاشى أن ينسبَ خلقُ الله إلى غير الله، وإنما الزمخشري كثيراً ما يورد هذه العبارة الملتبسة، تنزيلاً لها على قواعد القدرية^(٩٣٤).

أما الرازي فقال: لقد اختلفوا في قوله ﴿مُرِينَ لِلنَّاسِ﴾ من الذي زين ذلك؟ أما أصحابنا فقولهم فيه ظاهر وذلك لأن عندهم خالق جميع الأفعال هو الله ﷻ.. وأيضاً قالوا: لو كان المُزِين الشيطان، فمن زين الكفر والبدعة للشيطان، فإن كان شيطاناً آخر، لزم التسلسل.. وفي القرآن الكريم إشارة إلى هذه النكته وهي قوله ﷻ: ﴿قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ مِنْ رَبِّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا هُمْ كَمَا غَوَيْنَا تَبَرَّأْنَا إِلَيْكَ مَا كَانُوا إِيَّانَا يَعْبُدُونَ﴾^(٩٣٥) يعني إن اعتقد أحد أننا أغويناهم فمن الذي أغوانا وهذا الكلام ظاهرٌ جداً^(٩٣٦)..

وقد روى القاضي عبد الجبار عن المعتزلة في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول: حُكِيَ عن الحسن، وهو أن الشيطان زين لهم وكان يحلف على ذلك بالله..، واحتج القاضي لذلك بوجوه مُلخصها:

^{٩٣٣} - الزمخشري: الكشاف ٣٤٢/١.
^{٩٣٤} - الاسكندري: الانتصاف، ٣٤٢/١.
^{٩٣٥} - القصص ٦٣.
^{٩٣٦} - الرازي: التفسير الكبير، ٢٠٩/٧ و ٨/٢٥.

أن الشهوات أغلبها محرمة، ومُزَيَّنُّها هو الشيطان، والذهب والقناطر لاتليق إلا بمن كانت الدنيا قبله له، لأنه ﷺ: ذكر ذلك ذاماً للدنيا، والذامُ للشيء يمتنع أن يكون مُزَيَّنّاً له..

القول الثاني: قول جماعةٍ من المعتزلة، بأنَّ المُزَيَّنَّ هو الله، لأنه ﷺ خلق ملاذ الآخرة ورغب فيها، وقد خلق ملاذ الدنيا وأيامها لعبيده، وإباحتها تزيينها لهم، لأنه ﷺ خلق الشهوة والمشتهي، وخلق للمشتهي علماً بما في ذلك من اللذة، ثم أباح له ذلك، فكان الله مُزَيَّنّاً لها..، ودلَّ على ذلك قوله ﷺ: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾^(٩٣٧) وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا﴾^(٩٣٨).. الخ، وكل ذلك يدل على أنَّ التزيين من الله ﷻ، ومِمَّا يؤكد ذلك قراءة مجاهد: [نزين للناس] على تسمية الفاعل.

القول الثالث: وهو أن كل ما كان من هذا الباب واجباً مندوباً، كان التزيين فيه من الله، وكل ما كان حراماً كان التزيين فيه من الشيطان.. أمَّا القسم الثالث وهو المباح الذي لا يكون في فعله أو تركه ثواب أو عقاب، ولم يُبيِّن أبو علي الجبائي [ت ٣٠٣هـ] والقاضي عبد الجبار، التزيين فيه أمِنَ الله هو أم من الشيطان^(٩٣٩).

وزيَّن للناس [كلامٌ مُستأنفٌ لبيانِ حقارة ما تستلذُّه الأنفس في هذه الدار، والمُزَيَّنُّ هو الله كما يقول الشوكاني وغيره. ووجه تزيين الله ابتلاءً عباده. وقيل المُزَيَّنُّ هو الشيطان، وقد تقدم^(٩٤٠).

وذلك لأن الله ﷻ أمر الناس أن يأخذوا الأشياء من وجوها المباحة التي أحلها، ويعدلوا عمّا حُظِرَ عليهم منها، ولم يأمرهم بشيء مما يحاربون فيه عواصي طباعهم، ويجاهدون نوازع نفوسهم، إلا وقد جعل فيهم من القُوَى القَدْر الكافي من الاعتصام والجلد، ما يمتنعون به في حرب الطباع، على قِرَاعِ الشيطان، لأنه ﷻ لم يأمرهم بشيء، إلا وقد جعل لهم الطريق إلى تركه^(٩٤١). وهذه وجهة نظر المعتزلة أنفسهم يكررها الشريف الرضي كما نرى.

٩٣٧ - الأعراف ٣٢.

٩٣٨ - الكهف ٧.

٩٣٩ - الرازي: التفسير الكبير ٢١٠/٧.

٩٤٠ - الشوكاني: فتح القدير، ٣٢٣/١.

٩٤١ - الرضي: حقائق التأويل، ٤٩/٥.

تمكين الكافر وخذلان المؤمن

في القرآن الكريم عدد من الآيات الكريّمة، تُوهّم الجبر وتنسب إلى الله ﷻ فعل القبيح، من تمكينه للكافر ونصره، وخذلانه للمؤمنين وجبره للنبي ﷺ، وذلك في قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾^(٩٤٢)... وقوله ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾^(٩٤٣)...

قال ابن كثير [ت ٧٧٤هـ]: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ أي: بل الأمر كله إليّ. كما قال ﷻ: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾^(٩٤٤) وقوله ﴿لَا يَهْدِي مَن أَحْبَبَتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾^(٩٤٥)... وقوله ﷻ: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ...﴾ أي: ليس لك من الحكم شيء في عبادي إلا ما أمرتك به فيهم، وكانت هذه الآية نزلت في غزوة أحد. بعد هزيمة المسلمين، أخذ رسول الله ﷺ يدعو على رجال من المشركين يسميهم بأسمائهم، حتى نزلت هذه الآية، كون النبي ﷺ أخذ يلحف بالدعاء، عندما كسرت رباعيته يوم أحدٍ وشجّ في وجهه حتى سال الدم على وجهه الشريف، فقال: "كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم إلى الله ﷻ" ^(٩٤٦). وتأويل الآية التي تليها، تشير إلى أن الجميع ملك لله، وأهل الأرض عبيد الله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء، أي هو المتصرف فلا معقب لحكمه، ولا يُسأل عما يفعل وهم يسألون والله غفور رحيم ^(٩٤٧).

وواضح من هذا النص أنّ حرية الإنسان ليست مطلقة، والنبي ﷺ مع أنه من المقربين، فإن حريته تنتهي عندما تبدأ سلطة وأمر الله ﷻ، والكل بإذنه ﷻ وفي قبضته، فأنا أريد وأنت تريد والله يفعل ما يريد ويختار.

^{٩٤٢} - آل عمران ١٢٨.

^{٩٤٣} - آل عمران ١٢٩.

^{٩٤٤} - الرعد ٤٠.

^{٩٤٥} - القصص ٥٦.

^{٩٤٦} - العسقلاني: فتح الباري، ط ١٩٨٩م، ٢٨٥/٨. وصحيح مسلم بملخص النووي: ٣/١٧٤١ ورقمه ١٧٩١.

^{٩٤٧} - وابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ١/٤٠٢-٤٠٣. والزمخشري: الكشاف ١/١٣٤.

قال الزمخشري: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ...﴾ [اعتراض. والمعنى: أن الله مالك أمرهم فإمّا يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم إن أسلموا، أو يعذبهم إن أصرّوا على الكفر، وليس لك يا محمد من أمرهم شيء، إنّما أنت عبدٌ مبعوثٌ لإنذارهم ومجاهدتهم..، وقيل: أراد ﷺ أن يدعو عليهم، فنهاه الله ﷻ، لعلمه أن فيهم من يؤمن..، وعن الحسن قال: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ بالتوبة، ولا يشاء أن يغفر إلا للتائبين ﴿وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٩٤٨) ولا يشاء أن يعذب إلا المستوجبين للعذاب. وعن عطاء بن أبي رباح [١١٥هـ] قال: يغفر لمن يتوب إليه، ويعذب من لقيه ظالماً. وإتباعه قوله ﴿أَوْ يُتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ تفسير بين لمن يشاء، وأنهم المتوب عليهم أو الظالمون. ولكن أهل الأهواء والبدع يتضامون ويتعامون عن آيات الله، فيخبطون خبطاً عشواءً ويطيّبون أنفسهم، بما يفترون على ابن عباس من قولهم: يهبُ الذنب الكبير لمن يشاء، ويعذب من يشاء على الذنب الصغير^(٩٤٩).

وكلام الزمخشري الأخير تعريض واضح بأهل السنة وزرابة بهم، لأنهم أرجعوا أمر المغفرة لله ﷻ وأسلموا إليه في كل شيء، وقد تعقبه ابن المنير بقوله: قوله [يقصد الزمخشري]. ولكن أهل الأهواء.. الخ، يريد أهل السنة. وقوله: "معناه يغفر لمن يشاء بالتوبة.. الخ". هذه الآية واردة في الكفار، ومعتقد أهل السنة أن المغفرة في حقهم مشروطة بالتوبة من الكفر والرجوع إلى الإيمان، وليسوا [أي الكفار] محل خلاف بين الطائفتين. وعند [المعتزلة] فقوله ﷻ: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ تعني المؤمن التائب من كفره فقط ولا تعني أهل الكبائر. أمّا عند أهل السنة فأهل الكبائر قبل التوبة أمرهم إلى الله وهم في مشيئته وحكمه^(٩٥٠). قال الطبري قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ هي في شأن أهل الكبائر، إذ إن الله ﷻ إنما أنزل هذه الآية على نبيه محمد ﷺ لأنه لما أصابه بأحد ما أصابه من المشركين قال كالأيس لهم من الهدى أو من الإنابة إلى الحق: "كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبينهم، فقال ﷻ يا محمد ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ وإنّما أمرهم إليّ والقضاء فيهم بيدي من دون غيري، أقضي فيهم، وأحكم بالذي أشاء من التوبة على من كفر بي

^{٩٤٨} - آل عمران ١٢٩.

^{٩٤٩} - الزمخشري: الكشاف، ٤١٣/١.

^{٩٥٠} - الاسكندري: الانتصاف، ٤١٣/١. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٤٤.

وعصاني وخالف أمري، أو العذاب إمّا في عاجل الدنيا بالقتل والنقم.. أو أتوب عليهم برحمتي، أو أعذبهم بذنوبهم، فإنهم ظالمون، أي: استحقوا ذلك بمعصيتهم إياي^(٩٥١).

وقال الرازي: فالمقصود من الآية منعه ﷺ من كل فعل وقول، إلا ما كان بإذنه وأمره، وهذا هو الإرشاد إلى أكمل درجات العبودية...، وأمر الله النبي ﷺ بأن يفوض الكل إلى علم الله ﷻ...، ومنهم من قال: المقصود منه إظهار عجز العبودية، وأن لا يخوض العبد في أسرار الله ﷻ في ملكه وملكوته، وهذا هو الحسن عندي والأوفق، لمعرفة الأصول الدالة على حقيقة الربوبية والعبودية^(٩٥٢).

وإلى هذا المعنى تقريباً ذهب الشريف الرضي حين قال: إن الله ﷻ أمر نبيه أن يدعو الكفار إلى الله ﷻ، مكرراً على أسماعهم دعاءه وناهجاً لهم طريق الإيمان ومنازه، ومنذراً لهم ومحذراً.. من التهافت في النار، والمقصود من ﴿الآية﴾ أي لست بمالك شيئاً من عقابهم أو ثوابهم..، فقله ﷻ إذاً هو تثبيت وتسكين لقلب نبيه ﷻ^(٩٥٣).

وفي قوله ﷻ: ﴿وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾^(٩٥٤) أثار المعتزلة إشكالاً ونسبوه إلى المجبرة حين قالوا بأن الله ﷻ أضاف النصر إلى نفسه فيجب أن يكون من فعله^(٩٥٥). كما نلاحظ الشريف الرضي حينما أخذ يبيّن أثر القدرة الإلهية في النصر والخذلان فقال: إن النصر قد تكون بالحجة إذا ظهرت للمؤمن على عدوه عند المنازعة، وقد تكون بما يحصل له من التعظيم والكرامة، وللكافر من الإدالة^(٩٥٦) والإهانة... الخ، فالمؤمنون إذا غلبوا في الدنيا، لم يخرج الكفار مع ذلك أن يكونوا مخذولين من حيث كان ما فعلوه مؤدياً إلى عظيم النكال وأليم العقاب، ولم يخرج المؤمنون عن أن يكونوا منصورين..، ورُبّما عَلِمَ ﷻ في بعض المواطن أن الصلاح في الألف يؤيدهم بشيء من ذلك، فيحتملهم التكليف الصعب، ويلزمهم الشاق من الأمر، إذا عَلِمَ ﷻ أن فيه الصلاح لهم، فلا يكون مؤيداً لهم في باب الظفر والغلبة، وإن كان فاعلاً بهم الأولى في باب

٩٥١ - الطبري: جامع البيان، ٨٦/٣. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٤٣٤.

٩٥٢ - الرازي: التفسير الكبير ٢٣٩/٨.

٩٥٣ - الرضي: حقائق التأويل ١٣٠/٥.

٩٥٤ - آل عمران ١٣.

٩٥٥ - الرضي: حقائق التأويل ج ٤٦/٥.

٩٥٦ - الغلبة.

المصلحة^(٩٥٧). وواضح من هذا النص وجوب فعل الأصلح على الله ﷻ للعباد، وفلسفة نفي القبيح عنه ﷻ بصنوف التأويل والتخريجات التي تذهب بجوهر النص وروعته. وهذا المعتقد أخذ يُحرَجُ المعتزلة في كثير من المواطن ولكن حسهم الأدبي وسعة اطلاعهم يقودهم أحياناً إلى النجاة والخلص.. ففي تأويل قوله ﷻ ﴿الْمُرَّ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ..﴾^(٩٥٨) قال الشريف الرضي: والأكثر أن الضمير في (آتاه) للملك الذي حاجَّ إبراهيم^(٩٥٩). والمعنى أن ذلك الملك استطال على إبراهيم في المُحَاجَّة والدعوى الباطلة، بما أوتي من المُلْك والقدرة. ولكن كيف قال ﷻ [آتياء الملك] وهو ظالم طاغ متجبر باغ؟؟ فقد ذهب أبو علي وأبو القاسم البلخي إلى أن الله ﷻ لا يجوز أن يعطي الفاسق حقيقة الملك، ولا ينوط به تدبير الخلق، لقوله ﷻ: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٩٦٠). والمُلْكُ من أعظم العهود وأجلِّ الأمور، لا يؤمن عليه الفاسق ولا الكافر، فكان جوابه: أنه يجوز أن يُراد بالملك هاهنا إعطاء المال وتتمير الحال، وذلك ممَّا يجوز أن يُعطاه الفاسقون والظالمون^(٩٦١). وفي تأويل قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾^(٩٦٢) وقف الشريف الرضي يقلب النظر فيها، لكي يصرفها عن ظاهرها.. وقال: الأمر هاهنا بمعنى السلطان والقدرة فيكون معنى ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ أي ليس لك من السلطان والقدرة شيء، إنما ذلك لله ﷻ من دون أحد من خلقه، وإن كان له ﷻ أمر في تدبير الأمة، من دون جنس السلطان والقدرة الحقيقيين، اللذين لا يوصف بحقيقتهما إلا الله ﷻ ومن وصف بذلك من العباد، وُصِفَ مجازاً واتساعاً^(٩٦٣)...

^{٩٥٧} - الرضي: حقائق التأويل، ٤/٥.

^{٩٥٨} - البقرة ٢٥٨.

^{٩٥٩} - الرضي: حقائق التأويل، ٤/٥. والشوكاني: فتح القدير، ٢٧٧/١.

^{٩٦٠} - البقرة ١٢٤.

^{٩٦١} - الرضي: حقائق التأويل، ٦٧/٥-٦٨.

^{٩٦٢} - آل عمران ١٢٨.

^{٩٦٣} - الرضي: حقائق التأويل، ٥/ ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٣٤.

الاستهزاء

ولفظ الاستهزاء مما يُنسبُ إلى الباري عَلَيْكَ في استهزائه بالمنافقين، من مثل قوله سُبْحَانَ اللَّهِ:

﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾^(٩٦٤) وظاهر لفظ الاستهزاء في القرآن الكريم إذا

أضيف إليه سُبْحَانَ اللَّهِ يوهم القبح والزراية إذا ترك على ظاهره؟؟..

ومن مواقف المتكلمين الآتية سنتبين ذلك. بعد أن نعرف معنى الاستهزاء لغة؟؟.

أصل الباب من [الخِفَّة] وهي من الهزاء: وهو العدو السريع، وهزاً يهزأ مات على مكانه، وناقته تهزأ به: أي تسرع به. وهو عبارة عن إظهار موافقة، مع إبطان ما يُجرى مجرى السوء، على طريق السخرية، فعلى هذا قولهم: [إنما نحن مستهزون] يعني: نُظهر لهم الموافقة على دينهم، لِنَأْمَنَ شَرَّهُمْ، ونَقَفَ على أسرارهم^(٩٦٥). فهو إذاً إظهارُ المُستَهْزِئِ للمُستَهْزَأِ به من القول والفعل، ما يُرضيه ويُوافقه ظاهراً^(٩٦٦). وقوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ أي يجازيهم، على جزاء استهزائهم^(٩٦٧).

والسؤال الآن هو: كيف يجوز وصف الله سُبْحَانَ اللَّهِ بأنه يستهزئ.. وقد ثبت أن الاستهزاء لا

ينفك عن التلبس، وهو على الله مُحال، وهو لا ينفك عن الجهل، والجهل على الله محال؟؟.

والجواب أنه قد اختلف في صفة استهزاء الله عَلَيْكَ الذي ذكر أنه فاعله بالمنافقين الذين

وصف صفتهم.

الرأي الأول: استهزؤه بهم: توبيخه إياهم ولومه لهم، على ما ارتكبوا من المعاصي والكفر

بأنه كما يقال: إن فلاناً لِيُهْزَأَ منه اليوم ويُسخر منه.. ويراد به توبيخ الناس إياه، ولومهم له، أو

^{٩٦٤} - البقرة ١٥.

^{٩٦٥} - الرازي: التفسير الكبير ٧٦/٢-٧٧.

^{٩٦٦} - الطبري: جامع البيان، ١٣٣/١.

^{٩٦٧} - السجستاني: غريب القرآن، ١٨٢. والمرتضى: أمالي المرتضى، ١٤٩/٢.

إهلاكه إياهم وتدميره بهم، وإمّا إملأوه لهم ليأخذهم في حال أمنهم عند أنفسهم بغتة، أو توبيخه لهم أولائمته إياهم^(٩٦٨). والله لا يكون منه المكر والهزة، والمعنى: أن المكر والهزة حاق بهم.

والرأي الثاني: هو إخبار من الله أنه مجازيهم جزاء الاستهزاء، ومعاقبهم عقوبة الخداع، فأخرج خبره عن جزائه إياهم، وعقابه لهم، مخرج خبره عن فعلهم الذي عليه استحقوا العقاب في اللفظ، وإن اختلف المعنيان، كما قال **عِكْرِي** ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾^(٩٦٩) ومعلوم أن الأولى من صاحبها سيئة، إذ كانت منه الله **عَزَّ وَجَلَّ** معصية، وأن الأخرى عدل، لأنها من الله جزاء للعاصي على المعصية. فهما وإن اتفق لفظاهما مختلفان في المعنى.. فأخبر الله أنه يستهزئ بهم فيظهر لهم من أحكامه في الدنيا، خلاف الذي لهم عنده في الآخرة، كما أظهروا للنبي **صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** والمؤمنين في الدين ما هم على خلافه في سرائرهم^(٩٧٠). وإذا كان معنى الاستهزاء والسخرية والمكر والخديعة ما وصفنا قبل.. فإن هذا لا يعني أن المستهزئ بصاحبه يكون له ظالم، ولا يعني الحؤول بينه وبين العدل والإنصاف^(٩٧١)...

وروي عن ابن عباس قوله **﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾** قال: يسخر بهم للنعمة منهم...، وإنما هو على وجه الجواب، وأنه لم يكن من الله استهزاء ولا مكر ولا خديعة، فنافون عن الله **عَزَّ وَجَلَّ** ما قد أثبتته لنفسه وأوجبه لها^(٩٧٢).

وقد اتفق المرتضى والرازي في تأويل الاستهزاء وقالوا في تأويله خمسة وجوه:

١- إن ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم سماه بالاستهزاء لأن جزاء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء، وهذا ما أشار إليه الشريف الرضي بالفقرة السابقة وهو نفسه الذي أشار إليه الشريف المرتضى بقوله: الاستهزاء: أن يجازيهم على استهزائهم فسمى الجزاء باسم الذنب. والعرب تسمى الجزاء على الفعل باسمه^(٩٧٣).

^{٩٦٨} - الطبري: جامع البيان، ١٣٢/١. والنص نفسه عند الرازي: التفسير الكبير، ٧٧-٧٦/٢. والزمخشري: الكشاف، ٦٧-٦٦/١.

^{٩٦٩} - الشورى ٤٠.

^{٩٧٠} - الطبري: جامع البيان، ١٣٢/١.

^{٩٧١} - المصدر نفسه، ١٣٤/١.

^{٩٧٢} - المصدر نفسه، ١٣٤/١.

^{٩٧٣} - المرتضى: أمالي المرتضى، ١٤٤/٢-١٤٩ (لقد اتفقت النصوص بين الإمامين الرازي التفسير الكبير ٧٧، ٧٦/٢، ٧٧).

٢- إن ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع عليهم وغير ضار بالمؤمنين فيصير كأن الله استهزأ بهم.. قال المرتضى: فكأنه ﷺ قال: إن كنتم أيها المنافقون بما تظهرونه للمؤمنين من المتابعة والموافقة وتبطنون من النفاق وتُطْلَعُونَ عليه شياطينكم إذا خلوتم بهم.. وتظنون أنكم مستهزئون، فالله ﷻ هو المستهزئ بكم حين جعل لكم أحكام المؤمنين ظاهراً، ثم ميز بينكم في الآخرة ودار الجزاء^(٩٧٤).

٣- إن من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة، فذكر الاستهزاء.

وقال المرتضى: معنى ذلك، أن الله هو الذي يرد استهزاءكم ومكرم عليكم، وإن ضرر ما فعلتموه لم يتعدكم ولم يحط بسواكم، ونظير ذلك قول القائل: إن فلاناً أراد أن يخدعني فخدعته، وقصد إلى أن يمكر بي فمكرت به، والمعنى أن ضرر خداعه ومكره عاد إليه ولم يضررني^(٩٧٥).

٤- إن استهزاء الله بهم أن يظهر لهم من أحكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافها في الآخرة وهذا ضعيف. هكذا قال الرازي وقال المرتضى في هذا الوجه: أن يكون معنى الاستهزاء المضاف إليه ﷻ أن يستدرجهم ويهلكهم من حيث لا يعلمون ولا يشعرون^(٩٧٦).

٥- أن الله يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا والآخرة^(٩٧٧).

وقال المرتضى: معنى الاستهزاء الذي أضافه ﷻ إلى نفسه تجهيلُهُ لهم وتخطئته إياهم، في إقامتهم على الكفر وإصرارهم على الضلال، وسمى ذلك استهزاءً، مجازاً وتشبيهاً^(٩٧٨).

وقد حمل القاضي عبد الجبار المعنى على المجاز، وعدّه من باب ما يسميه البلاغيون [المشاكلّة] أو [المزاوجة] فقال: إنّ الاستهزاء لا يجوز على الله في الحقيقة، لأنّه لا يكون إلا قبيحاً وذمّاً، وإنّما أراد أنّه يعاقبهم على ما وقع منهم من الاستهزاء بالرسول ﷺ، لأنه قد ثبت في اللغة، أنه قد يجري اسمُ الشيء على ما هو جزاءٌ له، كما يجري اسم الجزاء على الفعل، ولذا

٩٧٤ - المرتضى: أمالي المرتضى، ١٤٤/٢-١٤٩، والرازي: التفسير الكبير ٧٦/٢، ٧٧.

٩٧٥ - المرتضى: أمالي المرتضى، ١٤٤/٢-١٤٩.

٩٧٦ - المرتضى: أمالي المرتضى، ١٤٤/٢-١٤٩.

٩٧٧ - الرازي. التفسير الكبير، ٧٧/٢.

٩٧٨ - المرتضى: أمالي المرتضى، ١٤٤/٢.

قالوا: (الجزاء بالجزاء) ولذلك قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾^(٩٧٩) وإن كان ما يفعله ليس سيئة، وهذه الطريقة في مذهب العرب معروفة فيجب أن تُحمل الآية عليها^(٩٨٠).

وقال الشريف الرضي: المراد بالاستهزاء أنه سُبِّحَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يجازيهم على استهزائهم بإرصاد العقوبة لهم، فسمي الجزاء على الاستهزاء باسمه، إذ كان واقعاً في مقابلته.. والوصف بحقيقة الاستهزاء غير جائز عليه سُبِّحَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لأنه عكس أو صاف الحكيم وضد طرائق الحليم^(٩٨١).

وعن مقاتل بن سليمان [ت ١٥٠هـ]: قال في قوله سُبِّحَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا...﴾^(٩٨٢) وهم على الصراط ﴿انظرونا﴾^(٩٨٣) ارقبونا ﴿تَقْتَسِمُ مِنْ نُورِكُمْ﴾^(٩٨٤) يعني نُصِبَ مِنْ نُورِكُمْ فمضى معكم [قيل] يعني قالت الملائكة لهم ﴿امرجعوا وراءكم فالتمسوا نوراً﴾^(٩٨٥) من حيث جنتكم. هذا من الاستهزاء بهم، كما استهزؤوا بالمؤمنين في الدنيا حين قالوا: آمنا وليسوا بمؤمنين، فذلك قوله سُبِّحَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴿اللَّهُ يُسْتَهْزَأُ بِهِمْ﴾ حين يُقال لهم: ﴿امرجعوا وراءكم فالتمسوا نوراً﴾ فضرب بيدهم بسور له عَلَيْهِ السَّلَامُ باب^(٩٨٦) (٩٨٧).

وروي عن ابن عباس قوله: يفتح لهم وهم في النار باب من الجنة فيقبلون عليه مسرعين حتى إذا انتهوا إليه سدَّ عليهم، فيضحك المؤمنون منهم إذا رأوا الأبواب وقد أغلقت من دونهم..، وذلك قوله سُبِّحَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾^(٩٨٨) والحكمة في ذلك، لأن ذلك أغلظ في نفوسهم وأعظم في مكرهم^(٩٨٩).

وقال السمرقندي^(٩٩٠): ﴿اللَّهُ يُسْتَهْزَأُ بِهِمْ﴾ أي يجازيهم جزاء الاستهزاء^(٩٩١).

-
- ٩٧٩ - الشورى ٤٠.
 ٩٨٠ - الهمذاني: متشابه القرآن، ١/٥٦-٥٧ فقرة ٢٠.
 ٩٨١ - الرضي: تلخيص البيان ٢٩-٣٠. والمرضى: أمالي المرتضى، ٢/١٤٩.
 ٩٨٢ - الحديد ١٣.
 ٩٨٣ - الحديد ١٣.
 ٩٨٤ - الحديد ١٣.
 ٩٨٥ - الحديد ١٣.
 ٩٨٦ - الحديد ١٣.
 ٩٨٧ - البيهقي: الأسماء والصفات، ٦١٦.
 ٩٨٨ - المطففين ٣٤.
 ٩٨٩ - المرتضى: أمالي المرتضى، ٢/١٤٩. الرازي: التفسير الكبير ٧٧/٢. والبيهقي: الأسماء والصفات ٦١٧.
 ٩٩٠ - هو: أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي [ت ٣٧٥هـ]. حاجي خليفة، كشف الظنون، ص ٣٤٣.

ومثلها ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾^(٩٩٢) وهي من المبتدئ سيئة، ومن الله جزاء، وهو من الجزاء على الفعل بمثل لفظه، ومثله قوله ﷺ ﴿فَمَنْ اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾^(٩٩٣) فالعدوان الأول ظلم، والثاني جزاء، والجزاء لا يكون ظلماً... وإنما قاله ليُزدوج اللفظان، فيكون ذلك أخف على اللسان^(٩٩٤).

فقوله ﷺ: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ أي ينزل بهم الهوان والحقارة، وينتقم منهم ويستخف بهم، انتصافاً منهم لعباده المؤمنين، وإنما جعل ﷺ ما وقع منه استهزاءً مع كونه عقوبة ومكافأة [مشاكلة] وقد كانت العرب إذا وضعت لفظاً بإزاء لفظ جواباً له وجزاء، ذكرته بمثل ذلك اللفظ، وإن كان مخالفاً له في معناه، وورد ذلك في القرآن الكريم كثير جداً.. والقصاص لا يكون اعتداءً لأنه حق.. وفي الحديث (إن الله لا يمل حتى تملوا)^(٩٩٥) وقوله ﷺ ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ لأنه يفيد التجدد وقتاً بعد وقت، وهو أشد عليهم وأنكأ لقلوبهم وأوجع لهم، من الاستهزاء الدائم الثابت المستفاد من الجملة الاسمية لما هو محسوس، من أن العقوبة الحادثة وقتاً بعد وقت، والمتجددة حيناً بعد حين، أشد على من وقعت عليه من العذاب الدائم المستمر، لأنه يَأْلُفُهُ وَيُوطِنُ نَفْسَهُ عَلَيْهِ^(٩٩٦).

ومما تقدم يتبين أن الاستهزاء لا يكون من الحليم إلا إذا قصد به الجزاء، والمشاكلة، والنكال بالمستهزئين، الذين استمرؤا الإثم، واجترؤا على الله، وعلى أوليائه الصالحين.

^{٩٩١} - السمرقندي: أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم، تفسير السمرقندي (بحر العلوم)، تحقيق: علي محمد معوض و.د. عادل أحمد عبد الموجود، ص ٩٧ ط دار الكتب العلمية بيروت لبنان ت ١٩٩٣.

^{٩٩٢} - الشورى ٤٠.

^{٩٩٣} - البقرة ١٩٤.

^{٩٩٤} - البيهقي: الأسماء والصفات، ٦١٧-٦١٨. المرتضى: أمالي المرتضى، ١٤٤/٢-١٤٩.

^{٩٩٥} - العسقلاني: فتح الباري، ٣/٣٦. ومسلم بشرح النووي، ٧١/٥.

^{٩٩٦} - الزمخشري: الكشاف، ١/٦٦، ٦٧. والشوكاني: فتح القدير، ٤٤/١.

نسبة المكر إلى الله ﷻ

وهذه آيات كريمات وردت فيها لفظة (المكر) مضافة إلى الله ﷻ، ومنها قوله ﷻ: ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾^(٩٩٧).. وكان للمتكلمين فيها مواقف، إذا ما هو مكر الله، وما القبيح في نسبته إلى الله ﷻ..؟

المكر لغة: هو الإغتيال والخدع، وهو إخفاء الكيد وطيه، من الجارية الممكورة المطوية الخلق، ووفق هذا فلا يُسندُ إلى الله ﷻ إلا على طريق المشاكلة^(٩٩٨).

وقد وردت لفظة [المكر] في القرآن الكريم وأريدَ بها العقوبة، مثل قوله ﷻ: ﴿إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا﴾^(٩٩٩) فقد قال أبو عبيدة: إنَّ المكرَ هنا مجاز الجحود... ﴿قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا﴾ أي أخذاً وعقوبةً واستدرجاً لهم^(١٠٠٠).

وقد سمى الطبري هذا النوع من التأويل [تأويل مكر الله بالكافرين] بالاستدراج، قال: وقد يحتمل أن يكون معنى (مكر الله بهم) استدراجهم إياهم ليبلغ الكتاب أجله^(١٠٠١). ومكر الله استعارة لأخذه العبد من حيث لا يشعر ولا استدراج^(١٠٠٢). وقد يُوصفُ الله بالمكر على هذا المعنى، ولا يُوصفُ بالاحتيال، لأنَّ المُحتال: هو الذي يقلبُ الفكرة حتى يهتدي بتقليبها، إلى وجه ما أراد. والماكر: هو الذي يستدرج غيره فيأخذه من وجه غفلة المُستدرج، قال ﷻ: ﴿سَتَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١٠٠٣)(١٠٠٤). ومكر الله بالكافرين، مجازاتهم على مكرهم فسمى الجزاء باسم

^{٩٩٧} - آل عمران ٥٤.
^{٩٩٨} - أبو عبيدة: مجاز القرآن ٢٧٦/١. والشوكاني: فتح القدير ٣٤٤/١.
^{٩٩٩} - يونس ٢١.
^{١٠٠٠} - أبو عبيدة: مجاز القرآن ٢٧٦/١. والشوكاني: فتح القدير ٣٤٤/١، ٣٤٤/٢.
^{١٠٠١} - الطبري: جامع البيان، ٤٥٤/٦.
^{١٠٠٢} - الزمخشري: الكشاف، ٣٦٦/١. البيهقي: الأسماء والصفات، ص ٦٢٠.
^{١٠٠٣} - القلم ٤٤.
^{١٠٠٤} - البيهقي: كتاب الأسماء والصفات، ٦١٨-٦١٩. الشوكاني: فتح القدير، ٣٤٤/١ و ٢٢٧/٢-٣٤٤، ٢٢٨.

الابتداء... والله خير الماكرين: أي أقواهم مكرراً وأنفذهم كيداً وأقواهم على الضرر بمن يريد إيصاله به من حيث لا يحتسب.. وتسمية العقوبة مكرراً من باب المشاكلة^(١٠٠٥).

وسمى الشريف الرضي (المكر) بالتأويل بالمجازة، في قوله ﷺ ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ﴾ والمراد به: إرسال العقوبة على المستحق من حيث يحذر، أو من حيث يأمن ولا يحذر^(١٠٠٦).

وقد عُدَّ هذا الأسلوب من باب إطلاق السبب على المُسبَّب، أو من باب المُشاكَلَة أو عِلَاقَة المُضَادَّة. وسمَّاهُ الزمخشري بمجاز [المقابلة] حيث تتقدم أو تتأخر الكلمة الحقيقية بحسب ورودها في النظم القرآني ممَّا يُعطي النظم القرآني قوَّةً بيانيةً وبلاغيةً واضحةً.

^{١٠٠٥} - الشوكاني: فتح القدير، ١/٣٤٤ و ٢/٣٤٤. و الزمخشري: الكشاف، ١/٣٦٦.
^{١٠٠٦} - تلخيص البيان، ص ٤٥ و ٧٥. والجر جاني: عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص ٢٣١-٢٣٢. و الزمخشري: الكشاف، ١/٢٣١، ٩٨.

إضافة (النسيان) و (السهو) إلى الله ﷻ

النسيانُ صفةٌ من الصفات البشرية التي تُدُلُّ على النَّقْصِ في المخلوق، ولكن القرآن الكريم في مواضعٍ عدَّةٍ يُضَيِّفُ إلى الله ﷻ هذا الوصفَ، إذاً كيف نظر المتكلمون والمفسرون، إلى تأويل هذه الآيات؟؟؟

ففي سورة البقرة قوله ﷻ: ﴿مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾^(١٠٠٧) هذه الآية كانت رداً على المشركين وأهل الكتاب، لأنهم طعنوا في النسخ، فقالوا: ألا ترون إلى محمد ﷺ يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه، ويقول اليوم قولاً ثم يرجع عنه غداً، فنزلت هذه الآية^(١٠٠٨).

قال الطبري: ﴿مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ ما ننسخ [يا محمد] من آية فنغير حكمها أو نُنْسِهَا..، وفي مصحف عبد الله [ما نُنْسِكُ من آية]..، فذلك تأويل النسيان، وبهذا قال جماعة من أهل التأويل. قال مجاهد (ننسخها) نرفعها من عندكم، وكان الله ﷻ أنزل أموراً من القرآن الكريم ثم رفعها.. وفي قوله ﷻ: ﴿سُوا اللَّهَ فَنَسِيهِمْ﴾^(١٠٠٩) أي: تَرَكُوا اللَّهَ، فَتَرَكَهُمْ. وهذا ما روي عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله ﷻ: ﴿أَوْ نُنْسِهَا﴾ قال: أو نتركها لا نُبَدِّلُهَا. وبعضهم قرأها [مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا] والمعنى: [أو ننسخها] أنت يا [محمد]، وقد أُنْكَرَ قَوْمٌ قِرَاءَةَ (أو ننسخها) إذا عُنِيَ بِهِ النِّسْيَانُ، وقالوا: غيرُ جائزٍ أَنْ يَكُونَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَسِيَ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ شَيْئاً^(١٠١٠). قال الفراء: عامَّةُ الْفُرَاءِ يَجْعَلُونَ (نُنْسِئُهَا، أَوْ نُنْسِهَا) مِنَ النِّسْيَانِ، وَالنِّسْيَانُ هَاهُنَا، عَلَى وَجْهَيْنِ:

أحدهما: على التَّركِ، نتركها فلا نُنسخها.

١٠٠٧ - البقرة ١٠٦.
١٠٠٨ - الزمخشري: الكشاف، ١/١٧٦. وشرارة: دعوى التناقض بين نصوص القرآن الكريم، ص ١٧-١٨.
١٠٠٩ - التوبة ٦٧.
١٠١٠ - الطبري: جامع البيان، ١/٤٧٨. ومقاتل: الأشباه والنظائر، ص ١٠٤. و القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٢/٦٨. و الشوكاني: فتح القدير، ٢/٣٨٠.

والوجه الآخر: من النسيان الذي يُنسى كما قال ﷺ: ﴿وَأَذْكُرُ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتُ﴾ (١٠١١)(١٠١٢).

وهذا النص يشير إلى تفسير النسيان إذا نُسبَ لله ﷻ أول بالترك. واستُهجِنَ نِسْبَةُ النسيان إلى النبي ﷺ، وإنكأُرُ نِسْبَتِهِ إلى الله من بابِ أُولَى وَأَوْجَبَ.

قال الماتريدي: ﴿أُونُسَهَا﴾ تدعُها في اللوح المحفوظ، وقيل نرْفَعُ حُكْمَهَا والعَمَلُ بها، وقيل: نَنزَلُ قِرَاءَتَهَا وتِلَاوَتَهَا، فَيَجُوزُ رَفَعُ عَيْنِهَا، وَيَجُوزُ رَفَعُ حُكْمِهَا وَإِبْقَاءُ عَيْنِهَا، وَيَجُوزُ أَنْ يُرْفَعَ عَيْنُهَا فَيُنْسَى نِكْرُهَا (١٠١٣).

وقال الزمخشري بعد أن استعرض مواقف القراء من قراءة ﴿أُونُسَهَا﴾ قال: والمعنى أن كل آية يُدْهَبُ بها على ما تُوجِبُهُ المَصْلَحَةُ، من إِزَالَةِ لَفْظِهَا وحِكْمِهَا معاً، أو من إِزَالَةِ أَحَدِهِمَا إلى بَدَلٍ أَوْ غَيْرِ بَدَلٍ (١٠١٤).

وعن مقاتل [ت ١٥٠هـ] قال في تأويل ﴿إِنَّا نَسِينَاكُمْ﴾ قال إنا تركناكم في العذاب (١٠١٥). وعلى وفق هذا التأويل كان تأويل الفراء قوله ﷻ ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ قَسِي﴾ (١٠١٦) أي: ترك ما أمر به (١٠١٧). قال أبو عبيدة [ت ٢٠٩هـ] ﴿فَالْيَوْمَ نَسَاهُمْ﴾ نُؤَخِّرُهُمْ وَنُنزِلُهُمْ (١٠١٨). وقال الزمخشري في قوله ﷻ: ﴿إِنَّا نَسِينَاكُمْ﴾ (١٠١٩) إنها على أسلوب المقابلة أي: جازيناكم جزاء نسيانكم، وقيل: هو بمعنى الترك، أي: تركتم الفكر في العاقبة فتركناكم من

١٠١١ - الكهف ٢٤.

١٠١٢ - الفراء: معاني القرآن، ١/٦٤. والجامع لأحكام القرآن، ٢/٦٨. والطبري: جامع البيان، ١/٧٨. والشوكاني: فتح القدير، ١/٢٦٦.

١٠١٣ - الما تريدي: تأويلات أهل السنة ص ٢١٢ ولما تريدي كلام جميل في الحكمة من النسخ يقول: قيل محنة، يمتحن الله بها الخلق، والله أن يمتحن خلقه بما يشاء، وفي أي وقت شاء، يأمر بأمر في وقت ثم ينهى عن ذلك ويأمر بأخر وليس في ذلك خروج عن الحكمة ولا كان ذلك منه لبدء يبدو له، بل لم يزل عالماً بما كان ويكون، حكيماً يحكم بالحق والعدل. المصدر نفسه، ص ٢١٤. والقنوجي البخاري: عون الباري، ٥/٣٩٢.

١٠١٤ - الزمخشري: الكشاف، ١/١٧٦.

١٠١٥ - مقاتل: الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، ص ٢٣٩. والشوكاني: فتح القدير، ٢/٢١٠. والبيهقي: الأسماء والصفات، ص ٦٢٠.

١٠١٦ - طه ١١٥.

١٠١٧ - الفراء: معاني القرآن، ٢/١٩٣. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٢/٦٨. والشوكاني: فتح القدير، ٢/٣٨٠.

١٠١٨ - أبو عبيدة: مجاز القرآن، ١/٥١١.

١٠١٩ - السجدة ١٤.

الرحمة.. والمعنى: فذوقوا هذا، أي: ما أنتم فيه من نكس الرؤوس والخزي، والغم بسبب نسيان اللقاء (١٠٢٠).

وقال الشوكاني: اختلف في النسيان المذكور هنا ف قيل هو النسيان الحقيقي وهو الذي يزول عنده الذكر، وقيل: هو الترك، ومعنى ﴿فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ﴾ (١٠٢١)، والنسيان هنا بمعنى الترك، والمعنى: بما تركتم الإيمان بالبعث في هذا اليوم تركناكم من الخير.. وقال مجاهد: تركناكم في العذاب.. (١٠٢٢).

١٠٢٠- الزمخشري: الكشّاف، ٥١١/٣.

١٠٢١- السجدة ١٤.

١٠٢٢- الشوكاني: فتح القدير، ٢٥٣/٤ و ١٢/٥. و عبد الباقي: معجم غريب القرآن، ٢٠٤.

وصف الباري بالانشغال عن العباد

آيةٌ أُخرى يُنبئ ظاهرها، أن الله ﷻ يهدد الكفار بالانتقام والنكاية بهم، وأنه الآن مشغول عنهم، وسيُفرغ لهم، وهي قوله ﷻ: ﴿سَتَفْرُغُ لَكُمْ أَيَّهَا الثَّقَلَانِ﴾^(١٠٢٣) فهذه الآية ظاهرها يضيف إلى الباري فعل القبيح، وللعلماء والمتكلمين فيها تأويلات مختلفة.

قال الشريف الرضي: معنى [فرغت] ها هنا بمعنى: عَمَدْتُ وَقَصَدْتُ، إذ إن (فرغ) بمعنى: قَطَعَ شِغْلًا، ومنه أفرغ لك، أي: أَقْصِدُ قَصْدَكَ، والآية منه ﷻ أي: سَتَقْصِدُ لِعَقُوبَتِكُمْ وَتُحْكِمُ جَزَاءَكُمْ.^(١٠٢٤) إذ إن ﴿سَتَفْرُغُ لَكُمْ﴾ مستعارٌ من قول الرجل لمن يتهدده سأفرغ لك، يريد سأتجرّد للإيقاع بك، من كل ما يشغلني عنك، حتى لا يكون لي شغل سواه، والمراد: التوفّر على النكاية فيه والانتقام منه. ويجوز أن يُراد: ستنتهي الدنيا وتبلغ آخرها، وتنتهي عند ذلك شؤون الخلق، التي أرادها بقوله: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(١٠٢٥) واحد هو جزاؤهم، فجعل ذلك فراغاً لهم على طريق المثل^(١٠٢٦).

وفي معجم غريب القرآن قال المصنف ﴿سَتَفْرُغُ لَكُمْ﴾ سنحاسبكم، والله لا يُشغله شيء عن شيء، وهو معروف في كلام العرب. يقال: لأفرغنّ لك، وما به من شغل^(١٠٢٧).

وقال الرازي: اختلف المفسرون فيه، وأكثرهم على أن المراد سَتَقْصِدُ بالفعل، وقال بعضهم: خُرِّجَ ذلك مخرَجَ التهديد.. كقول السيد للعبد عند الغضب سأفرغ لك، وقد يكون السيد فارغاً جالساً لا يَمْنَعُهُ شغل^(١٠٢٨).

١٠٢٣ - الرحمن ٣١.
١٠٢٤ - الرضي: تلخيص البيان، ص ٣٠٣-٣٠٤. والزرکشي: البرهان ٨٤/٢. وأبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٢١.
١٠٢٥ - الرحمن ٢٩.
١٠٢٦ - الزمخشري: الكشاف، ٤٤٨/٤.
١٠٢٧ - عبد الباقي: معجم غريب القرآن، ص ١٥٤.
١٠٢٨ - الرازي: التفسير الكبير، ١١٠/٢٩-١١١.

وللتحقيق في ذلك نقول: عَدَمُ الفراغِ عبارةٌ عن أن يكون الفاعل في فعلٍ لا يُمكنُهُ معه إيجادُ فعلٍ آخر، فإن من يَخِيْطُ يقول ما أنا بفارغٍ للكتابة، وبذلك صار عدم الفراغ قسامين:

أحدهما: بشغلي، والآخر ليس بشغلي.

فنقول: إذا كان الله ﷻ باختياره أوجد الإنسان، وأبقاه مدة أرادها بمحض القدرة والإرادة، لا يمكن مع هذا إعدامه، فهو في فعل لا يمنع الفاعل، لكن يمنع الفعل، ومثل هذا ليس بفراغ. وإن كان له شغل، فإذا أوجد ما أراد أولاً، ثم بعد ذلك أمكن الإعدام والزيادة في أنه فيتحقق الفراغ.

لكن لما كان للإنسان مشاهدةً مقتصرةً على أفعال نفسه وأفعال أبناء جنسه، وعدم الفراغ منهم بسبب الشغل، يُظن أن الله ﷻ كذلك.. والله ﷻ لا يُشغله شأن عن شأن، بل هو بيان لقولهم، سَنَقْصِدُكُمْ (١٠٢٩)..

وهذا ما أكده ابن قتيبة المتكلم اللغوي عندما قال: “..الله ﷻ لا يشغله شأن عن شأن، ومجازه: سنقصدكم بعد طول الترك والإمهال” (١٠٣٠).

وعن ابن عباس قال: قوله ﷻ ﴿سَتَقْدِرُكُمْ﴾ وعيدٌ من الله ﷻ للعباد وليس بالله ﷻ شغل (١٠٣١). وقال قتادة [ت ١١٧ هـ]: قد دنا من الله فراغٌ لخلقِهِ، يريد: أن الساعة قد أزفت وجاء أشراتها (١٠٣٢). وقال أبو الحسن بن مهدي: سَنَقْصِدُ لعقوبتكم ونُحَكِّمُ جزاءكم..، يُقال فرغ بمعنى قَصَدَ وأَحَكَمَ. يقول القائل لمن أنبأ بشيء، إذاً، نَقْصِدُ قَصْدَكَ (١٠٣٣).

ومثل ذلك قال الفراء وربطه بوعيد الله ﷻ، قال: وهذا من الله وعيدٌ لأنه ﷻ لا يُشغله شيء عن شيء، وأنت قائل للرجل الذي لا شغل له: قد فرغت لي، أي فرغت لِسْمِي، أي أخذت فيه وأقبلت عليه (١٠٣٤).

١٠٢٩- الرازي: التفسير الكبير، ٢٩/ ١١١- ١١٢.
١٠٣٠- ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص ١٠٥. ط ٣ وط ٢ المكتبة العلمية ببيروت، ١٩٨١ م. والسيوطي: الإتقان، ١٦/٢.
١٠٣١- البيهقي: الأسماء والصفات، ٦٢١. والشوكاني: فتح القدير، ١٣٦/٥.
١٠٣٢- السيوطي: الإتقان، ١٦/٢.
١٠٣٣- البيهقي: الأسماء والصفات، ٦٢١.
١٠٣٤- المصدر نفسه والصفحة.

وكرر الشوكاني أقوال العلماء السابقة وقال: إن الفراغ هاهنا تأويله القصد: أي سنقصد لحسابكم.. وقيل إن الله ﷻ: وَعَدَ عَلَى التَّقْوَىٰ وَتَوَعَّدَ عَلَى الْمَعْصِيَةِ. ثم قال: «سَتَفْرُغُ لَكُمْ مِمَّا وَعَدْنَاكُمْ وَنُوصِلُ كُلًّا إِلَىٰ مَا وَعَدْنَاهُ بِهِ قَالَ الْحَسَنُ وَمَقَاتِلٌ وَغَيْرُهُمْ، وَيَكُونُ الْكَلَامُ عَلَى طَرِيقِ التَّمَثِيلِ» (١٠٣٥). وفي تفسير القرآن الكريم، قال شبر: سَنَقْصِدُ لِحِسَابِكُمْ أَوْ سَنَنْجَرِدُ لَهُ، مُسْتَعَارًا مِنْ قَوْلِكَ لِمَنْ تُهْدِيهِ سَأَفْرُغُ لَكَ (١٠٣٦).

ومما تقدم يمكننا أن نقرر أن تأويل قوله ﷻ «سَتَفْرُغُ لَكُمْ» لا يخرج عن أن يكون سنقصد لكم أو سنجازيكم أو سنحاكمكم.. الخ من المترادفات ثم إن معنى «سَتَفْرُغُ» تعني سنخلو من شغل، والله ﷻ منزه عن ذلك لأنه لا يشغله شيء، ولا يشغله شأنٌ عن شأنٍ، ومنزه عن صفات المخلوقين، وهذه نتيجة لما تقدم من آراء المتكلمين المتقدمة.

١٠٣٥ - الشوكاني: فتح القدير، ١٣٦/٥.
١٠٣٦ - شبر، السيد عبد الله، تفسير القرآن الكريم، ٤٩٧.

الفصل الرابع

الرؤية ومشكلة خلق القرآن

المبحث	الموضوع	الصفحة
المبحث الأول	مشكلة الرؤية	٢٠٤
المبحث الثاني	كلامه ﷺ ومشكلة خلق القرآن وفيه:	٢١٨
	أصل المشكلة.	٢٢٥
	فساد الاستدلال بالجعل على خلق القرآن.	٢٢٥
	المفصل والموصل في القرآن الكريم.	٢٢٨
	رد الاستدلال بالإحداث على خلق القرآن.	٢٢٩
	الحكاية والمحكي في كلام الله.	٢٣٣

مشكلة الرؤية

كانت مسألة رؤية الله ﷻ، من أعمق مسائل الخلاف بين المذاهب الإسلامية، وكانت مواقف المتكلمين من هذه المسألة تبعاً لعقائدهم، فكل منهم يحاول إثبات موقفه بحشد الأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية، وإذا أعياه ذلك لجأ إلى الاستعانة باللغة والعقل والنقل.

وقد اتفقت الأمة، على أنه ﷻ لا يراه أحد في الدنيا بعينه، ولم يتنازعو في ذلك، إلا لنبينا محمد ﷺ حال عروجه إلى السماء، وقال الجمهور: إنه لا يُصدَّق مدَّعي الرؤية في الدنيا حال اليقظة، فإنها شيء مُنع منه كليم الله موسى العليُّ، واختلف بحصوله لنبينا ﷺ (١٠٣٧).

والذي اختلف فيه المتكلمون: رؤيته ﷻ في الآخرة، إذ أجازها جمهور أهل السنة، ومنعها المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة والخوارج وغيرهم.

أمّا من أجازها فقد استدل بالنصوص الآتية:

قالوا: لقد ثبت بأخبار متظاهرة عن رسول الله ﷺ، أن الله ﷻ يرى، وأن المؤمنين يرونه، وثبت عن الصحابة أنهم قالوا بذلك، وذهبوا إليه، واعتقدوا أن محمداً ﷺ قد رأى ربه، ولم يدفع أحد منهم القول بذلك، فيجب القضاء بأنه ﷻ يرى، والأخبار في ذلك كثيرة (١٠٣٨) ومن أظهرها، قوله ﷻ: ﴿وَجُوهُهُمْ يَمِينُ دَنَابِرِهِ إِلَىٰ مَرْبَاهَا نَاطِرُهُ﴾ (١٠٣٩). وقوله ﷻ: ﴿كَلَّا إِنَّهُم مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ لَّمْ حُجُّوا بُونَ﴾ (١٠٤٠) ووجه الاستدلال بهذه الآية الأخيرة، أنه ﷻ جعل من أعظم عقوبة الكفار،

١٠٣٧ - القاري: شرح الفقه الأكبر، ص ١٨٥-١٨٦. وابن تيمية: منهاج السنة، ٣/٣٤٩-٣٥٠. و الماتريدي: أبو منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي، شرح الفقه الأكبر، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، بلا، ص ١٩٧.
١٠٣٨ - الزركان: فخر الدين الرازي، ص ٢٦٤.
١٠٣٩ - القيامة ٢٢-٢٣.
١٠٤٠ - المطففين ١٥.

كونهم محجوبين عن رؤيته. قال الشافعي [ت: ٢٠٤ هـ]: فما دام أن المكذبين لن يروا ربهم، فعلى النقيض من ذلك فإن المؤمنين سيرون ربهم^(١٠٤١).

أمّا الأحاديث النبوية الدالة على الرؤية فكثيرة جداً، ويعسر إحصاؤها، ومن أظهرها قوله ﷺ: "ترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته"^(١٠٤٢). وقوله: "ما منكم من أحد إلا سيتجلى له ربه يوم القيامة ويراها"^(١٠٤٣)... فكل هذه النصوص وما ظاهرها^(١٠٤٤) تشهد بصحة الرؤية وثبوتها للمؤمنين من عباد الله.

وأما من منعها فقد استدلّ بالنصوص الآتية:

منعها المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة والخوارج، مستدلين بقوله ﷺ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾^(١٠٤٥). وتعليقه رؤيته على المحال في قوله ﷺ حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَمْرِي أَنْظِرْ إِلَيْكَ﴾^(١٠٤٦). والإجابة كانت: ﴿قَالَ لَنْ أَمْرَانِي﴾^(١٠٤٧)، فنفى ﷺ بأن يراه أحد من خلقه، وأكد ذلك بأن علقه باستقرار الجبل، في قوله ﷺ: ﴿فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانُهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾^(١٠٤٨) ثم جعل الجبل دكاً، بيّن به انتفاء الاستقرار^(١٠٤٩) كدليل على أن الرؤية لا تقع على وجهه^(١٠٥٠). واحتجوا بقوله ﷺ حكاية عن بني إسرائيل في قوله ﷺ: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ

١٠٤١- ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ١٩٤. و ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٩٥/٥. والماتريدي: شرح الفقه الأكبر،

١٩٥. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٨٤.

١٠٤٢- العسقلاني: فتح الباري، ٤١٩/١٣. ورقمه ٧٤٣٤.

١٠٤٣- ناصف: منصور علي، التاج الجامع للأصول، دار الفكر، بيروت-وبغداد، ط٤، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م، ٤٢٢/٥-٤٢٥.

١٠٤٤- مما ظاهرها: أنه ﷺ كان يقول في دعائه: (اللهم إني أسألك لذة النظر إليك، وإلى وجهك من غير ضراء مضرة

ولا فتنه مضله) المصدر نفسه والصفحة. وعن أبي رزين العقيلي قال: (قلت يا رسول الله هل يرى ربنا؟ وما أية ذلك في

الخلق؟ فقال: ليس يرى أحدكم الشمس خالياً بها، وكذلك القمر قلنا: نعم، قال: فإنكم سترونه). العسقلاني: فتح الباري،

٤١٩/١٣. ورقمه ٧٤٣٤. وقوله ﷺ (أفضل أهل الجنة من يرى ربه غدوة وعشية) الهمذاني: القاضي عبد الجبار،

المغني، ٢٢٣/٤-٢٢٥. والماتريدي: شرح الفقه الأكبر، ص ١٩٠. وابن تيمية: منهاج السنة، ٣٤٤/٣.

١٠٤٥- الأنعام ١٠٣.

١٠٤٦- الأعراف ١٤٣.

١٠٤٧- قال القاري: (رؤيته تعالى في الدنيا مناماً أجازها الأكثرون من دون كيفية وجهة وهينة). شرح الفقه الأكبر ١٨٧.

١٠٤٨- الأعراف ١٤٣.

١٠٤٩- استقرار الجبل ليس محالاً أو منفيًا، بل هو ممكن في نفسه، وسيأتي بيان ذلك. الماتريدي: تأويلات أهل السنة،

ص ١٤٥.

والإيجي: المواقف، ص ٣٠١.

١٠٥٠- الهمذاني: المغني، ١٦١/٤-١٦٢. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٧٥.

حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمْ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ نَنْظُرُونَ ﴿١٠٥١﴾ فَأَخَذْتَهُمُ الصَّاعِقَةُ وَالْعَذَابُ، وَلَوْ كَانَتْ جَائِزَةً لَمَا عَوْقِبُوا (١٠٥٢).

وقد طعن المعتزلة في جميع ما رواه أهل السنة من الأحاديث في جواز الرؤية، وقالوا: "إن جميع ما رووه وذكره أخبار آحاد، ولا يجوز قبول ذلك في معرفة التوحيد والعدل وسائر أصول الدين، وقد اختلف في قبولها في فروع الدين، هذا إذا كانت هذه الأخبار صحيحة السند، سليمة من الطعن في الرواة، فكيف وقد طعن أهل العلم في روايتها، وذكروا من حالهم ما يمنع من الرجوع إلى خبرهم" (١٠٥٣)

وقد حاول القاضي عبد الجبار، أن يعارض هذه الأخبار بأخبار أخرى (١٠٥٤)، قد رواها شيوخه، وغيرهم من أهل النقل... فقال: عن أبي ذر أنه قال لرسول الله ﷺ: "هل رأيت ربك...؟" قال ﷺ: "نور أتى أراه" (١٠٥٥). وعن أم المؤمنين عائشة [ت ٥٨ هـ رضي الله عنهما] أنها قالت لمسروق: "من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد كذب" (١٠٥٦). ثم قال: فإذا ثبت أن هذه الأخبار معارضة لما نقلوه، وإن لم تزد في الظهور على تلك، لم تنقص منه، فلم صار التعلق بتلك أولى من هذه.. ويجب عند تعارضهما الرجوع إلى ما دل عليه العقل والكتاب لو أن أخبار الآحاد تقبل في ذلك (١٠٥٧).

١٠٥١ - البقرة ٥٥.

١٠٥٢ - روى حجتهم الماتريدي: في كتابه تأويلات أهل السنة، ص ٤٥.

١٠٥٣ - الهمداني: المغني، ٢٢٣/٤ - ٢٢٥. والزركان: فخر الدين الرازي، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

١٠٥٤ - منها: "قال رسول الله ﷺ: لن يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة"، وروي عن ابن عباس، قوله: في قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ النجم ١١. فقال: رآه بقلبه لا ببصره، وروي عن عبد الله بن عمر أنه قال: "لو رأيت من يزعم أن الله ﷻ يرى لاستعديت عليه". وقوله ﷺ في حديث طويل: "إن الميت تحضره الملائكة.. إلى أن قال: فيقال له: هل رأيت الله؟ فيقول: ما ينبغي لأحد أن يرى الله ﷻ". وقوله ﷺ: لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء عند الدعاء أو لتختطفن أبصارهم. وأحاديث أخرى رواها الهمداني: في المغني، ٢٣٠/٤. منبهاً على أنه ﷺ، لا يرى وجملة هذه الأخبار إن صحت فإنها تفيد نفي الرؤية في الدنيا وهذا لا خلاف فيه. صحيح مسلم بملخص النووي، ١٥٨/١ - ١٦٠. وابن تيمية: الوصية الكبرى، ص ٢٨. والغزالي: إجماع العوام، ص ٢٤.

١٠٥٥ - صحيح مسلم بملخص النووي، ١٥٨/١ - ١٦٠.

١٠٥٦ - صحيح مسلم بملخص النووي، ١٥٨/١ - ١٦٠.

١٠٥٧ - الهمداني: المغني، ٢٣٠/٤. وجملة هذه الأخبار إن صحت تفيد نفي الرؤية في الدنيا. ابن تيمية: الوصية الكبرى، ص ٢٨. والغزالي: إجماع العوام، ص ٢٤. وإن القول بأن أحاديث الآحاد لا تثبت بها عقيدة، قول مبتدع محدث، ولو كان هناك دليل واحد على ذلك لصرح به لصحابة. ثم إن هذا القول يتضمن عقيدة تستلزم رد منات الأحاديث الصحيحة والثابتة عن النبي ﷺ، وقد ثبت عن السلف أنهم يرون أن العقيدة كما تثبت بالكتاب، تثبت بالسنة الصحيحة سواء كانت متواترة أو آحاداً، خلافاً للمعتزلة، قال الإمام أحمد: كل ما جاء عن النبي ﷺ بإسناد جيد أقرنا به، وإذا لم نقر بما جاء به

وفي مسألة الرؤية، تركز الجدل الكلامي في تأويل قوله ﷺ: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ (٢٢) إلى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (١٠٥٨) قال مجاهد: تنظر إلى ربها حسنًا الله بالنظر إليه، وحق لها أن تنضر وهي تنظر إلى ربها ﷻ خالقها ومالكها (١٠٥٩)، وعلى هذا جمهور العلماء، وكان ابن عمر يقول: أكرم أهل الجنة على الله ﷻ من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية (١٠٦٠).

وقد ردّ ابن قتيبة تأويل ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ إلى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ بالانتظار، كما تقول المعتزلة، وقال: وما ننكر أن نظرت قد تكون بمعنى انتظرت وأن الناظر قد يكون بمعنى المنتظر غير أنه يقال: أنا لك ناظر، أي أنا لك منتظر، ولا يقال أنا إليك منتظر، إلا أن يُرادُ نظر العين، والله يقول: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ إلى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (١٠٦١) ولم يقل لربها ناظرة، فيحتمل ما تأولوا (١٠٦٢).

والرؤية وإن استعملت للعلم أحياناً، لكنها إذا وصلت بـ(إلى) لا تحتمل إلا نظر العين قولاً واحداً (١٠٦٣). وقول من قال بأنها تنتظر الثواب من ربها ولا يراه [أي الله] شيء من خلقه، فتأويل مدخول، لأن العرب إذا أرادت بالنظر الانتظار، قالوا: نظرت، كما قال ﷺ: ﴿هَلْ يُنظَرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ﴾ (١٠٦٤) وقوله: ﴿هَلْ يُنظَرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ (١٠٦٥) وقوله ﴿مَا يُنظَرُونَ إِلَّا صَبِيحَةً وَاحِدَةً﴾ (١٠٦٦) وإذا أرادوا به التفكير والتدبر، قالوا: نظرت فيه، فأما إذا كان النظر مقروناً بذكر (إلى) وذكر الوجه فلا يكون إلا بمعنى الرؤية والعيان (١٠٦٧). ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع، أو على سبيل الانطباع، فإن كل ذلك مستحيل (١٠٦٨). ولا يختلف الموقف في هذه النقطة بين المعتزلة والأشاعرة إذ يرى القاضي عبد الجبار أن من لوازم الرؤية العينية

الرسول ﷺ، ودفعناه، ورددناه، رددنا على الله أمره، وقد قال: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ الحشر ٧. جار النبي: ابن قيم الجوزية وجهوده، ص ١٤٥.

- ١٠٥٨ - القيامة ٢٢ - ٢٣.
- ١٠٥٩ - مجاهد: تفسير مجاهد، ٦٢٨/٢ - ٦٢٩.
- ١٠٦٠ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٧٠/١٩.
- ١٠٦١ - القيامة ٢٢ - ٢٣.
- ١٠٦٢ - ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ، ص ٣٠ - ٣١.
- ١٠٦٣ - الإيجي: المواقف، ص ٣٠٠.
- ١٠٦٤ - الزخرف ٦٦.
- ١٠٦٥ - الأعراف ٥٣.
- ١٠٦٦ - يس ٤٩.
- ١٠٦٧ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٧٠/١٩ - ٧١. والجويني: لمع الأدلة، ص ١٠٣.
- ١٠٦٨ - الشهرستاني: الملل والنحل، ص ١٠٠/١.

اتصال شعاع بين الرائي والمرئي ويشترط في هذا تعيين القوام المادي لها وهذا يوقع في التجسيم المحض وهو ما يتعارض وتنزيهه الباري سبحانه، وهذا ما قاله الإيجي، ووصف ذلك بأنه طريقة القاضي الباقلاني بإثبات الرؤية، فقال: «والعمدة فيه مسلك الوجود. لأن العدم لا يصلح أن يكون علة للرؤية. فلم يبق إلا الوجود، فهو علة صحة الرؤية، وإن هذا يوجب أن تصح رؤية كل موجود...»^(١٠٦٩).

وفي إطار الدفاع عن المعتقد الكلامي، فقد روى القاضي عبد الجبار أن المراد بقوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ يعني: إلى ثواب ربها ناظرة. والوجه: ناضرة من الفرح والسرور والنعيم تنتظر ثواب ربها وما أعد لها.. وقد ذكر شيوخنا أن هذا التأويل مروى عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، فيجب حمل الآية عليه^(١٠٧٠).

وقال الشريف المرتضى: إن [النظر المذكور في الآية] ليس يفيد الرؤية، ولا الرؤية من أحد احتمالاته، إذ النظر ينقسم على أقسام كثيرة، منها: تقليب الحدقة الصحيحة في جهة المرئي طلباً للرؤية، ومنها: النظر الذي هو الانتظار، ومنها: النظر الذي هو التعطف والرحمة، ومنها: النظر الذي هو الفكر والتأمل. ومن سلم أن النظر بالبصر حقيقة، فقد حمل الآية على رؤية أهل الجنة لنعم الله، على سبيل حذف المرئي في الحقيقة، على عادة العرب^(١٠٧١).

وقد روى القرطبي بعض هذه الأخبار وقال: «وقيل: إن النظر هنا انتظار مالهم عند الله من ثواب. وروى عن ابن عمر ومجاهد. وقال عكرمة [ت١٠٧هـ]: تنتظر أمر ربها. حكاه الماوردي^(١٠٧٢) عن ابن عمر. وليس معروفاً إلا عن مجاهد وحده. واحتجوا بقوله سُبْحَانَ اللَّهِ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾^(١٠٧٣)، وهذا القول ضعيف جداً، وخارج عن مقتضى ظاهر الآية والأخبار»^(١٠٧٤).

^{١٠٦٩} - الإيجي: المواقف ص ٣٠٢. وعبدالله: الباقلاني وآراؤه الكلامية، ص ٥٦٥.

^{١٠٧٠} - الهمذاني: المغني، ٢١٢/٤ - ٢١٤.

^{١٠٧١} - المرتضى: أمالي المرتضى ٣٦/١ - ٣٧.

^{١٠٧٢} - هو: الإمام أبو الحسن علي بن حبيب الشافعي، صاحب كتاب الأحكام السلطانية [ت٤٥٠هـ]، شذرات الذهب، ٢٨٥/٣ - ٢٨٦.

^{١٠٧٣} - الأنعام - ١٠٣.

^{١٠٧٤} - القرطبي: الجامع لإحكام القرآن، ٧٠/١٩.

ومن الأدلة الساطعة على حصول وجواز الرؤية، ما رواه أبو رزين العقيلي حين قال: "قلت يا رسول الله هل يُرى ربنا؟ وما آية ذلك في الخلق؟ فقال: أليس يرى أحدكم الشمس خالياً بها، وكذلك القمر، قلنا: نعم، قال: فإنكم سترونه"^(١٠٧٥). وقد جعله الشافعي من أقوى الأدلة على أن المؤمنين سيرون ربهم^(١٠٧٦). ولما سُئِلَ هل هذه عقيدته الصادقة..؟ أجاب، لو لم يعرف ابن إدريس أنه سيرى ربه، ما عبده في هذه الحياة الدنيا..^(١٠٧٧). وقد رسم الحديث المذكور هذه الرؤية السعيدة بخطوط واقعية، ولاسيما أنه متواتر وتعددت رواياته.

وقد حار المعتزلة في تأويل هذا الحديث، أكثر من حيرتهم في تأويل آية القيامة، فقالوا: إن صح هذا الخبر فإنه أراد تعلمون ربكم، إذ الرؤية قد تكون بمعنى (العلم) في اللغة. يبين ذلك قوله عز وجل: ﴿الْمُتَرَكِّفُ فَعَلَّ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾^(١٠٧٨). وقوله ﴿الْمُتَرَكِّفُ فَعَلَّ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾^(١٠٧٩) فإذا صح ذلك، فقد علمنا أن الرؤية قد تكون بمعنى (العلم)، لم يمتنع أن يكون هو المراد بقوله "ترون ربكم، كما تعلمون القمر ليلة البدر..." ويعضد ذلك قوله ﷺ لا تضامون في رؤيته"، لأن المضامّة: هي المدافعة، فكأنه قال: إنكم تعلمون الله ضرورة^(١٠٨٠).

والى هذا ذهب الزمخشري حين افترض سؤالاً فقال: "فإن قلت كيف جاز النظر على الله ﷻ، وفيه معنى المقابلة؟ قلت: هو مستعار للعلم المُحَقَّق، الذي هو العلم بالشيء موجوداً فثبته بنظر الناظر، وعيان المعاین في تحقيقه"^(١٠٨١).

والى هذا ذهب الخوارج حين قالوا: وحديث الرؤية إن صحَّ فمعناه يزدادون يقيناً بحضور ما وعد الله في الآخرة فلا يشكون في وجود الله وكمال صدقه وقدرته كما لا يشكون في البدر^(١٠٨٢).

^{١٠٧٥} - القتوجي البخاري: عون الباري، ٢٦/٢، ٢٢٩.
^{١٠٧٦} - ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص ١٩٤. وابن تيمية: الفتاوى الكبرى، ٩٥/٥. والماتريدي: شرح الفقه الأكبر، ص ١٩٥.
^{١٠٧٧} - العسقلاني: وفتح الباري، ١٣/١٩. والجويني: الإرشاد، ص ١٧٦. وتسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ص ١٢٤. والشافعي:
أحكام القرآن، جمع أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تصحيح ومراجعة عبد الغني عبد الخالق ومحمد زاهد الكوثري، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٥ م ٤٠/١.
^{١٠٧٨} - الفجر ٦.
^{١٠٧٩} - الفيل ١.
^{١٠٨٠} - الهمداني: المغني، ٢٣١/٤ - ٢٣٣. ومقاتل: الأشباه والنظائر، ص ٢٣٦-٢٣٧. والكرباسي: محمد جعفر ابراهيم، الإنباء بما في القرآن من أضواء، مطبعة الآداب، النجف، ب.ت.، ١٠/٣-١٢.
^{١٠٨١} - الزمخشري: الكشاف ٣٣٣/٢، ٣٣٤. والهمداني: المغني، ٩٣/٤.

وقد بنى المعتزلة وجهة نظرهم في رفض الرؤية، على خلفية التعارض بين الآيتين الكريمتين ﴿وَجُوهٌ يُوسِّدُ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ مَرِيهَا نَاطِرَةٌ﴾^(١٠٨٣) وقوله ﷺ: ﴿لَا تُدْمِرُكُمُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْمِرُكُمُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(١٠٨٤) فهو لا تدمر الأَبْصَارُ، لا في هذه الحياة الدنيا ولا في الآخرة، وقد مُنِعَ موسى منها^(١٠٨٥). فهم يتمسكون بالمعنى اللفظي لهذا النفي العام، ويجعلون هذه الآية ﴿لَا تُدْمِرُكُمُ الْأَبْصَارُ﴾ مُحْكَمَةً، ويرجعون إليها الآيات الأخرى الدالة على نظر العين. كونها من المنشابه كما يزعمون^(١٠٨٦).

غير أن المراد بقوله ﷺ: ﴿لَا تُدْمِرُكُمُ الْأَبْصَارُ..﴾^(١٠٨٧)، لا تحيط به، وروي عن عكرمة [ت١٠٧هـ] أنه قيل له عند ذكر الرؤية أليس قد قال: ﴿لَا تُدْمِرُكُمُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْمِرُكُمُ الْأَبْصَارُ﴾، فقال: ألسنت ترى السماء؟؟، قال: نعم. فقال له: أفكلها ترى، فقال: لا.^(١٠٨٨) فتثبت بهذا الرأي، أن ليس من شرط الرؤية رؤيته ﷺ بأخصٍّ أوصافه، كما قالت المعتزلة^(١٠٨٩).

وكانت الآية الكريمة حكاية عن موسى: ﴿قَالَ رَبِّ امْرَأَتِي أَنْظُرِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكِ وَكِنْ أَنْظُرِي إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَمَرَ مَكَّانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾^(١٠٩٠) عمدة المعتزلة في رفض الرؤية، مضافاً إليها قوله ﷺ حكاية عن بني إسرائيل، حينما طلبوا من موسى الرؤية، وهي: ﴿...وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾^(١٠٩١). وقالوا لو كانت الرؤية جائزة لما أخذت موسى وقومه الصاعقة^(١٠٩٢).

١٠٨٢ - الذهبي: التفسير والمفسرون، ٣٥٤/٢-٣٥٥.

١٠٨٣ - القيامة ٢٢.

١٠٨٤ - الأنعام ١٠٣.

١٠٨٥ - المغني ٩٩/٤.

١٠٨٦ - تسبيح: مذهب التفسير الإسلامي، ص ١٥١.

١٠٨٧ - الأنعام ١٠٣.

١٠٨٨ - السبوطي: الإتيان، ١٩/٢. والماتريدي: شرح الفقه الأكبر، ص ٢٠٢.

١٠٨٩ - الهمذاني: المغني، ١٢٦/٤، ٢٠٧. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٧٦.

١٠٩٠ - الأعراف ١٤٣.

١٠٩١ - البقرة ٥٥.

١٠٩٢ - الهمذاني: المغني، ١٦١/٤-١٦٢. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٧٤.

ومن نظر في الآيتين، لا يجد فيهما أي دليل على نفي الرؤية، بل يجد فيهما إثباتها، وذلك أن قوم موسى عليه السلام لما سألوا الرؤية لم ينههم عن ذلك، ولا قال لهم: لا تسألوا هذا. وقد سأل موسى ربه الرؤية فلم ينهه عنها، بل قال: ﴿لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾^(١٠٩٣)، واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه، وما عُلقَ على الممكن فهو ممكن.^(١٠٩٤)

ثم إن الاحتجاج بهذه الآية يصح من وجهين:

الأول: أن موسى سأل الرؤية، ولو امتنع لما سأل، لأنه حينئذ إما أن يعلم امتناعه أو يجهله. فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لأنه عبث. وإن جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع، لا يكون نبياً كليماً.

والثاني: أنه علق الرؤية على استقرار الجبل، واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه، وما عُلقَ على الممكن فهو ممكن^(١٠٩٥).

أما لماذا عوقب قوم موسى حين سألوا الرؤية؟؟، فإنهم إنما عوقبوا لأنهم طلبوا مالم يأذن لهم به الله، من رؤية الدنيا^(١٠٩٦)، أما في الآخرة، فقد تواترت الأحاديث في ثبوتها، وهي قطعية الدلالة، ولا ينبغي لمنصف أن يتمسك في مقابلتها بتلك القواعد الكلامية، التي جاء بها قدماء المعتزلة^(١٠٩٧).

وعندما عجز المعتزلة عن نفي حصول الرؤية عقلاً ونقلًا، لجؤوا إلى عامل اللغة، فقالوا: إن لَنْ في قوله وَلَكِنْ: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾^(١٠٩٨) تفيد التأييد، وإذا لم يره موسى، لم يره غيره إجماعاً^(١٠٩٩).

^{١٠٩٣} - الأعراف ١٤٣.

^{١٠٩٤} - الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ص ١٤٥. والإيجي: المواقف، ص ٣٠١. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٨١.

^{١٠٩٥} - الإيجي: المواقف، ص ٣٠١. والقرطبي: الجمع لأحكام القرآن، ١٧٧/٧. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٨١.

^{١٠٩٦} - القاري: شرح الفقه الأكبر ١٨٧.

^{١٠٩٧} - الشوكاني: فتح القدير، ٧٢/١.

^{١٠٩٨} - الأعراف ١٤٣. ولن حرف نفي ونصب واستقبال وهي لو كانت للتأييد لم يقيد منفيها باليوم في: ﴿.. فَلَنْ أَكَلِمَ

أَيُّورِ إِنْ سَيَا﴾ مريم ٢٦. ولم يصح التوقيت في: ﴿لَنْ نَبْسِحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى﴾ طه ٩١. فهي إذاً لما قرب من

الزمان، لأن الألفاظ مشاكلة للمعاني، فجاء النظم الحكيم (بن) حين لم يرد به النفي مطلقاً، بل في الدنيا فقط. السيوطي:

الإتقان، ٣٦٦/١-٣٦٧. وابن هشام: شذور الذهب، ص ٢٨٧.

^{١٠٩٩} - الإيجي: المواقف، ٣١٠. والسيوطي: الإتقان، ٣٦٦/١-٣٦٧. والعسقلاني: فتح الباري، ط ١٩٨٩م، ٣٨٥/٨.

ورد ذلك الإيجي وقال: مُنَع كَوْن لِن لِلتأبِيد، بَل هِي لِلنْفِي فِي الْمُسْتَقْبَل وَلَا يَدِل عَلٰى دَوَام النْفِي، إِلَّا إِذَا وَجِد مَا يَفِيد ذَلِكَ، حَتَّى وَلَوْ اقْتَرَنْت بِالتَّأْبِيد لِقَوْلِهِ ﷺ: ﴿وَلَنْ يَسْمُوهُ أَبَدًا﴾ (١١٠٠)(١١٠١) فلو كانت لن هنا تفيد تأبيد النفي، فما فائدة كلمة «أبدًا» التي تدل على التأبيد، ثم مع تقييدها بالتأبيد نفسه، لم تدل عليه لقوله ﴿بِمَالِكٍ يَبْغُضُ عَلَيْكَ مَرِيكَ﴾ (١١٠٢).

والحاصل إن قوله ﷺ ﴿لَنْ تَرَني﴾ المراد به في الدنيا، لأن الحديث صريح في جواز الرؤية، وحديث رسول الله ﷺ قاض على الكتاب، ومبين له، ولا تناقض بين قوله ﷺ: ﴿لَنْ تَرَني﴾ و﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ وقوله ﷺ: «..ترون ريكم..» لأن معنى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ في الدنيا، ثم إن قوله لموسى ﴿لَنْ تَرَني﴾ تفيد الرؤية، لأنه ﷺ لم يقل لاتراني، ولا إني لست بمرئي، ولا تجوز رؤيتي، وإنما قال ﴿لَنْ تَرَني﴾. لأن موسى لا تحتمل قواه رؤيته، لأنه ﷺ احتجب عن جميع خلقه في الدنيا، ويتجلى لهم يوم الحساب، ويوم الجزاء والقصاص، فيراه المؤمنون كما يرون القمر ليلة البدر (١١٠٣).

وقد ردَّ المعتزلة الأخبار الدالة على جواز الرؤية، خشية الوقوع في التشبيه والتجسيم وإغراقاً في التوحيد والعدل، وقالوا: لا يصح الاستدلال بهذه النصوص، إلا لمن يقول بالتشبيه والتجسيم^(٢). ولأجل ذلك غلوا في تأويل قوله ﷺ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^(١١٠٤) فقال أبو علي الجبائي [٣٠٣هـ]: إن كلمة (إلى) في الآية، ليست حرف جر، بل اسمٌ معناه (نعم) فهو مشتقٌ من "آلاء" فيكون المعنى: أن الوجود منتظرة نعم ربها^(١١٠٥).

وهذا لم يقل به أحد، و(إلى) حرف جر باتفاق، وذلك بدلالة المجرور بعدها.

١١٠٠ - البقرة ٩٥

١١٠١ - الإيجي: المواقف، ٣١٠.

١١٠٢ - الإيجي: المواقف، ٣١٠. لاحظ استدلال الإيجي بقوله تعالى السابق إذ يصف تعالى اليهود بحرصهم الشديد على الحياة وكرههم الشديد للموت في الدنيا، ومع ذلك ففي الآخرة يتمنونه ويحبونه، والآية من سورة الزخرف ٧٧. جار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٨٢.

١١٠٣ - ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ١٩١-١٩٥. وجرار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٧٦-٣٨١.

٢ - الهمذاني: المغني، ٢٢٠/٤، ٢٢١، ٢٢٢.

١١٠٤ - القيامة ٢٣.

١١٠٥ - عبد الحميد: تطور تفسير القرآن، ص ١٦٠.

وقد زاد ابن قتيبة في التهكم على المعتزلة حين قال: "وفي قول موسى عليه السلام ﴿مَرَبِّ أَمْرِي أَنْظِرْ إِلَيْكَ﴾ أبين الدلالة على أنه يرى يوم القيامة.. ولو كان الله تعالى لا يرى في حال من الأحوال، ولا يجوز عليه النظر، لكان موسى عليه السلام قد خفي عليه من وصف الله تعالى ما علموه... ومن قال بأن الله تعالى يدرك بالبصر يوم القيامة. فقد حدّه عندهم ومن كان الله تعالى عنده محدوداً فقد شبهه بالمخلوقين ومن شبهه عندهم بالخلق فقد كفر، فما يقولون في موسى عليه السلام فيما بين أن الله تعالى نبأه وكلمه من الشجرة، إلى الوقت الذي قال له فيه ﴿مَرَبِّ أَمْرِي أَنْظِرْ إِلَيْكَ﴾ أيقضون عليه بأنه كان مشبهاً لله محدداً له، لا لعمر الله، لا يجوز أن يجهل موسى عليه السلام من الله تعالى مثل هذا، لو كان على تقديرهم،.. ولكن موسى عليه السلام علم أن الله تعالى يرى يوم القيامة فسأل الله تعالى، أن يجعل له في الدنيا، ما أجله لأنبيائه وأوليائه يوم القيامة" (١١٠٦).

وفوق أن المعتزلة أبطلوا رؤيته تعالى من كل وجه، فقد أبطلوا رؤيته لنفسه، إذ قال القاضي عبد الجبار: "فإذا دللنا على أنه لا يصح أن نراه على كل وجه من الوجوه، وفي أي حال من الأحوال، فيجب القضاء باستحالة كونه رانياً لنفسه تعالى" (١١٠٧).

ولم يكتف المعتزلة بإنكار رؤية المؤمنين لله تعالى يوم القيامة، ولا بنفي رؤيته لنفسه، بل ذهبوا إلى أكثر من ذلك، عندما قرروا أنه تعالى لا يرى المؤمنين ولا ينظر إليهم، لأن النظر لا يجوز على الله تعالى، لما قد يحتمل من معنى المشابهة بالمخلوقين، ولذا يضطر الزمخشري إلى تأويل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (١١٠٨). فيقول: "فإن قلت كيف جاز النظر على الله تعالى وفيه معنى المقابلة؟؟، قلت: هو مستعار للعلم المحقق، الذي هو العلم بالشيء موجوداً، فشبه بنظر الناظر، وعيان المعاین في تحققه.." (١١٠٩).

١١٠٦ - ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ١٩١-١٩٥. والعسقلاني: فتح الباري، ٣٨٤/٨. وعبد الله: الباقلاني وآراؤه الكلامية، ص ٥٦٨.
١١٠٧ - المغني ٩٣/٤.
١١٠٨ - يونس ١٤.
١١٠٩ - الزمخشري: الكشاف ٣٣٣/٢، ٣٣٤.

وقد رد الأشاعرة ما ذهب إليه الزمخشري والقاضي عبد الجبار لقوله ﷺ: ﴿ألم يعلم بأن الله يرى﴾^(١١٠)، ولقوله: ﴿وتوكل على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم﴾^(١١١) فنبت بأنه ﷺ يرى الأشياء، وإذا كان للأشياء رايًا فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه، وكل راء يجوز أن يرى، وليس من شرط هذه الرؤية المقابلة والجهة والمسافة^(١١٢).

وعن شبهة التشبيه والتجسيم، التي دفعت المعتزلة إلى رد النصوص التي توجب الرؤية، حسم ابن قتيبة الباب في ثبوتها، وتساءل عن كيفيتها، وقال: "إذا كيف ذلك النظر والمنظور إليه، قلنا: لا ننتمي في صفاته ﷺ إلا إلى حيث انتهى إليه رسول الله ﷺ. ولا ندفع ما صح عنه، لأنه لا يقوم في أوهامنا، ولا يستقيم في نظرنا، بأن نؤمن بذلك من دون أن نقول فيه بكيفية أوحده، أو أن نقيس على ما جاء ما لم يأت"^(١١٣). ومع ذلك فإنه ﷺ: لا يشبه شيئاً من الأشياء من خلقه، ولا يشبهه شيء من مخلوقاته، وهذا لأنه ﷺ واجب الوجود لذاته، وما سواه ممكن الوجود في حد ذاته، فواجب الوجود هو الصمد الغني، الذي لا يفتقر إلى شيء، ويحتاج كل ممكن إليه في إيجاده وإمداده، ليس كمثله شيء، ووجوده عين ذاته، وصفاته ليست عين ذاته، خلافاً للفلاسفة، ولا عين ذاته كما تقول المعتزلة، ولا حادثة كما تقول الكرامية، بخلاف المخلوقين، فإن صفاتهم غير ذواتهم عند المتكلمين جميعاً.

والحاصل أن الفلاسفة والمعتزلة: نفوا الصفات احترازاً من تعدد القدماء، أمّا الأشاعرة: فإنهم ذهبوا إلى نفي غيريتها، وعينيتها^(١١٤).

وفي قوله ﷺ حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿بُئِىَ إِلَيْكَ...﴾^(١١٥). اختلف المعتزلة مع أهل السنة، في "الذي تاب منه موسى" عليه السلام؟؟.

١١٠- العلق ١٤.
 ١١١- الشعراء ١٢٨.
 ١١٢- الأشعري: الإبانة، ص ١٩. و عبدالله: الباقلائي وآراؤه الكلامية، ص ٥٦٧.
 ١١٣- ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ١٩٥.
 ١١٤- القاري: شرح الفقه الأكبر ٢٤. لا ينكر المعتزلة الصفات المعنوية إذا كانت عين الذات، بينما الأشاعرة يقولون لاهي عين الذات، ولا هي غير الذات. أما الصفات الخبرية، فقد ذهب الأشعري والباقلاني فيها مذهب السلف، ووافق المتأخرون المعتزلة في تأويلها. جار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣١٨ فما بعدها.
 ١١٥- الأعراف ١٤٣.

فقال المعتزلة: إنه تاب من غلظه وخطئه، لأنه سأل الله ذلك لأجل غيره، مع علمه بفساده، ولا يجوز أن يسأل سائل ما يستحيل على الله لأجل غيره^(١١١٦).

قال القرطبي: "قال مجاهد: قوله ﷺ: ﴿..بُتْ إِلَيْكَ..﴾^(١١١٧) من مسألة الرؤية في الدنيا، وقيل: سأل من دون استئذان فلذلك تاب. وقيل: قاله على جهة الإنابة إلى الله ﷻ والخشوع له عند ظهور الآيات. وقد أجمعت الأمة على أن هذه التوبة ما كانت عن معصية، فإن الأنبياء معصومون... وعند أهل السنة والجماعة الرؤية جائزة، وقيل تبت إليك من قتل القبطي.

ولو كان سؤال موسى مستحيلاً ما أقدم عليه مع معرفته بالله، كما لم يجز سؤال؟؟ يارب ألك صاحبةً وولد.؟؟"^(١١١٨).

وقال الجصاص^(١١١٩): قوله ﷺ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...﴾^(١١٢٠) معناه لا تراه الأبصار، وهذا تمدح بنفي رؤية الأبصار كقوله ﷺ: ﴿..لَا تَأْخُذُهُ سِتَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾^(١١٢١) وما تمدح الله بنفيه عن نفسه فإن إثبات ضده ذم ونقص، فغير جائز إثبات نقيضه بحال...، فلما تمدح بنفي رؤية البصر عنه لم يجز إثبات ضده ونقيضه بحال إذا كان فيه إثبات صفة نقص، ولا يجوز أن يكون مخصوصاً بقوله ﷺ: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ لأن النظر محتمل لمعان: منها انتظار الثواب كما روي عن جماعة من السلف، فلما كان ذلك محتملاً للتأويل، لم يجز الاعتراض به على ما لا مساغ للتأويل فيه، والأخبار المروية في الرؤية، إنما المراد بها العلم لو صحت، وهو علم الضرورة، الذي لا تشوبه شبهة، ولا تعرض فيه الشكوك، لأن الرؤية بمعنى العلم مشهورة في اللغة^(١١٢٢).

ولكي يتحقق التوحيد الكامل والتنزيه المطلق، يرى المعتزلة أن لا بد من نفي رؤية الله من الخلق حالاً أو مستقبلاً، في هذه الحياة الدنيا، أو يوم القيامة، استناداً إلى قوله ﷺ: ﴿لَا

^{١١١٦} -الهمذاني: المغني، ٢١٩/٤ - ٢٢٠.

^{١١١٧} - الأعراف ١٤٣.

^{١١١٨} -القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١٧٧/٧. وابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ٢٤٤/٢. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٧٣.

^{١١١٩} -هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي [ت ٣٧٠هـ] كان إماماً للأحناف في وقته وهو من المتأثرين بمذهب المعتزلة.

^{١١٢٠} - الأنعام ١٠٣.

^{١١٢١} - البقرة ٢٥٥.

^{١١٢٢} -الجصاص: أحكام القرآن ٣/٤-٥. والذهبي، التفسير والمفسرون ٢/٤٨٣-٤٨٤.

تُدْمِرُكَ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْمِرُكَ الْأَبْصَارُ ﴿١١٢٣﴾ (١١٢٤) وقد ردَّ الإيجي القول بأن منع الرؤية تمدح فقال: "هذا مُدَّعَاكُم فأين الدليل عليه؟؟ بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية، لأنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح، إذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى..، وأمَّا ما فيه المدح، فهو: للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء، كما في الشاهد" (١١٢٥). وقد أثبت السلف والخلف أن لا حجاب بين العبد وبين ربه إلاَّ عدم خلق الرؤية في العين (١١٢٦).

وخلق الرؤية شأنٌ من شؤونهِ ﷺ. ونقول للمنكرين لها إن الله ورسوله أعلم منكم بما يليق بالله ﷻ، فلا يحل لكم رد النصوص الدالة عليها باعتمادكم على عقولكم القاصرة. وفي ختام هذا المبحث يمكننا أن نقرر أن ما اختلفت به الفرق الإسلامية كله لا ضير فيه لأنه قد جاء من باب الحب للإسلام والتنزيه للباري، وليس من قبيل الكره للإسلام، أو تعمد قول النقص في الذات الإلهية المقدسة.

١١٢٣- الأنعام ١٠٣.
١١٢٤- قصاص: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ص ٢٠.
١١٢٥- الأيجي: المواقف، ص ٣٠٨-٣٠٩.
١١٢٦- ابن تيمية: منهاج السنة، ٣/٣٥٠. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٧٧-٣٧٨.

كلامه ﷺ ومشكلة خلق القرآن

الكلام : علم يُبحث فيه عن ذات الله ﷻ وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ، والمعاد، وما يتعلق به: من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب. وقيل الكلام: هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية، المكتسبة عن الأدلة^(١١٢٧).

أما في اصطلاح المتكلمين وأهل العقائد، فالكلام: صفة كمال الله ﷻ. فإن لم يتصف بها انصف بضدها، كالخرس، والعمى، والعجز. وهي تدل على جميع المعلومات، وضدها البكم^(١١٢٨).

والمشكلة الفكرية والعقائدية عندنا هي: هل كلام الله ﷻ أزلي أم مخلوق ؟؟، أم هو أزلي ومخلوق معاً ؟؟، أم هو كلام الله حسب، لا أزلي ولا مخلوق ؟؟...

وقد شغلت هذه المسألة المتكلمين ردحا من الزمن، وباعدت بين طوائفهم، وكفر من أجلها بعضهم بعضاً، وكانوا فيها أربعة مذاهب^(١١٢٩):

أولاً: أهل السنة ومنهم (الأشاعرة والماتريدية). قالوا: إن كلامه ﷻ نوعان: أزلي، وحادث.

١- كلامٌ نفسي أزلي: وهو الكلام الحقيقي، المُعبر عنه بالألفاظ، ليس هو من جنس الأصوات والحروف، بل هو كلام أزلي، قائم بذاته ﷻ. والكلام مناف للسكوت والآفة، كما في الخرس والطفولية، وهو ﷻ به أمرٌ ناهٍ.. وهو غير العبارات، وغير العلم وغير الإرادة، [ردا على المعتزلة] قالوا: زورت في نفسي مقالة، وفي نفسي كلام.

٢- كلام لفظي حادث: وهو الحروف والأصوات، وهو غير قائم بذاته ﷻ. وهو القرآن الكريم، وسائر الكتب السماوية غير المحرفة.^(١١٣٠).

^{١١٢٧} - الجرجاني: التعريفات ص ١٠٤. وقال الإيجي: علم الكلام: "علم يُقْتَدَر به على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج والبراهين ودفع الشبهة": المواقف، ص ٧.
^{١١٢٨} - الشهرستاني: الملل والنحل ١/٦١. وابن تيمية: منهاج السنة، ٣/٣٦٠. وفخر الدين الرازي، ص ٣٢٦. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٣٥.
^{١١٢٩} - الزركان: فخر الدين الرازي، ص ٣٢٢.
^{١١٣٠} - الزركان: فخر الدين الرازي، ص ٣٢٢.

ثانياً: المعتزلة والشيعة الإمامية: قالوا: كلامه ﷺ حادث. كونه حروفاً، وأصواتاً. وهو

ليس قائماً بذاته ﷺ، وإنما يخلقه الله في غيره. كاللوح المحفوظ، أو الملك جبريل، أو النبي محمد ﷺ. قاله ﷺ بزعمهم غير متكلم، لأنهم نفوا الصفات عن الله ﷺ (١١٣١).

وسبب قولهم بالحدوث: لأنه من لوازم الكلام والحروف والأصوات. فالحروف كتبت حديثاً، والأصوات ينطقها المقرئون، وهي: هواء منفوخ في الحنجرة. ويستحيل على الله ﷺ كتابة الحروف، ونطق الأصوات. فالكلام إذاً: مخلوق، خلقه الله في بعض الأجرام، لا في نفسه ﷺ.

ويعترف أهل السنة بالقرآن الحادث: لأنه النوع الثاني عندهم، وإنه غير قائم بذاته ﷺ، وهو صفة زائدة عليه، ولكن الخلاف بينهما: هو في النوع الأول وهو (الكلام النفسي) الذي أنكره المعتزلة، وأرجعوه إلى صفتي العلم والإرادة (١١٣٢).

ثالثاً: مبتدعة الحنابلة: قالوا: كلامه ﷺ قديم. وهو عبارة عن حروف، وأصوات تقوم بذاته ﷺ. والقرآن الكريم: قديم [أزلي]، حتى غلا بعضهم جهلاً فقال: الجلد والغلاف قديمان، فضلاً عن المصحف (١١٣٣).

١١٣٠- ولكن لا يجوز القول بأن القرآن (المصنوع من الورق والحرير) حادث، لأنه متضمن المعاني الإلهية الأزلية، إلا في مقام التعليم. ولأجل ذلك وقع امتحان ابن حنبل، عند إصراره على القول: بأن القرآن كلام الله أزلي، وقد وردت كلمة (أزلي) وكلمة (قديم) وليس معناهما واحداً، إذ رفض ابن حنبل أن يقول: إن القرآن قديم، لأن الله هو القديم، وإذا سُمي القرآن قديماً كان هناك قديمان، فنقع في المحذور. الشريستاني: الملل والنحل، = ١/٦١. والغزالي: إجماع العوام، ص ٦٦. وابن تيمية: الوصية الكبرى، ص ٤٦. والزركان: فخر الدين الرازي، ص ٣٢٦-٣٢٧. والدكتوران: قحطان الدوري، ورشدي عليان، أصول الدين الإسلامي، ص ١٦٧.

١١٣١- الأشعري: مقالات، ١/٢٤٥ والإبانة، ص ٢٣.

١١٣٢- وهو قول باطل: لأن المعتزلة نفوا الصفات ومنها الكلام، ولكنهم تذرّعوا بأنهم لو قالوا: بأن كلام الله أزلي، و"عيسكلمة الله" فسيكون عيسى أزلياً أو إلهاً على رأي النصارى. وهذا التذرّع باطل، ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلَّمْتُهُ نَاقًا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ النساء ١٧١. معنى (كلمته) هي: كلمة ﴿كُنْ﴾ من قوله تعالى:

﴿ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ يس ٨٢ وآل عمران ٥٩. ومعنى وصفه بأنه (كلمة الله) لأن الله خلقه بكلمته التي يخلق بها

المخلوقين، وهي كلمة (كن) التكوينية. الأشعري: الإبانة، ص ٢١. وابن القيم: الروح، ص ٤٦. فما بعدها. والخالدي: مقال في مجلة فلسطين المسلمة، ص ٦١.

١١٣٣- وهو قول باطل: لأن نطق الحروف يكون له بداية ونهاية، فكل حرف ينتهي يأتي بعده حرف آخر، وهذا دليل الحدوث فلا يكون قديماً. الغزالي: إجماع العوام ص ٦٦-٦٧. والدكتوران: قحطان الدوري، ورشدي عليان، أصول الدين الإسلامي، ص ١٦٧.

رابعاً: الكرامية: كلامه ﷺ حادث. وهؤلاء وافقوا الحنابلة، في أن كلامه ﷺ حروف وأصوات، ولكنهم سمّوا ذلك قولاً له ﷺ [كلاماً]، وسلّموا أنه حادث. وقالوا: الكلام قائم بذاته ﷺ، لتجويزهم قيام الحوادث في الله ﷺ. (١١٣٤)

هذا مختصر مفيد عن مواقف الفرق الإسلامية من كلامه ﷺ. وسيأتي تفصيل ذلك من خلال مواقف المتكلمين بشكل دقيق من هذه المسألة.

قالت المعتزلة: على أنه ثبت أن القرآن الكريم غير الله ﷺ لأنه يختص بصفات استحيل على الله، لأنه متجزئ من بعض، وله ثلث وربع، ومدرك ومسموع، ومحكم، ومفصل وموصل، وأمر ونهي، ووعد ووعد، وقد تعبدنا الله بتلاوته وحفظه، وكل ذلك يستحيل ولا يصح على القديم ﷺ، من كونه قادراً عالماً حياً سمياً بصيراً، ويوجب كون القرآن مخالفاً للقديم عز وجل، فوجب كونه مُحدثاً لأمر :

-منها أنه لو كان قديماً لوجب كونه مثلاً له ﷺ لأن القديم قديم لنفسه. وما شاركه في هذه الصفة، فيجب كونه مثلاً له في سائر ما يختص به من الصفات وهذا يوجب كونه إلهاً. وعلى هذه الطريقة قال شيوخننا رحمهم الله : أن كلامه ﷺ لو كان قديماً لوجب كونه إلهاً..

- ومنها: أن ما خالف القديم في بعض صفاته الذاتية، فتجب استحالة كونه قديماً.

-ومنها : أن ما ثبت كونه مخالفاً لله ﷺ وغير إله فلا خلاف أنه محدث (١١٣٥).

وقالوا ثبت أن كلامه ﷺ مُحدث، وأنه فعله لمصالح العباد..، وإذا ثبت هذا، وجب أن يُجرى القرآن مجرى سائر أفعاله ﷺ، وإذا كانت أفعاله توصف بأنها مخلوقة، فكذلك القول في القرآن الكريم، فإنه بهذه الصفة، يجب أن يوصف بأنه مخلوق، وأنه يقوم في غيره أي: [يخلقه الله] (١١٣٦). وقد وافق الأحناف المعتزلة في بعض مما قالوا.

١١٣٤- وهو باطل أيضاً، لأن ما يقوم به الحادث فهو حادث، بينما الله ﷻ قديم وليس بحادث، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. الغزالي: إجماع العوام ص ٦٦-٦٧. والبغدادي: الملل والنحل، ص ١٥٠. والدكتوران: قحطان الدوري، ورشدي عليان، أصول الدين، ص ١٦٧.

١١٣٥- الهمداني: المغني ٣/٧- ٨٦-٨٧. وابن تيمية، منهاج السنة، ٣/٣٩٦. والشهرستاني: الملل والنحل، ١/٩٥.

١١٣٦- الهمداني: المغني، ٧/٢٠٨. جار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٣٤.

قال الإمام أبي حنيفة [ت. ١٥٠هـ]: "ولفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا وقرأتنا له مخلوقة"، قال القاري: وهي مخلوقة: لأنها فعل المخلوق، وفعل المخلوق مخلوق، والقرآن الكريم: [أي كلامه النفسي ونعته القدسي] غير مخلوق، ولا حال في المصاحف ولا غيرها^(١١٣٧). ولا حجة بقولهم: بأن القرآن الكريم متصف بما هو من صفات المخلوق، وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والنزول والتنزيل، وكونه عربياً مسموعاً فصيحاً معجزاً، إلى غير ذلك. فإنما يقوم هذا حجة على الحنابلة، لا علينا، لأننا قائلون بحدوث النظم أيضاً^(١١٣٨). وقد ذكر مشايخ الأحناف أنه يقال: القرآن الكريم كلام الله غير مخلوق، ولا يقال القرآن الكريم غير مخلوق، لئلا يسبق إلى الفهم أنّ المؤلف من الأصوات والحروف قديم، كما ذهب إليه بعض جهلة الحنابلة^(١١٣٩).

وفي هذا المعنى خالف الأشعري جماعة من الحشوية، عندما قضاوا: بكون الحروف والكلمات قديمة، والكلام عند الأشعري: معنى قائم بالنفس، والعبارة دلالة عليه من الإنسان، فالمتكلم عند الأشعري من قام به الكلام، وعند المعتزلة: من فعلَ الكلام^(١١٤٠).

أما غلاة المعتزلة: فأكثرهم يطلقون القول: بأن القرآن الكريم كلام الله، لكن حقيقة قولهم يعود إلى أنه ليس بكلام الله، وأن الله لم يتكلم ولا يتكلم، ولمّا لم يمكنهم إنكار كونه متكلماً، فذهبوا إلى أنه ﷻ متكلم: ولكن بمعنى موجد الأصوات، والحروف في محالّها، وأشكال الكتابة في اللوح المحفوظ^(١١٤١).

والخلاف بين المعتزلة والأحناف، هو في إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإلّا فالأحناف لا يقولون بقدّم الألفاظ والحروف، والمعتزلة لا يقولون بحدوث الكلام النفسي^(١١٤٢).

^{١١٣٧} - القاري: شرح الفقه الأكبر ٤٠-٤١. جار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٣٣.
^{١١٣٨} - القاري: شرح الفقه الأكبر ص ٢٢، ٤٠-٤١، ٥٥. وابن تيمية: الوصية الكبرى، ص ٤٤-٤٥، والفتاوى الكبرى، ٢٨٣/٥. والبخاري:
 خلق أفعال العباد، ص ١٧.
^{١١٣٩} - القاري: شرح الفقه الأكبر، ص ٤١-٤٢. وابن تيمية: الوصية الكبرى، ص ٤٦.
^{١١٤٠} - الشهرستاني: الملل والنحل، ٩٦/١.
^{١١٤١} - ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، ٢٨١/٥. البخاري: خلق أفعال العباد، ص ١٧. القاري: شرح الفقه الأكبر، ص ٤٢.
^{١١٤٢} - القاري: شرح الفقه الأكبر، ص ٤٢.

وقد ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام، أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام، ويمتنع قيام اللفظ الحادث بذاته الكريم، فتعين الكلام النفسي^(١١٤٣). والكلام النفسي بهذا المعنى، قال به الأشعري. ونفاه المعتزلة^(١١٤٤).

وفي مذهب أهل السنة والجماعة، أن الله ﷻ كلاماً نفسياً، وهو له صفة ذاتية، بها يُعلم من يشاء إعلامه من عباده، وهذا الإعلام: هو التكليم والوحي، ولا يجوز لنا البحث عن كيفية كلامه القديم، ولا عن كيفية تكليمه رسله، وإيحائه إليهم، وإن هذا الكلام، ممّا لا يمكن أن يعرفه إلا النبي المُكَلَّم ﷺ، فلا ينبغي لنا أن نبحث فيه، ونحاول الوقوف على كنهه، حتى أن النبي المُكَلَّم نفسه ﷺ، لا يستطيع أن يفهمه لغيره، لأنه ليس له عبارة تدل عليه، وهو من قبيل الوجدان والشعور النفسي، كالشعور بالسرور واللذة والألم، فلا يمكن التعبير عن حقيقته. وليس هو من قبيل التصورات والخواطر^(١١٤٥). قال الجمهور: إن كلام الله ﷻ صفة من صفات ذاته، تتعلق بجميع مافي علمه. وتكليمه الرسل: عبارة عن إعلامهم، بما شاء من علمه. وما به الإعلام: هو كلام الله ﷻ وهو شأن من شؤونه، قديم بقدمه^(١١٤٦).

وفي قوله ﷻ: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَأَتَيْنَا دَاوُدَ نَرْبُورًا. وَمَرْسَلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَمَرْسَلًا كَمْ تَقْصُصُهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(١١٤٧)، بين درجات ومستويات وحيه لرسله وفرق ﷻ، بين إيحائه إلى غير موسى ﷺ، وبين تكليمه موسى، والأحاديث

^{١١٤٣} - المصدر نفسه، ٤٢.

^{١١٤٤} - الذهبي: التفسير والمفسرون، ٩٦/٢-٩٧، وقصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ص ٢٠.

^{١١٤٥} - الشهرستاني: الملل والنحل ٩٥/١. رضا: تفسير المنار ٤/٣. والمكي: عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكنانى (ت ٢٤٠ هـ) وقيل (٢٣٠ هـ)، الحيدة، قام بتصحيحها والتعليق عليها الشيخ: اسماعيل الأنصاري، وهي: من دون تاريخ أو مكان طبع، ص ٤٠ فما بعدها. وابن تيمية: الفتاوى الكبرى، ٣١٨/٥-٣١٩. والقاري: شرح الفقه الأكبر ص ٤١.

^{١١٤٦} - رضا: تفسير المنار، ٣/٣.

^{١١٤٧} - النساء ١٦٤.

متواترة عن رسول الله ﷺ بتخصيص موسى بتكليم الله إياه، من دون إبراهيم وعيسى وغيرهما من النبيين (١١٤٨).

وقوله ﷺ ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(١١٤٩) بصيغة الالتفات عن الضمير إلى التعبير بالظاهر لتفخيم شأن هذه المنقبة، والغرض من هذا الالتفات، إلفات الأذهان إلى هذه المنقبة، تفخيماً لها وتعظيماً لشأنها (١١٥٠).

وفي قوله ﷺ: ﴿وَمَا كَانَ لَبِشْرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِلَاذِنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^(١١٥١)، جعل ﷺ كلامه لرسوله ثلاثة أنواع (١١٥٢). والظاهر أن تكليم موسى كان من النوع الثاني في الآية السابقة، وكلها تسمى وحي الله، وكلام الله (١١٥٣).

والقرآن الكريم كلام الله ﷺ بالحقيقة، لا بالمجاز، لأن ما كان مجازاً يصح نفيه. وفي قوله ﷺ ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(١١٥٤) لا يصح المجاز، لأن ﴿تَكْلِيمًا﴾ مصدر، ومعناه التوكيد، ولا يصح المجاز مع التوكيد (١١٥٥). ثم إن الآية صريحة في المراد بها، وهو الـ(تكليم)، وهو أخص من الإيحاء. وإنه ﷺ ذكر أنه أوحى إلى نوح والنبيين من بعده، وهذا الوحي هو التكليم العام المشترك..، ثم خصَّ موسى باسم خاص، وفعل خاص، وهو ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(١١٥٦). ورفع توهم إرادة التكليم العام عن الفعل، بتأكيده بالمصدر، وهذا يدل على اختصاص موسى بهذا التكليم. ولو كان المراد {تكليماً (ما)}، إكما ذكر سيبويه، لكان مساوياً لما تقدم من الوحي، أو من دونه وهو باطل (١١٥٧). وفوق ذلك فإن الله ﷺ: ﴿قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ

١١٤٨- ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، ٣١٨/٥-٣١٩. و البخاري: خلق أفعال العباد، ص ١٧. والقاري: شرح الفقه الأكبر، ص ٤١. و جار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٣٦.

١١٤٩- النساء ١٦٤.

١١٥٠- رضا: تفسير المنار، ٣/٣.

١١٥١- الشورى ٥١.

١١٥٢- الأول: يلهمه ﷻ وحيًا. والثاني: من وراء حجاب. والثالث: عن طريق الملك جبريل ﷺ.

١١٥٣- تفسير المنار، ٤٠٣/٣.

١١٥٤- النساء ١٦٤.

١١٥٥- وقد أجازاه سيبويه [ت ١٨٠هـ]، بتقدير مضاف، حين أجاز الكلام ﴿تَكْلِيمًا﴾ (ما) ولكنه لم يجعل للآية حجة قاطعة، وهذا ليس بشيء، وسيأتي الحديث عنه في الصفحة الآتية. ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد ٧٨/٢. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٨/٦.

١١٥٦- النساء ١٦٤.

١١٥٧- ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد ٧٨/٢. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٨/٦. وابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص ٩٩-١١١. و جار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٣٦ فما بعدها.

عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلَامِي»^(١١٥٨) فلو كان التكليم الذي حصل له {تكليماً (ما)} كان مشاركاً
للأنبياء فيه، فلم يكن لتخصيصه بالكلام معنى، وقد خَصَّ اللهُ ﷺ موسى واصطفاهُ على البشر
بكلامه له.. وحيث ذكر موسى ذكر تكليمه له باسم التكليم الخاص، من دون الاسم العام،
كقوله ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَمْرِنِي أَنْظِرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ﴾^(١١٥٩) بل ذكر تكليمه له
بأخص من ذلك، وهو كقوله ﷺ: ﴿وَبَادِيَتَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾^(١١٦٠). فناداه وناجاه
^(١١٦١). وقد اجتمع في هذه الآية ما يمتنع معه حملها على غير ما ذكر، وهو أنه ذكر الوحي
المشترك، ثم ذكر عموم الأنبياء بعد محمد ونوح، ثم ذكر موسى بعينه بعد ذكر النبيين عموماً،
ثم ذكر خصوص تكليمه، ثم أكده بالمصدر، وكل من له أدنى ذوق في الألفاظ، ودلالاتها على
معانيها، يجزم بأن هذا السياق يقتضي تخصيص موسى بتكليم لم يحصل لغيره، وأنه ليس
{تكليماً (ما)}وما اختاره سيبويه هو لتأكيد أن ما ذهب إليه: هو ممَّا يسوغ في الجملة، ولا يُبنى
عليه أي موقف عقائدي^(١١٦٢). ولقد قال بعضهم لأبي عمرو بن العلاء البصري^(١١٦٣): أريد أن
تقرأ: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ بنصب اسم الجلالة، ليكون موسى، هو المتكلم، لا اللهُ ﷻ،
فقال له، أبو عمرو: هب أني قرأت هذه الآية هكذا، فكيف تصنع بقوله ﷺ: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى
لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾^(١١٦٤)، فبهت المعتزلي^(١١٦٥).

قال الأشعري: "والكلام صفة أزلية قائمة بذاته ﷻ لا يقال: هي هو، ولا: هي غيره
{ولا: لاهو، ولا: لا غيره}^(١١٦٦). والدليل على ذلك: أنه ﷻ متكلم بكلام قديم، ومريد بإرادة
قديمة، وقد قام الدليل على أنه مَلِكٌ، والمَلِكُ من له الأمر والنهي، فهو أمر ناه. فلا يخلو إما: أن
يكون أمراً بامر قديم، أو بامر محدث. وإن كان محدثاً، فلا يخلو: إما أن يحدثه في ذاته، أو في
محل، أو لا في محل. ويستحيل أن يحدثه في ذاته: لأنه يؤدي إلى أن يكون محلاً للحوادث،

١١٥٨- الأعراف ١٤٤.
١١٥٩- الأعراف ١٤٣.
١١٦٠- مريم ٥٢.
١١٦١- والنداء والنجاء أخص من التكليم، لأنه تكليم خاص. فالنداء تكليم من البعد يسمعه المنادى، والنجاء تكليم من القرب
يسمعه المنادى أيضاً.
١١٦٢- ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد، ٧٨/٢-٨٠. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٣٧.
١١٦٣- أحد القراء السبعة [ت ١٥٤هـ].
١١٦٤- الأعراف ١٤٣.
١١٦٥- القاري: شرح الفقه الأكبر، ص ٥٢.
١١٦٦- لأن ذلك غير معقول.

وذلك محال. ويستحيل أن يحدثه في محل: لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً، ويستحيل أن يحدثه لا في محل: لأن ذلك غير معقول، فتعين أنه قديم قائم به صفة له^(١١٦٧).

فكون الله ﷻ كان ولا شيء، لا يمنع من وصفه ﷻ بصفات الكمال، ولا يناقض التوحيد المطلق، قال ابن تيمية محاجباً المعتزلة: [إذا قلنا إن الله لم يزل بصفاته كلها أسنا نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته، وضرينا لهم مثلاً فقلنا لهم: أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذوع وكرب وليف.. الخ، واسمها اسم واحد وسميت (نخلة) بجميع صفاتها، فكذلك الله جل ثناؤه وله المثل الأعلى، بجميع صفاته إله واحد.]^(١١٦٨).

. أصل المشكلة:

وقد جاء اللبس في كلام الله ﷻ هل هو مخلوق أم غير مخلوق، من جهة عدم التفريق بين الكلام الإلهي كصفة لله ﷻ لا يحل لنا تجاوز النصوص في البحث فيها، أو محاولة معرفة كنهها. وبين ما خلق الله من الأشياء ممن يدخل في قوله ﷻ: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١١٦٩) وتوهم المعتزلة أن القرآن الكريم يدخل في عموم شيء^(١١٧٠).

ومن قال إن علم الله داخل في الأشياء المخلوقة، فقد شبه الله ﷻ بخلقه الذين أخرجهم من بطون أمهاتهم لا يعلمون شيئاً. وكل من تقدم قبل علمه فقد دخل عليه الجهل فيما بين وجوده إلى حدوث علمه، وهذه صفة المخلوقين. والله أعظم وأجل من أن يوصف بذلك أو ينسب إليه..

ثانياً: وإن قال: إن علم الله خارج عن جملة الأشياء المخلوقة، وكذلك كلام الله ﷻ، فهو ما مال إليه جمهور السلف والمتكلمين وبه نقول^(١١٧١).

. فساد الاستدلال بالجعل على خلق القرآن:

^{١١٦٧} - الشهرستاني. الملل والنحل ١/٩٥، والمكي: الحيدة، ص ٧٦. وعلى هامش الحيدة ذم الشيخ الأستاذ عبد العزيز بن عبد الرحمن آل الشيخ جمهور المتكلمين وأخرج الإمام الأشعري من بينهم وقال: (وإن الإمام الأشعري لبريء مما ينسب إليه، فقد رجع عن ذلك في أواخر حياته كما هو ثابت في كتابه الإبانة) ص ٨٤. وابن تيمية: منهاج السنة، ٣/٣٥٥ و ٥٢/٥٢، ٤٢-٥٣.

^{١١٦٨} - ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، ١/٦١-٦٢. و القاري: شرح الفقه الأكبر ٥٣.

^{١١٦٩} - الرعد ١٦

^{١١٧٠} - لاوجه للاستدلال بهذا، لقوله تعالى: (قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم) الأتعام آية ١٩، إذ سَمَى الله تعالى نفسه شيئاً. وسَمَى النبي القرآن شيئاً، وهو صفة من صفات الله حين قال لرجل أمعك من القرآن شيء؟؟ قال نعم، سورة كذا وكذا. مسند أحمد، ٥/٧٤.

^{١١٧١} - المكي: الحيدة، ص ٣٥ فما بعدها.

وقد استدل القاضي عبد الجبار على حدوث كلامه ﷺ بالآية : ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(١١٧٢) لأن ﴿كَلَّمَ﴾ يقتضي أنه أحدث كلاماً علّم به غيره كقول القائل : حرّك وسكّن، وقوله ﷺ: ﴿تَكْلِيمًا﴾ يقتضي أن ما كلم به غيره حادث لأن المصادر لا تكون إلا حادثه^(١١٧٣).

وساق القاضي عبد الجبار قوله ﷺ: ﴿قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١١٧٤) للاستدلال على خلق القرآن وحدوثه وأن الله ﷻ خلقه بعموم الآية، واستدل القاضي بـ[الجعل] على حدوث القرآن مستدلاً بقوله ﷺ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(١١٧٥) لأن الجعل والفعل سواء في الحقيقة^(١١٧٦). كما يزعم.

وهذا ما كان موضع نقد من المتكلمين. وكان الاستدلال بـ(الجعل) على خلق القرآن صلب ما دار بين بشر المريسي وعبد العزيز الكناني في القرن الثالث الهجري.. وقد أنكر عبد العزيز قول المعتزلة : إن معنى ﴿جَعَلْنَاهُ﴾ خلقناه في جميع القرآن، وإن هذا من تأويل كتاب الله على غير ما أنزل، وهو ممّا تنكره العرب في كلامها، وقال محاجباً المريسي، في معنى ﴿جَعَلْنَاهُ﴾ خلقناه، وألزمه بالزامات يعجز استقصاؤها، وخلصه ما قاله عبد العزيز إن هؤلاء عمدوا إلى تأويل كتاب الله على غير ما أنزل وهذا يعده العلماء والعرب من باب التحريف والتزييف وهذا لاتعرفه العرب في كلامها ولا في خطابها^(١١٧٧).

وللتفريق بين (جعل) التي تعني معنى (خلق) وبين (جعل) التي بمعنى (صير) في القرآن الكريم، قال عبد العزيز :

إن (جعل) في كتاب الله يَحْتَمِلُ عند العرب معنيين، معنى (خلق) ومعنى (صير)..ولمّا كان ذلك كذلك، لم يدع الله ﷻ في ذلك اشتباهاً على خلقه فيلحد الملحدون ويشبه المشبهون

١١٧٢ - النساء ١٦٤.
١١٧٣ - المغني ٩٠/٧.
١١٧٤ - الرعد ١٦.
١١٧٥ - الزخرف ٣.
١١٧٦ - الهمذاني : المغني ٩٤/٧.
١١٧٧ - المكي: الحيدة، ص ٥٠-٥٩.

على خلقه..حتى جعل الله على كل من الكلمتين علماً ودليلاً، فرّق به بين جعل الذي بمعنى خلق، وجعل الذي بمعنى صير. (١١٧٨)

فأما (جعل) التي هي بمعنى (خلق) فإن الله جعله من القول (المُفَصَّلُ) فأنزل القرآن به مفصلاً، وهو بيّن لقوم يفقهون.

وقد عمد ابن قتيبة إلى نقض هذا الادعاء عندما تناول تفسير قوله ﷺ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (١١٧٩) قال ابن قتيبة: "إن الجعل يكون بمعنيين: أحدهما خلق وآخر غير خلق..فأما الموضع الذي يكون فيه خلق فإذا رأيت متعدياً إلى مفعول واحد لا يجوز كقوله ﷺ: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ (١١٨٠) فهذا بمعنى خلق وكذلك قوله ﷺ: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (١١٨١) أي خلق منها زوجها (١١٨٢)...الخ، ولك أن تقيس على ذلك.

وأما الموضع الذي يكون فيه غير الخلق: فإذا رأيت متعدياً إلى مفعولين كقوله ﷺ: ﴿وَقَدْ جَعَلْنَا اللَّهُ عَلَيْكُمْ كَنْبِلًا﴾ (١١٨٣) أي صيرتم. وكقوله: ﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا﴾ (١١٨٤) وكقول القائل: (جعل فلان أمر امرأته في يدها)..فإن هم [أي: المعتزلة] وجدوا في القرآن الكريم كله (جعل) متعدياً إلى القرآن وحده (١١٨٥) ليقضوا عليه بالخلق فنحن نتابعهم (١١٨٦).

وإن جعل في القرآن تأتي على وجهين:

١- إما بمعنى التسمية مثل قوله ﷺ: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا﴾ (١١٨٧)

٢- وإما بمعنى الفعل مثل: ﴿جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ (١١٨٨) يعني فعلاً من أفعالهم.

١١٧٨ -المكي: الحيدة،ص ٥٩ .
١١٧٩ -الزخرف ٣.
١١٨٠ -الأنعام ١.
١١٨١ -الأعراف ١٨٩.
١١٨٢ -ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ، ص ٢٥. وابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٥٩/٥.
١١٨٣ -النحل ٩١.
١١٨٤ -البقرة ٦٦.
١١٨٥ -أي أن لفظة (جعل) في القرآن الكريم وردت متعدياً على القرآن وغير القرآن وكان معناها في جميع ذلك ليس (خلق).
١١٨٦ -ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ ٢٥-٢٦. ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٦٠/٥.
١١٨٧ - الزخرف ١٩.

فقوله ﷻ ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(١١٨٩) جعلناه جعلاً، [أي: صيرناه]، فكان ذلك فعلاً من أفعال الله، جعل به القرآن الكريم عربياً، ويسره بلسان نبيه ﷺ، وهو على غير معنى [خلق]، ففي هذا بيان لمن أراد الله هداة^(١١٩٠).

وإن المعتزلة لم يفسروا معنى (جعل) بمعنى خلق دائماً ففي قوله ﷻ: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى الْكُفْرِ﴾^(١١٩١). قال الزمخشري: "قلت معناه دعوناهم أمة دعاة إلى النار.. وهو من قولك جعله بخيلاً وفاسقاً إذا دعاه، وقال إنه بخيل وفاسق.. ومنه قوله ﷻ: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنِئِنَّ﴾^(١١٩٢)"^(١١٩٣). معنى هذا أنهم تحكّموا فأطلقوا الجعل على خلق القرآن انتقاءً، وموهوا على القارئ والمستمع، لتمرير ادعاء خلق كلام الله.

. المَفْصَلُ والمُوصَلُ في القرآن الكريم:

والقول المفصل: يستغني السامع إذا أُخبر به عن أن توصل له الكلمة بغيرها من الكلام إذا كانت قائمة بذاتها على معناها، فمن ذلك قوله ﷻ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾^(١١٩٤) فسواءً عند العرب قال "جعل" أو قال "خلق" لأنها قد عَلِمَتْ أنه أراد بها "خلق" لأنه أنزله من القول (المفصل). ومثلها قوله ﷻ: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾^(١١٩٥) فعقلت العرب عنه أنه عنى خلق لكم، إذ كان من القول (المفصل) فسواء قال: (خلق) أو قال: (جعل).^(١١٩٦)

—وأما (جعل) التي هي على معنى (التصيير) لا على معنى (الخلق) فإن الله ﷻ أنزله من القول (المُوصَل) الذي لا يدري المخاطب به، حتى يصل الكلمة بكلمة بعدها، فيعلم ما أراد

١١٨٨ - نوح ٧.
١١٨٩ - الزخرف ٣.
١١٩٠ - ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ ٢٥-٢٦. والزمخشري: الكشاف، ١٨٦/٢، ٢٣٦/٤.
١١٩١ - القصص ٤١.
١١٩٢ - الزخرف ١٩.
١١٩٣ - والزمخشري: الكشاف، ١٨٦/٢، ٢٣٦/٤.
١١٩٤ - الانعام ١.
١١٩٥ - النحل ٧٨.
١١٩٦ - المكي: الحَيَّة، ٥٩ - ٦٠.

بها، وإن تركها مفصولة لم يصلها بغيرها من الكلام لم يفهم السامع لها ما يعني بها ولم يقف على ما أراد بها، فمن ذلك قوله ﷺ: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾^(١١٩٧) فلو قال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ...﴾ ولم يصلها بـ ﴿خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ لم يعقل داود ما خاطبه به الله ﷻ، لأنه خاطبه وهو مخلوق، فلما وصلها بخليفة، عقل داود ما أراد بخطابه. كذلك حين قال لأم موسى: ﴿إِنَّا مَرَادُوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾^(١١٩٨) فلو لم يصل ﴿جَاعِلُوهُ﴾ بـ ﴿مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ لم تعقل أم موسى ما عنى الله ﷻ بقوله: ﴿وَجَاعِلُوهُ﴾ إذ كان خلق موسى متقدماً، على رده إليها، فلما وصل ﴿جَاعِلُوهُ﴾ بـ ﴿الْمُرْسَلِينَ﴾ عقلت أم موسى ما أراد الله ﷻ بخطابها^(١١٩٩).

ومثل هذا كثير في القرآن الكريم، والذي تعرف العرب التعامل به في لغاتها وخطابها ومعاني كلامها ومخارج ألفاظها وهو الذي جرت عليه سنة الله ﷻ في كتابه إذ كان إنما أنزل القرآن الكريم بلسانها.. فخاطبهم الله ﷻ بما عقلوه وعرفوه ولم ينكروه، فهذا القول في المفصل والموصل^(١٢٠٠).

^{١١٩٧} - ص ٢٦.

^{١١٩٨} - القصص ٧.

^{١١٩٩} - وضرب أمثلة كثيرة لتأييد ما ذهب إليه/ الخيطة، ٦١-٦٢. وابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ٦٠/٥.

^{١٢٠٠} - المكي: الحيدة، ٦٢.

رد الاستدلال بالإحداث على خلق القرآن:

وعلى الرغم من أن المعتزلة لم ينكروا الصفات القديمة إذا كان القصد منها الذات، فإنهم لم ينظروا إلى الكلام نظرتهم إلى القدرة والإرادة..، إذ الكلام عندهم حروف منظمة وكلمات مقطعة، وهو ليس جنساً أو نوعاً ذا حقيقة عقلية كسائر المعاني، بل هو مجرد اصطلاح، و لا يكون إلاً باللسان فمن قدر عليه فهو المتكلم، ومن لم يقدر عليه فهو الأعجم الأبحم، وبما أن الكلام حركة، إذاً هو عرض، وبما أن الأعراض مخلوقة، إذاً الكلام مخلوق، وبما أن القرآن الكريم كلام، فهو إذاً مخلوق، أي: أن الله ﷻ خلقه وأحدثه، أي أنهم يرون أن الله ﷻ متكلم، ولكن لا بكلام قديم، بل بكلام محدث، يحدثه وقت الحاجة إلى الكلام، وأن هذا الكلام المحدث ليس قائماً بذاته ﷻ، بل خارج عن ذاته العلية، يحدثه في محل، فيسمع من المحل، ولأجل تقريرهم هذا، فإنهم اضطروا إلى تأويل الآية الكريمة ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(١٢٠١) فقالوا: "إن الله ﷻ خلق كلامه في شجرة، وخرج منها الكلام فسمعه موسى"^(١٢٠٢).

وقد أكد هذا الفهم القاضي عبد الجبار حين قال: إن كلام الله حادث بدليل قوله ﷻ: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ﴾^(١٢٠٣) وقوله: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ﴾^(١٢٠٤) وما تقدمه غيره لا يكون قديماً قال ﷻ: ﴿وَمَنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى﴾^(١٢٠٥) وهذا يوجب حدوثه، وقال ﷻ: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾^(١٢٠٦) فصرح بأن أمره مفعول والنصوص كثيرة في هذا المجال.^(١٢٠٧) وهذا موقف أنكره متكلمو أهل السنة وقد رد ابن قتيبة مثلاً هذا التأويل وقال: إن لفظة (محدث) ليست في موضع بمعنى مخلوق فإن أنكر المعتزلة ذلك فليقولوا في قول الله ﷻ: ﴿لَعَلَّ اللَّهُ يُحَدِّثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾^(١٢٠٨) أنه (يخلق) وكذلك قوله ﷻ: ﴿لَعَلَّهُ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ﴾

١٢٠١- النساء ١٦٤.

١٢٠٢- عبد الحميد: تطور تفسير القرآن، ص ١٠٥، والهمداني: المغني، ٩٠/٧. جار النبي: ابن قيم الجوزية،

ص ٣٣٤.

١٢٠٣- الأنبياء ٢.

١٢٠٤- الشعراء ٥.

١٢٠٥- هود ١٧.

١٢٠٦- الأحزاب ٣٧.

١٢٠٧- الهمداني: المغني ٧٨/٧-٨٧. وقد رد ابن تيمية هذا الفهم في كتابه: الوصية الكبرى، ص ٤٥-٤٦.

١٢٠٨- الطلاق ١.

ذِكْرًا ﴿١٢٠٩﴾ أي يحدث لهم القرآن ذكراً، والمعنى يجدد عندهم ما لم يكن، وقوله ﷻ مَا
بَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ ﴿١٢١٠﴾ (١٢١١) أي: ذكر حدث عندهم لم يكن قبل ذلك (١٢١٢).

وقال الشوكاني: وقد استدل بوصف الذكر بكونه محدثاً على أن القرآن الكريم محدث لأن
الذكر هنا هو القرآن وأجيب بأنه لانزاع في حدوث المركب من الأصوات والحروف لأنه متجدد
في النزول، فالمعنى: محدث تنزيله (١٢١٣).

وقال القاضي عبد الجبار: إن الكلام لا يكون إلا حروفاً منظومة وأصواتاً مقطوعة، وقد
ثبت فيما هذه حاله أنه محدث، لجواز العدم عليه على ما بيناه في حدوث الأعراس وإذا ثبت
كون كلامه من جنس كلامنا وجب القضاء بحدوثه كما يجب القضاء بحدوث إحسانه وإنعامه،
والكلام يختص بالمحل ويستحيل وجوده إلا فيه، وثبت ذلك فيه، يحيل كونه قديماً (١٢١٤). وقد
أكد القاضي عبد الجبار موقف المعتزلة من مسألة خلق القرآن فقال: "ولا خلاف بين جميع أهل
العدل، في أن القرآن مخلوق محدث مفعول، لم يكن ثم كان، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد
وهو قادر على أمثاله وأنه يوصف بأنه مخبرٌ به وقائل وأمر وناه من حيث فعله." (١٢١٥).

ولنفي كلام الله حقيقة قال المعتزلة: "إنه يخلق كلاماً في غيره إما في الهواء، وإما بين ورق
الشجرة التي كلم الله منها موسى.."

ولأجل هذا تحدى عبد العزيز بشر المريسي، في (الموضع) الذي خلق الله ﷻ فيه كلامه، فقال
عبد العزيز: "إن قال يخلق كلام الله يلزمه واحدة من ثلاث لا بد منها:

١- أن يقول: إن الله ﷻ خلق كلامه في نفسه.

٢- أو أن الله ﷻ خلقه في غيره.

٣- أو أنه ﷻ خلق كلامه قائماً بنفسه وذاته.

١٢٠٩ - طه ١١٣ .
١٢١٠ - الأنبياء ٢ .
١٢١١ - قال القاري: أي محدث في الإنزال وإلا فكلامه النفسي منزّه عن الانتقال. ص ٤٠ من الفقه الأكبر.
١٢١٢ - ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ، ص ٢٦. والعسقلاني: فتح الباري، ٢٨/٢٩١ .
١٢١٣ - الشوكاني: فتح القدير ٣/٣٨٤ .
١٢١٤ - الهمذاني: المعنى ٧/٨٤ .
١٢١٥ - الهمذاني: المعنى ٧/٣ .

أولاً-فإن قال: إن الله خلق كلامه في نفسه. فهذا محال باطل لا يجد السبيل إلى القول به من قياس ولا نظر ولا معقول لأن الله ﷻ لا يكون مكاناً للحوادث ولا يكون فيه شيء مخلوق ولا يكون ناقصاً فيزيد بشيء إذا خلقه.ومن قال هذا فقد كفر بالله العظيم.

ثانياً-وإن قال خلق ﷻ كلامه في غيره، فهو أيضاً محال باطل..لأنه يلزم قائل هذه المقالة في القياس والنظر المعقول أن يجعل كلام خلق الله، هو كلام الله، فيجعل الشعر وقول الزور والفحش والخنا، وكل كلام ذمه الله وذم قائله، هو كلام الله ﷻ، تعالى الله عن ذلك.

٣-وإن قال: خلق كلامه قائماً بنفسه وذاته فهذا هو المحال الباطل..لأنه لا يكون الكلام إلاً من متكلم، كما لا تكون الإرادة إلا من مرید...ولا يرى أبداً كلام قائم بنفسه، متكلم بذاته، وهذا مالا يعقل، ولا يعرف، ولا يثبت بقياس ولا نظر...

فلماً استحال من هذه الجهات أن يكون القرآن الكريم مخلوقاً، ثبت أنه صفة لله ﷻ وصفات الله غير مخلوقه، فيبطل قول بشر من جهة النظر والقياس، كما يبطل من جهة الكتاب والسنة^(١٢١٦).

وقد ذم الطبري هذا الأسلوب في تأويل القرآن الكريم بمقتضى اللغة فقط فقال: " وقد زعم بعض أهل العلم بلغات العرب من أهل البصرة أن معنى قوله ﷻ: ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾^(١٢١٧)..بكتاب من الله، من قول العرب: أنشدني فلان كلمة كذا يراد به: قصيدة كذا، جهلاً منه بتأويل ﴿بِكَلِمَةٍ﴾ واجترأ على ترجمة القرآن الكريم برأيه^(١٢١٨).

- التفريق بين أمر الله وخلق الله :

أمّا عن إخراج كلام ﷻ عن خلق الأشياء فيتجلّى ذلك من خلال الوقوف على تفسير قوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١٢١٩) وقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١٢٢٠)

^{١٢١٦} -المكي: الحيدة، ٧٦-٧٧.وابن تيمية: منهاج السنة، ٣٥٥/٣-٣٥٦.وينظر الأدلة العقلية على قدم كلام الله، عبد الله: الباقلاني وآراؤه الكلامية، ص ٣٩٥.
^{١٢١٧} - آل عمران ٣٩.
^{١٢١٨} - الطبري: جامع البيان، ٣٧٣/٦ ويقصد الطبري بأهل العلم من البصرة، أبو عبيدة في مجاز القرآن ٩١/١.
^{١٢١٩} -النحل ٤٠.

يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿١٢٢٠﴾ فدل ﷺ بهذه الأخبار.. على أن كلامه ليس كالأشياء، وأنه غير الأشياء، وأنه خارج عن الأشياء، وأنه يَكُونُ الأشياء، ثم أنزل الله ﷻ خبراً مفرداً، ذكر فيه خلق الأشياء كلها، فلم يدع منها شيئاً إلا ذكره وأدخله في خلقه، وأخرج كلامه وأمره من جملة الخلق، وفصله عنها، ليدل على أن كلامه غير الأشياء المخلوقة، وخارج عنها. فقال: ﴿إِنَّ مَرَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ.﴾ (١٢٢١) فجمع في قوله ﷻ: ﴿..أَلَا لَهُ الْخَلْقُ..﴾ جميع ما خلق فلم يدع شيئاً، ثم قال: ﴿والأمر﴾ يعني والأمر الذي كان به الخلق خلقاً، مُفَرَّقاً بين خلقه وأمره، فجعل الخلق خلقاً، والأمر أمراً، وجعل هذا غير ذلك، وقال ﷻ: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ..﴾ (١٢٢٢)، وقال ﷻ: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ..﴾ (١٢٢٣) يعني من قبل الخلق، ومن بعد الخلق، ثم جمع الأشياء المخلوقة في آيات كثيرة في كتابه، فأخبر عن خلقها وأنه خلقها بقوله وكلامه، وأن كلامه وقوله غيرها، وخارج عنها. فقال ﷻ: ﴿..وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ..﴾ (١٢٢٤)(١٢٢٥)

وقد استدل الإمام المكي على أن كلام الله، غير خلق الله، مستدلاً بقوله ﷻ:

﴿وَاصْطَلَعْتَكَ لِنَفْسِي﴾ (١٢٢٦) وقوله: ﴿وَيُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ (١٢٢٧) وقوله ﷻ: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ (١٢٢٨)، وقوله ﷻ: ﴿كُتِبَ رَبِّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ﴾ (١٢٢٩) وذلك بإخراج المراد من لفظة ﴿لِنَفْسِي﴾ الدالة على الذات المقدسة، من عموم لفظ (نفس)، التي دل

١٢٢٠ - يس ٨٢، وآل عمران ٥٩.

١٢٢١ - الأعراف ٥٤.

١٢٢٢ - القمر ٥٠.

١٢٢٣ - الروم ٤.

١٢٢٤ - المكي: الحيدة، ٢٣، ٢٤ بتصرف يسير. وابن تيمية، منهاج السنة، ٣/٣٣٦، ٣٥٤ فما بعدها. والبخاري: خلق أفعال

العباد، ص ٢٣.

١٢٢٥ - الأنعام ٧٣.

١٢٢٦ - طه ٤١.

١٢٢٧ - آل عمران ٢٨.

١٢٢٨ - المائدة ١١٦.

١٢٢٩ - الأنعام ٥ وبلغظ آخر الأنعام ١٢.

عليها قوله ﷺ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^(١٢٣٠) فقال لبشر المريسي: "أتقول إن نفس الله ﷻ داخله في هذه النفوس التي تذوق الموت؟؟ فقال بشر: معاذ الله. فقال الإمام المكي: إذا معاذ الله أن يكون كلام الله داخلاً في الأشياء المخلوقة، كما أن نفسه ليست بداخلة في الأشياء والنفوس الميتة.."^(١٢٣١).

. الحكاية والمحكي في كلام الله:

وإن قول المعتزلة في خلق القرآن، قادهم للبحث في الحكاية والمحكي في كلام الله ﷻ، فقال القاضي عبد الجبار: "..اختلف شيوخنا فيه، فكان أبو علي يذهب إلى أن الحكاية هي المحكي ويقول: فيمن تلا كتاب الله ﷻ، إن المسموع منه هو كلام الله في الحقيقة. وكذلك قوله فيمن حفظه أو كتبه، إنه كلامه ﷻ، هو الموجود في الحقيقة. وكان يُجَوِّزُ على الكلام البقاء، ويجوز وجوده في أماكن كثيرة لعينه، وكان يقول: إنه يوجد مع الصوت مسموعاً، ويوجد مع الحفظ محفوظاً، ومع الكتابة مكتوباً، وإن كان عيناً واحدة. وفي هذا سوى بين كلام الله وكلام غيره، واستشهد بقوله ﷻ: ﴿فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾^(١٢٣٢) ولولا أن ذلك كذلك، لم يكن الذي تلاه رسول الله ﷺ قرآناً ولا كلاماً له ﷻ في الحقيقة.. فمن قرأ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ مفترقاً أو مجتمعاً، فما يسمع منه هو فعله وكلامه.. وكذلك إذا قصد به حكاية كلام الله ﷻ^(١٢٣٣).. ولا فصل بين أن يكون ذلك بعينه كلامه ﷻ، وبين أن يكون كلام الرسول ﷺ في أن الوجهين جميعاً يحسن التحدي بهما على أمر واحد، لأنه إذا قال العليؑ: إنه ﷻ قد أتاني بكلام فصيح، حكى (كيت وكيت) فإن تمكنتم من فعلٍ مثله في فصاحته وبلاغته فهاتوه، وإلا فاعلموا أن ذلك معجز دالٌّ على نبوتي..، فإذا صح ذلك، صار المسموع منه ﷻ في هذا الباب، بمنزلة نفس ما فعله الله من الكلام.. قال ﷻ: ﴿..إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾^(١٢٣٤)(١٢٣٥).

١٢٣٠ - آل عمران ٨٥.

١٢٣١ - المكي: الحيدة، ص ٤٦. وابن تيمية، منهاج السنة، ٣/٣٥٥.

١٢٣٢ - التوبة ٦.

١٢٣٣ - الهمذاني: المغني، ١٨٧/٧، ١٨٨، ١٤٩.

١٢٣٤ - التكوير ١٩.

١٢٣٥ - الهمذاني: المغني، ٦١/٧، ٢٠٧.

وفي هذه النقطة يقترب المعتزلة إلى حد كبير مع الأحناف القائلين بأن القرآن، كلام الله ووحيه، وتنزيله وصفته. لولا أنهم لم يجعلوه مخلوقاً.

وقد قال أبو علي القاري: "وقد قال الإمام الأعظم في كتاب الوصية: نُقِرَ بأن القرآن الكريم كلام الله ووحيه وتنزيله وصفته، لا هو هو، ولا غيره، بل هو صفته على التحقيق، مكتوب في المصاحف، مقروء بالألسن، محفوظ في الصدور، غير حالٍ فيها، والحروف والحركات والكاغد والكتابة كلها مخلوقة، لأنها أفعال العباد، وكلام الله ﷻ غير مخلوق، لأن الكتابة والكلمات والآيات كلها آلة القرآن، استعملت لحاجة العباد إليها، وكلام الله ﷻ قائم بذاته ﷻ، ومعناه مفهوم بهذه الأشياء المذكورة..." (١٢٣٦)

وقد عمد القاضي عبد الجبار إلى حشد الأدلة من السنة، لتأييد القول بخلق القرآن، وتسويغ عدم الخوض في هذه المسألة في الصدر الأول للإسلام (١٢٣٧).

ولكن ابن تيمية أكد خوض الصحابة رضي الله عنهم في الكلام وذلك مما رواه عن ابن مسعود [٥٣٢هـ] حين قال: {من حلف بالقرآن فعليه بكل آية كفارة يمين، ومن كفر بحرف منه فقد كفر به أجمع}. وقد اتفق المسلمون على أن الكفارة لا تجب بما يخلقه [الله] في الأجسام فعلم أن القرآن الكريم كان عند ابن مسعود ﷺ صفة لله لا مخلوقاً له (١٢٣٨).. ومما يدحض فكرة مربوبية القرآن الكريم وخلقها، ويؤكد خوض الصحابة في هذه المسألة، ما رواه عكرمة [١٠٧هـ] عن ابن عباس ﷺ أنه: "كان في جنازة، فلما وُضِعَ الميت في لحده، قام رجل فقال: اللهم رب القرآن الكريم اغفر له. فوثب إليه ابن عباس فقال: مَهْ القرآن منه.. وهو كلام الله، وليس بمربوب، منه خرج وإليه يعود.." (١٢٣٩).. وهذا تأكيد آخر، على أن الكلام صفة له ﷻ (١٢٤٠).

ولم يستغ الشوكاني معالجة مسألة كلام الله بهذه الطريقة التي تناولها المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، وإنما رضي من العلماء "التوقف" في هذه المسألة فلم يجزم فيها

١٢٣٦ - شرح الفقه الأكبر ص ٤١. والماتريدي: شرح الفقه الأكبر ص ١١٥-١١٤. وابن تيمية: الوصية الكبرى، ص ٤٤-٤٥. و خلاصة وصية الإمام أبي حنيفة النعمان في هامش كتاب: الدباج: الحسن بن زياد وفقهه، ص ٢٢٨-٢٢٩.
١٢٣٧ - الهمداني: المغني: ٦١/٧، ٢٠٧، ٢١٥، ٢١٩، ٢٢٣.
١٢٣٨ - ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، ١٧٤/٥-١٧٥.
١٢٣٩ - ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، ٥٦/٥.
١٢٤٠ - المصدر نفسه، ١١٦/٥.

برأي، فراح ينحي باللائمة على من يقطع بأن القرآن "قديم" أو من يقطع بأن القرآن "مخلوق" وقرر أن مسألة قدم القرآن وحدوثه قد ابتلي بها كثير من أهل العلم..ولقد أصاب أهل السنة وبعض أئمتها بامتناعهم من الإجابة إلى القول بخلق القرآن وحدوثه، وحَفِظَ اللهُ بهم أمة نبيه عن الابتداع..ولكنهم رحمهم الله جاوزوا ذلك إلى القول بقدمه...ولم يقتصروا على ذلك حتى كفروا من قال بالحدوث..بل جاوزوا ذلك إلى تكفير من قال : لفظي بالقرآن مخلوق وإلى تكفير من توقف..وليتهم لم يجاوزوا حد الوقف وإرجاع العلم إلى علام الغيوب فإنه لم يُسمع من السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلى وقت قيام محنة الإمام ابن حنبل[١٦٤-٢٤٠]، وظهور القول في هذه المسألة، شيء من الكلام ولم تنقل عنهم كلمة واحدة في ذلك..فكان الامتناع من الإجابة إلى ما دعوا إليه والتمسك بأذيال الوقف وإرجاع علم ذلك إلى عالمه هو الطريقة المثلى، وفيه السلامة والتخلص من تكفير طوائف من عباد الله والأمر كله لله ﷻ^(١٢٤١).وممّا تقدم يمكننا القول، إن القرآن الكريم كتاب الله، وهو صفة من صفاته ﷻ، ووقى الله الأمة فتنة خلق القرآن، بثبات أئمة الإسلام، على قول الحق.

^{١٢٤١}-الشوكاني: فتح القدير، ٣/٣٨٤.

الفصل الخامس

الصفات الخيرية

الصفحة	الموضوع	المبحث
٢٣٧	ما يوهم المكان (وفيه مطالب)	المبحث الأول
٢٥٥	المطلب الأول الاستواء	
٢٧٠	الصعود والعروج	= الثاني
٢٧٢	اللقاء	= الثالث
٢٧٧	ومما يوهم المكان (مع)	= الرابع
٢٧٨	ومما يوهم المكان (عند)	= الخامس
٢٦٠	ما يوهم الجسمية (وفيه مطالب)	المبحث الثاني
٢٨٠	الوجه	المطلب الأول
٢٨٧	العين	= الثاني
٢٩٠	اليمين	= الثالث
٢٩٤	اليدين	= الرابع
٣٠٣	القبضة	= الخامس
٣٠٤	الإصبع	= السادس
٣٠٦	الجنب	= السابع

٣٠٨	الساق	= الثامن	
٣١٠	القدم	= التاسع	
٢٨٩	ما يوهم الجهة والمكان: (وفيه مطالب)		المبحث الثالث
٣١١	القرب	المطلب الأول	
٣١٢	الدنو	= الثاني	
٣١٥	الفوقية والعلو	= الثالث	
٣٠١	ما يوهم الحركة (النزول والإتيان والمجيء)		

(ما يوهم المكان)

المطلب الاول:

الاستواء

وأما صفة الاستواء: فقد وردت في سبع آيات في القرآن الكريم، وكان تأويله، يختلف من موضع إلى موضع، بحسب السياق، وبحسب عقيدة المؤول.

في قوله ﷻ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١٢٤٢) هناك ثلاثة معان أساسية: معنى: ﴿الرَّحْمَنُ﴾ ومعنى: ﴿اسْتَوَى﴾ ومعنى: ﴿الْعَرْشِ﴾ فأما الرحمن فمعلوم أنه لاخلاف فيه ولاكلام، وأما العرش فهو في العربية معلوم..ولفظ ﴿اسْتَوَى﴾ منه محتمل لخمس عشرة معنى في اللغة^(١٢٤٣)، ومذهب المشبهة أنهم يفسرونها على ما يحتمله ظاهر اللغة^(١٢٤٤).

والى جانب قوله ﷻ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١٢٤٥) قوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾^(١٢٤٦) وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾^(١٢٤٧) إذا كيف كان الموقف من الاستواء في هذه الآيات؟؟.

وقد اختلف المتكلمون في تأويل قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾^(١٢٤٨) فقيل: معنى استوى إلى السماء: أقبل عليها، ولم يكن ذلك من الله ﷻ بتحول، ولكن بمعنى فعله^(١٢٤٩). كما

١٢٤٢ - طه ٥.

١٢٤٣ - نحو: الملك، واستنثار الملك، واستواء الحكم، والاستيلاء المجرد عن معنى المغالبة، والإقبال، والقسط، والإتقان، وعلو العظمة والعزة، وعلو القهر والغلبة..إلى غير ذلك..ثم قال المصنف: فقد ظهر لكم أيكم الله هذه التأويلات فأبها ترجح عندكم فاحملوا اللفظ عليه فإن الظاهر منفي بإجماع علماء أهل السنة. البيهقي: هامش الأسماء والصفات، ص ٥١٣. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٤٣ فما بعدها.

١٢٤٤ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١/٢٥٤.

١٢٤٥ - طه ٥.

١٢٤٦ - الرعد ٢. والأعراف ٥٤. والفرقان ٥٩.

١٢٤٧ - البقرة ٢٩، فصلت ١١.

١٢٤٨ - البقرة ٢٩.

١٢٤٩ - روي ذلك عن الأخفش في معاني القرآن، ١/٥٥٥.

تقول: كان فلان مقبلاً على فلان، ثم استوى عليّ يشاتمني، واستوى إليّ يشاتمني بمعنى: أقبل عليّ وإليّ يشاتمني... وأول الطبري: ﴿استوى﴾، ب[عمد لها] (١٢٥٠). وأولها الجويني: ب"قصد إليها" (١٢٥١).

والاستواء في كلام العرب منصرف على وجوه منها:

انتهاء شباب الرجل وقوته فيقال إذا صار كذلك: قد استوى الرجل. ومنها استقامة ما كان فيه أود من الأمور والأسباب يقال منه: استوى فلان أمره إذا استقام بعد أود (١٢٥٢) وقال مجاهد: خلق الله الأرض قبل السماء، فلما خلق الأرض، ثار منها دخان، فذلك حين يقول: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ (١٢٥٣) (١٢٥٤)

وفسر الإمام الرازي "المراد من الاستواء على العرش، بما هو تدبير بأمر الملك والملكوت وفي تفسير قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ (١٢٥٥) قال إن هذا وأمثاله، يحمل على نهايات الأعراض لا على بداياتها" (١٢٥٦).

وقد زعم هشام بن الحكم، أن في القرآن الكريم تجسيماً، وأن الله ﷻ جسمٌ، ويجوز عليه المكان، وأن معبودهم جسمٌ، وأنه في مكان على العرش، وتبعهم جماعة من أصحاب الحديث [الحشوية] ذكر الأشعري منهم: مقاتل بن سليمان الذي قال: إن الله ﷻ جسم وأنه جثة على صورة الإنسان، وقد عُرف هؤلاء بـ(المجسمة) على خلاف بينهم في قدرِ الباري ﷻ وصورتِه وغير ذلك. تعالى الله عن كل هذا علواً كبيراً (١٢٥٧).

١٢٥٠ - الطبري : جامع البيان ١/٢٨٤.

١٢٥١ - البيهقي: الأسماء والصفات ٥١٤.

١٢٥٢ - الطبري: جامع البيان ١/٢٨٤-٢٩٤.

١٢٥٣ - البقرة ٢٩.

١٢٥٤ - مجاهد : تفسير مجاهد، هامش المحقق ١/٧٢.

١٢٥٥ - فصلت ١١.

١٢٥٦ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٠٠، ١٩١. والتفسير الكبير، ٢/١٦٩ و ٥/٢٢، ٥/٢٧، ١٠٥.

١٢٥٧ - الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١/١٠٢ - ١٠٥، ٢٥٧ - ٢٥٨. وابن تيمية: منهاج السنة، ٢/١٠٣.

وقالوا: أليس هو القائل: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾^(١٢٥٨) والاستواء، إنما يصح على الجسم، كما أن القيام والقعود إنما يصحان عليه، ويوجب جواز الانتقال عليه أيضاً^(١٢٥٩)..

وقد رد عليهم القاضي عبد الجبار بقوله: إن لفظه الاستواء في اللغة محتملة:

١- قد يراد به الاستيلاء والافتقار.

٢- وقد يراد به تساوي الأجزاء المؤلفة.

٣- وقد يستعمل ذلك بمعنى القصد.

٤- وقد يراد به زوال الخلل والسقم.

٥- وقد يراد به الانتصاب جالساً أو راكباً أو قائماً.

وقد ذكر أبو علي الجبائي ت[٣٠٣هـ] أن المراد بذلك ثم قصد لخلق السماء وأراد ذلك ولذلك عداه بـ(إلى) ولا يكاد يعدى بـ(إلى) إذا أُريد به الاستواء على المكان. ويبين ذلك أنه لو أُريد به الاستواء على المكان لوجب أن تكون السماء مخلوقة من قبل هذا الاستواء، ليصح أن يستوي عليها وينقل إليها والآية تدل على خلافه^(١٢٦٠).

وقد ارتضى الشريف الرضي تأويل الاستواء **بالقصد** فقال: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ﴾ أي قصد إلى خلقها.. لأن حقيقة الاستواء الذي هو تمام بعد نقصان أو استقامة بعد اعوجاج، من صفات الأجسام وعلامات المحدثات^(١٢٦١). وأولها في قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾^(١٢٦٢) **بالاستيلاء** وقال: هذه استعارة لأن حقيقة الاستواء إنما توصف بها الأجسام التي تعلو وتهبط وتميل وتعتدل والمراد بالاستواء هاهنا الاستيلاء بالقدرة والسلطان لا بحلول القرار والمكان، كما يقال: استوى فلان الملك على سرير ملكه، بمعنى: استولى على تدبير الملك وملك معقد الأمر

١٢٥٨ - البقرة ٢٩.

١٢٥٩ - الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١٠٢/١-١٠٥ و١٠٥٧-٢٥٨.

١٢٦٠ - الهمداني: متشابه القرآن، ٧٢/١-٧٥.

١٢٦١ - الرضي: تلخيص البيان ص ٩٧.

١٢٦٢ - الرعد ٢.

والنهي، ويحسن صفته بذلك، وإن لم يكن له في الحقيقة سرير يقعد عليه، ولا مكان يشار إليه، وإنما المراد نفاذ أمره في مملكته، واستيلاء سلطانه على رعيته^(١٢٦٣).

وأول أبو عبيدة «استوى» في القرآن الكريم بقوله: مجازة ظهر على العرش وعلا عليه، ويقال استويت فوق الدابة، وعلى البعير وعلى الجبل وفوق البيت، أي علوت عليه وفوقه^(١٢٦٤). وقد أيد تأويله بقوله ﷺ: «إِذَا اسْتَوَيْتِ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ..»^(١٢٦٥). قال: ومجازه، إذا علوت على السفينة. وفي قوله ﷺ: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^(١٢٦٦) أي: علا.. والحرفان (في) و(على) واحد، لقوله ﷺ: «وَلَا صَلَبَ كُنْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ»^(١٢٦٧) أي على جذوع النخل^(١٢٦٨).

وقال الراغب: واستوى في القرآن الكريم الكلام فيها على وجهين:

أحدهما: يسند إليه فاعلان فصاعداً، نحو استوى زيدٌ وعمرو في كذا، أي تساويا..

والثاني: أن يقال لاعتدال الشيء في ذاته، مثل قوله ﷺ: «ذُومِرَةٌ فَاسْتَوَى»^(١٢٦٩).. ومثي عدي بـ(إلى) اقتضى معنى الانتهاء إليه، إما بالذات أو بالتدبير. وعلى الثاني قوله: «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ»^(١٢٧٠) وتسوية الشيء جعله سواء إما في الرفة أو الضعة^(١٢٧١).

وللاستواء معان كما يقول الطبري منها: الاحتياز والاستيلاء كقولهم: «استوى فلان على المملكة بمعنى احتوى عليها وحازها»^(١٢٧٢).

والاستواء هو العلو، والعلو هو الارتفاع.. والاستواء ما كان فيه أود من الأمور والأسباب يقال فيه: استوى لفلان أمره إذا استقام له بعد أودٍ، يعني استقام به^(١٢٧٣).

^{١٢٦٣}-الرضي: تلخيص البيان ص ٩٧. و الطبري: جامع البيان، ١٩٢/١. والغزالي: إجماع العوام، ص ١٠.

^{١٢٦٤}-أبو عبيدة: مجاز القرآن، ٢٧٣/١، ١٥/٢، ٥٧.

^{١٢٦٥}- المؤمنون ٢٨.

^{١٢٦٦}- طه ٥.

^{١٢٦٧}- طه ٧١.

^{١٢٦٨}-أبو عبيدة: مجاز القرآن، ٥٧/٢.

^{١٢٦٩}- النجم ٦.

^{١٢٧٠}- فصلت ١١.

^{١٢٧١}-الراغب: المفردات في غريب القرآن، ص ٢٥١.

^{١٢٧٢}- الطبري: جامع البيان، ١٩٢/١. غ م.

ومنها: العلو والارتفاع، كقول القائل: استوى فلان على سريره يعني به: **عُلُوهُ** عليه. وأولى المعاني بقوله جل ثناؤه ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾^(١٢٧٤) علا عليهن وارتفع، فدبرهن بقدرته، وخلقهن سبع سماوات... والعجب ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب، في تأويل الآية الذي هو بمعنى **العلو والارتفاع**، هرباً عند نفسه، من أن يلزمه بزعمه إذا تأوله بمعناه المفهوم كذلك، أن يكون إنما علا وارتفع بعد أن كان تحتها، إلى أن تأوله بالمجهول من تأويله المستنكر، ثم لم ينج مما هرب منه، فيقال له: زعمت أن تأويل قوله ﷺ: ﴿اسْتَوَى﴾ **أقبل**، أفكان مدبراً عن السماء فأقبل إليها^(١٢٧٥).

وهذا التأويل ينقله البيهقي إذ قال: «استوى» بمعنى أقبل صحيح لأن الإقبال هو القصد إلى خلق السماء والقصد هو الإرادة وذلك جائز في صفات الله ﷻ^(١٢٧٦)..

وقد ردَّ الطبري هذا التأويل وقال: «فإن زعم أن ذلك ليس بإقبال فعل، ولكنه إقبال تدبير، قيل له: فكذلك فقل: علا عليها علو ملك وسلطان، لاعلو انتقال وزوال، وقد قالت العرب: استوت الشمس على رأسي، واستوت الطير على قمة رأسي بمعنى ارتفع وعلا. ثم لن يقول في شيء من ذلك قولاً إلا أُلزِمَ في الآخر مثله..»^(١٢٧٧).

والذي ينظر في آراء المعتزلة في تأويل ﴿استوى﴾ يجدُّهم قد أجمعوا على تأويلها بـ[استولى] أو [ملك]، وفي هذا التأويل يوافقهم بعض الأشاعرة.. قال القاضي عبد الجبار: لا بد أن تحمل الآية على أن المراد بها أنه خلق لنا مافي الأرض وخلق لنا السموات وسواها.. لتتكامل بخلقها النعم علينا من الوجوه التي لا تحصى^(١٢٧٨).

^{١٢٧٣} - المصدر نفسه، ١٩١/١ و٤٢٨-٤٢٩.

^{١٢٧٤} - البقرة ٢٩.

^{١٢٧٥} - الطبري: جامع البيان، ١٩٢/١ غ م (قال الطبري: قالوا: (استوى أقبل) ومنه الإقبال على الشيء بالفعل، كما يقال: استوى فلان على فلان بما يكرهه ويسوؤه بعد الإحسان إليه. اهـ

^{١٢٧٦} - البيهقي: الأسماء والصفات، ص ٥٢٠ والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٢٥٥/١.

^{١٢٧٧} - الطبري: جامع البيان ١٩٢/١ غ م والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٢٥٤/١-٢٥٥. والبيهقي: الأسماء والصفات ٥١٧.

^{١٢٧٨} - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٧٤/١-٧٥، وقال في ٥٣١/٢ فقد بينا أنه لا يدل على ما تقول به المشبهة. وقصاب:

التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ص ١٨٩.

وقد أول الزمخشري الاستواء على العرش **بالمك** وقال: "و **اَسْتَوَى** على عرشه إذا ملك، وتل عرشه إذا هلك، ويقال من العرش إلى الفرش" (١٢٧٩).

ويذكر الذهبي أن قوماً من المتكلمين قد فسروا قوله **اَسْتَوَى** باستولى ومن هؤلاء الخوارج قال: اطفيش: "و **اَسْتَوَى** بمعنى استولى بالملك والغلبة والقوة والتصرف فيه كيف شاء، والعرش جسم عظيم وذلك مذهبنا ومذهب المعتزلة وأبي المعالي الجويني وغيره من حذاق المتكلمين، وخص العرش بذكر الاستيلاء لعظمته" (١٢٨٠) وقد ذم الأشعري رحمه الله أصحاب هذا الرأي وقال: "وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية إن قول الله ﷻ: **الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اَسْتَوَى** إنه استولى وملك وقهر، وجدوا أن يكون الله **عَلَى** عرشه كما ذكر، فلو كان الله مستوياً على عرشه بمعنى الاستيلاء وهو **عَلَى** مستول على الأشياء كلها، ولم يجز أن يكون الاستواء على العرش، الاستيلاء الذي هو عام في الأشياء كلها، ووجب أن يكون معناه: استواء يختص العرش من دون الأشياء كلها" (١٢٨١).

وقال أبو حنيفة [ت: ١٥٠هـ]: ونقر بأن الله **عَلَى** **الْعَرْشِ اَسْتَوَى** من دون أن يكون له حاجة واستقرار عليه وهو حافظ **الْعَرْشِ**، وغير **الْعَرْشِ** من دون احتياج. ولو كان محتاجاً إلى الجلوس والقرار فقبل **الْعَرْشِ** أين كان.!!؟ تعالى الله عن ذلك. (١٢٨٢) وإن الله غني عن كل ما سواه، من **الْعَرْشِ** وغيره، وما سواه محتاج إليه، وهو لا يحتاج إلى شيء (١٢٨٣).

أما عن تخصيص **الْعَرْشِ** بالذكر الذي يتمسك به المؤولون ففيه وجهان كما يقول الرازي: الأول: أنه أعظم المخلوقات فخص بالذكر لهذا السبب كما أنه خصه بالذكر في قوله **وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ** لهذا المعنى.

١٢٧٩-الزمخشري: أساس البلاغة، دار ادر ١٩٧٩م بيروت، ص ٤١٤.
 ١٢٨٠-الذهبي: التفسير والمفسرون ٣٥٧/٢. وبدوي: مذاهب الإسلاميين، ١/١٥٠٤.
 ١٢٨١-موقف الأشعري هذا ورد في الإبانة ص ٣٧ ولكن المحققين من العلماء شكوا في نسبتها إليه بدوي: مذهب الإسلاميين ٥٣٣/١. وقد تعلق دعاة الإثبات بصحة نسبتها إليه. هامش: الحيدة للكناني المكي ص ٨٤.
 ١٢٨٢-الماتريدي: شرح الفقه الأكبر، ص ٦٢-٦٣.
 ١٢٨٣-ابن تيمية: منهاج السنة، ٢/٦٤٦، ٣/٣٥٦، ٣/٣٤٣-٣٤٣.

الثاني: قول أبي حامد الغزالي في (إلجام العوام) السبب في هذا التخصيص هو أنه ﷺ يتصرف في جميع العالم، ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض بواسطة ﴿الْعَرْشِ﴾، فإنه لا يحدث صورة في العالم مالم يحدثها في ﴿الْعَرْشِ﴾، كما لا يحدث النقاش والكتاب صورة البناء على البياض مالم يحدثها في الدماغ. فكذا بواسطة العرش يدبر الله أمر كل العالم^(١٢٨٤).

وقال الغزالي في قواعد العقائد "الأصل الثامن: العلم بأنه مستو على عرشه بالمعنى الذي أراد الله ﷻ بالاستواء، وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء ولا تتطرق إليه سمات الحدوث والفناء، وهو الذي أريد بالاستواء إلى السماء.. والاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه كون المتمكن جسماً مماساً للعرش، إما مثله أو أكبر منه أو أصغر وذلك محال، وما يؤدي إلى المحال محال"^(١٢٨٥).

ومما تقدم نجد أن أغلب الأشاعرة وجمهور المعتزلة قد أولوا قوله ﷻ: «استوى على العرش»^(١٢٨٦) التفسير غير جائز من وجوه:

الأول: أن الاستيلاء عبارة عن حصول الغلبة بعد العجز وذلك في حق الله ﷻ محال.

الثاني: إنه إنما يقال فلان استولى على كذا إذا كان له منازع ينازعه وذلك في حق الله ﷻ محال.

الثالث: إنه إنما يقال فلان استولى على كذا، إذا كان المستولى عليه موجوداً قبل ذلك، وهذا في حق الله ﷻ محال، لأن ﴿الْعَرْشِ﴾ إنما حدث بتكوينه وتخليقه.

الرابع: أن الاستيلاء بهذا المعنى، حاصل بالنسبة إلى كل المخلوقات، فلا يبقى لتخصيص ﴿الْعَرْشِ﴾ بالذكر فائدة^(١٢٨٧).

^{١٢٨٤}- الرازي: أساس التقديس، ص ١٥٨. والغزالي: إلجام العوام، ص ٢٠. و البيهقي: الأسماء والصفات ص ٥١٤،

٥١٩.

^{١٢٨٥}- الغزالي: قواعد العقائد، ص ٧٣-٧٤.

^{١٢٨٦}- الأعراف ٥٤.

^{١٢٨٧}- الرازي: أساس التقديس، ص ١٥٧.

وقال البيهقي: وليس ﴿استوى﴾ في الآية بمعنى الاستيلاء لأن الاستيلاء غلبة مع توقع ضعف، قال: ومما يؤيد ما قلناه قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾^(١٢٨٨) والاستواء إلى السماء هو القصد إلى خلق السماء، فلما جاز أن يكون القصد إلى السماء استواءً، جاز أن تكون القدرة على ﴿العرش﴾ استواءً^(١٢٨٩).

وقد رد الزركشي تأويل «استوى» باستولى بوجهين:

أحدهما: بأن الله ﷻ مستولٍ على الكونين والجنة والنار وأهلها فأى فائدة لتخصيص ﴿العرش﴾.

وثانيهما: أن الاستيلاء إنما يكون بعد قهر وغلبة، والله ﷻ منزه عن ذلك وقد روي عن ابن العربي أنه سئل عن معنى: «استوى»، فقال: هو على عرشه كما أخبر. فقيل: يا أبا عبد الله معناه: استولى، قال: أسكت، لا يقال استولى على الشيء، إلا إذا كان له مصاد فإذا غلب أحدهما قيل استولى.. وقال أبو عبيد: استولى: بمعنى صعد ورُدَّ لأنه يوجب هبوطاً منه ﷻ حتى يصعد، وهو منفي عن الله، ومنهم من جعل حرف الجر ﴿على﴾ في الآية فعلاً لا حرفاً، أي أن التقدير أن الرحمن (علا) على ﴿العرش﴾، أي ارتفع، من العلو، و﴿العرش﴾ له استوى، حكاه إسماعيل الضرير^(١٢٩٠) في تفسيره، ورُدَّ أيضاً بوجهين:

أحدهما: أنه جعل ﴿على﴾ فعلاً، وهي حرف هنا باتفاق، فلو كانت فعلاً لكتبت بالألف كقوله ﷻ: ﴿علا في الأرض﴾^(١٢٩١).

وثانيهما: أنه رفع لفظة ﴿العرش﴾ ولم يرفعها أحد من القراء^(١٢٩٢).

١٢٨٨ - فصلت ١١.

١٢٨٩ - البيهقي: الأسماء والصفات، ص ٥١٩.

١٢٩٠ - هو: علي بن إسماعيل أبو الحسن الضرير، المعروف بابن سيده، [ت ٤٥٨هـ]، القفطي: إنباه الرواة، ٢/٢٥٢.

١٢٩١ - القصص ٤.

١٢٩٢ - الزركشي: البرهان، ٢/٨٠ - ٨١.

ويعلق محقق كتاب (الاختلاف في اللفظ) بأن تفسير الاستواء بالاستقرار تشبيه قبيح، يقول به من يستمد من كتب أهل الكتاب من الإخباريين، ورواية ذلك عن ابن عباس رواية مكذوبة، وفي سندها مثل مقاتل [ت ١٥٠هـ] شيخ المجسمة وابن الكلبي المشهور.. وأجمع السلف على إيراد هذه الآية كما جاءت من دون تفسير ولا تأويل، ومن فسر الاستواء بالاستقرار فقد حاد عن طريقة السلف، وانتهج طريقة المشبهة، وكيف يخفى على اللبيب قبح هذا التشبيه ولطف الاستعارة التمثيلية في الآية (١٢٩٣).

وفي الموقف من متشابه القرآن قال إمام الحرمين الجويني في النظمية: “..اختلفت مسالك العلماء في هذه الظواهر فرأى المتكلمون تأويلها، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الله ﷻ وليس في هذا ما يفرح به المشبهة، لأنه ينص على التفويض وهو مذهب السلف.. وأما المشبهة فلا يقولون بالتفويض، بل يحملون على الاستقرار والجلوس والحركة ونحوهما، مما هو شأن الأجسام تعالى الله عن خيالاتهم الوثنية، والخلف يُخرِّجونها على معان لا تنافي التنزيه، على طبقِ استعمالات العرب، من دون تحكم على مراد الله ﷻ، فالسلف والخلف متفقون على التنزيه والبعد عن التشبيه (١٢٩٤).

وقال الشوكاني في ذكر (الاستواء) ما نصه: “وقد اختلف العلماء في المعنى هذا على أربعة عشر قولاً وأحقها وأولها بالصواب مذهب السلف الصالح: أنه ﷻ استوى عليه بلا كيف، بل على الوجه الذي يليق به مع تنزيهه عما لا يجوز عليه” (١٢٩٥). ولكن وجهة النظر هذه يوجد من يعارضها، وعنده من الحجج ما يثبت خلاف ما توصل إليه المشبهة إن صح التعبير، ولرد تأويل استوى باستقر اتحد الأشاعرة والمعتزلة لنفي هذا التفسير كما سنرى، ولنفي المكانية عن الله ينكر المعتزلة استواء الله على ﴿الْعَرْشِ﴾ قال الزمخشري: قوله ﷻ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (١٢٩٦) كناية عن الملك فإن الاستواء على السرير لا يكون إلا مع الملك فجعل كناية

١٢٩٣ - المصدر نفسه، هامش المحقق ص ٣٧.

١٢٩٤ - البيهقي: الأسماء والصفات ٥١٤.

١٢٩٥ - الشوكاني: فتح القدير ٢٠١/١.

١٢٩٦ - طه ٥.

عنه.. فقالوا استوى فلان على العرش يريدون ملك وإن لم يقعد على السرير البتة قالوه أيضاً لشهرته في ذلك المعنى.. ومساواته ملك في مؤداه^(١٢٩٧).

ثم إن الزمخشري تحدث عن أسلوب التورية في الألفاظ فقال: لا ترى باباً في البيان أدق ولا أطف من التورية ولا أنفع ولا أعون على تعاطي المتشابهات في كلام الله ورسوله منه، ومن أمثلته قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١٢٩٨) فإن الاستواء على معنيين:

أولاً: الاستقرار في المكان وهو المعنى القريب المورى به، الذي هو غير مقصود لتنزيهه ﷻ عنه.^(١٢٩٩) وبهذا المعنى تمسك المشبهة.

قال ابن العربي ملقياً باللائمة عليهم "ولم قلت إن معنى استوى: قعد أو جلس فتحكمون باتصاله به، ثم تقولون إنه أكبر منه من دون ظاهر، ولم يكن عظيماً بقدر جسمي حتى تقولوا إنه أكبر أجزاء منه..؟ ثم تحكّمهم بأنه أكبر منه بأربعة أصابع تحكم لا معنى له"^(١٣٠٠).. والمعنى الثاني على حد قول الزمخشري هو: الاستيلاء والملك، وهذا هو المعنى البعيد المقصود، الذي وُزِّي به القريب المذكور.^(١٣٠١)

وقال الإمام الجويني: "ثم إن الاستواء بمعنى الاستقرار ينبئ عن اضطراب سابق، والتزام ذلك كفر، ثم لا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر في العرش.. ولم يمتنع حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك سائغ في اللغة، إذ العرب تقول: استوى فلان على الملك والممالك إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب"^(١٣٠٢).

ونسج على هذا المنوال الإمام الرازي وقال: "ليس المراد من الاستواء الاستقرار، فوجب أن يكون المراد هو الاستيلاء والقهر ونفاذ القدر وجريان الأحكام الإلهية وهذا مستقيم على قانون اللغة، فالمراد إذا من الاستواء على ﴿العَرْشِ﴾ التدبير بأمر الملك والملوك.. وأن مرادنا

^{١٢٩٧}-الزمخشري: الكشاف ٣/٣٧٤ و السيوطي: معترك الأقران ١/٢٩٠/١ وقصاب: التراث النقدي ٢٨٤. ١٢٩٨ - طه ه.

^{١٢٩٩}-السيوطي: معترك الأقران ١/٣٧٤. وقصاب: التراث النقدي ٢٩١.

^{١٣٠٠}-ابن العربي، العواصم من القواصم، على هامش الأسماء والصفات للبيهقي ٥١٣.

^{١٣٠١}-السيوطي: معترك الأقران ١/٣٧٤. وقصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ص ٢٩١.

^{١٣٠٢}-الجويني: لمع الأدلة ص ٩٥. و البيهقي: الأسماء والصفات ٥١٤-٥١٩. وبدوي: مذاهب الإسلاميين، ١/٤١٥.

بالاستيلاء القدرة التامة الخالية عن المنازع والمعارض والمدافع..”^(١٣٠٣). ثم يأخذ الرازي بإبطال دعوى المشبهة بتأويل الاستواء بالاستقرار فيقول: “إنه لا يجوز أن يكون مراد الله ﷻ من ذلك الاستواء هو الاستقرار على ﴿الْعَرْشِ﴾، لأسباب:

أولاً: بسبب السياق، فالآية وما قبلها لا يشير إلى ذلك.

ثانياً: ثم إن ما بعد الآية قوله ﷻ: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...﴾^(١٣٠٤). والسماء: هو الذي فيه سمو وفوقية..، فكل ما كان في جهة فوق فهو سماء، وكل ما هو حاصل فوق فهو ملك لله ﷻ ومملوك له..، فلو كان مختصاً بجهة فوق، لزم كونه مملوكاً لنفسه من دون محل وهو محال..، فثبت أن: ما قبل قوله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وما بعده، ينفي كونه ﷻ مختصاً بشيء من الأحياز والجهات، وبذلك امتنع أن يكون المراد من الآية هو: كونه مستقراً على ﴿الْعَرْشِ﴾.

ثالثاً: إن ما قبل هذه الآية وما بعدها، يدل على كمال قدرة الله ﷻ وكمال إلهيته، وقوله ﷻ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١٣٠٥) كذلك يدل على كمال قدرته وإلهيته، وخلاف ذلك غير جائز، وحمله على كمال استيلائه ينسجم مع ما قبل الآية وما بعدها.

رابعاً: إن الجالس على العرش لابد من أن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل منه في يسار العرش، فيلزم في كونه في نفسه مؤلفاً ومركباً، وذلك على الله ﷻ محال.

خامساً: إن الجالس على العرش، إن قدر على الحركة والانتقال كان محدثاً، لأن ما لا ينفك عن الحركة والسكون كان محدثاً، وإن كان لا يقدر، كان كالمربوط، وهذا غير ممكن في حق الله ﷻ.

١٣٠٣-الرازي: أساس التقديس، ص ١٥٦-١٥٧. والتفسير الكبير: ٧/٢٢.
١٣٠٤ - البقرة ٢٥٥.
١٣٠٥ - طه ٥.

سادساً: إنه ﷻ لو حصل في «العرش»، لحصل في سائر الأحياء، ويلزم منه كونه مخالطاً للفاذورات والنجاسات، وإن لم يكن كذلك، كان له طرف ونهاية وزيادة ونقصان وكل ذلك على الله ﷻ محال.

سابعاً: إشكال قوله ﷻ: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ نَمَائِةً﴾^(١٣٠٦) فلو كان «العرش» مكاناً لمعبودهم، لكان الملائكة الحاملون للعرش حاملين إله العالم، وذلك غير معقول، لأن الخالق هو الذي يحفظ المخلوق، أما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله.. ونحن إذا وضعنا جسماً على الأرض قلنا: إنه مستقر على الأرض، ولا نقول الأرض مستقرة عليه، وما ذاك إلا لأن الشيء معتمد على الأرض، والأرض غير معتمدة عليه، فلو لم يكن الإله ﷻ معتمداً على العرش، فحينئذ لا يكون مستقراً عليه، وعلى هذا التقدير يلزمهم ترك ظاهر الآية.

ثامناً: إنه ﷻ كان ولا عرش، ولا مكان، وعندما خلق الخلق يستحيل أن يقال إنه ﷻ صار مستقراً على العرش، بعد أن لم يكن كذلك، لأنه ﷻ قال ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾^(١٣٠٧) وكلمة (ثم) للتراخي.

تاسعاً: ثم إن ظاهر قوله ﷻ: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(١٣٠٨) وقوله ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(١٣٠٩) وقوله ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾^(١٣١٠) ينفي كونه مستقراً على العرش.

عاشراً: إن الدلائل القاطعة السابقة، تبطل كونه ﷻ مختصاً بشيء من الجهات.. فثبت أنه ليس المراد من الاستواء الاستقرار^(١٣١١).

١٣٠٦ - الحاققة ١٧.

١٣٠٧ - الأعراف ٥٤.

١٣٠٨ - ق ١٦.

١٣٠٩ - الحديد ٤.

١٣١٠ - الزخرف ٨٤.

١٣١١ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٥٤ - ١٥٦، والتفسير الكبير: ٧/٢٢، والغزالي: إجماع العوام، ص ٦٥.

وإذا ثبت من وجهة نظر جمهور الأشاعرة إبطال تأويل ﴿استوى﴾ بالاستقرار، فإنهم قد أجمعوا على تأويل استوى بـ عمد وقصد، وإن شاركوا بعض الفرق، في بعض التأويلات الأخرى من جانب من الجوانب.

قال الطبري: "قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾^(١٣١٢) عمد إليها، وإن كل تارك عملاً كان فيه إلى آخر، فهو مستوٍ لما عمد له ومستوٍ إليه"^(١٣١٣).

وقال الشريف الرضي في الآية أي "قصد إلى خلقها كذلك، لأن حقيقة الاستواء الذي هو تمام بعد نقصان، أو استقامة بعد اعوجاج، من صفات الأجسام وعلامات المحدثات"^(١٣١٤).

وقال الزركشي: "والصواب ما قاله الفراء والأشعري وجماعة من أهل المعاني: أن معنى قوله ﷻ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١٣١٥) أقبل على خلق ﴿العَرْشِ﴾ وعمد إلى خلقه. فسماه استواءً كقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾^(١٣١٦) أي قصد وعمد إلى خلق السماء، وهذا القول مرضي عند العلماء وليس فيه تعطيل ولا تشبيه"^(١٣١٧). ولم يرض هذا التأويل ابن قتيبة فقال: "وقالوا ﴿اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ عمد لها، وكل من كان يعمل عملاً فتركه بفراغ أو بغير فراغ، وعمد لغيره، فقد استوى له واستوى إليه، فهذا مذهب القوم في تأويل الكتاب بأرائهم، على ما أصلوا من قولهم"^(١٣١٨).

وقد عمد بعض المتكلمين إلى تأويل قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾^(١٣١٩) بـ (استقام)

قال الزمخشري: (استوى إلى السماء) من قولك استوى إلى مكان كذا، إذا توجه إليه توجهاً لا يلوي على شيء، وهو من الاستواء الذي هو ضد الإعوجاج، ونحو قولهم: استقام إليه، وامتند

١٣١٢ - البقرة ٢٩. وفصلت ١١.

١٣١٣ - الطبري: جامع البيان، ١/١٩١ غ م.

١٣١٤ - الرضي: تلخيص البيان ص ٣١.

١٣١٥ - طه ٥.

١٣١٦ - فصلت ١١.

١٣١٧ - الزركشي: البرهان ٢/٨٢.

١٣١٨ - الاختلاف في اللفظ ص ٣٧. وكتابه تأويل مشكل القرآن ص ٤٥. والطبري: جامع البيان ١/٢٩٤.

١٣١٩ - البقرة ٢٩.

إليه، ومنه قوله ﷺ: ﴿فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ﴾^(١٣٢٠) والمعنى: ثم دعاه داعي الحكمة إلى خلق السماء بعد خلق الأرض وما فيها، من دون صارف يصرفه عن ذلك^(١٣٢١). وقال أيضاً في معنى الاستواء: والاستواء: هو الاعتدال والاستقامة يقال: استوى العود وغيره، إذا قام واعتدل، ثم قيل: استوى إليه كالسهم المرسل إذا قصده قصداً مستويًا من دون أن يلوي على شيء، ومنه استعير قوله ﷺ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾^(١٣٢٢) أي: قصد إليها بإرادته ومشينته، بعد خلق ما في الأرض، من دون أن يريد فيما بين ذلك خلق شيء آخر، والمراد بالسماء جهات العلو كأنه قيل: ثم ﴿اسْتَوَى﴾ إلى فوق^(١٣٢٣).

وقد أول الرازي ﴿اسْتَوَى﴾ في هذه الآية باستقام وقال في تفسيرها: الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضده الاعوجاج، ولما كان ذلك من صفات الأجسام، فالله ﷻ يجب أن يكون منزهاً عن ذلك، ولأن في الآية ما يدل على فساده، لأن قوله (ثم استوى) يقتضي التراخي، ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو بالمكان، لكان ذلك العلو حاصلًا أولاً، ولو كان حاصلًا أولاً، لما كان متأخرًا عن خلق ما في الأرض، لكن قوله (ثم استوى) يقتضي التراخي، ولما ثبت هذا، وجب التأويل، وتقديره أن الاستواء هو الاستقامة، يقال استوى العود إذا قام واعتدل، ثم قيل: استوى إليه كالسهم المرسل، إذا قصده قصداً مستويًا، من دون أن يلتفت إلى شيء آخر، ومنه استعير قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾^(١٣٢٤) أي خلق بعد الأرض السماء، ولم يجعل بينهما زماناً، ولم يقصد شيئاً آخر بعد خلقه الأرض^(١٣٢٥).

وقال السيوطي: ﴿اسْتَوَى﴾ اعتدل، وقد أوله ابن اللبان بمعنى (اعتدل) أي قام بالعدل، كقوله ﷺ: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ...﴾^(١٣٢٦) والعدل هو استواؤه، ويرجع معناه إلى أنه أعطى بعزته كل شيء خلقه موزوناً بحكمته البالغة^(١٣٢٧).

١٣٢٠ - فصلت ٦.
 ١٣٢١ - الزمخشري: الكشاف، ١٨٩/٤.
 ١٣٢٢ - البقرة ٢٩.
 ١٣٢٣ - الزمخشري: الكشاف، ١٨٩/٤.
 ١٣٢٤ - البقرة ٢٩.
 ١٣٢٥ - الرازي: التفسير الكبير ١/١٦٩.
 ١٣٢٦ - آل عمران ١٨.

وقد أول ابن حزم ﴿ اسْتَوَى ﴾ بانتهى وقال: تأويل ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (١٣٢٨) بأنه ﷻ، فعل فعله في ﴿ الْعَرْشِ ﴾، وهو انتهاء خلقه إليه، فليس بعد ﴿ الْعَرْشِ ﴾ شيء، و﴿ الْعَرْشِ ﴾ نهاية جرم المخلوقات، الذي ليس خلفه خلاء ولا ملاء..ومن أنكر أن يكون للعالم نهاية من المساحة والزمان والمكان فقد لحق بقول الدهرية وفارق الإسلام (١٣٢٩).

وتبعه في هذا التفسير الزركشي حين قال: "بأن الله أحدث في ﴿ الْعَرْشِ ﴾ فعلاً سماه استواءً، كما فعل الله فعلاً سماه فضلاً ونعمة، قال ﷻ: ﴿ وَكَانَ اللَّهُ حَبِيبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَرَبِّكُمْ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرِهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْمُضْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴾ (١٣٣٠)..فسمى التحبيب والتكريه فضلاً ونعمة، وكذلك قوله ﷻ: ﴿ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ ﴾ (١٣٣١) أي قصدهم. وكما أن التخريب والتعذيب سماها إتياناً، فكذاك أحدث فعلاً بالعرش سماه استواءً. وهذا قول مرضي عند العلماء، لسلامته من التشبيه والتعطيل" (١٣٣٢).

وفي تأويل الاستواء يتفق المعتزلة والأشاعرة على وجوب التأويل خشية الوقوع في التشبيه والتجسيم، وخالفهم في هذا المذهب أهل الأثر والظاهرية وبعض السلف، ولا يخفى على ذي الحس لطف الاستعارة التمثيلية في الآية وقبح التمسك بظاهر النص والجمود عليه.

ف ١٥ م ١ : المطلب الثاني:

الصعود والعروج

ومن أمثلته قوله ﷻ: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾ (١٣٣٣)

١٣٢٧- السيوطي: الإتيان، ٦/٢.

١٣٢٨ - طه ه.

١٣٢٩- الكوثري: الشيخ زاهد: هامش البيهقي: الأسماء والصفات ص ١٦ ه.

١٣٣٠ - الحجرات ٧.

١٣٣١ - النحل ٢٦.

١٣٣٢- الزركشي: البرهان، ٨١/٢، ٨٢.

١٣٣٣ - فاطر ١٠.

قال الشريف الرضي: ليس المراد أن هناك على الحقيقة شيئاً يوصف بالصعود، ويرتقي من سفال إلى علو، وإنما المراد أن القول الطيب والعمل الصالح متقبلان عند الله وَجَلَّ وَعَظَمَ إليه وَجَلَّ، بمعنى أنهما يبلغان رضاه وبنالان زلفاه، وأنه وَجَلَّ لا يُضِيعُهُمَا ولا يهمل الجزاء عليهما (١٣٣٤).

وقال الزمخشري: الكلم الطيب [لا/له/إلا الله]. روي ذلك عن ابن عباس رضي الله عنه: يعني أن هذا الكلم لا تُقبل ولا تصعد إلى السماء فتكتب حيث تكتب الأعمال المقبولة، إلا إذا اقترن بها العمل الصالح، الذي يحققها ويصدقها، فَرَفَعَهَا وَأَصْعَدَهَا. وقيل: الرفع: الكلم، والمرفوع: العمل. وعن النبي ﷺ قال: هو قول الرجل: {سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر}. إذا قالها العبد عرج بها الملك إلى السماء، فحياً بها وجه الرحمن، فإذا لم يكن عمل صالح لم يقبل. (١٣٣٥)(١٣٣٦). وواضح أن الزمخشري أول يصعد بـ(يقبل). وقال مثل ذلك الشيخ القضاعي، قال: "وصعود الكلم الطيب إليه، قبوله إياه، ورضاه به، لأن الكلمَ عَرَضٌ يستحيل صعوده" (١٣٣٧).

وفي تأويل قوله وَجَلَّ عن عيسى عليه السلام: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ (١٣٣٨) وقوله وَجَلَّ: ﴿وَأَعْمَلُ الصَّالِحِينَ يَرْفَعُهُ﴾ (١٣٣٩)، قال الرازي: "إن الله وَجَلَّ لما رفعه إلى موضع الكرامة، صح على سبيل المجاز أن يقال إن الله وَجَلَّ رفعه إليه، كما أن الملك إذا عظم إنساناً، حَسُنَ أن يقال رفعه من تلك الدرجة إلى درجة عالية وأنه يريه موقعه من نفسه." (١٣٤٠).

وقال القضاعي: وعروج الملائكة والروح إليه وَجَلَّ صعودهم إلى مكان يتقرب إليه فيه (١٣٤١). وأما قوله وَجَلَّ: ﴿تُعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ (١٣٤٢) فليس المراد من حرف الجر (إلى) المكان.. بل المراد

١٣٣٤- الرضي: تلخيص البيان ٢٥٠ .
 ١٣٣٥- قال مجاهد: (العمل الصالح يرفع الكلم الطيب). ومهما كان الرفع العمل أو الكلم، فإنه واقع على جهة المجاز لأن الرفع الحقيقي هو الله العسقلاني: فتح الباري، مطبعة الكليات الأزهرية، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م، ١٩٨/٢٨.
 ١٣٣٦- الزمخشري: الكشاف ٦٠٢/٣. والرازي: التفسير الكبير، ٨/٢٦.
 ١٣٣٧- القضاعي: فرقان القرآن ٧٥.
 ١٣٣٨ - النساء ١٥٨.
 ١٣٣٩ - فاطر ١٠.
 ١٣٤٠- الرازي: أساس التقديس، ص ١٦٤.
 ١٣٤١- القضاعي: فرقان القرآن ٧٦.
 ١٣٤٢ - المعارج ٤.

انتهاء الأمور إلى مراده، ونظيره قوله ﷺ ﴿وَأَلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾^(١٣٤٣) والمراد انتهاء أهل الثواب إلى منازل العز والكرامة كقول إبراهيم ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّدِينَ﴾^(١٣٤٤) ويكون هذا إشارة إلى أن دار الثواب أعلى الأمكنة وأرفعها بالنسبة إلى أكثر المخلوقات^(١٣٤٥).

وقد أول ابن عباس "رضي الله عنهما" قوله ﷺ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾^(١٣٤٦) قال: الكلم الطيب ذكر الله ﷻ، والعمل الصالح أداء فرائضه، فمن ذكر الله ﷻ ولم يؤد فرائضه، رُدَّ كلمه على عمله فكان أولى به^(١٣٤٧). وفي هذا التأويل، نفى ابن عباس، وجود صعود و مصعود إليه، وإنما الأمر تَمَثَّلٌ وحتَّى على الطاعات.

قال مجاهد: (صعود الكلم) عبارة عن حسن القبول، وعروج الملائكة إلى السماء، إلى مقامهم^(١٣٤٨).

وقال الشوكاني: "أي إلى الله يصعد لا إلى غيره، ومعنى صعوده إليه: قبوله له. أو صعود الكتبة من الملائكة، بما يكتبونه من الصحف، وقيل: المراد بصعوده صعوده إلى السماء الدنيا، وقيل: المراد بصعوده علم الله به.."^(١٣٤٩). وكل هذه المعاني لا تشير إلى الحركة والتمكن والجهة، مثلما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة.

ف ٥ م ١ : المطلب الثالث:

اللقاء

وكلمة (اللقاء) في أصل وضعها تفيد المقابلة، وهو من صفات الأجسام، يقال التقى الجيشان إذا قُربَ أحدهما من الآخر في المكان، ولكنها عندما تتعلق بالذات المقدسة والمنزهة

١٣٤٣ - هود ١٢٣.
١٣٤٤ - الصافات ٩٩.
١٣٤٥ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٦٢. والعسقلاني: فتح الباري، مطبعة الكليات الأزهرية، ١٩٨/٢٨.
١٣٤٦ - فاطر ١٠.
١٣٤٧ - البيهقي: الأسماء والصفات، ٥٣٦.
١٣٤٨ - المصدر نفسه ٥٣٧.
١٣٤٩ - الشوكاني: فتح القدير، ٣٤١/٤.

عن صفات المخلوقين، سَتُصَرَّفُ عن ظاهرها بما يتناسب وتنزيهه ﷺ ولفظة اللقاء وردت في مواضع عديدة من القرآن الكريم والآثر السليم قال ﷺ ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ..﴾ (١٣٥٠) وقال ﴿بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾ (١٣٥١) وقال ﷺ: ﴿..الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ..﴾ (١٣٥٢) وقوله ﷺ "من أحب لقاء الله أحب لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه" (١٣٥٣). وغيرها من النصوص.

قال القاضي عبد الجبار في تأويل اللقاء: "إنه لا يدل على قول المجسمة.. وأن المراد بذلك لقاءه.. وعقابه..". (١٣٥٤).

قال الزمخشري: المراد بذلك البشر والكرامة وإخلاص العبادة لله، والنهي عن الإشراك بالله في العبادة (١٣٥٥). وقريباً من هذا قال الشوكاني في فتح القدير (١٣٥٦).

وقال الرازي: واعلم أنه لما ثبت بالدليل أنه ﷺ ليس بجسم، وجب حمل هذا اللفظ على أحد وجهين:

أحدهما: أن مَنْ لَقِيَ إنساناً أدركه وأبصره، فكان المراد من اللقاء هو الرؤية، وإطلاقاً لاسم السبب على المسبب.

والثاني: أن من لقي الملك، دخل تحت حكمه وقهره، دخولاً لا حيلة فيه، فكان اللقاء سبباً لظهور قدرة الملك عليه على هذا الوجه، فلما ظهرت قدرته وقوته وقهره وشدة بأسه في ذلك اليوم، عبر عن تلك الحالة باللقاء.. وبها بطل اللقاء على سبيل المماساة والمجاورة (١٣٥٧).

وقال الشريف الرضي: "ومن كلام العرب لقينا خيراً ولقينا شراً، وليس شيء من ذلك مما يُرى بعين ولا يواجه بوجه، وإنما المراد أصابنا هذا وأصابنا هذا" (١٣٥٨). فيبطل ما تعلق به المجسمة.

١٣٥٠ - الكهف ١١٠.

١٣٥١ - السجدة ١٠.

١٣٥٢ - البقرة ٤٦.

١٣٥٣ - العسقلاني: فتح الباري ١١/٣٠٠-٣٠٣. و المقدسي: ابن قدامة، منهاج القاصدين، ص ٣٨٢.

١٣٥٤ - الهمداني: متشابه القرآن ٥٤٨/٢.

١٣٥٥ - الزمخشري: الكشاف ٧٥٠/٢.

١٣٥٦ - ٣١٨/٣.

١٣٥٧ - الرازي: أساس التقديس، ص ٩٥-٩٦.

١٣٥٨ - الرضي: تلخيص البيان ٢٣٠.

وفي تأويل هذه النصوص قال القاضي عبد الجبار: “..والمفسرون حملوه على أن المراد به العلم، وإذا حمل على العلم، فالمراد به عند شيوخنا، أنهم يعلمون أنهم ملاقوا ما وعدهم به من الثواب، وأنهم راجعون إلى حيث لا يملك الأمور سواه، فذكر ﷺ نفسه وأراد فعله.. وذلك كقوله ﷺ: ﴿..وَلَوْ تَرَىٰ إِذُ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾^(١٣٥٩) وقوله: ﴿يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ..﴾^(١٣٦٠) وليس اللقاء هو التجاور على جهة المشاهدة، لأن الضرير قد يلقي غيره، إذا سمع خطابه وإن لم يشاهده، وقد يبعد من مخاطبه ويعد ملاقياً له..، ثم يقال للمجسمة والمشبهة، يجب على ما ذكرتم، أن يكون ﷺ في موضع من دون موضع، ليصح فيه الملاقاة والرجوع إليه، ولو كان كذلك لوجب أن لا يصح أن يعمل إلا ما يختص بذلك المكان، ولوجب أن لا يصح أن يفعل إلا هناك، ولوجب أن يحتاج إلى المكان فيما لم يزل. فكل ذلك يبين بطلان تعلقهم بالظاهر”^(١٣٦١). إن اللقاء إذا ذكر فيه الله ﷻ فالمراد به لقاء ما وعد وأعد، أو يراد به عند حدوث الموت. من مثل قوله ﷺ: ﴿..إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ﴾^(١٣٦٢) وما روي عن النبي ﷺ: “من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه..”^(١٣٦٣). وما يقول الناس: إن فلاناً قد لقي الله إذا مات^(١٣٦٤).

ومثله ورود لفظة المقام في القرآن الكريم الدالة على من يجوز عليه القيام قال ﷺ: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعَبِدَ﴾^(١٣٦٥).. وهذه استعارة لأن المقام لا يضاف إلا إلى من يجوز عليه القيام... والمراد به يوم القيامة، لأن الناس يقومون فيه للحساب، قال الرضي: وللمقام معنى آخر في قوله ﷺ: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾^(١٣٦٦).. وهو أن العرب تسمى المجامع التي تجتمع فيها لتدارس مفاخرها وتذاكر مآثرها (مقامات) و(مقاوم) فيجوز أن يكون المراد بالمقام هاهنا الموضع الذي يقص الله ﷻ فيه على بريته محاسن أعمالهم ومقابح أفعالهم^(١٣٦٧).

١٣٥٩ - الأنعام ٣٠.
 ١٣٦٠ - الأنبياء ٤٩.
 ١٣٦١ - الهمذاني: متشابه القرآن / ١ / ٨٧-٨٨.
 ١٣٦٢ - التوبة ٧٧.
 ١٣٦٣ - تقدم تخريجه ص ٣١٦.
 ١٣٦٤ - الهمذاني: متشابه القرآن / ١ / ٨٧-٨٨.
 ١٣٦٥ - إبراهيم ١٤.
 ١٣٦٦ - الرحمن ٤٦.
 ١٣٦٧ - الرضي: تلخيص البيان ١٢٧-١٢٨.

ومثله قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ...﴾^(١٣٦٨). قال القاضي عبد الجبار
 ظاهرها يقتضي أنه في الوقت الواحد في السموات والأرض، وهذا يستحيل على الأجسام
 المحتاجة إلى مكان، لأن ثبوتها في مكان يمنع من كونها في غيره، ولو أراد ﷻ أن يدل على
 أنه ليس بجسم لم يكن ليزيد على هذه الصفة، لأن وصفه نفسه بأنه في السموات والأرض،
 يقتضي أنه لم يجعلهما مكاناً له، لاستحالة ذلك فيما يجوز عليه المكان فيجب أن يحمل الأمر
 على أنه جعلها ظرفاً لتدبيره واقتداره وتصريفه لهما على إرادته، أو يحمل الأمر على أنه محيط
 بهما علماً، ولذلك قال ﷻ: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾^(١٣٦٩) منبهاً بذلك على أنه فيهما،
 بمعنى أنه لا تخفى عليه أحوالهما، كما لا يخفى على الحاضر من يشاهد، وعلى هذا الوجه
 يُجرى القول في أوصاف الله ﷻ، بأنه بكل مكان واستجاز المسلمون إطلاقه، لأنهم عنوا به في
 الصنع والتدبير، أو في الإحاطة به علماً، ومثله قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ
 إِلَهُ﴾^(١٣٧٠) المراد به: الاقتدار على المكانين والتنبيه على أنه مقتدر على كل شيء^(١٣٧١).

ورفض الرازي إجراء الآية ﴿أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ...﴾^(١٣٧٢) على ظاهرها وقال ويدل على
 ذلك وجهان:

الأول أنه قال: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾^(١٣٧٣) وهذا يقتضي أن يكون المراد من
 كونه في السماء، ومن كونه في الأرض، معنى واحداً، لكن كونه في الأرض ليس بمعنى
 الاستقرار، فكذا كونه في السماء يجب أن لا يكون بمعنى الاستقرار، ولو سلمنا إنه يمكن إجراء
 هذه الآية على ظاهرها، لكننا لا نقول بموجبها، فلم لا يجوز أن يكون المراد من ﴿أَمِنْتُمْ مَنْ فِي
 السَّمَاءِ﴾^(١٣٧٤) الملائكة الذين هم في السماء لأنه ليس في الكلام ما يدل على أن الذي في السماء
 هو الإله أو الملائكة، ولا شك أن الملائكة أعداء الكفار والفساق، ولو سلمنا أن المراد هو الله،

١٣٦٨ - الأنعام ٣.
 ١٣٦٩ - الأنعام ٣.
 ١٣٧٠ - الزخرف ٨٤.
 ١٣٧١ - الهمداني: متشابه القرآن ١ / ٢٣٦-٢٣٧.
 ١٣٧٢ - الملك ١٦.
 ١٣٧٣ - الزخرف ٨٤.
 ١٣٧٤ - الملك ١٦.

ولكن لِمَ لا يجوز أن يكون المراد ﴿أَمْرٌ أَمْتُهُ مِنْ فِي السَّمَاءِ﴾^(١٣٧٥) ملكه، وخص السماء بالذكر لأنها أعظم من الأرض تفخيماً للشأن^(١٣٧٦).

وقال القضاعي: ﴿مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ أمره وسلطانه أو ملكٌ من ملائكته موكل بالعذاب^(١٣٧٧).

وبعد أن استعرضنا هذه الآراء الفكرية، لا بد من التوقف عند موقف السلف من هذه الصفات، وهم الذين آثروا التوقف أو التفويض.

موقف السلف مما يوهم التمكن:

الأصل في موقف السلف إيمانٌ مجمل، واتفق الجمهور على الإيمان بالصفات من دون تفسير ولا تشبيه..، وذهبت طائفة من أهل السنة، إلى القول بأننا نؤولها على ما يليق بجلال الله ﷻ، وهذا مذهب الخلف وكان إمام الحرمين يذهب إليه، ثم رجع عنه، فقال في الرسالة النظامية: “الذي نرتضيه ديناً، وندين الله به عقداً، اتباع سلف الأمة، فإنهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها”. ومثله قال ابن الصلاح [٥٦٤٣هـ]^(١٣٧٨).

وقال الماتريدي: والأصل عندنا في هذه الآيات وغيرها من الآيات التي ظنت المشبهة أن فيها تحقيق وصف الله ﷻ، بما يستحق كثير من الخلق، الوصف به على التشابه، و في الحقيقة أنها تحتل وجوهاً:

أحدها: أن نصفه بالذي جاء به التنزيل، ونعلم أنه لا يشبه على ما ذكر من الفعل فيه بغيره..، لأننا بالجملة نعتقد أن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١٣٧٩) وذلك مدفوع بالعقل والسمع جميعاً، وإذا بطل هذا التشابه وانتفى، لزم أمر السمع والتنزيل على ما أراد الله^(١٣٨٠).

١٣٧٥ - الملك ١٧.

١٣٧٦ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٦٣.

١٣٧٧ - القضاعي: فرقان القرآن ٧٥-٧٦.

١٣٧٨ - السيوطي: الاتقان، ٦/٢. وفي ط دار الكتب العلمية ١١/٢. والزرکشي: البرهان ٧٨/٢-٧٩.

١٣٧٩ - الشورى ١١.

١٣٨٠ - الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ص ٨٢-٨٤.

وقال القرطبي: [وهذه الآية ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (١٣٨١) من المُشكِلات، والناس فيها وفي ما شاكلها على أقوال، قال السلف نقرؤها ونؤمن بها ولا نفسرها، وذهب إليه كثير من الأئمة، وقال المتكلمون: نقرؤها ونتأولها، وَيَحِلُّ حَمَلُهَا عَلَى ظَاهِرِهَا [١٣٨٢].

وأجمع جمهور أهل السنة، ومنهم السلف وأهل الحديث على الإيمان بالصفات وتفويض المعاني المراد منها إلى الله ﷻ وهذا ما أترعن أم سلمة ومالك بن أنس وغيرهما وقد تقدم. وعن ربيعة بن أبي عبد الرحمن أنه سُئِلَ كيف استوى على العرش فقال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول وعلى الله الرسالة وعلى رسوله البلاغ وعلينا التسليم (١٣٨٣).

ومنشأ الخلاف بين العلماء، هل يجوز أن يكون في القرآن الكريم شيء لم نعلم معناه أم لا؟؟ ثم هل يعلمه الراسخون في العلم، أم ماذا؟؟.. فأجازه قوم، وتوقف آخرون، وتوسط ابن دقيق العيد [٥٧٠٢هـ] فقال: "إذا كان التأويل قريباً من لسان العرب لم يُنكر، وإذا كان بعيداً توقفنا عنه، آمناً بمعناه على الوجه الذي أريد به مع التنزيه. قال: وما كان معناه من هذه الألفاظ ظاهراً مفهوماً من تخاطب العرب، قلنا به من دون توقيف كما في قوله ﷻ: ﴿يَا حَسْرَةً عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي حَبِّ اللَّهِ﴾ (١٣٨٤) فنحمله على حق الله وما يجب له.. ومن ذلك صفة الاستواء، توقفنا فيها على طريقة أهل السنة" (١٣٨٥).

وقال ابن تيمية: ومذهب السلف، أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من دون تحريف ولا تعطيل ومن دون تكليف ولا تمثيل، ومذهب السلف بين التعطيل والتمثيل، والقول الفصل هو ما عليه الوسط من أن الله مستوٍ على عرشه، استواءً يليق بجلاله ويختص به، كما وصف بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وأنه سميع بصير ونحو ذلك (١٣٨٦).

١٣٨١ - طه ٥.
١٣٨٢ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٢٥٤/١ - ٢٥٥.
١٣٨٣ - العسقلاني: فتح الباري، ١٨٥/٢٨ - ١٨٦. و السيوطي: الإتيقان، ٦/٢. والغزالي: إجماع العوام، ص ١١.
١٣٨٤ - الزمر ٥٦.
١٣٨٥ - السيوطي: الإتيقان، ٦/٢. وفي ط دار الكتب العلمية ١١/٢ - ١٢. وابن القيم: الروح، ص ٢٢٤.
١٣٨٦ - ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، ٢٨-٢٦/٥.

وقال ابن قتيبة: وعدلُ القول في هذه الأخبار: أن نؤمن بما صح منها بنقل الثقة لها، فنؤمن بالرؤية والتجلي، وأنه يعجب وينزل إلى السماء، وأنه على العرش استوى، وبالنفس واليدين، من دون أن نقول في ذلك بكيفية أو حد، أو أن نقيس على ما جاء ما لم يأت، فنرجو أن نكون في ذلك القول والعقد، على سبيل النجاة غداً إن شاء الله ﷻ (١٣٨٧).

ف ١٥ م ١: المطلب الرابع:

ومما يوهم المكان (المعية)

وقد تحدث القرآن الكريم عن معية الباري ﷻ في عدد من الآيات الكريمة، وأكدت السنة ذلك. وإذا كان ذلك كذلك كيف يوفق دعاة الإثبات بين كونه ﷻ على العرش وهو في الوقت نفسه مع عباده في كل حركة وسكنة.

وإن كلمة ﴿مع﴾ في اللغة إذا أطلقت فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة، من دون وجوب مماسّة أو محاذاة عن يمين أو شمال، فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى، فإنه يقال: ما زلنا نسير والقمر معنا أو والنجم معنا.. فإن صح ذلك، فالله مع خلقه وهو فوق عرشه حقيقة. ثم هذه المعية تختلف أحكامها بحسب المراد فلما قال: ﴿يَعْلَمُ مَا بَلَّغُ فِي الْأَرْضِ وَمَا خَرَجُ مِنْهَا﴾ (١٣٨٨) وقوله ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (١٣٨٩) دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها: أنه مطلع عليكم وشهيد عليكم وهو عالم بكم. وأنه معكم بعلمه..» (١٣٩٠).

وفي قوله ﷻ: ﴿وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ﴾ (١٣٩١). قال القرطبي: ﴿وَهُوَ مَعَهُمْ﴾ أي بالعلم والرؤية والسمع وهذا قول أهل السنة، وقالت الجهمية والقدرية والمعتزلة: هو بكل مكان

١٣٨٧- ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ، ص ٤٠-٤١. والغزالي: إجماع العوام، ص ٧. وابن تيمية: منهاج السنة، ٢/٣٧٧.
١٣٨٨ - سبأ ٢.
١٣٨٩ - الحديد ٤.
١٣٩٠ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٥/٣٧٩.
١٣٩١ - النساء ١٠٨.

تمسكاً بهذه الآية وما كان مثلها... قالوا: لما قال: ﴿وَهُومَهُمْ﴾ أثبت أنه بكل مكان، لأنه قد أثبت كونه معهم تعالى الله عن قولهم، فإن هذه صفة الأجسام والله سُبْحَانَهُ متعال عن ذلك (١٣٩٢).

وفي قوله سُبْحَانَهُ: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُمْ أَوْ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُمْ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُمْ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ (١٣٩٣) قال الشريف الرضي: ظاهر هذا الكلام محمول على المجاز والاتساع: لأن المراد به إحاطته سُبْحَانَهُ بعلم نجوى المتناجين و معارض المتخافتين، فكأنه سُبْحَانَهُ يعلم جميع ذلك، سامع للحوار وشاهد للأسرار، ولو حمل هذا الكلام على ظاهره لتناقض، ألا ترى أنه سُبْحَانَهُ لو كان رابعاً لثلاثة في مكان، على معنى قول المخالفين، استحال أن يكون سادساً لخمسة آخرين في غير ذلك المكان، إلا بعد أن يفارق المكان الأول، ويصير إلى المكان الثاني، فينتقل كما تنتقل الأجسام، ويجوز عليه الزوال والمقام، وهذا واضح بحمد الله وتوفيقه (١٣٩٤). وفي قوله سُبْحَانَهُ: ﴿...إِنِّي مَعَكُمْ﴾ (١٣٩٥).

قال أبو عبيدة [ت ٢٠٩هـ] في مجازه: (أعينكما) (١٣٩٦). وقال الزركشي: يستحيل حمل المعية على القرب بالذات، فتعين صرفه عن ذلك، وحمله إما على الحفظ والرعاية، أو على القدرة والعلم والرؤية، كقوله سُبْحَانَهُ: ﴿وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (١٣٩٧)(١٣٩٨). وقد قال العلماء: كل صفة يستحيل حقيقتها على الله سُبْحَانَهُ تفسر بلازمها (١٣٩٩)...

١٣٩٢- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٣٧٩/٥.
 ١٣٩٣- المجادلة ٧.
 ١٣٩٤- الرضي: تلخيص البيان ٣٠٩.
 ١٣٩٥- طه ٤٦.
 ١٣٩٦- أبو عبيدة: مجاز القرآن ٢٠/٢.
 ١٣٩٧- ق ١٦.
 ١٣٩٨- الزركشي: البرهان ٢٠٦/٢. والسيوطي: الإتقان ١٦/٢.
 ١٣٩٩- السيوطي: الإتقان ١٦/٢. والغزالي: ميزان العمل، ٩٠-٩١، ١٠٠.

ف ٥ م ١ : المطلب الخامس :

ومما يوهم المكان : (عند)

وقد ورد في القرآن الكريم من مثل قوله ﷺ: ﴿...وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ﴾^(١٤٠٠) قال الشريف الرضي: وهذا استعارة ومجاز، والمعنى فوجد عند الله ﷻ عند انتهائه إلى منقطع عمله السيئ، فكأله بصواعه، وجازاه بجزائه، وذلك يكون يوم المعاد وعند انقطاع تكليف العباد..وقيل إن الضمير في قوله ﷻ: [عنده] يعود إلى الكافر لا إلى عمله..فكأنه ﷻ قال: فوجد الله قريباً منه، أي وجد عقابه مرصداً له، فأخذه من كذب وجزاه بما اكتسب، وذلك كقول القائل: الله عند لسان كل قائل، أي: يجازيه على قول الحق بالثواب، وعلى قول الباطل بالعقاب، والقولان جميعاً يؤولان إلى معنى واحد^(١٤٠١).

ونفى الرازي شبهة المكان والجهة من لفظ [عند] في أمثال هذه النصوص، عندما تضاف إلى الله ﷻ. وقال: فلا يجوز أن يكون المراد بالعندية الحيز، بل المراد به الشرف، والقرب، والرتبة. فهذا هو تأويل قوله ﷻ: ﴿...الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ...﴾^(١٤٠٢) تدل على أن الملائكة عند الله ﷻ من المقربين..ومثلها قوله ﴿وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَرُفْقًا﴾^(١٤٠٣) وليس المراد بهذه العندية الجهة^(١٤٠٤). هكذا تفسر وكل ذلك من دون جهة أو حيز.

١٤٠٠ - النور ٣٩.
١٤٠١ - الرضي: تلخيص البيان ٢٠٤.
١٤٠٢ - الأعراف ٢٠٦ و فصلت ٣٨.
١٤٠٣ - ص ٢٥.
١٤٠٤ - الرازي : أساس التقديس، ص ١٦٤.

ومثلها قوله ﷺ: ﴿..بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (١٤٠٥). قال الزمخشري:
مقربون.. عنده ذووا زُلْفَى كقوله ﷺ: ﴿فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾ (١٤٠٦)(١٤٠٧).

وقال السيوطي: ومعناها: الإشارة إلى التمكين والزلفى والرفعة (١٤٠٨).

١٤٠٥ - آل عمران ١٦٩.
١٤٠٦ - فصلت ٣٨.
١٤٠٧ - الزمخشري: الكشاف ٤٣٩/١.
١٤٠٨ - السيوطي: الإتقان ١٦/٢.

ما يوهم الجسمية

المطلب الأول:

الوجه

وصفة الوجه من الصفات الثابتة لله على ما يليق به^(١٤٠٩) وتأويلها أضيف إلى الباري ﷻ وكانت مواقف المتكلمين من تأويل الوجه على النحو الآتي:

١- فالوجه هو المركب فيه العينان في كل حيوان، والوجه إذا وُجّه تبعه سائر الإنسان...، وإذا أسلم، أسلم سائر الإنسان، وإذا أُقيِمَ، فقد أُقيم سائرُه، لأنه هو المتوجهُ أولاً من الأعضاء الظاهرة للقاصد الطالب، ووجه الله صفة له^(١٤١٠).

٢- والوجه أيضاً: أول الشيء وصدوره. ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿وَقَالَتْ طَافَةُ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَّهَ التَّهَامِ وَكَفَرُوا آخِرَةً﴾^(١٤١١) أي أول النهار^(١٤١٢). قال الزمخشري: "ومثله: وتفرقوا في كل وجهةٍ.. وليس لكلامك هذا وجهٌ صحةٍ.. الخ"^(١٤١٣).

٣- والوجه أيضاً: القصد والإخلاص بالفعل، ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾^(١٤١٤) وقوله ﴿أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾^(١٤١٥) أي أخلصت عبادتي له^(١٤١٦).

^{١٤٠٩} - جار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٥٧ فما بعدها.

^{١٤١٠} - الطبري: جامع البيان، ١/٥٠٥. وجمار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٥٧.

^{١٤١١} - آل عمران ٧٢.

^{١٤١٢} - السجستاني، غريب القرآن ٢٠٨.

^{١٤١٣} - المرتضى: أمالي المرتضى ١/٥٩٠. والزمخشري، أساس البلاغة، ص ٦٦٧.

^{١٤١٤} - النساء ١٢٥.

^{١٤١٥} - آل عمران ٢٠.

^{١٤١٦} - السجستاني: غريب القرآن ٧.

وفي قوله ﷺ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(١٤١٧) قال الفراء: إلا هو. ومنه قولهم في الصلاة: ﴿وَجَّهْتُمْ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا..﴾^{(١٤١٨)(١٤١٩)} أي قصدت بصلاتي وعملي، وكذلك قوله ﷺ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ﴾^{(١٤٢٠)(١٤٢١)}.

وقال السيوطي: قوله ﷺ: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾^(١٤٢٢) وقوله ﴿إِنَّمَا نَطْمَعُكُمْ لَوْجَهُ اللَّهِ﴾^(١٤٢٣) وقوله ﴿إِلَّا ائْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾^(١٤٢٤) المراد في كل ذلك إخلاص النية^(١٤٢٥).

وقال القرطبي: وقد أول قوله ﷺ: ﴿فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(١٤٢٦) بالقصد.. كما تقول: خرج فلان في وجه كذا.. وقيل المعنى في قوله ﷺ: ﴿فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(١٤٢٧) فتم رضى الله وثوابه كما قال ﷺ: ﴿إِنَّمَا نَطْمَعُكُمْ لَوْجَهُ اللَّهِ﴾^(١٤٢٨) وقيل العمل الذي يقصد به وجهه ﷺ^(١٤٢٩).

قال الرازي في تأويل الآية السابقة: الوجه كناية عن الرضى بسبب أن الإنسان إذا مال قلبه إلى الشيء أقبل بوجهه عليه، وإذا كره شيئاً أعرض عنه بوجهه، فلما كان إقبال الإنسان بوجهه عليه من لوازم كونه مائلاً إليه، فلا حرج من جعل لفظ الوجه كناية عن الرضى، ومثله قوله ﷺ: ﴿فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(١٤٣٠) و﴿إِنَّمَا نَطْمَعُكُمْ لَوْجَهُ اللَّهِ﴾^(١٤٣١) وقوله ﴿إِلَّا ائْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾^(١٤٣٢) فالمراد من الكل رضى الله ﷺ. وقال: وعلم أنه لا يمكن أن يكون الوجه المذكور

-
- ١٤١٧ - القصص ٨٨.
 ١٤١٨ - الانعام ٧٩.
 ١٤١٩ - الفراء: معاني القرآن، ٣١٤/٢ والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٨٤/٢.
 ١٤٢٠ - الروم ٤٣.
 ١٤٢١ - المرتضى: أمالي المرتضى ٥٩٠/١.
 ١٤٢٢ - الانعام ٥٢.
 ١٤٢٣ - الدهر ٩.
 ١٤٢٤ - الليل ٢٠.
 ١٤٢٥ - السيوطي: الإتيان ٧/٢، ١٣.
 ١٤٢٦ - البقرة ١١٥.
 ١٤٢٧ - البقرة ١١٥.
 ١٤٢٨ - الدهر ٩.
 ١٤٢٩ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٨٤/٢، ٤٥/٤، ٨٩/٢٠.
 ١٤٣٠ - البقرة ١١٥.
 ١٤٣١ - الدهر ٩.
 ١٤٣٢ - الليل ٢٠.

في هذه الآيات وهذه الأخبار هو الوجه بمعنى العضو والجارحة وحسن جعل الوجه اسماً لكل الذات (١٤٣٣) ..

وفي قوله ﷺ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (١٤٣٤) وجه آخر، وقد روي عن بعض المتقدمين، وهو أن يكون المراد بالوجه ما يقصد به إلا الله ﷻ ويوجه به إليه، نحو القرية إليه جلت عظمتها، فيقال: لا تشرك بالله ولا تدع لها غيره، فإن كل فعل يُتقرب به إلى غيره ويُقصد به سواه فهو هالك باطل..، وكيف يسوغ للمشبهة أن يحملوا هذه الآية والتي قبلها على الظاهر..؟ أليس ذلك يوجب أنه ﷻ يفنى، ويبقى وجهه وهذا كفر وجهل من قائله.. فأما قوله ﷻ ﴿إِنَّمَا نَطَعُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ﴾ (١٤٣٥) وقوله ﷻ: ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ (١٤٣٦) وقوله ﷻ ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ نَزْكَاتٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (١٤٣٧) فمحمول على أن هذه الأفعال مفعولة له، ومقصود بها ثوابه، والقرية إليه والزلفى عنده (١٤٣٨).

٤- والوجه: الاحتيال في الأمر من قولهم كيف الوجه لهذا الأمر..؟ وما الوجه فيه أي: الحيلة (١٤٣٩).

٥- والوجه: الذهاب والجهة والناحية قال ﷻ: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَشَرُّ وَجْهِ اللَّهِ﴾ (١٤٤٠).

والمراد بالوجه هنا الجهة ويكون بالإضافة، بمعنى الملك والخلق والإنشاء والإحداث لأنه ﷻ قال ﴿وَكُلِّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَشَرُّ وَجْهِ اللَّهِ﴾ (١٤٤١) أي أن الجهات كلها لله وتحت ملكه (١٤٤٢).

١٤٣٣- الرازي: أساس التقديس، ص ١١٧-١١٨.
١٤٣٤ - القصص ٨٨.
١٤٣٥ - الدهر ٩.
١٤٣٦ - الليل ٢٠.
١٤٣٧ - الروم ٣٩.
١٤٣٨ - المرتضى: أمالي المرتضى، ١/٥٩٢-٥٩٣. والرازي: فرق المسلمين، ص ٥٧. وأبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٦٦-١٧٤.
١٤٣٩ - المرتضى: أمالي المرتضى ١/٥٩٠.
١٤٤٠ - البقرة ١١٥.
١٤٤١ - البقرة ١١٥.
١٤٤٢ - المرتضى: أمالي المرتضى ١/٥٩٢-٥٩٣.

وقال القرطبي: قال ابن عباس رضي الله عنه: المراد بالوجه هنا الجهة التي وجهنا إليها أي القبلة وقال ذلك بعض الأئمة^(١٤٤٣). وقال ذلك مجاهد والطبري، قالوا: ﴿فَسَمَّوْهُ اللهُ﴾^(١٤٤٤) أي: قبلة الله^(١٤٤٥). وقال الزركشي: فالمراد بالآية: الجهة التي وجهنا إليها في القبلة، وقيل المراد به الجاه أي فثم جلال الله وعظمته^(١٤٤٦).

وقال الشريف الرضي: ﴿فَسَمَّوْهُ اللهُ﴾^(١٤٤٧) أي جهة التقرب إلى الله والطريق الدالة عليه ونواحي مقاصده ومعتمدياته الهادية إليه^(١٤٤٨). قال السجستاني: قوله رضي الله عنه: ﴿وَكُلَّ وَجْهَهُ هُوَ مَوْلَاهُ﴾^(١٤٤٩) أي قبلة هو مستقبلها، أي يولي إليها وجهه^(١٤٥٠).

٦- والوجه: القدر والمنزلة، ومنه قولهم: لفلان وجه عريض، وفلان أوجه من فلان أي: أعظم قدراً وجاهاً، ويقال: أوجه السلطان فلان.. إذا جعل له جاهاً..^(١٤٥١)

٧- والوجه: الرئيس المنظور إليه: يقال: فلان وجه القوم، وهو وجه عشيرته. ووجه الشيء نفسه وذاته، ومن ذلك قولهم: إنما أفعل ذلك لوجهك^(١٤٥٢).

وقال الزمخشري: ومن المجاز: هذا وجه الثوب، ووجه القوم، وهؤلاء وجوه البلد، ورجل وجيه بين الوجاهة، وله جاه وحرمة.. وسمعت في المسجد الحرام سائلاً يقول: من يدلني على وجه عربي كريم يحملني على نُعَيْلَةٍ^(١٤٥٣).

٨- وعُبر عن الوجه بالذات، من مثل قوله رضي الله عنه: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ..﴾^(١٤٥٤) وقوله ﴿وَوُجُوهُ﴾

يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ..﴾^(١٤٥٥) وقوله ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ..﴾^(١٤٥٦) ووصف الوجوه بأنها ناصرة، وبأسرة،

١٤٤٣- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٨٨/٢٠. والسيوطي: الإتقان، ١٣/٢.
١٤٤٤- البقرة ١١٥.
١٤٤٥- الطبري: جامع البيان، ٥٣٥/٢، ٥٠٥/١.
١٤٤٦- الزركشي: البرهان ٢٤٦/٢. والسيوطي: الإتقان، ١٣/٢.
١٤٤٧- البقرة ١١٥.
١٤٤٨- الرضي: تلخيص البيان ٣٥.
١٤٤٩- البقرة ١٤٨.
١٤٥٠- السجستاني: غريب القرآن ٢١٢.
١٤٥١- المرتضى: أمالي المرتضى ٥٩١/١-٥٩٢. وقصاب: التراث النقدي والبلاغي ٢٠٤.
١٤٥٢- المرتضى: أمالي المرتضى ٥٩١/١-٥٩٢.
١٤٥٣- الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٦٦٧.
١٤٥٤- القيامة ٢٢.
١٤٥٥- القيامة ٢٤.

وناعمة، يدل على أنّ المراد بها الناس.. فذكر الوجوه وأراد جملة الإنسان.. وقد صح استعمال الوجه في اللغة على هذه الطريقة، فلذلك يقول القائل: هذا وجه الرأي، ووجه الطريق، ويريد به: **نفس الرأي ونفس الطريق** (١٤٥٧).

وفي تأويل قوله ﷻ: ﴿أَسَلَمْتُ وَجْهِي﴾ (١٤٥٨) وقوله ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ (١٤٥٩) أن المقصود بالوجه هنا هو الذات وقوله ﷻ **وجهي** بمعنى ذاتي، ومنه الحديث: "سجد وجهي للذي خلقه وصوره" (١٤٦٠).

وقال الشريف الرضي: المراد من الآية: ويبقى ذات ربك وحقيقته ولو كان الكلام محمولاً على ظاهره لكان فاسداً مستحيلًا..، لأنه لا أحد يقول من المشبهة والمجسمة الذين يثبتون لله ﷻ أبعاضاً مؤلفة وأعضاء مُصرّفة أن وجه الله ﷻ يبقى، وسائرُه يبطل ويفنى تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (١٤٦١).

وقال أيضاً: والوجه هاهنا عبارة عن ذات الشيء ونفسه وعلى هذا قوله ﷻ ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (١٤٦٢). أي ويبقى ذات ربك، ومن الدليل على ذلك الرفع في قوله ﷻ ذو الجلال والإكرام، لأنه صفة للوجه الذي هو الذات، ولو كان الوجه هاهنا بمعنى العضو المخصوص على ما ظنه الجهال، لكان وجه الكلام أن يكون ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ بالياء وليس بالواو، فيكون ذي صفة للجملة، لا صفة للوجه الذي هو التخاطيب المخصوصة، كما يقول القائل: رأيت وجه الأمير ذي الطول والإنعام، ولا يقال [ذا] لأن الطول والإنعام من صفات جملته، لا من صفات وجهه. ويوضح ذلك قوله ﷻ في هذه السورة ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (١٤٦٣) لما كان الاسم غير المسمى وصف ﷻ المضاف إليه،

١٤٥٦ - الغاشية ٨-٩.
 ١٤٥٧ - الهذاني: متشابه القرآن، ٦٧٣/٢-٦٧٤.
 ١٤٥٨ - آل عمران ٢٠.
 ١٤٥٩ - الرحمن ٢٧.
 ١٤٦٠ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٤/٤٥.
 ١٤٦١ - الرضي: تلخيص البيان ص ٣٠٢. والرازي: فرق المسلمين والمشركين، ص ٥٧.
 ١٤٦٢ - الرحمن ٢٧.
 ١٤٦٣ - الرحمن ٧٨.

ولما كان الوجه في الآية المتقدمة هو النفس والذات قال ﷺ: ﴿ذُو الْجَلَالِ﴾ ولم يقل ذي الجلال (١٤٦٤).

وأجاز شارح الفقه الأكبر إطلاق لفظ الوجه على الله (بلا تشبيه ولا كيفية) أي مقروناً بنفي التشبيه والكيفية من الهيئة والكمية كما يقتضيه التنزيه (١٤٦٥).

وقال الزركشي: قوله ﷺ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (١٤٦٦)، أي: إِلَّا ذَاتَهُ وقد سمي هذا المجاز من "إطلاق الجزء على الكل ومنه ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ (١٤٦٧)".

وقال الزمخشري: والوجه يعبر به عن الجملة والذات ومساكين مكة يقولون أَيْنَ وَجْهِ عَرَبِي كَرِيمٍ يَنْقُذُنَا مِنَ الْهَوَانِ (١٤٦٨).

وقد قيل في ذلك وجه آخر، وهو:

أن يراد بالوجه هاهنا ما قُصِدَ الله به من العمل الصالح والمتجر الربح، على طريق القربة وطلب الزلفة. فَأَعْلَمْنَا اللهُ ﷻ، أن كل شيء هالك إلا وجه دينه، الذي يُوصَلُ إليه منه، وَيُسْتَنْزَلُ عنده به، ويجعله وسيلة إلى رضوانه، وسبباً لغفرانه (١٤٦٩).

وعُبر بالوجه عن سائر الذات إذ هو أشرف أعضاء الشخص، وأجمعها للحواس.. وقد أكد الرازي على الكناية في تأويل الوجه في قوله ﷺ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (١٤٧٠) إذ جعل لفظ الوجه كناية عن الذات تارة وعن الرضى تارة أخرى، ولما كان المرئي من الإنسان في أكثر الأوقات ليس إلا وجهه، وبوجهه يتميز ذلك الإنسان من غيره، فالوجه كأنه العضو الذي به يتحقق وجود ذلك الإنسان، وبه يُعرف كونه موجوداً، والمراد به جميع ما تقع به المواجهة لا الوجه وحده، فلما كان الأمر كذلك، لا جرم حسن جعل الوجه اسماً لكل الذات، ومما يقوي ذلك

١٤٦٤-الرضي: تلخيص البيان، ٢٢٨-٢٢٩ و٣٠٢.

١٤٦٥- القاري: شرح الفقه الأكبر ص ٥٨. والماتريدي: شرح الفقه الأكبر ص ١٢٠.

١٤٦٦- القصص ٨٨.

١٤٦٧-الزركشي: البرهان ٢/٢٦٣. وبدوي: مذاهب الإسلاميين، ١/٤١٥.

١٤٦٨-الزمخشري: الكشاف ٤/٤٤٦، ٣/٤٣٧.

١٤٦٩-الرضي: تلخيص البيان ٢٢٨-٢٢٩.

١٤٧٠- القصص ٨٨.

أن القوم إذا كان معهم إنسان، يرتب أحوالهم ويقوم بإصلاح أمورهم، سُمي وجه القوم ووجههم^(١٤٧١).

وقال المرتضى: قوله ﴿فَمَوْجُهُُ اللَّهُ﴾^(١٤٧٢) فثم الله ﷻ. ولأن جميع ما أضيف إلى الوجوه في ظاهر الآي [الكريم]، من النظر والرضا والغضب، لا يصح إضافته على الحقيقة إليه ﷻ، وإنما يضاف إلى الجملة، فمعنى قوله ﷻ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(١٤٧٣) أي: كل شيء هالك إلا إياه^(١٤٧٤) وقال أبو عبيدة مجازة: إلا هو وما استثنوه من جميع فهو منصوب^(١٤٧٥). وكذلك قوله ﷻ: ﴿وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(١٤٧٦) لما كان المراد بالوجه نفسه لم يقل ذي كما قال ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(١٤٧٧) لما كان اسمه غيره^(١٤٧٨). وقوله ﷻ: ﴿وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ..﴾ هو: ذات الله.. والوجه هنا، على التوسع والمجاز، لا على الحقيقة، وهو مثل قول العرب: "لولا وجهك لم أفعل ذلك، أي لولا أنت.."^(١٤٧٩) وفي قوله ﷻ ﴿فَمَوْجُهُُ اللَّهُ﴾^(١٤٨٠) فيحتمل أن يراد به فثم الله لا على معنى الطول، ولكن على معنى التدبير والعلم^(١٤٨١).

والوجه صلة وهو كقوله ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(١٤٨٢). قاله: الكلبي [ت ٤٦٤هـ] والقتيبي، ونحوه قال المعتزلة، حكى ذلك الواحدي عن أكثر المتكلمين: أن الوجه صلة والمعنى: فثم الله يعلم ويرى. قال: والوجه قد ورد صلة مع اسم الله كثيراً... والأشبه حمله على أن المراد به الذات

١٤٧١- الرازي: أساس التقديس، ص ١٢٠. و القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٤ / ١١٩. والزرکشي: البرهان، ٢ / ٢٦٣.
١٤٧٢ - البقرة ١١٥.
١٤٧٣ - القصص ٨٨.
١٤٧٤ - المرتضى: أمالي المرتضى، ١ / ٥٩١-٥٩٢. وقصاب: التراث النقدي والبلاغي، ص ٢٠٤.
١٤٧٥ - أبو عبيدة: مجاز القرآن ٢ / ١١٢.
١٤٧٦ - الرحمن ٢٨.
١٤٧٧ - الرحمن ٧٨.
١٤٧٨ - المرتضى: أمالي المرتضى، ١ / ٥٩١-٥٩٢. وقصاب: التراث النقدي والبلاغي، ص ٢٠٤.
١٤٧٩ - الأشعري: مقالات الإسلاميين ١ / ٢٢٨.
١٤٨٠ - البقرة ١١٥.
١٤٨١ - المرتضى: أمالي المرتضى ١ / ٥٩٢-٥٩٣.
١٤٨٢ - الحديد ٤

كما في قوله ﷻ: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾^(١٤٨٣) وهو أولى بقول ممن أدعى الزيادة^(١٤٨٤) أي ادعى زيادة لفظة الوجه على الذات.

٩- وقال الزركشي: تأويل [الوجه] في القرآن الكريم، راجع إلى الوجود، والعبارة عنه بالوجه من مجاز الكلام. إذ كان الوجه من أظهر الأعضاء في الشاهد ومن أجلها قَدْرًا^(١٤٨٥).

قال ابن فورك: قد تذكر صفة الشيء، والمراد بها الموصوف توسعاً، كما يقول القائل: رأيت علم فلان اليوم، ونظرتُ إلى علمه، وإنما يريد بذلك: رأيت العالمَ ونظرتُ إلى العالمِ. كذلك إذا ذكر الوجه هنا: فالمراد، من له الوجه، أي: الوجود.. وعلى هذا يتأولُ قوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا نُنْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ﴾^(١٤٨٦) ^(١٤٨٧). ومثلها قوله ﴿إِلَّا اتِّعَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾^(١٤٨٨) أي الذي له الوجه، قال ابن عباس: الوجه عبارة عنه ﷻ كما قال: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(١٤٨٩) قاله بعض الأئمة.. وقيل: المراد فثم الله ﷻ^(١٤٩٠).

وقال القرطبي ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ أي: ويبقى الله، فالوجه عبارة عن وجوده وذاته.

فالموصوف بالبقاء عند تعرض الخلق للفناء وجود الباري ﷻ، والوجه صفة زائدة على الذات، يحصل بها الإقبال على من أراد الرب تخصيصه بالإكرام.. يقال: هذا وجه الأمر ووجه الصواب.

وقيل: أي يبقى الظاهر بأدلته كظهور الإنسان بوجهه وقيل: وتبقى التي يتقرب بها إلى الله، وهذا الذي ارتضاه المحققون من علمائنا، كابن فورك وأبو المعالي وغيرهم^(١٤٩١).

١٤٨٣ - البقرة ١١٢.
١٤٨٤ - الزركشي: البرهان ٢/٢٧٨. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٨٤/٢، و١٦٥/١٧.
١٤٨٥ - الزركشي: البرهان ٢/٢٦٤.
١٤٨٦ - الدهر ٩.
١٤٨٧ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١٢٨/١٩.
١٤٨٨ - الليل ٢٠.
١٤٨٩ - الرحمن ٢٧.
١٤٩٠ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١٦٥/١٧، ٨٤/٢.
١٤٩١ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١٦٥/١٧.

وفي تأويل قوله ﷺ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(١٤٩٢) قال ابن تيمية: نفسها بما هو مأثور ومنقول عن السلف والمفسرين: من أن المعنى كل شيء هالك إلا ما أريد به وجهه^(١٤٩٣).
وقد عرض ابن جني في كتاب الخصائص لهذه الألفاظ المشكلة، فقال: وأكثرها جار على المجاز وقلماً يخرج الشيء منها على الحقيقة^(١٤٩٤).

ف ٥٢: المطلب الثاني:

العين

ومما اختلف في تأويله المتكلمون العين: وهي مؤولة بالبصر، أو الإدراك، بل هي حقيقة في ذلك، خلافاً لتوهم البعض بأنها مجاز، وإنما المجاز في تسمية العضو بها.. قال البغوي [١٥١٦هـ]: في قوله ﷺ: ﴿وَلِتَضَعْ عَلَىٰ عَيْنِي﴾^(١٤٩٥) وأما العين في الأصل فهي: صفة ومصدر لمن قامت به، ثم عبر عن حقيقة الشيء بالعين.. وإضافتها للباري في الآية ﴿وَلِتَضَعْ عَلَىٰ عَيْنِي﴾^(١٤٩٦) حقيقة لا مجاز كما توهم أكثر الناس، لأنه صفة في معنى الرؤية والإدراك، وإنما المجاز في تسمية العضو بها، وكل شيء يوهم الكفر والتجسيم فلا يضاف إلى الباري لا حقيقة ولا مجازاً^(١٤٩٧). وهذا معنى: ﴿وَلِتَضَعْ عَلَىٰ عَيْنِي﴾^(١٤٩٨) أي: ولتربى ولتغذى بمرأى مني لا أكلك إلى غيري^(١٤٩٩).

١٤٩٢ - القصص ٨٨.
١٤٩٣ - توحيد الربوبية) ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢ / ٢٨.
١٤٩٤ - ابن جني: الخصائص ٣ / ٢٤٧.
١٤٩٥ - طه ٣٩.
١٤٩٦ - طه ٣٩.
١٤٩٧ - ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد ٢ / ٣. والزركشي: البرهان ٢ / ٨٧.
١٤٩٨ - طه ٣٩.
١٤٩٩ - السجستاني: غريب القرآن ٦٣ والرازي: التفسير الكبير ٢٢ / ٢٣ والبيهقي: الأسماء ٣٩٦. وبدوي: مذاهب الإسلاميين، ١ / ٤١٥.

وإن نسبة العين إليه ﷺ، اسم لآياته المبصرة، التي بها ﷺ ينظر للمؤمنين وبها ينظرون إليه، قال ﷺ: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً﴾^(١٥٠٠) نسب البصر للآيات على سبيل المجاز تحقيقاً، لأنها المرادة بالعين المنسوبة إليه. وقال ﷺ: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلْتَنْصِبْهُ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾^(١٥٠١) وقال أيضاً: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾^(١٥٠٢) أي بآياتنا تنظر بها إلينا ويُنظر بها إليك.. ويؤيد أن المراد بالأعين هنا الآيات كونه علل بها البصر لحكم ربه صريحاً في قوله ﷺ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزَكِّيكَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ نُنزِلُهَا ۚ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾^(١٥٠٣) قال: وقوله في سفينة نوح ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾^(١٥٠٤) أي بآياتنا بدليل قوله: ﴿وَقَالَ امْرُكُوبُ فِيهَا بِاسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا﴾^(١٥٠٥) وقال: ﴿وَتُصْنَعُ عَلَيَّ عَيْنِي﴾^(١٥٠٦)، أي على حكم آياتي التي أوحيتها إلى أمك أن أرضعني فإذا خفت عليه فألقيه في اليم. وقال غيره: المراد بالآيات: كلاءته ﷺ أي: حفظه^(١٥٠٧).

وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: في قوله ﷺ: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾^(١٥٠٨) قال بعين الله ﷺ. قلت ومن أصحابنا من حمل العين المذكورة في الكتاب على الرؤية. وقوله ﷺ: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ أي بمرأى منا، وكذلك قوله ﷺ: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾^(١٥٠٩) وقد يكون ذلك من صفات الذات، وتكون صفة واحدة، والجمع فيها على معنى التعظيم كقوله ﷺ: ﴿مَا قَدِّتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾^(١٥١٠) ومنهم من حملها على الحفظ والكلاءة وزعم أنها من صفات الفعل، والجمع فيها شائع..^(١٥١١) وفي تفسير قوله ﴿أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾^(١٥١٢) قال الزمخشري: يحفظنا

-
- ١٥٠٠ - النمل ١٣.
 - ١٥٠١ - الأنعام ١٠٤.
 - ١٥٠٢ - الطور ٤٨.
 - ١٥٠٣ - الإنسان ٢٢-٢٣ و القلم ٤٨.
 - ١٥٠٤ - القمر ١٤.
 - ١٥٠٥ - هود ٤١.
 - ١٥٠٦ - طه ٣٩.
 - ١٥٠٧ - السبوطي: الإتيان ٧/٢-١٦.
 - ١٥٠٨ - هود ٣٧.
 - ١٥٠٩ - القمر ١٤.
 - ١٥١٠ - لقمان ٢٧.
 - ١٥١١ - الرازي: التفسير الكبير ٤٠/٢٩، و البيهقي: الأسماء والصفات ٣٩٦، والزرکشي: البرهان ٨٧/٢.
 - ١٥١٢ - المؤمنون ٢٧.

وكلاءتنا، كأن معه من الله حُفَاطًا يكلؤونه بعيونهم، لئلا يتعرض له ولا يفسد عليه مُفسِدٌ عمله، ومنه قولهم: عليه من الله عين كائلة (١٥١٣).

أما قوله ﷺ: ﴿وَلْتَصْنَعْ عَلَيَّ عَيْنِي﴾ (١٥١٤) لثُرِي وَيُحَسِّنَ إِلَيْكَ، وأنا مراعيك وراقبك...وَلْيَكُنْ عملك وتصرفك على عين مني (١٥١٥). وقد دخلت [على] في اللفظ تنبيهاً على المعنى، لأنها تعطي الاستعلاء، والاستعلاء: ظهورٌ وإبداءٌ فكأنه يقول ﷺ: ولتصنع على أمن لا تحت خوف. وذكر العين لتضمُّها معنى الرعاية والكلاءة (١٥١٦).

وهذا الكلام يفيد الاختصاص بشدة الرعاية وفرط الحفظ والكلاءة، ولَمَّا كان الحفظ للشيء في الأغلب يديم مراعاته بعينه، جاء ﷺ باسم العين بدلاً من ذكر الحفظ والحراسة على طريقة المجاز والاستعارة..ويقول العربي لغيره: إنك مني بمراى ومسمع، يريد بذلك أنه متوفر عليه برعايته، ومنصرف إليه بمراعاته، وقد يجوز أيضاً أن يكون المراد بذكر العين هاهنا بمكانه، فقال: ولتصنع وأنا عالم بما يفعل بك، وكذلك قوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ (١٥١٧) أي تجري ونحن عالمون بجريها، غير خاف علينا شيء من تصرفها، وَحَسَنَ أَنْ تَقُومَ الْعَيْنُ مَقَامَ الْعِلْمِ، لَمَّا كَانَتْ الْعَيْنُ طَرِيقَ الْعِلْمِ، قَالَ ﷺ: ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ ولم يقل: (بعيننا) لَمَّا خَاطَبَ الْجَمِيعَ عَلَى طَرِيقِ التَّفْخِيمِ وَالتَّعْظِيمِ (١٥١٨).

ولفظة العين في الآيات السابقة عبارة عن الاستعارة ومعناها " واصنع الفلك بأمرنا ونحن نرعاك ونحفظك، وليس أن هناك عيناً تلاحظ ولا لساناً يلفظ، وذلك كما يقول القائل: أنا بعين الله، أي بمكان من حفظ الله، ومن كلامهم للظاعن المشيع، والحميم المودع: صحبتك عين الله: أي رعاية الله وحفظه" (١٥١٩).

١٥١٣-الزمخشري: الكشاف ١٨٣/٣.

١٥١٤- طه ٣٩.

١٥١٥-الزمخشري: الكشاف ٦٣/٣-٦٤.

١٥١٦-ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد ٦/٢ و الزركشي: البرهان ٨٧/٢.

١٥١٧- القمر ١٤.

١٥١٨-الرازي: أساس التقديس، ص ١٢١-١٢٢. والرضي: وتلخيص البيان، ١٧٧. وبدوي: مذاهب الإسلاميين،

٤١٥/١.

١٥١٩-أبو عبيدة: مجاز القرآن، ١٩/٢. الرضي: تلخيص البيان، ص ١٦١، و الشوكاني: فتح القدير، ٣٦٥/٣.

فثبت أن معنى قوله ﷺ: ﴿وَتُصْنَعُ عَلَيَّ عَيْنِي﴾^(١٥٢٠) أي ولتربى وتغذى بمرأى مني.. وذلك معروف في اللغة ولكن لا يكون في هذا تخصيص لموسى، فإن جميع الأشياء بمرأى من الله،.. والعين في هذه الآية يقصد بها قصد الإرادة والاختيار من قول العرب: غدا فلان على عيني، أي على المحبة مني.. والمعنى: ولتكون حركتك وتصرفك بمشيئتي وعلى عين مني...

ف ٢٥م: المطلب الثالث:

اليمين

ولفظ اليمين ورد في القرآن الكريم في مواضع منها قوله ﷺ: ﴿وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ﴾^(١٥٢١) وقوله ﷺ: ﴿لَا خِذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾^(١٥٢٢)، قال: ابن عباس: اليمين هاهنا القوة وإنما أقام اليمين مقام القوة، لأن قوة كل شيء في ميامنه، ولأهل اللغة في هذا مذهب آخر قد جرى الناس على اتباعه إن كان الله ﷻ أراد في هذا الموضع وهو قولهم إذا أرادوا عقوبة رجل: خذ بيده، وافعل به كذا وكذا، وأكثر ما يقول السلطان والحاكم بعد وجوب الحكم: خذ بيده واسفح بيده ونحوه قال ﷺ: ﴿كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَسَفَعْنَا بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةً كَآذِيَةِ خَاطِئَةٍ﴾^(١٥٢٣) أي لناخذنه بها، ثم لنقيمناه ولنذلناه، إما في الدنيا وإما في الآخرة^(١٥٢٤). فكانه ﷻ قال: لو كذب علينا في شيء مما يُلقيه إليكم عنًا، لأمرنا بالأخذ بيده ثم عاقبناه بقطع الوتين.. وما يُردُّ أُنَّا نَقَطَعُهُ بَعِينِهِ، فيما يرى أهل النظر ولكنه أراد: ولو كذب علينا لأمتناه أو قتلناه، فكان كمن قطع وتينه..^(١٥٢٥).

وفي قوله ﷺ: ﴿... مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ﴾^(١٥٢٦) إنما أراد به الملك والافتقار، ليصح فيه التمدح، وذلك لأن المُتَعَالَمَ، أن كون الشيء في يد الإنسان، لا يمنع كونه ملكاً لغيره، وأنه لا يكون مقتدرًا

١٥٢٠ - طه ٣٩.
١٥٢١ - الزمر ٦٧.
١٥٢٢ - الحاقة ٤٥.
١٥٢٣ - العلق ١٥-١٦.
١٥٢٤ - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص ١٥٤-١٥٥.
١٥٢٥ - الطبري: جامع البيان ٢/٢٩٤. وابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ١٥٥-١٥٦. وابن حزم: مسائل من الأصول، ص ١١. والرضي: تلخيص البيان، ص ٣٣٠.
١٥٢٦ - الزمر ٦٧.

عليه، وإنما كان متمدحاً متى حمل على طريقة الملك، ولذا قالوا في المملوك هذه اللفظة، وأنَّ فلاناً يملك عبده ملك اليمين. وإنما أرادوا بذلك المبالغة في كونه مالكاً، لأنَّ حظ اليمين في هذا الوجه، أقوى من حظ الشمال..” (١٥٢٧).

وأكد الرازي هذا الفهم حين قال: واعلم أن اليمين عبارة عن القوة والقدرة، والدليل عليه أنه سمى الجانب الأيمن باليمين، لأنه أقوى الجانبين، وسمي الحلف باليمين لأنه يقوي عزم الإنسان على الفعل أو الترك. وإذا كان المراد به يمين الآخذ فالمراد به القوة والقدرة، وقيل معناه.. لانتقمنا منه باليمين، لأنه أشد في البطش..” (١٥٢٨).

وقرر هذا الفراء والمبرد والزجاج وزاد ابن قتيبة قائلاً: وإنما أقام اليمين مقام القوة لأنَّ قوة كل شيء في ميامنه (١٥٢٩). وهذا تصوير للإهلاك بأفضع ما يفعله الملوك بمن يغضبون عليه، وهو أن يأخذه القتال بيمينه ويكفحه بالسيف ويضرب عنقه..” (١٥٣٠).

وفي قوله ﷺ: ﴿وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ﴾: وجه آخر فطن إليه الزمخشري حين قال: أي مغنيات بقسمه لأنه أقسم أن يفنيها... (١٥٣١). وتأويل اليمين بالقسم ذكره الشريف الرضي وقال ولليمين هاهنا معنى آخر: وهو أن يكون بمعنى القسم لأنه ﷺ لما قال في سورة الأنبياء ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِّيلِ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نَعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْهَا بِإِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (١٥٣٢) كان التزامه ﷺ فعل ما أوجبه على نفسه بهذا الوعد كأنه قسم أقسم به، ليفعلن ذلك، فأخبر ﷺ في هذا الموضوع من السورة الأخرى أن ﴿وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ﴾ أي بذلك الوعد الذي ألزمه نفسه ﷺ وجرى مجرى القسم الذي لا بد أن يقع الوفاء به والخروج منه (١٥٣٣). وتأويل واليمين بمعنى الملك والقدرة أولى، يقول القائل هذا ملك يميني وليس يريد اليمين التي هي الجارحة وقد يعبرون عن

١٥٢٧-الهمذاني: متشابه القرآن ٥٩٨/٢. والرضي: تلخيص البيان ص ٢٦٥.
١٥٢٨- الرازي: التفسير الكبير ١٨/٢٧، وأساس التقديس، ص ١٣٤..و الزمخشري: أساس البلاغة ٧١١. وابن كثير: تفسير القرآن العظيم ٤/١٧٤. والشوكاني: فتح القدير ٤/٧٥٤ و عبد الجليل: المجاز وأثره في الدرس اللغوي ص ٢١٧.
١٥٢٩-الفراء: معاني القرآن ٣٨٤/٢.و الشوكاني: فتح القدير ٤/٧٥٤ و ٢٨٦/٥
١٥٣٠- عبد الحميد: آيات الصفات ١١٠.
١٥٣١- الرازي: التفسير الكبير، ١٨/٢٧-١٩.
١٥٣٢- الأنبياء ١٠٤.
١٥٣٣- الرضي: تلخيص البيان ٢٦٦.

القوة أيضاً باليمين، لا أن يكون معنى الآية أي يجمع أقطارها ويطوي انتشارها بقوته كما قال:
﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ﴾ (١٥٣٤)(١٥٣٥).

أما عن تأويل اليمين في الأثر فأشهرها حديث النبي ﷺ "الحجر الأسود يمين الله في الأرض" وقد أوله الغزالي بقوله: "فانظر الآن كيف أولَ هذا، إذ قام البرهان على استحالة ظاهره، واليمين تُقبَل في العادة تقريباً إلى صاحبها، والحجر الأسود يُقبَل أيضاً تقريباً إلى الله ﷻ، فهو مثل اليمين لا في ذاته ولا في صفات ذاته ولكن في عارض من عوارضه، فُسُمي لذلك يميناً.."^(١٥٣٦). وهذا كلام تمثيل وتخيل، وأصله أن المَلِك إذا صافح رجلاً، قبل الرجل يده، فكان الحجر الأسود لله، بمنزلة اليمين للملك، حيث يُسْتَلَم ويلثم..^(١٥٣٧). وقال ابن عباس: الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن استلمه وصافحه فكأنما بايع ربه^(١٥٣٨). وهذا القول مجاز والمراد أن الحجر جهة من جهات القرب إلى الله ﷻ، فمن استلمه وباشره قرب من طاعته ﷻ، فكان كاللصق بها والمباشر لها، فأقام ﷺ اليمين هاهنا مقام الطاعة التي يتقرب بها إلى الله ﷻ على طريقة المجاز والاتساع، لأن من عادة العرب إذا أراد أحدهم التقرب من صاحبه وفضل الأُنس بمخالطته أن يصافحه بكفه، ويلق يده بيده، وقد أعلمنا القديم ﷻ، أن الدنو يستحيل على ذاته، فيجب أن يكون ذلك دنواً من طاعته ومرضاته..^(١٥٣٩). وفسر الشريف الرضي اليمين بالنعمة في قوله ﷺ "يمين الله ملأى سحاً لا يغيضها الليل والنهار"^(١٥٤٠). وهذه استعارة لأن المراد باليمين هاهنا نعمة الله، ووصفها بالامتلاء لكثرة منافعها وعموم موافدها، فجعلها كالعين الثرة، لا تغيضها الموائح ولا تنقصها النواح وخصَّ اليمين لأنها في الأكثر مظنة العطاء..^(١٥٤١). وقد أول أطفيش قوله ﷺ "إن المقسطين على منابر من نور يوم القيامة عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين"^(١٥٤٢). ويمين الرحمن عبارة عن المنزلة الرفيعة والعرب تذكر اليمين في الأمر الحسن ودل لذلك قوله: "وكلتا يديه يمين والتأويل في مثل ذلك هو

١٥٣٤ - الأنبياء ١٠٤.

١٥٣٥ - الرضي: تلخيص البيان ٢٦٦.

١٥٣٦ - الغزالي: الجواهر الغوالي من رسائل الإمام الغزالي (فيصل التفرقة)، ص ٥٩-٦٠.

١٥٣٧ - ابن منظور: لسان العرب ٩٦٧/٦ و٩٦٨ و٩٦٩.

١٥٣٨ - ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، ١٥٦/٥.

١٥٣٩ - الرضي: المجازات النبوية، ص ٣١٩.

١٥٤٠ - العسقلاني: فتح الباري، ٣٩٣/١٣. ومسنند أحمد: ٢٤٢/٢.

١٥٤١ - الرضي: المجازات النبوية ٨١-٨٢.

١٥٤٢ - صحيح مسلم: ١٤٥٨/٣، الحديث رقم ١٨ (١٨٢٧) من حديث عبدالله بن عمر.

الحق..”^(١٥٤٣). وقوله (كلتا يديه يمين) أي أن يديه ﷺ بصفة الكمال لا نقص في واحدة منهما لأن الشمال تنقص عن اليمين^(١٥٤٤). عادة. وفي كل الأحوال كل ما جاء في القرآن الكريم والحديث من إضافة اليد والأيدي واليمين وغير ذلك من أسماء الجوارح إلى الله ﷻ، فإنما هو على سبيل المجاز والاستعارة والله منزّه عن التشبيه والتجسيم.

ف ٢٥ م ٢: المطلب الرابع:

اليد

وقد أول أهل اللغة اليد في قوله ﷻ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ..﴾^(١٥٤٥) أولوها بالفضل والنعمة: وقولهم ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ..﴾ أرادوا ممسكة عن الإنفاق والإسباغ علينا.. وهو كقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً..﴾^(١٥٤٦) في الإنفاق بل يدها مبسوطتان، والعرب تقول: ألق أخاك بوجه مبسوط وبوجه بسط^(١٥٤٧)، ومجاز الآية: ولا تمسك مما ينبغي لك أن تبذل من الحق وهو مثل وتشبيهه^(١٥٤٨).

وذكر الأخفش أن معنى الآية السابقة، أنها العطية والنعمة وكذلك قوله ﷻ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ كما نقول إن لفلان عندي يداً أي نعمة وقال ﷻ: ﴿أُولَئِكَ أَعْيُنُهُمْ الْأَبْصَارُ﴾^(١٥٤٩) أي أولي النعم، وقد تكون اليد في وجوه: تقول بين يدي الدار يعني قدامها، وليست للدار يدان^(١٥٥٠). وقد قيل إن اليهود وصفوا الله ﷻ بالبخل.. فرد الله قولهم وكذبهم بقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ واليد هاهنا الفضل والنعمة، وذلك معروف في اللغة متظاهر في كلام العرب وأشعارهم^(١٥٥١).

١٥٤٣ - الذهبي: التفسير والمفسرون ٣٥٧/٢.

١٥٤٤ - ابن منظور: لسان العرب ٤٩٦٧/٦ و٤٩٦٨.

١٥٤٥ - المائدة ٦٤.

١٥٤٦ - الإسراء ٢٩.

١٥٤٧ - الفراء: معاني القرآن ٨٩/٣ وأبو عبيدة: مجاز القرآن ١٧٠/١. والزرقاتي: مناهل العرفان، ٣٠٩/٢.

١٥٤٨ - الطبري: جامع البيان ٢٠٠/١. وأبو عبيدة: مجاز القرآن ٣٧٥/١. والزمخشري: الكشاف، ٦٥٤/١ و٦٦٢/٢.

١٥٤٩ - ص ٤٥.

١٥٥٠ - الأخفش الأوسط، الإمام أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي البلخي البصري، معاني القرآن، حققه د. فانز

فارس، الكويت ١٩٧٩ و ط ١٩٨١ م ولم يشر إلى اسم الناشر ٢٦١/١.

١٥٥١ - المرتضى: أمالي المرتضى ٣/٢-٤.

“وإن إطلاق اليد المراد به القدرة وهي لا تكون للنعمة إلا وفي الكلام إشارة إلى مصدر تلك النعمة، وإلى المولى لها، ولا تصح حيث تراد النعمة مجردة من إضافة لها إلى المنعم أو تلويح به.. بيان ذلك أن تقول: اتسعت النعمة في البلد ولا تقول اتسعت اليد في البلد.. وتقول اقتنى نعمة ولا تقول اقتنى يداً وإنما يقال: جلّت يده عندي وكثرت أياديه لدي فتعلم أن الأصل صنائع يده وفوائده الصادرة عن يده وآثار يده ومحال أن تكون اليد اسماً للنعمة هكذا على الإطلاق ثم لا تقع موقع النعمة”^(١٥٥٢). وفي قوله **وَجَلَّتْ** ﴿وَقَالَتُ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَغِضُّوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾^(١٥٥٣) أي هو جواد كريم من دون تصور يد ولا غل ولا بسط.. ونحوه قولك: يد فلان مبسوطة ويد فلان مغلولة بمعنى أنه جواد أو بخيل لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت حتى إن من لم يبسط يده قط بالنوال أو لم تكن له يد أساساً قيل فيه يده مبسوطة لمساواته عندهم قولهم هو جواد^(١٥٥٤).

وغل اليد وبسطها مجاز عن البخل.. وهي استعارة ومعناها أن اليهود أخرجوا هذا القول مخرج الاستبخال لله **سُبْحَانَ اللَّهِ** فكذبهم **سُبْحَانَ اللَّهِ** بقوله ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُفِقُّ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ وليس المراد بذكر اليدين هاهنا الاثنان اللتين هما أكثر من الواحدة، وإنما المراد المبالغة في وصف النعمة، كما يقول القائل ليس لي بهذا الأمر يدان وليس يريد به الجارحتين وإنما يريد به المبالغة في نفي القوة على ذلك الأمر وربما قيل إن المراد بذلك نعمة الدنيا ونعمة الآخرة..”^(١٥٥٥). وهذا معنى قوله **سُبْحَانَ اللَّهِ** ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾^(١٥٥٦) إذ لا معنى لذلك إلا الأمر بترك إمساك اليد عن النفقة في الحقوق، وترك الإسراف إلى القصد والتوسط..^(١٥٥٧).

فهي إذاً النعمة والقدرة أو الملك، وقد أوضح أحمد بن المنير السر البلاغي في هذا التعبير بقوله: “والنكته في استعمال هذا المجاز تصوير الحقيقة المعنوية بصورة حسية تلزمها غالباً ولا شيء أثبت من الصور الحسية في الذهن فلما كان الجود والبخل معنيين لا يدركان بالحس

^{١٥٥٢} -الجرجاني: عبد القاهر بن عبد الرحمن، أسرار البلاغة في علم البيان، تعليق: السيد رشيد رضا، دار المطبوعات العربية بلا. ص ٣٠٥.

^{١٥٥٣} - المائدة ٦٤.

^{١٥٥٤} - مجاهد: تفسير مجاهد ١/١٩٩. وابن فارس: الصحابي، ص ٤٩٤.

^{١٥٥٥} - الرضي: تلخيص البيان ص ٥٧. والزمخشري: الكشاف ١/٦٢٧ و ٢/٦٦٢.

^{١٥٥٦} - الإسراء ٢٩.

^{١٥٥٧} -المرتضى: أمالي المرتضى ٣/٢، ٤. و الرضي: تلخيص البيان ص ٥٧، ١٥٠.

ويلازمهما صورتان تدركان بالحس هو بسط اليد للجدد وقبضها للبخل عبر عنهما بلازمهما لفائدة الإيضاح والانتقال من المعنويات إلى المحسوسات^(١٥٥٨). وقال بعض السلف: بل يد الله صفة من صفاته غير أنها ليست بجارحة^(١٥٥٩).

وقال الرازي: "إن اليد قد يراد بها النعمة وإنما حسن هذا المجاز لأن آلة إعطاء النعمة اليد، فإطلاق اسم اليد على النعمة إطلاق لاسم السبب على المسبب ويدل على ذلك وجهان:

الأول: أن هذا ورد في معرض الجواب عن قول اليهود ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾.

والثاني: أن قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ لو حملناه على ظاهره لزم كون يديه مبسوطتين مثل يد صاحب التشنج تعالى الله عنه. وأما قوله ﷺ حكاية عن اليهود أنهم قالوا ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ فاليد هاهنا بمعنى النعمة. وهذه الآية من أقوى الدلائل على أن لفظة اليد قد يراد بها النعمة وأما قوله ﷺ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ فالمراد منه أيضاً النعمة^(١٥٦٠).

وفي متشابه القرآن قال القاضي عبد الجبار: قوله ﷺ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَغُلُّوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾^(١٥٦١) إن ظاهره يقتضي إثبات يدين له ﷺ خارجتين عن الوجه الذي نعقله.. والمراد بذلك أن نعمتيه مبسوطتان على العباد وأراد به نعمة الدين والدنيا والنعمة الظاهرة والباطنة وقد يعبر باليد عن النعمة، فيقال: لفلان عندي يد وأياد ويد جسيمة.. وللذي يتمسك بالظاهر أن يقول: إن لله أيدٍ لأنه قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾^(١٥٦٢) فإذا انصرفوا عن ظاهر ذلك، يقال لهم: إن اليد إذا ذكر فيها البسط مع ذكر الإنفاق لم يوجد في اللغة أن المراد بها الجارحة، والله ﷻ ذكرهما على هذا الحد^(١٥٦٣). والعرب قد تصف اليد بما ينبئ عن البخل مرة والجدد مرة أخرى. فتقول: فلان جعدُ اليد، وكزُ اليد، وواسع اليد، إلى غير ذلك، والقرآن الكريم نزل بلغتهم فيجب حمل الكلام على ما تقتضيه لغتهم^(١٥٦٤). وقد اختار هذا

١٥٥٨ - الاسكندري: الانتصاف، ٦٢٧/١ والزمخشري: أساس البلاغة ص ٧١١.

١٥٥٩ - الطبري: جامع البيان، ٤٥٤/١٠.

١٥٦٠ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٢٥-١٢٦.

١٥٦١ - المائدة ٦٤.

١٥٦٢ - يس ٧١.

١٥٦٣ - الهمداني: متشابه القرآن، ٢٣١/١. والرضي: تلخيص البيان ص ٥٧. والزمخشري: الكشاف ٦٢٧/١ و ٦٦٢/٢.

١٥٦٤ - الهمداني: متشابه القرآن، ٢٣٢/١.

التأويل الإمام الطبري كما ذكر القرطبي في تفسيره قوله ﷺ: ﴿وَأَذْكُرُ عِبَادَتَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾^(١٥٦٥) قال: "وأما (الأيدي) فمختلف في تأويلها، فأهل التفسير يقولون: إنها القوة في الدين، و(الأيدي) جمع يد وهي النعمة، أي هم أصحاب النعم، أي الذين أنعم الله عز وجل عليهم، وقيل أصحاب النعم والإحسان لأنهم قد أحسنوا وقدموا خيراً"^(١٥٦٦). لأن المدح لا يتعلق إلا بالصفات لا بالجواهر: قلت والمراد بالأيدي والأبصار هنا القوة في أمر الله والبصر بدينه، فأراد أنهم من أهل القوى في أمره، والبصائر في دينه^(١٥٦٧).

وينقل البيهقي: في الأسماء والصفات قولاً لابن عباس يقول فيه قوله ﷺ: ﴿وَالسَّمَاءُ بَيْنَاهُمَا بَأْيِدٍ﴾^(١٥٦٨) قال بقوة.. وعن مجاهد قال فيها مثل ذلك^(١٥٦٩).

ولفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها:

فالأمر الأول: أنه يستعمل لفظ اليد في القدرة: يقال يد السلطان فوق يد الرعية أي قدرته غالبية على قدرتهم.

والأمر الثاني: أن اليد قد يراد بها النعمة بإطلاق اسم اليد على النعمة إطلاقاً لاسم السبب على المسبب.

والأمر الثالث: أنه قد يذكر لفظ اليد صلة لكلام على سبيل التأكيد. أما قوله ﷺ: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(١٥٧٠) فالمعنى أن قدرة الله ﷻ غالبية على قدرة الخلق^(١٥٧١).

١٥٦٥ - ص ٤٥.
 ١٥٦٦ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨ م ١٤١/١٥ و ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ٤٠/٤.
 ١٥٦٧ - ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد، ٤/٢ و الرازي: فخر الدين، عصمة الأنبياء، نشر مكتبة الشرق، بغداد، ١٩٩٠ م ص ٩٧.
 ١٥٦٨ - الذاريات ٤٧.
 ١٥٦٩ - البيهقي: الأسماء والصفات ٤٠٤. والفراء: معاني القرآن ٨٩/٣. والزمخشري: الكشاف ٢٠/٤. والسيوطي: الإتيان ١٤/٢. والرضي: المجازات النبوية ٢٦٥. وفي الموضوع ينظر: ابن فارس: مقاييس اللغة، ١٦٣/١.
 ١٥٧٠ - الفتح ١٠.
 ١٥٧١ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٢٣ - ١٢٦.

وفي تأويل قوله ﷺ: ﴿وَأذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾^(١٥٧٢) قال الزمخشري: ذا القوة في الدين المضطلع بمشاقه وتكاليفه.. يقال فلان أيدي، وذو أيدي وذو آد وأيادي، وهو كل ما يتقوى به.. فإن قلت ما دلائك على أن الأيد (القوة في الدين) قلت: قوله ﷺ: ﴿...إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾^(١٥٧٣) لأنه تعليل لذي الأيد^(١٥٧٤).

وقال ﷺ: ﴿لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^(١٥٧٥) وحقيقة قولهم جلست بين يدي فلان أن يجلس بين الجهتين المسامنتين ليمينه وشماله قريباً، فسميت الجهتان يدين لكونهما على سمت اليدين مع القرب منهما توسعاً كما يسمى الشيء باسم غيره إذا جاوره وداناه في غير موضع وقد جرت هذه العبارة هاهنا على سنن ضرب من المجاز^(١٥٧٦).

وقال البغوي [٥١٦هـ]: في تحقيق الله التثنية في اليد دليل على أنه ليس بمعنى النعمة والقوة وإنما هما صفتان من صفات ذاته.. وقال مجاهد في قوله ﷺ: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾^(١٥٧٧) اليد هنا بمعنى التأكيد والصلة مجازه ﴿لَمَّا خَلَقْتُ﴾ وذلك كقوله ﷺ: ﴿وَبَقِيَ وَجْهٌ مَرَبِّكَ﴾^(١٥٧٨)..

قال البغوي: وهذا تأويل غير قوي لأنها لو كانت صلة لكان لإبليس أن يقول إن كنت خلقتك فقد خلقتني..، وكذلك في القدرة والنعمة لا يكون لآدم في الخلق مزية على إبليس. وأما قوله ﷺ: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾^(١٥٧٩) فإن العرب تسمى الاثنين جمعاً كقوله ﷺ: ﴿هَذَا نِ حَصْمَانِ اخْتَصَمُوا...﴾^{(١٥٨٠)(١٥٨١)}.

١٥٧٢ - ص ١٧.
١٥٧٣ - ص ١٧.
١٥٧٤ - الزمخشري: الكشاف ٧٧/٤، ٧٨. والرضي: تلخيص البيان ٢٦٠-٢٦١. والسجستاني: غريب القرآن ص ٢٠. و
الرازي: عصمة الأنبياء. ٩٧.
١٥٧٥ - الحجرات ١.
١٥٧٦ - الزمخشري: الكشاف ٣٤٩/٤، ٣٥٠.
١٥٧٧ - ص ٧٥.
١٥٧٨ - الرحمن ٢٧.
١٥٧٩ - يس ٧١.
١٥٨٠ - الحج ١٩.
١٥٨١ - الزركشي: البرهان ٨٦/٢. ودار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٤٩.

وقال السجستاني في قوله ﷺ: «... حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ»^(١٥٨٢) أي قهر
وذل وقيل: عن أيدي، عن مقدرة منكم عليهم وسلطان، من قولهم: يدك علي مبسوطه: أي قدرتك
وسلطانك وقيل: عن يد: أي إنعام عليهم بذلك، لأن أخذ الجزية منهم وترك أنفسهم عليهم، نعمة
عليهم، ويد من المعروف جزيلة^(١٥٨٣).

وقال الشريف الرضي في قوله ﷺ: «وَأَذْكُرُ عِبَادَتَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي
وَالْأَبْصَارِ»^(١٥٨٤) قال: وهذه استعارة والمراد بها والله أعلم أولي القوة في العبادة والبصائر في
الطاعة ولا يجوز أن يكون المراد بالأبصار هاهنا الجوارح والحواس، لأن سائر الناس يشاركون
الأنبياء عليهم السلام في خلق ذلك لهم، ولا يحسن مدح الإنسان بأن له يداً وقدماً وعيناً وفماً،
وإنما يحسن أن يمدح بأن له نفساً شريفة وهمة منيفة وأفعالاً جليلة وأخلاقاً محمودة..، وقيل أيضاً
أولي الأيدي أولي النعم في الدين، لأن ورود اليد بمعنى النعمة مشهور في كلامهم فكانهم أسدوا
إلى الناس أيدياً بدعائهم إلى الإيمان وانفلاتهم من حبال الضلال^(١٥٨٥).

وأما ابن القيم فقال: "وأما اليد فهي عندي في أصل الموضع كالمصدر عبارة عن صفة
لموصوف. ولذا مدح ﷺ بالأيدي مقرونة مع الأبصار في قوله ﷺ: «أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ» ولم
يمدحهم بالجوارح"^(١٥٨٦).

وفي قوله ﷺ: «لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيْ» قال الزمخشري: إن ذا اليمين يباشر أكثر أعماله بيده،
فغلب العمل باليمين على سائر الأعمال التي تباشر بغيرهما، حتى قيل في عمل القلب، هو مما
عملت يداك..، وقيل لمن لا يدين له، يداك أوكتا وفوك نفخ^(١٥٨٧). ولم يبق فرق بين قولك هذا
مما عملته، وهذا مما عملته يداك، ومنه قوله ﷺ: «... مِمَّا عَمَلَتْ أَيْدِينَا»^(١٥٨٨) والمعنى: مما
تولينا نحن إحدائه ولم يقدر على توليه غيرنا وإنما ذلك لبدائع الفطرة والحكمة فيها، التي لا يصح

١٥٨٢ - التوبة ٢٩.

١٥٨٣ - السجستاني: غريب القرآن ١٤١.

١٥٨٤ - ص ٤٥.

١٥٨٥ - الرضي: تلخيص البيان ص ٢٦٠-٢٦١. والسجستاني: غريب القرآن ص ٢٠. و الرازي : عصمة الأنبياء ص ٩٧.

١٥٨٦ - ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد، ٤/٢. والشوكاني: فتح القدير، ٤/٤. و عياش : الصفات الخبرية ص ٢٢٨.

١٥٨٧ - الكشاف، ١٠٦/٤. و الميداني : أبو الفضل أحمد بن إبراهيم النيسابوري، مجمع الأمثال، بتحقيق محيي الدين عبد

الحميد ط دار القلم، بيروت بلا، رقم المثل ٤٦٥٥ ٤١٤/٢.

١٥٨٨ - يس ٧١.

أن يقدر عليها إلا هو، وعمل الأيدي استعارة من عمل من يعملون بالأيدي.. وتأويل قوله ﷺ: ﴿لَمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ قيل المعنى بغير واسطة^(١٥٨٩).

وقال الشريف الرضي: المراد بها مزية الاختصاص بخلق آدم عليه السلام من دون معونة معين ولا مظاهرة ظهير^(١٥٩٠).

وقال ابن المنير معلقاً على كلام الزمخشري السابق: "إنما أطال الكلام هنا ليفر من معتقدين لأهل السنة تشتمل عليهما هذه الآية ﴿لَمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أحدهما: أن اليدين من صفات الذات أثبتهما السمع، وهذا مذهب أبي الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر الباقلاني، بعد إبطالهما حمل اليدين على القدرة، فإن قدرة الله ﷻ واحدة، واليدان مذكورتان بصيغة التثنية وأبطلا حملها على النعمة، لأن نعم الله لا تحصى، فكيف تحصر بالتثنية.. وغيرهما من أهل السنة كإمام الحرمين وغيره، يُجَوِّزُ حملها على القدرة والنعمة ويجيب عما ذكره بأن المراد بالنعمة نعمة الدنيا والآخرة وهذا مما يحقق تفضيله على إبليس، إذ لم يخلق إبليس لنعمة الآخرة، وأمّا تثنية القدرة فالمراد فيها التعظيم، ومثل ذلك يوجد في اللغة كثيراً"^(١٥٩١). وفوق ذلك قال الزجاج إن ٣١٠ م وهو من أهل اللغة في قوله ﷻ: ﴿وَأَيُّدُنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾^(١٥٩٢): أي بقوة والله ﷻ ذو الأيد، أي: القوة^(١٥٩٣).

وقد فسر الرازي لفظة (اليد) بالقدرة، فقال: فلما كان المقصود من اليد حصول القدرة أطلق على اليد، والسبب في حسن هذا المجاز أن كمال حال هذا العضو إنما يظهر بالصفة المسماة بالقدرة، فلما كان المقصود من اليد حصول القدرة أطلق اسم القدرة على (اليد)^(١٥٩٤).

وقال الشريف الرضي في تأويل قوله ﷻ: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ قال: وهذه استعارة أي عقد البيعة فوق عقدهم وقيل: المراد قوة الله في نصرته نبيه ﷺ فوق قوة نصرتهم وقيل: اليد هاهنا

١٥٨٩ - الزمخشري: الكشاف ٢٧/٤، ١٠٥/٤، ١٠٦.

١٥٩٠ - الرضي: تلخيص البيان ص ٢٦٠-٢٦١.

١٥٩١ - الاسكندري: الانتصاف، ٣٨٢/٣. والزرکشي: البرهان ٨٦/٢. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٤٩.

١٥٩٢ - البقرة ٨٧.

١٥٩٣ - الفراء: معاني القرآن ١٦٨/١. وأبو عبيدة: مجاز القرآن ٤٥/١. وابن القيم: الروح، ص ٢١٩. وبدوي: مذاهب

الإسلاميين، ٤١٥/١.

١٥٩٤ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٢٥. والقاضي عبد الجبار: متشابه القرآن ٦٢٠/٢.

بمعنى السلطان والقدرة، كما يقول القائل: فلان تحت يد فلان، أي تحت سلطانه وأمره فيكون المعنى أن سلطان الله ﷻ في هذا الأمر فوق سلطانهم وأمره فوق أمرهم وقيل: في ذلك وجه آخر وهو أن العادة جارية في المبيعات والمعاهدات أن تقع الصفقة بالأيدي من البائع والمشتري ومن هناك قالوا صفقة رابحة و صفقة خاسرة فقيل ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ ذهاباً إلى هذا المعنى كأنه ﷻ قال: فالذي أعطاكم الله في هذه المبيعة أعلى مما أعطيتم وأجل وأريح وأفضل^(١٥٩٥).

وقال الزمخشري: لما قال الله ﷻ: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُ اللَّهُ﴾^(١٥٩٦) أكده تأكيداً على طريق التخييل فقال: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ يريد أن يد رسول الله ﷺ التي تعلو أيدي المبايعين هي يد الله والله ﷻ منزه عن الجوارح وعن صفات الأجسام وإنما المعنى تقرير أن عقد الميثاق مع الله من دون تفاوت بينهما لقوله ﷻ: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^(١٥٩٧)(١٥٩٨) ..

قال الغزالي: ينبغي أن يعلم أن اليد تطلق لمعنيين:

أحدهما: هو الموضع الأصلي وهو عضو مركب من لحم وعظم.

وثانيهما: أن يستعار هذا اللفظ أعني اليد لمعنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلاً كأن يقال: البلدة في يد الأمير فإن ذلك مفهوم وإن كان الأمير مقطوع اليد مثلاً، فعلى العامي وغير العامي أن يتحقق قطعاً و يقيناً أن الرسول ﷺ لم يرد بذلك جسماً هو عضو مركب من لحم ودم وعظم، وأن ذلك في حق الله ﷻ محال وهو عنه مقدس^(١٥٩٩).. وقال في فيصل التفرقة: “..ومن قام عنده البرهان على استحالة يد الله ﷻ التي هي جارحة محسوسة أو متخيلة، فإنه يثبت لله ﷻ يداً روحانية عقلية أعني أنه يثبت معنى اليد وحققتها وروحها من دون صورتها..، إذ إن روح اليد ومعناها ما به يبطش ويفعل ويعطي ويمنع، والله ﷻ يعطي ويمنع بواسطة ملائكته”^(١٦٠٠).

^{١٥٩٥} - الرضي: تلخيص البيان ص ٢٨٧. وإلى هذا المعنى ذهب ابن سينا في الأضحوية في المعاد، بتحقيق: حسن عاصي: ط ٢ المؤسسة الجامعية، بيروت-لبنان، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص ١٠٠.
^{١٥٩٦} -الفتح ١٠.
^{١٥٩٧} - النساء ٨٠.
^{١٥٩٨} -الزمخشري: الكشاف ٣٣٥/٤.
^{١٥٩٩} -الغزالي: إجماع العوام، ص ٥، ٥٩.
^{١٦٠٠} -الغزالي: فيصل التفرقة، بغداد، نشر مكتبة الشرق الجديد، ص ٥٧، ٥٨.

وقال ابن اللبان: إن اليمين استعارة لنور قدرته القائم بصفة فضله ولنوره القائم بصفة عدله، ونبيه على تخصيص آدم وتكريمه بأن جمع له في خلقه بين فضله وعدله قال: وصاحبة الفضل هي اليمين التي ذكرها في قوله ﷺ: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (١٦٠١)(١٦٠٢).

وقال السهيلي^(١٦٠٣): اليد في الأصل كالبصر عبارة عن صفة الموصوف، ولذلك مدح ﷺ بالأيدي مقرونة مع الأبصار في قوله ﷺ: ﴿أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ (١٦٠٤) ولم يمدحهم بالجوارح لأن المدح إنما يتعلق بالصفات لا بالجواهر وإذا ثبت هذا فصح قول الأشعري إن اليمين في قوله ﷺ: ﴿لَمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ صفة ورد بها الشرع ولم يقل إنها في معنى القدرة كما قال المتأخرون من أصحابه، ولا بمعنى النعمة، ولا قطع بشيء من التأويلات، تحرزاً منه عن مخالفة السلف، وقطع بأنها صفة تحرزاً عن مذاهب المشبهة^(١٦٠٥). وقال الزركشي: فإن قيل: وكيف خوطبوا بما لا يعلمون، إذ اليد بمعنى الصفة لا يعرفونها، ولذا لم يسأل أحد منهم عن معناها، ولا خاف على نفسه توهم التشبيه، ولا احتاج إلى شرح وتنبيه، وكذلك الكفار لو كانوا لا يعقل عندهم إلا في الجارحة، لتعلقوا بها في دعوى التناقض، واحتجوا بها على الرسول ﷺ ولقالوا: زعمت أن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ثم تخبر أن له يداً، ولما لم ينقل ذلك عن مؤمن ولا كافر، علم أن الأمر عندهم كان جلياً لا خفاء به، لأنها صفة سميت الجارحة بها مجازاً، ثم استمر المجاز فيها حتى نسيت الحقيقة، والذي يلوح من معنى هذه الصفة أنها قريبة من معنى القدرة إلا أنها أخص، والقدرة أعم، كالمحبة مع الإرادة والمشئمة، فاليد أخص من معنى القدرة، ولذا كان فيها تشريف لازم^(١٦٠٦). ولقد بلغ بالقرآن حرصه على الرمز والإيماء، أن يكنى عن الحقائق الدينية الكبرى المتعلقة بذات الله وصفاته، بأسلوب تزيده المبالغة حسناً، لأنه يقرب الفكرة المجردة من الصورة المحسوسة فتستحيل المبالغة فيه بلاغة، وتصير فيه تخيلاً، فالله يقول في سعة جوده وكرمه:

١٦٠١ - الزمر ٦٧.

١٦٠٢ - السيوطي. الإتقان ١٤/٢.

١٦٠٣ - هو: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، له كتاب: التعريف والإعلام بما أبهم في القرآن، [ت ٥٨١ هـ]. ابن العماد: شذرات الذهب، ٢٧١/٤.

١٦٠٤ - ص ٤٥.

١٦٠٥ - الزركشي: البرهان ٨٥/٢. وجمادى النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٤٩.

١٦٠٦ - الزركشي: البرهان ٨٦/٢.

﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^(١٦٠٧) ويؤثر للتعبير عن هذا المعنى، اللفظ نفسه الذي يكنى به عن إسراف العبد وتبذيره في قوله: ﴿وَلَا تُسْطِهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾^(١٦٠٨) أي: ولا تبالغ في الإنفاق والعتاء كمن يبسط يده فلا يردّها عن الإنفاق شيء^(١٦٠٩)...

ف ٥٢: المطلب الخامس:

القبضة

والقبضة مأخوذة من القبض. قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حكاية عن السامري: ﴿فَقَبَضْتُ قُبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ﴾^(١٦١٠) والقبضة: المقدار المقبوض بالكف، ويقال أيضاً أعطني قبضة من كذا، تريد معنى القبضة تسمية بالمصدر، وكلا المعنيين محتمل^(١٦١١)..

والقبضة أيضاً: ما قبضت عليه بجميع كفك^(١٦١٢). وهو كقوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^(١٦١٣) قال الزمخشري: أي ذوات قبضته، يقبضهن قبضة واحدة: يعني أن الأرضين مع عظمتهم وبسطنتهن، لا يبلغن إلا قبضة واحدة من قبضاته، كأنه يقبضها قبضة بكف واحدة، كما تقول: الجرور أكلة لقمان، والغلة جرعه. أي ذات أكلته وذات جرعه، تريد أنهما لا يفيان إلا بأكلة فذة من أكلاته، وجرعة فردة من جرعاته. والمعنى: أن الأرضين بجملتها مقدار ما يقبضه بكف واحدة.. فالأمر بجملته ومجموعه تصوير عظمته، من دون ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة

١٦٠٧ - المائة ٦٤.

١٦٠٨ - السراء ٢٩.

١٦٠٩ - الصالح: د. صبحي، مباحث في علوم القرآن ط دار العلم للملايين، بيروت ٣٣١ ت ١٩٧٩

١٦١٠ - طه ٩٦.

١٦١١ - الزمخشري: الكشاف ١٤٤/٤.

١٦١٢ - الشوكاني: فتح القدير ٤٧٥/٤.

١٦١٣ - الزمر ٦٧.

حقيقة أو مجاز، ومن دون تصور قبضة وطي ويمين وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل..
وقيل قبضته: مُكُّهُ بلا مدافع ولا منازع^(١٦١٤).

وهذا ما ذهب إليه الشريف الرضي حين قال: "ومعنى قبضة هاهنا أي ملك له خالص، قد ارتفعت عنه أيدي المالكين من بريته والمتصرفين فيه من خليقته"^(١٦١٥).

وقال الشوكاني: "أخبر رحمته الله عن عظيم قدرته، بأن الأرض كلها مع عظمها وكثافتها في مقدوره كالشيء الذي يقبض عليه القابض بكفه، كما يقولون: هو في يد فلان وفي قبضته، للشيء الذي يهون عليه التصرف فيه، وإن لم يقبض عليه.."^(١٦١٦).

وقال القاضي عبد الجبار: فلا يصح تعلق المشبهة أن الله سبحانه كفاً وذلك لأن المتعارف في اللغة أن التمدح بما يجري هذا المجرى، إنما يريد به الملك والافتدَار ليصح فيه التمدح.. فلما قالوا فيما يملكه، إن يده تحتوي عليه وقد صار في يده. وكذلك فإنما يراد بأن الشيء في قبضة فلان، أنه يصرفه كيف أراد، وأنه مستجيب له فيما شاء، فلما كانت الأرض هذا حالها مع الله سبحانه وكذلك السموات جاز أن يمتدح بأنها في قبضته، وأن السموات مطويات بيمينه^(١٦١٧).

وقال الرازي في تأويل الآية: "ظاهر الآية يقتضي أن تكون الأرض قبضته، وذلك محال، لأن الأرض محتوية على النجاسات، فكيف يقول القائل إنها قبضة إله العالمين..؟! فلا بد من التأويل، وهو أن يقال: إن الأرض في قبضته، إلا أن هذا الكلام كما يُذكر يُرادُ به احتواء الأنامل على الشيء، فقد يذكر ويراد به كون الشيء في قدرته ونصرته وملكه..، يقال هذه البلدة في قبضة السلطان والمراد ما قصدناه"^(١٦١٨).

ف ٢٥٢: المطلب السادس:

الإصبع

- ١٦١٤ - الزمخشري: الكشاف، ٣٠١/١، ١٤٤/٤ .
١٦١٥ - الرضي: تلخيص البيان ٢٦٥-٢٦٦ .
١٦١٦ - الشوكاني: فتح القدير، ٤٧٥/٤ .
١٦١٧ - الهمذاني: متشابه القرآن ٥٩٨/٢ .
١٦١٨ - الرازي: أساس التقديس ص ١٣١ .

ورد هذا في حديثٍ روي عن النبي ﷺ بطريق عبد الله بن مسعود [٣٢هـ] رضي الله عنه أن حبراً من أحبار اليهود جاء الرسول ﷺ فقال: يا أبا القاسم إن الله يمسك السموات يوم القيامة على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال على إصبع، وسائر الخلق على إصبع، ثم يهزهن فيقول: أنا الملك، فضحك رسول الله ﷺ تعجباً مما قال، ثم قرأ تصديقاً له ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾^(١٦١٩)(١٦٢٠) قال الزمخشري: وإنما ضحك أفصح العرب وتعجب، لأنه لم يفهم منه إلا ما يفهمه علماء البيان، من دون تصوّر إمساك، ولا إصبع، ولا هز، ولا شيء من ذلك، ولكن فهمه وَقَعَ أَوَّلَ شَيْءٍ وَآخِرَهُ عَلَى الزُّبْدَةِ وَالْخُلَاصَةِ، الَّتِي هِيَ الدَّلَالَةُ عَلَى الْقُدْرَةِ الْبَاهِرَةِ، وَأَنَّ الْأَفْعَالَ الْعِظَامَ الَّتِي لَا تَكْتَنُهَا الْأَوْهَامُ هَيْئَةً عَلَيْهِ^(١٦٢١).

ثم اعترض عليه الإمام فخر الدين الرازي فقال: بأن هذا الكلام لا طائل تحته، لأنه:

أولاً- هل يسلم أن الأصل في الكلام حمله على حقيقته أم لا ؟؟.

ثانياً- إن كانت الإجابة بلا، يلزم خروج القرآن بكليته عن كونه حجة، فإن لكل أحد حينئذ أن يؤول الآية بما يشاء، وعلى الأول وهو الذي عليه الجمهور، يلزم بيان أنه لا يمكن حمل اللفظ الفلاني على معناه الحقيقي، لتعني المصير إلى التأويل، ثم إن كان هناك مجازان وجب إقامة الدليل على تعيين أحدهما^(١٦٢٢).

وهذا التأويل كما يقول الغزالي: اضطر إليه ابعده الناس عن التأويل، وهو يشير إلى أحمد بن حنبل [١٦٤-٢٤٠]، لما استحال عنده وجود الإصبعين لله ﷻ وذلك في الحديث المشهور "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن"^(١٦٢٣). لما استحال عنده وجود الإصبعين لله ﷻ حساً، إذ من فتنش عن صدره لم يشاهد فيه إصبعين، فتأوله على روح الإصبعين، وهي الإصبع العقلية

^{١٦١٩} - الزمر ٦٧.

^{١٦٢٠} - العسقلاني: فتح الباري، ٣٩٣/١٣، ٤٢٨، ٤٧٤، وفي ط ١٩٨٩م، ٧٠٧/٨. وأشار إلى هذا الحديث الأشعري في الإبانة مطبوعة على هامش شرح الفقه الأكبر للماتريدي، ص ١٨٦. والقنوجي البخاري: عون الباري، ٤٧٣/٥.

^{١٦٢١} - والزمخشري: الكشاف ١٤٣/٤. والرازي: التفسير الكبير، ١٦/٢٧.

^{١٦٢٢} - النيسابوري: تفسير النيسابوري المسمى (غرائب القرآن ورغائب الفرقان) ١٧/٢٤، ١٨. والذهبي: التفسير والمفسرون ٣٢٧/١.

^{١٦٢٣} - سبق تخريجه ص ٤٢.

الروحانية، أعني أن روح الإصبع: ما به يتيسر تقليب الأشياء، وقلب الإنسان بين لمة الملك ولمة الشيطان، وبهما يقلب الله ﷻ القلوب، فكنى بالإصبعين عنهما^(١٦٢٤).

وفي تأويل الحديث السابق يقول الغزالي: عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب، مشتملين على الأنامل والأظافر نابتين من الكف، وعند العالم يدل على المعنى المستعار له من دون الموضوع له، وهو ما كان الإصبع له، وكان سر الإصبع وروحه وحقيقته هو القدرة على التقليل كما يشاء^(١٦٢٥). وقال في جواهر القرآن: "فإن روح الإصبع القدرة على سرعة التقليل، وإنما قلب المؤمن بين لمة الملك وبين لمة الشيطان، هذا يهديه وهذا يغويه، والله ﷻ بهما يقلب قلوب العباد، كما تقلب الأشياء أنت بإصبعيك، فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين إلى الله ﷻ إصبعيك، في روح إصبعيه، وخالفا في الصورة"^(١٦٢٦). وفي كتاب الإحياء قال الغزالي: "إن ذلك حمل على القدرة والقهر.."^(١٦٢٧). وفي إجماع العوام أول الغزالي الإصبع بالنعمة^(١٦٢٨).

ولا يضاف إليه ﷻ من آلات الإدراك، كالأذن والعين ونحوها، لأنها في أصل الوضع عبارة عن الجارحة، لا عبارة عن الصفة التي هي محلها، فلم ينقل لفظها إلى الصفة (أعني السمع مجازاً) ولا حقيقة إلا أشياء وردت على جهة المثل، بما يعرف بأدنى نظر، أنها أمثال مضروبة نحو: "وما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمن". مما عرفت العرب المراد به بأول وهلة^(١٦٢٩). وكل هذه الآثار وأمثالها يجب أن تجرى على ظاهرها، ويُقوض أمرُ علمها إلى قائلها، وتنزيه الباري ﷻ عن الجارحة ومشابهاة الصفات المحدثات^(١٦٣٠). وقد بسط العلماء في مطولاتهم كل ما ورد من أمثال ذلك عملاً بالقطعي، وحملاً للظني عليه^(١٦٣١).

ف ٥٢: المطلب السابع:

- ١٦٢٤- الغزالي: الجواهر الغوالي. (فيصل التفرقة) ص ٦٠.
١٦٢٥- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٧ و للمؤلف: إحياء علوم الدين ط دار الإرشاد. الدار البيضاء ١٠٢/١.
١٦٢٦- الغزالي: أبو حامد: جواهر القرآن، منشورات دار الفرقان الجديدة، بيروت-لبنان، ط ٤، ١٩٧٩ م. ص ٣١.
١٦٢٧- الغزالي: إحياء علوم الدين ١٠٤/١ و. الثامر. قدور أحمد، أثر الغزالي في علم الكلام، ص ١٢٩-١٣٠.
١٦٢٨- الغزالي: إجماع العوام، ص ١٥.
١٦٢٩- ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد، ٤/٢.
١٦٣٠- القاري: شرح الفقه الأكبر للإمام الأعظم ص ٦٠.
١٦٣١- القضاعي: فرقان القرآن ٧٦.

الجنب

ورد في قوله ﷺ: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾^(١٦٣٢).

قال الزمخشري: فالجنب والجانب [واحد]. يقال أنا في جنب فلان وجانبه وناحيته، وفلان لين الجنب والجانب، ثم قالوا: فرط في جنبه وفي جانبه يريدون: في حقه، وهذا من باب الكناية، لأنك إذا أثبت الأمر في مكان الرجل وحيزه، فقد أثبتته فيه، ومنه قول الناس: لمكانك فعلت كذا، يريدون لأجلك، ومثله قولك: فعلت هذا من جهتك، فمن حيث لم يبق فرق، فيما يرجع إلى أداء الغرض، بين ذكر المكان وتركه، وقيل: قوله ﷺ: ﴿فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾^(١٦٣٣) على معنى فرطت في ذات الله. فإن قلت: فمرجع كلامك، إلى أن ذكر الجنب كلامٌ ذكّر ما يعطي من حسن الكناية وبلاغتها، فكأنه قيل: فرطت في الله، فما معنى فرطت في الله؟ قلت: لا بد من تقدير مضاف محذوف، سواء ذكّر الجنب أم لم يُذكر، والمعنى: فرطت في طاعة الله، وما أشبه ذلك، وفي حرف [عبد الله وحفصة] في ذكر الله^(١٦٣٤). وقال السجستاني: ﴿فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ وفي ذات الله واحد، ويقال: ما فعلت في جنب حاجتي: أي في حاجتي^(١٦٣٥).

وإذا قالوا هذا في جنب الله، فإنهم لا يريدون إلا فيما ينسب إليه ﷻ من سبيله ومرضاته وطاعته، ولا يريدون غير هذا البتة^(١٦٣٦). وقوله ﷻ: ﴿فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ لا يدل على أن الله جنباً على ما تقوله المشبهة، وذلك أن هذه اللفظة إذا ذكرت مع الفعل الذي يفعل للغير أو لأجل الغير، فالمراد به الذات، وهو الذي يُعقل من قول القائل: احتملت هذا في جنب فلان، وكسبت المال في جنب فلان. فإنما أراد الله ﷻ: على ما فرطت في ذات الله، ومتى لم يحمل على هذا الوجه، لم يفد البتة^(١٦٣٧). وقال اللغويون: معناه ما فرطت في طاعة الله وأمره، لأن التفريط لا يقع

١٦٣٢ - الزمر ٥٦.

١٦٣٣ - الزمر ٥٦.

١٦٣٤ - الزمخشري: الكشاف ١٣٧/٤.

١٦٣٥ - السجستاني: غريب القرآن ص ١٥٥ و أبو عبيدة: مجاز القرآن ١٩٠/٢.

١٦٣٦ - ابن القيم: بدائع الفوائد، ٧/٢.

١٦٣٧ - الهمذاني: متشابه القرآن ٥٩٧/٢.

إلا في ذلك، والجنب المعهود من ذوي الجوارح، لا يقع فيه تفريط البتة، فكيف يجوز وصف القديم ﷺ بما لا يجوز^(١٦٣٨).

وأول الرازي الجنب ب[الوجه]. وقال: واعلم أن المراد هاهنا من الجنب الوجه، والسبب في حسن هذا المجاز، أن جنب الشيء إنما يسمى جنباً لأنه يصير ذلك الشيء مجانباً لغيره، فمن أتى بعمل على سبيل الإخلاص في حق الله ﷻ، فقد جانب في ذلك العمل غير الله، فيصح أن يقال ذلك العمل في جنب الله، وهذه الاستعارة معروفة معتادة في العرف^(١٦٣٩).

وجعل الشريف الرضي: ذكر الجنب على مجرى العادة، في قولهم هذا الأمر صغير في جنب ذلك الأمر، أي: في جهته، لأنه إذا عُبِّرَ عنه بهذه العبارة، دلَّ على اختصاصه به من وجه قريب من معنى صفته، ومعنى في جنب الله، أي في سبيل الله، أو في الجانب الأقرب إلى مرضاته^(١٦٤٠)، لأن التفريط إنما يقع في ذلك، ولا يقع في الجنب المعهود^(١٦٤١).

والجنب: القرب والجوارقوله ﷺ: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾^(١٦٤٢). أي: في قرب الله وجواره. ومنه قوله ﷺ ﴿وَالصَّاحِبُ بِالْجَنْبِ﴾^(١٦٤٣) والمعنى على هذا القول: على ما فرطت في الطريق الذي هو طريق الله، من توحيدهِ والإقرار بنبوة رسوله ﷺ^(١٦٤٤).

ومما تقدم يتبين لنا أنَّ المتكلمين على إجماع في تأويل [الجنب] الذي أضيف إلى الباري ﷻ بالتفريط بحقه، وأمره، ونهيه، ويختلف هذا التأويل باختلاف السياق وموقع الكلمة من الآية.

ف ٥٢: المطلب الثامن:

الساق

١٦٣٨- الزركشي: البرهان ٨٤/٢. و البيهقي: الأسماء والصفات ٤٥٥.
١٦٣٩- الرازي: أساس التقديس، ص ١٣٩-١٤٠.
١٦٤٠- الرضي: تلخيص البيان ٢٦٣-٢٦٤.
١٦٤١- السيوطي: الإتقان ٨/٢. والزمخشري: أساس البلاغة، ص ١٠٢.
١٦٤٢- الزمر ٥٦.
١٦٤٣- النساء ٣٦.
١٦٤٤- الشوكاني: فتح القدير ٤٧١/٤. والقضاعي: فرقان القرآن ٩٨.

ومما اختلف فيه المتكلمون معنى (الساق) ففي القرآن الكريم قوله ﷺ: ﴿يَوْمُ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾^(١٦٤٥)، وفي الحديث قوله ﷺ: "يكشف ربنا عز وجل عن ساقه، فلا يبقى من سجد له في الدنيا من تلقاء نفسه إلا أذن له بالسجود، ولا يبقى من سجد له اتقاءً ورياءً إلا جعل الله ظهره طبقة واحدة، كلما أراد أن يسجد خر على قفاه.." ^(١٦٤٦). وروى عنه ﷺ قوله في قوله ﷺ: ﴿يَوْمُ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ قال: عن نور عظيم يخرون له سجداً ^(١٦٤٧).

ولفظ الساق من قولهم كَشَفَتِ الحرب عن ساقها، وفيه إشارة إلى الشدة، وهو أن يموت الولد في بطن الناقة، فيدخل المذميرُ يده في رحمها، فيأخذ بساقه فيخرجه ميتاً، قال الراغب: فهذا هو الكشف عن الساق جعل لكل أمر فظيع ^(١٦٤٨).

وإلى هذا ذهب ابن عباس والسجستاني وأبو عبيدة حين قالوا: إذا اشتد الأمر والحرب قيل: كشف الأمر عن ساقه ^(١٦٤٩). وهو يوم حرب وشدة.. ويكشف عن أمر عظيم وذكر أن (ابن عباس) كان يقرأ ﴿يَوْمُ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾.. فيقول: أي شدة القيامة، وأهوالها وأنواع عذابها، وأضافه إلى نفسه، لأنه شدة لا يقدر عليها إلا الله ﷻ ^(١٦٥٠). بمعنى يوم تكشف القيامة عن شدة شديدة، والعرب تقول: كشف هذا الأمر عن ساق، إذا صار إلى شدة ^(١٦٥١).

والمراد بقوله ﷺ: ﴿وَأَلْتَفَّتُ السَّاقُ بِالسَّاقِ﴾^(١٦٥٢)، آخر شدة الدنيا بأول شدة الآخرة.. ويقال: هو من التفاف ساقَي الرَجُل عند السياق، يعني عند سوق روح العبد إلى ربه، ويقال: التفت الساق بالساق، مثل قولهم: شمرت الحرب عن ساقها، إذا اشتدت ^(١٦٥٣).

١٦٤٥ - القلم ٤٢

١٦٤٦ - العسقلاني: فتح الباري، ٦٦٤/٨، ومجاهد: تفسير مجاهد ٦٨٩/٢.

١٦٤٧ - العسقلاني: فتح الباري، ٤٢٨/١٣.

١٦٤٨ - الراغب: المفردات في غريب القرآن ٢٤٩. والزمخشري: أساس البلاغة ص ٣١٤. والقنوجي البخاري: عون الباري، ٤٩٧/٥.

١٦٤٩ - السجستاني: في غريب القرآن ٢٣٥. وأبو عبيدة: مجاز القرآن، ٢٦٦/٢، ٢٧٨. و الرضي: تلخيص البيان ٣٢٦.

١٦٥٠ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٤٠.

١٦٥١ - الطبري: جامع البيان ٢٤/٢٩. والعسقلاني: فتح الباري، ط ١٩٨٩م، ٨٥٧/٨. و الألويسي. روح المعني ٣٤/٢٩.

١٦٥٢ - القيامة ٢٩.

١٦٥٣ - السجستاني: في غريب القرآن ٣٩.

والكشف عن الساق مثل في شدة الأمر، وصعوبة الخطب، وأصله من الروع والهزيمة، وتشمير المُخَدَّرَات عن سوقِهِنَّ في الهرب. فمعنى يوم يكشف عن ساق، في معنى يوم يشد الأمر ويتفاقم، ولا كشفٌ نَمَّ ولا ساقٌ (١٦٥٤)..

فأما قولهم: قد قامت الحرب على ساق: اشتد بأسها، وعظم مِرَاسُهَا وهذا ما أريد بقولهم: (وقامت الحرب بنا على ساق) (١٦٥٥).

ومن غريب القرآن: الكشف عن ساق، شدة الآخرة (١٦٥٦). قال قتادة: "وَأصل هذا أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم، يحتاج إلى معاناة فيه وجدَّ فيه، شمر عن ساقه، فاستعيرت الساق في موضع الشدة" (١٦٥٧).

وقوله ﷺ: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾، المراد بها الكناية، عن هول الأمر وشدته وعظم الخطب وفضاعته، من عادة الناس أن يشمروا عن سوقهم عند الأمور الصعبة التي يحتاج فيها إلى المعاركة، ويُنزِعُ عندها إلى الدفاع والممانعة فيكون تشمير الذبول عند ذلك، أمكن للقراع، وأصدق للمُصارع وقد جاء في أشعارهم ذكر ذلك في غير موضع (١٦٥٨).

والساق: النفس، ومنه قول علي بن أبي طالب [ت ٤٠ هـ رضى الله عنه] حين راجعه أصحابه عن قتل الخوارج، فقال: والله لأقاتلنهم ولو تلفت ساقى.. يريد نفسه.. (١٦٥٩).

١٦٥٤- الزمخشري: الكشف ٥٩٤/٤، والبيهقي: الأسماء والصفات ٤٣٥.
١٦٥٥- الرضي: حقائق التأويل ١٣١. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١١٣/١٩.
١٦٥٦- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١١٢/١٩.
١٦٥٧- ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ص ١٣٧ والزركشي: البرهان، ٨٤/٢.
١٦٥٨- الرضي: تلخيص البيان ٣٢٦. والبيهقي: الأسماء والصفات ص ٤٣٥. والعسقلاني: فتح الباري، ٤٢٨/١٣.
١٦٥٩- البيهقي: الأسماء والصفات ص ٤٣٥-٤٣٩. والسيوطي: الإتقان ٨/٢ إلى ١٨. والعسقلاني: فتح الباري، ٤٢٨/١٣.

القدم

وقد أُضيف لفظ (القدم) إلى الباري ﷻ في قوله ﷺ لا تمتلئ النار حتى يضع الجبار قدمه، فتقول قِطِ قِطٍ، وينزوي بعضها إلى بعض^(١٦٦٠). أي فَيُسْكِنُهَا وَيَكْسِرُ سَوْرَتَهَا، كما يضع الرجل قدمه على الشيء المضطرب فَيُسْكِنُه..^(١٦٦١). ويؤول الغزالي هذا الحديث بقوله: إنه مقبول مؤول، محمول على الكافر العُتْلُ.. ويعضدُ هذا الحديث، حديثٌ آخر، يذكره الغزالي وهو قوله ﷺ أهل النار كل جبار جظ جعظري^{(١٦٦٢) (١٦٦٣)}.

قالت العرب: ولفلانٍ قدمٌ في هذا الأمر سابقة وتقدمٌ، وله قدمٌ صدقٌ.

وفي قوله ﷻ: ﴿.. أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾^(١٦٦٤)القدم هنا: استعارة لأن

المراد بالقدم هاهنا السابقة في الإيمان والتقدم في الإخلاص، والعبارة عن ذلك بلفظ القدم غاية في البلاغة، لأن بالقدم يكون السبق والتقدم، فسميت قدماً لذلك، وإن كان التأخر أيضاً يكون بها، كما يكون التقدم بخطوها، وإنما سميت بأشرف حالاتها وأنبه متصرفاتها.. لأن معنى القدم في العربية الشيء تقدمه أمامك ليكون عدةً لك، حتى تقدّم عليه، وذكُرَ القَدَمَ هاهنا على طريق التمثيل والتشبيه، كما تقول العرب: قد وضع فلانٌ رجله في الباطل، وتخطى إلى غير الواجب، ومعناه: أنه انتقل إلى فعل ذلك، كما ينتقل المشي، وإن لم يحرك قدمه، ولم ينقل خطاه^(١٦٦٥).

^{١٦٦٠}-الفتوحي البخاري: عون الباري، ٤٨٤/٥.

^{١٦٦١}-الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٤٩٦.

^{١٦٦٢}-والجواظ هو الجموع المنوع، والجعظري: هو اللفظ الغليظ المتكبر. الفتوحي البخاري: عون الباري، ٤٩٧/٥.

^{١٦٦٣}-الغزالي: المنحول، ص ١٨٦-١٨٧ و الثامر: قدور أحمد، أثر الغزالي في علم الكلام، ص ١٣٠.

^{١٦٦٤}- يونس ٢.

^{١٦٦٥}- الرضي: تلخيص البيان، ٩٦.

ما يوهم الجهة

المطلب الأول:

القرب

اختلف المتكلمون في تأويل القرب والبعد المضاف إلى الله ﷻ، وذلك مما ورد في القرآن الكريم والأثر الصحيح. ففي القرآن الكريم قوله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَتَعَلَّمَ مَا تُوسُّوسُ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(١٦٦٦)، وليس قرب الله ولا بعده من طريق طول المسافة وقصرها، ولكن على معنى الكرامة والهوان.. فالمراد بهما القرب والبعد المعنوي^(١٦٦٧)، من هذا النص نعلم: أن المراد بالقرب هو: حصول الكرامة للقريب من الله. والمراد بالبعد هو حصول الهوان وقلة الشأن لمن هو بعيد عن الله..، فالقرب والبعد إذاً هو من قبيل العلم والإحاطة، "وقد أراد الله ﷻ أنه يعلم غيب الإنسان، ووساوس إضماره ونجي أسراره، فكأنه باستبطانه ذلك، مَنْ قَرَّبَ إِلَيْهِ مِنْ وَرِيدِهِ، لَأَنَّ الْعَالَمَ بِخَفَايَا قَلْبِهِ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ عُرُوقِهِ وَعَصْبِهِ، وَلَيْسَ الْقَرَبُ هَاهُنَا مِنْ جِهَةِ الْمَسَافَةِ وَالْمَسَاحَةِ، وَلَكِنْ مِنْ جِهَةِ الْعِلْمِ وَالْإِحَاطَةِ." ^(١٦٦٨) وقال مثل هذا الزركشي والسيوطي. وقريباً من هذا كان موقف الزمخشري حين قال: وهذا مجاز، والمراد قرب علمه منه، وأنه يتعلق بمعلومه منه ومن أحواله، تعلقاً لا يخفى عليه شيء من خفياته، فكأن ذاته قريبة منه، كما يقال [الله في كل مكان]، وقد جل عن الأمكنة، و ﴿حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ مَثَلٌ فِي فِرطِ الْقَرَبِ كَقَوْلِهِمْ هو مني مقعد المقابلة ومقعد الإزار^(١٦٦٩).

وكان موقف الرازي من تأويل ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَتَعَلَّمَ مَا تُوسُّوسُ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(١٦٧٠) قال: واعلم أن المراد من قربه ومن دنوه قرب رحمته ودنوها من العبد^(١٦٧١).

١٦٦٦ - ق ١٦ .
 ١٦٦٧ - أبو حنيفة: الفقه الأكبر بشرح أبي علي القاري ص ١٥٤. والفارابي: فصوص الحكم، ص ١٦٩.
 ١٦٦٨ - الرضي: تلخيص البيان ٢٩١. و الزركشي: البرهان ٢٠٦/٢. والسيوطي: الإتيان ١٥/٢.
 ١٦٦٩ - الزمخشري: الكشاف، ٥/٣. والغزالي: ميزان العمل، ص ١٠٠.
 ١٦٧٠ - ق ١٦ .
 ١٦٧١ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٠٠. وقال ابن القيم: المعنى: ونحن أقرب إليه بملانكتنا. الروح، ص ٦٥.

وقد جعل الزمخشري {القرب في قوله ﷺ: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾^(١٦٧٢)، من باب التمثيل، قال: {قوله: ﴿فَأِنِّي قَرِيبٌ﴾ تمثيل لحاله في سهولة إجابته لمن دعاه، وسرعة إنجابه حاجة من سأله بحالٍ مَنْ قَرِبَ مَكَائِهِ، فإذا دعا أسرعَتْ تَلِيْبُهُ...}{^(١٦٧٣).

وقوله ﷺ: "لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت عينه التي ينظر بها ويده التي يبسط بها ورجله التي يمشي بها.." ^(١٦٧٤)

وقد أول الرازي القرب بـ {المنزلة في قوله ﷺ: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾^(١٦٧٥) وفي قوله ﷺ حكاية عن الله: "من تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً"^(١٦٧٦){^(١٦٧٧).

ف ٣٥: المطلب الثاني:

الدنو

ومن معاني القرب الدنو، وقد ورد في القرآن الكريم في قوله ﷺ: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾^(١٦٧٨) وفوق أن هذه الآية فيها معنى القرب، فهي توهم الجهة وتحديدها، وهذا ما مال إليه الكرامية القائلون بالإثبات في متشابه القرآن.

وقد نسب القاضي عبد الجبار تفسير الكرامية وغيرهم ممن قال: "بأن الآية تشير إلى قربه من الله، فقال: وهذا كله من صفات جبريل عليه السلام. ومتى قيل إن في جميع ذلك المراد الله، فقد علمنا أنه ﷺ لا يوصف بالدنو والتدلي ولا يُحَدُّ بِـ ﴿قَاب قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ لأن كل ذلك يستحيل

١٦٧٢ - البقرة ١٨٦.
١٦٧٣ - الزمخشري: الكشاف ٢٢٨/١.
١٦٧٤ - البخاري: خلق أفعال العباد، ص ٨٥. والزرقاني: مناهل العرفان، ٣٩٢/٢.
١٦٧٥ - العلق ١٩.
١٦٧٦ - البخاري: خلق أفعال العباد، ص ٨٥. ومسند احمد بن حنبل ٤١٣/٢.
١٦٧٧ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٦٧.
١٦٧٨ - النجم ٨ - ٩.

فيه..ولأنَّ الوصف المذكور يليق بجبريل عليه السلام من دونه عليه السلام، ولأنَّ العقل قد دلَّ على استحالة الحركات عليه، والمجيء والذهاب..”^(١٦٧٩)

ولم يعلق الزمخشري على الآية واكتفى بالقول: “وقيل ما رآه [أي جبريل] أحد من الأنبياء في صورته الحقيقية غير محمد صلى الله عليه وآله مرتين: مرة في الأرض، ومرة في السماء، ﴿ثُمَّ دَنَا﴾ من رسول صلى الله عليه وآله ﴿فَتَدَلَّى﴾ فتعلق عليه في الهواء..”^(١٦٨٠).

وقال ابن المنير: مُعْلَقًا على قول الزمخشري السابق: لم أجدُه هكذا.

وفي الصحيحين من رواية مسروق عن عائشة رضي الله عنهما قالت: [أنا أولُ مَنْ سأل رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: إنما هو جبريل لم أره على صورته التي رأيتُه عليها غير هاتين المرتين: رأيتُه منهبطاً من السماء ساداً عظماً خَلَقَهُ ما بين السماء والأرض] ^(١٦٨١).

وقال الترمذي وابن حبان: “ولكنه رأى جبريل، لم يره في صورته إلا مرتين: مرة عند سدرة المنتهى. ومرة في أجياد، له ستمائة جناح، وقد سد الأفق”^(١٦٨٢).

ولا أجدُ فرقاً بين ما قاله الزمخشري وما ينقله ابن المنير من الآثار.

فقول الزمخشري [مرة في الأرض، هو ما قاله الترمذي وابن حبان وهو في (أجياد) وهي [منطقة في مكة]، وقوله مرة في السماء، هو ما أكده الراويان، أنه رآه عند (سدرة المنتهى) وهو قوله عليه السلام، وهو ما ينسب إلى السماء أيضاً..

وحكى الرازي حجة الخصوم وهي “أن الوصف القرآني، دلَّ على الله، وأنه في جهة فوق، ودلَّ على ذلك العقل والنقل، وفي سورة النجم نجد قصة المعراج الدالَّة على أن المعبود مختصُّ بجهة فوق، واحتجوا بقوله عليه السلام: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ وهذا يدل على أن ذلك الدنو بالجهة، ثم قال:

^{١٦٧٩} - الهمداني: متشابه القرآن ٦٢٢/٢.
^{١٦٨٠} - الزمخشري: الكشف ٤/١٩٩ وابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص ١٩٣، ٥٤٤.
^{١٦٨١} - صحيح البخاري ٤/٨٣، وصحيح مسلم بملخص النووي ١/١٥٩ ورقمه ٢٨٧ (١٧٧). البيهقي: الأسماء والصفات ٥٤٧، ٥٤٩.
^{١٦٨٢} - المصادر نفسها والصفحات. والاسكندري: الانتصاف، ٤/١٩٤.

﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾^(١٦٨٣) وهذا يدل على أن ذلك الدنو إنما كان من الله ﷻ وهذا يدل

أيضاً على أنه مختصّ بجهة..”^(١٦٨٤)

وكان رد الرازي على موقف الكرامية والمشبهة حاسماً حين قال: “أنتم ساعدتمونا على أن ظواهر القرآن وإن دلت على إثبات الأعضاء والجوارح لله ﷻ، فإنه يجب القطع بنفيها عن الله ﷻ، والجزم بأنه منزّه عنها، وما ذلك إلاً لأنه لما قامت الدلائل القطعية، على استحالة الأعضاء والجوارح على الله ﷻ، وجب القطع بتنزيهه ﷻ عنها، والجزم بأن مراد الله ﷻ من تلك الظواهر التي تمسكت بها شيء آخر، سوى إثبات الجهة، وهذا إلزام قاطع وكلام قوي، وما تمسكت به من الدلائل العقلية ليست قطعية بل محتملة”^(١٦٨٥).

فقوله ﷻ: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ أي جبريل دنا من محمد عليهما السلام، والدليل عليه قوله

ﷻ: ﴿وَقَدْ مَرَّ بِالْأَفُقِ الْمِينِ﴾^(١٦٨٦) ثم دنا جبريل من محمد عليهما السلام، وحصل الوحي من الله

ﷻ إليه، فهذا قال ﷻ: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾^(١٦٨٧)..^(١٦٨٨)

وقال البيهقي: “قال أبو سليمان الخطابي: تأولها عبد الله بن مسعود [٣٢هـ] وعائشة [٥٨هـ]

رضي الله عنهما]: عن رؤيته ﷺ جبريل، في صورته التي خُلِقَ عليها، والدنو منه عند المقام الذي

رُفِعَ إليه وأقيم فيه، وقوله ﷻ: ﴿دَنَا فَتَدَلَّى﴾^(١٦٨٩) المعني به جبريل عليه السلام، تدلى من مقامه الذي

جعل له في الأفق الأعلى، ﴿..فَاسْتَوَى﴾^(١٦٩٠) أي وقف وقفة، ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ أي نزل حتى كان

بينه وبين المصعد الذي رُفِعَ إليه محمد ﷺ، ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾^(١٦٩١) فيما يراه الرائي ويقدره

المقدر. والمراد: دنا جبريل فتدلى محمد ﷺ ساجداً لربه”^(١٦٩٢).

١٦٨٣ - النجم ١٠.

١٦٨٤ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٥١.

١٦٨٥ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٥٣ و القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١٧/٥٩-٦٠.

١٦٨٦ - التكوير ٢٣.

١٦٨٧ - النجم ١٠.

١٦٨٨ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٦٢، و القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١٧/٥٩-٦٠.

١٦٨٩ - النجم ٨.

١٦٩٠ - النجم ٦.

١٦٩١ - النجم ٧.

١٦٩٢ - البيهقي: الأسماء والصفات ص ٥٥٠، ٥٥١.

ويحسن بنا قيل أن نختم القول في القرب والدنو، ذكر ما رواه البيهقي عن ابن عيينة أنه كان يقول: ما وصف الله ﷺ به نفسه، فتفسيره قراءته، ليس لأحد أن يفسره، إلا الله ﷻ، أو رسوله ﷺ (١٦٩٣).

وروى القرطبي عن ابن عباس قوله في قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ إن معناه أن الله ﷻ دنا من محمد ﷺ،... والمعنى: دنا منه أمره وحكمه، وأصل التدلي النزول إلى الشيء حتى يقرب منه فَوُضِعَ موضع القرب (١٦٩٤).

وذهب الفراء إلى أن الفاء في ﴿فَتَدَلَّى﴾ بمعنى الواو، والتقدير: ثم تدلى جبريل عليه السلام ودنا. ولكنه جائز إذا كان معنى الفعلين واحداً أو كالواحد قدمت أيهما شئت، فقلت فدنا فقرب، وقرب فدنا، (من مثل قولهم): وشتمني فأساء وأساء فشتمني، لأن الشتم والإساءة شيء واحد (١٦٩٥).

وقال الجرجاني: "في الكلام تقديم وتأخير، أي تدلى فدنا، لأن التدلي سبب الدنو. وقال ابن الأنباري: ثم تدلى جبريل أي نزل من السماء فدنا من محمد ﷺ وقال ابن عباس: تدلى الررفرف (١٦٩٦) لمحمد ﷺ ليلة المعراج فجلس عليه، ثم رُفِعَ فدنا من ربه. وقال الضحاك: ثم دنا محمد من ربه دنو كرامة، فتدلى أي هوى للسجود" (١٦٩٧).

وقال القاضي عياض: اعلم أن ما وقع من إضافة الدنو والقرب من الله، أو إلى الله، فليس بدنو مكان ولا قرب مدى، وإنما هو دنو النبي ﷺ من ربه وقربه منه، وهو إبانة عظيم منزلته وتشريف رتبته وإشراق أنوار معرفته ومشاهدة أسرار غيبه وقدرته. ومن جعل قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (١٦٩٨) الضمير فيها عائد إلى الله ﷻ لا إلى جبريل. كان عبارة عن

١٦٩٣ - المصدر نفسه، ص ٥٤٠.

١٦٩٤ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٥٩/١٧. والطفل: المطر. الرازي، مختار الصحاح، ٣٩٤.

١٦٩٥ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٦٠/١٧.

١٦٩٦ - الررفرف: ثياب خضر يتخذ منها المحابس، وواحداهما: رفرقة. الرازي. محمد بن أبي بكر ابن عبد القادر، مختار الصحاح، ط دار الرسالة، الكويت، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ٢٥٠. والررفرف: في هذا الموضع، المقصود به البراق. والله أعلم.

١٦٩٧ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٦٠/١٧.

١٦٩٨ - النجم ٨ - ٩.

نهاية القرب، ولطف المحمل، وإيضاح المعرفة، والإشراف على الحقيقة من محمد ﷺ وعبارة عن إجابة الرغبة وقضاء المطالب، وإظهار التحفي، وإنافة المنزلة، والقرب من الله (١٦٩٩).

وهذا التأويل الأخير هو ما نميل إليه وهو الأصوب والله أعلم، لأن السنة بينت ذلك وأشارت إليه ولاسيما قوله ﷺ في الحديث القدسي. قال الله ﷻ: من أتاني يمشي أتيتُه هرولة (١٧٠٠). وقوله ﷺ: "يدنو أحدكم من ربه حتى يضع كنفه عليه.."(١٧٠١)

ف ٣٥: المطب الثالث:

الفوقية والعلو

ولفظا الفوقية والعلو، يفيدان تحديد الجهة والمكان، فكان لابد للمتكلمين من تأويلهما، تنزيها للباري ﷻ، وقد اختلف المتكلمون في صفة العلو والفوق، وهي مما ورد في القرآن الكريم والحديث الشريف، وقد تمسكت المشبهة والحشوية بقوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ (١٧٠٢) لتأييد عقائدهم بالتجسيم والتنشبيه وقالوا: [وهذا مما يدل على أن المكان يجوز عليه و﴿فَوْق﴾ إنما تستعمل في اللغة، بمعنى المكان إذا علا على مكان غيره..وقد روى البيهقي: عن عبد الله بن المبارك [ت١٥٠هـ] قوله: "نعرف ربنا فوق سبع سماوات على العرش استوى، بائن من خلقه..ولا نقول كما قالت الجهمية إنه هاهنا" [فأشار] إلى الأرض..يريد نفي الجهة ومخالفة الجهمية [١٧٠٣].

وقد وضع الغزالي قانوناً لمن أراد الخوض في تأويل مثل هذه الصفة إذا أراد أن يكون تأويله صحيحاً. قال الغزالي: يكون التأويل صحيحاً بأمرين:

أحدهما: أن يكون الأمر مقطوعاً بثبوتة الله ﷻ كفوقية المرتبة.

١٦٩٩-القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٧/٦٠.
١٧٠٠-المصدر نفسه والصفحة.
١٧٠١-المصدر نفسه والصفحة.
١٧٠٢- الأنعام ١٨.
١٧٠٣-البيهقي: الأسماء والصفات ٥٣٨.

والثاني: أن لا يكون اللفظ محتملاً إلا لأمرين، وقد بطل أحدهما، فتعين الثاني، مثاله قوله ﷺ: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾^(١٧٠٤) فإنه إن ظهر في وضع اللسان، أن الفوق لا يحتمل إلا المكان أو فوقية الرتبة، وقد أبطل فوقية المكان لمعرفة التقديس. لم يبق إلا فوقية الرتبة. كما يقال: السيد فوق العبد والزوج فوق الزوجة والسلطان فوق الوزير، والله ﷻ فوق عباده بهذا المعنى وهذا كالمقطوع به في لفظ الـ ﴿فَوْقَ﴾، وأنه لا يستعمل في لسان العرب إلا في هذين المعنيين^(١٧٠٥)...

وفي أساس التقديس روى الرازي حجج المشبهة واستدلالاتهم، فقال:

الخبر الأول: ما رواه أبو داود: في باب الرد على الجهمية والمعتزلة في حديث طويل منه: إنه لفوق سماواته على عرشه، وأنه عليه لهكذا (وأشار وقبب بيده) مثل القبة عليه، وقال أبو الأزهر أيضاً: ينط به أطيط الرجل بالتراب^(١٧٠٦).

الخبر الثاني: ما روي عن أبي هريرة رضي عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: "عندما قضى الله الخلق، كتب كتاباً فهو عنده فوق العرش إن رحمتي سبقت غضبي"^(١٧٠٧)

الخبر الثالث: هو حديث الجارية حين قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أين الله؟؟ فقالت: في السماء فقال: من أنا، قالت: أنت رسول الله، فقال صلى الله عليه وسلم: اعتقها فإنها مؤمنة"^(١٧٠٨). قالوا: وهذا يدل على التصريح من رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن الله في السماء^(١٧٠٩).

وقد علق محمد زاهد الكوثري [ت ١٣٧١هـ]: على هذه النصوص فقال: [لفظ (في السماء) السابق لم يرد في كتاب ولا سنة، ولا حجة في كلام غير المعصوم]^(١٧١٠).

وقد أول الرازي صفة الـ ﴿فَوْقَ﴾، بالرتبة والقدرة فقال: وأما الذي ذكره وهو التمسك بالآيات المشتملة على ذكر الفوقية. فجوابه أن ذكر الـ ﴿فَوْقَ﴾ هو: في الرتبة والقدرة. قال ﷺ: ﴿وَفَوْقَ﴾

١٧٠٤ - الأنعام ١٨.
 ١٧٠٥ - الغزالي: إجماع العوام ص ٢٨-٢٩. و الرازي: أساس التقديس، ص ١٥٨-١٥٩. و رضا: تفسير المنار ٣/٢١٧.
 ١٧٠٦ - البخاري: خلق أفعال العباد، ص ٢٠.
 ١٧٠٧ - صحيح مسلم بملخص شرح النووي، ٢١٠٧/٤-٢١٠٨ وبالأرقام ١٤-١٦.
 ١٧٠٨ - صحيح مسلم بملخص النووي، ٣٨٢/١ ورقمه ٥٣٧.
 ١٧٠٩ - الرازي: أساس التقديس ص ١٤٩.
 ١٧١٠ - البيهقي: الأسماء والصفات ص ٥٣٨.

كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلَيْهِ^(١٧١١) وقال: ﴿وَأَنَا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾^(١٧١٢) وقال ﷺ: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(١٧١٣) والمراد بالفوقية في هذه الآيات الفوقية بالقهر والقدرة^(١٧١٤).

وتساءل الرازي قائلاً: وإذا كان لفظ الـ﴿فَوْقَ﴾، محتملاً للـ﴿فَوْقَ﴾ في الجهة والـ﴿فَوْقَ﴾ في الرتبة، فلم حملوه على الفوق في الجهة؟ والذي يدل على أن المراد بلفظ الـ﴿فَوْقَ﴾ هاهنا الفوق بالقدرة^(١٧١٥). والله ﷻ ﴿فَوْقَ﴾ عباده بالقدرة والغلبة، فإن كل من قهر غيره وغلبه فهو فوقه، أي عال عليه بالقهر والغلبة، كما يقال: أمر فلان فوق أمر فلان، أي أنه أقدر منه وأغلب^(١٧١٦). والمراد بالعلو من دون جهة قال ﷻ: حكاية عن فرعون: ﴿وَأَنَا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾^(١٧١٧) ولا شك بأنه لم يرد العلو المكاني^(١٧١٨)..

والذي يدل على أن المراد بلفظ الـ﴿فَوْقَ﴾ هاهنا بالقدرة والمكانة وجوه:

الأول: أنه قال: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾^(١٧١٩) والفوقية المقرونة بالقهر هي الفوقية بالقدرة والمكانة، لا بمعنى الجهة، بدليل أن الحارس قد يكون فوق السلطان بالجهة ولا يقال فوق السلطان قط.

الثاني: أنه ﷻ وصف نفسه بأنه مع عبده فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ...﴾^(١٧٢٠) وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾^(١٧٢١) وقال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(١٧٢٢) وقال: ﴿وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(١٧٢٣) وقال: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾^(١٧٢٤) وقال: ﴿مَا

١٧١١ - يوسف ٧٦.

١٧١٢ - الأعراف ١٢٧.

١٧١٣ - الفتح ١٠.

١٧١٤ - الرازي: أساس التقديس ص ١٥٨-١٥٩.

١٧١٥ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٥٨-١٥٩.

١٧١٦ - القضاعي: فرقان القرآن ٧٦، والغزالي: إجماع العوام، ص ٨.

١٧١٧ - الأعراف ١٢٧.

١٧١٨ - السيوطي: الإتيقان، ٨/٢.

١٧١٩ - الأنعام ١٨.

١٧٢٠ - النحل ١٢٨.

١٧٢١ - البقرة ١٥٣.

١٧٢٢ - الحديد ٤.

١٧٢٣ - ق ١٦.

١٧٢٤ - البقرة ١٨٦.

يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُمْرًا بِعُهُمْ ﴿١٧٢٥﴾ فإذا جاز حمل المعية في هذه الآيات، على المعية بمعنى العلم والحفظ والحراسة، فلم لا يجوز حمل الفوقية في الآيات التي ذكرتم على الفوقية بالقهر والقدرة والسلطنة؟.

الثالث: إن الفوقية الحاصلة بسبب الجهة ليست صفة للمدح.. لأن تلك الفوقية حاصلة للجهة والحيز بعينها وذاتها، وحاصلة للمتمكن في ذلك الحيز بسبب ذلك الحيز، فلو كانت الفوقية بالجهة صفة مدح، لزم أن تكون الجهة أفضل وأكمل من القدرة صفة القادر، وممتنعة الوجود من دونه، بخلاف الحيز والجهة. فإنهما غنيتان عن المتمكن. فثبت أن الكمال أو الفضيلة إنما تحصل بسبب الفوقية بمعنى القدرة والسلطنة، وكان حمل الآية عليه أولى (١٧٢٦)..
وقد فسر أهل اللغة المراد بقوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ (١٧٢٧) فسروه بالقهر والغلبة والأخذ من فوق وبالإنزال.

قال الراغب: القهر والغلبة والتذليل معاً، ويستعمل في كل واحد منها، وقد جاءت هذه الآية بعد إثبات كمال القدرة لله ﷻ، فيما قبلها تثبت له جل وعلا كمال السلطان والتسخير لجميع عباده. والاستعلاء عليهم مع كمال الحكمة والعلم المحيط بخفايا الأمور. وذهبت المعتزلة والأشاعرة إلى أن قوله ﷻ (فوق عباده) تصوير لقهره وعلوه بالغلبة والقهر. صرح بذلك الزمخشري (١٧٢٨) وتبعه بعض الأشاعرة (كالبيضاوي)، ونقلها الرازي بإطالة الدلائل النظرية بإثبات مضمونها، ومنع إرادة فوقية الذات، وإطلاق صفة العلو على الله ﷻ، إذ جعل ذلك قولاً بتحيز الباري في جهة معينة. (١٧٢٩)

ولكن هل يَسَلِّمُ لأهل التأويل، هذا الموقف من تأويل الفوق والعلو في القرآن الكريم بما أسلفنا، من دون أن يرد عليهم أصحاب الأثر، هذا ما حاول السيد رشيد رضا بيانه في الدفاع عن موقف السلف والحنابلة والمُحدِّثين عن هذه الصفات وحاصل قولهم فيها، قال:

١٧٢٥ - المجادلة ٧
١٧٢٦ - الرازي : أساس التقديس، ص ١٥٩.
١٧٢٧ - الأنعام ١٨.
١٧٢٨ - الزمخشري: الكشاف، ١٠/٢
١٧٢٩ - رضا: تفسير المنار ٣٣٦/٧-٣٣٧. و البيضاوي : تفسير القرآن الكريم ص ٢٠٠

“وقد اشتُهرَ عن الحنابلة وغيرهم من أهل الأثر، إثبات صفة العلو لله ﷻ، حتى رماهم بعض المتكلمين بالقول بالتجسيم، لأن ذلك قول بالجهة وهو يستلزم الحد والجسمية، فأخذوهم بلازم المذهب وهم [يريد المتكلمين] يجهلون مذهبهم، وهم لم يقولوا إلا بالنقل الموافق للعقل” (١٧٣٠).

وفي كلام السيد رضا، إشارة إلى تكلم الحنابلة والسلف في التأويل، والدفاع عن مذهبهم في الإثبات، الذي سيدعمه بآراء أئمتهم في الموقف من تأويل الـ﴿فوق﴾ والعلو، قال أبو العباس^(١٧٣١) في رسالته الموسومة بـ(نصيحة الإخوان) في مسألة العلو والفوقية والاستواء ما حاصله: أن الله ﷻ كان ولا مكان ولا عرش ولا ماء ولا فضاء ولا هواء ولا خلاء ولا ملاء وأنه كان متفرداً في قدمه وأزليته متوحداً في فردانيته، لا يوصف بأنه فوق كذا إذ لا شيء غيره، هو ﷻ سابق التحت والـ﴿فوق﴾، اللذان هما جهتا العالم وهما لازمان له ﷻ، وهو ﷻ في تلك الفردانية منزّه عن لوازم الحدوث وصفاته، فلما اقتضت الإرادة أن يكون الكون له جهات من العلو والسفل، واقتضت الحكمة الإلهية أن يكون الكون في جهة التحت، لكونه مربوباً مخلوقاً، واقتضت العظمة الربانية، أن يكون هو ﷻ فوق الكون، باعتبار الكون، لا باعتبار فردانيته، إذ لأفوق فيها ولا تحت، والرب ﷻ كما في قدمه وأزليته وفردانيته، لم يحدث له في ذاته ولا في صفاته مالم يكن له في قدمه وأزليته، فهو الآن كما كان. لمّا أحدث المربوب المخلوق ذا الجهات والحدود، والملاّ ذا الفوقية والتحتية، كان مقتضى وحكم العظمة والربوبية، أن يكون فوق ملكه، وأن تكون المملكة تحته باعتبار الحدوث من الكون، لا باعتبار القديم المكوّن، فإذا أُشير إليه بشيء يستحيل أن يشار إليه من جهته التحتية، أو من جهة اليمين، أو من جهة اليسرة، بل لا يليق أن يشار إليه، إلّا من جهة العلو والفوقية، ثم الإشارة هي بحسب الكون وحدوثه وأسفله، فالإشارة تقع على أعلى جزء من الكون حقيقة، وتقع على عظمة الله ﷻ كما يليق به، لا كما يقع على الحقيقة المحسوسة عندنا في أعلى جزء من الكون، فإنها إشارة إلى جسم، وتلك إلى إثبات. إذا علم ذلك في (الاستواء) صفةً، كانت له ﷻ في قدمه، لكن لم يظهر حكمها، إلّا في خلق العرش، كما أن [الحساب] صفة قديمة لا يظهر حكمها إلّا في الآخرة، وكذلك [التجلي] في

١٧٣٠ - رضا: تفسير المنار ٢٠٥/٣.

١٧٣١ - هو أبو العباس: عماد الدين أحمد الواسطي، الصوفي المحقق، العارف تلميذ ابن تيمية، الذي وقد قال فيه (إنه كان جنيد زمانه). المصدر نفسه والصفحة. رضا: تفسير المنار ٢٠٥/٣.

الآخرة لا يظهر حكمه إلا في محلّه. قال: فإذا علم ذلك، فالأمر الذي تهرب المتأولة منه، حين أولوا الفوقية بفوقية المرتبة، والاستواء بالاستيلاء فنحن أشد الناس هرباً من ذلك، وتنزيهاً للباري ﷻ عن الحد الذي لا يحصره، فلا يحد بحدٍ يحصره، بل بحدٍ تتميز به عظمة ذاته عن مخلوقاته، والإشارة إلى الجهة، إنما هو بحسب الكون وسفله، إذ لا يمكن الإشارة إليه إلا هكذا، وهو في قدسه ﷻ منزّه عن صفات الحدوث. وليس في القدم فوقية ولا تحتية، وإنما من هو محصورٌ في التحت لا يمكنه معرفةً بأرائه إلا من فوقه، فتقع الإشارة إلى العرش حقيقةً إشارةً معقولة، وتنتهي الجهات عند العرش، ويبقى ما وراءه لا يدركه العقل ولا يكيفه الوهم، فتقع الإشارة عليه كما يليق به مجملاً لا مكيفاً ولا ممثلاً. قال: فإذا علمنا ذلك واعتقدناه تخلصاً من شبهة التأويل وعمارة التعطيل، وحماسة التشبيه والتمثيل، وأثبتنا ربنا وفوقيته واستواءه على عرشه كما يليق بجلاله وعظمته. والحق واضح في ذلك، والصدر ينشرح له فإن التحريف تأباه العقول الصحيحة، مثل تحريف الاستواء بالاستيلاء وغيره. والوقوف في ذلك جهل وغي، مع كون الرب وصف نفسه بهذه الصفات لنعرفه بها، فوقفنا عن إثباتها ونفيها عدول عن المقصود منه في تعريفنا إياها، فما وصف لنا نفسه بها إلا لنتثبت ما وصف به نفسه ولا نقف في ذلك، قال: وكذلك التشبيه والتمثيل حماسة وجهالة، فمن وفقه الله للإثبات، فقد وقع على الأمر المطلوب منه، فلا تحريف ولا تكيف ولا وقوفٌ إن شاء الله ﷻ والله أعلم^(١٧٣٢). هذه عقيدة الحنابلة وموقفهم من الصفات، والظاهر أنهم أثبتوا ما أثبتته الله ورسوله، ولكن كما يليق بذاته ﷻ. فأهل التأويل يحظرون أن يقول الناس في مخاطباتهم مثل: إن الله في السماء، لئلا يوهم ذلك أن ذات الخالق القديم، محصورة في هذا المخلوق الذي فوق رؤوسنا، فهم يريدون المبالغة في التنزيه، وأصحاب الأثر: يجيزون استعمال كل ما ورد، محتجين بنصوص الكتاب والسنة، وما كان لبشر أن يدعي أنه أحرص على تنزيه الله من الله ورسوله. وقد يببالغ هؤلاء فيستعملون مكان ذلك ما لم يرد به نصٌّ. أو النص في غير ما ورد فيه، أو على غير الوجه الذي ورد فيه توسعاً وعملاً بالقياس في هذا ممنوع المقام^(١٧٣٣).

^{١٧٣٢} - رضا: تفسير المنار، ٢٠٦/٣. وابن تيمية: منهاج السنة، ٣٢٣/٢.
^{١٧٣٣} - رضا: تفسير المنار، ٢٠٧/٣.

والحاصل أن موقف متكلمي السلف والحنابلة ومعظم المحدثين على وجوب تنزيه
الباري ﷻ عما لا يليق به متفق، ولكنه يختلف في تحديد الجهة والإشارة، وفي تأويل النصوص
أو إثباتها^(١٧٣٤).

وقد جعل القاضي عبد الجبار قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾^(١٧٣٥) يفسر بعضه بعضاً
لكي يصرف معنى ﴿فوق﴾ عن ظاهره. فقال:

“إنه ﷻ نبيه في الكلام على ما أراد بقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ﴾ ثم ذكر ما يقتضي بيان حاله في
ذلك، فقال: ﴿فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ وهذا كقوله ﷻ: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(١٧٣٦) ومتى قيل هذا القول في
بعض الأوصاف فالمراد به المبالغة في تلك الصفة. لأننا إذا قلنا: {زيدٌ عالم فوق غيره} فإنما:
يفهم منه المبالغة فيما قدمناه من الصفة، يبين ذلك أننا إن حملنا الآية على ظاهرها، وجب كونه
في السماء فقط، وينتقض ما تقدم من استدلالاتهم على أنه في السماوات والأرضين”^(١٧٣٧).

وقال الزمخشري في تأويل قوله ﷻ: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ...﴾^(١٧٣٨) قال: إن علقتُهُ
بـ ﴿يَخَافُونَ﴾، فمعناه: يخافونه أن يرسل عليهم عذاباً من فوقهم، وإن علقتُهُ بربهم حالاً، فمعناه
يخافون ربهم عالياً لهم قاهراً. كقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾^(١٧٣٩) وكقوله: ﴿وَأَنَا فَوْقَهُمْ
قَاهِرُونَ﴾^(١٧٤٠) وفيه دليل على أن الملائكة مكلفون مدارون على الأمر والنهي والوعد والوعيد
كسائر المكلفين وأنهم بين الخوف والرجاء^(١٧٤١).

وقال الرازي: يحتمل أن يكون قوله ﴿مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ صلة لقوله يخافون أي يخافون من فوقهم
ربهم وذلك لأنهم يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم. وإن لفظ العلو كما يستعمل في
العلو بسبب الجهة فقد يستعمل أيضاً في العلو بسبب القدرة فإنه يقال. السلطان أعلى من غيره

^{١٧٣٤} - وعلو الله بأنواعه الثلاثة ثابت له ﷻ وهي: علو الذات، وعلو القدر، وعلو القهر. وتفاسير السلف في الاستواء
تدور حول أربعة معانٍ لا تتجاوزها، وهي: “استقر، و علا، وارتفع، وصعد”. ابن القيم: الصواعق المرسله، ١٤٥/٢.

^{١٧٣٥} - الأنعام ١٨.

^{١٧٣٦} - الفتح ١٠.

^{١٧٣٧} - الهمداني: متشابه القرآن، ٢٣٧/١. والزمخشري: الكشاف، ١٠/٢.

^{١٧٣٨} - النحل ٥٠.

^{١٧٣٩} - الأنعام ١٨.

^{١٧٤٠} - الأعراف ١٢٧.

^{١٧٤١} - الزمخشري: الكشاف ٦١٠/٢، ١٠.

ويكتب في أمثلة السلاطين [الديوان الأعلى] ويقال لأوامرهم الأمر الأعلى ويقال لمجالسهم المجلس الأعلى. والمراد في الكل العلو بمعنى القهر والغلبة لا بسبب المكان والجهة. قال ﷺ لموسى: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ (١٧٤٢) وقال: ﴿وَلَا تَهْتُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾ (١٧٤٣) وقال: ﴿وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ (١٧٤٤) وقال فرعون: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ (١٧٤٥)

والعلو في هذه المواضع بمعنى العلو بالقدرة لا بمعنى العلو بالجهة والذي يدل على أن المراد ما ذكرناه وجوه:

الأول: قوله ﷺ: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ (١٧٤٦) فحكّم بأنه ﷺ أعلى من كل ما سواه، والجهة شيء سواه، فوجب أن يكون ذاته أعلى من الجهة.. وما كان أعلى من الجهة، يمتنع أن يكون علوه بسبب الجهة. فثبت أن علوه لنفسه ولذاته، لا بسبب الجهة ولا يقال الجهة ليست بشيء موجود، حتى يدخل تحت قوله: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ (١٧٤٧).

الثاني: هو أنه ﷺ لو كان في جهة (فوق)، فإما أن يكون له جهة (فوق) نهاية..؟ وإما أن لا يكون له في تلك الجهة نهاية..؟

فإن كان الأول: لم يكن أعلى الأشياء، لأن الأحياء الخالية تكون أعلى منه، وذلك العالم أعلى منه..، وإنما قلنا لا نهاية لذات الله ﷺ من جهة فوق، لأن هذا الجانب المتناهي منه مخالف في الماهية، للجانب الذي هو غير متناه، ولا يصح على كل واحد منهما، ما صح على الآخر، وصح أن ينقلب غير المتناهي متناهياً، والمتناهي غير متناه، وذلك يقتضي جواز الفصل والوصل في ذات الله ﷺ وهو محال..

الثالث: أنه إذا كان غير متناه من جانب فوق، فلا جزء إلا وفوقه جزء آخر، وكل ما فوقه غيره لم يكن أعلى الموجودات، إذاً ليس في تلك الأجزاء شيء هو أعلى الموجودات، فثبت

١٧٤٢ - طه ٦٨
١٧٤٣ - آل عمران ١٣٩
١٧٤٤ - التوبة ٤٠
١٧٤٥ - النازعات ٢٤
١٧٤٦ - الأعلى ١
١٧٤٧ - الأعلى ١

أن كل ما كان مختصاً بالجهة فلا يمكن وصفه بأنه أعلى الموجودات، وإذا كان كذلك، وجب أن يكون علوه ﷻ لا بالجهة والحيز، وهو المطلوب^(١٧٤٨).

وقال القاضي عبد الجبار في قوله ﷻ: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(١٧٤٩) ولا يكون وصفه ﷻ أن

يده فوق أيديهم على معنى المكان على هذا الوجه.. لأن الضعيف قد تكون يده فوق يد القوي. فالمراد بالآية إذاً أنه أقوى منهم وأقدر، مبيناً بذلك أنهم إذا نكثوا البيعة فإلله ﷻ يقدر عليهم وعلى إنزال العقوبة بهم^(١٧٥٠).

^{١٧٤٨} - الرازي: أساس التقديس، ص ١٦٠-١٦١.

^{١٧٤٩} - الفتح ١٠.

^{١٧٥٠} - الهمذاني: متشابه القرآن ٢/٦٢٠ و الزمخشري: الكشاف ٤/٣٣٥.

(ما يوهـم الحركة)

النزول والإتيان والمجيء

وردت في الكتاب والسنة كثير من النصوص التي يفيد ظاهرها نسبة الحركة والانتقال إليه ﷺ: كالنـزول والإتيان والمجيء وغيرها.. ونحن سنختار أظهرها وأكثرها شهرة بين الفرق الإسلامية.

وهي مسألة من أعقد المسائل الكلامية، وكان موقف السلف منها هو الإيمان بها وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها، واشتهر عنهم أمضوا الأحاديث على ما جاءت، وأمروها كما جاءت بلا كـيفية، وقالوا: هذا من العلم الذي أمرنا أن نؤمن بظاهره، وأن لانكشف عن باطنه وهو من جملة المتشابهة^(١٧٥١).

وكانت مواقف المتكلمين منها على ثلاث درجات:

١- **التفويض**: وقد نسب التفويض إلى جمهور السلف وبعض المتكلمين، وقد اختار هذا ابن قتيبة إذ قال: فإن قيل كيف النزول منه ﷺ؟؟ قلنا لا نحتم على النزول منه بشيء، ولكننا نبين كيف النزول مناً وما تحتمله اللغة والله أعلم بما أراد.^(١٧٥٢)

وقد ذم أبو سليمان الخطابي بعض حشوية أهل الحديث، من دون أن يسميهم، وقال: “..وقد زلَّ بعض شيوخ أهل الحديث ممن يُرجع إلى معرفته بالحديث والرجال، فحاد عن هذه الطريقة، حين روى حديث النزول، ثم أقبل على نفسه، فقال: إن قال قائل: كيف ينزل ربنا إلى السماء؟؟ قيل له كيف يشاء. فإن قال: هل يتحرك إذا نزل؟؟ قيل له: إن شاء يتحرك، وإن شاء لم يتحرك.” اهـ

وهذا خطأ فاحش عظيم فانه ﷺ لا يوصف بالحركة لأن الحركة والسكون يتعاقبان في محل واحد، وإنما يجوز أن يوصف بالحركة من يجوز أن يوصف بالسكون، وكلاهما من

^{١٧٥١}- البيهقي: كتاب الأسماء والصفات، ص ٥٦٨-٥٧٠. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٦١ فما بعدها.
^{١٧٥٢}- ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ١٧٣. والبيهقي: الأسماء والصفات، ص ٥٧٢. وجار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٦١ فما بعدها.

أعراض الحادث، وأوصاف المخلوقين والله ﷻ متعال عنهما ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١٧٠٣) فلو جرى هذا الشيخ على طريقة السلف الصالح، ولم يدخل نفسه فيما لا يعنيه، لم يكن يخرج به القول إلى مثل هذا الخطأ الفاحش^(١٧٠٤)..

وقال الفتبيبي: ولا يراد في شيء من هذا انتقال [يعني الذات]، وإنما يراد به القصد إلى الشيء بالإرادة والعزو والنية^(١٧٠٥)..

وقد اختار الطبري التفويض في تفسير هذه النصوص، فتراه في الإتيان والمجيء لا يزيد على تكرار ما قاله المفسرون من دون أن يتعرض للترجيح.

٢- الإثبات: ومن بين من أثبتوا هذه الصفات لله ﷻ طائفتان، اقتربت إحداها من التفويض بنفي اللازم، وابتعدت الثانية بإقراره..

ومن هذه الصفات موضع الخلاف الإتيان والهولة، إذ قرر القرطبي تأويل أمثال هذه النصوص، واستشهد بقوله ﷻ حكاية عن رب العزة.. "من تقرب مني شبراً تقربت منه ذراعاً ومن أتاني يمشي أتيته هولة"^(١٧٠٦). وقال: قرب بالإجابة والقبول، وإتياناً، بالإحسان وتعجيل المأمول^(١٧٠٧).

وقد حلَّ الإمام الأشعري هذه المسألة بقوله: "...يحدث الله ﷻ يوم القيامة فعلاً يسميه إتياناً ومجيباً، لا بأن يتحرك أو ينتقل فإن الحركة والسكون والاستقرار من صفات الأجسام، والله ﷻ أحد صمد ليس كمثل شيء. وهذا كقوله ﷻ: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾^(١٧٠٨) ولم يرد به إتياناً من حيث النقلة، إنما أراد إحداث الفعل الذي خرب بنيانهم، وخر عليهم السقف من فوقهم، فسمى ذلك الفعل إتياناً... وقال في أخبار النزول: إن المراد به فعل يحدثه الله ﷻ في سماء الدنيا كل ليلة، يسميه نزولاً، بلا حركة ولا نقلة"^(١٧٠٩).

١٧٠٣ - الشورى ١١.
١٧٠٤ - البيهقي: كتاب الأسماء والصفات ٥٧١.
١٧٠٥ - البيهقي: كتاب الأسماء والصفات، ص ٥٧٢.
١٧٠٦ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٦٠/١٧.
١٧٠٧ - المصدر نفسه والصفحة.
١٧٠٨ - النحل ٢٦.
١٧٠٩ - البيهقي: الأسماء والصفات ص ٥٦٤.

وقال أبو حنيفة [ت ١٥٠هـ]: (ينزل ربنا بلا كيف). قال حماد بن زيد عن نزوله وإقباله.. "ينزل نزولاً يليق بالربوبية بلا كيف، من دون أن يكون نزوله مثل نزول الخلق بالتجلي والتجلي، لأنه ﷺ منزه عن أن تكون صفاته مثل صفات الخلق، كما كان منزهاً عن أن تكون ذاته مثل ذات الغير.. فمجيبه وإتيانه ونزوله على حسب ما يليق بصفاته من دون تشبيهه وكيفية... قال المزني [ت ٢٤٠هـ]: "المجيء والنزول صفتان منفيتان عن الله ﷻ من طريق الحركة والانتقال من حال إلى حال، بل هما صفتان من صفات الله ﷻ بلا تشبيهه" (١٧٦٠).

ومما يروى أن ابن حنبل سئل: عن الأحاديث التي تروي أن الله ﷻ ينزل إلى السماء الدنيا، وأن الله يرى، وأن الله يضع قدمه.. الخ. وما أشبه ذلك من هذه الأحاديث. فقال: نؤمن بها ونصدق بها بلا كيف ولا معنى، ولا نرد منها شيئاً، ونعلم أن ما جاء به الرسول ﷺ حق إذا كان بإسناد صحيح، ولا نرد على الله قوله، ولا يوصف الله ﷻ بأكثر مما وصف به نفسه، بلا حد ولا غاية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (١٧٦١) في ذاته كما وصف نفسه، وقد أجمل ﷻ بالصفة نفسها فحد لنفسه، ليس يشبهه شيء، فعبد الله بصفات غير محدودة، ولا معلومة، إلا بما وصف به نفسه (١٧٦٢).

وهذا ما قرره الإمام الأشعري في الإبانة عند ما قال: ومما يؤكد أن الله ﷻ مستو على عرشه من دون الأشياء كلها، ما نقله أهل الرواية عن رسول الله ﷺ أنه قال: "ينزل الله ﷻ على كل ليلة إلى السماء الدنيا فيقول: هل من سائل فأعطيه هل من مستغفر فأغفر له؟؟ حتى يطلع الفجر" (١٧٦٣).

وقال ﷺ: "إذا بقي ثلث الليل ينزل الله ﷻ فيقول: من ذا الذي يدعوني فأستجيب له.. (١٧٦٤). ودليل آخر قوله ﷻ: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ (١٧٦٥) وقوله: ﴿نُزُوحُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ

١٧٦٠ - المصدر نفسه ص ٥٧٢. والغزالي: إجماع العوام، ص ٧.

١٧٦١ - الشورى ١١.

١٧٦٢ - القاري: شرح الفقه الأكبر، ص ٤٧.

١٧٦٣ - صحيح مسلم بشرح النووي ٣٦/٦-٣٧، وبمخلص النووي ١/٥٢١. ومسنده أحمد، ٢/٢٦٤. والأشعري: الإبانة، ص ٣٧.

١٧٦٤ - صحيح مسلم بمخلص النووي ١/٥٢١ برقم ١٦٨ (٧٥٨)، و الأشعري: الإبانة ص ٢٨. وابن تيمية: الوصية، ص ٢٩-٣٠.

١٧٦٥ - النحل ٥٠.

إليه ﴿١٧٦٦﴾. كل ذلك يدل على أنه ﷺ ليس في خلقه ولا خلقه فيه، وأنه مستو على عرشه ﷻ. عما يقول الظالمون علواً كبيراً، فلم يثبتوا له في وصفهم حقيقة، ولا أوجبوا له الذي يثبتونه لهم في وصفهم حقيقة، ولا أوجبوا له الذي يثبتون له بذكرهم إياه وحدانية، إذاً كل كلامهم يؤول إلى التعطيل، وجميع أوصافهم تدل على النفي يريدون بذلك [يزعمهم] التنزيه ونفي التشبيه. فنعود بالله من تنزيهه يوجب النفي أو التعطيل ﴿١٧٦٧﴾.

والطائفة الثانية من المثبتة هي التي تثبت هذه الصفات، وتثبت بعض لوازمها، أوكلها، وهذا رأي ضعيف نسبه الطبري إلى من لم يسمهم، فقال: "إتيانه ﷻ نظير ما يعرف من مجيء الجائي من موضع إلى موضع، وانتقاله من مكان إلى مكان.. وهذا قول المشبهة، الذين يقولون أكثر من هذا.."^(١٧٦٨). وقد نسب ابن تيمية هذا القول إلى طائفة قليلة من أهل الحديث، وقد أحجم قوم عن الخوض في هذه اللوازم لا إثباتاً ولا نفيًا.^(١٧٦٩).

٣- التاويل: وقد اختاره جمهور المتكلمين وبعض السلف إذ تنسب هذه الألفاظ إلى

مضاف إلى الله، إذ قيل: يأتي أمر الله أو ملائكته، أو تأويلها بالإقبال والرحمة ونحو هذا.. وقد تقدم تأويل القرطبي حديث الهرولة.

وقال الطبري: وقد اختلف في صفة إتيان الرب ﷻ لصفة لذلك غير الذي وصف به نفسه ﷻ من المجيء والإتيان والنزول، وغير جائز تكلف القول في ذلك لأحد، إلا بخبر من الله ﷻ أو من رسول الله ﷺ فأما القول في صفات الله وأسمائه، فغير جائز لأحد من جهة الاستخراج، إلا بما ذكرنا.. وعني بقوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾^(١٧٧٠) يعني: هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله، كما يقال: "خشينا أن يأتينا بنو أمية" ويراد حكمهم.. وقيل: بل معنى ذلك: هل ينظرون إلا أن يأتيهم ثوابه، وحسابه وعذابه كما قال ﷻ ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾^(١٧٧١) وكما يقال: قطع الوالي اللص أو ضربه، وإنما قطعه أعوانه^(١٧٧٢).

١٧٦٦ - المعارج ٤.
 ١٧٦٧ - الأشعري: الإبانة ص ٣٨. وابن تيمية: منهاج السنة، ٢/٣٢٣.
 ١٧٦٨ - عياش: الصفات الخيرية، ٢٦٧.
 ١٧٦٩ - المصدر نفسه والصفحة.
 ١٧٧٠ - البقرة ٢١٠.
 ١٧٧١ - سبأ ٣٣.
 ١٧٧٢ - الطبري: جامع البيان، ٤/٢٦٦ و ٤/٥٦٥. وابن القيم: الروح، ٢٦٢.

وفي تعليقه على هذه الآية قال القاضي عبد الجبار: المراد إتيان الملائكة أو متحملي أمره يأتون على هذا الوجه، كما قال ﷺ ﴿إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾^(١٧٧٣) وهذا كقوله ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^(١٧٧٤) ونبه بذلك على أنه ذكر نفسه في هذا الموضع وأراد أمره.^(١٧٧٥)

وقال الماتريدي في تأويل الآية ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾^(١٧٧٦) وجوه:

قيل: ﴿أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ بأمره، وهو قول الحسن، وقيل: ﴿يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ أي أمر الله، وهو كقوله: ﴿أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾^(١٧٧٧) وكقوله ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾^(١٧٧٨) على إضمار الأمر فيه^(١٧٧٩).

وقد ربط القاضي عبد الجبار بين الاستواء وهو ما يفيد التمكن، وبين الإتيان والحركة، ونزه الله ﷻ عنهما، وذلك في تأويله قوله ﷻ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾^(١٧٨٠) قال: "ثمَّ يقال للقوم [يريد المجسمة] إن كان الأمر كما ظننتم، فيجب أن يكون ﷻ محتاجاً إلى مكان، لأنه كان على الأرض ثمَّ استوى إلى السماء وانتقل إليها وهذا يوجب حاجته إلى المكان فيما لم يزل، وفي ذلك قدم الأجسام، ونقض القول بأنه خلق السماوات والأرضين، بل يوجب أن يكون ﷻ مُحدثاً، لأن من جاز عليه الانتقال والمجيء والذهاب، فلا بد من أن يكون جسماً مؤلفاً وما هذا حاله لا يخلو من الحوادث وفي هذا إبطال الصانع أصلاً فضلاً أن يُتكلَّم في صفاته"^(١٧٨١).

وقد أبطل القاضي عبد الجبار استدلال المجسمة بآية سورة النحل من أنه ﷻ جسم ويجوز عليه الذهاب والمجيء وقال: "إن ظاهر الكلام لا يصح أن يقول به أحد لأنه يوجب أنه ﷻ يأتهم في ظل من الغمام، بمعنى أنه مكان له وظرف، وهذا يوجب أنه أصغر من الظل

١٧٧٣ - النحل ٣٣.
١٧٧٤ - الفجر ٢٢.
١٧٧٥ - الهمذاني: متشابه القرآن، ١٢٠/١-١٢١. و الأخفش: معاني القرآن، ١٧٠/١.
١٧٧٦ - البقرة ٢١٠.
١٧٧٧ - النحل ٣٣.
١٧٧٨ - الأنعام ١٥٨.
١٧٧٩ - الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ص ٤٥٣.
١٧٨٠ - البقرة ٢٩.
١٧٨١ - الهمذاني: متشابه القرآن، ٧٥/١.

والظلل أعظم، ويوجب أن تكون الملائكة معه في الظلل لمكان العطف، وذلك يوجب اجتماعه والملائكة في الظل.. وليس ذلك مما يقوله القوم، ومتى تأولوه على وجه فقد زالوا عن الظاهر، ومن حمل ذلك على حقيقته، فلا بد من أن يعترف فيه ﷺ بأنه جسمٌ مؤلَّفٌ مُصوَّرٌ وذلك يوجب فيه الحدوث^(١٧٨٢). تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

وقد اختلف المتكلمون في صفة المجيء لله ﷺ الوارد في القرآن الكريم فقال السيوطي: في قوله ﷺ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^(١٧٨٣) أي أمره لأن الملك إنما يأتي بأمره أو تسليطه كما قال ﷺ: ﴿وَهُمْ بِأَمْرِ يَعْمَلُونَ﴾^(١٧٨٤) وقوله ﷺ: ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا﴾^(١٧٨٥) أي اذهب بربك بتوفيقه وقوته^(١٧٨٦). وكذلك لفظة الإنزال والتنزيل الواردة في القرآن الكريم فإطلاقها على الله مجاز بالاتفاق^(١٧٨٧).

وقد نفى أبو عبيدة [ت ٢٠٩هـ] عنه ﷺ التشبيه والتجسيد في قوله ﷺ: ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا﴾ إذ قال: مجازها: اذهب أنت وربك فقاتل، وليقاتل ربك، أي وليُعنك، ولا يذهبُ اللهُ^(١٧٨٨).

أما عن قوله ﷺ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^(١٧٨٩)، قال القاضي عبد الجبار: قد علمنا بالدليل أنه ﷺ أراد مجيء من يتحمل أمره، لأن أهل اللغة إذا شاهدوا من يقوم مقام الملك من صاحب جيشه والمتكفل بأمره يقولون: لقد جاء الخليفة. فلما كانت أوامره ﷺ تصدر على السنة الملائكة عليهم السلام، لم يمنع أن يكنى بذكره عنهم^(١٧٩٠).

وجعل الزمخشري الإثبات في هذه الآية يخالف التنزيه المطلق في التوحيد، فجعلها من باب التمثيل قال: إنها تمثيل لظهور آيات اقتداره، وتبين آثار قهره وسلطانه، ومثلت حاله في

١٧٨٢ - الهمداني: متشابه القرآن، ١٢٠/١-١٢١.
 ١٧٨٣ - الفجر ٢٢.
 ١٧٨٤ - الأنبياء ٢٧.
 ١٧٨٥ - المائدة ٢٤.
 ١٧٨٦ - السيوطي: الإتيان ٨/٢.
 ١٧٨٧ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٠٨.
 ١٧٨٨ - أبو عبيدة: مجاز القرآن ٣١/١-١٦٠.
 ١٧٨٩ - الفجر ٢٢.
 ١٧٩٠ - الهمداني: المعنى ٣٨٠/١٦.

ذلك، بحال الملك إذا حضر بنفسه، ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة، مالا يظهر بحضور عساكره كلها ووزرائه وخواصه عن بكرة أبيهم^(١٧٩١).

وقال الشريف الرضي: أي جاء ملائكة ريك أو أمر ريك أو عقاب ريك، وهذه استعارة من وجه آخر، وهو من حيث وصف الأمر والسلطان بالتجلي، وإنما المتجلي حاملهما والوارد بهما^(١٧٩٢). أي من باب أن يقدر في الكلام محذوف.

و قال: البدر العيني [٨٥٥هـ]: في شرح صحيح البخاري [٢٥٦هـ]: "إذا أضيف المجيء والإتيان والنزول إلى جسم يجوز عليه الحركة والسكون والنقلة التي هي تفرغ مكان وشغل غيره.. يحمل على ذلك، وإذا أضيف إلى من لا يليق به الانتقال والحركة كان تأويل ذلك بحسب ما يليق بنعته وصفته ﷺ، إذ النزول لغة يستعمل لمعان خمسة مختلفة:

١- يأتي بمعنى الانتقال: كقوله ﷺ: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ...﴾^(١٧٩٣).

٢- وبمعنى الإعلام كقوله ﷺ: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾^(١٧٩٤) أي أعلم به الروح الأمين محمداً

ﷺ.

٣- ويأتي بمعنى القول نحو قوله ﷺ: ﴿سَأَنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^(١٧٩٥) أي سأقول مثل ما

قال.

٤- ويأتي بمعنى الإقبال على الشيء.

٥- ويأتي بمعنى نزول الحكم.

وذلك كله متعارف في المعنى، ووجب حمل ما وصف به الرب ﷺ من النزول على ما

يليق به من هذه المعاني، وهو إقبال على أهل الأرض بالرحمة^(١٧٩٦).

^{١٧٩١} - الزمخشري: الكشاف ٧٥١/٤.

^{١٧٩٢} - الرضي: تلخيص البيان ٧٦-٧٧. وأبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٢٢.

^{١٧٩٣} - المؤمنون ١٨.

^{١٧٩٤} - الشعراء ١٩٣.

^{١٧٩٥} - الأنعام ٩٣.

^{١٧٩٦} - العيني: بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، إدارة الطباعة المنيرية، نشر:

دار إحياء التراث العربي، ب.ت، ٦٢٣/٣ و الكوثري: هامش كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ٥٦٦.

وقال محقق كتاب الأسماء والصفات للبيهقي: [ويهذا الرأي يستوي أهل السنة مع المعتزلة في النظر إلى تأويل هذه النصوص المشكلة.

وما دام السياق هو الحديث عن اليهود فقد هددهم الباري ﷻ في هذه الآية، قال الزمخشري: معناها "يأتي الله بعذاب في الغمام الذي ينتظر منه الرحمة فيكون مجيء العذاب من حيث تنتظر الرحمة أفظع وأهول" وقريباً من هذا كان موقف الرازي القائل: أن يأتيهم أمر الله بدليل قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ الْمَلَاكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ﴾ والآيتان في حادثة واحدة تفسر إحداهما الأخرى.. وقوله ﷻ: ﴿وَتُضَيِّ الْأَمْرُ﴾ يدل على أمر سبق ذكره وهو المحذوف.. ثم قال الفخر الرازي: والذي هو أو ضح عندي من كل ما سلف أن قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ﴾ حكاية عن اليهود.. والمعنى أنهم لا يقبلون دينك يا محمد ﷺ إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ليروه جهرةً لأن اليهود كانوا مشبهة، يجوزون على الله المجيء والذهاب، وكانوا يقولون: إنه ﷻ تجلى لموسى ﷺ على الطور في ظلل من الغمام، وطلبوا مثل ذلك في زمن محمد ﷺ (١٧٩٧).

وفي تفسير الإمام أحمد بن حنبل [١٦٤-٢٤٠] للآية ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ (١٧٩٨) قال: المراد

قدرته وأمره وقد بينه بقوله ﴿أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ﴾ (١٧٩٩). والأصل في هذا ونحوه أن إضافة هذه

الأشياء إلى الله ﷻ لا توجب وجود تلك الأشياء منه، على ما يوجد من الأجسام، إذ لا يجوز إضافتها إلى ما لا يجب منه تحقيق ذلك (١٨٠٠)

نحو: جاء في أمر فظيع و ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَرَهَقَ الْبَاطِلُ﴾ (١٨٠١) وجاء فلان بأمر كذا، وجاءكم

رسول. فَنَكُرُ المجيء والإتيان لا على تحقيق وجود ذلك منه. فعلى ذلك يخرج ما أضاف الله ﷻ إلى نفسه من المجيء والإتيان والاستواء على تحقيق ما يكون من الأجسام.. وفي الشاهد أن

١٧٩٧- الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٦٣-٦٤.

١٧٩٨- البقرة ٢١٠

١٧٩٩- الكوثري: هامش كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ٥٦٣.

١٨٠٠- قال الشيخ زاهد الكوثري: (إثبات الحركة والانتقال والجهة ونحوها لله ﷻ تجسيم صريح لم يرد بكتاب ولا سنة وكذلك إثبات الحد والجلوس والتماسية تعالى الله عن ذلك، وإثبات النقلة والحركة له تعالى رغبة عن ملة إبراهيم ﷺ وميل إلى أعدائه الصابنة عبدة الأجرام العلوية. هامش كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص ٥٦٤. وفي الموضوع ينظر: المرتضى: أمالي المرتضى، ٢/٢٢٠. والفارابي: فصوص الحكم، ص ١٦٨. والرضي: تلخيص البيان، ص ٤٩. إذ بينا وجه الاستعارة في التجلي.

١٨٠١- الأسراء ٨١.

ملوك الأرض يضيفون إلى أنفسهم ما عمل بأمرهم من دون أن يتولوها بأنفسهم، وكذلك أضاف
وَعَبَّكَ إلى أمر القيامة إلى نفسه لفضل ذلك الأمر (١٨٠٢).

ثم الأصل أن الإتيان والانتقال والزوال في الشاهد إنما يكون لختين:

إما لحاجة بدت، فيحتاج إلى الانتقال من حال إلى حال والزوال من مكان إلى مكان
ليقضيهما، أو لسأمة ووحشة تأخذه، فينتقل من مكان إلى مكان لينفي عنه تلك الوحشة، وهذان
الوجهان في ذي المكان.. والله ﷻ يتعالى عن المكان، كان ولا مكان، فهو على ما كان، فأنه
ﷻ يتعالى أن تمسه حاجة أو تأخذه سامة. فبطل الوصف بالإتيان والمجيء والانتقال من حال
إلى حال أو من مكان إلى مكان (١٨٠٣).

و ربط الماتريدي بين المجيء والإتيان المتعلق بالله ﷻ، وما يتعلق بخلقه، فاستدل ببعث
الأنبياء، على نفي المجيء والإتيان عن الله ﷻ.

قال: وفي قوله ﷻ: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾ (١٨٠٤) دلالة على أن لا يفهم من البعث، والإتيان،
والمجيء، والانتقال من مكان إلى مكان، ولا الزوال من موضع إلى موضع. لأنه ذكر البعث وهم
كانوا بين ظهرانيهم، فدل أنه يُراد الوجود لا غير (١٨٠٥).

وقد أول قوله ﷻ: (..ينزل ربنا..). بأن نزوله إلى السماء الدنيا محمول على لطفه ورحمته،
وعدم المعاملة بما يستدعيه علو رتبته، وعظم شأنه على سبيل التمثيل، وحُصَّ الليلُ لآئِه مَظِنَّةُ
الخلوة والخضوع وحضور القلب (١٨٠٦).

وقال الرازي: لتأويل النزول والإتيان الوارد في القرآن الكريم والسنة وجهان:

الوجه الأول: المراد بالآية [هل ينظرون إلا أن يأتيهم] آيات الله فجعل مجيء آيات الله،
مجيباً له على التفخيم لشأن الآيات، كما يقال: جاء الملك إذا جاء جيش عظيم من جهته، والذي
يدل على صحة هذا التأويل، أنه ﷻ قال في الآية المتقدمة: ﴿فَإِنْ نَزَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكُمْ

١٨٠٢- الماتريدي : تأويلات أهل السنة، ص ٣٦٤ .

١٨٠٣- المصدر نفسه والصفحة.

١٨٠٤ - البقرة ٢١٣ .

١٨٠٥ - الماتريدي : تأويلات أهل السنة، ص ٤٤٢ .

١٨٠٦- القضاعي : فرقان القرآن ٧٦ .

الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»^(١٨٠٧) فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد، ثم إنه ﷺ أكد ذلك بقوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾^(١٨٠٨).. فظاهر أن المقصود من الآية إنما هو التهديد، فوجب أن يضمر في الآية مجيء الهيبة والقهر والتهديد، ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية.

والوجه الثاني: أن يكون المراد هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله، ومدار الكلام في هذا الباب، أنه ﷺ إذا أضاف فعلاً إلى شيء فإن كان ظاهر تلك الإضافة ممتنعاً، فالواجب صرف ذلك الظاهر إلى التأويل، كما قال العلماء في قوله ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُونَ اللَّهَ..﴾^(١٨٠٩) المراد يحادون أولياءه. وقد قال ﷺ: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾^(١٨١٠) والمراد أهل القرية على باب حذف المضاف وعلى هذا الوجه ففي الآية - ﴿يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾^(١٨١١) - أي يأتي أمر الله، وليس فيه إلا حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، وذلك مجاز مشهور، يقال ضرب الأمير فلاناً وأعطاه، والمراد أنه أمر بذلك. والذي يؤكد صحة هذا التأويل وجوه.

أحدها: وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة.

وثانيها: وجاء قهر ربك كما يقال: جاءنا الملك القاهر إذا جاء عسكريه.

وثالثها: وجاء ظهور معرفة الله ﷻ بالضرورة في ذلك اليوم فصار ذلك جارياً مجرى مجيئه وظهوره^(١٨١٢).

وأيضاً قد يضاف الفعل إلى الأمر به، كما يضاف إلى المباشر له. ألا ترى أنه أضاف قبض الأرواح إلى نفسه فقال: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾^(١٨١٣) ثم أضافه إلى ملك الموت، فقال: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفْرِطُونَ﴾^(١٨١٤).. والأمثلة كثيرة لتأكيد هذا

١٨٠٧ - البقرة ٢٠٩.
١٨٠٨ - البقرة ٢١٠.
١٨٠٩ - المجادلة ٢٠.
١٨١٠ - يوسف ٨٢.
١٨١١ - البقرة ٢١٠.
١٨١٢ - الرازي: أساس التقديس، ص ١٠١ فما بعدها.
١٨١٣ - الزمر ٤٢.
١٨١٤ - الأنعام ٦١.

التأويل^(١٨١٥). والإتيان والمجيء والنزول الذي ورد في القرآن الكريم يمتنع على الله ﷻ، لأنه لا ينفك عن المُحدث، ومالا ينفك عن المحدث، فيلزم أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب، وجب أن يكون محدثاً مخلوقاً، فالإله القديم يستحيل أن يكون كذلك هذا أولاً.

وثانياً: إن كل ما يصح عليه الانتقال والمجيء من مكان إلى مكان، فهو محدود متناه، فيكون مختصاً بمقدار معين، مع أنه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص منه، فحينئذ يكون اختصاصه بذلك المقدار لأجل تخصيص مخصص وترجيح مرجح، وذلك على الإله القديم مُحال.

والثالث: وهو أننا لو جوزنا فيما يصح عليه المجيء والذهاب أن يكون إلهاً قديماً أزلياً، فحينئذ لا يمكننا أن نحكم بنفي إلهية الشمس والقمر.

والرابع: أنه ﷻ حكى عن الخليل عليه السلام أنه طعن في إلهية الكواكب والقمر والشمس بقوله: ﴿لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ﴾^(١٨١٦) ولا معنى للأقول إلا الغيبة والحضور، فمن جوز الغيبة والحضور على الإله ﷻ، فقد طعن في دليل الخليل، وكذب الله في تصديق الخليل في ذلك، حين قال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾^(١٨١٧) ﴿٥﴾^(١٨١٨).

وكان موقف القرطبي من تأويل الآيات المذكورة آنفاً، على النحو الآتي:

قال: ليس الكلام على ظاهره في حقه ﷻ، وإنما المعنى يأتيهم أمر الله وحكمه. وقيل أي بما وعدهم من الحساب والعذاب.. وقد يحتمل أن يكون معنى الإتيان راجعاً إلى الجزاء، فسمى الجزاء إتياناً كما سمي التخويف والتعذيب في قصة نمرود إتياناً، فقال ﷻ: ﴿فَأَنى اللّهُ بِنبيآئِهِم مِّنَ الوَاعِدِ فخرَ عَلَيْهِمُ السّفْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾^(١٨١٩). وإنما احتمل الإتيان هذه المعاني لأن أصل الإتيان عند أهل اللغة: هو القصد إلى الشيء فمعنى الآية هل ينظرون إلا أن يظهر الله ﷻ فعلاً من الأفعال مع خلق من خلقه، يقصد إلى مجازاتهم ويقضي في أمرهم ما هو قاض، وكما أنه ﷻ أحدث فعلاً سماه نزولاً واستواءً كذلك يحدث فعلاً يسميه إتياناً، وأفعاله بلا علة ﷻ.. وقال ابن

^{١٨١٥} - الرازي: أساس التقديس، ص ١٦٢-١٦٣. جار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٢٧ فما بعدها.

^{١٨١٦} - الانعام ٧٦.

^{١٨١٧} - الانعام ٨٣.

^{١٨١٨} - الرازي: أساس التقديس، ص ١٠٢-١٠٣، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٩٠.

^{١٨١٩} - النحل ٢٦.

عباس: وهذا من المكتوم الذي لا يفسر، وقيل: الفاء بمعنى الباء أي: يأتيهم بظلم ولا يجوز أن يحمل هذا وما أشبهه ممّا جاء في القرآن الكريم والخبر على وجه الانتقال والحركة والنزول لأن ذلك من صفات الأجرام والأجسام^(١٨٢٠).

وقد أول الشريف الرضي: قوله ﷺ: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّتُوشًا﴾^(١٨٢١)

قال: وهذه استعارة لأن صفة القدوم لا تصح إلا على من تجوز عليه الغيبة، فتجوز منه الأوية فالمعنى وقصدنا إلى ما عملوا أو عمدنا^(١٨٢٢).

وواضح أنه أول ﴿وَقَدِمْنَا﴾ (قصدنا) لكي ينفي عن الله ﷻ الحركة وإلى هذا ذهب أبو

عبدة [ت ٥٢٠٩] حين قال: ﴿وَقَدِمْنَا﴾ مجازه وعمدنا إلى ما عملوا^(١٨٢٣).

والذي ينظر في مواقف العلماء من صفات الباري ﷻ وعلاقتها بصفات المخلوقين من

النزول والإتيان والقدوم واللقاء والصعود وغيرها يجد:

١- أن الذين أثبتوا النزول والإتيان ونحوه صفة لله ﷻ وقالوا: إن العرش يخلو منه كما نقل

ابن تيمية ذلك عن بعض المحدثين فهذا باطل في العقل والنقل على حد سواء وهذا يتعارض مع ما وصف الله به نفسه من العلو والإحاطة.

وأما العقل:

فإنه لا تمر لحظة على الأرض إلا وفيها ذلك الوقت الذي حدده رسول الله ﷺ لنزول الله

فيه وهو الثلث الأخير من الليل تبعاً لاختلاف الليل والنهار.

فلو قلنا: إن الله نازل في الثلث الأخير من الليل لاقتضى هذا نزولاً دائماً مادام الليل

والنهار.. ثم إن ثلث الليل مختلف في البلاد باختلاف المطالع والمغرب للشمس.

٢- ثم إن الذين أثبتوا هذه الصفات ونفوا ما يلزمها كما فعل ابن تيمية، وابن القيم في

حديث النزول إن هذه الألفاظ قد أصبحت غامضة ومبهمّة وإن هذا المعنى للنزول خارج بلا

^{١٨٢٠} - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٢٥/٣-٢٦.

^{١٨٢١} - الفرقان ٢٣.

^{١٨٢٢} - الرضي: تلخيص البيان ص ٢٠٧.

^{١٨٢٣} - أبو عبدة: مجاز القرآن ٧٣/٢-٧٤.

ريب عن اللغة التي نتداولها وعن مستوى إدراك العقل البشري.. فهل يا ترى أن الله قد كلف الإنسان أن يؤمن بهذا على هذا الفهم...!!؟

٣- إن الموقف السليم من هذه الألفاظ أنها قد جاءت كلها في محل الترغيب والترهيب. الترغيب بالتوبة والإنابة والإسراع بالطاعة ونحو هذا.. والترهيب من الوقوع في الكفر والمعصية وما يلحق بهما من عذاب الله وسخطه.. ومن الخطأ والتكلف أن تُعد هذه الألفاظ من الصفات الخبرية، مثل قوله ﷺ في الحديث القدسي السابق: " من أتاني يمشي أتيته هرولة" والهرولة جاءت بها الأحاديث الصحيحة ونطق بها الرسول الكريم ﷺ وأثبتها لربه ﷻ على الوجه اللائق به ﷺ من دون مشابهة لخلقه ولا يعلم كيفية هذه الصفات إلا هو^(١٨٢٤).

وقد اقتصرنا على ألفاظ النزول والإتيان والصعود لأنها أظهر ما يوهم الحركة والانتقال والجسمية ولا نزع أن هذه الصفات هي وحدها التي توهم الشبه بالمخلوقين، وقد وجدنا أن المتكلمين فيها على مذاهب:

١- مذهب السلف وأهل الأثر: وهو التوقف أو التفويض في أحسن أحوالهم.

٢- الأشاعرة: وهو التأويل مالم يصطدم بما علم من الدين بالضرورة، أو يخالف نصاً.

٣- المعتزلة: تأويل كل النصوص الموهمة وردها إلى محكم الكتاب العزيز.

^{١٨٢٤} - عياش: الصفات الخبرية ص ٢٧٠.

الفصل السادس

التأويل ومبدأ الحرية بين الخالق والمخلوق

الصفحة	الموضوع	المبحث
٣١٣	الهدى والتوفيق	المبحث الأول
٣٢٠	اللفظ الإلهي وعلاقته بخلق الأفعال	
٣٢٧	الإضلال و الختم (وفيه مطلبان)	المبحث الثاني
٣٢٧	المطلب الأول الإضلال وعلاقته بخلق الأفعال	
٣٣٣	= الثاني الختم والطبع وعلاقته بخلق الأفعال	
٣٤٠	الإذن والمشية الإلهية (وفيه مطلبان)	المبحث الثالث
٣٤٠	المطلب الأول الإذن	
٣٤٢	= الثاني المشيئة	
٣٥١	الجبر والاختيار (وفيه مطالب)	المبحث الرابع
٣٥١	المطلب الأول القضاء والقدر	
٣٥٤	= الثاني خلق الأفعال بين الجبر والاختيار	
٣٦٣	= الثالث موقف المعتزلة من الجبر والاختيار	
٣٦٤	= الرابع موقف الأشاعرة من الجبر والاختيار	

الهدى والتوفيق

الهدى والتوفيق وعلاقتهما بخلق الأفعال:

كانت آيات الهدى والتوفيق مثار جدل بين المتكلمين فمنهم من قال: إن حقيقتها الفوز والنجاة، وبين أن سائر ما يستعمل فيه، إنما يوصف به لأنه متعلق بذلك، وطريق إليه، فقيل في القرآن الكريم هدى، وفي الأدلة هدى، وفي الإيمان هدى وغير ذلك، لمّا كان الإنسان يفوز بها وينجو، ولذا يقال فيمن دلّ على طريق ينفع: إنه قد هدى إليه، ولا يقال ذلك إذا عدل به إلى طريق يضر، ومنهم من قال: إن الهدى في الحقيقة: هو الدلالة والبيان وإنما يوصف الفوز بالمنفعة والنجاة [بالهدى]، لأنهما يوصلان إليها، ويتأول سائر ما تستعمل فيه هذه اللفظة، على أن المراد به ما يتصل بذلك.. ولم يذكر أحد من أهل العلم أن الهدى في الحقيقة، هو نفس الطاعة والإيمان، إلا من جعله مذهباً، فأما أن تكون اللغة شاهدة لذلك، أو القرآن الكريم فبعيد^(١٨٢٥). وفي معنى ﴿اهْدِنَا﴾^(١٨٢٦). قال ابن عباس: إهدنا أرشدنا و(الإرشاد) و(الهداية) واحد، بل الهداية في حق التوفيق أقرب إلى فهم الخلق من الإرشاد كونها أعم في تعارفهم.

قال الماتريدي: ثم القول بالهداية يُخرَجُ على وجوه ثلاثة:

أحدها: **البيان**. ومعلوم أن البيان قد تقدم من الله ﷻ لا أحد يريد به ذلك، لمضي ما به البيان من كتاب وسنة. وإلى هذا ذهب المعتزلة.

والثاني: **التوفيق** له والعصمة عن زيغ. وذلك معنى: "اللهم اهدنا فيمن هديت" وقوله ﷻ: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(١٨٢٧) صراط الذين وصفهم في آخر آية من سورة الفاتحة ولو كان على البيان كما قالت المعتزلة فهو و﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ سواء. فثبت أنه على ما قلنا من دون ما ذهبوا إليه.

والثالث: يكون على طلب خلق الهداية لنا إذا نُسب إليه من جهة الفعل وكل ما يفعله خلق كأنه قال (اخلق لنا هدايتنا)^(١٨٢٨). هذا شاهد اللغة والقرآن الكريم.

وقال القاضي عبد الجبار في قوله ﷻ: ﴿..فِيضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ..﴾^(١٨٢٩) إن المراد به أنه يضل من يشاء، بأن يعاقبه ويهلكه جزاء له على كفره، ويهدي من يشاء إلى الثواب

١٨٢٥ - الهمذاني: متشابه القرآن ٦٠/١.

١٨٢٦ - الفاتحة ٦.

١٨٢٧ - الفاتحة ٦.

١٨٢٨ - الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ص ٢٦، ٢٧.

١٨٢٩ - إبراهيم ٤، و فاطر ٨.

وطريق الجنة جزاءً له على إيمانه، ولا بد من تقدير حذف في الكلام فكأنه ﷺ قال: "ليبين لهم. فمن قبل يهديه ومن رد ذلك يضلّه، فيكون ما يقع في الهدى والضلال جزاءً عليه محذوفاً ذكره.."^(١٨٣٠). وقال في الهدى أيضاً: "واعلم أن الهدى بمعنى الدلالة كثيرة في الكتاب قال الله ﷺ في وصف القرآن الكريم:

﴿..هُدًى لِلنَّاسِ﴾^(١٨٣١) وقال ﷺ: ﴿..وَهُدًى وَمَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(١٨٣٢). ولا يجوز أن يراد بذلك إلا كونه دلالة وبيانا وقال ﷺ: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾^(١٨٣٣) ولو كان المراد بذلك أنه جعلهم مؤمنين لما صح أن يقول: ﴿فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾^(١٨٣٤) وقوله ﷺ: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾^(١٨٣٥) يدل على أنه البيان لأن حمله على غيره لا يصح. وقال ﷺ: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ﴾^(١٨٣٦) يعني الطريق، ولا يجوز أن يراد بذلك إلا الدليل. وقال ﷺ: ﴿وَهَدَيْنَاهُ الْجَدِينَ﴾^(١٨٣٧) وقال ﷺ في صفة النبي ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(١٨٣٨) يعني تبين وتدل. وقال فيه: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾^(١٨٣٩) يعني مبين. وقال ﷺ: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾^(١٨٤٠)..

ولا يجوز أن يقال: إنهم يفعلون الإيمان فالمراد به الدلالة والبيان، وكذلك قوله ﷺ: ﴿وَمِنْ قَوْمٍ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾^(١٨٤١) وقوله ﷺ: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾^(١٨٤٢) وقوله: ﴿..إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ﴾^(١٨٤٣) وقوله ﷺ: ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ﴾^(١٨٤٤) وقوله: ﴿وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾^(١٨٤٥) إلى غير ذلك مما يكثر ذكره، كل ذلك مما يدل على أن الهدى يراد به الدلالة والبيان"^(١٨٤٦).

١٨٣٠ - الهمذاني: المعني، ٤/١٣٣ - ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ ص ١٥.

١٨٣١ - البقرة ١٨٥.

١٨٣٢ - يوسف ١١١، الأعراف ٢٠٣، والنحل ٦٤.

١٨٣٣ - فصلت ١٧.

١٨٣٤ - فصلت ١٧.

١٨٣٥ - البقرة ٥.

١٨٣٦ - الإنسان ٣.

١٨٣٧ - البلد ١٠.

١٨٣٨ - الشورى ٥٢.

١٨٣٩ - الرعد ٧.

١٨٤٠ - الأنبياء ٧٣.

١٨٤١ - الأعراف ١٥٩.

١٨٤٢ - الإسراء ٩.

١٨٤٣ - الجن ٢.

١٨٤٤ - الأحقاف ٣٠.

١٨٤٥ - النحل ١٦.

١٨٤٦ - الهمذاني: متشابه القرآن ١/٦١-٦٢.

وقد ذكر **عَجَلٌ** الهدى بمعنى زيادة الهدى فقال: ﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾^(١٨٤٧) وقال **عَجَلٌ**: ﴿وَمَرَدْنَا هُمْ هُدًى﴾^(١٨٤٨) وقال **عَجَلٌ**: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾^(١٨٤٩) والمراد بذلك أجمع ما يفعله الله **عَجَلٌ** من الألفاظ والتأييد والخواطر والدواعي.. وإنما يوصف ذلك بأنه هدى لأنه يحل محل الأدلة "في أنه كالطريق لفعل الطاعة. وقد ورد بمعنى نفس الثواب فقال **عَجَلٌ**: ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصَلِّحُ بِأَلْسِنَتِهِمْ﴾^(١٨٥٠) والمراد به الثواب، لأنه بعد القتل لا يجوز أن يراد به الإيمان، ولا نصب الدلالة، قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾^(١٨٥١) فبين أن المراد بالهدى هو الثواب كما وصف.."^(١٨٥٢).

وقد يراد بالهدى، أن يسلك به طريق الجنة والمنفعة، وهو الذي أراده **عَجَلٌ**: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(١٨٥٣) المراد به اسلك بنا طريق الجنة وقد ذكر **عَجَلٌ** ذلك في طريق الجحيم على جهة التشبيه، فقال: ﴿فَأَمْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾^(١٨٥٤) وقال **عَجَلٌ** في وصف الكفار: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ..﴾^(١٨٥٥) والمراد بذلك الهدى الأخذ بهم في طريق من دون غيره، فبين أنهم مع كفرهم وظلمهم لا يأخذ بهم في طريق الجنة، ثم بين أنه يسلك بهم طريق الجحيم^(١٨٥٦). هكذا قالت المعتزلة.

ولكن الخصوم استشهدوا بقوله **عَجَلٌ** حكاية عن موسى **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: ﴿..عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾^(١٨٥٧) فقالوا للمعتزلة "وهذا لا يمكن أن يحمل على ما ذكرتم لأنه **عَجَلٌ** قد بين ودلّ، فلا يصح أن يقول نبي من أنبيائه **عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي** وقد تقدم من الله الدلالة والبيان على سواء السبيل"^(١٨٥٨). وقد رد القاضي عبد الجبار على هذا الاعتراض قائلاً: المراد بذلك الدلالة، لكنه أراد به أن يبين له بألفاظه الطريق الذي قصده وتوجه إليه، فأما الدلالة على الدين فقد فعلها

-
- ١٨٤٧ - مريم ٧٦.
 ١٨٤٨ - الكهف ١٣.
 ١٨٤٩ - الأنعام ١٢٥.
 ١٨٥٠ - محمد ٤ - ٥.
 ١٨٥١ - يونس ٩.
 ١٨٥٢ - الهمذاني: متشابه القرآن ٦٢/١ - ٦٣.
 ١٨٥٣ - الفاتحة ٦.
 ١٨٥٤ - الصافات ٢٣.
 ١٨٥٥ - النساء ١٦٨ - ١٦٩.
 ١٨٥٦ - الهمذاني: متشابه القرآن ٦٣/١.
 ١٨٥٧ - القصص ٢٢.
 ١٨٥٨ - الهمذاني: متشابه القرآن ٦٣/١ - ٦٤. والشوكاني: فتح القدير ١٦٥/٤. وابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ص ٤٤٣.

وَعَجَّلَ لَهُ وَلِغَيْرِهِ...، وَأَمَّا قَوْلُهُ ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^(١٨٥٩) فالمراد به غير الدلالة والبيان، لأنه قد دلهم وبين لهم، والمراد به الثواب أو زيادة الهدى على ما بيننا، وقوله وَعَجَّلَ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾^(١٨٦٠) كمثل.. في أن المراد به الثواب وما شاكله، ولو أريد به البيان لما صح أن يقول فيه ﴿وَأَنَّكَ تَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(١٨٦١) وأضاف القاضي قائلاً: وأما تعلقهم بقوله ﷺ: ﴿وَمَرَدْنَا هُمْ هُدًى﴾^(١٨٦٢) على أن الهدى هو الإيمان فإنما كان يتم لهم لو شهدت به اللغة العربية ولم يحتمل الكلام سواه وقد بينا أن المراد به أنه زادهم لما آمنوا واتقوا أطافاً وأدلة بعثهم بها على التمسك بالإيمان وعلى هذا الوجه قال ﷺ: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾^(١٨٦٣) لأنه دعاه بذلك إلى الثبات على الإيمان كما دعاه بضيق الصدر الذي أورثه الكافر إلى جانبه الكفر والعدول عنه.. فحصل من هذا أنه ﷺ يهدي بمعنى: الدلالة والبيان وذلك عام في كل مكلف، لأنه كما عمهم بالتكليف، فلا بد أن يعمهم بما يدل عليه، وإلا كان تكليفاً بما لا يمكن أن يفعل..

وقد يضاف إليه ذلك بمعنى زيادة الهدى ويخص بذلك ﷺ من قد اهتدى وآمن، لأنه كاللطف وكالثواب له، فيخصه بذلك من دون الكافر الذي اللطف فيه أن يضيق صدره بما هو فيه، ليكون أقرب إلى أن يقلع عن الكفر.. وقد يضاف إليه بمعنى الثواب على ما ذكرناه لأنه المختص بأنه يثيب من دون غيره، وذلك مما يختص به المؤمن.. وقد يضاف إليه ذلك بمعنى الأخذ بهم في طريق الفوز والنجاة وذلك أيضاً مما يختص به المؤمن..

فأما إضافة الهدى بمعنى خلق الإيمان والطاعة فغير موجود في اللغة ولا في الكتاب وإنما يوصف المؤمن بأنه قد اهتدى ويوصف ﷺ من حيث دلُّه وسهل سبيله (إليه بأنه قد هداه)^(١٨٦٤).

ولكن الأشعري له موقف آخر من هذه النصوص قال في قوله ﷺ: ﴿فَاسْتَجِبُوا أَعْمَى عَلَى الْهُدَى﴾^(١٨٦٥) الهداية خاصة بالمؤمنين وحدهم وأنها حيث وردت في القرآن الكريم فلا تعني سوى خلق الإيمان أو القدرة عليه، ففي قوله ﷺ: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَجَبُوا أَعْمَى عَلَى الْهُدَى﴾^(١٨٦٦)

-
- ١٨٥٩ - الأحقاف ١٠.
 ١٨٦٠ - القصص ٥٦.
 ١٨٦١ - الشورى ٥٢.
 ١٨٦٢ - الكهف ١٣.
 ١٨٦٣ - الأنعام ١٢٥.
 ١٨٦٤ - الهمداني: متشابه القرآن ١/٦٤. هذا موقف المعتزلة من خلق الأفعال.
 ١٨٦٥ - فصلت ١٧.
 ١٨٦٦ - فصلت ١٧.

فقوله ﴿فَهَدَيْتَاهُمْ﴾ الضمير فيها عائد على المؤمنين من ثمود وحدهم.. وفي قوله ﴿فَاسْتَحَبُّوا﴾ الضمير فيها عائد على الكفار منهم.. وقال: هذا جائز في اللغة التي ورد بها القرآن أن يقول: فهديناهم ويعني المؤمنين من ثمود.. ويقول: فاستحبوا ويعني الكافرين منهم^(١٨٦٧). كما جهد في تأويل آيات أخرى صريحة في الدلالة على أن الهداية فيها وردت بمعنى الدلالة والبيان، ولكنه جعلها من باب الفعل والخلق للأفعال.

وقد شن ابن حزم حملة عنيفة على الأشعري في رأيه هذا وجعل ذلك تعسفاً فقال: وقال بعض من يتعسف القول بلا علم إن قول الله ﷻ: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْتَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾^(١٨٦٨) وقوله ﷻ: ﴿إِنَّا هَدَيْتَاهُ السَّبِيلَ﴾^(١٨٦٩) وقوله ﷻ: ﴿وَهَدَيْتَاهُ التَّجْدِينَ﴾^(١٨٧٠) إنما أراد ﷻ بكل ذلك المؤمنين خاصة، ثم قال وهذا باطل من وجهين:

أحدهما: تخصيص للآيات بلا برهان.

والثاني: أن نص الآيات يمنع من التخصيص.

وفي رأي ابن حزم أن (الهدى) في اللغة العربية من الأسماء المشتركة وأنه يكون بمعنى الدلالة ويكون كذلك بمعنى التوفيق والعون على الخير والتيسير له وخلقته ﷻ لقبول الخير في النفوس، وعنده أن المعنى الأول للهدى في آية فصلت السابقة قد أعطاه الله للكافر والمؤمن وخص بالثاني جماعة المؤمنين وحدهم.. ولعل المعتزلة [على كل حال] أن يحملوا ما يدل بظاهره على.. اللطف والدواعي والثواب ونحو ذلك^(١٨٧١). وذلك لأنهم يفرون من القول بأن الله ﷻ هو الذي يصرف العبد عن طريق الهدى إلى طريق الضلال أو العكس، تمشياً مع مذهبهم وعقيدتهم وهذا موقفهم من ظاهر قوله ﷻ: ﴿..وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ﴾^(١٨٧٢) وذلك يدل على أنه ﷻ يهدي قوماً من دون قوم بخلاف قولهم بأن الهدى عام. ومع أن ابن قتيبة قد شن حملة على عموم المتكلمين لم يذهب في هذه الآيات إلى ما ذهب إليه الأشعري بل كان لغوياً بحثاً حين قال:

١٨٦٧ - الإبانة ص ٦٢.

١٨٦٨ - فصلت ١٧.

١٨٦٩ - الإنسان ٣.

١٨٧٠ - البلد ١٠.

١٨٧١ - ابن حزم: الفصل، ٣/٤٣-٤٦. و.د. عدنان محمد زرزور، هامش متشابه القرآن للهمذاني ص ٦١.

١٨٧٢ - الحج ١٦.

أصل هدى أرشد كقوله ﷺ: ﴿عَسَىٰ رَبِّي أَن يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾^(١٨٧٣) وقوله ﷺ: ﴿وَاهْدِنَا إِلَىٰ سَوَاءِ الصِّرَاطِ﴾^(١٨٧٤) أي أرشدنا. ثم يصير الإرشاد بمعان، كقوله ﷺ: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾^(١٨٧٥) أي بينا لهم. وقوله: ﴿وَأَوْكَمٍ يَهْدِي لَهُمْ كَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ﴾^(١٨٧٦) أي أو لم يبين لهم، وقوله: ﴿أَوْكَمٍ يَهْدِي لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ﴾^(١٨٧٧) أي ألم يبين لهم. فالإرشاد في جميع هذه الآيات يعني البيان ومنها إرشاد بالدعاء، كقوله ﷺ: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾^(١٨٧٨) أي نبي يدعوهم. وقوله: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾^(١٨٧٩) أي يدعون. وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(١٨٨٠) أي تدعو وفيها إرشاد بالإمضاء كقوله ﷺ: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾^(١٨٨١) أي لا يمضيه ولا ينفذه، ويقال: لا يصلحه. ومنها إرشاد بالإلهام كقوله ﷺ: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾^(١٨٨٢) أي صورته من الإنانث، ثم هدى، أي: ألهمه إتيان الأنثى ويقال: طلب المرعى وتوقي المهالك^(١٨٨٣).

قال القاضي عبد الجبار: إن المراد بقوله ﷺ: ﴿..وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ﴾^(١٨٨٤) يكلف من يريد لأن في الناس من لا يبلغه حد التكليف. أو يحتمل أن يريد الهداية إلى الثواب لأنها خاصة بالمطيعين من دون العصاة، ورغب ﷺ المؤمن في تحمل المشاق واحتمال ما يناله من المبطلين بقوله ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقِينَ وَالصَّامِرِيَّ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُم يَوْمَ الْقِيَامَةِ

-
- ١٨٧٣ - القصص ٢٢.
١٨٧٤ - ص ٢٢.
١٨٧٥ - فصلت ١٧.
١٨٧٦ - السجدة ٢٦.
١٨٧٧ - الأعراف ١٠٠.
١٨٧٨ - الرعد ٧.
١٨٧٩ - الأنبياء ٧٣.
١٨٨٠ - الشورى ٥٢.
١٨٨١ - يوسف ٥٢.
١٨٨٢ - طه ٥٠.
١٨٨٣ - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ص ٤٤٣-٤٤٤.
١٨٨٤ - الحج ١٦.

﴿١٨٨٥﴾ فيبين حسن عاقبة المؤمن ليكون في الدنيا وإن لحقه الذل صابراً. وعلى هذا الوجه قال
﴿١٨٨٦﴾: "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر".

وفي كتاب الإرشاد قال الجويني: وقد ترد الهداية ويراد بها إرشاد المؤمنين إلى مسالك
الجنان والطرق المفضية إليها يوم القيامة قال ﴿١٨٨٧﴾: ﴿فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ سَيِّدِهِمْ وَيُضِلُّ
بِأَنَّهُمْ﴾ ﴿١٨٨٧﴾ وقال: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ ﴿١٨٨٨﴾ معناه اسلكوا بهم إليها، وقوله: ﴿وَأَمَّا
ثَمُودُ فَهَدَيْتَاهُمْ﴾ ﴿١٨٨٩﴾ الدعوة، ومعنى الآية: أنا دعوناهم، فاستحبوا العمى على ما دُعُوا إليه من
الهدى، ولا ننكر ورود الهدى والضلال على غير معنى الخلق، والله ﴿١٨٩٠﴾ خصَّص الهداية وعمم
الدعوة، وعلَّق الهداية على مشيئته وإرادته واختياره ﴿١٨٩٠﴾.

وقد جعل الشريف الرضي لفظ: الله يهدي أو لا يهدي، من قبيل الاستعارة لأنه ﴿١٨٩١﴾ أقام
ذلك مقام التوفيق وعدمه لبلوغ المقصد ﴿١٨٩١﴾.

ومما يجدر ذكره في هذا السياق ما يرويه الخطيب البغدادي [٤٦٣هـ] من أن سيدنا عمر بن
الخطاب [٢٣هـ] كان قائماً يخطب الناس بالجابية فقرأ في خطبته قوله ﴿١٨٩٢﴾: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ
يَسَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَسَاءُ﴾ ﴿١٨٩٢﴾. فقال أحد القسس: (برقشت) ﴿١٨٩٣﴾. الله أعدل من أن يضل أحداً، فبلغ
عمر ذلك، فبعث إليه وقال له: بل أضلك الله، ولولا عهدك لضربت عنقك ﴿١٨٩٤﴾.

-اللفظ الإلهي وعلاقته بخلق الأفعال:

وقد اختلف المتكلمون في موضوع التوفيق والتسديد ممن هو؟.. هل هو من الله ﷻ، أم هو
من العبد المكلف، فقال قائلون من المعتزلة: التوفيق من الله ثواب يفعله، مع إيمان العبد، ولا

-
- ١٨٨٥ - الحج ١٧.
١٨٨٦ - الهمداني: تنزيه القرآن عن المطاعن ٢٤٠-٢٤١.
١٨٨٧ - محمد ٤-٥.
١٨٨٨ - الصفات ٢٣.
١٨٨٩ - فصلت ١٧.
١٨٩٠ - الجويني: الإرشاد ص ٢١٠، ٢١١، ٢١٢.
١٨٩١ - الرضي: تلخيص البيان ١١٧.
١٨٩٢ - فاطر ٨.
١٨٩٣ - برقش الكلام وبرقش فيه أي خطه.
١٨٩٤ - الدكتوران: رشدي عليان وقحطان الدوري، أصول الدين الإسلامي، ص ٤٣.

يقال للكافر: مُوفَّق. وقال قائلون منهم: التوفيق: هو الحكم من الله أَنَّ الإنسان موفق.. قال جعفر بن حرب [ت: ٢٣٤هـ]: التوفيق والتسديد لطفان من أطفاف الله ﷻ لا يوجبان الطاعة في العبد ولا يضطرانه إليها فإذا أتى الإنسان بالطاعة كان موفقاً مسدداً.

وقال الجبائي ت[٣٠٣هـ]: التوفيق هو اللطف الذي في معلوم الله ﷻ أنه إذا فعله وفق الإنسان للإيمان في الوقت، فيكون ذلك اللطف توفيقاً له لأن يؤمن، وإن الكافر إذا فعل به اللطف الذي يُوفِّق للإيمان في الوقت الثاني فهو مُوفَّق لأن يؤمن في الثاني، ولو كان في هذا الوقت كافراً^(١٨٩٥).

وفي تأويل قوله ﷻ: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾^(١٨٩٦). قال

القاضي عبد الجبار: إن المراد من يهد الله إلى الجنة والثواب فهو المهتدي في الدنيا ومن يضل عن الثواب إلى العقاب فأولئك هم الخاسرون في الدنيا وسبيل ذلك أن يكون بعثاً من الله ﷻ على الطاعة^(١٨٩٧). وقد وافق الطبرسي المعتزلة في عقيدتهم ودافع عنها وهدم ما عداها وقد أوَّل الهداية والتوفيق باللطف الإلهي، والإضلال من الله حرمان العبد أطفافه ﷻ. وقد قال في قوله ﷻ: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾^(١٨٩٨)، من يرد الله أن يهديه إلى الثواب وطريق الجنة، يشرح صدره للإسلام في الدنيا بأن يثبت عزمه عليه، ويقوي دواعيه على التمسك به، ويزيل عن قلبه وساوس الشيطان وما يعرض في القلوب من الوسوس الفاسدة. وإنما يفعل ذلك لطفاً منه ﷻ على عبده، وثواباً على اهتدائه بهدي الله.. ونظيره: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾^(١٨٩٩) وقوله ﷻ: ﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾^(١٩٠٠).. ومن يرد أن يضلّه عن ثوابه وكرامته ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ﴾ في كفره ﴿ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ عقوبة على ترك الإيمان، من دون أن يكون ﷻ مانعاً له عن الإيمان، وسالماً إياه القدرة عليه، بل ربما يكون ذلك سبباً داعياً له إلى الإيمان.. ولا يجوز أن يكون المراد بالإضلال في الآية،

١٨٩٥ - الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١/٣٠٠.

١٨٩٦ - الأعراف ١٧٨.

١٨٩٧ - الهمداني: تنزيه القرآن عن المطاعن ١٤٠.

١٨٩٨ - الأنعام ١٢٥.

١٨٩٩ - محمد ١٧.

١٩٠٠ - مريم ٧٦.

الدعاء إلى الضلال ولا الأمر به ولا الإجماع عليه، لإجماع الأمة على أن الله ﷻ لا يأمر بالضلال ولا يدعو إليه^(١٩٠١).

وهذا الذي يقوله الطبرسي هو ما قاله القاضي عبد الجبار قبل قليل، وهو ما تناوله ابن قتيبة حين قال: وقالوا أي [الجهمية والمعتزلة] في قول الله ﷻ ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾^(١٩٠٢). فجعلوا الإرادة في الهداية والإضلال للعبد لا لله وركبوا في ذلك أفحش غلط وأحول كلام.. والإرادة لا يجوز أن تكون للعبد وقد وليها اسم الله وهو مرفوع بإجماع القراء ولو كان أحد منهم نصب (الله) لكان أقرب من المعنى الذي أرادوه وإن كان لا يجوز أيضاً لأنه يضم في الكلام (من) فيكون معناه من يريد من الله أن يهديه يشرح صدره ثم يحذف (من) وينصب (الله) لما نزع حرف الصلة كما يقال: (من يسرق القوم مالهم يقطع) أي يسرق من القوم مالهم وهذا ليس يجوز إلا مع حروف معدودة محكية عن العرب لا يحمل غيرها عليها^(١٩٠٣). وقال ذلك في (تأويل مشكل القرآن) في إطار الحديث عن الهداية والإضلال.

قال أيضاً: "وذهب أهل القدر في قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ﴾^(١٩٠٤) إلى أنه على جهة التسمية والحكم عليهم بالضلالة، ولهم بالهداية..، وقال فريق منهم: ينسبهم إلى الضلالة ويهديهم، أي: يبين لهم ويرشدهم، فخالفوا بين الحكمين... ونحن لا نعرف في اللغة أفعلت الرجل: نسبته. وإنما يقال إذا أردت هذا المعنى: فعلت، كأن نقول: شجعت الرجل وجبنته وسرقتة وخطأته.. الخ، وقرئ: ﴿إِنَّ أَبْنَاكَ سَرَقَ﴾^(١٩٠٥) [يضم السين، وتشديد الراء مع كسرهما] أي نسب إلى السرقة ولا يقال في شيء من هذا كله: أفعلته، وأنت تريد نسبته إلى ذلك.

١٩٠١ - الذهبي: التفسير والمفسرون ١٣٩/٢.

١٩٠٢ - الأنعام ١٢٥.

١٩٠٣ - ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ، ص ١٦-١٧.

١٩٠٤ - الرعد ٢٧.

١٩٠٥ - يوسف ٨١.

والمعنى: في ضللت وأضللت ويشرح صدره للإسلام ويجعل صدره ضيقاً حرجاً، يمتنع على التأويل المطلوب بالحيلة عند من عرف اللغة..»(١٩٠٦).

وفي قضية الإضلال والكفر والهداية والتوفيق وضع الإمام الرازي مقياساً لغوياً يرجع إليه في هذه الألفاظ فقال: إن الهمزة تارة تجيء لنقل الفعل من غير المتعدي إلى المتعدي كقولك خرج فإنه غير متعد فإذا قلت أخرج فقد جعلته متعدياً، وقد تجيء لنقل الفعل من المتعدي إلى غير المتعدي، كقولك: كعبته فأكبَّ.. وقولنا. أضله الله يُحمل على وجهين:

أحدهما: أنه صيره ضالاً.

وثانيهما: أنه وجده ضالاً. أما التقدير الأول أنه صيره ضالاً ففيه وجهان:

أحدهما: أنه صيره ضالاً عن الدين. وثانيهما: أنه صيره ضالاً عن الجنة(١٩٠٧).

وفي تأويل قوله ﷻ: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (١٩٠٨) توسط

الرازي بين أهل الجبر وأهل القدر فقال: وعند هذه الآية افتقر أهل الجبر والقدر إلى التأويل..

أما أهل الجبر: فقد حملوه على أنه ﷻ خلق الضلالة والكفر فيهم، وصددهم عن الإيمان وحال بينهم وبينه. وربما قالوا هذه هي حقيقة اللفظ في أصل اللغة، لأن الإضلال عبارة عن جعل الشيء ضالاً. كما أن الإخراج والإدخال عبارة عن جعل الشيء خارجاً وداخلياً. إن العبد لا يقدر على الإيجاد.. فلما حصل اسم المضل مع نفي الخالقية بالاتفاق علمنا أن اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالق الضلال.

وأما المعتزلة فقالوا: هذا التأويل غير جائز لا بحسب الأوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية. أما الأوضاع اللغوية فبيانه من وجوه:

أحدها: لأنه لا يصح من طريق اللغة، أن يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرهاً وجبراً أنه أضله، بل يقال منعه وصرفه عنه.

١٩٠٦- ابن قتيبة: مشكل القرآن، ص ١٢٣-١٣. تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم ١٠/١. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٢٤٤/١. وابن حجر: فتح الباري، ٤٩/١٣. وأبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٧٤-١٧٥.
١٩٠٧- الرازي: التفسير الكبير ١٥٠/٢.
١٩٠٨- البقرة ٢٦.

وإنما يقولون إنه أضله عن الطريق إذا لبس عليه، وأراه من الشبهة ما يُلبس عليه الطريق فلا يهتدي به.

وثانيها: أنه وصف إبليس وفرعون بكونهما مضللين..مع أن فرعون وإبليس ما كانا خالقين للضلال في قلوب المستجيبين لهما بالاتفاق..

وثالثها: أن الإضلال في مقابلة الهداية، فكما صح أن يقال هديته فما اهتدى وجب صحة أن يقال: أضلته فما ضل..وإذا كان كذلك استحال حمل الإضلال على خلق الضلال^(١٩٠٩).

وقال صاحب تفسير (التحرير والتنوير): إسناد الإضلال إلى الله ﷻ مراعى فيه أنه الذي مكن الضالين من الكسب والاختيار بما خلق لهم من العقول وما فصل لهم من أسباب الخير وضده..وفي اختيار إسناده إلى الله ﷻ، مع صحة إسناده إلى فعل الضال، إشارة إلى أنه ضلال متمكن من نفوسهم، حتى صار كالجِبِلَّةِ فيهم، فهم ميؤوس من هدايتهم كما قال ﷻ: ﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾^(١٩١٠)، فإسناد الإضلال إلى الله ﷻ منظور فيه إلى خلق أسبابه القريبة والبعيدة، وإلا فإن أمر الله للناس كلهم بالهدى مسألة مفروغ منها في علم الكلام^(١٩١١). وربما جعلت العرب الإضلال في معنى الإبطال والإهلاك لأنه يؤدي إلى الهلكة...، والعرب تقول: ضل الماء في اللبن إذا غلب اللبن عليه فلم يتبين..

وجعل الزمخشري الهداية في قوله ﷻ: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾^(١٩١٢) من باب اللطف والتوفيق وفقاً لمذهبه^(١٩١٣). وقد تعقبه ابن المنير الإسكندري ورد عليه رداً في غاية التهكم والسخرية فقال: وهذه الآية تكفح وجوه القدرية بالرد، فإنها شاهدة شهادة تامة مؤكدة باللام على أن المهتدي من خَلَقَ الله له الهدى، وأن غير ذلك محال أن يكون، فلا يهتدي إلا من هدى الله، ولو لم يهده لم يهتد، وأما القدرية فيزعمون أن كل مهتد خلق لنفسه

١٩٠٩ - الرازي: التفسير الكبير، ١٥١/١ - ١٥٢.

١٩١٠ - البقرة ٧.

١٩١١ - ابن عاشور. محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس ١٩٨٤ م ٣٠٨/١ والنيسابوري:

غرائب القرآن ورجائب الفرقان، ١٠٥/١.

١٩١٢ - الأعراف ٣٤.

١٩١٣ - الزمخشري: الكشاف ٤٨٦/١.

الهدى، فهو إذن مهتد وإن لم يَهده الله، إذ إذا هدى الله العبد خلق الهدى له، وفي زعمهم أن الله ﷻ لم يخلق لأحد من المهتدين الهدى، ولا يتوقف ذلك على خلقه، تعالى الله عما يقولون^(١٩١٤).

وقال إمام الحرمين الجويني: فإن الأشاعرة يفوضون أمورهم إلى الله ﷻ ولا يعترضون لشيء من أفعاله ثم من يضيف القدرة إلى نفسه ويعتقدها صفته بأن يتصف بالقدري أولى ممن يضيفه إلى ربه فهذه جمل مقنعة في خلق الأعمال والاستطاعة وما يتعلق بهما^(١٩١٥).

وفي تأويل قوله ﷻ: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله... فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون﴾^(١٩١٦) قال القاضي عبد الجبار: ولا يُعرف في اللغة قطع إضافة الفعل عن فاعله البتة، فإن بين ﷻ أن كتابتهم ليست من عنده، ففي ذلك دلالة على أنها من فعلهم ولو كان هو الذي خلقها لم يستحقوا الويل بهذه الإضافة ولا باكتسابهم لها..^(١٩١٧) وقد عمد المعتزلة إلى تحريف الهدى من الله وخلقها في عبادته، إلى فكرة اللطف المعتزلية، التي بسببها يخلق العبد الاهتداء لنفسه قال ابن المنير: فأنصف من نفسك واعرض قول القائل: المهتدي من اهتدى بنفسه من دون أن يهديه الله [أي يخلق له الهدى] على قوله ﷻ حكاية عن قول الموحدين في دار الحق ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾^(١٩١٨) وانظر تباين هذين القولين أعني قول المعتزلة في الدنيا وقول الموحدين في الآخرة ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقَدِّمٍ﴾^(١٩١٩) واختر لنفسك أي الفريقين تقتدي به، وما أراك (والخطاب لكل عاقل) تعدل بهذا القول المحكي عن أولياء الله في دار السلام منوهاً به في الكتاب العزيز، قول قدري ضال تذبذب مع هذاه وتعصبه في دار الغرور والزوال^(١٩٢٠).

وهكذا نجد الزمخشري بوساطة هذه التأويلات يُخضع لمبدئه الاعتزالي في الجبر والاختيار نصوص القرآن الكريم التي لم تكن طيعة له، ولكن ابن المنير الإسكندري لم تَرُق له هذه التأويلات ولم يُسلّم بها لخصمه، فأخذ يناقشه في معنى اللطف مناقشة حادة ساخرة فعندما تكلم

١٩١٤ - الإسكندري: الانتصاف، ٤٨٦/١

١٩١٥ - الجويني: الإرشاد ٢٥٥-٢٥٦.

١٩١٦ - البقرة ٧٩.

١٩١٧ - الهمداني: متشابه القرآن ٩٦/١-٩٧.

١٩١٨ - الأعراف ٤٣.

١٩١٩ - القمر ٥٥.

١٩٢٠ - الإسكندري: الانتصاف، ٤٨٦/١. والذهبي: التفسير والمفسرون ٤٦٣/٢-٤٦٤.

الزمخشري: على قوله ﷺ: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(١٩٢١) وتذرع كعادته بلفظ (اللطف) تعقبه ابن المنير فقال: المعتقد الصحيح أن الله هو الذي يخلق الهدى لمن يشاء، وهده ذلك هو اللطف، لا كما يزعم الزمخشري أن الهدى ليس خلق الله، وإنما العبد يخلقه لنفسه، وأمّا إطلاق الله ﷻ إضافة الهدى إليه كما في هذه الآية، فهو مؤول على زعم الزمخشري بلطف الله، الحامل للعبد على أن يخلق هده، إن هذا إلا اختلاق. وهذه النزعة من توابع معتقدهم السيئ في خلق الأفعال، وليس علينا هدهم ولكن الله يهدي من يشاء، وهو المسؤول ألا يزيع قلوبنا بعد إذا هدا^(١٩٢٢)..

ولقد أظهر الزمخشري تعصباً قوياً للمعتزلة، إلى حد جعله يُخْرِجُ خصومهم من دين الإسلام.. وذلك حين قال في قوله ﷺ: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾^(١٩٢٣) فإن قلت: ما المراد بأولي العلم، الذين عظمهم هذا التعظيم، حين جمعهم معه ومع الملائكة في الشهادة على وحدانيته وعدله بالحجج والبراهين القاطعة، هم علماء العدل والتوحيد، يريد أهل مذهبه [فإن قلت] ما فائدة هذا التوكيد "يعني في قوله: إن الدين عند الله الإسلام" قلت: فائدته أن قوله: لا إله إلا هو، توحيد. وقوله: قائماً بالقسط، تعديل. فإذا أردفه قوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(١٩٢٤) فقد آذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين عند الله، وماعدها فليس عنده في شيء من الدين، وفيه أن من ذهب إلى تشبيهه، أو ما يؤدي إليه، كإجازة الرؤية، أو ذهب إلى الجبر، الذي هو محض الجور، لم يكن دين الله الذي هو الإسلام وهذا بين جلي كما ترى^(١٩٢٥).

^{١٩٢١} - البقرة ٢٧٢.

^{١٩٢٢} - الإسكندري: الانتصاف ٢٨٥/١. والمذاهب في خلق الأفعال ثلاثة: مذهب الطبيعيين ومذهب المعتزلة ومذهب الأشاعرة:

١- مذهب الطبيعيين: خاصية الإحراق في النار هي من طبيعة النار نفسها، أي ليست من خلق الله.
٢- مذهب المعتزلة: خاصية الإحراق في النار هي من خلق الله وقدرته، والعلاقة بين النار والإحراق علاقة ضرورية.

٣- مذهب الأشاعرة: خاصية الإحراق في النار تحدث بقوة الله وقدرته عندها وليس بها، والملازمة بين النار وخاصية الإحراق عادية. والفرق بين الأشاعرة والمعتزلة، أن الأشاعرة يقولون: إن الله يخلق الإحراق عند وجود النار. أمّا =المعتزلة فإنهم يقولون إن خاصية الإحراق خلقها الله في النار نفسها وليس عندها. البغدادي: محمود صالح، إرشاد الأنام في عقائد الإسلام، دار البراء، من دون مكان طبع، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م، ص ٣٢.

^{١٩٢٣} - آل عمران ١٨.

^{١٩٢٤} - آل عمران ١٩.

^{١٩٢٥} - الزمخشري: الكشاف ٣٤٤/١-٣٤٥.

ولقد عقب عليه ابن المنير قائلاً: "وهذا تعريض بخروج أهل السنة من ريقة الإسلام بل تصريح، وما ينقم منهم إلا أن صدقوا وعد الله عباده المكرمين على لسان نبيهم الكريم ﷺ بأنهم يرون ربهم كالقمر ليلة البدر لا يضامون في رؤيته^(١٩٢٦).. ولأنهم وحدوا الله حق توحيده، فشهدوا أن لا إله إلا هو، ولا خالق لهم ولأفعالهم إلا هو، واقتصروا على أن نسبوا لأنفسهم قدرة تقارن فعلهم" لا خلق لها ولا تأثير غير التمييز بين أفعالهم الاختيارية والاضطرارية وتلك هي المعبر عنها شرعاً (بالكسب). كقوله ﷺ: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ..﴾^(١٩٢٧).. هذا إيمان القوم وتوحيدهم، لا كقوم يُغيرون في وجه النصوص فيجدون الرؤية، التي يظهر أن جردهم لها بسبب في حرمانهم إياها، ويجعلون أنفسهم الخسيصة شريكة لله في مخلوقاته، فيزعمون أنهم يخلقون لأنفسهم ما شاءوا من أفعال، على خلاف مشيئة ربهم مُحَادَّةً ومعاندة لله في ملكه، ثم بعد ذلك ينتسرون بتسمية أنفسهم أهل العدل والتوحيد، والله أعلم بمن اتقى، ولَجَبْرٌ خير من إشراك، إن كان أهل السنة مجبرة فأنا أول المجبرين^(١٩٢٨).

وفي إطار خلق الأفعال قال الزمخشري في قوله ﷺ: ﴿فِيضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(١٩٢٩) قال هي كقوله ﷺ: ﴿فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾^(١٩٣٠) لأن الله لا يضل إلا من من يعلم أنه لن يؤمن، ولا يهدي إلا من يعلم أنه يؤمن، والمراد بالإضلال: التخليّة ومنع الألفاف. وبالهداية: التوفيق واللفف، فكان ذلك كناية عن الكفر والإيمان^(١٩٣١). وقد رد عليه ابن المنير وقال: قوله: والمراد بالإضلال التخليّة ومنع الألفاف. هذا عند المعتزلة أما عند أهل السنة فخلق الضلال في القلب. لأن الله لا يخلق الشر عند المعتزلة. وبخلقه كالخير عند أهل السنة^(١٩٣٢). وهذا مما سنخوض فيه في المبحث الآتي إن شاء الله ﷻ.

١٩٢٦ - الحديث تقدم تخريجه ص ٢٦٣.

١٩٢٧ - الشورى ٣٠.

١٩٢٨ - الإسكندري: الانتصاف، ١/٣٤٥-٣٤٦.

١٩٢٩ - إبراهيم ٤.

١٩٣٠ - التغابن ٢.

١٩٣١ - الزمخشري: الكشاف ٢/٥٣٩.

١٩٣٢ - الإسكندري: الانتصاف، ٢/٥٣٩.

ف ٦ : م ٢ :

الإضلال والختم والطبع (وعلاقته بخلق الأفعال)

المطلب الأول:

الإضلال

وكانت آيات الإضلال والكفر ومثيلاتها مثار جدل بين المتكلمين شأنها في ذلك شأن آيات الهدى والتوفيق. "وتفسير ضلال على ثمانية أوجه" (١٩٣٣). والذي يهمننا من هذه الأوجه الوجه الخامس إذ قال مقاتل بن سليمان: الضلال يعني الإبطال فذلك قوله ﷺ: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ (١٩٣٤) يعني أبطل أعمالهم. ومثل ذلك قال السجستاني في غريب القرآن (١٩٣٥).

وفي قوله ﷺ: ﴿مَنْ يُضِلَّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ﴾ (١٩٣٦) قال القاضي عبد الجبار: المراد من يضلله عن الثواب في الآخرة فلا هادي له إليه، وإن كان الله قد أزاح العلة وسهل السبيل إلى الطاعة (١٩٣٧).

وإسناد الإضلال إلى الله ﷻ في الآية السابقة من إسناد الفعل إلى السبب. (١٩٣٨).

والأصل في الإضلال أنه الهلاك.. أو هو حقيقة فيما يؤدي إلى الهلاك.. وقد ورد الكتاب

فيه بوجوه:

١٩٣٣ - مقاتل: الأشباه والفتاوى ٢٩٩.

١٩٣٤ - محمد ١.

١٩٣٥ - وهذا معنى الآية ٤ من سورة محمد: ﴿وَالَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ يعني لن يبطل أعمالهم وقال في سورة

الكهف ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (١٩٣٥) يعني بطل عملهم في الحياة الدنيا، غريب القرآن ٢٢. ومقاتل: الأشباه

والنظائر ص ٢٩٩.

١٩٣٦ - الأعراف ١٨٦.

١٩٣٧ - الهمداني: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٠٤.

١٩٣٨ - الزمخشري: الكشاف ١/١١٨، ١١٩.

منها أنه ﷺ أضافه إلى نفسه بمعنى العقاب وسماه ضلالاً. فقال: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (١٩٣٩) وقوله ﷺ: ﴿يُضِلُّ اللَّهُ الضَّالِّينَ﴾ (١٩٤٠) فتخصيصه الفاسق به ونفيه عن غيره يدل على أن المراد به العقاب الذي يختص به من دون ما سواه.

ووصف ﷺ ما يجري مجرى إبطال العمل الذي يؤدي إلى النجاة بذلك فقال: ﴿وَالَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ سَيُجْزِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ (١٩٤١).. وقد أضاف ذلك إلى نفسه بمعنى الضلال عن زيادة الهدى لأنه إذا سلبهم ذلك للمصلحة أو على سبيل العقوبة جاز أن يقول: ﴿ومن يرد أن يضلّه﴾ (١٩٤٢) يعني عن الزيادات المؤدية إلى شرح الصدر ﴿يَجْعَلُ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ (١٩٤٣) ولا يكون ذلك منعاً من الإيمان، بل يكون بعثاً عليه.

ويجوز أن يضاف الضلال إليه ﷺ بمعنى أن يذهب بهم عن طريق الجنة إلى طريق النار. وكما أن أحدنا في الشاهد إذا عدلَ به الإنسان عن طريق نجاته إلى طريق هلاكه، يُقال: أضله، فكذلك فيه ﷺ، وإن كان ما فعله يحسن من حيث استوجبوا كفرهم وسوء اختيارهم فعلى هذه الوجوه، يجوز أن ينسب الضلال إليه ﷺ..

فأما بمعنى خلق نفس الكفر فيهم، أو الدعاء إليه، أو تلبيس الأدلة، فذلك مما لا يجوز عليه ﷺ، وقد وُصِفَ به الشيطان وذمه ﷺ بذلك فقال: ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا﴾ (١٩٤٤) وقال: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنَ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾ (١٩٤٥).. ومثل ذلك كثير في الكتاب العزيز.. وكله بمعنى النفي والإنكار.

ولو أنه ﷺ أضلَّ بأن خلق الكفر في نفس الكافر، أو بأن دعا إليه، لم ينسب ذلك إلى غيره، ولا (ذم عليه). ولكن الضال معذوراً، لأنه ﷺ اضطره إليه وفعله فيه..، ثم إن ظاهر

١٩٣٩ - البقرة ٢٦ وسبأ ٨. والملك ٩. الأمثلة كثيرة في هذا المعنى.

١٩٤٠ - إبراهيم ٢٧.

١٩٤١ - محمد ٤، ٥.

١٩٤٢ - الأنعام ١٢٥.

١٩٤٣ - الأنعام ١٢٥.

١٩٤٤ - يس ٦٢.

١٩٤٥ - طه ٧٩.

الضلال ليس هو الكفر، بل هو الهلاك وإنما سَمِيَ الكفر به من حيث يؤدي إليه، فكيف يصح تعلقهم بالظاهر (١٩٤٦).

وبعد فإن حَمَلَهُ على هذا الوجه أولى، لأنه ﷺ قد ذكر في آخره ما يشهد له فقال: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (١٩٤٧) فأخبر أنه إنما يضل بما تقدم ذكره الفاسق، ولو كان المراد به الكفر والمعصية، لكان قد أضل به الفاسق والكافر والمؤمن إذا ارتد، والمبتدئ بالكفر وما تقدم منه إيمان ولا فسق. فإن قال: فكيف يريد به العقوبة وقد قال: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا﴾ فنسبه إلى المثل الذي ضربه وليس للعقوبة به تعلق؟.. قيل له: إذا ثبت أن المراد به العقوبة حملَ الكلام على أن فيه حذفاً ويكون التقدير فيه أن تقول: يضل بالكفر كثيراً في الآخرة لأن من كفر بذلك يضل في الآخرة، بمعنى أنه يعاقبه أو يأخذ به من طريق الجنة إلى طريق النار..

وقد قيل: إنه أضاف الضلال إلى نفسه لما ضلوا عند ضربه المثل، في قوله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعْضُهُمْ فَوْقَ مَّا..﴾ وذلك كقوله ﷺ: ﴿مَرَبِّ إِنْهُمْ أَضَلَّنَا كَثِيرًا مِنْ النَّاسِ...﴾ (١٩٤٨) لما ضلوا عنها وبسبها وهذا كثير في اللغة..

ثم يقال للقوم: لولا أن المراد بالضلال العقوبة على ما نقوله، لم يذمهم بذلك، ولما صح أن يقول: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ (١٩٤٩) فيصفهم بما به استوجبوا العقاب، ولما صح أن يضيف إليهم الفسق ونقض العهود إلى غير ذلك مما نسبه إليهم ولما صح أن يصفهم ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (١٩٥٠) لأن الخاسر في اللغة هو الذي فعل ما أورثه الحرمان والمضرة ولو لم يكن منهم فعل لما وصفهم بذلك ولولا صحة ما قلناه لما جاز أن يقول ﷺ بعد ذلك: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ (١٩٥١) فيذمهم ويوبخهم ويؤكد ذلك بذكر نعمة الله عليهم، وهم مع ذلك كالظروف لا يفعلون وإنما يُفَعَلُ فيهم.. وقد بين شيوخنا، أن على

١٩٤٦ - الهذاني: متشابه القرآن ٦٥/١.
١٩٤٧ - البقرة ٢٦.
١٩٤٨ - إبراهيم ٣٦.
١٩٤٩ - البقرة ٢٦، ٢٧.
١٩٥٠ - البقرة ٢٧.
١٩٥١ - البقرة ٢٨.

قولهم لا يكون لله سبحانه على الكفار نعمة، ولا يمكن القول بأن يلزم شكره وعبادته، بل يجب القول بأنه يستحق الذم بل أعظم الذم..، وبيان ذلك أن النعمة هي المنفعة التي لا يعقبها مضرة، والأعظم منها إذا كانت حسنة، ولذا لا يعد من أطعم غيره خبيصاً مسموماً بأنه من المنعمين عليه...، فإذا صح ذلك، وكان عند القوم أن الله سبحانه خلق الكفار للنار وما خلقهم إلا لها، وعلى ذلك يحملون قوله سبحانه: ﴿وَقَدْ ذَمَرْنَا لِبَهَنِمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾^(١٩٥٢)، ومن خلق الحي لاستدراجه إلى الكفر ولكي يعاقبه بين أطباق النيران أبد الأبدين ودهر الداهرين ولم يخلقه إلا لذلك وما أراد منه سواه وما مكنه إلا منه لا يجوز أن يكون منعماً عليه..، وذلك كفر عند الأمة ورد نص الكتاب، وصح أن الشكر إنما يلزم المنعم عليه، لأنه اعتراف بالنعمة على وجه مخصوص..، والعبادة إنما تجب للنعمة العظيمة التي هي أصول النعم التي تستعمل بنفسها ولا تتم سائر النعم إلا بها، ولذلك اختص سبحانه بأنه يستحق العبادة من دون غيره، لما اختص بأنه فعل أصول النعم، وقد بينا أنه لا نعمة لله على الكافر على قولهم، فكيف يصح أن يلزمهم عبادته، وعلى قولهم هو الذي خلق فيهم الضلال والقدرة الموجبة للكفر، وسلبهم قدرة الإيمان ونفس الإيمان، وجعلهم بحيث لا يمكنهم الانفكاك عما هم فيه من الكفر والضلال، فيجب أن يكون ضرره على هذا الكافر أعظم من ضرر إبليس وجنوده، لأنهم إنما يدعون إلى الضلال فقط ولا سلطان لهم على الكافر إلا بالوسوسة فقط، وفاعل المضرة أعظم حالاً في الذم والإساءة من الداعي إليها، فيجب على قولهم أن يكون سبحانه أحق بالذم من إبليس عليه اللعنة، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً^(١٩٥٣).

وإن ما عليه أئمة المسلمين وعامتهم، أن الهداية والضلال والطاعة والمعصية بمشيئة الله سبحانه، وهذا أصل قطعي، وأن مسؤولية الإنسان عن أفعاله، أصل قطعي آخر، والقطعيات لا تتناقض في نفسها، وإن بدت متناقضة في أنظارتنا، فحسبنا أن نقف عند حدود هذه القطعيات ونؤمن بها جميعاً ولا نرد منها شيئاً. وإنما أتت هذا القدر من قبل عقله ولم يحكم النقل في الأمور الاعتقادية والقطعية، ويكفي أن نقول هنا، إن هذه المسألة لها تعلق بصفات الله سبحانه، ومادامنا نعجز عن الإحاطة بصفات الله، فكذلك نعجز عن الإحاطة بسر القدر. وسر القدر: هو أن الله سبحانه أضل وهدى وأسعد وأشقى وأمات وأحيا ونحو ذلك، من مظاهر نفوذ مشيئته في الإنسان،

^{١٩٥٢} - الأعراف ١٧٩.
^{١٩٥٣} - الهمداني: متشابه القرآن ٦٠/١ إلى ٧٢. أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ٢٢٢.

وأن الإنسان مع هذا مسؤول عن أفعاله ما دامت صادرة عنه وباكتسابه. ولا يضير الإنسان عجزه عن الإحاطة بسر القدر، لتعلقه بصفات الله ﷻ، ولكن يضيره أن يرتب على عجزه هذا، رد بعض الأصول القطعية، فعليه أن يعتصم بها ولا يحيد عنها، وسينكشف الغطاء له في الآخرة فيعلم ما كان يجهله اليوم^(١٩٥٤).

وحقيقة الخلاف بين المتكلمين، هو في تعريف الهدى: هل هو الإيمان أم القدرة عليه؟؟. أم هو الدلالة والبيان؟؟. والجواب: أن أساس المشكلة أنها جزء من الخلاف بين المعتزلة وغيرهم من المتكلمين في مسألة خلق الأفعال.

فالمعتزلة: مجمعون على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها. وعلى وفق ذلك يكون الإيمان من فعلهم، والهداية دلالة من الله ﷻ، عامة لجميع المكلفين، مؤمنهم وكافرهم.

وعند الجبرية: أن هذه الأفعال مخلوقة لله ﷻ فينا لا تعلق لها بنا أصلاً لا اكتساباً ولا إحداثاً وإنما نحن كالظروف لها^(١٩٥٥).

أما الأشاعرة: فذهبوا إلى أن لها بنا تعلقاً من جهة الكسب، وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله ﷻ.. وعلى رأي هؤلاء وأولئك - وجميعهم ممن يسمهم المعتزلة بالمجبرة - فإن الهداية خاصة بالمؤمنين من دون غيرهم، وأنها عبارة عن الإيمان الذي اختصهم به الله ﷻ^(١٩٥٦).

وقد أبطل الجويني قول المعتزلة في الموقف من تأويل الهدى والضلال، وقال:

“واعلم أن الهدى لا يتجه حمله إلا على خلق الإيمان، وكذلك لا يتجه حمل الإضلال على غير خلق الضلال. ولسنا ننكر ورود الهداية في القرآن الكريم على غير المعنى الذي رُمناه، وأنا لا ننكر ورود الهدى والضلال على غير الخلق، ولكننا خصصنا استدلالنا

^{١٩٥٤} - ابن تيمية: منهاج السنة، ٢/١١٣. وزيدان: عبد الكريم، الإيمان بالقضاء والقدر، جزء من مقال في مجلة التربية الإسلامية، ص ٥٤٢.

^{١٩٥٥} - ويذهب القاضي عبد الجبار إلى إلزام القائلين بالجبر بالزمامات شنيعة، أهمها أنه يؤدي إلى: ١- انهيار النظام الاجتماعي، ٢- إبطال قانون السببية، ٣- هدم الشرع. أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ٢١٧.

^{١٩٥٦} - الأشعري: الإبانة ص ٥٧-٥٨، وابن حزم: الفصل ٢/٣، وعدنان محمد زرزور هامش متشابه القرآن للهمذاني، ٤/١.

بقوله ﷺ: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ..﴾^(١٩٥٧) وقوله: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾^(١٩٥٨) الخ، ولا سبيل إلى حمله على الدعوة، فإنه ﷺ فَصَّلَ بَيْنَ الدَّعْوَةِ وَالهِدَايَةِ فَقَالَ: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ..﴾ فخصص الهداية وعمم الدعوة وهذا مقتضى ما استدللنا به من الآيات، ولا وجه لحملها على الإرشاد إلى طريق الجنان فإن الله ﷻ علق الهداية على مشيئته وإرادته واختياره، وكل مستوجب الجنان فحتم على الله عند المعتزلة أن يدخله الجنة، وقوله ﷺ: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾^(١٩٥٩) فصرح بأحكام الدنيا وشرح الصدر وحرجه، وذكر الإسلام من أصدق الآيات على ما قلناه.. وإن استشهد المعتزلة في روم حمل الهداية على الدعوة أو غيرها مما يطابق معتقدهم بالآيات التي تلونها، فالوجه أن نقول: لا يبعد في حمل ما استشهدتم به على ما ذكرتموه وإنما استدللنا بالآيات المفصلة المخصصة للهدى بقوم، والضلالة بآخرين، مع التنصيص على ذكر الإسلام وشرح الصدر^(١٩٦٠) وحرجه له ولا مجال لتأويلاتكم المزخرفة"^(١٩٦١).

و قد حكى الإمام الأشعري عقيدة المعتزلة في (الإضلال والهداية) وقال:

قال أكثر المعتزلة: معنى الإضلال من الله يحتمل أن يكون التسمية لهم والحكم بأنهم ضالون ويحتمل أن يكون لما ضلوا عن أمر الله أخبر أنه أضلهم أي أنهم ضلوا عن دينه ويحتمل أن يكون الإضلال هو ترك إحداث اللطف والتسديد والتأييد الذي يفعله الله بالمؤمنين فيكون تركه إضلالاً، ويكون الإضلال فعلاً حادثاً، ويحتمل أن يكون لما وجدهم ضلالاً أخبر أنه أضلهم كما يقال: (أجبن فلان فلاناً) إذا وجدته جباناً..، وإضلال الله الكافرين هو إهلاكه إياهم وهو عقوبة منه لهم، واحتج بقول الله ﷻ: ﴿لَفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾^(١٩٦٢) والسعر: سعر النار، ويقولون

١٩٥٧ - يونس ٢٥.

١٩٥٨ - الأنعام ١٢٥.

١٩٥٩ - الأنعام ١٢٥.

١٩٦٠ - ولما سئل رسول الله ﷺ عن الشرح ومعناه في الآية السابقة، قال: (نور يقذفه الله في القلب). الغزالي: ميزان العمل، ص ١٧.

١٩٦١ - الجويني: الإرشاد ٢١١-٢١٢-٢١٣. وابن تيمية: منهاج السنة، ٦/٣ فما بعدها.

١٩٦٢ - القمر ٢٤.

ﷻ: ﴿إِنذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ﴾^(١٩٦٣) أي هلكننا^(١٩٦٤). وقال الأشعري أيضاً: قال أهل الإثبات: الإضلال عن الدين قوة على الكفر، وقيل الإضلال عن الدين هو الترك، ومعنى أضلهم أي خلق ضلالهم^(١٩٦٥).

وقد وجه ابن قتيبة نقده للجهمية والمعتزلة وجمهور المؤولة في الموقف من قوله ﷻ: ﴿فِيضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(١٩٦٦) فقال: قالوا: ينسبهم إلى الضلال، وفي الهداية ينسبهم إلى الهداية..، وما في نسبتهم إلى ذلك..؟؟ حتى يعيد ويبيدي ولو أراد النسبة لقال كما يقال: يخونهم ويفسقهم ويظلمهم أي: ينسبهم إلى ذلك^(١٩٦٧).

ومن المبادئ العامة التي اعتمد عليها المعتزلة في تأويل بعض المتشابه مبدأ (مشيئة الجبر والإرغام) وبه أولوا كثيراً من آيات العدل التي يدل ظاهرها على أن الله لو شاء هداية الناس جميعاً لهداهم، ولكنه لم يشأ ذلك، وبذلك يكون الله مريداً للقبیح وخالقاً له بزعمهم. ويؤول المعتزلة المشيئة بأنها مشيئة الإرغام والقهر من الله.. ومعنى ما ورد على هذا الظاهر أن الله لو أراد أن يرغم الناس إرغاماً على الطاعة والإيمان ويحملهم على ذلك حملاً إجبارياً لفعل، ولمّا تخلف عن مشيئته أحد. ولكن الله لم يشأ هذا الإرغام، لأنه يريد أن يترك للناس حرية الإرادة ويعطيهم القدرة على الاختيار بلا قهر ولا إرغام، حتى يكون للثواب والعقاب معنى، لأنه يكون عندئذ جزاءً وفاقاً بما كسبت أيديهم^(١٩٦٨).

فليس في إرادة الله ﷻ معنى إجبار الناس وسلب اختيارهم في أفعالهم، وإنما هي حُكْمٌ حتمي عليهم، بأن تلزمهم نتائج أفعالهم ومسالكهم التي اختاروا سلوكها من طاعة أو معصية وذلك لكي تستحق طاعة أوامر الله ﷻ في الإيمان، وما يستلزمه من أعمال ثواباً، كما يستحق عصيانه عقاباً، لأن الطاعة إذا كانت غريزية لامقاومة فيها ولامشقة فلا مبرر عندئذ للثواب، كما

١٩٦٣ - السجدة ١٠.
١٩٦٤ - مقالات الإسلاميين ١/١٩٩.
١٩٦٥ - المصدر نفسه والصفحة.
١٩٦٦ - إبراهيم ٤.
١٩٦٧ - الاختلاف في اللفظ، ص ١٥.
١٩٦٨ - قصاب: التراث النقدي والبلاغي ٣٠٨.

أن المعصية إذا كانت محتمة على الشخص لا مفر له منها، فلا مسوغ معها للعقاب^(١٩٦٩)، وذلك
موضوع الفقرة الآتية...

^{١٩٦٩} -الزرقا: مصطفى، مقال عن: القرآن وحرية الإرادة، مجلة الوعي الإسلامي، ص ١٣. وابن تيمية: منهاج
السنة، ٣/٢٣-٢٤.

القول في الختم والطبع

آية أخرى من الذكر الحكيم، اُخْتَلِفَ في تأويلها وما ترمي إليه، تلك هي قوله ﷺ: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾^(١٩٧٠).

قال الطبري: أصل الختم: الطبع، والخاتم: هو الطابع، يقال منه ختمت الكتاب إذا طبعته، فإن قال لنا قائل: وكيف يُخْتَمُ على القلوب، إذ الختم: طبع على الأوعية والظروف والغلف..، قيل: فإن قلوب العباد أوعية لما أُودِعَتْ من العلوم، وظروف لما جُعِلَ فيها من المعارف بالأمور، فمعنى الختم عليها، وعلى الأسماع التي بها تُدْرِكُ المسموعات، ومن قبلها يُوصَلُ إلى معرفة حقائق الأنبياء من المُغيبات، نظير معنى الختم على سائر الأوعية والظروف^(١٩٧١)..

ثم قال: والحق في ذلك عندي "ما أخبر النبي ﷺ أن الذنوب إذا تتابعت على القلوب أغلقتها، وإذا أغلقتها أتاها حينئذ الختم من الله ﷻ والطبع، فلا يكون للإيمان مسلك إليها، ولا للكفر منها مخلص، فذلك هو الطبع، والختم الذي ذكره الله ﷻ نظير الطبع والختم على ما تدركه الأبصار من الأوعية والظروف التي لا يوصل إلى ما فيها إلا بفض ذلك عنها ثم حلها، فكذلك لا يصل الإيمان إلى قلوب من وصف الله أنه ختم على قلوبهم، إلا بعد فض خاتمه وحل رباطه عنها"^(١٩٧٢).

وعن مجاهد قال: القلب مثل الكف، فإذا أذنب الإنسان ذنباً قبض إصبعاً، حتى يقبض أصابعه كلها..، وفي رواية أخرى قال: نُبِنْتُ أَنَّ الذنوب على القلب تحف به من نواحيه حتى تلتقي عليه.فالتقاؤها عليه الطبع، والطبع: الختم..والرأى أيسر من الطبع، والطبع أيسر من

١٩٧٠ - البقرة ٧.
١٩٧١ - الطبري: جامع البيان، ١١٢/١.
١٩٧٢ - الطبري: جامع البيان، ١٣/١.

الإقفال، والإقفال، أشدُّ ذلك كَلِمَةً (١٩٧٣). وقال السجستاني: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ طبع الله على قلوبهم (١٩٧٤).

وقال الشوكاني: ﴿خَتَمَ اللَّهُ..﴾ مصدر ختمتُ الشيء، ومعناه: التغطية على الشيء والاستيثاق منه حتى لا يدخله شيء، ومنه ختم الكتاب والباب وما يشبه ذلك، حتى لا يُوصل إلى ما فيه ولا يوضع فيه غيره..، والعشاوة: الغطاء ومنه غاشية السرج، والمُراد بالختم والعشاوة هنا المعنويان لا الحسيان، أي: لَمَّا كانت قلوبهم غير واعيةٍ لِمَا وصلَ إليها، والأسماعُ غيرُ مؤدِّيةٍ لِمَا يطرُقُها من الآياتِ البيناتِ إلى العقلِ على وجه مفهوم، والأبصارُ غيرُ مهديّةٍ للنظر في مخلوقاته وعجائبِ مصنوعاتِهِ، جُعِلَتْ بمنزلةِ الأشياءِ المختومِ عليها ختماً حسيّاً، والمُسْتَوْثِق منها استيثاقاً حقيقياً، والمغطاةُ بغطاءٍ مُدْرِكٍ استعارةٌ أو تمثيلاً (١٩٧٥)..

وقد تجنب أبو عبيدة [ت ٢٠٩هـ] الخوض في الجبر والاختيار، عندما تحدث عن آية الختم، واكتفى بلمعٍ من النحو والبلاغة، مُبَيِّنًا أَنَّ العشاوة تمثيل (١٩٧٦).

علماً بأن هذه الآية كانت مناط بحثٍ وتأويل، لدى المتكلمين من المعتزلة وغيرهم..

وقد بين الماتريدي معنى الختم في هذه الآية فقال: روي عن الحسن رضي الله عنه، أنه قال: إن للكافر حداً، إذا بلغ ذلك الحد، عَلِمَ الله منه أنه لا يؤمن، فطُبِعَ على قلبه..، وهذا فاسد على مذهب المعتزلة لوجهين:

أحدهما: أن مذهبهم، أن الكافر مكلف، وإن كان قلبه مطبوعاً عليه.

والثاني: أن الله عز وجل عالمٌ بكل من يؤمن في آخر عمره، وبكل من لا يؤمن أبداً، بُلِّغَ ذلك الحدُّ أو لم يُبَلِّغْ (١٩٧٧).

وقال الأخفش [ت ٢١٥هـ]: ختم: حكم أنها مختومٌ عليها لأن ذلك كان لعصيانهم الله (١٩٧٨).

١٩٧٣ - مجاهد: تفسير مجاهد، هامش المحقق، ٦٩/١.

١٩٧٤ - السجستاني: غريب القرآن، ٨٣.

١٩٧٥ - الشوكاني: فتح القدير ٣٩/١.

١٩٧٦ - أبو عبيدة: مجاز القرآن ٣١/١.

١٩٧٧ - الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ص ٤١. والشوكاني: فتح القدير ٣٩/١.

١٩٧٨ - الفراء، معاني القرآن ص ٣٤-٣٥.

وقال الكرياسي: **﴿خَتَمَ اللَّهُ..﴾** وقوله **﴿مِنْ مَرَحِقٍ مَخْتُومٍ﴾**^(١٩٧٩) أي مطبوع عليه لا يفك ختامه أحد غيرهم، وقوله **﴿فَإِنْ شَاءَ اللَّهُ يَخْتِمُ عَلَى قَلْبِكَ﴾**^(١٩٨٠) أي يحفظه ويربطه. وقوله: **﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ﴾**^(١٩٨١) أي نسد^(١٩٨٢). والذي يلاحظ هذه الآيات يجد معانيها لا تخرج عن الطبع والحفظ والسداد بحسب سياق ورود كلمة الختم أو الطبع..

قال القاضي عبد الجبار "الطبع مثل الختم وأنه علامة يُعرف بها حال المطبوع على قلبه.. وأنه بمنزلة الختم على الكتاب.." ^(١٩٨٣).

وقد استهجن الجويني هذا التفسير وقال: "وقد حارت المعتزلة في هذه الآيات واضطربت لها آراؤهم فذهبت طائفة من البصريين إلى حملها على تسمية الرب **﴿اللَّهُ﴾** الكفرة بنبذ الكفر والضلال قال: فهذا معنى الطبع. ولاخفاء بسقوط هذا الكلام، فإن الرب **﴿اللَّهُ﴾** تمدح بهذه الآيات وأنبأ بها عن اقتهاره واقتداره على ضمائر العباد وإسرارهم، وبيّن أن القلوب بحُكمه، يقلبها كيف يشاء، وصرّح بذلك في قوله **﴿وَقَلْبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ كَمَا يُؤْمِنُ بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾**^(١٩٨٤) فكيف يستجاز حمل هذه الآيات على تسمية وتلقيب، وكيف يُسوِّغ ذلك للبيب، والواحد منا لا يعجزُ عن التسميات والتلقيبات، فما وجه استيثار الرب بسلطانه وحمَل الجبائي وولده [أبو هاشم ت ٣٢١هـ] هذه الآيات على محمل مخالف مؤذن بقلة اكرثاتها بالدين، وذلك أنهما قالا: من كفر وسَمَّ الله قلبه سِمةً يعلمها الملائكة، فإذا ختموا على القلوب تميزت لهم قلوب الكفار من أفئدة الأبرار.. فهذا معنى الختم عندهما.. وما ذكره مخالف لنص الكتاب وفحوى الخطاب.. فإن الآيات تنص على أن الله **﴿يَصْرِفُ﴾** بالطبع والختم عن سنن الرشاد من أراد صرفه من العباد، قال الله **﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾**^(١٩٨٥) فاقتضت الآيات كون الأكنة مانعة من إدراك الإيمان والسمة التي اخترعوا القول بها لا تمنع من الإدراك" ^(١٩٨٦).

١٩٧٩ - المطففين ٢٥.

١٩٨٠ - الشورى ٢٤.

١٩٨١ - يس ٦٥.

١٩٨٢ - الكرياسي: محمد جعفر ابراهيم، الإنبياء بما في القرآن من أضواء، مطبعة الآداب، النجف، ب.ت، ٢٠٨/٢.

١٩٨٣ - الهمداني: متشابه القرآن ٢١٢/١.

١٩٨٤ - الأنعام ١١٠.

١٩٨٥ - الأنعام ٢٥، الإسراء ٤٦، الكهف ٥٧.

١٩٨٦ - الجويني: الإرشاد ص ٢١٤.

وحاول القاضي عبد الجبار الدفاع عمّا قاله الجبائيان [أبو علي الجبائي وولده] في الطبع والختم حين قال:

والفائدة في ذلك أنّه لطفٌ بالعباد، إذا علّموا أن الملائكة تعرف بهذا اللطف من يستحقّ الذم فتذمه بذكر أقواله^(١٩٨٧). وفي مكان آخر قال: "ثم يقال للقوم: إن قوله: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾^(١٩٨٨) يقتضي أن الطبع هو كالجزاء على الكفر ولأجله فعل بهم، وكيف يجوز أن يكون مانعاً من الإيمان، ولا يجوز من الله أن يعاقب الكافر بأن يمنع من الإيمان، لأنه لو جاز ذلك لجاز أن يبعث أنبياءه بأن يمنعوا قومهم من الإيمان على سبيل العقوبة"^(١٩٨٩).

وفي كتابه تنزيه القرآن عن المطاعن قال: (مسألة) قالوا: فقد قال ﷺ: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً﴾^(١٩٩٠) وهذا يدل على أنه قد منعهم من الإيمان ومذهبكم بخلافه فكيف تأويل الآية؟ وجوابنا: أن للعلماء في ذلك جوابين: أحدهما: أنه شبه حالهم بحال الممنوع الذي على بصره غشاوة، من حيث أزاح كل عليهم فلم يقبلوا كما قد تعين للواحد منهم الحق فاستوضحه، فإذا لم يقبل، صح أن نقول: إنه حمار قد طبع الله على قلبه وربما نقول: إنه ميت، وقد قال ﷺ: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾^(١٩٩١) وكانوا أحياء فلما لم يقبلوا شبههم بالموتى. وبين ذلك أنه ﷺ ذمهم، ولو كان هو المانع لهم لما ذمهم، وأنه ذكر في جملة ذلك، الغشاوة على سمعهم وأبصارهم وذلك لو كان ثابتاً لم يؤثر في كونهم عقلاء مكلفين^(١٩٩٢). وفي الجواب الثاني يكرر قول المعتزلة بأن الختم والطبع علامة أو سمة يفعلها الله في قلوب الكافرين لتعرف الملائكة كفرهم^(١٩٩٣). الخ، وثمة آيات أخرى في هذا الموضوع وهي، قوله ﷺ: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ

١٩٨٧- الهمذاني: متشابه القرآن ٢١١/١.

١٩٨٨- النساء ١٥٥.

١٩٨٩- الهمذاني: متشابه القرآن ٢١٢/١، ٢١٣.

١٩٩٠- البقرة ٧.

١٩٩١- النمل ٨٠.

١٩٩٢- الهمذاني: تنزيه القرآن عن المطاعن ٩، ١٠. ومتشابه القرآن، ٢١٢/١-٢١٣، وشبر: عبد الله، تفسير القرآن

الكريم ص ٤٠ والذهبي: التفسير والمفسرون ٢١١/١.

١٩٩٣- الهمذاني: تنزيه القرآن عن المطاعن، ١٠.

وَقَرَأَ ﴿١٩٩٤﴾ قال المفسر النيسابوري: وفي الآية دلالة على أن الله ﷻ هو الذي يصرف عن الإيمان ويحول بين المرء وقلبه، قالت المعتزلة: لا يمكن إجراؤها على ظاهرها وإلا كان حجة للكفار، ولأنه يكون تكليفاً للعاجز، ولم يتوجه ذمهم في قوله ﷻ حكاية عنهم: ﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ ﴿١٩٩٥﴾ فلا بد من التأويل ﴿١٩٩٦﴾. وقصد المعتزلة كون الله ﷻ سبباً في جعل الأكنة على الكافرين وإضلالهم مدعاة لقبول قول الكافرين عندما قالوا ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ أي أن الله هو الذي أغلفها وليس نحن، فلا بد بزعم المعتزلة من تأويل الآية. أي صرفها عن ظاهرها.

وقد أكد الشريف الرضي هذا المعنى عندما فسر قوله ﷻ ﴿وَحَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ﴾ ﴿١٩٩٧﴾ وقوله ﷻ ﴿وَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ ﴿١٩٩٨﴾ فقال: وهذه استعارة، وهي كقوله: ﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَى عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ ﴿١٩٩٩﴾ إلا أن في الطبع زيادة معنى، فكأنه أشد تأثيراً من الختم، لقولهم: طَبَعَ الضاربُ الدَّهْمَ، إذا أثر فيه النقش مع صلابته، ويقول القائل ختمتُ الطينَ أو الشمعَ، إذا أثر فيه ذلك مع رخاوته، وبين الموضعين فرقٌ لطيفٌ ﴿٢٠٠٠﴾.

ويقرب القاضي عبد الجبار من تأويل أهل السنة، في معنى الختم والطبع في القرآن الكريم فيقول: “..فإنما ذَكَرَ الطَّبْعَ، لأنهم إذا أَعْرَضُوا وَجْهَلُوا وَكَفَرُوا، حصل في قلوبهم لكفرهم، ما يُسَمَّى طَبْعاً وَحْتَمًا” ﴿٢٠٠١﴾.

وقارن ذلك مع ما قاله الماتريدي في موقفه من الختم حين قال:

أولاً: ولكن [الختم والطبع] عندنا: هو خَلَقَ ظلمة الكفر في قلبه.

والثاني: خَلَقَ الختم والطبع على قلبه، إذا فَعَلَ فِعْلَ الكُفْرِ لأنَّ فِعْلَ الكُفْرِ مخلوق عندنا، فَخَلَقَ ذلك الختم عليه، وهو كقوله ﷻ: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ ﴿٢٠٠٢﴾ أي خَلَقَ الأكنة.

١٩٩٤ - الأنعام ٢٥.
 ١٩٩٥ - النساء ١٥٥.
 ١٩٩٦ - النيسابوري: غرائب القرآن ورجائب الفرقان ١٠٩/٧. والذهبي: التفسير والمفسرون ٣٢٦/١.
 ١٩٩٧ - الأنعام ٤٦.
 ١٩٩٨ - الأعراف ١٠٠.
 ١٩٩٩ - البقرة ٧.
 ٢٠٠٠ - الرضي: تلخيص البيان ص ٢٨، ٧٥.
 ٢٠٠١ - الهمذاني: المعنى ٣٩٠/١٦ تحقيق أمين الخولي ط دار الكتب بمصر ت ١٩٦٠ م.

والأصلُ في ذلك أنه ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾^(٢٠٠٣) لَمَّا تركوا التأمل والتفكير في قلوبهم فلم يقع [أي فلم يؤدي إلى الإيمان]، ﴿وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ لَمَّا لم يسمعوا قول الحق والعدل، خَلَقَ الثقلَ عليه، وَخَلَقَ على أبصارهم الغطاء، لَمَّا لم ينظروا في أنفسهم ولا في خلق الله، ليعرفوا زوالها وفناءها، وتغير الأحوال، ليعلموا أن الذي خلق هذه دائم لا يزول أبداً^(٢٠٠٤).

وإسناد الختم والطبع إلى الله ﷻ، قد احتجَّ به أهل السنة على المعتزلة، وحاول المعتزلة دفع هذه الحجة ...

قال الزمخشري: لا ختم ولا تغشيه ثمَّ على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز، ويُحتمل أن يكون من كِلا نوعيه وهما [الاستعارة والتمثيل].

أما الاستعارة: كأن تُجعل قلوبهم لا ينفذ فيها الحق، ولا يخلصُ إلى ضمائرهما، من قبل إعراضِهم عنه واستكبارهم عن قبوله واعتقاده، وأسماعهم لأنها تمجه، وتنبو عن الإصغاء إليه وتعاف استماعه، كأنها مستوثق منها بالختم، وأبصارهم لأنها لا تجتلي آيات الله المعروضة، ودلائله المنصوبة، كما تجتليها أعين المعتبرين المستبصرين، كأنما غُطِّيَ عليها وحُجِبَتْ وحِيلَ بينها وبين الإدراك.

وأما التمثيل: فأنَّ تُمَثَّلَ، إذ لم يستنفعوا بها في الأغراض الدينية التي كلفوها، وخلقوا من أجلها بأشياء، ضُربَ حجابٌ بينها وبين الاستنفاع بها، بالختم والتغطية^(٢٠٠٥). وقد أخذ الزمخشري يتكلف التأويل ويأتي بالأدلة لنفي الختم عن الله ﷻ فقال:

وإسناد الختم إلى الله ﷻ [مثلاً] كقولهم: طارت به العنقاء إذا أطال الغيبة، ولا دخل للعنقاء بطول غيبته.. وكذلك مُثِّلَت حال قلوبهم، فيما كانت عليه من التجافي عن الحق، بحال قلوب ختم عليها.. ويجوز أن يُستعار الإسناد في نفيه من غير الله ﷻ، فيكون الختم مسنداً إلى اسم الله على سبيل المجاز، وهو لغيره حقيقة..

٢٠٠٢ - الأنعام ٢٥.
٢٠٠٣ - البقرة ٧.
٢٠٠٤ - الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ص ٤١-٤٢.
٢٠٠٥ - الزمخشري: الكشاف ١/٤٩، ٤٨ و قصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ٢٢٩-٢٣٠.

فالشيطان أو الكافر هو الخاتم في الحقيقة، إلا أن الله ﷻ لَمَّا كَانَ الَّذِي أَقْدَرَهُ وَمَكَّنَهُ
 أَسَدَّ إِلَيْهِ الْخَتْمَ كَمَا يُسَدُّ الْفِعْلُ إِلَى الْمُسَبِّبِ (٢٠٠٦). وقد رد الطبري على المعتزلة تأويلهم قوله
 ﷻ ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ وقال: "ويقال للزاعمين إن معنى الآية.. هو وصفهم بالاستكبار
 والإعراض عن الذي دُعُوا إِلَيْهِ مِنَ الْإِقْرَارِ بِالْحَقِّ تَكْبَرًا.. أخبرونا عن استكبار الذين وصفهم الله
 جل ثناؤه بهذه الصفة، وإعراضهم عن الإقرار بما دُعُوا إِلَيْهِ مِنَ الْإِيمَانِ وَسَائِرِ الْمَعَانِي اللَّوَّاحِقِ
 بِهِ، أَفَعَلَّ مِنْهُمْ أَمْ فَعَلَّ مِنَ اللَّهِ ﷻ ذَكَرَهُ بِهِمْ" (٢٠٠٧)؟؟

فإن زعموا أن ذلك فعلٌ منهم وذلك قولهم، قيل لهم: فإن الله ﷻ قد أخبر أنه هو الذي
 ختم على قلوبهم وسمعهم، وكيف يجوز أن يكون إعراض الكافر عن الإيمان به وتكبره عن
 الإقرار به، وهو فعله عندكم ختماً من الله ﷻ على قلبه وسمعته، وختمه على قلبه وسمعته فعل
 الله ﷻ من دون فعل الكافر. فإن زعموا أن ذلك جائز أن يكون كذلك لأن تكبره وإعراضه كان
 بسبب ختم الله على قلبه وسمعته، فلما كان الختم سبباً لذلك، جاز أن يُسمى مُسَبِّبُهُ به، تركوا
 قولهم وأوجبوا أن الختم من الله على قلوب الكفار وأسماعهم، معنى غير كفر الكافر، وغير
 تكبره وإعراضه عن قبول الإيمان والإقرار به وذلك دخول فيما أنكروه (٢٠٠٨).

ويتابع الطبري قائلاً: وهذه الآية من أوضح الأدلة على فساد قول المنكرين تكليف ما لا
 يطاق إلا بمعونة الله، لأن الله ﷻ أخبر أنه ختم على قلوب صنفٍ من كفار عباده وأسماعهم،
 ثم لم يسقط التكليف عنهم، ولم يضع عن أحد منهم فرائضه، ولم يعذره في شيء مما كان منه،
 بسبب ما فعل به من الختم والطبع على قلبه وسمعته، بل أخبر أن لجميعهم منه عذاباً عظيماً،
 على تركهم طاعته فيما أمرهم به ونهاهم عنه، مع حتمه القضاء عليهم مع ذلك بأنهم لا
 يؤمنون (٢٠٠٩).

وفي قوله ﷻ: ﴿.. أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاَهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ..﴾ (٢٠١٠) قال ابن المنير:
 ولم يجز الزمخشري عطف [الطبع] على [أصبناهم] ونحن نُجَبِّرُ وَاللَّهُ عَطْفُهُ عَلَيْهِ، وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ

٢٠٠٦- الزمخشري: الكشاف، ٤٩/١، ٥٠.
 ٢٠٠٧- زعم ذلك الزمخشري: الكشاف، ١٣٤/٢-١٣٥.
 ٢٠٠٨- الطبري: جامع البيان ١١٣/١.
 ٢٠٠٩- المصدر نفسه والصفحة. و الزمخشري، الكشاف، ١٣٤/٢-١٣٥.
 ٢٠١٠- الأعراف ١٠٠.

المخاطبون موصوفين بالطبع، ولا يضرهم إن كانوا كفاراً أو مقترفين للذنوب، فليس الطبع من لوازم اقتراف الذنب ولا بد. إذ الطبع هو التماذي على الكفر والإصرار والغلو في التصميم، حتى يكون الموصوف به ميؤوساً من قبوله للحق، ولا يلزم أن يكون كل كافر بهذه المثابة، بل إن الكافر يُهدد من تماذيه على كفره بأن يطبع الله على قلبه فلا يؤمن أبداً. فتكون الآية قد هددتهم بأمرين:

أحدهما: الإصابة ببعض ذنوبهم. والأمر الآخر: الطبع على قلوبهم..

وهذا الثاني أشد من الأول، وهو أيضاً نوع من الإصابة بالذنوب، أو العقوبة عليها، ولكنه أنكى أنواع العذاب، وأبلغ صنوف العقاب، وكثيراً ما يعاقب الله على الذنب بالإيقاع في ذنب أكبر منه، وعلى الكفر بزيادة التصميم عليه والغلو فيه، كما قال ﷺ: ﴿فَرَادَهُمْ مَرَجَسًا إِلَى مَرَجِسِهِمْ﴾^(٢٠١١) كما زادت المؤمنين إيماناً إلى إيمانهم، وهذا النوع من الثواب والعقاب مناسب، لما كان سبباً فيه، وجزاءً عليه، فتواب الإيمان إيماناً، وثواب الكفر كفرًا، وإنما الزمخشري يحاذر من هذا الوجه، وهو دخول الطبع في مشيئة الله ﷻ. وذلك عنده محال لأنه قبيح. وأنى يتم الفراز من الحق وكم من آية صرحت بوقوع الطبع من الله، فضلاً عن تعلق المشيئة به ﷻ^(٢٠١٢).

ف ٦: ٣:

الإذن والمشية الإلهية

المطلب الأول:

الإذن

وكلمة (الإذن) المقترنة بلفظ الجلالة (الله) كانت هي الأخرى موضع خلاف بين المتكلمين

ففي قوله ﷻ عن الملكين ببابل: ﴿... وَمَا هُمْ بِضَآرِبِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٢٠١٣).

^{٢٠١١} - التوبة ١٢٥.

^{٢٠١٢} - الإسكندري: الانتصاف، ١٣٤/٢، ١٣٥.

^{٢٠١٣} - البقرة ١٠٢.

قال الماتريدي في تأويلها: **إِلَّا بَعْلَمَ** الله ويقضائه. وقيل: **بِخِذْلَانِهِ** وتخليته وقيل: بمشيئته وإرادته. وأما ظاهر (الإذن) فهو يخرج على الإباحة والعقل يدفعه^(٢٠١٤).

وقد اجتهد ابن قتيبة بإبراز معناها اللغوي وضبطه فقال: فإنه لا يجوز فيها أن يجعل الإذن العلم، ألا ترى أن قائلاً لو قال لك قد آذنتك بخروج الأمير إيداناً.. أي: أعلمتك خروجه إعلماً..، فسيكون جوابك له: قد آذنت لقولك أذناً، أي: سمعته فعلته، والإيدان المأخوذ من الأذن، إنما هو إيقاع الخبر في الأذن، والأذن استماعه وعلمه، [وقد ذم المشركون النبي ﷺ لأنه يسمع كل قول ويصدق، فقالوا: إنه أذن، فكان الرد عليهم في قوله ﷺ] **﴿ومهم الذين يؤذون النبي﴾** ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله^(٢٠١٥)، ومنه أذان الصلاة إنما هو إسماع الناس ذكرها حتى يعلموا. وقول الله ﷻ: **﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَمِنْ رَسُولِهِ﴾**^(٢٠١٦) أي إسماع وإعلام، ومنه قوله ﷻ: **﴿وَأَذِنْتُ لِرَبِّهَا وَحَقَّتْ﴾**^(٢٠١٧).

الأذن في الشيء: أن تشاءه وتطلقه تقول: آذنت له في الخروج إذناً، وهذا ما ليس به خفاء على من نظر في اللغة وفهمها^(٢٠١٨).

والإذن يمكن أن يأخذ معاني تختلف حدودها في كل مقام، بحسب متعلقها الذي تدل عليه القرائن والسياق، وينسجم مع آيات أخرى، ومقررات قطعية تقررها الشريعة القرآنية نفسها. ففي قوله ﷻ: **﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾**^(٢٠١٩). دلت القرائن والسياق على الإرادة، "أي: إلا بإرادة الله" وأنكر ابن قتيبة على المعتزلة تأويلهم الإذن بالعلم في هذا الموضع، عندما جعلوا الإذن هاهنا (المشيئة والإطلاق) وذهبوا إلى قول القائل: (آذنتك بالأمر) أي أعلمتك وهذا من تأويلهم لا يصح لا في نظر ولا في لغة^(٢٠٢٠).

^{٢٠١٤}-الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ص ٢٠٦.

^{٢٠١٥}-التوبة ٦١.

^{٢٠١٦}- التوبة ٣.

^{٢٠١٧}-الإشفاق ٥، ٢.

^{٢٠١٨}-ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ، ص ١٦. والهروي: غريب الحديث، ١/٤٠١ و ١٣٩/٢. والعكل: خضر عواد علي، منهج وموارد السيد الشريف الجرجاني، رسالة دكتوراه، مقدمة إلى قسم التراث في معهد التاريخ العربي، بغداد، ١٩٩٩م، ص ٢٤٩.

^{٢٠١٩}-يونس ١٠٠. وآل عمران ١٤٥، إذ أريد بالآيتين الإرادة وليس العلم كما قال ابن قتيبة في الآية السابقة.

^{٢٠٢٠}-ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ، ص ١٥. وتأويل مشكل القرآن ص ١٢٣. والزرقا: مصطفى، القرآن وحرية الإرادة، مجلة الوعي الإسلامي، ص ١٥.

وللإذن في كلام العرب أوجه منها: الأمر على غير وجه الإلزام، وغير جائز أن يكون منه قوله ﷺ: ﴿... وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٢٠٢١) لأن الله قد حرّم التفريق بين المرء وحليلته بغير سحر على لسان الأمة. فكيف به على وجه السحر؟. ومنها: التخلية بين المأذون له والمخلى بينه وبينه. ومنها العلم بالشيء يقال منه: قد آذنت بهذا الأمر، إذا علمت به. آذن به إذناً، ومنه قوله ﷺ: ﴿فَأَذْنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَمِنْ سُوْلِهِ﴾^(٢٠٢٢)،.. فكأنه ﷺ قال: وما هم بضارين بالذي تعلّموا من الملكين من أحد إلا بعلم الله. يعني بالذي في علم الله أنه يضره^(٢٠٢٣).

وقال الراغب الأصفهاني: والإذن في الشيء إعلام بإجازته والرخصة فيه نحو: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٢٠٢٤) أي بإرادته وأمره وقوله ﷺ: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّيِّبِ الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٢٠٢٥) قيل معناه (بعلم الله) ولكن بين العلم والإذن فرق.. فإن الإذن أخص.. ولا يكاد يستعمل إلا فيما كان فيه مشيئة، أرضي منه الفعل أم لم يرض به.. الخ^(٢٠٢٦). وقال القرطبي قوله ﷺ: ﴿... فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٢٠٢٧) أي بعلمه وقيل بقضائه وقدره. وقال القفال: أي بتخليته بينكم وبينهم، لا أنه أراد ذلك وهذا تأويل المعتزلة^(٢٠٢٨). إذ قال الزمخشري: في قوله ﷺ: ﴿... يَوْمَ التَّيِّبِ الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ قال: ﴿بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ أي بتخليته. استعارة الإذن لتخليته الكفار، وأنه لم يمنعه منهم ليبثليهم، لأن الأذن مُخْلِ بين المأذون له ومراده^(٢٠٢٩).

وقال ابن تيمية: والإذن نوعان: إذن بمعنى المشيئة والخلق وإذن بمعنى الإباحة والإجازة. فمن الأول قوله ﷺ في السحر: ﴿... وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٢٠٣٠) فإن ذلك بمشيئة الله وقدرته، وإلا فهو لم يبيح السحر... وكذلك قوله ﷺ: ﴿... وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّيِّبِ الْجَمْعَانِ﴾

-
- ٢٠٢١ - البقرة ١٠٢.
 ٢٠٢٢ - البقرة ٢٧٩.
 ٢٠٢٣ - الطبري: جامع البيان، ٤٤٩/٢.
 ٢٠٢٤ - النساء ٦٤.
 ٢٠٢٥ - آل عمران ١٦٦.
 ٢٠٢٦ - الراغب: المفردات في غريب القرآن ص ١٥.
 ٢٠٢٧ - آل عمران ١٦٦.
 ٢٠٢٨ - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٢٦٥/٤.
 ٢٠٢٩ - الزمخشري: الكشاف ٤٣٧/١.
 ٢٠٣٠ - البقرة ١٠٢.

فِيَاذُنِ اللَّهِ فَإِنَّ الَّذِي أَصَابَهُمْ مِنَ الْقَتْلِ وَالْجِرَاحِ وَالتَّمْثِيلِ وَالهَزِيمَةِ، كَانَ بِإِذْنِهِ، فَهُوَ خَالِقٌ لِأَفْعَالِ الْكُفَّارِ وَلِأَفْعَالِ الْمُؤْمِنِينَ..

ومن النوع الثاني قوله ﷺ: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۚ وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾^(٢٠٣١) وقوله ﷺ: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِيْنَةٍ أَوْ نَرْتَمَوْهَا فَاَنْتُمْ عَلَىٰ أَسْوَأَ مَا كُنْتُمْ ۗ وَمَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِنَ الْقِتَالِ وَالْجِرَاحِ وَهُدُودِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذُنُوبِكُمْ﴾^(٢٠٣٢) فإن هذا يتضمن إباحته لذلك وإجازته له، ورفع الجناح والحرَج عن فاعله، بمشيئة الله وقضائه^(٢٠٣٣)...

ف٦م ٣: المطلب الثاني:

المشيئة

إن هداية الله ﷻ من يشاء، وإضلاله من يشاء، وعدم إمكان إيمان أحد من دون مشيئة الله ﷻ، يتوقف فهم المقصود منه على تحديد معنى المشيئة.

والمشيئة يمكن أن تأخذ معاني تختلف حدودها في كل مقام، بحسب متعلقها الذي تدل عليه القرائن والسياق، وينسجم مع آيات أخرى، ومقررات قطعية تقررها الشريعة القرآنية نفسها. وقد اختلف المتكلمون في تأويل المشيئة الإلهية وأثرها في الإيمان والكفر^(٢٠٣٤).

وقد أنكر المعتزلة أثر المشيئة في الإيمان حين قالوا: لا يصح للقوم التعلق بقوله ﷻ ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٢٠٣٥). أي: لا يصح القول، إن المؤمن لا يؤمن إلا بمشيئة الله، لأن الإيمان خاصة، لا بد من أن يريد الله ﷻ، وإنما تمنع من أن يريد الكفر،.. وأنه ﷻ يريد

٢٠٣١ - الأحزاب ٤٦ .

٢٠٣٢ - الحشر ٥ .

٢٠٣٣ - ابن تيمية: دقائق التفسير. الجامع لتفسير ابن تيمية، تحقيق محمد السيد الجليند ط٢، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ١٩٨٤م، ٣/٤٤٤ - ٤٤٤. والزمخشري: الكشاف ٣/٥٤٧.

٢٠٣٤ - ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ، ص ١٥. وتأويل مشكل القرآن ص ١٢٣. والزرقي: مصطفى، القرآن وحرية الإرادة، مجلة الوعي الإسلامي، ص ١٥.

٢٠٣٥ - يونس ١٠٠. وآل عمران ١٤٥، إذ أريد بالآيتين الإرادة وليس العلم كما قال ابن قتيبة في الآية السابقة.

الإيمان من الجميع من دون الكفر، فلذلك حَصَّ الإيمان بأن علقه بإذنه من دون غيره، والمراد بالآية: أن أحداً لن يؤمن إلا وقد كلفه ﷻ وأمره وأزاح العلة..

والإذن إذا لم يرد به العلم والإباحة فالمراد به الأمر والإلزام، وهو الذي أراده ﷻ بالآية، لأنه لولا التكليف والأمر والإلزام، لم يصحَّ من أحدٍ أن يؤمن على الحد الذي أمر به وأريد منه، واستعمال الإذن في الإرادة غير معروف فتعلقهم بذلك لا يصح (٢٠٣٦).

وقد فرَّق ابن قتيبة بين (الإذن) الوارد في الآية والذي أريد به المشيئة وبين الإذن الذي أريد به (العلم) كما يقول القاضي عبد الجبار ودعَّم ابن قتيبة حجته عقلاً ولغةً فقال: ففي النظر: فإنه لم يقل أحد من الناس إن شيئاً يحدث في الأرض لا يعلمه الله، وقد قال: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (٢٠٣٧) أي: إلا يعلم الله، وإنما اختلفوا في الإذن الذي هو (المشيئة والإطلاق) فقال المثبتون: لم يشأ الله أن يؤمن جميع الناس، ولو شاء لآمنوا، فليس لنفس أن تؤمن، حتى يشاء الله ذلك ويطلقه، فالنبي ﷺ كان يحب إيمان قريش فأنزل الله عليه ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ الْمَنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (٢٠٣٨) ثم قال على إثر ذلك ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (٢٠٣٩) يريد بمشيئة الله وإطلاقه فأول الكلام دليل على آخره (٢٠٤٠)، فهذا هو القهر الإلهي في فطرة الخلق ولا قدرة للأنبياء في تغيير سنته ﷻ (٢٠٤١).

وقد تقدم رأي المعتزلة بوجوب إرادة الإيمان من الله لعباده ولذا اجتهدوا في إثبات ذلك في تفسيرهم قوله ﷻ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ الْمَنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (٢٠٤٢). فقال القاضي عبد الجبار: "إن نفي المشيئة [في هذه الآية] لا يدل على أنه لم يشأ على كل حال، لأنه قد يشاء الإيمان على وجهين هما كالمتنافيين، فليس في النفي ما يدل على العموم، فيجب أن ينظر في المشيئة المنفية بما أنها ضرب من الدليل، وذلك يبطل تعلقهم

٢٠٣٦ - الهذاني: متشابه القرآن ص ٣٧٢.

٢٠٣٧ - يونس ١٠٠.

٢٠٣٨ - يونس ٩٩.

٢٠٣٩ - آل عمران ١٤٥.

٢٠٤٠ - ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ، ص ١٥. وتأويل مشكل القرآن ص ١٢٣.

٢٠٤١ - الغزالي: إلجام العوام، ص ٦٤.

٢٠٤٢ - يونس ٩٩.

بظاهر [الآية] وقد بينا أن المراد بذلك: أنه لو شاء أن يكرههم ويلجنهم إلى الإيمان لآمنوا جميعاً، ودلّ على هذا قوله ﷺ: «أَفَأَنْتُ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» منبهاً بذلك على أنه ﷺ، وحده المقتدر على ذلك، من دون الرسول ﷺ، وأن شدة محبة الرسول ﷺ في ذلك لا تنفع، إذا هم لم يؤمنوا اختياراً»^(٢٠٤٣).

وقد أثبت ابن قتيبة لغة، أن الله ﷻ لم يشأ الإيمان من جميع الناس، وقال:

والناس مجمعون ولا يختلفون على أن القائل إذا قال لو شئت لأتيتك، أنه لم يشأ إتيانه..، ولو شئت لحجبت، أنه لم يشأ الحج، ولو شئت لتزوجت، أنه لم يشأ التزوج..، فكذاك يلزم في قوله ﷺ: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ..» أنه لم يشأ ذلك^(٢٠٤٤). وقد سمى الزمخشري هذه المشيئة بمشيئة القسر والإلجاء، فقال: ولو شاء ربك..مشيئة القسر والإلجاء «لَا مَنَ مِّنْ فِي الْأَرْضِ كَلِمَةٌ جَمِيعًا» أي: مجتمعين على الإيمان مطبقين عليه لا يختلفون فيه، ألا ترى إلى قوله ﷺ: «أَفَأَنْتُ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» يعني إنما يقدر على إكراههم واضطرارهم إلى الإيمان هو أنا لا أنت^(٢٠٤٥). وهذا لا يغير من حقيقة موقف المعتزلة شيئاً، وذلك أنهم أوجبوا على الله ﷻ الصلاح والأصلح وإيمان الكل، لكن الآية تخالف مذهبهم فقالوا: إنه ﷻ أراد إيمان الكل إرادة تخيير للعباد فلم يلزم وقوع المراد، ولو أراد إجباراً لوقع..، وأهل السنة لم يوجبوا على الله شيئاً، ولزوم وقوع المراد لا ينافي تخيير العباد، لما لهم من الكسب في أفعالهم الاختيارية، وإن كان فاعلها في الحقيقة هو الله ﷻ.. إذ إن عموم المشيئة الإلهية يقتضي أن لا يقع شيء في الكون، إلا بمشيئته ﷻ، أي أن الله شاء وقوع ما وقع، ولم يشأ وقوع ما لم يقع، لا يخرج عن ذلك شيء، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن^(٢٠٤٦).

وردّ كلام الزمخشري السابق ابن المنير الإسكندري فقال: «وهذا من دسه الاعتزال مخلصاً، وخط الباطل بالحق مدلساً..، لما علم أن الآية تقتضي عد مشيئة الله ﷻ لإيمان الخلق بصيغة

^{٢٠٤٣}-الهمذاني: متشابه القرآن ٣٧٠/١.

^{٢٠٤٤}-ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ، ص ١٥-١٦.

^{٢٠٤٥}-الزمخشري: الكشاف ٣٧٢/٢.

^{٢٠٤٦}-زيدان: عبد الكريم، الإيمان بالقضاء والقدر، مقال في مجلة التربية الإسلامية، ص ٣٧٥. وابن تيمية: الوصية الكبرى، ص ٣٩.

الكلية، وأنه إنما شاء ذلك ممن آمن لا ممن كفر، إذ مقتضى (لو) امتناع، وكان ذلك راداً لمعتقده الفاسد، إذ يزعمون أن الله ﷻ شاء الإيمان من جميع أهل الأرض، فلم يؤمن إلا بعضهم، أخذاً بحرف مشيئة الإيمان إلى مشيئة القسر والإلجاء، ليتم له أن المشيئة المرادة في الآية لم تقع..، إلا أننا نوافق على أن الله ﷻ ما قسر الخلق ولا سلب اختيارهم، بل أمرهم بالإيمان وخلق لهم اختياراً وقصدًا، وهذا كما ترى لا يعد في التأويل..، بل هو أجدر بالتعطيل فوجب ردُّه، وإقرار ظاهر الآية على حاله ونعوذ بالله من زيغ الشيطان وإضلاله..” (٢٠٤٧).

وقد زعمت القدرية أن الله يخلق الخير وأن الشيطان يخلق الشر، وزعموا أن الله شاء ما لا يكون، خلافاً لما أجمع عليه المسلمون، من أن ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون، ورداً لقول الله ﷻ: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (٢٠٤٨) فأخبر أنا لا نشاء شيئاً إلا وقد شاء أن نشاءه ولقوله ﴿وَوَشَاءَ اللَّهُ مَا اقْتُلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ (٢٠٤٩) ولقوله ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ (٢٠٥٠) ولقوله ﷻ: ﴿فَعَالٍ لِمَا يُرِيدُ﴾ (٢٠٥١) ولهذا سماهم رسول الله ﷺ: مجوس هذه الأمة لأنهم دانوا بديانة المجوس، وضاهوا قولهم، وزعموا أن للخير والشر خالقين كما زعمت المجوس، وأنه يكون من الشر ما لا يشاؤه الله، كما قالت المجوس ذلك، وزعموا أنهم يملكون الضر والنفع لأنفسهم، رداً لقوله ﷻ: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (٢٠٥٢) وانحرافاً عن القرآن الكريم وعمّا أجمع المسلمون عليه، وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم من دون ربهم. وأثبتوا لأنفسهم غنى عن الله ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه، كما أثبت المجوس للشيطان من القدرة على الشر ما لم يثبتوه لله ﷻ (٢٠٥٣).

هذا مذهب القوم في كل الآيات المماثلة، فالزمخشري مثلاً: يعلق كل ما يتعلق بالمشيئة الإلهية، على مشجب أو طريق الإلجاء والقسر، فقال في قوله ﷻ: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ

٢٠٤٧- الاسكندري: الانتصاف، ٣٧٢/٢.

٢٠٤٨ - الإنسان ٣٠.

٢٠٤٩ - البقرة ٢٥٣.

٢٠٥٠ - السجدة ١٣.

٢٠٥١ - البروج ١٦.

٢٠٥٢ - الأعراف ١٨٨.

٢٠٥٣ - ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٣٣٥/٥-٣٣٦. والجويني: الإرشاد، ص ٢٥٥-٢٥٦.

هُدَاهَا﴾^(٢٠٥٤) قال على طريق الإلجاء والفسر، ولكن الله بنى الأمر على الاختيار من دون الاضطرار، وله أن يلجئهم إلى الإيمان، وهو القادر على الإلجاء، لولا أنه بنى أمر التكليف على الاختيار، إلا أن علمه بأن إظهارها مفسدة يصرفه^(٢٠٥٥).

وقول الزمخشري: "أنه بنى أمر التكليف على الاختيار" كون المعتزلة أوجبوا على الله ﷻ الصلاح والأصلح، وقالوا: إنه قد شاء الهدى للكل، ولكن مشيئة تخيير لا مشيئة إجبار، فلذلك لم يهتد الكل بل البعض، ولو شاء مشيئة قسر لاهتدى الكل لذلك^(٢٠٥٦).

وظاهر قوله ﷻ: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢٠٥٧) يقتضي أنا لا نشاء شيئاً إلا والله ﷻ شاءه، ولم يخص ﷻ إيماناً من كفر، ولا طاعة من معصية.. وقد أعلم الله خلقه أن المشيئة له من دونهم، فليست لهم مشيئة إلا أن يشاء الله^(٢٠٥٨). والوجه المذكور في هذه الآية أن الكلام متعلق بما تقدمه من ذكر الاستقامة لأنه ﷻ قال: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾^(٢٠٥٩) ثم قال: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢٠٦٠) أي: ما تشاؤون الاستقامة إلا والله ﷻ يريد لها، ونحن لا ننكر أن يريد الله ﷻ الطاعات، وإنما أنكرنا إرادته المعاصي..، فيكون المعنى وما تشاؤون شيئاً من فعالكم، إلا أن يشاء الله تمكينكم من مشيئتك وإقداركم عليها، والتخيلية بينكم وبينها..، وتكون الفائدة في ذلك، الإخبار عن الافتقار إلى الله ﷻ، ولا يستبعد هذا الوجه لأن ما تتعلق به المشيئة في [الآية] محذوف غير مذكور، وليس لهم أن يعلقوا قوله ﷻ: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ بالأفعال، من دون تعلقه بالقدرة، لأن كل واحد من الأمرين غير مذكور^(٢٠٦١).

٢٠٥٤- السجدة ١٣.
 ٢٠٥٥- الزمخشري: الكشاف ١٠/٢ و ٥٣٠. والزرقا: مصطفى، القرآن وحرية الإرادة، مجلة الوعي الإسلامي، ص ١٥.
 ٢٠٥٦- ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ، ص ١٦.
 ٢٠٥٧- التكوير ٢٩.
 ٢٠٥٨- العسقلاني: فتح الباري، ١٣/٤٩. وشرارة: دعوى التناقض بين نصوص القرآن، ص ٣٤ فما بعدها.
 ٢٠٥٩- التكوير ٢٨.
 ٢٠٦٠- التكوير ٢٩.
 ٢٠٦١- الذهبي: التفسير والمفسرون ٢/٤٠٧.

وفي قوله ﷺ حكاية عن شعيب الكليلي وهو: ﴿قَدْ اقْتَرَبْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا﴾^(٢٠٦٢) قال الشريف المرتضى: "لو سأل سائل: أليس هذا تصريحاً منه بأن الله ﷻ يجوز أن يشاء الكفر والقبیح، لأن ملة قومه كانت كفوراً وضلالاً، وقد أخبر أنه لا يعود فيها إلا أن يشاء الله...؟؟".

الجواب: معنى الآية: أنه أراد أن ذلك لا يكون أبداً من حيث علقه بمشيئة الله ﷻ، لما كان معلوماً أنه لا يشاؤه، وكل أمر علق بما لا يكون، فقد نُفِيَ كونه على أبعد الوجوه، وتجري الآية مجرى قوله ﷻ: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾^(٢٠٦٣) أي وهذا لا يكون أبداً"^(٢٠٦٤).

ولحسم هذا الباب والقول في المشيئة في الحسن والقبیح. قال شارح الفقه الأكبر:

"ومجمل القول في تحصيل المرام أن الحسن من أفعال العباد هو: ما يكون متعلق المدحة في الدنيا والثواب في العقبى برضاء الله ﷻ وإرادته وقضائه، والقبیح منها هو: ما يكون متعلق المذمة في العاجل والعقوبة في الآجل، ليس برضائه بل بإرادته وقضائه لقوله ﷻ ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾^(٢٠٦٥) فالإرادة والمشيئة والتقدير تتعلق بالكل، والرضاء والمحبة والأمر لا تتعلق إلا بالحسن من دون القبیح من الفعل، إذ أمرهم بالإيمان مع..علمه بأنهم يموتون على الكفر.."^(٢٠٦٦) وقد أجمعت المعتزلة على أن الله ﷻ لم يخلق الكفر والمعاصي ولم يردها، ولم يخلق شيئاً من أفعال غيره، وأنه جعل الإيمان حسناً والكفر قبيحاً، ومعنى ذلك أنه جعل التسمية للإيمان والحكم بأنه حسن، والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح، وأن الله خلق الكافر لا كافراً ثم إنه كفر وكذلك المؤمن^(٢٠٦٧).

٢٠٦٢ - الأعراف ٨٩.

٢٠٦٣ - الأعراف ٤٠.

٢٠٦٤ - المرتضى: أمالي المرتضى ٤٠٣/١.

٢٠٦٥ - الزمر ٧.

٢٠٦٦ - القاري: شرح الفقه الأكبر، ص ٨٦. وجمار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٢٨٣.

٢٠٦٧ - الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢٧٣/١-٢٧٤. والماتريدي: تأويلات أهل السنة ص ٤٤.

وفي تأويله قوله ﷺ: ﴿..فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا..﴾ (٢٠٦٨) قال الماتريدي قالت المعتزلة: هي التخلية بينهم وبين ما اختاروا، وأما عندنا: خَلَقُ أفعال زيادة الكفر والنفاق في قلوبهم.. وخلقهُ وَعَجَلٌ تلك الزيادة من المرض في قلوبهم باختيارهم (٢٠٦٩).

وقد أثارَت الآية الكريمة من سورة النساء ﴿..إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (٢٠٧٠) حواراً بين المعتزلة والخوارج من جهة، وبين أهل السنة والجماعة ومعظم الإمامية من جهة أخرى. وظاهر الآية يفيد أن الله ﷻ عَلَقَ المغفرة لأهل الكبائر ما عدا الشرك على مشيئته، إن شاء غفر لهم وإن شاء عذبهم..، وقرر المعتزلة أنه ﷻ يجب عليه أن يعذبهم إذا لم يتوبوا.. والسؤال الآن. هل المغفرة تتعلق بمن تاب ولا تتعلق بمن أصرَّ على المعصية وما هو القبيح في ذلك؟؟.

أما عقيدة أهل السنة والجماعة: فهي تقطع بأن الله ﷻ يعفو عن بعض المعاصي، ولكن أئمتها يتوقفون في حق كل أحدٍ على التعيين.. (٢٠٧١).

أمَّا عن موقف المعتزلة قال الزمخشري: الوجه أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعاً موجَّهين إلى قوله ﷻ ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (٢٠٧٢) كأنه قيل: إنَّ الله لا يغفر لمن يشاء الشرك، ويغفر لمن يشاء ما من دون الشرك، على أنَّ المراد بالأول من لم يتب، وبالثاني من تاب (٢٠٧٣). وواضح أن الزمخشري علق المغفرة بالتوبة فجعلها مشروطة، والله ﷻ أطلقها !!

وقال ابن المنير: إنَّ الشرك غير مغفور البتة، وما دونه من الكبائر مغفور لمن يشاء الله، هذا مع عدم التوبة، وأما مع التوبة فكلاهما مغفور..، والآية إنَّما وردت فيمن لم يتب، ولم يُذكر فيها توبة، وكذلك أطلق الله ﷻ نفي مغفرة الشرك، وأثبت مغفرة ما دونه من الكبائر، إذ المغفرة

٢٠٦٨ - البقرة ١٠.
 ٢٠٦٩ - والماتريدي: تأويلات أهل السنة ص ٤٤. والأشعري: مقالات الإسلاميين ١/٢٧٣-٢٧٤.
 ٢٠٧٠ - النساء ٤٨.
 ٢٠٧١ - الرازي: التفسير الكبير، ٣/١٥٥-١٧٣ و ١٠/١٢٧، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٧١. والإسكندري: الانتصاف،
 ١/٥٣١-٥٣٢. والغزالي: إجماع العوام، ٣٣.
 ٢٠٧٢ - النساء ٤٨.
 ٢٠٧٣ - الزمخشري: الكشاف، ١/٥١٩، ٥٢٠.

منفية في الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٢٠٧٤) عن الشرك، وثابتة لما من دونه، مقرونة بالمشيئة، فإمّا أن يكون المراد فيهما من لم يتب، فلا وجه للتفصيل بينهما بتعليق المغفرة في أحدهما بالمشيئة وتعليقها بالآخر مطلقاً، إذ هما سيان في استحالة المغفرة، وإمّا أن يكون المراد فيهما التائب فقط. كما قال الزمخشري فيجعل المراد مع الشرك عدم التوبة، ومع الكبائر التوبة، حتى تنزل الآية على وفقٍ معتقده، فيحملها أمرين لا تحتمل واحداً منهما.

أحدهما: إضافة التوبة إلى المشيئة، وهي غير مذكورة ولا دليل عليها فيما ذكر، وأيضاً لو كانت مُراداً، لكانت هي السبب الموجب للمغفرة على زعمهم عقلاً، ولا يمكن تعلق المشيئة بخلافها على ظنهم في العقل، فكيف يليق السكوت عن ذكر ما هو العمدة والموجب، وذكر ما لا مدخل له على هذا المعتقد.

وثانيهما: أنه بعد تقريره التوبة، احتكم فقدها على أحد القسمين من دون الآخر، وما هذا إلا من جعل القرآن الكريم تبعاً للرأي نعوذ بالله من ذلك.^(٢٠٧٥)

وقال الطبري: وقد أبانت هذه الآية، أن كل صاحب كبيرة ففي مشيئة الله إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه عليه، ما لم تكن كبيرة، أو شركاً بالله^(٢٠٧٦).

وقد استنبط الإمام الرازي من هذه الآية مسائل منها:

١- أن اليهودي والنصراني يسمى مشركاً في عرف الشرع.

٢- أن هذه الآية من أقوى الدلائل لنا على العفو عن أصحاب الكبائر.

وواضح أن المراد بالآية أصحاب الكبائر قبل التوبة، لأن غفران الذنوب كبيرها وصغيرها عند المعتزلة بعد التوبة واجب عقلاً، فلا يمكن حمل الآية عليه، فإذا تقرر ذلك، لم يبق إلا حمل الآية على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب.

٣- ثم أنه ﷻ قَسَمَ الْمُنْهَيَاتِ عَلَى قَسَمِينَ: الشرك، وما سوى الشرك. ثم إن ما سوى الشرك، يدخل فيه الكبيرة قبل التوبة، والصغيرة والكبيرة بعد التوبة. ثم حكم على الشرك بأنه غير

^{٢٠٧٤} - النساء ٤٨.

^{٢٠٧٥} - الاسكندري: الانتصاف، ١/٥١٩-٥٢٠.

^{٢٠٧٦} - الطبري: جامع البيان، ١٠/١٢٥.

مغفور قطعاً، وعلى ما سواه بأنه مغفور قطعاً، ولكن في حق من يشاء، فصارَ تقديرُ الآية أنه سُبْحَانَ اللَّهِ يَغْفِرُ ما سِوَى الشَّرِكِ، لكن في من شاء..، ولَمَّا دَلَّت الآية على أن كل ما سِوَى الشَّرِكِ مغفور، وجب أن تكون الكبيرة قبل التوبة أيضاً مغفورة..، ثم إنَّه سُبْحَانَ اللَّهِ قال ﴿لَمَنْ يَشَاءُ﴾^(٢٠٧٧) فعلق هذا الغفران بالمشيئة، وغفران الكبيرة والصغيرة بعد التوبة مقطوع به، وغير معلق على المشيئة، فوجب أن يكون الغفران المذكور في هذه الآية، هو غفران الكبيرة قبل التوبة. وهو المطلوب^(٢٠٧٨).

ثم قال الرازي: واعلم أنه ليس للمعتزلة على هذه الوجوه كلام يلتفت إليه إلا المعارضة بعموميات الوعيد ونحن نعارضهم بعموميات الوعد..

ولقد قال ابن عباس رضي الله عنه: إني لأرجو كما لا ينفع مع الشرك عمل، كذلك أن لا يضرَّ مع التوحيد ذنب. ذكرَ ذلك عند عمر بن الخطاب [٢٣هـ رضي الله عنه] فسكَّت عمر^(٢٠٧٩).

وقال الشوكاني: "قد أبانت هذه الآية أن كل صاحب كبيرة في مشيئة الله عز وجل إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه ما لم تكن كبيرته شركاً..، والمغفرة تفضلاً منه ورحمة وإن لم يقع من ذلك المذنب توبة، وقيد ذلك المعتزلة بالتوبة..، وعن ابن عباس رضي الله عنه قال: إنَّه حرم المغفرة على من مات وهو كافر، وأرجأ أهل التوحيد إلى مشيئته، فلم يُؤيسهم من المغفرة"^(٢٠٨٠).

وكان موقف الشريف الرضي من قوله سُبْحَانَ اللَّهِ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ..﴾^(٢٠٨١) قال: "لو قال قائل: ظاهر هذه الآية يدل على خلاف مذهبكم في وعيد الفساق ومرتكبي الكبائر مع الإصرار، لأنها تدل على أنه سُبْحَانَ اللَّهِ يغفر ما هو من دون الشرك، والكبائر كلها داخلة فيما هو من دون الشرك، فما تأويلكم في ذلك: الجواب: فقد وجب أنه سُبْحَانَ اللَّهِ يغفر لبعضهم، وهم الذين يشاء أن يغفر لهم، لأنه سُبْحَانَ اللَّهِ يجوز أن يغفر لبعض من يرتكب ما هو من دون الشرك، ولا يغفر لبعضهم، وعلمنا أنه لا يجوز في حكمته وعدله، أن يكون البعض الذين يغفر لهم هم أهل الكبائر، والبعض الذين لا يغفر لهم هم أهل الصغائر..، لأن هذا هو معنى

٢٠٧٧- النساء ٤٨.

٢٠٧٨- الرازي: التفسير الكبير، ١٠/١٢٧-١٢٩.

٢٠٧٩- الرازي: التفسير الكبير، ١٠/١٢٩.

٢٠٨٠- الشوكاني: فتح القدير ١/٤٧٥-٤٧٦.

٢٠٨١- النساء ٤٨.

المُحَابَاةُ الَّتِي يَتَعَالَى اللَّهُ ﷻ عَنْ فَعْلِهَا، إِذْ لَا هَوَادَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَحَدٍ، وَلَا عِلَاقَةَ قَرَابَةٍ وَلَا نَسَبٍ، وَلَا تُدْرِكُهُ الرَّقَّةُ وَلَا تَمِيلُ بِهِ الشَّفَقَةُ، لِأَحَدٍ مِنْ دُونِ أَحَدٍ، لِأَنَّ جَمِيعَ ذَلِكَ مِنْ صِفَاتِ الْأَجْسَامِ الْمَصْنُوعَةِ وَدَلَائِلِ الْأَعْيَانِ الْمَخْتَرَعَةِ، وَهُوَ ﷻ خَالِقٌ وَمُنْشِئُ الْكُلِّ” (٢٠٨٢).

وَالْمَعْتَزِلَةُ ضَيَّقُوا عَلَى الْعِبَادِ بِأَخْذِهِمْ بِعُمُومِيَّاتِ الْوَعِيدِ (٢٠٨٣). لِأَصْحَابِ الْكِبَائِرِ، وَهَذِهِ دَعْوَى مُعَارَضَةٍ بِعُمُومِ الْوَعْدِ مِنْ اللَّهِ الْبَرِّ الرَّحِيمِ.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ قَطَعَ بِوَعِيدِهِمْ وَهُمْ فَرِيقَانِ:

الْفَرِيقُ الْأَوَّلُ: مَنْ أَثْبَتَ الْوَعِيدَ الْمُوْبَّدَ (٢٠٨٤)، وَهُوَ قَوْلُ جَمَاهُورِ الْمَعْتَزِلَةِ وَالْخَوَارِجِ.

الْفَرِيقُ الثَّانِي: مَنْ أَثْبَتَ وَعِيداً مَنْقُطِعاً وَهُوَ قَوْلُ بَشْرِ الْمُرَيْسِيِّ.

وَهُنَاكَ قَوْلٌ شَادٌّ يُنْسَبُ إِلَى مُقَاتِلِ [ت: ١٥٠هـ]: أَنَّ أَصْحَابَ الْكِبَائِرِ لَا وَعِيدَ لَهُمْ (٢٠٨٥).

وَخِلَاصَةُ الْقَوْلِ فِي الْمَشِيئَةِ الْإِلَهِيَّةِ إِنَّ مَعْنَى الْمَشِيئَةِ الْمَقْبُولِ لُغَةً وَالْمَنْسَجِمِ مَعَ الْقِرَائِنِ الْأُخْرَى وَالْمَقْرَرَاتِ الْقَطْعِيَّةِ، أَنَّهُ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يُؤْمِنَ إِلَّا إِذَا شَاءَ اللَّهُ إِيْمَانَهُ، وَمَشِيئَتَهُ هَذِهِ تَتَحَقَّقُ بِأَنَّ لَا يَرِيدُ اللَّهُ ﷻ اسْتِعْمَالَ قُدْرَتِهِ فِي صَرْفِهِمْ عَنِ الْإِيْمَانِ وَالْحَيْلُولَةِ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَهُ وَإِنْ كَانَ قَادِرًا عَلَى ذَلِكَ، فَهَذَا الْقَدْرُ مِنَ التَّخْلِيَةِ بَيْنَ الْمَكْلَفِ وَالْمَنْطَلِقَاتِ الَّتِي أَمَامَهُ فِي الْخَيْرِ أَوْ الشَّرِّ، يَدْخُلُ فِي حُدُودِ الْمَشِيئَةِ مَتَى كَانَ صَاحِبَ هَذِهِ الْمَشِيئَةِ قَادِرًا عَلَى الْحَيْلُولَةِ.

وَعَلَى أَسَاسِ هَذَا الْفَهْمِ يُمْكِنُ تَنْزِيلُ النُّصُوصِ ذَاتِ الْعِلَاقَةِ بِهَذَا الْمَوْضُوعِ، بِصُورَةٍ تَجْمَعُ وَتُوفِّقُ بَيْنَ ضَرُورَةِ الْحِفَافِ عَلَى مَبْدَأِ حُرِيَّةِ إِرَادَةِ الْمَكْلَفِ لِتَصْحِيحِ التَّكْلِيفِ خُرُوجاً مِنَ الْجَبْرِيَّةِ، وَبَيْنَ عَقِيدَةِ السُّلْطَانِ الْمَطْلُوقِ لِإِرَادَةِ اللَّهِ ﷻ وَقُدْرَتِهِ وَسَيْطَرَتِهِ عَلَى الْعِبَادِ وَأَفْعَالِهِمْ، فِي ضَوْءِ النُّصُوصِ الْقُرْآنِيَّةِ وَدَلَالَاتِهَا (٢٠٨٦).

٢٠٨٢- الرضوي: حقائق التأويل، ٣٦١/٥.

٢٠٨٣- عموميات الوعيد: أي عموم ما ورد بالقرآن الكريم من آيات الوعيد على المذنبين وأصحاب الكبائر بتوعدهم بالعقوبة والعذاب إن لم يتوبوا ويرجعوا إلى الله وأوجب المعتزلة على الله تنفيذ وعيده وفق أصلهم بوجوب العدل ولا يخفى على عاقل أن الله لا يجب عليه شيء. الرازي: التفسير الكبير، ١٠/٢٧-١٢٩. والإسكندري: الانتصاف، ١/١٥٨. ٢٠٨٤- هذه عقيدة المعتزلة في فاعل الكبيرة أنه خالد مخلد في النار والعذاب إن لم يتب بينما عند أهل السنة والجماعة لا يخلد في النار إلا الكافر. الإسكندري: الانتصاف، ١/١٥٨.

٢٠٨٥- الرازي: التفسير الكبير ٣/١٥٥-١٧٣. والإسكندري: الانتصاف، ١/٥٣١، ٥٣٢.

٢٠٨٦- الزرقا: مصطفى، القرآن وحرية الإرادة، مجلة الوعي الإسلامي، ص ١٥.

مسألة الجبر والاختيار

الجبر والاختيار، أو القضاء والقدر، أو مسألة الإرادة الإنسانية، كلها تعبر عن مشكلة فلسفية واحدة دقيقة، اختلفت بشأنها آراء الفلاسفة والمفكرين منذ القدم، ولا يزالون مختلفين، وهي في الحقيقة أهم مشكلة يتناولها علم الكلام والفلسفة بعد مسألة وجود

الله ﷻ.

ف ٦ م ٤ : المطلب الأول:

القضاء والقدر

القضاء في اللغة هو الفصل في الحكم ومنه قضى القاضي بين الخصوم، أي قطع بينهم في الحكم. ويكون القضاء بمعنى الصنع والتقدير: يقال قضى الشيء قضاءً إذا صنعه وقدره، ومنه قوله ﷻ: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾^(٢٠٨٧) أي: خلقهن وعملهن وصنعهن وقدرهن وأحكم خلقهن.

ومنه القضاء المقرون بالقدر، وهما أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر لأن أحدهما بمنزلة الأساس وهو (القدر) والآخر بمنزلة البناء وهو (القضاء) فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء^(٢٠٨٨). إذن فما المقصود بالقضاء والقدر؟؟. والجواب بإيجاز:

روي عن الإمام علي [كرم الله وجهه] أنه قال: القضاء والقدر هو الأمر من الله بذلك والحكم، ثم تلا ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُومًا﴾^(٢٠٨٩) (٢٠٩٠). وبعبارة أخرى هو: أن الله ﷻ، سبق

٢٠٨٧- فصلت ١٢.

٢٠٨٨- ابن منظور: لسان العرب ٧٩/٥. و فتاح: دراسات ص ٢٤١.

٢٠٨٩- الأحزاب ٣٨.

٢٠٩٠- المرتضى: أمالي المرتضى ١٠٣-١٠٤. ونهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٨٣هـ ١٩٦٣م ٣٢٢/٢-٣٢٣. والقصة وردت بالحرف عند الذهبي: التفسير والمفسرون ٤٢٧/١-٤٢٨.

علمه بكل مخلوق، وشاء وجوده، وأوجده على وفق ما قدره له، وشاء ما يصدر عنه بعد وجوده، لا يخرج عن ذلك الشيء، لا أفعال الإنسان ولا غيره، سواء كانت هذه الأفعال خيراً أو شراً، طاعة أو معصية، كما لا يخرج عن ذلك ما يصيب الإنسان، وما يقع في الكون من أحداث^(٢٠٩١).

وقد مرَّ الجدل العقلي في القضاء والقدر في الإسلام في مرحلتين:

^{٢٠٩١} - زيدان: د. عبد الكريم، الإيمان بالقضاء والقدر...، مقال في مجلة التربية الإسلامية، ص ٥٣٦.

المرحلة الأولى:

ما ولدته ظواهر النصوص المتعارضة وما يلاحظ من تناقض بين قدرة الله المطلقة وبين حرية الإنسان في أعماله ومسؤوليته عنها.

وقد أورد البخاري [٢٥٦هـ] في صحيحه أن النبي ﷺ سمع جمعاً من الصحابة يتباحثون في القدر، فخرج مغضباً يُعرف الغضب في وجهه حتى وقف عليهم فقال: "أي قوم!! بهذا ضلت الأمم قبلكم، ضلت باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتاب بعضه ببعض، إن القرآن الكريم لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض، ولكن يصدق بعضه بعضاً، فما عرفتم فاعملوا به وما تشابه عليكم فأمنوا به" (٢٠٩٢).

ويروى أن رجلاً قال لابن عمر رضي الله عنهما: ظهر في زماننا رجال يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله، ثم يحتجون علينا ويقولون كان ذلك في علم الله، فغضب ابن عمر وقال: سبحان الله، كان ذلك في علم الله ولم يكن علمه ليحملهم على المعاصي (٢٠٩٣).

ومن هذا يظهر أن النقاش في مرحلته الأولى كان يتميز بمظاهر منها:

أ- إثبات قدر الله، بمعنى علمه الأزلي بما سيكون من شؤون خلقه.

ب- إن علمه الأزلي هذا بشؤون عباده لا يتضمن الإيجاب ولا يعني الإكراه والاضطرار فلا يصح أن يكون تبريراً للشر وإلقائه على الله سبحان الله.

ج- إن التفكير في القضاء والقدر بهذا الاعتبار تولد عن أسباب داخلية عن ذات الإسلام ونشأ من جراء التعمق في التصور الديني، لا عن حرية التفكير فقط.

د- إن التفكير بهذا الاعتبار يوجد في كل جماعة متدينة (٢٠٩٤).

المرحلة الثانية:

٢٠٩٢- مسند الإمام أحمد ١٨١/٢. البخاري: خلق أفعال العباد، ص ٣-٤، ٤. وشرارة: دعوى التناقض بين نصوص القرآن الكريم، ص ٨.

٢٠٩٣- المرتضى: أمالي المرتضى ١/١٥٠.

٢٠٩٤- فتاح: دراسات، ص ٢٥٠. وتسيهر: العقيدة والشريعة، ص ٨٨.

وفيهما اتخذ الجدل العقلي في الموضوع صورة مذهب يعتنقه فريق من المسلمين ويدعون إليه.

وعلى وفق هذا الفهم اختلف الباحثون في سبب ظهور المشكلة إلى فئتين:

الفئة الأولى: ترى أن سبب نشوء مشكلة القضاء والقدر والجدل في الجبر الاختيار نشأت عن سبب خارجي له علاقة بالكنيسة الشرقية وأسائنتها ٥٠٠، وهذه وجهة نظر المستشرقين ويؤيدون وجهة نظرهم ببعض ما جاء في كتب الفرق والعقائد الإسلامية. فيذكر المقرئزي أول من تكلم على القدر في الإسلام هو معبد الجهني [ت ٨٠هـ] أخذ ذلك عن نصراني يعرف بـ(الأسواري)، ويروي ابن نباته أن أول من تكلم في الإسلام بـ(القدر) رجل من أهل العراق يدعى (سوزان) كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر وعنه أخذ معبد الجهني [ت ٨٠هـ]. ويقول ابن قتيبة: غيلان [ت ٩٩هـ] الدمشقي كان قبطياً قديراً لم يتكلم أحد قبله في القدر ودعا إليه معبد الجهني [ت ٨٠هـ] (٢٠٩٥).

والفئة الثانية: ترى أن الجدل في القضاء والقدر تولد عن أسباب داخلية من ذات الإسلام نفسه نتيجة طبيعية للتطور الديني والسياسي في الإسلام ومن أشد المؤمنين بهذا الرأي من المستشرقين (مونتغمري واط) فهذا يرى "أن القول بحرية العبد في خلق أفعاله ثمرة طبيعية لذلك الجانب من التعاليم القرآنية الذي يؤكد العدل الإلهي والعدل في الحكم يقضي بضرورة جزاء المحسن وعقاب المسيء والثواب والعقاب لا يكونان عدلاً إن لم يكن العبد خالقاً أفعاله بإرادته الحرة واستطاعته" (٢٠٩٦).

وقد ارتبط الجدل في مرحلته الثانية بفرقتين أساسيتين: هما فرقة القدرية وفرقة الجبرية الخالصة.

فرقة الجبرية الخالصة: وهم أتباع الجعد بن درهم والجهم بن صفوان الراسبي إذ نفى الجهم القدرة الإنسانية والاستطاعة، فليس للإنسان في نظره قدرة ولا إرادة ولا اختيار، بل هو مجبر على أفعاله، والله يخلق فيه الأفعال كما يخلقها في الحيوان والجمادات، ونسبها إلى الإنسان على سبيل المجاز، كما تنسب إلى الجمادات والنبات، فنقول تغذى النبات وتحرك

٢٠٩٥- فتاح: دراسات، ص ٢٥٣. ودي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٤٩، ٥٢. وجمار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٠٣.
٢٠٩٦- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٥٢. فتاح: دراسات، ص ٢٥٤.

الحجر، والثواب والعقاب جبر، والتكاليف الشرعية أيضاً جبر. والجبرية بهذا الاعتبار لا تنتهي إلى اتخاذ مواقف سلبية بالضرورة تتمثل بنوع من التواكل المفرط.. (٢٠٩٧).

فرقة القدرية الخالصة: أتباع معبد الجهني [ت ٨٠هـ] وغيلان الدمشقي [ت ٩٩هـ]. ومعبد أول من تكلم على القدر. ويروى أن معبداً الجهني وعطاء بن يسار أتيا الحسن البصري وقالوا له: يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر من الله ﷻ فقال الحسن في جوابهما (كذب أعداء الله) (٢٠٩٨).

وإن القدرية الخالصة لم يقفوا عند إثبات القدر والإرادة للإنسان فحسب، بل تطرفوا ونفوا (القدر) بمعنى العلم والتقدير، فيروى عن معبد الجهني [ت ٨٠هـ] قوله: (لا قدر والأمر أنف) ومعنى هذا أن الله لا يقدر هذه الأعمال أزلاً ولا دخل لارادته وقدرته في وجودها، فلا يعلمها إلا بعد وقوعها. وقد أنكرت الصحابة بدعة القدر أشد الإنكار، ونقموا على الذين ابتدعوها وذهبوا إليها، حتى لقد كانوا يوصون إلى أخلافهم بألا يسلموا عليهم ولا يعودوهم إن مرضوا، ولا يصلوا عليهم إذا ماتوا.. لأنهم كانوا يرون أن من أصول أهل السنة "وجوب الإيمان بالقدر خيره وشره" وأجمعوا على أن "ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون" (٢٠٩٩). وقد انقضت مدرسة الجبرية الخالصة التي أقامها الجهم بن صفوان، كذلك انتهت مدرسة القدرية الخالصة التي كان معبد الجهني [ت ٨٠هـ] رأسها.. وكان هذا أمراً حتمياً فرضته طبيعة التطرف الذي صبغ كلتا الفكرتين، وجعلهما مما لا يستسيغه العقل المؤمن.. وهكذا وبمرور الزمن تطورت هذه النزعات المتطرفة واتخذت صبغة مذهبية معقولين كُتب لهما الاستمرار والبقاء واجتمع الناس عليهما وهما: مذهب المعتزلة و مذهب الكسب الذي طورته المدرسة الأشعرية (٢١٠٠).

.....

٢٠٩٧- وإن هذه الآراء في الغالب تدفع معتقبيها إلى اتخاذ مواقف إيجابية قوية وفعالة ضد الأوضاع الظالمة التي لا تتفق مع مقتضى العدل الإلهي وهذا التفسير يعلل لنا إقدام الجهم بن صفوان على الثورة ضد السلطات الأموية الأمر الذي انتهى بقتله على يد مسلم بن أحوز المازني والي الأمويين في خراسان. فتاح: دراسات، ص ٢٥٥-٢٥٦. ومصطفى الزرقا، مقال عن القرآن وحرية الإرادة، مجلة الوعي الإسلامي، ص ١٢.

٢٠٩٨- ويروى أن معبداً صلبه الحجاج بالبصرة ت ٨٠هـ بأمر عبد الملك بن مروان [٦٥-٨٦هـ]. وغيلان الدمشقي صلبه هشام بن عبد الملك على باب دمشق. وقد أخذ غيلان مذهبه عن الحسن بن محمد بن الحنفية وكان واحد دهره في العلم والزهد والدعاء إلى الله وتوحيده وعدله. ابن المرتضى. طبقات المعتزلة ٢٥.

٢٠٩٩- فتاح: عرفان، دراسات، ص ٢٦٠-٢٦١. وابن تيمية: الوصية الكبرى، ص ٣٩. و المرتضى: أمالي المرتضى ١٠٣-١٠٤.

١٠٤. الذهبي: التفسير والمفسرون ٤٢٨/١. والجويني: الإرشاد، ص ٢٥٦.

٢١٠٠- فتاح: عرفان، دراسات، ص ٢٦٠-٢٦١.

خلق الأفعال: بين الجبر والاختيار

ثمة جبرٌ إلهيٌّ شبهه المتكلمون بالحركات الاضطرارية (كحركة القلب) غير المسيطر عليها، وإن هناك اختياراً إنسانياً شبهوه "بتحريك اليد المسيطر عليها" والخلاف هو ليس في الجبر الأول (الإلهي) بل في الاختيار الثاني وهو (الاختيار الإنساني) هل هو إنساني فعلاً أم هو جبر الهيّ؟؟. وتتضمن مشكلة الجبر والاختيار دراسة وتحديدًا للمسألتين الآتيتين:

أولاً: الصلة بين إرادة الله العامة الشاملة والإرادة الإنسانية الخاصة والمحدودة.

ثانياً: الصلة بين القدرة الإلهية العامة المطلقة والقدرة الإنسانية. أو بعبارة أخرى بين: قدرة

الله وأفعال العباد. فهل أفعال العباد مخلوقة لله ﷻ، أم هي من خلقهم واختراعهم. (٢١٠)؟..

والواقع أن هذه المشكلة هي من أعقد المشكلات التي عرضت للعقل الإنساني وحرار فيها الفلاسفة وعلماء الكلام (٢١٠)، يقول ابن رشد "إنه إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول" (٢١٠). فإذا قلنا: إن إرادة الله ومشئته شاملة لكل ما يحدث فكيف يشاء الشر. وإذا قلنا: إن إرادته لا تتوجه إلا إلى الخير وجب القول بأن هنالك أفعالاً تجري على غير مشيئته ولا اختياره فكيف يكون إلهاً ومثل هذا الخلاف في إرادته. فمن ناحية نرى أن الله ﷻ يبعث الرسل وينزل الكتب ويكلف الناس بالعمل ويأمر وينهى ويثيب على فعل ما أمر ويعاقب على إتيان ما نهى عنه فكيف يعقل بعد ذلك أن نقول إن الإنسان مجبر مسير لا أثر لقدرته أصلاً إذ لو لم تكن له قدرة لما كان معنى للطلب ولما كان معنى للثواب والعقاب وكان التكليف تكليفاً بالمحال ولحق اعتراض المعترض بأنه لم يفعل ما فعل من شر حتى يستحق اللوم والعقاب (٢١٠). ومن ناحية أخرى إذا قلنا: إن العبد فاعل لأفعاله ترتب عليه ونتج منه تحديد قدرة الله، وأنها غير شاملة، وأن العبد شريك لله ﷻ في إيجاد هذا العالم، في حين أن العقل يقضي بأن الشيء الواحد لا تتعاون عليه قدرتان، فإذا كانت قدرة الله هي التي خلقت الفعل، فلا شأن للإنسان فيه، وإن كانت قدرة الإنسان هي التي خلقت الفعل، فلا شأن لقدرة الله ﷻ فيه، ولا يكون بعض الفعل بقدرة الله وبعضه بقدرة العبد، لأن الشيء الواحد لا يتبع بعض (٢١٠).

ولكن هذه التساؤلات التي أثارها ابن رشد، كان ابن حزم ممن تصدى للإجابة عنها بمنطق المتكلم المُجيد حين قال: ذهبت طائفة من المتكلمين إلى القول بأن الإنسان مجبر على أفعاله،

٢١٠- ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٢٠. وفتح: دراسات ص ٢٦٢.

٢١١- ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٢٠.

٢١٢- ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٢٠.

٢١٣- ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٢٠. وابن تيمية: منهاج السنة، ١٠٢/٢٣.

٢١٤- ابن رشد: مناهج الأدلة، ١٢٠. والغزالي: إحياء علوم الدين: كتاب التوحيد ٤/٢١٩ وفتح: دراسات، ص ٢٤٥-٢٤٦.

وأنه لا استطاعة له أصلاً، وهو قول جهم بن صفوان وطائفة من الأزارقة.. وذهبت طائفة أخرى إلى أن الإنسان ليس مجبراً وأثبتوا له قوة واستطاعة، بها يفعل ما اختار فعله، ثم اختلفت هذه الطائفة إلى فرقتين:

فقال إحداهما: الاستطاعة التي يكون بها الفعل لا تكون إلا مع الفعل، ولا تتقدمه البتة، وهذا قول طوائف من أهل الكلام ومن وافقهم كالأشعري وجماعة من المعتزلة وجماعة من المرجئة والخوارج.. وغيرهم.

وقالت الأخرى: إن الاستطاعة التي يكون بها الفعل، هي قبل الفعل موجودة في الإنسان، وهو قول جمهور المعتزلة وطوائف المرجئة وجماعة من الخوارج والشيعة^(٢١٠٦).

ثم إن الإنسان فاعل لأفعاله حقيقة، وله إرادة ومشية حقيقة لا مجازاً، ولكن إرادته مخلوقة لله، فهي سبب لإيجاد فعل الإنسان، والله خالق السبب والمسبب، وكون الإنسان يفعل بإرادته، لا يخرج فعله من عموم خالقية الله ﷻ للأشياء، فالفعل يصنعها بيده، والله خالقها وخالق يده وإرادته، فإرادة الإنسان لها تأثير في إيجاد الفعل كونها سبباً فيه، ولا تأثير لها في خلق الفعل وحصوله قطعاً وحتماً، واعتدنا بالفرق بين حركة الرعشة وحركة اليد الإرادية، لا يكون على حساب عموم خالقية الله، ولا على ثلم هذا العموم بدخول الاستثناء عليه. وسر المسألة: أن إرادة الإنسان مخلوقة، وهي إرادة تناسب المخلوق، ولا يتصور أن تكون إرادة مطلقة، بل لابد لها من الاستناد إلى إرادة الله ومشيته شأنها شأن سائر المخلوقات^(٢١٠٧).

ثم يورد ابن حزم حجج كل فريق في تأييد ما ذهب إليه ويقول: "فأما من قالوا بالإجبار فإنهم احتجوا، فقالوا: لما كان الله ﷻ فعلاً وكان لا يشبهه شيء من خلقه، وجب أن لا يكون أحد فعلاً غيره. وقالوا أيضاً: معنى إضافة الفعل إلى الإنسان إنما هو كما تقول: مات زيد وإنما أماته الله وقام البناء وإنما أقامه الله ﷻ"^(٢١٠٨). ثم ينتقد ابن حزم وجهة النظر هذه مؤكداً كلامه بالنقل والعقل فيقول: [وخطأ هذه المقالة ظاهر بالحس والنص واللغة. فأما النص: فإن الله عز وجل قال في غير موضع من القرآن الكريم ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٢١٠٩) ﴿لَمَّا تَقُولُونَ مَا لَا تَعْمَلُونَ﴾^(٢١١٠) ﴿أَمُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^(٢١١١) فنص ﷻ على أننا نعمل ونفعل ونصنع. وأما الحس: فإن بالحواس وبضرورة العقل، و ببيدیهة عِلْمِنَا عَلِمْنَا عَلِمًا يَقِينًا لا يخالج فيه الشك، أن بين

٢١٠٦- ابن حزم: الفصل، ٢٢/٤.

٢١٠٧- زيدان: الإيمان بالقضاء والقدر، جزء من مقال في مجلة التربية الإسلامية، ص ٥٤١-٥٤٢.

٢١٠٨- ابن حزم: الفصل، ٢٢/٤.

٢١٠٩- السجدة ١٧، الأحقاف ١٤، الواقعة ٢٤.

٢١١٠- الصف ٢.

٢١١١- ابن حزم: الفصل، ٢٢.٠/٤.

٢١١٢- السجدة ١٩.

الصحيح الجوارح، وبين من لا صحة بجوارحه، فرقاً لائحاً لجوارحه، لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام و القعود وسائر الحركات مختاراً لها من دون مانع، والذي لا صحة لجوارحه، لو رام ذلك جهده لم يفعله أصلاً، و لا بيان أبين من هذا الفرق ...

والمُجَبَّر في اللغة: هو الذي يقع الفعل منه بخلاف اختياره و قصده، فأما من وقع فعله باختياره و قصده فلا يسمى في اللغة مجبراً، وإجماع الأمة كلها على القول: " لا حول ولا قوة إلا بالله " مبطلٌ لقول المجبرة، ووجب أن لنا حولاً وقوة، ولكن لم يكن لنا ذلك إلا بإذن الله ﷻ، ولو كان ما ذهب إليه الجهمية صحيحاً لكان القول: " لا حول و لا قوة إلا بالله " لا معنى له، وكذلك قوله ﷻ: ﴿...لَمِنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢١١٣) فنص ﷻ على أن لنا مشيئة، إلا أنها لا تكون منّا إلا أن يشاء الله كونها^(٢١١٤).

ولتأكيد حرية الإنسان بالفعل قال ابن حزم: " فقد أثنى الله عز وجل على قوم دَعَوْهُ فقالوا: ﴿...وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(٢١١٥) وقد علمنا أن الطاقة والاستطاعة والقدرة والقوة في اللغة العربية، ألفاظ مترادفة، كلها واقعة على معنى واحد، وهذه صفة من يمكن عنه الفعل باختياره، أو تركه باختياره، ولا شك في أن هؤلاء القوم الذين دَعَوْا هذا الدعاء، قد كُفِّوا شيئاً من الطاعات والأعمال واجتناب المعاصي، فلولا أن هذه الأشياء ليس لهم بها طاقة، لكان الدعاء حمقاً، لأنهم يكونون داعين الله ﷻ في أن لا يكفهم ما لا طاقة لهم به، وهم لا طاقة لهم بشيء من الأشياء...، وهذا محال من الكلام، والله ﷻ لا يثني على المحال، فصح بهذا أن هاهنا طاقة موجودة على الأفعال.."^(٢١١٦).

وقد فرق ابن حزم بين الاختيارين، اختيار الله ﷻ، واختيار المخلوق فقال في قوله ﷻ: ﴿وَمَنْ يَشَاءُ يَخْلُقْ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾^(٢١١٧) فعلمنا أن الاختيار الذي هو فعل الله ﷻ هو منفي عن سواه، وهو غير الاختيار الذي أضافه إلى خلقه، ووصفهم به، ووجدنا هذا أيضاً حساً، لأن الاختيار الذي نوه الله ﷻ به، هو أن يفعل ما شاء كيف شاء وإذا شاء، وليست هذه صفة شيء من خلقه، وأما الاختيار الذي أضافه الله ﷻ إلى خلقه، فهو ما خلق فيهم من الميل إلى شيء ما، والإيثار له على غيره فقط وهنا غاية البيان^(٢١١٨).

٢١١٣- التكوير ٢٨ ، ٢٩

٢١١٤- ابن حزم: الفصل، ٢٣/٤. والعسقلاني: فتح الباري، ١٣/٤٤٩.

٢١١٥- البقرة ٢٨٦.

٢١١٦- ابن حزم: الفصل، ٢٤/٤.

٢١١٧- القصص ٦٨.

٢١١٨- ابن حزم: الفصل، ٢٥/٤.

وللتفريق بين فعل الله وفعل المخلوق قال ابن حزم: والفرق بين الفعل الواقع من الله وَعَجَلٌ والفعل الواقع منا، هو أن الله سُبْحَانَهُ اخترعه وجعله جسماً أو عرضاً أو حركة أو سكوناً أو معرفة أو إرادة أو كراهية، وفعل الله وَعَجَلٌ كل ذلك فينا بغير معاناة منه، وفعله سُبْحَانَهُ علة، أما نحن فإنما كان ما فعلناه فعلاً لنا، لأنه وَعَجَلٌ خلقه فينا، وخلق اختيارنا له، وأظهره وَعَجَلٌ فينا محمولاً لا لاكتساب منفعة، أو لدفع مضرة، ولم نخترعه نحن.. ^(٢١١٩). وكفى بهذه الإجابة رداً على تساؤلات ابن رشد السابقة.

وأما عن التعارض الظاهر في أدلة السمع فموجود في الكتاب والسنة: أما في الكتاب: فإنك تلقى فيه آيات كثيرة تدل على أن كل شيء بقدر، وأن الإنسان مجبر على أفعاله. وتلقى فيه آيات تدل على أن للإنسان اكتساباً يفعله، وأنه ليس مجبوراً على أفعاله. أما الآيات التي تدل على أن الأمور كلها ضرورية وأنه قد سبق القدر، فمنها قوله سُبْحَانَهُ:

١- ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ^(٢١٢٠) و ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُمْ وَمَوْلَانَا﴾ ^(٢١٢١) و ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ..﴾ ^(٢١٢٢) و ﴿وَاللَّهُ خَالِقُكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ^(٢١٢٣).

٢- أما الآيات التي تدل على أن للإنسان اكتساباً وأن الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة فمثل: قوله سُبْحَانَهُ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ ^(٢١٢٤) و ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ﴾ ^(٢١٢٥) و ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ ^(٢١٢٦). وأما في الحديث الشريف قوله صَلَّى: "لا يؤمن أحدكم حتى يؤمن بالقدر خيره وشره" ^(٢١٢٧). وقوله صَلَّى: {الشقي من كان شقياً في بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره} ^(٢١٢٨). وغيرها كثير.. تدل على أن المعصية والكفر هما مخلوقان لله، وأن العبد مجبر عليهما.. وهناك من الأحاديث ما يدل على أن سبب الكفر والإيمان يكون من العبد واكتسابه مثل قوله صَلَّى: { كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه.. } ^(٢١٢٩).
إذ إن الله لم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ولا خلقهم مؤمناً ولا كافراً ولكن خلقهم أشخاصاً والإيمان والكفر فعل العباد، قال القاري والمعنى:

٢١١٩- ابن حزم: الفصل، ٢٥/٤.

٢١٢٠- الزمر ٦٢.

٢١٢١- التوبة ٥١.

٢١٢٢- النحل ٩٣.

٢١٢٣- الصافات ٩٦.

٢١٢٤- المدثر ٣٨.

٢١٢٥- يونس ٢٧.

٢١٢٦- الإنسان ٣.

٢١٢٧- مسند الإمام أحمد ١٨١/٢.

٢١٢٨- سنن ابن ماجه، ١٨/١ ورقمه ٤٦٦.

٢١٢٩- الترمذي: ٣٨٩/٤. الهروي: غريب الحديث، ٢١/٢. والقسوجي البخاري: عون الباري، ٣/٢، ٦٤. فتاح: دراسات، ص ٢٤٨.

أن الله ﷻ لا يخلق الطاعة والمعصية في قلب العبد بطريق الجبر والغلبة، بل يخلقهما في قلبه مقرونين باختيار العبد وكسبه.. فليس الكافر في كفره معذوراً ولا المؤمن في إيمانه مجبوراً، غاية الأمر أن الله ﷻ بفضلِهِ حُبب إلينا الإيمان وزين في قلوبنا الإحسان، وكره إلينا الكفر والفسوق والعصيان ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(٢١٣٠) ولا خلقهم مؤمناً ولا كافراً

أي بالجبر والإكراه ولكن خلقهم أشخاصاً، أي قابلة لقبول الإيمان إخلاصاً، ولاختيار الكفر على توهم كونه لهم إخلاصاً، "والإيمان والكفر فعل العباد" أي بحسب اختيارهم لا على وجه اضطرارهم..^(٢١٣١).. ووحى أن القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب بن عباد وعنده الأستاذ أبو اسحق الاسفراييني أحد أئمة أهل السنة، فلما رأى الأستاذ، قال: سبحان من تنزه عن الفحشاء. فقال الأستاذ فوراً: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء. فقال القاضي: أيشاء ربنا أن يُعصى..؟ قال الأستاذ: يُعصى ربنا قهراً؟ فقال القاضي: رأيت إن منعتي الهدى وقضى علي بالردى أحسن إلي أم أساء. فقال الأستاذ: إن منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له فهو يختص برحمته من يشاء فبُهِت القاضي^(٢١٣٢). والله ﷻ رب كل شيء ومليكه، وكل ما عداه فهو خاضع له، نافذ فيه أمره، فلا يُتصور أن يكون الله ﷻ تحت إشراف أحد، أو مراقبة أحد، أو أن يكون أحد يأمرُ الله، أو ذا سلطان عليه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، والله ﷻ خالق كل شيء ومالكة على وجه الحقيقة، فما يجريه في العالم، أو يتصرف فيه، إنما هو تصرفٌ منه ﷻ فيما يملكه، وإذا كان الحال كما ذكرنا، استحال أن يسأله أحد سؤال اعتراض ومحاسبة^(٢١٣٣).

وظاهر القرآن الكريم في موضع الهداية والإضلال والجبر والاختيار كان له أكبر الأثر في تكوين العقائد الإسلامية.

فهذا الزمخشري، ماذا قال في تأويل قوله ﷻ ﴿.. قَالَ أَتُعْبُدُونَ مَا تَحْتُونَ. وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا

تَعْمَلُونَ﴾^(٢١٣٤) حكاية عن نبي الله إبراهيم عليه السلام قال: يعني خلقكم وخلق ما تعملونه من الأصنام.. فإن قلت: كيف الشيء الواحد يكون مخلوقاً لله معمولاً لهم، إذ أوقع خلقه وعملهم عليها جميعاً؟؟ قلت: هذا كما يقال: عمل النجار الباب والكرسي وعمل الصائغ السوار والخلخال، والمراد عمل أشكال هذه الأشياء وصورها من دون جواهرها، وللأصنام جواهر وأشكال، فخالق جواهرها الله، وعاملوا أشكالها الذين يشكلونها بنحتهم وحذفهم بعض أجزائها حتى يستوي التشكيل

٢١٣٠ - الأنبياء ٢٣.

٢١٣١ - القاري: شرح الفقه الأكبر ص ٧٧.

٢١٣٢ - المصدر نفسه وشرحه ٨٦. أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ٢١٧.

٢١٣٣ - زيدان: عبد الكريم، الإيمان بالقضاء والقدر، جزء من مقال في مجلة التربية الإسلامية، ص ٥٣٩.

٢١٣٤ - الصفات ٩٥، ٩٦.

الذي يريدونه، هم. فإن قلت: فما أنكرت أن تكون (الأولى) مصدرية لا موصولة ويكون المعنى: والله خلقكم وعملكم، قلت: أقرب ما يبطل هذا السؤال بعد بطلانه بججج العقل والكتاب. أن معنى الآية يأباه إباءً جلياً، لأن الله وَعَلَىٰ قد احتج عليهم بأن العابد والمعبود جميعاً خلق الله، فكيف يعبد المخلوق المخلوق، على أن العابد منهما هو الذي عمل صورة المعبود وشكله، ولولا العابد لما قدر أن يصور نفس المعبود وشكله.. ولو قلت: والله خلقكم وخلق عملكم، لم يكن (إبراهيم) محتجاً عليهم ولا كان لكلامك طباق، وشيء آخر: وهو أن قوله ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ترجمة عن قوله ﴿مَا تَحْتُونَ﴾ و(ما) في ﴿مَا تَحْتُونَ﴾ موصولة لا مقال فيها، فلا يعدل بها عن أختها (الثانية) إلا متعسف متعصب لمذهبه. وفي كونها موصولة أبلغ في الحجة على المشركين، من كونها مصدرية. ولو جعلتها مصدرية فإنك قاطع بذلك الصلة بين ﴿مَا تَعْمَلُونَ﴾ و ﴿مَا تَحْتُونَ﴾، إذ تخالف بين المرادين بهما، فتريد: بما تنحتون: الأعيان التي هي الأصنام. وبما تعملون: المعاني التي هي الأعمال وفي ذلك فك النظم وتبتيه^{٢١٣٥}.

هذا عرض الزمخشري ورأيه، ولكن هل يسلم من رد ابن المنير الذي تعقبه قائلاً:

يتعين حملها على المصدرية، وذلك أنهم لم يعبدوا هذه الأصنام من حيث كونها حجارة ليست مصورة، فلو كان كذلك، لم يتعاونوا في تصويرها، ولا اختصوا بعبادتهم حجراً من دون حجر، فدل أنهم إنما يعبدونها باعتبار أشكالها وصورها، التي هي أثر عملهم، ففي الحقيقة أنهم عبدوا عملهم، وصلحت الحجة عليهم، بأنهم مثله [من جهة الخلق]، مع أن المعبود كسب العبد وعمله، فقد ظهر أن الحجة قائمة عليهم على تقدير أن تكون (ما) مصدرية أوضح قيام وأبلغه.

وعلى فرض أنها موصولة، يكون المراد بـ ﴿مَا تَحْتُونَ﴾ عمل أشكالها، فمخالف للظاهر،

لأنه مفتقر إلى حذف مضاف، تقديره: والله خلقكم وما تعملون شكله وصورته. بخلاف توجيه أهل السنة.. فإنه غير مفتقر إلى حذف البتة، ثم إذا جعل المعبود نفس الجوهر، فكيف يطابق توبيخهم ببيان أن المعبود من عمل العابد، مع موافقته على أن جواهر الأصنام ليست من عملهم؟ فما هو من عملهم وهو الشكل ليس معبوداً لهم، وعلى هذا التأويل: معبودهم هو جوهر الصنم وهو ليس من عملهم، فلم يستقر له قرار في أن (المعبود) تأويله: من عمل العابد. وأما قوله: إن المطابقة تنفك على تأويل أهل السنة بين ما ينحتون وما يعملون فغير صحيح، فإن لنا أن نحمل (ما) على أنها مصدرية، وأنهم في الحقيقة إنما عبدوا نحتهم، لأن هذه الأصنام وهي حجارة قبل النحت، لم يكونوا يعبدونها، فلما عملوا فيها النحت عبدوها، ففي الحقيقة ما عبدوا سوى نحتهم الذي هو من عملهم، فالمطابقة إذن حاصلة، والإلزام على هذا أبلغ وأمتن، ولو كان

^{٢١٣٥}-الزمخشري: الكشاف ٥١/٤.

كما قال الزمخشري لقامت لهم الحجة، وقالوا كما يقول الزمخشري: مكافحين لقوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ بأن يقولوا: لا، ولا كرامة ولا يَخْلُقُ الله ما نعمل نحن، لأننا إنما عملنا التشكيل والتصوير، وهذا لم يَخْلُقْهُ اللهُ، وكانوا يجدون الذريعة إلى اقتحام الحجة.. ويأبى الله إلا أن تكون لنا الحجة البالغة، وقد قال ﷺ: إن الله يصنع كل صانع وصنعتة (٢١٣٦).

وأهل السنة، ذهبوا إلى أنه لا خالق إلا الله فهو الخالق لعمل العبد.. والمعتزلة يقولون: إن العبد هو الخالق لعمل نفسه، فجعلوا العبد شريكاً لله في الخالقية، مع أنهم سمّوا أنفسهم أهل العدل والتوحيد، وقالوا: لو كان الله هو الخالق لفعل العبد لكان تعذيبه للعبد على المعاصي ظملاً لا عدلاً. فقال أهل السنة: يعذبه عليها كما يثيبه على الطاعة، لِمَا له فيها من الكسب والاختيار، فلا ظلم!!! (٢١٣٧).

ففكرة الكسب الأشعرية تنفي أن يكون الله ظالماً بظلم الظالم وإن كان هو الذي خلقه، كما أنه لا يمكن أن يكون متحركاً بحركة المتحرك وإن كان هو الذي خلقها فيه. ويذهب الباقلاني إلى أن الله ﷻ خلق الظلم ظملاً للظالم به، وخلق الجور جوراً للجائر به، وخلق الكذب كذباً للكاذب به، كما أنه خلق الظلمة ظلمةً للمظلم بها، وخلق الضوء ضوءاً للمستضيء به... الخ، وجميع ذلك لا يوجب كونه ﷻ، جائراً ولا ظالماً ولا كاذباً.. ويكفي في الاحتجاج، أن الله هو الخالق لهم ولأعمالهم، في الأصنام وغيرها، والأصنام لا تخلق شيئاً، بل الانفراد بالخالقية أول على الانفراد بالألوهية (٢١٣٨).

وقد وقف ابن القيم طويلاً عند تفسير هذه الآية ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ فقال: "والكلام إن شاء الله فيها في مقامين: أحدهما: في سلب دلالتها على مذهب القدرية. والثاني: في إثبات دلالتها على مذهب الأشاعرة خلاف قول المعتزلة. فها هنا مقامان: مقام إثبات ومقام سلب. فأما مقام السلب: فزعمت القدرية أن الآية حجة لهم في كونهم خالقين أعمالهم. قالوا: لأن الله ﷻ أضاف الأعمال إليهم، وهذا يدل على أنهم هم المحدثون لها، وليس المراد هاهنا نفس

٢١٣٦- الاسكندري: الانتصاف، ٥١/٤. وابن تيمية: منهاج السنة، ٣/٣٣٦ فما بعدها. والبخاري: خلق أفعال العباد، ص ٢٥.

٢١٣٧- الاسكندري: الانتصاف، ٥٢/٤. لا ظلم لماذا؟؟ لأن قدرة الإنسان وإن لم تكن خالقة، فهي كاسبة، لأن الكافر مثلاً لا يستطيع الإيمان لا بعجزه عنه عجزاً كلياً، بل لتركه إياه، واشتغاله بصدده. فالكسب إذن: نتيجة طبيعية لتوجيه العبد إرادته شطر العمل المحمود،

فإذا ما أراد الشر خلق فيه القدرة على الشر وعاقبه عليه. فالكسب عند الأشعرية، هو في مقابل الخلق عند المعتزلة، والإرادة في المذهبين هي الشرط الأساسي للتبعية. التكريتي: الفلسفة الأخلاقية، ص ٢٣. والعسقلاني: فتح الباري، ٣٢٦/٢٨، فما بعدها.

٢١٣٨- الاسكندري: الانتصاف، ٥٢/٤. وفي خلق الأفعال، فالله إذا أراد فعل العبد، خلق له القدرة على الفعل، فيضاف الفعل إلى قدرة العبد من قبيل إضافة السبب إلى مسببه، ويضاف إلى قدرة الرب من قبيل إضافة المخلوق إلى الخالق، وهذا ما قرره الباقلاني. جار النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٣٠٩. وأبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ٢٢٤-٢٢٥.

الأعمال، بل الأصنام المعمولة، فأخبر ﷺ أنه خالقهم وخالق تلك الأصنام التي عملوها [والمراد مادتها] وهي التي وقع الخلق عليها. وأما صورتها وهي التي صارت بها أصناماً فإنها وقد أضافها إليهم، فتكون بإحداثهم وخلقهم فهذا وجه احتجاجهم بالآية..، وقابلهم بعض المثبتين للقدر وأن الله هو خالق أفعال العباد وقالوا الآية صريحة في كون أعمالهم مخلوقة لله.. فإن (ما) هاهنا مصدرية والمعنى والله خلقهم وخلق أعمالهم.. ولما ردَّ عليهم القدرية كيف تكون (ما) مصدرية هنا وأي وجه يبقى للاحتجاج عليهم.. إذا كان المعنى (والله خلقكم وخلق عبادتكم) وهل هي إلا تلقين الاحتجاج لهم، بأن يقولوا: فإذا كان الله قد خلق عبادتنا للأصنام فهي مرادة له، فكيف ينهانا عنها، وإذا كانت مخلوقة مرادة فكيف يمكننا تركها، فهل يسوغ أن يُحتجَّ على إنكار عبادتهم..؟؟، أجابهم المثبتون بأن قالوا: لو تدبرتم سياق الآية ومقصودها لعرفتم صحة الاحتجاج، فإن الله ﷻ أنكر عليهم عبادة من لا يخلق شيئاً أصلاً، وترك عبادة من هو خالق لذواتهم وأعمالهم، فإذا كان الله خالقكم وخالق أعمالكم، فكيف تدعون عبادته وتعبدون من لا يخلق شيئاً..، وهذا من أحسن الاحتجاج”^(٢١٣٩). ولك أن تقارن مع رد ابن المنير المتقدم على الزمخشري.

وقد دعم ابن القيم حجته بالنظم القرآني فقال: “..وقد تكرر الإنكار عليهم أن يعبدوا ما لا يخلق شيئاً وسوى بينه وبين الخالق لقوله ﷻ: ﴿أَمْ مَنْ يَخْلُقُ كَمَا لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾^(٢١٤٠) وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾^(٢١٤١) وقوله: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾^(٢١٤٢) إلى أمثال ذلك فصح الاحتجاج وقامت الحجة بخلق الأعمال مع خلق الذوات..”^(٢١٤٣).

ف ٦ م ٤: المطلب الثالث:

موقف المعتزلة من الجبر والاختيار

المعتزلة مدرسة فكرية واسعة تضم اتجاهات فكرية متباينة وأراء متضاربة بخصوص القدرة الإنسانية وصلاحيتها في خلق الأفعال، وقد أجمعوا على أمور عامة منها:

^{٢١٣٩}- ابن القيم : بدائع الفوائد، ١/ ٤٨-١٤٩. ودار النبي: ابن قيم الجوزية وجهوده، ص ٣٠٨-٣٠٩.

^{٢١٤٠}- النحل ١٧.

^{٢١٤١}- النحل ٢٠.

^{٢١٤٢}- لقمان ١١.

^{٢١٤٣}- ابن القيم : بدائع الفوائد، ١/ ٤٨-١٤٩، يمكن تدعيم الحجج بإيراد دليل الإبداع والخلق على وجود الله. الزركان: فخر الدين الرازي، ص ١٧٤.

١- أن العباد خالقون لأفعالهم مخترعون لها، وأن الله ﷻ ليس له في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير، لا بإيجاد ولا بنفي.

٢- ومع ذلك فإنهم لم ينكروا العلم الأزلي، فإن الله ﷻ عندهم لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعال خلقه، عالماً بمن سيؤمن ومن سيكفر، وهذا القول يخرجهم من زمرة القدرية الخالصة.

٣- إن الإنسان فاعل مختار، يعمل بالقدرة الحادثة التي منحها إياه العناية الإلهية، ويتصرف بها ويوجهها حسبما يريد، وهذه القدرة تصلح لفعل الضدين: الفعل والترك.

٤- أمر الله وإرادته متلازمان. فقد أراد الله ما كان من الأعمال خيراً وأمر به، ولا يريد المعاصي ولا يأمر بها، أي أن الله لا يريد الشر ولا يأمر به، بل هو من إرادة الإنسان واختياره وفعله، وقد التزم المعتزلة هذه الأقوال وبرورها بأسباب ثلاثة هي:

أولها- إذا كان الله ﷻ خالقاً عباده، وكان العباد لا فعل لهم، بطل التكليف الشرعي، لأن الشرع عبارة عن أوامر ونواه، وهما في مجموعهما طلب، والطلب لا بد أن تسبقه القدرة والحرية والاختيار، وإلا لأصبح الطلب تكليفاً بما لا يطاق.

ثانيها- إذا لم يكن الإنسان مستقلاً بإيجاد فعله، بطل الثواب والعقاب، الوارد بهما الوعد والوعيد، إذ ليس الفعل مستنداً إلى المكلف مطلقاً، حتى يمدح أو يذم.

ثالثها- إذا لم يكن للإنسان حرية واختيار، لم تبق لبعثة الأنبياء فائدة، إذ البعثة دعوة، والدعوة لا بد وأن تسبقها الحرية والاختيار^(٢١٤٤)...

ف٦م٤: المطلب الرابع:

موقف الأشاعرة من الجبر والاختيار

^{٢١٤٤} - الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/٢٩٦ فما بعدها، الشهرستاني: الملل والنحل ١/٤٣، ابن حزم: الفصل ٣/٣٣، الجويني: الإرشاد ٢٥٦، وفتاح: دراسات، ص ٢٦٣.

يرى الأشاعرة أن أفعال الإنسان الاختيارية مخلوقة لله ﷻ، فلا أثر لقدرة العبد في خلقها وإيجادها، وإنما جرت العادة أن يخلق الله ﷻ العبد ويخلق فيه قدرة على إحداث الفعل. فالفعل: إبداع وإحداث لله ﷻ وكسب للعبد. والكسب: عبارة عن الاقتران العادي بين القدرة الإنسانية الحادثة والفعل، فالله قد أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته، لا بقدرة العبد وإرادته^(٢١٤٥).

وفي هذا المذهب الفعل الإنساني من حيث التعلق واقع بالقدرتين معاً "قدرة الله ﷻ وقدرة العبد". إذ تتعلق قدرة الله بأصل الفعل، وتتعلق قدرة العبد "بكون الفعل طاعة ومعصية"، كما في لطم اليتيم تأديباً أو إيذاءً، فإنَّ ذات اللطم واقع بقدرة الله وتأثيره، وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني واقع بقدرة العبد وتأثيره^(٢١٤٦).

وقد أجمع أهل السنة، على أنه لا ارتباط ضروري بين القدرة الحادثة والمقدور المتولد عنها، فالعلاقة الظاهرة بين القدرة الحادثة والمقدور، ليست على مذهبهم سوى علاقة عرضية جائزة، منشؤها العادة، وهذه العادة لا تستوجب ضرورة قط، فإذا أراد الله خرق تلك العادة لم يكن في ذلك حرج، ما دام الله قادراً على كل شيء، فيجوز كما يقول البغدادي ملخصاً وجهة نظرهم^(٢١٤٧) "أن يمد الفارس وتر قوسه، ويرسل السهم من يده، فلا يخلق الله ﷻ في السهم ذهاباً..، وأجازوا أن يجمع الإنسان بين النار والحلفاء فلا تحرقها على نقض العادة..، فالرابطة السببية ليست إلا رابطة اعتيادية ذاتية، لا رابطة موضوعية بين الموجودات الطبيعية"^(٢١٤٨).

وقد صاغ الأشاعرة نظرية (الخلق المتجدد)، للتأكيد على قدرة الله العامة الشاملة، واستقلاله بالفاعلية وسلب الأشياء، وتجريد الإنسان من قواه الفاعلة..، فالحوادث في نظر الأشاعرة تتألف من أجزاء منفصلة بعضها عن بعض تمام الانفصال، وعدت تلك الأجزاء سلسلة

^{٢١٤٥} - الإيجي: المواقف ص ١٥٠-١٥١، الغزالي: الإحياء ٦٨/١.

^{٢١٤٦} - فتاح: دراسات، ص ٢٦٣. ولأجل ذلك فقد حكم الله تعالى لأعدائه بأربعة أحكام هي في غاية العدل والحكمة:

الأول- إن اهدء العباد بالإيمان والعمل الصالح هو لهم لا غيرهم.

الثاني- إن ضلالهم بفوات الإيمان ضرره عليهم لا على غيرهم.

الثالث- إن أحدا لا يؤخذ بجريرة غيره.

الرابع- إن الله لا يعذب أحدا إلا بعد إقامة الحجة عليه لقوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) الإسراء ١٥.

فتأمل ما في هذه الأحكام الأربعة من حكمته تعالى وعدله مع أهل الزيغ والغرور. ابن القيم: الروح، ص ١٢٧.

^{٢١٤٧} - البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٣١٨.

^{٢١٤٨} - الثامر: قدور أحمد، أثر الغزالي في علم الكلام، ص ١٩٥.

من الأشياء تُخْلَقُ خلقاً متجدداً في كل لحظة^(٢١٤٩).. وقد أجمع الأشاعرة على أن إرادة الله عامة شاملة تشمل كل الموجودات الخير والشر على حد سواء، ولكنهم فضلوا التمييز بين الأمر والإرادة، فأرادة الشر لا تتضمن الأمر به، وعلى هذا فأرادة الله توافق علمه، فكل ما علمه أولاً أنه سيكون فهو المرید له، وما علم أنه لن يكون فهو غير المرید له^(٢١٥٠).. أما تبريرهم لهذا المذهب فيتكون من نقاط:

١- إن فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدر لله ﷻ، لأن قدرته عامة شاملة ولا شيء مما هو مقدر لله واقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع المؤثرين على مقدر واحد.

٢- لو كان العبد موجداً لأفعاله بالاختيار والاستقلال، لوجب أن يعلم تفاصيلها، وهذا مستحيل على الإنسان، إذ تصدر منه أفعال في غفلته وذهوله..، والعبد غير عالم بما يصدر منه، إذن وجب أن يكون الفعل الصادر منه دالاً على مخترعه (ﷻ).

٣- لو كان العبد موجداً لفعله بقدرته واختياره استقلالاً، فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه، وإلا لم يكن قادراً عليه مستقلاً فيه، فلا بد أن يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح، إذ لو لم يتوقف عليه، كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقاً لا اختياراً، ويلزم أيضاً أن لا يحتاج وقوع أحد الجائزين إلى سبب، وذلك المرجح لا يكون من العبد باختياره، وإلا لزم التسلسل^(٢١٥١).

وبقدر ما يتعلق الموضوع بالإسلام ومعالجته للمشكلة، فإنه قد فرّق الجانب الشرعي التكليفي من الأمر، من جانبه الفكري والفلسفي، فلا نزاع بين المسلمين في أن الشرع نظر إلى الإنسان كفاعل مختار، ومن ثم أثبت الأفعال للعباد وحاسبهم عليها، بما أقام من حدود وعقوبات.

يقول الغزالي: فإن قلت كيف الجمع بين التوحيد والشرع، ومعنى التوحيد أن لا فاعل إلا الله ومعنى الشرع: إثبات الأفعال للعباد. فإن كان العبد فاعلاً، فكيف يكون الله ﷻ فاعلاً، وإن كان الله ﷻ فاعلاً، فكيف يكون العبد فاعلاً، ومفعول بين فاعلين غير مفهوم..

^{٢١٤٩}- الثامر: قدور أحمد، أثر الغزالي في علم الكلام، ص ١٧٥.

^{٢١٥٠}- فتاح: دراسات، ص ٢٦٧.

^{٢١٥١}- الجويني: الإرشاد، ص ١٠٩. و فتاح: دراسات، ص ٢٦٧-٢٦٨. والثامر: قدور أحمد، أثر الغزالي، ص ١٩٦-٢٠٤.

فنقول: نعم ذلك غير مفهوم، إذا كان للفاعل معنى واحد، وإن كان له معنيان ويكون الاسم مجملاً مُرَدِّدًا بينهما لم يتناقض^(٢١٥٢). أما المطلق (فطبيعة) أفعاله كلها اختيار محض وقدرته شاملة عامة، فهو لا يتغير بغيره، ولا يمكن أن يطبق عليه اعتبار من الاعتبارات النسبية التي هي بالاختصار وجهة نظر الإنسان المحدود، وأما الإنسان فهو مشدود بين أمرين بين شعوره بقدرته واستقلاله-وهو بهذا الاعتبار-فاعل حر مختار، وهو من جهة أخرى مخلوق وجزء من كون، هو فيه فاعل ومنفعل وهو بهذا الاعتبار ليس حراً بإطلاق..

وذلك لو قال أحد أن الإنسان حر حرية تامة لكان مصيباً من جهته-أعني من جهة شعور الإنسان بإرادته وقدرته، عندما يتصور لنفسه إرادة مستقلة بصرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التي يواجهها عند تنفيذ العمل، وكذلك لو قال أحد: لو أن الإنسان مجبر لكان أيضاً مصيباً من ناحية أعني من جهة أنه مخلوق وأن أفعاله تتأثر بمؤثرات كثيرة عند تنفيذها. ولذلك عبر الفلاسفة عن موقف الإنسان الوسط هذا بأنه (حر في عالم من القيود) وبأنه أمر بين أمرين، وبأنه مجبور مختار، وبأنه في منزلة بين المنزلتين^(٢١٥٣). وهو حر من حيث أن أفعاله ليست شبيهة بفعل الطبيعة التي هي جبر محض، وهو مجبر إذ إن أفعاله ليست اختياراً كأفعال الله، بل هو قادر من جهة ومخلوق من جهة أخرى، وكونه مخلوقاً يمنع من الاستقلال التام بالفعل، لأنه يستمد من الله وجوده (أولاً) وقدرته على الفعل (ثانياً) وبهذا الاعتبار أيضاً صح إسناد الفعل إلى الله والإنسان معاً، ومن دون تناقض فالفعل يقع بقدرته الله خلقاً وتكويناً كما وقعت سائر المخلوقات بقدرته وتكوينه، وبقدرة العبد سبباً ومباشرة^(٢١٥٤). أما مسألة الشر ووجوده، وهل هو من إرادة الله أم من فعل البشر واكتسابهم، فهي مشكلة وقع الاختلاف فيها لعدم تفريق المتكلمين كما يقول ابن تيمية بين إرادة التشريع وإرادة القضاء والتقدير..

فالقسم الأول يتعلق بالطاعات من دون المعاصي سواء وقعت أم لم تقع..

والثاني: هو إرادة التقدير الشاملة لجميع الكائنات المحيطة بجميع الحوادث، وقد أراد الله من العالم، ما هم فاعلوه بهذا المعنى من دون المعنى الأول، فمن نظر إلى الأعمال بهاتين

^{٢١٥٢} - الغزالي: إحياء علوم الدين، كتاب التوحيد ٢١٩/٤. وفتح: دراسات، ص ٢٦٩.
^{٢١٥٣} - الغزالي: الإحياء ٢١٩/٤. وشرارة: دعوى التناقض بين نصوص القرآن، ص ٣٦.
^{٢١٥٤} - موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول (بهامش منهاج السنة) ٤/١. وفتح: دراسات، ص ٢٧١-٢٧٢.

العينين كان بصيراً، ومن نظر إلى القدر من دون الشرع، أو إلى الشرع من دون القدر كان كمن هو أعمى (٢١٥٥).

وكل ما قدمناه من القول في حرية الإرادة يقوم على أصول قطعية يقينية تقوم عليها معاني القضاء والقدر عند أهل السنة والجماعة، التي منها:

- ١- سبق علم الله ﷻ بالأشياء.
- ٢- الاعتقاد بأن الله خالق كل شيء.
- ٣- الأخذ بعموم مشيئة الله ﷻ.
- ٤- القطع بمسؤولية الإنسان عن أفعاله.
- ١- الاعتقاد باستحالة الظلم على الله ﷻ.
- ٢- القطع بأن لاحجة لأحد بالقدر.
- ٣- الاعتقاد بأن الله ﷻ لا يُسأل عما يفعل.
- ٤- ربط الأسباب بالمسببات، كمبدء رباني كوني.
- ٥- وجوب ضرورة مباشرة الأسباب، والكف عن الجهل والكسل والتواكل. وقد ضل من أنكر وجود القضاء والقدر لأنه يجهل هذه الأصول القطعية واليقينية (٢١٥٦).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

٢١٥٥ - فتاح: دراسات، ص ٢٧٣. وشرارة: دعوى التناقض بين نصوص القرآن، ص ١٣٨.
٢١٥٦ - زيدان: عبد الكريم، الإيمان بالقضاء والقدر، جزء من مقال في مجلة التربية الإسلامية، ص ٥٣٦.

الخاتمة والنتائج

لقد تناولت كل طائفة من طوائف المسلمين كتاب الله، تفسره بما ارتضته لنفسها من اعتدال أو تطرف، فظهرت مجموعة التفسير كالمرايا المجلوة، تنطبع فيها صور المفسرين على اختلاف مشاربهم وتباين منازعهم، ولا غرو فكل إناء بما فيه ينضح،.. وذلك هو الشأن في علماء الكلام حين تصدوا لتفسير كلام الله..

وإن كان الإسلام قد أعطى لمعتنقيه هامشاً من الحرية في الفهم والتأويل، ولكنه أيضاً حرّم عليهم الغلو في الاعتقاد، وأن ينقسموا شيعاً وأحزاباً لأمر ليس هو من الدين، فضلاً عن أن يكون من أصول الدين، وإذا التمسنا المعاذير لمن خاضوا في التأويل دفعاً لشبهات المشتبهين أو ضلال المضلين، فلن نستطيع التماس عذر واحد، لمن شنّوها حرباً شعواء بينهم وبين إخوانهم في الدين، ونسوا أن الإسلام أوسع من المذاهب والآراء. ولئن ضقت ذرعاً برأي أخيك اليوم، فقد ترى أنت رأيه غداً، عندما تفتنع بوجهة نظره، فقد رجع كثير من أعلام الأئمة عن آراء رأوها، بل عن مذاهب كانوا قد ذهبوا إليها. ولا أدلّ على ذلك من الشافعي [ت: ٢٠ هـ] الذي رجع عن كثير من آرائه في العراق عندما تحول إلى مصر أقام فيها.

وإن الخلاف في لواحق العقائد والأصول كثير الشبه بالخلاف في الأحكام والفروع.. ولأجل هذا كله، فإنني أرى أن لا نذهب مع الذاهبين في تضليل المعتزلة وتسفيه آرائهم، ونبزههم بألقاب الكفر والفسوق..، كما أننا لا نذهب مع الذاهبين في تجهيل أهل السنة، وتحقيرهم، ونبزههم بالجهالة والجمود والهوى، ورميهم بالتشبيه والتجسيم، قال ﷺ: ﴿وَكَلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَكَلِمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ يَعِظُكُمْ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَبَيْنَ اللَّهِ لَكُمْ آيَاتٌ وَاللَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمٌ﴾ (٢١٥٧) وأحب أن لا يفهم القارئ أنني أريدها فوضى لكل متأول في القرآن الكريم، متلاعب بالنصوص، عابث بتعاليم الدين. بل الذي أريده وأرجوه هو: أن نفرق بين متأولٍ ومُتَأَوَّلٍ ثم ننظر لهذا التأويل سائغ أم غير سائغ (٢١٥٨)؟ أي هل تساعد عليه قوانين اللغة العربية ومقررات الإسلام المقطوع بها، المعلومة من الدين بالضرورة، وبراهين العقل

٢١٥٧ - النور ١٦.
٢١٥٨ - وللاستزادة. الزرقاني: مناهل العرفان، ٤٩/٢، ٥٠.

والمنطق أم لا؟؟..فالسائق نقبله ونرحب به وإن خالف رأينا، وغير السائق نرده من دون تردد، ونحاربه في غير هوادة.

ولقد تباينت مناهج المؤلفين في تناول البيان القرآني، ولا سيما تلك الآيات التي انطوت على إشكال معين من وجهة نظر القارئ للخطاب الإلهي، ومحاولة فهمه وتفهيمة للعامة، مُنْزَهاً عن كل إشكال مبرراً من كل مغمز ومطعن، وقد نحا كل دارس ومكلم من أهل التفسير أو المعاني أو علوم القرآن..، منحىً خاصاً به في توجيه آيات التنزيل، وتوضيح غامضها وحل مشكلها، بما يكتنزه من ذخيرة لغوية، وما يمتلكه من استيعاب جيد لأساليب العرب وطرائقهم في التعبير، لأن الفهم الصحيح لأساليب القرآن الكريم لا يتحقق إلا بالفهم الصحيح لأساليب اللغة التي أنزل بها^(٢١٥٩). مشفوعاً بتأويلات النبي الكريم ﷺ وموقف الصحابة (رضي الله عنهم) من التأويل، وما خلص إليه أصحاب الفكر من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم من أئمة المذاهب الإسلامية، فضلاً عن منهج الفلاسفة المسلمين وجهودهم في التوفيق بين ما جاء به النقل وما جاد به العقل.

وكان من البديهي أن تتنوع المناهج، وتتعدد طرق وأساليب البحث في تناول مشكل القرآن والسنة في كل عصر، وبحسب تنوع الثقافات وتعددتها، وبحسب تفاوت أصحاب التأويل في العلم وفي الاطلاع على لغة العرب وأساليبها، وبحسب اختلاف العصور والأزمنة.

ولأجل ذلك قرر العلماء على من أراد الخوض في التأويل، التسلح بالعلوم الآتية وهي: اللغة، والنحو، الصرف، وعلوم البلاغة، وعلم أصول الفقه، وعلم التوحيد، ومعرفة أسباب النزول، والقصص القرآني، والناسخ والمنسوخ، والأحاديث المبيّنة للمجمل والمُبهم، وعلم الموهبة.. وغيرها.

وهذه العلوم كلها إنما هي لتحقيق أعلى مراتب التفسير والتأويل..، أمّا المعاني العامة التي يستشعر المرء منها عظمة مولاه، والتي يفهمها الإنسان عند إطلاق اللفظ الكريم فهي: قدرٌ يكاد يكونُ مشتركاً بين عامة الناس، وهو المأمور به التدبر والتذكر، لأنه ﷺ سهله ويسره، وذلك أدنى مراتب التفسير.

قال محمد عبده ما خلاصته:

^{٢١٥٩} - الصفار: د. ابتسام مرهون، معجم الدراسات القرآنية، ط مطبعة الموصل، ١٩٨٤م، ص ١٩٧.

للتفسير مراتب: أدناها أن يبين بالإجمال ما يُشعر القلب بعظمة الله وتنزيهه، ويصرف النفس عن الشر، ويجذبها إلى الخير. وهذه هي التي قلنا إنها متيسرة لكل أحد^(٢١٦٠). في قوله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾^(٢١٦١)...

وعلى الرغم من اختلاف المتكلمين في تأويل بعض آي القرآن الكريم، إلا أنهم قد اتفقوا على وقوعه إلا ما ندر منهم، ولكنهم قد اختلفوا في وجود المجاز في القرآن الكريم، لأن المجاز كان تعلقه باللغة وآدابها أكثر من تعلقه في مشكل القرآن الكريم والفكر الإسلامي عامة..، وشبهة من أنكره، قوله: أن المتكلم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز، إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وهو مستحيل على الله ﷻ، وهذا قول مردود، لأنه لو وجب خلو القرآن الكريم من المجاز، لوجب خلوه من التوكيد والحذف وغيره، ولو سقط المجاز من القرآن الكريم سقط منه شطر الحسن^(٢١٦٢). ولأجل ذلك فقد كتب أبو عبيدة كتابه الشهير (مجاز القرآن) وكتب الشريف الرضي (المجازات النبوية) وكتب في معاني القرآن والبلاغة القرآنية كثير من علماء العقائد واللغة^(٢١٦٣).

وقد أوردت عدداً من الألفاظ المجازية، التي لو أخذت على ظاهرها لنسب إلى الله ﷻ فعل القبيح، ولكنها وأمثالها أريد بها المجاز والكناية، فوجب التأويل، تنزيهاً لله ﷻ عن فعل القبيح، ومن هذه الألفاظ التي جاء بها الذكر الحكيم: الاستهزاء، والغواية، والأمر بالفسق، والتنزيين، والإزاغة.. وغيرها، من الذي درسته في هذه الأطروحة، كدراسة تطبيقية لبعض الألفاظ التي يوهم ظاهرها التشبيه والنقص والتغير، وإنَّ البحث في هذه الألفاظ أوجب علينا الدخول في مباحث الصفات الإلهية والموقف منها.

وكانت الصفات الإلهية موضع بحث وجدل بين المتكلمين، ولاسيما بين جمهور المتكلمين من معتزلة وأشاعرة من جهة، وبين متكلمي أهل الحديث والحنابلة، من جهة أخرى، وكان موقف المتكلمين من آيات وأحاديث الصفات المُشكِّلة، يتلخص في مذهبين أساسيين هما:

١- مذهب السلف: وهو الإيمان بظواهرها مع تنزيه الله ﷻ عمَّا يُوهِمُهُ ذلك الظاهر وتقويض الأمر إلى الله ﷻ في المتشابه.

٢١٦٠ - الزرقاني: مناهل العرفان، ٥٨/٢.

٢١٦١ - القمر ١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠.

٢١٦٢ - الزركشي: البرهان، ٢/ ٢٥٤ - ٢٥٥.

٢١٦٣ - الزركشي: البرهان، ٢/ ٢٥٦.

٢- مذهب الخلف: وهو تأويل المتشابه وذلك بحمله على المجاز أو الكناية ليتفق النقل مع العقل.

وإن ما قيل في الصفات المختلف فيها كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو ذلك... إنما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم، وهي في الباري ﷻ عبارة عن تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسية^(٣). فكان موقف السلف منها، أنهم يُمِرُونَهَا عَلَى ظَاهِرِهَا، مع تنزيه الله ﷻ عن انفعالات المخلوقين وصفاتهم^(٢١٦٤).

أمَّا الخلف فإنهم يؤولون ما أشكل من النصوص الصفات، فيرجعونها إلى القدرة أو إلى الإرادة وغيرها من الصفات المعنوية..، ومنهم من لا يسمي ذلك تأويلاً، بل يقول: إن الرحمة مثلاً تدل على الانفعال، الذي هو رقة القلب المخصوصة، وهي إذا أطلقت على الباري ﷻ يُراد بها غايتها، التي هي أفعال، من دون مباديها، التي هي انفعالات^(٢١٦٥).

وإن هذه الصفات إطلاقها على الله ﷻ إطلاق حقيقي لا مجازي، لأن جميع ما أُطلق على الله ﷻ فهو منقول مما أُطلق على البشر، ولما كان العقل و النقل متفقين، على تنزيه الله ﷻ عن مشابهة البشر، تعين أن نجمع بين النصوص، وأن نسدد ونقارب لأن موضوع تأويل آيات الصفات، أو عدم تأويلها ليس من أصول العقائد الإسلامية، وإنما هو موضوع تفرع من تلك الأصول.

ثم إن آيات الصفات من الآيات المحكمات، والأصل في شريعتنا أن يوصف الباري ﷻ بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ من دون تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل، فلا يجوز نفي صفات الله ﷻ، التي وصف بها نفسه، ولا يجوز تمثيلها بصفات المخلوقين، بل هو ﷻ **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾**^(٢١٦٦) ليس كمثل شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله..

وبالجملة فمذهب الجمهور في الصفات أنها تجرى على ظاهرها مع نفي الكيفية والتشبيه عنها، وإذا كان إثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات، إثبات وجود لا إثبات كيفية.

٣ - الإيجي: المواقف في علم الكلام، ص ٢٩٧، و رضا: السيد، تفسير المنار ١٩٧/٣ فما بعدها.
٢١٦٤ - ابن تيمية: منهاج السنة، ١٥/٣ و ١٥/٢ و ١٠٢/٢. والجويني: الإرشاد ص ٢٣٨.
٢١٦٥ - السيوطي: الاتقان، ١٥/٢. إذ روى هذا الموقف عن الإمام الفخر الرازي.
٢١٦٦ - الشورى ١١.

وبهذا الفرق المحقق، تتبين لنا مواضع المجاز ومواضع الحقيقة في آيات الصفات، ويتبين لنا أنّ من رفض حقيقتها فموقفه مبنيٌّ على خشية الوقوع في التشبيه والتجسيم، ولكن هذه الخشية ينبغي أن لا تدفع صاحبها إلى الوقوع في النفي والتعطيل^(٢١٦٧).

و كنت أظن قبل هذه الدراسة، أن مذهب السلف ضعيف، وأنهم لم يؤولوا كما أول الخلف، لأنهم لم يبلغوا مبلغهم من العلم والفهم، ولمّا تغلغت في هذه الدراسة، تبين لي أن السلف على درجة عالية من الفهم والعناية في العقائد، ولكن المشهور عنهم هو التوقف أو التفويض، وهذا لا يعني عدم الفهم أو عدم العلم، وإلّا فماذا نقول في فهم أولئك الأعلام من أمثال الأئمة: الإمام علي (كرم الله وجهه) ومالك بن أنس، وأحمد بن حنبل، وعلماء الحديث والفكر، كابن الجوزي، وابن تيمية، وابن القيم، وصولاً إلى الإمام محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا وغيرهم من مفكري العصر^(٢).

وأما في موضوع الرؤية، فقد تبين أن القائلين بحصولها لا يشترطون أن يكون الباري جسماً أو عرضاً، أو غيرها من الشروط التي يرى المعتزلة أن الرؤية لا تتحقق إلّا بها، ولذا فإن الأشاعرة نفوا كل لوازم الرؤية، التي قال بها المعتزلة. ولم ينكروا أن يكون هناك إدراك متعال عن الإدراكات الحسية، تحصل به الرؤية السعيدة يوم القيامة.

وقد نفى المعتزلة صفة الكلام عن الباري ﷻ تنزيهاً له عن لوازم الكلام في الشاهد، من الحروف المنظومة والأصوات المقطعة، وقرروا أن لأحقيقة للكلام سوى ذلك، والله ﷻ أوجدها وخلقها في المحل، واتفق المشبهة مع المعتزلة، في أن الكلام هو هذا الذي في الشاهد، إلّا أنه قديم وليس بحادث.

واتخذت الأشعرية الموقف الوسط بين المذاهب، فجعلت الكلام نوعين:

كلام **نفسي**، وهو المعنى الموجود في النفس، وهو الكلام القديم والحقيقي، وجعل الكلام في الحادث عبارة عنه، وأن كلام الله القديم لا يتصف بالحروف ولا بالأصوات ولا بشيء من صفات الخلق، وأنه ﷻ لا يفنق في كلامه إلى مخارج وأدوات كما في الشاهد، بل الله ينتزه عن جميع ذلك، وإن كلامه النفسي هو صفة له حقيقة، وأنه منزّه عن الحركة والانتقال، وإن نزوله إلى النبي ﷺ نزول إلهام وإعلام بواسطة جبريل عليه السلام، وما حمله جبريل ونطق به

^{٢١٦٧} - ابن القيم: بدائع الفوائد، ٤/٢.
^٢ - رضا: تفسير المنار ٣/١٩٧.

المصطفى ﷺ يجوز عليه جميع ذلك، لأنه ليس صفة للباري ﷻ حقيقة، لكي لا يقال أن الصفة لا تفارق الموصوف، ولا يلزم اتصافه بضعدها، وذلك على الله ﷻ محال. أمّا ما نسمعه أو نقرؤه أو نلمسه أو نحفظه أو ننقله من كلام الله، فهو قرآن أيضاً، ولكن بالوسائط، لأن في كلام الله أربعة معانٍ: مُنْزَلٌ، ومُنْزَلٌ، ومُنْزَلٌ فيه، ومُنْزَلٌ عليه.

فأمّا المُنْزَلُ: فهو الله. وأمّا المُنْزَلُ: فهو القرآن الكريم، وأمّا المُنْزَلُ فيه: فهو اللغة العربية، وأمّا المُنْزَلُ عليه فهو قلب المصطفى ﷺ (٢١٦٨). ونحن نقدر المصحف مقروءاً ومسموعاً ومحمولاً، لأنه صفة للكلام النفسي الأزلي.....

وإذا انتقلنا إلى جانب الأخلاق وحرية الإرادة فإننا نجد في القرآن الكريم والسنة النبوية نصوصاً كثيرة تدل على أن الله ﷻ خالق كل شيء وأن مرجع كل شيء إليه وحده، وأن هداية الخلق وضلالهم بيده، مثل قوله ﷻ: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (٢١٦٩) وقوله ﷻ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ (٢١٧٠) وقوله: ﴿كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ كُلَّ شَيْءٍ بِحَدِّهِ وَإِنَّهُ مِنْ أَجْلِنَا لَمَكْرُومٌ﴾ (٢١٧١) وكذلك قول النبي ﷺ: "يا مقلب القلوب والأبصار ثبت قلبي على دينك" (٢١٧٢). إلى غير ذلك.. هذه النصوص وأمثالها، إذا نظر العبد إليها لا يسعه حينها إلا أن يردّ الأمور كلها إلى الله ﷻ، معتقداً أنه الواحد الأحد لا شريك له في ملكه ولا في ناحية من ملكه، وهي أفعال التكليف من عبادته، وكأن نسبة الأفعال إلى العباد، هي الأخرى محض فضل من الله عليهم بشكل ما. فالله ﷻ هو الخالق المنفرد بالخلق والإيجاد، وهو خالق كل شيء بلا استثناء، فما من شيء وجد بعد إن لم يكن موجوداً، إلا والله خالقه، ويدخل في ذلك بداة أفعال الإنسان، فهذه الأفعال كانت معدومة ثم وُجِدَتْ فلا بد أن تدخل في قوله ﷻ: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (٢١٧٣) ومن استثنى من هذا العموم شيئاً، فقد أثبت مع الله خالقاً آخر وهذا هو الشرك، وهناك نصوص أخرى، تصرح

٢١٦٨ - عبد الله: الباقلاني وآراؤه الكلامية، ص ٥٣١.

٢١٦٩ - الرعد ١٦، والزمر ٦٢.

٢١٧٠ - الكهف ٥٧.

٢١٧١ - الأنعام ١٠٨.

٢١٧٢ - العسقلاني: فتح الباري، ٣/٣٧٧.

٢١٧٣ - الرعد ١٦، والزمر ٦٢.

بعموم خالقية الله ﷻ للأشياء فمن أخرج منها شيئاً فقد أثبت الله ﷻ شريكاً في الخلق والإيجاد (٢١٧٤).

ويظهر هذه الأدلة النقلية أدلة أخرى عقلية ناطقة بوحداية الله في كل شيء، وبأن العبد لا يُعقل أن يكون خالقاً لما اختاره من أفعاله، لأنه لو كان خالقاً لها لكان عالماً بتفاصيلها، ولكنه يشعر من نفسه بأنه تصدر منه أشياء كثيرة جداً من عمله الاختياري، من دون أن يعرف تفاصيلها كخطوات المشي وحركات المضع في الأكل ونحوها ﴿الْأَيْعَلَمُ مِنْ خَلْقٍ﴾ (٢١٧٥) (٢١٧٦).

وبجانب هذه النصوص توجد نصوص كثيرة من الكتاب والسنة تنسب أعمال العباد إليهم، وتعلن رضى الله وحبه للمحسنين.. كما تعلن غضبه وبغضه للمسيئين.. من ذلك قوله ﷻ: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ (٢١٧٧) وقوله ﷻ: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ (٢١٧٨) وقوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ﴾ (٢١٧٩) وفي السنة النبوية قوله ﷺ: "اعملوا فكل ميسر لما خلق له" (٢١٨٠)، إلى غير ذلك.. وهذه النصوص إذا نظر العبد إليها لا يسعه إلا أن يرد أعمال العباد الاختيارية إليهم، معتقداً أنهم يستحقون ثوابها إن أحسنوا وعقابها إن أساؤوا.

ويظهر هذه الأدلة النقلية أدلة عقلية كثيرة شاهدة بعدالة الله وحكمته، لأن العبد لو لم يكن مُوجداً، لَمَا اختار من أعماله، ولَمَا كان ثمة وجه لاستحقاقه المثوبة أو العقوبة، وكيف يثاب أو يعاقب على ما ليس له، وما لم يصدر منه (٢١٨١).

وأهل السنة بهرتهم النصوص الأولى والأدلة العقلية التي بجانبها فرجوها وقالوا: إن العبد لا يخلق أفعال نفسه الاختيارية وإنما هي من خلق الله وحده... وإذا قيل لهم: كيف يثاب المرء أو يعاقب على عمل لم يُوجده هو، وكيف يتفق هذا وما هو مقرر من عدالة الله وحكمته في تكليفه

٢١٧٤- زيدان: عبد الكريم، الإيمان بالقضاء والقدر، التربية الإسلامية، ص ٥٣٧.

٢١٧٥ - الملك ١٤.

٢١٧٦ - الزرقاني: مناهل العرفان ٤/٢، وفتح: دراسات، ص ٢٤٨.

٢١٧٧ - فصلت ٤٦.

٢١٧٨ - الإسراء ٧.

٢١٧٩ - هود ١١٧.

٢١٨٠-صحيح البخاري، ٨٣/٤-٨٤. البخاري: خلق أفعال العباد، ص ٥٣-٥٤. والقنوجي البخاري: عون الباري، ٦٤٧/٢.

٢١٨١ - الزرقاني: مناهل العرفان ٤/٢. فتح: دراسات، ص ٢٤٨.

خلقه؟؟. قالوا: إن العباد وإن لم يكونوا خالقين لأعمالهم، فهم كاسبون لها. وهذا الكسب هو مناط التكليف ومدار الثواب والعقاب، وبه يتحقق عدل الله وحكمته فيما شرع للمكلفين... فَحَمَلُوا النصوص الأولى على الخلق، وحملوا النصوص الثانية على الكسب، جمعاً بين الأدلة^(٢١٨٢).

أما المعتزلة فقد بهرتهم النصوص الثانية وما يظاها من برهان النقل فرجوها وقالوا: إن العبد يخلق أفعاله الاختيارية، وإذا قيل لهم: أليس: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٢١٨٣) ومنها أعمال العباد.؟؟، قالوا: بلى..، بيد أنه خلق بعض الأشياء بلا واسطة، وخلق بعضها الآخر بواسطة.. وأعمال المكلفين من القبيل الثاني، خلقها الله بواسطة خلق آلاتها في المكلف، وآلاتها هي القدرة الكلية والإرادة الكلية، الصالحتان للتعلق بالخير أو الشر، وليس لنا من حول ولا قوة سوى أننا استعملناها على أحد وجهيها إما بحسن الاختيار وإما بسوء الاختيار، ثم لا مانع عندنا من القول بأنه ﷻ خالق لأفعال عباده، ولكن على سبيل المجاز، باعتبار أنه خالق أسبابها ووسائلها. وإذا قيل لهم: إن مذهبكم يستلزم أن يكون لله شركاء كثيرون في فعله، وهم عباده المكلفون، وهذا يناقض عقيدة التوحيد وبرهان الوجدانية. قالوا: لا نُسَلِّمُ بهذا ولا نقول به، فإن الوجدانية ليس معناها نفي وجود ذوات أو صفات أو أفعال لغيره، إنما معناها نفي أن يكون لغيره شبهه به في ذاته أو صفاته أو أفعاله^(٢١٨٤).

وقبل أن نطوي الأشرطة ونربط المركب، معلنين نهاية المطاف، من هذه الرحلة العلمية الطويلة، والتي قضيناها في البحث، والتنقيب، والتسديد والتقريب بين النصوص والأفكار، التي شغلت ولا زالت تشغل بال المتكلمين، في مدارسهم المختلفة، ومذاهبهم المتباينة، فلا بد من الإشارة إلى أن هذا العلم، والذي سُمي بـ(علم الكلام) هو من أخطر العلوم، وقد وقف المتكلمون والمفسرون وأهل التأويل منه موقف الدارسين والمتعلمين، ولم يَلِجْ بابه فَحَلَّ من فحول العلم، إلاّ وندم في آخر أيامه.

^{٢١٨٢} - الزرقاني: مناهل العرفان ٤/٢. ٤٤. فتاح: دراسات، ص ٢٤٨.

^{٢١٨٣} - الرعد ١٦، والزمر ٦٢.

^{٢١٨٤} - الزرقاني: مناهل العرفان ٤/٢. ٤٨.

أسس الأشعري لهذا العلم، ولكنه ندم وأسف على خوضه فيه، فقفّل راجعاً قبل موته معلناً توبته وولاءه لأئمة السلف (٢١٨٥).

وتمنى الجويني لو أنه مات ميتةً عجوز في نيسابور، على أن يخوض في هذا العلم ومشكلاته ومسائله (٢١٨٦).

وقرر الغزالي إجماع العوام عن علم الكلام، وهَجَرَهُ في آخر أيامه، لأنه لم يجد فيه دواءً لما يعانيه، فلجأ إلى المعرفة الصوفية، وهذا ممّا سطره في منقذه (٢١٨٧).

أمّا الفخر الرازي، فعلى الرغم من إنتاجه الضخم في الفلسفة الإسلامية، فهو الآخر قد ندم في أواخر أيامه، وشعر بقلّة ما حصله في علم الكلام والفلسفة (٢١٨٨).

هكذا كانت مواقف أجيّة العلماء والمتكلمين من هذا العلم، أمّا عن موقفي منه فمعرفة ودراسة اليسير منه ممّا يوجبه الدين والعقيدة لقوله ﷺ: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة طائفة منهم ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ (٢١٨٩). مع الحذر والحيطّة من الوقوع في مطابه ومهالكه، والتحصين بالعقيدة الصحيحة والراسخة، والتسلح بسلاح المعرفة والعلم .

وظاهر الآية السابقة، يدل على أنه من فروض الكفايات، إذا فعله البعض سقط عن الكل، ولأجل هذا هممت في وضع هذه الرسالة، التي آمل أن تكون مكّمةً لجهود أجيّة العلماء، الذين تناولوا هذا العلم بالدراسة والتدريس.

ودراستي هذه فيما أعلم طريفة في موضوعها، لأنها كانت لوحة جميلة من الفسيفساء الفكرية والعقائدية في الفكر الإسلامي الواسع، ولعلّها بصفحاتها القليلة، تعطي لقارئها صورة

٢١٨٥ - الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، ص ٨.

٢١٨٦ - الطحاوي: شرح العقيدة الطحاوية، ص ٢٢٧.

٢١٨٧ - الغزالي: المنقذ من الضلال: ط مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م، ص ٣٣.

٢١٨٨ - قال الرازي قبل وفاته بقليل: لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق إلى الطمأنينة والراحة النفسية، طريقة القرآن، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله وحده، ويمنع من التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضائق العميقة، والمناهج الخفية. ومن جرب مثل تجربتي، عرف مثل معرفتي، ياليتنا بقينا على العدم الأول، وليتنا ما شهدنا هذا العالم، وليت النفس لم تتعلق بهذا البدن. الزرکان: فخر الدين الرازي، ص ٥٨٨ - ٦٢٤، ٥٨٩، فما بعدها. وجرّ النبي: ابن قيم الجوزية، ص ٢٢٢.

٢١٨٩ - التوبة ١٢٢.

موضوعية عن حرية الفكر والعقيدة في الدين الإسلامي الحنيف، وهي فيما أظن الأولى في موضوعها في قسم الفلسفة في جامعة بغداد.

وكانت عدتي في دراستي هذه، ما ورد في القرآن الكريم من ألفاظ، تتبعت سياقها وموضوعها عند المفسرين وعلماء الكلام، وقد استفدت من الدراسات الحديثة، ممّا رأيته حرياً بالنظر والفائدة، كل ذلك من أجل خدمة ديننا وعقيدتنا وإحياء رسالتنا، وردّ طعون أهل الزيغ والأهواء والبدع، الذين أرادوا النيل من قدسية هذه العقيدة، ووضع العراقيل في وجهها، وهذا من أول الأسباب التي حملت علماء السلف على الخوض في غمار علم التأويل، بسبب تضمن القرآن الكريم للمحكم والمتشابه، في آياته الشريفة، التي كانت تحتل أكثر من معنى، وقد ارتبط علم التأويل بالعقيدة الإسلامية وبأحكام الشريعة الغراء، وكان وسيلة في أيدي علماء الإسلام للرد على الطاعنين في أصول الدين الإسلامي الحنيف.

وقد كانت دراستي هذه مقارنة تطبيقية، لجملة كبيرة من التأويلات الكلامية للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، إذ بينتُ مواقف المتكلمين من تأويل عدد من المفردات الموهمة، التي يوهم ظاهرها فعل القبيح من الباري ﷻ، ويُضيف إليه النقص والتشبيه والتغير، وفوق ذلك درست بعضاً من الصفات الخبرية، ومباحث الرؤية وكلامه ﷻ ومشكلة خلق القرآن، وختمت الرسالة بفصل مهم عن حرية الإرادة بين الخالق والمخلوق وعلاقة ذلك بمباحث الجبر والاختيار.

وهذه أهم النتائج التي توصلت إليها من هذه الدراسة:

أولاً - لم يكن التأويل في صدر الإسلام يشكل أي مشكلة واضحة المعالم، وممّا وردنا عنه ما هو إلا تأويلات متناثرة، يصعب تمييزها عن المنهج التفسيري الذي بينه المصطفى ﷺ والأصحاب الكرام ﷺ، ومن تبعهم بإحسان، وكان الموقف من النصوص المشكلة هو التوقف، ولم يكن هذا التوقف موقفاً مدروساً، أو مذهباً ملزماً، بل كان مذهباً تلقائياً يتناسب مع سيرتهم الجادة في ميادين الدعوة والجهاد، البعيدة عن مواطن الجدل الكلامي والفلسفي، قال ﷺ: ﴿وجادلهم بالتّي هي أحسن﴾ (٢١٩٠)

ثانياً-ظهر علم الكلام والجدل الفلسفي في أول مرة، مع ظهور أئمة المذاهب، واحتدام الجدل في مدرسة الحسن البصري، وتبلورت المذاهب الفكرية والعقائدية، في البيئة الإسلامية فيما بعد.

ثالثاً-كانت هذه المذاهب جادة في الوصول إلى الحقيقة، وكانت غايتها الدفاع عن عقيدة المسلمين، ودفع الشبه والمطاعن عنها، هذا إذا استثنينا بعض الفرق المتأثرة بالفكر الشعوبي الهدام.

وكان الخلاف نتيجة طبيعية لأجواء الحرية السائدة في المجتمع الإسلامي، ولقانون الإسلام الخالد في الاجتهاد والقاعدة في ذلك معروفة.

ونتيجة للبحث والدرس والتمحيص فقد اطمأن قلبي إلى حقائق مهمة منها:

١-إن بعض هذه النصوص موضوع الدراسة لا تشكل أصلاً من أصول الدين أو ركناً من أركانه، ولا يندرج تحتها ميدان عمل يخدم الإسلام وينفع المسلمين، وبالتالي فالجهل بها والخلاف فيها لا ينبني عليه خطر كبير.

٢-ثم إن هذه النصوص لا يُنظر إليها نظرة واحدة، إذ إن فيها ما ورد بالدليل القطعي، ومنها ما ورد بالدليل الظني، ومنها ما سيق النصُّ لأجله، ومنها ما سيق النصُّ

لغيره، ومنها ما اتفق على تأويله، ومنها ما اختلف في تأويله، فينبغي التروي والتريث في اتخاذ الموقف في الحكم على مراد الله ورسوله منها.

٣-ولا يصح إقصاء العقل عن دراسة هذه النصوص، إذ لم يثبت الدين إلاً بالعقل، ولا يصح ادعاء العصمة له ولا لاستنتاجاته، فالإطلاق في ذلك غير صحيح.

٤-إن مذهب التفويض المطلق المأثور، يمثل مظهراً من مظاهر العجز والقصور عن مواكبة التطور الفكري المتزايد، وهذا قد يفضي إلى موقف في غاية الخطورة والضرر، وهو اتهام القرآن الكريم بأنه عبارة عن ألغاز وأحاجي وطلاسم، وليس كتاب هداية ونور.

أمّا التأويل المطلق، فهو أيضاً غير صحيح، لأنه يؤدي إلى تحريف النصوص ولِيّ أعناقها وتمييع حقائقها، وإضاعة معانيها، ولهذا قرّر ابن تيمية ومن ذهب مذهبه، بأن القرآن الكريم كله ظاهر وواضح، والسنة الصحيحة كذلك، ولا خلاف بين الصحيح المنقول والصریح المعقول، ولا يصح بأي حال صرف هذه النصوص عن ظاهرها.

ولكن هذا الموقف لا يفهمه العامّة، ومذهب التفويض السلفي خير من هذا الظاهر، وللخروج من هذا المأزق لا بد من الوقوف عند المقصود من النص، والسكوت عمّا وراءه، فكل نص في القرآن الكريم أو السنة، لا بد وأنّه جاء لحكمة يقصدها ويعلمها الشارع الحكيم..، فينبغي إعمال الفكر والعقل للوصول إلى هذا المقصود، فإذا علمنا ذلك..علمنا أيضاً أن ليس من واجبنا معرفة ما وراءه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الباحث: في صفر/١٤٢٢هـ

الموافق ل/ أيار/٢٠٠١ م

جريدة المظان والأصول

- من أهم المظان والأصول في هذه الرسالة: القرآن الكريم: ويعقبه بقية المصادر مرتبة على وفق الحروف الهجائية.
- ١- الإبانة عن أصول الديانة، الأشعري: الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل، مطبعة الزمان، بغداد ب. ت.
 - ٢- إعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي: الإمام فخر الدين، مراجعة وتحرير: علي سامي الشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
 - ٣- الإتيان في علوم القرآن، السيوطي: جلال الدين بن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
 - ٤- الاتجاه العقلي في التفسير، أبو زيد: نصر حامد، دارالتنوير، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م.
 - ٥- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم: أبي محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٢م. و ط، دار الجيل، بيروت ١٩٨٧م.
 - ٦- الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي: سيف الدين أبي الحسن علي بن محمد، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م. و ط دار المعارف بمصر، ١٩١٤م.
 - ٧- أحكام القرآن، الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط مصورة عن الطبعة الأولى دار الأوقاف الإسلامية، ١٣٣٥هـ.
 - ٨- أحكام القرآن، الشافعي: جمع أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تصحيح ومراجعة عبد الغني عبد الخالق ومحمد زاهد الكوثري، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٥م.
 - ٩- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، نشر مكتبة القدسي، القاهرة مطبعة السعادة بمصر، ١٣٤٩ هـ وطبعة مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ١٩٨٩ م.
 - ١٠- الإرشاد إلى قواطع الأدلة، الجويني: إمام الحرمين، تحقيق: محمد يوسف موسى، نشر مكتبة الخانجي بمصر، وطباعة مطبعة السعادة بمصر، ١٩٥٠م.

١١- إرشاد الأنام في عقائد الإسلام، البغدادي: محمود صالح، دار البراء، من دون مكان طبع، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م.

١٢- أساس التقديس في علم الكلام، فخر الدين الرازي: أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي ت[٦٠٦ هـ]، الناشر: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٥٤ هـ ١٩٣٥ م.

١٣- أساس التأويل، ابن حيون: بتحقيق عارف ثامر، بيروت ١٩٦٠ م.

١٤- أساس البلاغة، الزمخشري: محمود بن عمر، بتحقيق: عبد الرحيم محمود، دار صادر، بيروت-لبنان، ١٩٧٩ م.

١٥- أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، مصطفى إبراهيم الزلمي، (رسالة دكتوراه مقدمة إلى الجامعة المستنصرية)بغداد، ١٣٩٦هـ ١٩٧٦م.

١٦- أسرار البلاغة في علم البيان، الجرجاني: عبد القاهر بن عبد الرحمن، تعليق: السيد رشيد رضا، ط دار المطبوعات العربية ب. ت.

١٧- أصول الفقه، محمد أبو زهرة، نشر: دار الفكر، ١٣٧٧ هـ ١٩٥٨ م.

١٨- أصول الدين الإسلامي: الدكتوران: رشدي عليان وقحطان الدوري، مطبعة الإرشاد بغداد، ط٣، ١٩٨٦ م

١٩- إحياء علوم الدين، الغزالي: [أبو حامد حجة الإسلام] محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، [ت ٥٠٥ هـ] إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ب. ت.

٢٠- إلبام العوام عن علم الكلام، حجة الإسلام: أبي حامد بن محمد الغزالي، مطبوع على هامش كتاب (الإنسان الكامل) للسيد: عبد الكريم بن إبراهيم الجيلاني، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر، ١٣٨٣هـ ١٩٦٣ م.

٢١- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني: محمد بن علي بن محمد، نشره: الشيخ سالم بن سعد بن نبهان، بسورابايا، جاوه، ط مطبعة ومكتبة محمد علي صبيح وأولاده، الأزهر، ١٣٤٩ هـ.

- ٢٢- كتاب الأسماء والصفات، البيهقي: أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي [٤٥٨ هـ]، تصحيح: محمد زاهد الكوثري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٠٥ هـ ١٩٨٤ م. وثمة طبعة أخرى للكتاب صُدِّرت برسالة تدعى بـ[فرقان القرآن]نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٣٥٨ هـ.
- ٢٣- الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، مقاتل بن سليمان البلخي [١٥٠ هـ]تحقيق الدكتور: عبد الله محمود شحاته، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٥ هـ ١٩٧٥ م.
- ٢٤- الأضحوية في المعاد، ابن سينا: بتحقيق: حسن عاصي: ط ٢ المؤسسة الجامعية، بيروت - لبنان، ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م.
- ٢٥- الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي[أبو حامد حجة الإسلام] دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٩٨٨ م.
- ٢٦- الأقوال الذهبية في الطب النفساني، الكرمانى: حميد الدين أحمد بن عبدالله، مطبوع على هامش الطب الروحاني، لأبي بكر الرازي، وهو بتحقيق: عبد اللطيف العبد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٨ م.
- ٢٧- الأمالي، القالي: أبو علي، ط المكتب التجاري، بيروت ب. ت.
- ٢٨- الإنباء بما في القرآن من أضواء الكرباسي: محمد جعفر إبراهيم، مطبعة الآداب، النجف، ب. ت.
- ٢٩- الانتصاف، الإسكندري: أحمد بن المنير، وهو مطبوع على هامش الكشاف للزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م.
- ٣٠- أنس المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، محمد بن السيد درويش، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ب. ت.
- ٣١- أمالي المرتضى[غرر الفوائد ودرر القلائد]الشريف المرتضى: علي بن الحسين الموسوي العلوي [٣٥٥ - ٤٣٦ هـ]، دار الكتب العربية، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت - لبنان، ١٩٥٤ م. وطبعة المكتبة العصرية، بيروت ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م. وطبعة عالم الكتب، بيروت و القاهرة، ١٩٥١ م.

٣٢- أثر الغزالي في علم الكلام: الثامر. قدور أحمد، رسالة ماجستير، مقدمة إلى كلية الآداب جامعة بغداد، ١٩٩٥م.

٣٣- أثر القرآن في تطور النقد العربي، محمد زغول: د. سلام، ط دار المعارف بمصر، ١٩٥٢م.

٣٤- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية [ت ٧٥١ هـ] راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، نشر: دار الجيل، بيروت - لبنان، ب. ت.

٣٥- إنباه الرواة على أنباه النحاة، الوزير: جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٧١ هـ ١٩٥٢م.

٣٦- أنوار التنزيل وأسرار التأويل وهو المسمى بـ[تفسير البيضاوي] للقرآن الكريم، للقاضي: ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، راجعه: محمود أمين طنطاوي، صححه: محمد سالم محيسن، شعبان محمد اسماعيل، نشر: مكتبة الجمهورية العربية المتحدة بمصر.

٣٧- اصطلاحات الصوفية، الكاشاني: كمال الدين بن عبد الرزاق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ب. ت.

٣٨. ابن قيم الجوزية وجهوده في الدفاع عن عقيدة السلف، جار النبي: عبد الله محمد، مؤسسة مكة للطباعة والإعلام، مكة المكرمة، ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦م.

٣٩- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي: جلال الدين بن عبد الرحمن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤م.

٤٠- بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن سعد، بتحقيق إدارة المطبعة المنيرية، نشر دار الكتاب العربي بيروت لبنان، ب. ت.

٤١- البرهان في أصول الفقه، الجويني: أبو المعالي إمام الحرمين، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، دار الوفاء، المنصورة- مصر، ط ٤، ١٤١٨ هـ ١٩٩٧م.

٤٢- البرهان في علوم القرآن، الزركشي: بدر الدين محمد بن عبد الله [ت ٧٩٤هـ] تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م. وط ٢: دار المعرفة بيروت. ب.ت.

٤٣- الباقلاني وآراءه الكلامية، عبد الله د. محمد رمضان، ط مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٨٦م.

٤٤- بيان مذهب الباطنية وبطلانه، الدليمي: محمد بن الحسن [٧٠٧ و قيل ٧١١هـ] تصحيح: ر. شتروطمان،. أشرفت على طبعه جمعية المستشرقين الألمانية، استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٣٧م.

٤٥- تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم، نشر دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٩٨٥ م. وطبعة مكتبة الكليات الأزهرية بمصر، تحقيق: محمد زهري الخياط ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.

٤٦- تأويلات أهل السنة، أبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي [ت ٣٣٣ هـ ٩٤٤م]، تحقيق: د. محمد مستفيض الرحمن، أشرف على طبعه: جاسم محمد الجبوري، منشورات وزارة الأوقاف، طبع: مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.

٤٧- تاريخ الفلسفة في الإسلام، T-G-De-Boer - نقله إلى العربية: عبد الهادي أبو ريذة، طبع: لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨م.

٤٨- تطور دراسات إعجاز القرآن في البلاغة العربية، عمر الملا حويش: د. عمر، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٧٢م.

٤٩- تطور تفسير القرآن: د. محسن عبد الحميد، مطبعة جامعة الموصل، ١٩٨٩م.

٥٠- التأويل الباطني للقرآن الكريم، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، من قبل خليل رجب حمدان الكبيسي، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

٥١- التعريفات، الجرجاني: السيد الشريف علي بن محمد، تقديم: احمد مطلوب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ب.ت.

٥٢- التسهيل لعلوم التنزيل: ابن جُزَي: أبو القاسم محمد بن احمد الغرناطي الكلبى، الدار العربية للكتب، ب. ت..

٥٣- التاج الجامع للأصول، ناصف: الشيخ منصورعلي، دار الفكر، بيروت وبغداد، ١٩٨٦م.

٥٤- التفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي. نشر دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٣٨١هـ
١٩٦١م.

٥٥- التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري: د. وليد قصاب نشر دار الثقافة. قطر الدوحة ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

٥٦- التربية الإسلامية، مجلة إسلامية شهرية، بغداد، العدد ٩، السنة ١٦، ربيع الثاني ١٣٩٤هـ.

٥٧- التبيان في علوم القرآن: الصابوني: الشيخ محمد علي، مكتبة الغزالي، دمشق، ط٢،
١٩٨١م.

٥٨- التحرير في علم التفسير، السيوطي: جلال الدين بن عبد الرحمن، تحقيق: زهير عثمان علي نور، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٩٩٥م.

٥٩- التفسير العقلي: حجيته وضوابطه، محمد صالح الحمداني، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، ١٩٨٧م.

٦٠- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين: أبي المظفر: الأستاذ الأسفراييني. مصر مكتبة الخانجي ١٩٥٥م.

٦١- التفسير الإشاري، العيساوي: مشعان سعود عبد، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية جامعة بغداد، ١٩٨٧م.

٦٢- التفسير الكبير و[مفاتيح الغيب]: فخر الدين الرازي، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط٣، ١٤٠٥هـ
١٩٨٥م.

٦٣- تفسير البحر المحيط: الأندلسي: أبو عبد الله محمد بن يوسف بن حيان، ط مطبعة السعادة بمصر، ١٣٢٨هـ

- ٦٤- تفسير القرآن الكريم المسمى: [بحر العلوم]، لأبي الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي [ت٣٧٥هـ]، دراسة وتحقيق: الدكتور عبد الرحيم الزقّة، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م. وط دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ١٩٩٣م.
- ٦٥- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: إسماعيل بن كثير القرشي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٩م.
- ٦٦- تفسير القرآن الكريم، شبر: السيد عبد الله، راجعه د.حامد حفني داود، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط ٣، ١٩٧٧م
- ٦٧- تفسير المنار، رضا: السيد محمد رشيد، دار المطبوعات العربية بمصر، ١٣٦٦هـ.
- ٦٨- تفسير آيات الصفات بين المثبتة والمؤولة مراجعة وتقويم، عبد الحميد: د.محسن، بلا تاريخ، أو مكان طبع.
- ٦٩- تفسير سورة الأحزاب، المودودي: أبو الأعلى، عربيها أحمد إدريس، ط دار بوسلامة. تونس ب.ت.
- ٧٠- تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤-٣١٠هـ) حقه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، نشر دار المعارف بمصر ب.ت.و ط ٢ البابي الحلبي بمصر، ١٩٥٤م.و ط دار المعرفة ١٩٨٧م.
- ٧١- تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور: سماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر الدار التونسية، تونس ١٩٨٤م.
- ٧٢- تفسير مجاهد: تحقيق عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي، إسلام آباد.باكستان، دار المنشورات العلمية بيروت-لبنان، ب.ت.و ط قطر-الدوحة، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.
- ٧٣- تفسير القرآن العظيم، التستري: محمد بن عبد الله، دار الكتب العربية الكبرى، ١٣٢٩هـ

٧٤- تفسير ابن عربي، ابن عربي: محيي الدين، المطبعة الميمنية للبابي الحلبي بمصر، ب.ت.

٧٥- تلبيس إبليس أو (نقد العلم والعلماء): ابن الجوزي. الحافظ الإمام جمال الدين أبي الفرج، تلبيس إبليس، نشر مكتبة التحرير، بغداد ومكتبة المتنبي القاهرة، ١٩٩٨م.

٧٦- تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي: تحقيق وتقديم د. علي محمود مقلد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان ١٩٨٦م.

٧٧- تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي: عبد الجبار ابن أحمد الهمداني المعتزلي [ت٤١٥هـ]، دار النهضة الحديثة، بيروت- لبنان، ب.ت.

٧٨. تهذيب الأخلاق: التكريتي، يحيى بن عدي، تحقيق وترجمة: ناجي التكريتي، دار الحكمة، بغداد، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٧٩. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ابن مسكويه: أبي علي أحمد بن محمد، المطبعة الحسينية المصرية، ١٣٢٩هـ.

٨٠- تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ابن سينا: أبو علي بن سينا، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ١٢٩٨هـ.

٨١- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: محمد بن احمد الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. و ط دار الفكر، بيروت، ١٩٨٧م.

٨٢- الجامع الصحيح: وهو سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ب.ت.

٨٣- جامع البدائع، ابن سينا: أبو علي الحسين بن عبدالله، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩١٧م.

٨٤- جواهر القرآن، الغزالي: أبو حامد، منشورات دار الفرقان الجديدة، بيروت-لبنان، ط٤، ١٩٧٩م.

٨٥- الجواهر الغوالي من رسائل الإمام الغزالي، الغزالي، مكتبة الشرق الجديد بغداد، ١٩٩٠م.

- ٨٦- جمهورية إفلاطون: نقلها إلى العربية، حنا خباز، مطبعة بابل، بغداد، ب.ت.
٨٧. حجية السنة، عبد الخالق: عبد الغني محمد، مطبعة منير، بغداد، ب.ت.
٨٨. الحسن بن زياد وفقهه، الدباغ: عبد الستار حامد، دار الرسالة، بغداد، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- ٨٩- حقائق التأويل في متشابه التنزيل، الشريف الرضي، شرح الأستاذ: محمد الرضا آل كاشف الغطاء، اصدار منتدى النشر، النجف، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م. وط دارالمهاجر بيروت، ب.ت.
- ٩٠- الحيدة، المكي: عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكناني ت ٢٤٠ وقيل ٢٣٠هـ قام بتصحيحها والتعليق عليها الشيخ: اسماعيل الأنصاري، وهي: من دون تاريخ أو مكان طبع.
- ٩١- خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، البخاري: الإمام محمد بن اسماعيل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- ٩٢- دقائق التفسير، الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، تحقيق محمد السيد الجليند ط ٢، مؤسسة علوم القرآن، دمشق ت ١٩٨٤م.
- ٩٣- دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، عرفان عبد الحميد، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٧م.
- ٩٤- دراسات في أصول تفسير القرآن، محسن عبد الحميد، مطبعة الوطن العربي، بغداد، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- ٩٥- دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، الألوسي: د.حسام، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩٠م.
- ٩٦- دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة أحمد الشناوي وآخرون، وزارة المعارف، القاهرة، ب.ت.
- ٩٧- دعوى التناقض بين نصوص القرآن الكريم تاريخها ومعالجتها، شرارة: عبد الجبار حمد حسين، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٨٤م.
- ٩٨- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: د.رضوان الداية وفايز الداية، مكتبة سعد الدين، دمشق، ط ٢ ١٩٨٧م. وط مكتبة الخانجي، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٩٩- رسالة التنزيه لشيخ الإسلام: أبو محمد موفق الدين عبد الله أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي (ت ٦٢٠هـ) تحقيق أبو أنس (أحمد عدنان صالح الحمداني) ط مطبعة الجاحظ بغداد ١٩٨٩م.

١٠٠- الرسالة التدمرية في مجمل اعتقاد السلف، ابن تيمية: تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م

١٠١- رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧م. و ط: المطبعة العربية، ١٩٢٨م.

١٠٢. رسائل الكندي الفلسفية، الكندي: بتحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م.

١٠٣ رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، ابن سينا: الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله، تحقيق: ميكائيل بن يحيى المهربي، مطبعة بريل، ليدن، ١٨٨٩م.

١٠٤- رسالة التنزيه، المقدسي الحنبلي: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة، بتحقيق: أحمد عدنان صالح الحمداني، مطبعة الجاحظ، بغداد ١٩٨٩م.

١٠٥- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ب.ت. و دار الفكر، بيروت- لبنان، ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م.

١٠٦- السيرة النبوية، ابن هشام: دار إحياء التراث العربي، ب.ت.

١٠٧- السنن الإلهية، مؤسسة الرسالة، زيدان: د. عبد الكريم، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ ١٩٩٤م

١٠٨- سنن النسائي: بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ب.ت.

١٠٩- سنن أبي داود، الإمام الحافظ: أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي [٢٠٢-٢٧٥هـ]، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا لبنان، ب.ت.

١١٠. سنن ابن ماجه، ابن ماجه: أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني، بتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ب.ت.

- ١١١- شرح جوهرة التوحيد إبراهيم اللقاني، الباجوري: إبراهيم بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٨٣ م.
- ١١٢- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد: أبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ب.ت،
- ١١٣- الشذرة في الأحاديث المشتهرة، الدمشقي: محمد بن علي بن محمود، تحقيق: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣ هـ.
- ١١٤- شعراء الرسول ﷺ، الأعظمي: وليد، مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٩٠ م
- ١١٥- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١ م وبغداد، ١٩٨٦ م
- ١١٦- صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٢٩ م. ومسلم بملخص شرح النووي، ط دار الحديث بالقاهرة، بتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ١٩٥٤ م.
- ١١٧- الصفات الخيرية، عياش: محمد، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية جامعة بغداد ١٩٩٣ م.
- ١١٨- الصحابي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ابن فارس: احمد، تحقيق: السيد احمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٧ م.
- ١١٩- الطب الروحاني، الرازي: محمد بن زكرياء، تقديم وتحقيق: عبد اللطيف العبد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٨ م.
- ١٢٠- طبقات الشافعية، السبكي: تاج الدين أبو نصر، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي [ت ٧٧١هـ]: تحقيق: عبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨ م.
١٢١. الروح، ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبي عبدالله، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ١٩٨٥ م.
- ١٢٢- العقيدة و الشريعة في الإسلام، تسيهر: اجنتس جولد، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثني ببغداد، ط١، ١٩٥٩، ٢ م.

١٢٣-العقد الثمين في بيان أصول الدين، السويدي: الشيخ علي ابن أبي السعود، نشر مطبعة
الميمنة بمصر، ١٣٢٥ هـ.

١٢٤-عصمة الأنبياء، الرازي: فخر الدين، نشر مكتبة الشرق الجديد، بغداد، ١٩٩٠م.

١٢٥-علم أصول الفقه، خلاف: عبد الوهاب، دار القلم، الكويت، ط١٠، ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م.

١٢٦. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ترجمه عن اليونانية إلىالفرنسية: بارتلمي
سانتهلير، ونقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، دارالكتب المصرية، القاهرة،
١٣٤٣هـ ١٩٢٤م.

١٢٧- عمدة القاري.شرح صحيح البخاري، للشيخ العلامة بدر الدين أبي محمد محمود بن احمد
العيني، إدارة الطباعة المنيرية، نشر: دار إحياء التراث العربي، ب.ت.

١٢٨. عون الباري لحلّ أدلة صحيح البخاري، شرح(التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح)
لشهاب الدين الزبيدي، القنوجي البخاري: أبي الطيب صديق بن حسن بن علي
الحسيني[ت١٣٠٧هـ]، مطابع قطر الوطنية، الدوحة، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.

١٢٩-غريب القرآن المسمى ب(نزهة القلوب)، أبي بكر محمد بن عزيز السجستاني، دار الرائد
العربي، بيروت-لبنان، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.

١٣٠-غريب الحديث، الهروي: أبي عبيد القاسم بن سلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٦م.

١٣١-غرائب القرآن و رغائب الفرقان، النيسابوري: نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي،
والكتاب على هامش تفسير الطبري، دار الفكر، بيروت-لبنان، ١٩٧٨م.

١٣٢-الفتاوى الكبرى، ابن تيمية: أبي العباس تقي الدين أحمد عبد الحلیم، تحقيق: حسنين محمد
مخلف، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ب.ت.

١٣٣-فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية والفلسفية، الزرکان: محمد صالح، دار الفكر، القاهرة،
١٣٨٣هـ ١٩٦٣م.

- ١٣٤- فصوص الحكم (ضمن المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي). الفارابي: أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، دار السعادة بمصر، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.
- ١٣٥- فصوص الحكم، ابن عربي: الشيخ الأكبر محيي الدين، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ط ٢ مطبعة الديواني بغداد، ١٩٨٩م
- ١٣٦- الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، عبد الحميد: د. محسن، دار الأنبار، ١٩٨٧م.
- ١٣٧- فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، سلامة القضاة: الشيخ سلامة، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ١٣٥٨هـ والكتاب مطبوع كمقدمة لكتاب الأسماء والصفات للبيهقي.
- ١٣٨- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٨١هـ/١٩٦١م. وكذلك ط، عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر.
- ١٣٩- الفلسفة الأخلاقية عند مفكري الإسلام، التكريتي: د. ناجي، دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٨٨م.
- ١٤٠- الفهرست، ابن النديم: محمد بن اسحق، مطبعة الاستقامة بالقاهرة ب. ت.
- ١٤١- مجلة فلسطين المسلمة، العدد (٦) السنة الثامنة عشرة، مطابع شركة تكنوبرس-بيروت، حزيران/٢٠٠٠م.
- ١٤٢- الفلسفة العربية عبر التاريخ، النجار: رمزي، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٧م.
- ١٤٣- في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية، الدكتوران: محمد السيد نعيم و عوض الله جاد حجازي، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، القاهرة، ١٩٥٩م
- ١٤٤- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد: أبو الوليد، تحقيق: محمد عمارة، دارالمعارف بمصر، ١٩٦٩م. وكذلك ط دارالآفاق الجديدة، ضمن كتاب (فلسفة ابن رشد)، بيروت، ١٩٧٨م.
- ١٤٥- الفوائد في مشكل القرآن، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق: د. سيد رضوان علي الندوي، نشر: وزارة الأوقاف، الكويت، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

- ١٤٦- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، الشوكاني: محمد بن علي، تحقيق: عبد الرحمن يحيى المعلمي، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط٣، ١٤٠٧هـ.
- ١٤٧- الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ب.ت.
- ١٤٨- الفتوحات المكية، ابن عربي، ط مصر، ١٣٢٩هـ.
- ١٤٩- الفقه الأكبر، للإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي مع شرحه للإمام: الملا علي القاري الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان ب.ت.
١٥٠. شرح الفقه الأكبر لأبي منصور الماتريدي، تحقيق: عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، ب.ت.
- ١٥١-فتح الباري.شرح صحيح البخاري، شهاب الدين بن حجر العسقلاني، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، نشر: المكتبة السلفية، بيروت-لبنان، ب.ت. وط: مطبعة الكليات الأزهرية القاهرة، ١٩٧٨م.وط دار الكتب العلمية ١٩٨٩م.
- ١٥٢-فتح القدير، الشوكاني: محمد بن علي بن محمد، ط دار احياء التراث العربي، بيروت، ب.ت. و ط محفوظ علي، بيروت، ب.ت.
- ١٥٣-فيصل التفرقة، الغزالي، بتحقيق سليمان دنيا، ط القاهرة، ت ١٩٦١م.
- ١٥٤-قواعد العقائد: الغزالي، أبو حامد، تحقيق: رضوان السيد، دار أقرأ، ط٢، ١٩٨٥م.
- ١٥٥- القاديانية نشأتها وتطورها: عبد الظاهر: حسن عيسى، المطابع الأميرية، ١٣٩٣هـ ١٩٧٣م.
- ١٥٦- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، دار الجيل، بيروت لبنان، ب.ت. مصورة ع.ط. مصطفى الباي الحلبي، مصر، ١٣٧١هـ ١٩٥٢م.
- ١٥٧-كبرى اليقينيّات الكونية، البوطي: محمد سعيد رمضان، دار الفكر، ط٦، ١٣٩٩هـ.

١٥٨-الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، [ضمن كتاب فلسفة ابن رشد]، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

١٥٩- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للأمام محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: مصطفى حسين احمد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

١٦٠-كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى عبدالله المشهوربـ[حاجي خليفة]، [١٠١٧-١٠٦٧هـ]نشر: مكتبة المثنى، بغداد، ب.ت.

١٦١-الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف، للحافظ ابن حجر العسقلاني، مطبوع على هامش الكشاف، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

١٦٢-كتاب تأويل مشكل الحديث وبيانه، أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٩٨٠م.

١٦٣-لسان العرب المحيط: ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، تحقيق: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت-لبنان، ب.ت.وط دار صادر، بيروت، ١٩٥٩م.

١٦٤-لحظ الألفاظ بذيل طبقات الحفاظ، المكي: تقي الدين محمد بن فهد، مطبعة القدسي، دمشق ١٩٢٨م

١٦٥-اباب النقول في أسباب النزول، السيوطي: جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر [٩١١هـ]، طبع: شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة، ١٣٨٢هـ
١٦٦- مذاهب التفسير الإسلامي، اجنتس جولد تسيهر، ترجمة: د.عبد الحلیم النجار، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م.

١٦٧-مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م.

١٦٨-مسائل من الأصول، ابن حزم الأندلسي: أبو محمد، مكتب التراث، بغداد، ١٩٩٠م.

١٦٩. مسند الإمام أحمد، أحمد بن حنبل، دار الفكر، بيروت، ب.ت.

- ١٧٠- من هاج السنة النبوية، ابن تيمية: أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط ٢ ١٤٠٩ هـ-١٩٨٩ م. وكذلك ط الطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، ١٣٢٢ هـ.
- ١٧١- منهج وموارد السيد الشريف الجرجاني في كتابه التعريفات، العكل: خضر عواد، رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم التراث في معهد التاريخ العربي، بغداد، ١٩٩٩ م
- ١٧٢- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، بتحقيق: عبد الرحمن قاسم العاصمي، مطبعة المساحة العسكرية، القاهرة، ١٤٠٤ هـ، وهذه صورة عن ط ١ الدار العربية، بيروت- لبنان، ١٣٩٨ هـ.
- ١٧٣- مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (رسالة الإكليل)، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي الحنبلي، مطابع الرياض-السعودية، ١٣٨٢ هـ.
- ١٧٤- مختار الصحاح، الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، دار الرسالة، الكويت، ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م
- ١٧٥- المظنون به على غير أهله، الغزالي، مطبوع على هامش كتاب (الإنسان الكامل) للسيد: عبد الكريم بن ابراهيم الجيلاني، مطبعة محمد علي صبيح بالأزهر، ١٣٨٣ هـ ١٩٦٣ م.
- ١٧٦- الموسوعة الإسلامية الميسرة، تأليف: ه.جب.وج.كالمرز، ترجمة: د.راشد البراوي، نشر: مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٥ م.
- ١٧٧- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٤٠٩ هـ ١٩٨٨ م.
- ١٧٨- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: احمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بلا مكان طبع، ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م.
- ١٧٩- مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، تحقيق محمود محمد نصار، مطبعة منير، بغداد، ب.ت.

١٨٠-مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، دار القلم بيروت-لبنان، ١٩٧٨م.

١٨١-مقدمة الراغب في التفسير: الراغب الأصفهاني، مطبوعة على هامش (تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار الهمداني) دار النهضة الحديثة، بيروت-لبنان، ب.ت.

١٨٢-المستصفى من علم الأصول، الغزالي: أبو حامد، ط بولاق، القاهرة ١٣٢٢هـ ط مصورة بالأوفست، بغداد، مكتبة المثنى.وط دار العلوم الحديثة، بيروت، ب.ت.

١٨٣-مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف، المذكور: الشيخ محمد عليان، والكتاب مطبوع على هامش الكشاف للزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

١٨٤-مقالات الإسلاميين، الأشعري: علي بن اسماعيل، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، دار الحدائث، بيروت-لبنان، ط٢، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م

١٨٥-مشكل القرآن: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، شرح وتحقيق أحمد صقر، دار التراث، بيروت، ١٩٧٣م، و ط٢ و ط٣ للكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١ و ١٩٨٣م.

١٨٦-معاني القرآن، أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، تحقيق: محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف و الترجمة، مطابع كل العرب، القاهرة، ب.ت.وط الهيئة المصرية العامة للكتاب، تحقيق: د.عبد الفتاح إسماعيل شلبي، ١٩٧٢م.

١٨٧-معاني القرآن، الأخفش الأوسط، الإمام أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي البلخي البصري حقه: د.فائز فارس ط الكويت ١٩٧٩ و ط ١٩٨١م ولم يشر إلى الناشر.

١٨٨-المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: سيد كيلاني، ط: البابي الحلبي بمصر، ١٣٨٠هـ ١٩٦١م.وطبعة: كرا تشي-باكستان، نشر: نور محمد، ملحقة بمقدمة الراغب في التفسير.

١٨٩-معالم التنزيل [تفسير البغوي]، محمد بن الحسين البغوي، مطبوع على هامش تفسير الخازن، دار الكتب العربية، القاهرة ب.ت.

١٩٠-معجم الدراسات القرآنية، الصفار: د.ابتسام مرهون، مطبعة الموصل، ١٩٨٤م

١٩١- معاني القرآن وإعرابه، الزجاج: أبي إسحاق إبراهيم بن السري، تحقيق: د. عبد الجليل عبدة شلبي، عالم الكتب، بيروت- لبنان، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

١٩٢- معجم غريب القرآن، وضعه محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة بيروت ط٢، ١٩٥٠م.

١٩٣- مجاز القرآن، أبي عبدة: محمد بن المثنى التيمي [٢٠٧هـ]، تحقيق: فؤاد سزكين، نشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة. ب. ت.

١٩٤- مختصر منهاج القاصدين، المقدسي: الإمام الشيخ أحمد بن عبد الرحمن ابن قدامة، تعليق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط. نشر: مكتبة البيان، دمشق - بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م،

١٩٥- المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات، المغراوي: محمد بن عبد الرحمن، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

١٩٦- مشكاة الأنوار، الغزالي: أبو حامد، حققها: أبو العلا عفيفي، نشر الدار القومية، القاهرة، ١٣٨٣هـ، ١٩٦٤م

١٩٧- المجاز وأثره في الدرس اللغوي، محمد بدري عبد الجليل، نشر: دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، ١٩٨٠م.

١٩٨- المجاز في البلاغة العربية، السامرائي: مهدي صالح، دار الدعوة، حماة-سورية، ١٩٧٤م.

١٩٩- المجازات النبوية: الشريف الرضي: أبو الحسن محمد بن طاهر بن موسى، تحقيق: محمود مصطفى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م.

٢٠٠- المجازات القرآنية ومناهج بحثها، كامل البصير، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية آداب جامعة القاهرة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

٢٠١- المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، أجنسس جولد تسيهر، ترجمة: علي حسن عبد القادر، ١٣٦٣هـ/١٩٤٤م.

٢٠٢- المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، الغزالي: أبو حامد، المكتبة الحديثة، بغداد، ١٩٩٠م.

٢٠٣- المغني في أبواب التوحيد والعدل، الهمداني: القاضي عبد الجبار بن احمد، تحقيق: طه حسين و آخرون، دار الكتب، ج ع م القاهرة، ١٩٦٠ و ١٩٦٥م.

٢٠٤- المنقذ من الضلال: الغزالي، أبو حامد، تحقيق: جميل إبراهيم حبيب، بغداد ١٩٨٤م. وط مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م.

٢٠٥- مناهج التأليف عند العلماء العرب، الشكعة: مصطفى، ط دارالعلم للملايين، بيروت ، ١٩٧٣م

٢٠٦- مجموعة رسائل ابن سينا، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٤هـ.

٢٠٧- مجمع الأمثال، الميداني: أبي الفضل أحمد بن إبراهيم النيسابوري، بتحقيق محيي الدين عبد الحميد ط دار القلم، بيروت ب. ت

٢٠٨- معاني النحو، السامرائي: د. فاضل، مطابع التعليم العالمي في جامعة الموصل، ١٩٨٩م.

٢٠٩- متشابه القرآن، الهمداني: القاضي عبد الجبار بن احمد، تحقيق: د. عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، ١٩٦٩م.

٢١٠- المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، عالم الكتب، بيروت-لبنان، ب.ت.

٢١١- المحيط بالتكليف، القاضي: عبد الجبار الهمداني، بتحقيق د. عمر السيد عزمي، و.د. أحمد فؤاد الأهواني، ط المؤسسة المصرية للترجمة والنشر، القاهرة ب.ت.

٢١٢- مع القرآن، أحمد حسن الباقوري، . المطبعة النموذجية بالحلمية الجديدة، ١٩٧٠م.

٢١٣- الملل والنحل، الشهرستاني: أبي الفتح محمد عبد الكريم، بتحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة بيروت-لبنان ١٩٨٤م.

٢١٤. الملل والنحل، البغدادي: أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي، بتحقيق: البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠م.
- ٢١٥- الموسوعة العربية الميسرة، بإشراف: شفيق غربال، دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٩م.
- ٢١٦- ميزان العمل، الغزالي: أبوحامد، حققه وقدم له: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤م.
- ٢١٧- النجاة، ابن سينا: الشيخ الرئيس أبي علي، مطبعة السعادة، مصر، ط٢، ١٣٥٧هـ
١٩٣٨م.
- ٢١٨- نهج البلاغة، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م.
- ٢١٩- النصيرية، دراسة تحليلية، شرف الدين: تقي، بيروت- لبنان، ١٩٨٣م.
- ٢٢٠- نظرية العلم عند الغزالي، الكبيسي: محمد محمود رحيم، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة آداب بغداد، ١٩٩٠م.
- ٢٢١- كتاب النفس، أرسطوطاليس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية الأب: جورج شحاته فنواتي، دار إحياء الكتب العربية بمصر، ١٩٤٩م.
- ٢٢٢- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت- لبنان، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م.
- ٢٢٣- الوصية الكبرى، ابن تيمية: بتحقيق: إياد عبد اللطيف إبراهيم، مكتب التراث، بغداد، ١٩٩٠م.
- ٢٢٤- الوعي الإسلامي، مجلة إسلامية ثقافية، الكويت، السنة الثالثة، العدد ٣٦، غرة ذي الحجة ١٣٨٧هـ.

