

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية أصول الدين والشريعة  
والحضارة الإسلامية  
قسم: العقيدة و مقارنة الأديان

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم  
الإسلامية - قسنطينة.

الرقم التسلسلي: ...../2003

رقم التسجيل: .....

# ظاهرة التأويل عند المتكلمين دراسة تحليلية للتأويل عند السلف و المعترلة و الأشاعرة

بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير

شعبة : العقيدة

إشراف :

د/ اسعيد عليوان

إعداد الطالبة:

زيدة الطيب

الجامعة الأصلية	الرتبة	الاسم واللقب	أمام اللجنة :
جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	أستاذ محاضر	د/ منصور عفيف	رئيسا :
جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	أستاذ محاضر	د/ اسعيد عليوان	مقرورا :
جامعة الجزائر	أستاذ محاضر	د/ عمار جيدل	عضوا :
جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	أستاذ مكلف بالدروس	أ/ صالح بوسعيد	عضوا :

السنة الجامعية : 2002 - 2003

نوقشت يوم : 23 جوان 2003 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى

(هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُنْكَمَاتٌ لِمَنْ أُمُّ الْكِتَابِ  
وَأُخْرٌ مُتَشَابِهَةٌ 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  
يَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ)

آل عمران / ٥٦

## الإهداء

إلى والديّ الكريمين

إلى العزيزة الغالية أختي علجية

إلى أخويّ حبيب وعلي

إلى زوجة أخي الفاضلة فضيلة

إلى قرّة عيني وحبّة قلبي سلسبيل ولينة

إلى كل الصديقات بالجامعة

وإلى كل زملاء والزميلات بثانوية مولود قاسم نابت بلقاسم بالخرّوب

إدارة وأساتذة وعمالا

إلى هؤلاء جميعا أهدي هذا العمل المتواضع

## المقدمة

الحمد لله المتفرد بأجل صفات الكمال، وبأعظم نعوت الجلال والجمال. كما قال في كتابه الكريم: ( لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ). الشورى / ١١

والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير من عرف الله عز وجل من البشر بصفاته وأسمائه وعرف بها، فكانت أحاديث الصفات وأخبارها نور على نور آيات الصفات.

ورضى الله عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان أفضه خلق الله بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فقهوا آيات الصفات وأخبارها، ووقفوا على أسرارها، فرسخت عقيدتهم، وصحت عبادتهم، واستقامت حياتهم، وسلمت آخرتهم - بإذن الله - فاستحقوا أن يكونوا أهل خير القرون.

وجازى الله علماء المسلمين ومفكريهم عبر الأدوار الفكرية من عمر الحضارة الإسلامية لم يتأقلوا إلى الأرض لما رأوا أثر التيارات التجسيمية في المساس بتصوير المسلمين للكمال الإلهي فهبوا إلى المكافحة عن عقيدة التوحيد بالطرق العقلية والأدوات التأويلية. وبعد:

يعد هذا البحث بمثابة المدخل أو التمهيد الذي يذلل للباحث الإحاطة بجوانب موضوع التأويل، وهو من أهم المناهج المعاصرة التي تعنى بقراءة النص، أو ما يعرف في الفلسفة المعاصرة بالهرمنيوطيقا؛ ذلك أن الباحث المسلم سيجد صعوبة في البحث في فلسفة التأويل المعاصر ما لم يحط بالفكر التأويلي في التراث الإسلامي عامة والكلامي على وجه الخصوص. وهو بحث في مفهوم هذا المنهج عند أبرز المدارس الفكرية الكلامية للمسلمين، في أسسه ومنطلقاته وغاياته. ويندرج ضمن البحوث والدراسات التي تهتم بالمنهج عمومًا ومنهج المتكلمين في قراءة نصوص القرآن والحديث الثاوية لصفات الله سبحانه وتعالى.

وهو موضوع ذو أهمية للاعتبارات الآتية:

١ - اهتمام الفكر المعاصر - بما فيه الفكر العربي والإسلامي - بالبحث في المناهج لأنها أدوات إنتاج الأفكار، وأسس بنائها.

2 - توجه عدد من المفكرين العرب المعاصرين إلى البحث في منهج التأويل بمفهومه قراءة النص - أي نص - وإعادة قراءته ونقده مما يجعل البحث في هذا الموضوع ضرورياً، قصد بناء نظرية صحيحة لمنهج التأويل في الفكر الإسلامي.

3 - توجه الباحثين في الفكر الإسلامي إلى دراسة التأويل دراسة تخرجه عن نطاقه العلمي في أغلب الأحيان، ومن هنا جاءت رغبتني في دراسة التأويل في الفكر الكلامي الإسلامي. ولما كان البحث في الفكر الكلامي الإسلامي كله من الصعوبة بمكان، فقد قصرت البحث على ثلاث مدارس هي المدرسة السلفية، والمدرسة الاعتزالية، والمدرسة الأشعرية.

وقد دفعني للبحث في هذا الموضوع جملة من الأسباب منها:

1 - إن جل الدراسات الكلامية تهتم بدراسة المسائل العقديّة والآراء الكلامية، ولا تولي اهتماماً كبيراً إلى جهود المتكلمين في كشف أحد مناهج بحث وبناء تلك المسائل وتقريرها، وهو منهج التأويل، ولذلك رأيت أن التأويل - كمنهج - أولى بالبحث من باب أنه أداة بناء الفكرة والمسألة.

2 - إن ما يوجد من دراسات حديثة لمنهج التأويل يتجاوزه طرفان؛ أحدهما يتنكر له ويحمله تبعات أزمة العقل المسلم، وهي دراسات فيها إجحاف في حق التأويل وجوداً لفضل المؤولين. وثانيهما يوغل في تمجيده - خاصة بالصورة التي هو عليها عند المعتزلة - ومن هنا جاءت رغبتني في محاولة دراسة التأويل دراسة موضوعية.

3 - الرغبة الذاتية في دراسة منهج التأويل عند هذه المدارس الثلاث، ومن ثم الوقوف على واقعها والتعرف على نمط تفكيرها.

وقد رسمت لبحثي هذا أهدافاً أحدها في النقاط التالية:

1 - بيان قيمة منهج التأويل، ودوره في الدفاع عن التوحيد وتنزيه الله عن المشابهة والجسمية.

2 - بيان الضوابط التي تقيد بها العقل المسلم على اختلاف منطلقاته وتباين توجهاته في عملية تأويل نصوص القرآن والسنة.

3 - بيان دور منهج التأويل - كما هو عند المدارس الثلاث - في المساهمة في بناء فلسفة إسلامية، بوصفه عملاً ذهنياً.

4 - محاولة المساهمة في التأسيس لفهم موضوعي لمنهج التأويل في الفكر الكلامي، وبناء نظرية إسلامية للتأويل.

أما إشكالية البحث فتتعلق بمنهج بعض المتكلمين في دراسة عقيدة التوحيد وما يتعلق بها من صفات وردت في الكتاب والسنة، وبمنهج قراءتها وفهمها وهو منهج التأويل. من هنا يطرح السؤال: ما هو التأويل؟ وما موقف السلف والمعتزلة والأشاعرة من استعماله كأداة لفهم نصوص الصفات؟ وما هي الأسس التي بنت عليها كل مدرسة موقفها؟ وما الأطر المعرفية التي مبيحتها بها؟ وما مدى التزامها بها على المستوى التطبيقي عند بحثها مسألة الصفات الإلهية ومنها صفة الكلام؟

وفيما يخص الدراسات السابقة، فإن موضوع التأويل - في حدود اطلاعي - لم يفرّد ببحث مستقل في كتب الكلام والعقيدة، إنما يظهر منهج التأويل في تقرير أغلب المتكلمين لأرائهم في الصفات الإلهية عامة والخبرية خاصة، وفي مجادلاتهم ومناقشاتهم للمسألة ذاتها. وكذلك يظهر منهج التأويل في كتب التفسير وشرح الحديث عند تصدي أغلب المفسرين والمحدثين لتفسير وشرح الصفات الخبرية الواردة في القرآن أو في الأخبار. مما يعني أن تطبيق منهج التأويل سبق التنظير له. كما تناولته علماء أصول الفقه، وعنوا بتحقيق لفظ التأويل في اللغة وكانوا أول من اصطح عليه بكونه إخراج ظاهر اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح لقريظة، واهتموا بتقسيمه إلى تأويل قريب، وبعيد، ومتوسط.

أما الدراسات الحديثة فمنها دراسة قيمة لعبد الرحمن المراكبي بعنوان " قضية التأويل في الفكر الإسلامي " وهي أول ما وقع بين يدي من مؤلفات حول موضوع التأويل. إلى جانب دراسة أخرى للتأويل عند ابن عربي يؤسس فيها صاحبها للقول بتاريخية النص القرآني معتمدا على قراءات خاصة لتأويلات ابن عربي، وكذلك دراسة للتأويل عند ابن رشد لمحمد عابد الجابري من خلال صياغة جديدة وطرح متميز لمقدمة مناهج الأدلة.

ومن الدراسات أيضا كتاب آخر لمحمد عابد الجابري بعنوان " ابن رشد سيرة وفكر " وقد تعرض فيه الكاتب لمنهج ابن رشد في تجديد علم العقيدة من خلال بحثه في منهج التأويل في كتاب فصل المقال. وكذلك كتاب " الإمام ابن تيمية وقضية التأويل " لمحمد السيد الجليند، وفيه بين موقف ابن تيمية الراض لمنهج التأويل والمؤولين في العقيدة، لكنني لم

أعثر - في حدود علمي - على دراسة تناولت منهج التأويل عند المتكلمين من أهل السنة مستقلاً بهذا التركيب ووفق العناصر التي رتب بها هذا البحث.

وأما منهج البحث الذي اتبعته، فقد اقتضت مسائل البحث وطريقة طرحها العديد من المناهج، كان منها:

1 - المنهج الاستقصائي الوصفي لأن جزءاً من الموضوع فيه تتبع للفظ التأويل الذي اتخذ شكل منهج؛ حيث رجعت إلى معاني لفظ التأويل في أصلها اللغوي، وتتبع مواضعه في الكتاب الكريم والسنة والآثار، كما تتبعت مواضع تطوره مع الحركة العلمية التي شهدتها العلوم الإسلامية، وذلك من خلال تتبع مواضع التطور عند المفسرين ثم الأصوليين فالفلاسفة فالتكلميين.

2 - المنهج التحليلي التركيبي لأن البحث في مشروعية التأويل وأطره المعرفية عند المدارس الثلاث ( السلف والمعتزلة والأشاعرة ) يحتاج إلى الاعتماد على نصوص أصحاب تلك المدارس وأقطابها ، وشرحها وتحليلها قصد استخراج آرائهم ومواقفهم. وقد اجتهدت ما استطعت إلى ذلك سبيلاً في إعادة تركيبها وجعلها في شكل قواعد تعين القارئ على فهم المراد.

3 - المنهج المقارن، وقد اتبعته للوقوف على أوجه الاتفاق والاختلاف سواء تعلق الأمر بمعنى التأويل أو بمشروعيته أو أطره المعرفية. وكذلك بحثهم لمسألة كلام الله تعالى.

أما عن الصعوبات التي واجهتني فيمكن حصرها في نقطة رئيسة وهي: عدم وجود دراسات كلامية قديمة سواء عند السلف أم المعتزلة أم الأشاعرة عن موضوع التأويل كمنهج ، وهو ما أوجب علي الرجوع إلى آرائهم المبنوثة إما في كتب الكلام ، أو التفسير، أو الحديث.

وقد كانت مصادر البحث ومراجعته متنوعة، منها كتب في العقيدة وعلم الكلام، وكتب في التفسير والحديث، وأخرى في اللغة وأصول الفقه والفلسفة.

وقد قسمت البحث إلى مقدمة، وأربعة فصول، وخاتمة.

الفصل الأول عنوانته ب: مفهوم التأويل وتطور معناه، ويحتوي على مبحثين: أما الأول فقد عنوانته ب: مفهوم التأويل وبينت فيه معاني لفظ التأويل في اللغة ومفهومه في القرآن والسنة والآثار. وأما الثاني فهو بعنوان: تطور مفهوم التأويل، وفيه حاولت أن أرصد المحطات

التي شهدت تطور مفهوم لفظ التأويل ابتداء من مفهومه عند المفسرين وعلماء القرآن، ثم مفهومه عند الأصوليين، ثم عند الفلاسفة، وأخيرا عند المتكلمين؛ حيث بينت أن لفظ التأويل صار منهجا عند بعض السلف وعند المعتزلة وبعض الأشاعرة، فسروا به آيات الصفات التي أوحى ظواهرها بالتجسيم، كما بينت أن بعض فرق الشيعة والخوارج قد اتخذت التأويل أداة لقراءة النصوص قراءة مصلحية ضيقة ابتعدت بها عن روح الشريعة ولسانها ومقاصدها.

أما الفصل الثاني، والمعنون ب: مشروعية التأويل بين المثبتين والمؤولين؛ فقد تعرضت في مبحثه الأول إلى البحث في حقيقة السلف إزاء منهج التأويل، وجعلت عنوانه: السلف بين الإثبات والتأويل، ثم انتقلت إلى المدرسة الاعتزالية للنظر في موقفها من منهج التأويل، وذلك من خلال مبحث بعنوان: المعتزلة والتأسيس لمنهج التأويل العقلي، بينت فيه الأساس الذي بنى عليه المعتزلة منهجهم في التأويل والغاية المتوخاة من استعماله، وكذا مجال استعماله وهو المتشابه.

أما المبحث الثالث فقد ضمنته موقف الأشاعرة، وذلك من خلال البحث في موقف أبي الحسن الأشعري من التأويل في المطلب الأول، ثم بقية الأشاعرة في المطلب الثاني. أما الفصل الثالث فتناولت فيه الأطر المعرفية لفهم نصوص الصفات الإلهية بين المثبتين والمؤولين، وفيه حاولت البحث في الأطر المعرفية التي سيج بها المثبتون إثباتهم والمؤولون تأويلهم؛ حيث بحثت في أطر الإثبات عند المدرسة السلفية، ثم تناولت في المبحثين الثاني والثالث الأطر المعرفية للتأويل عند المعتزلة والأشاعرة.

أما الفصل الرابع فقد جعلته فصلا تطبيقيا حاولت فيه النظر في مدى انعكاس تلك الأطر المعرفية السابقة الذكر على مفهوم كل مدرسة من المدارس الفكرية الثلاث لصفة كلام الله تعالى؛ فجعلت المبحث الأول لصفة كلام الله تعالى عند السلف، وجعلت المبحث الثاني لبحث صفة الكلام عند المعتزلة، وهي المسألة التي عرفت بخلق القرآن. وأما المبحث الثالث فقد جعلته لبحث المسألة ذاتها عند الأشاعرة. وأخيرا ختمت البحث بخاتمة ضمنيتها أهم النتائج المتوصل إليها.

## الفصل الأول

مفهوم التأويل وتطور معناه

المبحث الأول: مفهوم التأويل  
المبحث الثاني: تطور معنى التأويل

## تمهيد :

للتأويل في كل من اللغة العربية والكتاب والسنة مفاهيم محددة، ولكنه بعد التطور الثقافي والفكري الذي آل إليه العقل المسلم صار للفظ معنى جديد أكسبه قدرة على التأثير في فهم النصوص، وتوجيهها، بل وإخراجها عن ظاهرها. مما جعله ظاهرة تطبع الفكر الإسلامي عامة، والكلامي خاصة، فصار بذلك منهجا لفهم نصوص الكتاب والسنة. ولكي نفهم ما وقع نبداً تحليلنا من التساؤلات الآتية :

ما مفهوم التأويل في اللغة ؟ وما مفهومه من الكتاب والسنة ؟ وكيف تطور ؟ وما الأسباب الذاتية والموضوعية التي أسهمت في عملية تطويره ؟  
وغرضنا من هذه التساؤلات يتحقق من ثلاثة جوانب :

أولها : الكشف عن مكونات لفظ التأويل في اللغة العربية باعتبارها لغة التخاطب، وتتبع معانيه في الكتاب والسنة والآثار للوصول إلى تحديد مفهومه فيها.

ثانيها : النظر في مفهومه في الاصطلاح باعتباره منهج قرأ به المنظرون المسلمون (المفسرون، الأصوليون، والفلاسفة وخاصة المتكلمون) نصوص القرآن والسنة.

ثالثها : البحث في الاستعدادات الذاتية للغة العربية للانفتاح والتغيير الدلالي، وبالتالي اكتساب معاني جديدة، وأثر ذلك على لفظ التأويل، وكذا النظر في المعطيات الفكرية والواقعية الموضوعية التي هيأت له أجواء الانفتاح، والتغيير، ومنه القدرة على التأثير في الألفاظ والمعاني.

## المبحث الأول : مفهوم التأويل :

تحديد مفاهيم الألفاظ في أي لغة، يتطلب أولاً العودة إلى أصولها ومنابعها الأولى، وذلك بالتعرف على مجال استعمالات أهلها لها حتى لا يحيد المفهوم عن المجال الطبيعي الذي وُجد فيه اللفظ.

وأما إذا كان اللفظ ذا صلة بالعلوم الإسلامية، فإنه يتعين النظر في وروده في الكتاب والسنة ليفهم معناه من خلالهما.

ولما كان البحث هنا يتعلق بلفظ التأويل، فإنه لا بد من تتبع معناه في اللغة، ثم الانتقال بعدها إلى معانيه في الكتاب والسنة.

## المطلب الأول : مفهوم التأويل في اللغة:

تكاد المعاجم والقواميس اللغوية تجمع على أن معاني التأويل تنحصر فيما يأتي:

- ١ - التأويل بمعنى الرجوع : قال ابن فارس<sup>(١)</sup> : " ...آل، يؤول: بمعنى يرجع ... يقال : أول الحكم إلى أهله أي أرجعه وردّه إليهم ..."<sup>(٢)</sup>. وقال الراغب<sup>(٣)</sup> : " ...التأويل من الأول: أي الرجوع إلى الأصل، ومنه الموئل الذي يرجع إليه ..."<sup>(٤)</sup>.
- وقال ابن منظور<sup>(٥)</sup> : " ... آل الشيء، يؤول، أولاً ومآلاً : رجع، وأول إليه الشيء: رجع، وألت عن الشيء: ارتددت..."<sup>(٦)</sup>.

(١) - هو أحمد بن فارس بن زكريا بن عمر بن حبيب، أبو الحسن الرازي القزويني. كان إماماً في اللغة، شافعي المذهب، ثم صار مالكيًا. من مصنفاته : الجمل في اللغة والصحاحي. توفي سنة خمس وتسعين وثلاثمائة.

[جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة؛ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2 د.م.ن، دار الفكر 1399هـ/1979م، ج1 ص352، وجمال الدين القفطي، أنباه الرواة على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دط، القاهرة، دار الفكر العربي بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، دت، ج1 ص127].

(2) - أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، د-ط، د.م.ن، دار الفكر 1399هـ/1979م ج1 ص159.

(3) - هو الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، أديب، لغوي، حكيم ومفسر. من تصانيفه: تحقيق البيان في تأويل القرآن، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ومحاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء. توفي سنة اثنتان وخمسمائة.

[حاجي خليفة، كشف الظنون، د-ط، استنبول، وكالة المعارف، 1360هـ / 1941م، ج1 ص827 وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، د-ط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د-ت، ج4 ص59].

(٤) - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب اللغة، تحقيق محمد كيلاني، ط1، بيروت، دار المعرفة، د-ت، ص31.

(5) - هو محمد بن مكرم بن علي بن أحمد أبي القاسم بن حنيفة بن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي المصري، جمال الدين أبو الفضل، أديب لغوي، ناظم، ناثر، ولد سنة عشرين وستمائة وتوفي سنة أحد عشر وسبعمائة. من مصنفاته : مختار الأغاني في الأخبار والنهائي، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، مختصر مفردات ابن البيطار.

[محمد بن شاعر الكتبي، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق: إحسان عباس، د-ط، بيروت، دار الثقافة، د-ت، ص39 - 40. وجلال الدين السيوطي، بغية الوعاة، ج1 ص248].

(٦) - محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، د-ط، د.م.ن، دار المعارف، د-ت، ج1 ص171.

2 - التأويل بمعنى السياسة والإصلاح : قال ابن منظور: " ... آل ماله يؤوله إيالة إذا أصلحه<sup>(1)</sup> " و " آل الملك رعيته إيالا : ساسهم<sup>(2)</sup> ". وقال ابن فارس: " ... آل الرجل رعيته يؤولها إذا أحسن سياستها. "<sup>(3)</sup>

وعلى ذلك فإن هناك إيالة للرعية، وأخرى للمال. فالتي هي للرعية سياسة، وأما التي هي للمال فأصلاح.

3 - التأويل بمعنى التفسير والبيان : يقال أول الكلام وتأوله : دبره وقدره، وتأوله : فسره. قال ابن منظور : " ... التأويل والتفسير والمعنى واحد ... "<sup>(4)</sup> وقال الفيروز آبادي: " ... أول الكلام تأويلا وتأوله : دبره وقدره وفسره... "<sup>(5)</sup>

4 - التأويل بمعنى العاقبة والمصير : " ... تأويل الكلام عاقبته وما يؤول إليه... "<sup>(6)</sup> والتأويل: " ... المصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا، أي صار إليه. وأولته : صيرته إليه... "<sup>(7)</sup>. ومنه قول القائل منا لغيره : العاقبة لك، وفيها يتمنى أن يؤول أمره إلى مثل ما هو عليه من الخير والنعيم.

5 - التأويل بمعنى عبارة الرؤيا : ونجد هذا اللفظ مرتبطا بالرؤى والأحلام. وقد ورد في القرآن الكريم أن الله تعالى أكرم سيدنا يوسف عليه السلام بمعجزة تأويل الأحلام أي عبارتها.

جاء في اللسان : " ...التأويل عبارة الرؤيا... "<sup>(8)</sup>.

(1) - المصدر السابق، ج 1 ص 171.

(2) - مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، د-ط، د.م.ن، دار الكتاب العربي، د-ت، باب اللام، فصل الحمزة، ج 3 ص 331.

(3) - أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 1 ص 162.

(4) - محمد بن مكرم بن منظور، المصدر السابق، ج 1 ص 172.

(5) - مجد الدين الفيروز آبادي، المصدر السابق، ج 3 ص 331.

(6) - أحمد بن فارس، المصدر السابق، ج 1، ص 162.

(7) - محمد بن مكرم بن منظور، المصدر السابق، ج 1 ص 172.

(8) - المصدر السابق، ج 1 ص 172.

وقال الفيروز آبادي<sup>(1)</sup> مثل ذلك<sup>(2)</sup> - فكان قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنَ التَّوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾<sup>(3)</sup> بمعنى تعبيرها وتفسيرها.

وقد ذكر أبو البقاء<sup>(4)</sup> أن "...التأويل مأخوذ من الأول وهو الانصراف. أو من الأيل وهو الصرف..."<sup>(5)</sup>. والحاصل:

إن معاني التأويل الواردة في جل المعاجم اللغوية تكاد تعود إلى أحد المعنيين: إما رجوع إلى الأصل أو مصير في المستقبل.

- فالإيالة التي هي السياسة فيها معنى الرجوع، وإنما رجوع أمور الرعية وأحوالها؛ ورجوع أهل البيت وأحوالهم إلى راعيهم.

- التأويل الذي هو تفسير فيه رجوع اللفظ أو الكلام إلى الأصل الذي وضع له أول مرة.

- التأويل الذي هو عبارة الرؤيا فيه مصير الحلم أو الرؤيا إلى التحقق في المستقبل. كما

قال تعالى على لسان سيدنا يوسف عليه السلام: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا

رَبِّي حَقًّا﴾<sup>(6)</sup> أي ما رآه في صغره صار إلى التحقق، وهو سجد أبويه وأخوته له.

(1) - هو محمد بن يعقوب بن محمد إبراهيم الشيرازي، الفيروز آبادي الشافعي، مجد الدين أبو الطاهر، ولد سنة تسع وعشرين وسبعمائة. سمع من ابن الخباز وابن القيم والتقي السبكي وغيرهم. مات - رحمه الله - سنة سبع عشر وثمانمائة. من تصانيفه: القاموس المحيط في اللغة، تاريخ أئمة اللغة، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز.

[السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، د-ط، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، د-ت، ج 5 ص 79-86. وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، د-ط، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، د-ت، ج 7 ص 126-131].

(2) - مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج 3 ص 331.

(3) - يوسف / 06.

(4) - هو أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القرمي، الكعوي الحنفي، ولد في (كغا) في القرم. وإليها نسب، نشأ بها، تفقه على مذهب أبي حنيفة، تولى القضاء باستنبول وبغداد والقدس. توفي باستنبول سنة أربع وتسعين وألف. من مؤلفاته: الكليات، وشرح بردة البوصيري.

[الزركلي، الأعلام، ط2 مطبعة كونتاسوماس، 1373هـ / 1954م، ج 2 ص 38 وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين ج 3 ص 31].

(5) - أبو البقاء، الكليات، قابله على نسخة خطية وأعدده للطبع: عدنان درويش، ومحمد المصري، ط2، د م ن، مؤسسة الرسالة،

1413هـ / 1993م، ص 261.

(6) - يوسف / 100.

## المطلب الثاني : مفهوم التأويل في القرآن الكريم :

للقوف على مفهوم التأويل في القرآن الكريم، يجب الرجوع إلى التفاسير. وهي كثيرة لذلك اقتصرنا على بعضها لغناها، وكثرة اهتمام أصحابها بتحقيق الألفاظ والعناية بها. وهي: تفسير الطبري<sup>(1)</sup> المعروف بجامع البيان، وتفسير ابن تيمية<sup>(2)</sup> المعروف بدقائق التفسير، وكذا التفسير الكبير للرازي<sup>(3)</sup>، والكشاف للزمخشري<sup>(4)</sup> ثم تفسير المنار، والتحرير والتوير. وهما من أجل التفاسير الحديثة.

وقد ذكر لفظ التأويل في القرآن الكريم بثلاث صيغ : تأويل، تأويلا وتأويله.

(1) - هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري، الإمام أبو جعفر، مفسر، مقرئ، محدث، مؤرخ، فقيه وأصولي مجتهد. ولد بأمل طبرستان سنة أربع وعشرين ومائتين، استوطن بغداد، كان شافعيًا ثم انفرد بمذهب مستقل، وله أتباع ومقلدون. من مصنفاته: جامع البيان في تأويل القرآن، تاريخ الأمم والملوك، أحكام شرائع الإسلام، اختلاف العلماء وكتاب القراءات... [ابن النديم، الفهرست، اعتنى بها وعلق عليها: إبراهيم رمضان، ط1، بيروت، دار المعرفة، 1415هـ/1994م، ص 288-287 وجمال الدين السيوطي، طبقات المفسرين، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403هـ/1983م، ص 82-83].

(2) - هو أحمد بن عبد الله بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحنبلي، الحراني، الإمام الفقيه المجتهد، الحافظ، المفسر والأصولي. ولد بجران سنة إحدى وستين وستمائة، ثم انتقل وعائلته إلى دمشق التي بها استقر، وبها توفي سنة ثمانية وعشرين وسبعمائة. من مصنفاته الكثيرة: كتاب الإيمان، الاستقامة، درء تعارض العقل والنقل...

[الكنتي، فوات الوفيات، ج 1 ص 74-79 وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 6 ص 80].

(3) - هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي التميمي، البكري، الطبرستاني، الرازي، الشافعي. المعروف بـ"الفخر الرازي" و"بابن خطيب الري" مفسر، متكلم، فقيه، أصولي، حكيم، أديب، شاعر وطبيب. ولد سنة ثلاثة وأربعين وخمسماية بالري. وتوفي بمدينة هراة سنة ست وستمائة. من تصانيفه: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، كتاب أساس التقديس، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، والمحصول في أصول الفقه.

[السيوطي، طبقات المفسرين، ص 100 - 101 وابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دط، بيروت، دار صادر، د-ت، ج 4 ص 248 - 252].

(4) - هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر، أبو القاسم الزمخشري، الخوارزمي، النحوي، اللغوي، المتكلم، المفسر، الملقب بـ"جار الله". ولد سنة سبع وستين وأربعمائة بزمخشري، من قرى خوارزم. من تصانيفه: الكشاف في التفسير، الفائق في غريب الحديث، وأساس البلاغة. توفي سنة ثمان وثلاثين وخمسماية.

[ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 5 ص 186 - 174 والسيوطي، طبقات المفسرين، ص 105].

- ففي سورة آل عمران قال تعالى: ﴿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 ءَأَمَّا هِيَ كَلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا، وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (١).

وقد ارتبط مفهوم التأويل في هذه الآية بمعنى المتشابه والمراد به فيها؛ فقد ذكر الطبري أن قوما من اليهود أرادوا معرفة بقاء أمر الإسلام، ونبيه، وأمته على وجه الأرض بناء على معرفتهم تأويل حروف المعجم التي بُدئت بها بعض سور القرآن طبقا لنظامهم في حساب الحروف فأكذب الله مقالتهم. ونزل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾. قال الطبري: "... التأويل الذي عنى الله جل ثناؤه بقوله (وابتغاء تأويله). قال بعضهم: معنى ذلك: الأجل الذي أرادت اليهود أن تعرفه من انقضاء مدة أمر محمد صلى الله عليه وسلم وأمر أمته من قبل الحروف المقطعة من حساب الجمل ك: (ألم)، (ألمص)، (ألر) وما أشبه ذلك من الأجل... (٢).

فالتأويل هنا بمعنى معرفة ما ترمز إليه تلك الحروف المقطعة في أوائل بعض سور القرآن الكريم عند اليهود. وتلك الحروف هي المتشابه الذي طمعوا في فك رموزه ليعرفوا به أجل أمة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو ما قطع الله عليهم وعلى غيرهم العلم به فقلل ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (٣).

يقول الطبري: "... سمي الله من أي الكتاب المتشابه الحروف المقطعة التي في أوائل بعض السور نحو: (ألم)، (ألمص)، (ألر). وما أشبه ذلك لأنهم طمعوا أن يدركوا من قبلها معرفة مدة الإسلام وأهله، ويعلموا نهاية أجل محمد وأمته فأكذب الله أصدقتهم بذلك، وأعلمهم أن ما ابتغوا علمه من ذلك من قبل الحروف المتشابهة لا يدركونه. ولا من قبل غيرها. وأن ذلك لا يعلمه إلا الله... (٤).

(١) - آل عمران / ٥٦.

(٢) - محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م. ج3 ص181.

(٣) - آل عمران / ٥٦.

(٤) - محمد بن جرير الطبري، المصدر السابق، ج3 ص175.

ويذهب الرازي إلى أن التأويل في الآية يعني طلب معرفة حقيقة الأمور الغيبية التي استأنث الله بعلمها كموعده قيام الساعة، ومقادير الثواب والعقاب للطائعين والعصاة كم تكون. فيقول: "...إعلم أن المراد منه أنهم يطلبون التأويل الذي ليس في كتاب الله عليه دليل ولا بيان. مثل طلبهم أن الساعة متى تقوم، وأن مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم تكون..."<sup>(1)</sup>.

ومفهوم الرازي للتأويل في هذه الآية مبني على المراد بالمتشابه عنده وهو الغيب الذي استأنث الله بعلمه<sup>(2)</sup>. ولذلك فإن تأويلها يعني طلب علمها ومعرفة حقيقتها. وبناء على مفهومه للتأويل رأى الوقف على لفظ الجلالة في قراءة الآية في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾<sup>(3)</sup>. فيكون معناها أن هذا المتشابه الذي هو حقيقة الغيب لا يعلمه إلا الله تعالى، وليس للراسخين ولا لغيرهم أن يعلموه. وعند ابن تيمية لا يختلف الأمر؛ إذ لا بد من معرفة المراد بالمتشابه عنده ليتسنى الوقوف على مفهومه للتأويل في هذه الآية.

إن المتشابه عند ابن تيمية على ضربين :

أولهما : ما استأنث الله بعلمه وبكيفية وحقيقته ...

ثانيهما : المتشابه أمر نسبي، غير مطلق، وما قد يتشابه على البعض لا يتشابه على غيرهم.<sup>(4)</sup> وهذان الضربان إنما يظهران فيما أثر من قراءة للآية؛ حيث يقول: "...﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا... ﴾<sup>(5)</sup> وفيها قولان وقراءتان: منهم من يقف على قول الله تعالى (إلا الله) ويقول : والراسخون في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه... ومنهم من لا يقف، بل يصل بذلك قوله تعالى: ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴾ ويقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه..."<sup>(6)</sup>

(1) - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ط3، بيروت، دار إحياء التراث العربي، دت، ج7 ص190.

(2) - سيأتي بيانه وتفصيله أكثر في مباحث لاحقة.

(3) - آل عمران / 07.

(4) - سيأتي بيانه وتفصيله.

(5) - آل عمران / 07.

(6) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دقائق التفسير، تحقيق: محمد السيد الجليلند، ط2، دمشق وبيروت، مؤسسة علوم القرآن،

1404هـ/1984م، ج1 ص330.

فالقراءتان مبنيتان على معنى التأويل، المبني بدوره على معنى المتشابه. لذلك علق ابن تيمية قائلاً: "... وكلا القولين مأثور عن طائفة من السلف، وكلا القولين حق باعتبار؛ فإن لفظ التأويل يراد به التفسير ومعرفة معانيه. والراسخون في العلم يعلمون تفسير القرآن... وقد يعني بالتأويل ما استأثر الله بعلمه من كيفية ما أخبر به عن نفسه وعن اليوم الآخر. فهذا تأويل لا يعلمه إلا الله..."<sup>(١)</sup>

- فإذا كان المتشابه هو أحوال الغيب. فالتأويل هو معرفة حقيقتها وكيفياتها ووقتها. وهذا علمه عند الله تعالى فقط.

- وإن كان المتشابه نسبياً. فالتأويل هو التفسير الذي يبرع فيه أحدهم، ويخفى منه الكثير عن الآخرين.

وكذلك يفعل محمد رشيد رضا حيث يفرق أولاً بين الإحكام والتشابه الذين وصف الله تبارك وتعالى بهما كتابه الكريم في الآية، فقال: "... إن التشابه هنا وصف للآيات باعتبار معانيها، أي أنك إذا تأملت في هذه الآية تجد معاني متشابهة في فهمها من اللفظ، لا يجد الذهن مرجحاً لبعضها على بعض..."<sup>(٢)</sup> "وأما كون المحكمات هن أم الكتاب أي أنهن" ... الأصل الذي دُعِيَ إليه الناس، ويمكنهم أن يفهموها ويهتدوا بها وعنهما يتفرع غيرها، وإليها يرجع، فإن اشتبه علينا شيء نرده إليها، وليس المراد بالرد أن نؤوله بل نؤمن بأنه من عند الله وأنه لا ينافي الأصل المحكم الذي هو أم الكتاب وأساس الدين الذي أمرنا أن نأخذ به عن ظاهره الذي لا يحتمل غيره إلا احتمالاً مرجوحاً..."<sup>(٣)</sup>

فلما وجب رجوع الفرع عند الاشتباه إلى الأصل، فهم أن الرجوع إلى غير المحكم هوى وزيف وتقليد وهو التأويل.

ولذلك يقول: "... التأويل هنا بمعنى الإرجاع، أي أنهم يرجعونه إلى أهوائهم وتقاليدهم، لا إلى الأصل المحكم الذي بني عليه الاعتقاد..."<sup>(٤)</sup>

(١) - المصدر السابق، ج ١ ص 329 - 330.

(٢) - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ط 2، بيروت، دار المعرفة، د-ت، ج 3 ص 166.

(٣) - المصدر السابق، ج 3 ص 166.

(٤) - المصدر السابق، ج 3 ص 166.

وقد ذكر للمتشابه معينين آخرين فقال : "...المتشابه ما استأثر الله بعلمه من أحوال الآخرة، وما خالف ظاهر لفظه المراد منه. وورود المتشابه بالمعنى الأول ضروري ... ونقول إنه لا يعلم من تأويل ذلك أي حقيقة ما تؤول إليه هذه الألفاظ إلا الله. والراسخون في العلم وغيرهم في هذا سواء..." (١)

فهذا التأويل الذي هو حقيقة الأمور الغيبية هو ما ذهب إليه الرازي من قبل. وأما الثاني فهو "...ليس قاصرا على أحوال الآخرة بل يتناول غيرها من صفات الله التي لا يجوز في العقل أخذها على ظاهرها، وصفات الأنبياء التي من هذا القبيل نحو قوله تعالى : ﴿ وَكَلِمَةُ إِلَهِهَا إِلَىٰ مَرْبِّمْ وَمَرْجِعُهُمْ ﴾ (٢) فإن هذا مما يمنع الدليل العقلي و الدليل السمعي من حمله على ظاهره..." (٣)

فهذا النوع من المتشابه هو الذي اصطلح على تأويله بصرف ظاهر لفظه عن معناه إلى معنى آخر - كما سيأتي بيانه - وهو يؤكد ما سبق. وهو أن لفظ التأويل في هذه الآية يتحدد مفهومه بناء على معاني المتشابه .

وفي سورة النساء قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (٤)

ومعنى التأويل هنا فيما نقله الطبري عن مجاهد (٥) خاضع لسياق الآية؛ إذ المولى تبارك وتعالى يأمر المؤمنين أن يردوا أمورهم عند النزاع إلى حكم الله ورسوله. فإن فعلوا نالوا الجزاء الأوفر. لذلك قال مجاهد: "... (أحسن تأويلا) أحسن جزاءا وأحسن ثوابا..." (٦)

(١) - المصدر السابق، ج 3 ص 167.

(٢) - النساء / 171.

(٣) - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج 3 ص 168.

(٤) - النساء / 59.

(٥) - هو مجاهد بن جبر، أبو الحجاج، صاحب التأويل والتفسير، والأقارب والتذكير، روى عن ابن عباس فقال : عرضت القرآن على ابن عباس ثلاث عرضات، أفقه عند كل آية أسأله فيما نزلت وكيف كانت؟

[أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء، ط3، بيروت، دار الكتاب العربي، 1400هـ/1980م، ج3، ص 279 - 280].

(٦) - محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، ج 4 ص 155.

وكذلك قال محمد رشيد رضا، وطاهر بن عاشور<sup>(1)</sup>: (أحسن تاويلا) أي "...مآلا وعاقبة..."<sup>(2)</sup>... وأحسن ردا وصرفا<sup>(3)</sup>..."

ولا شك في أن الاحتكام إلى كتاب الله هو الوسيلة العملية المثلى لتؤول أمور الناس وأموالهم وأحوالهم في معاشهم ومعادهم إلى الخير، وقد قال صلى الله عليه وسلم: ((وإني قد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به: كتاب الله...))<sup>(4)</sup> وفي التنكر له تصريح أمورهم إلى غير ذلك...

وقال تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ سُوءُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ... ﴾<sup>(5)</sup>. قال الزمخشري: "... هل ينظرون إلا عاقبة أمره وما يؤول إليه من تبیین صدقه وظهور صحة ما ينطق به من الوعد والوعيد..."<sup>(6)</sup>.

وقال ابن تيمية: "... إنما ذلك مجيء ما أخبر القرآن بوقوعه من القيامة وأشراتها كالدابة وياجوج وماجوج وطلوع الشمس من مغربها ومجيء ربك والملك صفا صفا. وما في الآخرة من الصحف والموازن والجنة والنار وأنواع النعيم والعذاب فحينئذ يقولون ﴿ قَدْ

(1) - هو محمد الطاهر بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد بن عاشور، أديب تونسي، توفي سنة أربع وثمانين ومائتين وألف. من آثاره: مقاصد الشريعة، أصول النظام الاجتماعي.

[ الزركلي، الأعلام، ج 3 ص 43].

(2) - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج 5 ص 193.

(3) - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، د-ط، تونس، الدار التونسية، الجزائر، الشركة الوطنية للكتاب، 1984، ج 5 ص 101.

(4) - أخرجه أبو داود و ابن ماجه :

- سنن أبي داود، مراجعة وضبط وتعليق: محمد محي الدين عبد الحميد، د ط، د م ن، دار الفكر، د ت، كتاب المناسك المجلد الأول، ج 2 ص 185.

- سنن ابن ماجه، تحقيق: فواد عبد الباقي، د ط، د م ن، دار الفكر، د ت، كتاب المناسك، باب 48، ج 2 ص 1025.

(5) - الأعراف / 53.

(6) - محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل، ط 3، بيروت، دار الكتاب العربي 1987، ج 2 ص 109.

جَاءَتْ مُرْسَلٌ مِّنَّا بِالْحَقِّ...». وهذا القدر الذي أخبر به القرآن من هذه الأمور لا يعلم وقته وقدره وصفته إلا الله. وتلك الحقائق على ما هي عليه هي تأويل ما أخبر الله به...<sup>(1)</sup>. والمراد بالنظر في الآية الانتظار، فكأن معنى الآية أن ليس أمام أولئك المنكرين لِمَا وَعَدَ اللهُ بِهِ إِلَّا "...وقوع تأويله وهو ما يؤول إليه ما أخبر به من أمر الغيب الذي يقع في المستقبل في الدنيا ثم في الآخرة..."<sup>(2)</sup> وعند ذاك يذعنون وَيُقِرُّونَ بِأَنَّ الرِّسْلَ كَانَتْ عَلَى حَقِّ.

وقال تعالى في سورة يونس: ﴿...بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِطُوا بِعَلَمِهِ وَكَمَا يَأْتِيهِمْ تَأْوِيلُهُ...﴾<sup>(3)</sup>

ومفهوم التأويل فيها لا يخرج عن مفهومه في آية الأعراف؛ فإن أقواما كثيرة كذبت رسلها، وكابرت، وأنكرت ما وعد به الأنبياء والرسل، واستبعدوا وقوعه. لذلك ما عليهم إلا انتظار يوم وقوعها، فإذا وقعت يقولون قد كانت الرسل على حق، وكنا على ضلال "...فتأخر الوقوع لا يعني عدم صدق الرسل، لذلك ما كان على المكذبين إلا انتظار تأويله، أي بيان ما يؤول إليه ذلك الوعيد الذي توعدهم الله في القرآن..."<sup>(4)</sup>.

وتعد سورة يوسف أكثر السور التي ورد فيها لفظ التأويل. قال تعالى: ﴿...وَكَذَلِكَ

يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْآحَادِيثِ...﴾<sup>(5)</sup> وقال: ﴿وَعَلَّمَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْآحَادِيثِ...﴾<sup>(6)</sup> وقال: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُبِّي قَدِ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾<sup>(7)</sup>.

ولفظ التأويل في هذه الآيات جاء مقترنا بالآحاديث، فارتبط مفهومه بمعنى لفظ الآحاديث، فعند الطبري الآحاديث هي: ما يراه الناس في منامهم. وتأويلها تفسيرها، وشرحها، وشرح غامضها، وبيان ما تؤول إليه وتصير؛ إذ يقول: "... قوله: ﴿يُعَلِّمُكَ

(1) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دقائق التفسير، ج 1 ص 124 - 125.

(2) - محمد رشيد رضا، المنار، ج 8، ص 442 - 443.

(3) - يونس / 39.

(4) - محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، ج 96، ص 562.

(5) - يوسف / 6.

(6) - يوسف / 101.

(7) - يوسف / 100.

مِنْ تَأْوِيلِ الْإِحَادِيثِ ﴿... يَعْلَمُكَ رَبُّكَ مِنْ عِلْمِ مَا يُوَوَّلُ إِلَيْهِ أَحَادِيثَ النَّاسِ عَمَّا يَرُونَهُ فِي مَنَامِهِمْ وَذَلِكَ تَعْبِيرُ الرَّؤْيَا﴾. (1) وحقى الرأي نفسه عن مجاهد (2).

أما عند الزمخشري فإن : " ... الأحاديث هي الكتب السماوية السابقة. وسنن الأنبياء. وتأويلها معرفة معاني كتب الله تعالى، وسنن الأنبياء، وما غمض، وما اشتبه على الناس من أغراضها ومقاصدها. يفسرها لهم ويشرحها ويبدلهم على مودعات حكمها... " (3). وهذا بعيد لأن ما ورد في القرآن حكاية عن سيدنا يوسف عليه السلام لم يشر إلى أنه شرح غوامض الكتب السابقة، أو بين للناس سنن الأنبياء.

أما الرازي فيذهب إلى أن الأحاديث هي الحوادث والمخلوقات المحتاجة إلى محدث، وتأويلها يعني الاستدلال بها على وجود الله تعالى ووحدانيته؛ إذ يقول : " ... وتأويل الأحاديث كيفية الاستدلال بأصناف المخلوقات الروحانية والجسمانية على قدرة الله تعالى وحكمته وجلاله... " (4). وربما أصاب الرازي من حيث أن يوسف عليه السلام استعمل ما علمه الله من الاستدلال بالحوادث على وجود الله تعالى، وتوحيده، فقد خاطب الفتيين المسجونين معه : ﴿ يٰصٰحِبِ السِّجْنِ اٰمْرٌ بَابٌ مُّتَّفَقُوْنَ خَيْرٌ اَمِ اللّٰهُ الْوٰحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ (5) ، إلا أن هذا المنهج في مجادلة الناس لم يكن علما آتاه الله يوسف عليه السلام دون غيره من الأنبياء. لأن هذا منهج الرسل جميعهم في دعواتهم لأقوامهم. والقول إنه تعالى قال : ﴿ وَيَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْإِحَادِيثِ ﴾ (6) أي يعلمك كيفية الاستدلال بالمخلوقات على وجود الله تعالى، وجعله معجزة وفضل خاص ليوسف عليه السلام فقط بعيد أيضا.

وقال صاحب المنار : " ... ﴿ وَيَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْإِحَادِيثِ ﴾ أي يعلمك من علمه اللدني تأويل الرؤى وتأويلها تفسيرها بالعبرة والإخبار ... " (7).

(1) - محمد بن جرير الطبري، المصدر السابق، ج 7 ص 150.

(2) - المصدر السابق، ج 7 ص 151.

(3) - محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ج 2 ص 445.

(4) - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج 18 ص 909.

(5) - يوسف / 39.

(6) - يوسف / 6.

(7) - محمد رشيد رضا، المنار، ج 12 ص 255.

فالأحاديث هي الرؤى وما يراه الناس في منامهم، لذلك جاء التأويل عنده بمعنى التفسير .  
ويجمع ابن عاشور في تفسيره بين الرأيين السابقين : رأي الرازي ورأي محمد رشيد رضا  
فيقول : " ... التأويل : إرجاع الشيء إلى حقيقته، ودليله الأحاديث، يصح أن يكون جمع  
حديث بمعنى الشيء الحادث. فتأويل الأحاديث إرجاع الحوادث إلى عللها وأسبابها لإدراك  
حقاتقها على التمام ... وذلك بالاستدلال بأصناف الموجودات على قدرة الله وحكمته. ويصح  
أن يكون الأحاديث جمع حديث بمعنى الخبر المتحدث به، فالتأويل تعبير الرؤيا، سميت  
الأحاديث لأنها المرائي التي يتحدث بها الراءون. وعلى هذا حملها بعض المفسرين ...  
ولعل كلا المعنيين مراد، بناء على صحة استعمال المشترك في معنياه وهو الأصح ... " (1).  
ويبقى أن القول بأن المراد بالتأويل في هذه الآيات هو تعبير الرؤى والأحلام أقرب، وأن  
الأحاديث هي ما يراه الناس في منامهم أصوب. لأنه المعنى الذي يحتمله السياق، ولأن ذلك  
من العلوم التي برع فيها قدامى مصر. فأتى الله يوسف عليه السلام معجزة من جنس ما  
كان موجودا في قومه. وكذلك كان الأمر مع سائر الأنبياء والمرسلين، كل يؤتيه الله معجزة  
تتناسب وما اشتهر به أهله وقومه.

والتأويل الوارد في قوله تعالى : ﴿ ... وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَمَرُوا بِالْقُسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ  
وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ... ﴾ (2)، كما هو الوارد في سورة النساء؛ إذ المولى تبارك وتعالى يأمر المؤمنين  
بالوفاء في الكيل، فإن هم انضبطوا بذلك كان مآلهم وعاقبتهم خيرا؛ ونالوا الجزاء والثواب.  
قال الطبري : " ... ﴿ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ أحسن مردودا عليكم وأولاً إليه. ونقل عن قتادة (3) : خير  
ثوابا وعاقبة ... " (4) وكذلك قال الرازي (5)

(1) - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 10 ص 216.

(2) - الإسراء / 35.

(3) - هو قتادة بن دعامة بن عزيز بن عمرو بن ربيعة بن الحارث بن سدوس، السدوسي، البصري، الأكمه. كان تابعيا وعالمًا  
كبيرًا. ولد سنة ستين للهجرة، وتوفي سنة سبع عشر ومائة بواسط.

[ابن خلكان، وفیات الأعيان، ج 4 ص 85 وشمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيقه : شعيب الأرنؤوط، ط3،  
سوريا، مؤسسة الرسالة، 1405هـ/1985م، ج 5 ص 269].

(4) - محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، ج 8 ص 79.

(5) - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج 20 ص 206.

والزمخشري<sup>(١)</sup>

وقال تعالى في سورة الكهف على لسان العبد الصالح صاحب موسى عليه السلام : ﴿ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴾<sup>(٢)</sup> . فقد بين ذلك العبد الصالح لموسى عليه السلام عاقبة وتأويل كل ما قام به واحتار له موسى عليه السلام من خرق السفينة، وقتل الغلام، وإقامة الجدار دون أجر. قال الطبري : " ... ذلك ما تقول إليه وترجع الأفعال التي لم تستطع على ترك مسألتك إياي عنها، وإنكارها لها صبرا..."<sup>(٣)</sup>.

ويحتمل أن يراد بها حقيقة تلك الأعمال بحيث كان ظاهرها غير حقيقتها. ولو كان موسى عليه السلام يعرف تأويلها الذي هو حقيقتها لصبر وكف عن السؤال؛ يعزز ذلك أن هذا الصالح أتاه الله علما لدنيا. قال تعالى : ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ﴾<sup>(٤)</sup>. قال الرازي : "... وهذا يدل على أن ذلك العالم كان قد أتاه الله قوة عقلية قدر بها أن يشرف على بواطن الأمور، ويطلع بها على حقائق الأشياء..."<sup>(٥)</sup>.

نخلص من هذا إلى أن المفسرين - على اختلاف مشاربهم الفكرية - لم يختلفوا في معاني التأويل الواردة في غير آية آل عمران السابعة؛ وتلك المعاني لم تخرج عن معاني التأويل في اللغة. وهي : الرجوع، العاقبة وتفسير الرؤيا.

أما خلافهم فكان حول مفهوم لفظ التأويل في آية آل عمران، المرتبط بمفهوم المتشابه، حيث ظهر أن خلافهم أفضى إلى ثلاث معاني وهي:

- التأويل بمعنى حقيقة الغيب وكيفياته وأوقاته وغيرها.. وهو قول الرازي وأحد قولي بن تيمية وأحد قولي محمد رشيد رضا.

- التأويل بمعنى التفسير، وهو القول الثاني لابن تيمية.

- التأويل بمعنى صرف الظواهر التي لا تستقيم في العقل، وهو القول الثاني لرشيد رضا. تلك المعاني مبنية على المراد بالمتشابه عند كل واحد من أولئك العلماء. فمن قال بأن

(١) - محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ج 2 ص 665.

(٢) - الكهف / 82.

(٣) - محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، ج 8 ص 270.

(٤) - الكهف / 65.

(٥) - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج 21 ص 150.

المتشابه هو الأمور الغيبية التي استأثر الله تعالى بعلمها ذهب إلى أن التأويل هو طلب الحقيقة، ومن قال إن المتشابه هو ظواهر الآيات التي لا تستقيم في العقل ذهب إلى أن التأويل هو صرف تلك الظواهر إلى معاني مجازية مقبولة في العقل وتأييدها اللغة. ومن رأى أن المتشابه نسبي ذهب إلى أن التأويل هو التفسير.

### المطلب الثالث: مفهوم التأويل في السنة والآثار:

ورد لفظ التأويل في السنة والآثار بصيغ: تأول، أول، يتأول، يتأولون، تأويله والتأويل. - ففي الأثر عن السيدة عائشة - رضي الله عنها - قالت: "...الصلاة أول ما فرضت ركعتان، فأقرت صلاة السفر، وأتمت صلاة الحضر. قال الزهري<sup>(1)</sup>: فقلت لعروة<sup>(2)</sup>: ما بال عائشة تتم؟ قال: تأولت كما تأول عثمان"<sup>(3)</sup>. والمراد بالتأويل هنا هو تكافؤ أدلة الإتمام وأدلة القصر في نظر السيدة عائشة، كما تكافأت الأدلة ذاتها في نظر عثمان رضي الله عنه.

(1) - هو محمد بن مسلم بن عبيد الله، بن عبد الله، بن شهاب، بن عبد الله بن الحارث، بن زهرة، بن كلاب، القرشي، الزهري، أبو بكر، الفقيه، الحافظ، متفق على جلالة وإتقانه. وهو من رؤوس الطبقة الرابعة. مات سنة خمس وعشرين، وقيل قبل ذلك بسنة أو سنتين. روى عن أبان بن عثمان بن عفان، وإسماعيل بن سعد بن أبي وقاص، وثابت بن قيس، ورافع بن خديج... [أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد مصطفى عبد القادر عطا، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413هـ / 1993م، ج2 ص133 وجمال الدين المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413هـ / 1993م، ج26 ص419 - 420].

(2) - هو عروة، بن الزبير، بن العوام، بن خويلد الأسدي، أبو عبد الله المدني، ثقة، فقيه مشهور، مات سنة أربع وتسعين على الصحيح، ومولده في أوائل خلافة عثمان؛ روى عن أسامة بن زيد، وبشير بن سعد، وجابر بن عبد الله... [أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ج1 ص671 وجمال الدين المزي، تهذيب الكمال، ج20 ص11 - 24].

(3) - أخرجه البخاري ومسلم.

\* صحيح البخاري، د ط، بيروت، دار الفكر، 1401هـ / 1981م، باب: ما جاء في التقصير، المجلد1، ج2 ص36.

\* صحيح مسلم بشرح النووي، د ط، بيروت، دار الفكر، 1401هـ / 1981م، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، المجلد3، ج5 ص195.

يقول النووي<sup>(١)</sup>: "... فالصحيح الذي عليه المحققون أنهما رأيا القصر جائزا والإتمام جائزا فأخذ بأحد الجائزين وهو الإتمام... ".<sup>(٢)</sup>

فكان التأويل عبارة عن فهم دقيق من جانب السيدة عائشة أفضى إلى كشف تكافؤ أدلة القصر وأدلة الإتمام .

وعن أبي سعيد الخدري<sup>(٣)</sup> رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " بينما أنا نائم رأيت الناس يعرضون علي، وعليهم قمص منها ما يبلغ الثدي وما دون ذلك. وعرض علي عمر ابن الخطاب وعليه قميص يجره. قالوا: فما أولت ذلك يا رسول الله؟ قال: "الدين"<sup>(٤)</sup> والمراد بالتأويل هنا عبارة الرؤيا، وتفسيرها. وقد ذكره العسقلاني<sup>(٥)</sup> في باب

(١) - هو يحيى بن شرف بن مري بن حسن بن حسين بن محمد بن حزام النووي، الدمشقي، الشافعي محي الدين أبو زكريا، فقيه ومحدث وحافظ ولغوي. ولد سنة إحدى وثلاثين وستمائة. ومات سنة ست و سبعين و ستمائة . من تصانيفه : الأربعون نوية في الحديث وروضة الطالبين في فروع الفقه الشافعي.

[جمال الدين الإسني، طبقات الشافعية، تحقيق: كمال الحوت، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/١٩٨٦م، ج٢ ص٢٦٦ - ٢٦٧ وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج٥ ص٣٥٤ - ٣٥٦].

(٢) - يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم، المجلد٣، ج٥ ص١٩٥.

(٣) - هو سعد بن مالك، بن سنان، بن عبيد الأنصاري، أبو سعيد الخدري، روى الكثير، ومات بالمدينة سنة ثلاث أو أربع أو خمس وستين، استصغر يوم أحد، وغزا بعد ذلك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اثني عشرة غزوة، روى عن جابر بن عبد الله وزيد بن ثابت وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب...

[أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ج١ ص٣٤٥ وجمال الدين المزني تهذيب الكمال، ج١٠ ص٢٩٤ - ٢٩٥].

(٤) - أخرجه البخاري ومسلم بلفظ واحد من طريق أبي سعيد الخدري.

\* صحيح البخاري، كتاب الإيمان، ج١ ص١١، وفي كتاب التعبير، المجلد ٤ ، ج٧ ص٧٥.

\* صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب فضائل الصحابة، باب : من فضائل عمر رضي الله عنه، ج١٥ ص١٥٩.

وأخرجه البخاري بلفظ آخر من طريق ابن عمر.

\* صحيح البخاري، كتاب العلم، باب : فضل العلم، المجلد١، ج١ ص٢٨ - ٢٩.

(٥) - هو شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي الكتاني، العسقلاني، المصري.. وُلِدَ سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة. ألّف كتباً كثيرة كشرح البخاري، وتهذيب التهذيب، والإصابة، ولسان الميزان... توفي سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة.

[ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج٧ ص٢٧١ - ٢٧٣ ومحمد علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن القرن السابع، ط١، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٤٨هـ، ج١ ص٨٧ - ٩٢].

تعبير الرؤيا فقال: "...و اتفق أهل التعبير على أن القميص يعبر بالدين وأن طوله يدل على بقاء آثار صاحبه من بعده... و في الحديث مشروعية تعبير الرؤيا...".<sup>(1)</sup>

وروى مسروق<sup>(2)</sup> عن عائشة قالت: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك. اللهم اغفر لي . يتأول القرآن"<sup>(3)</sup>.

قال العسقلاني: "يتأول القرآن أي يفعل ما أمر به فيه ... والمراد بالقرآن بعضه . وهو السورة المذكورة"<sup>(4)</sup>...". و يقصد سورة النصر وقوله تعالى: ﴿ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ وَرَأَيْتَ

النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴾<sup>(5)</sup>. وقال النووي: "...معنى

يتأول القرآن يعمل ما أمر به في قول الله عز وجل: ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ ... ﴾<sup>(6)</sup>.

وقال شمس الحق العظيم آبادي<sup>(7)</sup>: "يتأول القرآن أي مبينا ما هو المراد من قوله ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ

(1) - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه : محمد فؤاد عبد الباقي، د ط، بيروت، دار المعرفة، دت، ج 12 ص 396.

(2) - هو مسروق بن الأجدع، بن مالك، بن أمية، بن عبد الله، بن مر، بن سلمان، بن معمر، بن الحارث، بن سعد، بن عبد الله، بن وادعة، بن عمرو، بن عامر، بن شاشيخ، بن رافع، بن مالك، بن حنوان، بن نوف، بن هذام، أبو عائشة. ثقة، فقيه وعابد. مات سنة اثنتين أو يقال سنة ثلاثة وستين. روى عن أبي بن كعب، وخباب بن الأرت، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عمر بن العاص، وعائشة زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم...

[أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ج 2 ص 175. وجمال الدين المزي، تهذيب الكمال، ج 27 ص 451 - 452].

(3) - أخرجه البخاري ومسلم.

• صحيح البخاري، كتاب الآذان، باب: التسبيح والدعاء في السجود، ج 1 ص 199.

• صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الصلاة، باب: ما يقال في الركوع و السجود، ج 4 ص 201.

(4) - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج 2 ص 299.

(5) - سورة النصر.

(6) - يحيى بن شرف النووي، شرح مسلم، ج 4 ص 201.

(7) - هو شمس الحق العظيم آبادي، أبو الطيب، محدث الهند. ولد في آخر ذي القعدة عام ثلاث وسبعين ومائتين وألف. له شرح كبير على سنن أبي داود سماه غاية المقصود في حل سنن أبي داود، واختصاره عون المعبود.

[محمد الحسني الكتاني، فهرس الفهارس، دط، د م ن، المطبعة الجديدة، 1347هـ، ج 2 ص 28. وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج 3 ص 346].

رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرُهُ ﴿ آتِيَا بِمَقْتَضَاهُ... ﴾<sup>(١)</sup>. وهو من قبيل تأويل الأمر الذي هو نفس المأمور به.

- وجاء في الأثر أن عمر بن الخطاب وغيره يقولون: "لا يرث المؤمن الكافر. قال ابن شهاب الزهري: "كانوا يتأولون قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَكَفَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾<sup>(٢)</sup>... " (٣) قال العسقلاني: "... قال ابن شهاب و كانوا يتأولون ... أي يفسرون قوله تعالى: ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ وولاية الميراث، أي يتولى بعضهم بعضا في الميراث و غيره... " (٤).

و قال العيني<sup>(٥)</sup>: "... قوله كانوا يتأولون أي السلف كانوا يفسرون الولاية في هذه الآية بولاية الميراث... " (٦). فكان المراد بلفظ التأويل في هذا الأثر التفسير.

- وجاء عن جابر بن عبد الله<sup>(٧)</sup> رضي الله عنه في حجة الوداع قوله: "...ورسول الله صلى الله عليه و سلم بين أظهرنا ، ينزل عليه القرآن وهو يعلم تأويله . فما عمل من شيء عملنا به... " (٨). وهو يعلم تأويله معناه الحث على التمسك بما أخبركم عن فعله

(١) - شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود: شرح سنن أبي داود، ط١، بيروت، در الكتب العلمية، 1410هـ/1990م، المجلد3، ج5ص254.

(٢) - الأنفال / 72.

(٣) - أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب : توريث دور مكة وبيعها وشراؤها، المجلد1، ج2ص157.

(٤) - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج3ص452.

(٥) - هو بدر الدين محمود بن أحمد الحنفي، المعروف بالعيني، ولد سنة اثنتين وسبعمئة، تولى منصب قاضي قضاة الديار المصرية. كان فصيحاً باللغتين: العربية والتركية. من تصانيفه : شرح البخاري، شرح الهداية،- توفي سنة خمس وخمسين ومائتة بالقاهرة.

[ ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 7 ص 286 - 288. ومحمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع، ج 2 ص 294-300 ]

(٦) - بدر الدين أحمد العيني، عمدة القارئ : شرح صحيح البخاري، دط، دم ن، دار الفكر، دت، ج9ص227.

(٧) - هو جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام بن ثعلبة، أبو عبد الرحمن، صحابي ابن صحابي، مات بالمدينة بعد السبعين، وهو ابن أربع وتسعين. روى عن النبي صلى الله عليه وسلم، وخالد بن الوليد، وطلحة بن عبيد الله...

[جمال الدين المزي، تهذيب الكمال، ج4ص443 - 454 وأحمد بن علي العسقلاني، تقريب التهذيب ج1ص153].

(٨) - أخرجه أبو داود بلفظ يعلم تأويله والنسائي بلفظ: يعرف تأويله.

\* سنن أبي داود، كتاب الحج، باب: صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم، المجلد الأول، ج2ص183.

\* سنن النسائي بشرح السيوطي، كتاب الحج، د ط، بيروت، دار الكتاب العربي، دت، المجلد3، ج5ص156.

في حجة تلك...»<sup>(١)</sup>.

- وعن سعيد بن جبير<sup>(٢)</sup> عن ابن عمر<sup>(٣)</sup> كان يصلي حينما توجهت به راحلته. قال: وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك، ويتأول عليه ﴿ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَكُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾<sup>(٤)</sup>...»<sup>(٥)</sup>.

- وعن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وضع يده على كتفي أو على منكبي ثم قال: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"<sup>(٦)</sup>.  
وقد أخرجه أحمد<sup>(٧)</sup> من طريق عمرو بن دينار<sup>(٨)</sup> عن ابن عباس في قيامه خلف النبي صلى

(١) - شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود: شرح سنن أبي داود، المجلد 3، ج 5 ص 254.

(٢) - هو سعيد بن جبير بن هشام الأسدي مولاهم، أبو محمد، ثقة، ثبت فقيه، روى عن أنس بن مالك، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، قتل على يد الحجاج سنة خمس وتسعين. ولم يكمل الخمسين.

[جمال الدين المزي، تهذيب الكمال، ج 10 ص 358، وأحمد بن علي العسقلاني، تقريب التهذيب، ج 1 ص 349].

(٣) - هو عبد الله بن عمر بن الخطاب، القرشي، العدوي، أبو عبد الرحمن، ولد بعد المبعث ببصرى، استصغر يوم أحد، وشهد الخندق وما بعدها، كان من أشد الناس اتباعاً للأثر، مات سنة ثلاث وسبعين، في آخرها أو أول التي تليها، روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبلال مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورافع بن خديج، وزيد بن ثابت ...

[جمال الدين المزي، تهذيب الكمال ج 15 ص 332-340 وأحمد بن علي العسقلاني، تقريب التهذيب، ج 1 ص 516].

(٤) - البقرة / 150.

(٥) - أخرجه أحمد.

\* مسند الإمام أحمد وبهامشه منتخب كثر العمال في سنن الأقوال والأفعال، دط، دم ن، دار الفكر، دت، ج 2 ص 41.

(٦) - أخرجه أحمد.

\* مسند الإمام أحمد وبهامشه منتخب كثر العمال، ج 1 ص 266 - وجاء في الفتح الرباني: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" اشتهرت على الألسنة حتى نسبها بعضهم للصحيحين.. [أحمد عبد الرحمن البناء، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد الشيباني مع شرحه بلوغ الأمان، د ط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، دت، المجلد 21 - 22، ج 22 ص 292].

(٧) - هو أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني المروزي، أبو عبد الله، أحد الأئمة، ثقة حافظ، فقيه حجة. وهو رأس الطبقة العاشرة. مات سنة إحدى وأربعين وله سبع وسبعين سنة.

[جمال الدين، تهذيب الكمال، ج 1 ص 437 - 470 وأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ج 1 ص 44].

(٨) - هو عمر بن دينار المكي، أبو محمد الأثرم، ثقة، ثبت، مات سنة ست وعشرين ومائة. روى عن جابر بن عبد الله

الأنصاري، والحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب، وسعيد بن المسيب، وعبد الله بن عباس...

[جمال الدين المزي، تهذيب الكمال، ج 22 ص 5 - 12 وأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ج 1 ص 734].

الله عليه وسلم صلاة الليل وفيه "ما بالك أجعلك حدائي<sup>(١)</sup> فتخلفني؟ فقلت: أو ينبغي لأحد أن يصلي حذاءك وأنت رسول الله؟ فدعا لي أن يزيدني الله فهماً وعلماً<sup>(٢)</sup>. وهو ما يعني أن المراد بالتأويل هنا هو الفهم وعلم التفسير. يؤيد ذلك ما ذكره العسقلاني أن ابن مسعود<sup>(٣)</sup> كان يقول: نعم ترجمان القرآن ابن عباس<sup>(٤)</sup>.

والخلاصة أن لفظ التأويل في وضعه اللغوي تعبير عن معاني: الرجوع، العاقبة، التفسير وتعبير الرؤى والأحلام.

ولأن القرآن والسنة هما على طرائق العرب وسننهم في الكلام؛ فإن معاني التأويل فيهما ظلت لصيقة بالمعاني اللغوية، ولم تخرج عنها. ودارت أكثرها حول معنى التفسير. إلا أن ربط التأويل بالمتشابه في آية آل عمران، واختلاف المفسرين في المراد بالمتشابه أضاف للتأويل معنى جديداً طغى على سائر المعاني الواردة في اللغة، وفي الكتاب والسنة، والآثار. وهو ما سيظهر في المبحث الآتي.

### المبحث الثاني: تطور مفهوم التأويل:

لقد أفضى تتبع مفهوم التأويل في القرآن الكريم إلى العثور على مفهوم جديد له في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُشَبَّهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ 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﴾<sup>(٥)</sup>. حيث ظهر أن لفظ التأويل قد احتفظ بمعانيه

(١) - جاء في لسان العرب: الحذاء. الإزاء، وحذاء الشيء إزأؤه. يقال: اجلس جذاة فلان أي بجذائه. وحذوته: قعدت بجنبه. وجاء الرجلان حذيتين: أي كل واحد منهما جنب صاحبه [ج 2 ص 814 - 815].

(٢) - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المصدر السابق، ج 1 ص 170.

(٣) - هو الصحابي عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب، أحد السابقين إلى الإسلام، شهد بدرًا، وأحدا، والخندق، وبيعة الرضوان، وسائر المشاهد، له عدة مناقب؛ فقد شهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة. توفي سنة اثنتين وثلاثين.

[جمال الدين المزي، تذيب الكمال، ج 16 ص 121].

(٤) - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج 7 ص 100.

(٥) - آل عمران / 07.

اللغوية في سائر المواضع التي ذكر فيها، وهي: الرجوع، والنفسير، والعاقبة وتعبير الرؤيا. بينما اكتسب مفهومًا جديدًا في هذه الآية.

فما هو هذا المفهوم الجديد؟ وكيف نظر إليه علماء القرآن والمفسرون، وكذا الأصوليون والفلاسفة والمتكلمون؟ وما القيمة التي أضافها المفهوم الجديد لتلك العلوم؟ هذان السؤالان سأحاول الإجابة عنهما من خلال ثلاث مطالب يتضمنها هذا المبحث - إن شاء الله -

**المطلب الأول : مفهوم التأويل عند "علماء القرآن والمفسرين" و "الأصوليين" و "الفلاسفة".**

— مفهوم التأويل عند علماء القرآن والمفسرين : ننتقل من ملاحظة الزرقاني<sup>(1)</sup> المهمة وهي قوله : "... إنما قلنا في اصطلاح المفسرين ليخرج اصطلاح المتكلمين ومن جاراتهم، فإنهم يريدون بالتأويل ما ذهب إليه الخلف من صرف ما تشابه من الكتاب والسنة عن ظاهره إلى معانٍ تنفق وتنزيهه الله تعالى عن المشابهة والمماثلة..."<sup>(2)</sup>.

ومعنى ذلك أن ما اصطلاح عليه المفسرون بشأن التأويل غير ما اصطلاح عليه غيرهم من الأصوليين والمتكلمين والفلاسفة، وسيأتي بيان ذلك.

فالتأويل عند المفسرين وعلماء القرآن لم يخرج عن أحد معانيه الواردة في الكتاب والسنة والآثار، وهو التفسير. يقول السيوطي<sup>(3)</sup> : "... اختلف في التفسير والتأويل، فقال أبو

---

(1) - هو محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن علون الزرقاني المالكي، أبو عبد الله، محدث فقيه وأصولي. ولد بالقاهرة وتوفي بها. كان مولده عام خمس وخمسين وألف. ووفاته عام اثنين وعشرين ومائة وألف. من تصانيفه: شرح المنظومة البيقونية في مصطلح الحديث، مختصر المقاصد الحسنة في الأحاديث المشتهرة على الألسنة، وأهج المسالك بشرح موطأ الإمام مالك. [عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج 10 ص 24. والمحبي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دط، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، دت، ج 1 ص 246].

(2) - محمد بن عبد الباقي الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دط، د.م.ن، دار الفكر، دت، ج 2 ص 5، هامش رقم 1.

(3) - هو الحافظ جلال الدين، أبو الفضل، عبد الرحمن، بن أبي بكر، بن محمد، بن أبي بكر، بن عثمان، بن محمد، بن خليل، بن نصر، بن الخضر، بن الهمام الجلال، بن الكمال، بن ناصر الدين، السيوطي، الشافعي، صاحب التصانيف النافعة. ولد سنة سبع وأربعين ومائتين، وتوفي سنة إحدى عشر وتسعمائة. من تصانيفه : الإتيان في علوم القرآن، تدريب الراوي، آداب الفتوى... [ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 8 ص 51، والبغدادي، هدية العارفين، دط، استنبول، وكالة المعارف، 1955، ج 1 ص 534].

عبيد وطائفة : هما بمعنى ...<sup>(1)</sup> أي أن التفسير والتأويل متقاربان، مترادفين في معناهما. قال الزركشي<sup>(2)</sup> : " ... قيل التأويل والتفسير واحد...<sup>(3)</sup> وقال ابن تيمية : " ... التأويل تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل عند هؤلاء (يقصد المفسرون) متقاربا أو مترادفا. وهذا - والله أعلم - هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله...<sup>(4)</sup> أي تفسيره وعلم معانيه. ثم عقب قائلا : " ... وهذا هو التأويل في اصطلاح جمهور المفسرين ...<sup>(5)</sup> .

وهذا المفهوم سَوَّى بين التأويل والتفسير، فشاع بين المفسرين. ومنه قول الطبري في تفسيره : القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا ... يريد تفسيره.

وهو الرأي الذي يرجحه ابن عاشور إذ يقول : " ... اللغة والآثار تشهد للقول الأول<sup>(6)</sup> لأن التأويل مصدر أوله إذا أرجعه إلى الغاية المقصودة، والغاية المقصودة من اللفظ هي معناه وما أراد منه المنكلم به من المعاني فساوى التفسير ...<sup>(7)</sup> .

وقد ارتبط التأويل بالتفسير حين ساواه لأن كلا اللفظين غايته الكشف والإبانة عن دلالات الألفاظ. وهو ما جعل " ... الكثير من المفسرين وعلى رأسهم ابن جرير الطبري يستخدمون

(1) - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دط، بيروت، المكتبة الثقافية، 1973، ج 1 ص 73.

(2) - هو محمد بن بهادر، بن عبد الله المصري، الزركشي، الشافعي، بدر الدين، أبو عبد الله، فقيه، أصولي، محدث وأديب، تركي الأصل، مصري المولد. ولد سنة خمس وأربعين وسبعمائة، وتوفي سنة أربع وتسعين وسبعمائة. من تصانيفه : سلاسل الذهب في الأصول، النكت على ابن الصلاح، والبرهان في علوم القرآن.

[ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 6 ص 335، والبغدادي، هدية العارفين، ج 2 ص 674].

(3) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2، بيروت، دار المعرفة، دت، ج 2 ص 149.

(4) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب : عبد الرحمن بن محمد النجدي، ط 1، مطابع الرياض،

1381هـ - ج 13 ص 288-289.

(5) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، المصدر السابق، ج 13 ص 288 - 289.

(6) - يقصد الرأي الذي يسوي بين التأويل والتفسير.

(7) - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1 ص 16.

اللفظين في موضع الآخر، ومرجع هذا الإحساس بأن كلا اللفظين في أصل وضعه اللغوي يكاد يؤدي معنى الآخر، وإن كان الاصطلاح قد ميز بينهما بعض الشيء...<sup>(١)</sup>.

- ومال الزركشي إلى أنهما غير مترادفين فقال : " ... قيل : التفسير والتأويل واحد بحسب عرف الاستعمال، والصحيح تغايرهما...<sup>(٢)</sup> .

وهذه المغايرة ذكر السيوطي أوجها منها :

١ - " ...التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعماله في التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها...<sup>(٣)</sup> ونسب هذا الرأي إلى الراغب. وهذه المغايرة هي بالعموم والخصوص وذلك بأن جعل " ...التفسير أعم مطلقا. وكأنه يريد من التأويل بيان مدلول اللفظ بغير المتبادر منه لدليل، ويريد من التفسير بيان مدلول اللفظ مطلقا...<sup>(٤)</sup> .

٢ - " ...التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا، والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معانٍ مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الدلالة...<sup>(٥)</sup> .

ويوضح الزرقاني هذا الوجه بقوله : " ...فالتفسير هو القطع بأن مراد الله تعالى كذا والتأويل يرجح أحد الاحتمالات دون قطع...<sup>(٦)</sup> .

ويبينُ التفسير التأويل من وجه آخر، وهو ما ذكره السيوطي أيضا :

٣ - " ...التفسير بيان وضع اللفظ حقيقة ومجازا... والتأويل تفسير باطن اللفظ... فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشف عن المراد والكاشف دليل مثاله قوله تعالى : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ لِلْمُرْصِدِ ۙ ﴾<sup>(٧)</sup> تفسيره من الرصد.. وتأويله

(١) - محي الدين بلتاجي، دراسات في التفسير وأصوله، ط١، بيروت، مطبعة دار الهلال، دت، ص 8-9.

(٢) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2 ص 149.

(٣) - جلال الدين السيوطي، الإقتان، ج 1 ص 173.

(٤) - محمد بن عبد الباقي الزرقاني، مناهل العرفان، ج 2 ص 05.

(٥) - جلال الدين السيوطي، المصدر السابق، ج 1 ص 173.

(٦) - محمد بن عبد الباقي الزرقاني، المصدر السابق، ج 2 ص 5.

(٧) - الفجر / 14

التحذير من التهاون بأمر الله والغفلة عن الأهبة والاستعداد للعرض، وقواطع الأدلة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة...<sup>(١)</sup>.

4 - " ... قال قوم ما وقع مبينا في كتاب الله، ومعينا في صحيح السنة سمي تفسيرا، لأن معناه ظهر ووضّح. وليس لأحد أن يتعرض إليه باجتهاد، ولا غيره. بل يحمله على المعنى الذي ورد، ولا يتعداه. والتأويل ما استنبطه العلماء المعاملون لمعاني الخطاب الماهرون في آلاف العلوم...<sup>(٢)</sup>.

5 - أما الوجه الأخير من أوجه المبايئة، فهو ما نقله أيضا السيوطي عن البغوي<sup>(٣)</sup> وهو قوله: "...التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها، وما بعدها، تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط...<sup>(٤)</sup>.

وهذا المعنى المنقول عن البغوي والكواشي لا يبعد كثيرا عن مفهومه عند الأصوليين والمتكلمين - كما سيأتي بيانه - وهو صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح لدليل، أو صرف ظاهر اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لقرينة؛ فقد ظهر معنى الصرف في تعريفهما مرادفا للفظ التأويل، بخلاف أوجه المبايئة السابقة.

كما يبدو فيه الاعتماد على الاستنباط، وإعمال العقل، وتجاوز ظاهر اللفظ، أو ظاهر الآية على أن لا يُخِلَّ ذلك التجاوز بالكتاب والسنة.

وهو ما يمكن اعتباره اقتراب من أجواء التأويل كما هو عند الأصوليين والمتكلمين، وهذا التأويل ذكره الزركشي، وزاد أنه قول أبي القاسم بن حبيب النيسابوري<sup>(٥)</sup>، والبغوي

(١) - جلال الدين السيوطي، الإتقان، ج ١ ص 173.

(٢) - جلال الدين السيوطي، المصدر السابق، ج ١ ص 173.

(٣) - هو الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، أبو محمد، محي السنة، المحدث، المفسر، صاحب التصانيف الكثيرة من بينها: مصابيح السنة، وشرح السنة. توفي سنة ستة عشر وخمسمائة.

[ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 4 ص 48].

(٤) - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ١ ص 173.

(٥) - هو محمد بن حبيب النيسابوري، أبو القاسم، نسبة، توفي سنة خمس وأربعين ومائتين. من تصانيفه: تاريخ بغداد، التنبيه على فضل علوم القرآن ورسالة في أسماء القبائل.

[البغدادي، هدية العارفين، ج 2 ص 13. وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج 3 ص 208].

والكواشي فقال : "...وقالوا عنه : وهذا غير محذور على العلماء بالتفسير، وقد رخص فيه أهل العلم..."<sup>(١)</sup>.

وهكذا، نلاحظ أن التأويل عند المفسرين وعلماء القرآن، قد بدأ يترادف مع التفسير إلى حد التطابق والمساواة. ثم بدأ التفسير في التخلي عن التأويل. وبدأ هذا الأخير في الانسلاخ إلى الحد الذي لم يعد التأويل فيه يعتدّ بظاهر اللفظ، بل صار أكثر اعتماده على الاستنباط، وعلى قواطع الأدلة ومجازة ظاهر الألفاظ. مما يوحي بنوع من التطور في نظرة المفسرين، وعلماء القرآن للفظ التأويل. فهل برز هذا التطور في فكر الأصوليين؟

### - مفهوم التأويل عند الأصوليين :

التأويل في فكر الأصوليين منهج لفهم نصوص القرآن والسنة، واستنباط الأحكام منها. وأكثر ما يُغري الأصولي بالاجتهاد في الفهم ويحمسه للاستنباط هو تعدد احتمالات ظواهر ألفاظ نصوص القرآن السنة. وهذا الاحتمال هو الأصل الذي يقوم عليه مفهوم التأويل في فكرهم. يقول الغزالي<sup>(٢)</sup> (ت 505) : "...التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر..."<sup>(٣)</sup>. وهذا التعريف للتأويل يبين ما يلي :

إن هناك ظاهر غير مراد، ودليل به غلب على الظن أن هذا الظاهر غير مراد، واحتمال صار إليه الظاهر.

وفي تعريف الغزالي هذا يبدو التأويل هو المعنى المحتمل الذي توصل إليه المجتهد. في حين أنه عند باقي الأصوليين أداة أو منهج يُصير به المجتهد والأصولي المعنى إلى أحد الاحتمالات، وليست هي عين الاحتمال. وهو ما انتبه إليه الأمدي<sup>(٤)</sup> (ت 631هـ) وخطأ

(١) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2 ص 150.

(٢) - هو محمد بن محمد الغزالي، أبو حامد، الملقب بحجة الإسلام، الفقيه، الشافعي، ولد سنة خمسين وأربع مائة. قدم إلى نيسابور واختلف إلى دروس الجوشي، وسلك طريق الزهد. من تصانيفه: المستصفى، محك النظر ومعيار العلم. توفي سنة خمس وخمسمائة بالطابران. [ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 3 ص 353، وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 4 ص 10 - 13].

(٣) - محمد بن محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ط 1، مصر، بولاق، المطبعة الأميرية 1322هـ، ج 1 ص 384.

(٤) - هو أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الملقب بسيف الدين الأمدي، الحنبلي، ثم الشافعي، فقيه، أصولي، ولد سنة إحدى وخمسين وخمسمائة. من تصانيفه : غاية المرام في علم الكلام، ودقائق الحقائق في الحكمة والإحكام في أصول الأحكام .

[ ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 3 ص 323-324 وجمال الدين القفطي، تاريخ الحكماء، ص 240.]

الغزالي فيه فقال : "... وهو غير صحيح<sup>(١)</sup>..." ثم ذكر وجه الخطأ فقال: "إن التأويل ليس هو نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه، بل هو نفسه حمل اللفظ عليه، وفرق بين الأمرين... بمعنى أن التأويل ليس هو المعنى أو الاحتمال الذي يؤول إليه اللفظ، ولكنه هو نفسه حمل اللفظ، أو هو الأداة التي بها يُصَيَّرُ المعنى الظاهر في اللفظ إلى معنى آخر. ويورد الأمدى مفهوما آخر للتأويل يراعي فيه :

كون التأويل أداة، وكونه ضربان: تأويل بمعنى مطلق، وآخر صحيح فيقول : "...والحق في ذلك أن يقال : أما التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان، هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر له مع احتمال له. أما إن أراد التأويل الذي يسميه صحيحا ومقبولا فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده..."<sup>(٣)</sup>.

ويبدو أن العمدة في صحة التأويل و بطلانه عند الأمدى، هو قوة الدليل أو ضعفه، وهو مذهب الشوكاني<sup>(٤)</sup> (ت 1250هـ) أيضا، إذ يقول بأن التأويل في الاصطلاح "...حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، وهذا يتناول التأويل الصحيح والفاقد، فإن أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في الحد بدليل يُصَيَّرُهُ راجحا لأنه بلا دليل أو مع دليل مرجوح أو مساوٍ فاسد..."<sup>(٥)</sup>.

أما فتحي الدريني فيرقى بتعريف التأويل إلى درجة كبيرة من الوضوح والإلمام فيقول: "...التأويل تبيان إرادة الشارع من اللفظ بصرفه عن ظاهر معناه المتبادر منه إلى معنى آخر يحتمله بدليل أقوى يرجح هذا المعنى المراد..."<sup>(٦)</sup>.

(١) - سيف الدين الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، ضبطه وكتبه هوامشه : إبراهيم العجوز، ط١، بيروت، دار الكتب

العلمية، دت، ج 3 ص 49.  
 (٢) - المصدر السابق، ج 3 ص ٤٩.  
 (٣) - المصدر السابق، ج 3 ص 50.

(٤) - أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد الشوكاني، اليميني. ولد سنة ثلاث وسبعين ومائة وألف، وتوفي سنة خمسين ومائتين وألف. من تصانيفه : الأبحاث البدعية في وجوب الإجابة على أحكام الشريعة، إرشاد الفحول...

[ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج ١١ ص 53، محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع، ج 2 ص 214 - 224].

(٥) - محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، تحقيق: أبي مصعب محمد سعيد البدرى، ط2، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1413هـ/1993م ص 298.

(٦) - فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1997م، ص 167.

فالتأويل إذن هو فهم النصوص قصد استنباط مراد الشارع منها، يعتمد هذا الفهم أساساً على تجاوز الظاهر والمتبادر. ويراعى في التجاوز أمران :

احتمال ظاهر اللفظ، ودليل قوي يرجح هذا المعنى الذي ينصرف إليه الظاهر.

وأحد هذين الأمرين موجود داخل اللفظ نفسه، وهو كونه محتملاً. أما الثاني، وهو الدليل، أو ما يسمى بالقريظة<sup>(1)</sup> فيأتي به المجتهد أو المؤول من خارج النص أو اللفظ، وقد يكون نصاً آخر من قرآن أو حديث أو مصلحة أو غيرها.

وهكذا يبدو أن التأويل عند الأصوليين هو اجتهاد في فهم النصوص، يراعي مقاصد الشارع، ومصالح الناس. وبالتالي يمكن القول بأن فهم ما تحويه النصوص من انفتاح عبر احتمال ألفاظها، وفهم مقاصد الشارع، وإدراك واقع المسلمين وما ينطوي عليه من تغير وتشعب في كل المجالات، كل ذلك يجعل من التأويل أداة حضارية، ومنهجاً ضرورياً لعملية التدين فهماً وتطبيقاً.

ولعل القارئ يلاحظ بأن التطور الذي بدأ للفظ التأويل محتشماً عند المفسرين، وعلماء القرآن كان بارزاً عند الأصوليين، وبدأت وظيفة الأصولي أو المجتهد المتمثلة في فهم النصوص واستنباط الأحكام منها، مرتبطة بامتلاك أداة التأويل التي تتيح له الفرصة لفهم أعمق، وحكم أصح.

فهل تطور لفظ التأويل عند الفلاسفة؟ وما مظاهر ذلك التطور في فكرهم؟

**مفهوم التأويل عند الفلاسفة :**

المراد بالفلاسفة هنا هم ممثلوا الفلسفة المشائية الإسلامية.<sup>(2)</sup> ومنهم : أبو الوليد بن رشد<sup>(3)</sup> (ت 595هـ) الذي ساقترص على البحث في مفهومه للتأويل، كنموذج لبيانته عند سائر

(1) - أنظر ص 161 - 164 من البحث.

(2) - هي تسمية لفلسفة أرسطو وأتباعه. والمشائي هو الأرسطي، سمي مشائياً لأن أرسطو كان يعلم تلاميذه ماشياً.

[جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، ط1، بيروت، دار الكتاب اللبناني، باب: الميم، ج2 ص373، وعبد الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية : فرنسي - عربي، ط1، لبنان، المركز التربوي للبحوث والإنماء، 1414هـ/1994م، ص126].

(3) - هو محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، أبو الوليد، عالم وحكيم. ولد بقرطبة، ونشأ فيها، ودرس الفقه والأصول والكلام والفلسفة. ولد سنة عشرين وخمسمائة. توفي سنة خمس وتسعين وخمسمائة. من مؤلفاته: كتاب المنطق، وبداية المجتهد في الفقه... =

الفلاسفة. وذلك لأن تأخره — تاريخياً — جعله ملماً بجوانب المسألة، وبالتالي يوصلنا إلى فهم الحد الذي بلغه تطور مصطلح التأويل في الفكر الفلسفي الإسلامي. وهو ما يغنيننا عن العودة إلى الفلاسفة السابقين كالكندي<sup>(1)</sup>، والفارابي<sup>(2)</sup>، وابن سينا<sup>(3)</sup>.

ويتأسس مفهوم التأويل عند ابن رشد على مسألة قامت عليها دراساته، ومؤلفاته. وهي النظر في غاية الفلسفة وغاية الدين.

فالفلسفة باعتبارها أم العلوم هي مطالبة بمقتضى ذلك بالبحث في مسائل ومشاكل الكون والإنسان والحياة. وبالتالي بلوغ الحق. وكذلك الدين تلك غايته التي أرسل الله لأجلها الرسل، وأنزل الكتب.

وقد كان لفلاسفة اليونان فضل السبق في هذه البحوث التي وصلت إلى المسلمين متشعبة بتقافتها الخاصة. وذلك حين "...اتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية، وامتدت غزواتهم إلى آسيا الصغرى متجهة صوب أبواب القسطنطينية<sup>(4)</sup>..." فكانت أن أثرت تلك الأبحاث

---

= [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 21 ص 307، وابن فرحون، الديق المذهب في معرفة أعيان المذهب، ط 1، مصر، مطبعة السعادة، 1329هـ، ص 284 - 285].

(1) - هو يعقوب بن إسحاق بن الصباح، أبو يوسف الكندي، فيلسوف العرب، وأحد أبناء ملوكها، اشتهر بالبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية. ولد بواسط. له تصنيف في علوم مختلفة مثل: المنطق، والفلسفة، والهندسة، والحساب، والموسيقى، والنجوم، وغير ذلك.

[ابن النديم، الفهرست، ص 315 - 321، وجمال الدين القفطي، تاريخ الحكماء، ص 366].

(2) - هو محمد بن محمد بن طرخان الملقب بالفارابي، أبو نصر، من مدينة فاراب في أرض خراسان. برز في الفلسفة، وكانت له قوة في صناعة الطب والموسيقى. توفي سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة. من مؤلفاته: آراء أهل المدينة الفاضلة، والسياسة والمدنية. [ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 2 ص 350 - 354، وشمس الدين الذهبي، العبر في خير من غير، تحقيق: محمد زغلول، ط 1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1405هـ / 1985م، ج 2 ص 58].

(3) - هو الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا، أبوه من بلخ، وقد سكن بخارى، اشتهر في عدة علوم كالفلسفة والطب والحساب والهندسة، واللغة. توفي سنة ثمان وعشرين وأربعمائة.

[جمال الدين القفطي، تاريخ الحكماء، ص 413، وابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 1 ص 419 - 424].

(4) - قسطنطينية مدينة عمرها ملك من ملوك الروم يقال له قسطنطين. سميت باسمه، لها خليج من البحر يطوف بها من وجهين مما يلي الشرق والشمال، وجانبها الغربي والجنوبي في البر. ذكرها الرسول صلى الله عليه وسلم في حديث رواه الترمذي عن معاذ بن جبل في باب: الفن. وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "الملحمة العظمى وفتح القسطنطينية وخروج الدجال في سبعة أشهر".

ج 3 ص 346 =

في مجرى تفكير بعض المسلمين تأثيرا يمكن القول بأنه أحدث صدمة واضطرابا في الحقائق الدينية التي نشأت ونمت عليها ذواتهم الفكرية. ومن ثمة كان إلحاح العقل المسلم آنذاك على ضرورة البحث عن مخرج يعيد الطمأنينة والوضوح للمسلمين، وذلك بإثبات أن الدين والفلسفة غير متناقضين لأن الحق واحد، وإن تعددت وسائله.

وهنا برزت جهود الفلاسفة في التأويل الذي أخذ صيغة التوفيق بين معطيات الفلسفة، وحقائق الشريعة. فكان ذلك اتجاها عاما في الفلسفة اعتبره الفلاسفة "...واجبا لازم الأداء..."<sup>(1)</sup> حتى يحقق الفيلسوف المسلم نوعا من الانسجام بين المعتقد الذي يغمر قلبه والحقائق التي جاءت بها الفلسفة<sup>(2)</sup>.

وفي الفلسفة الإسلامية أخذ التوفيق مظهرين :

- أولهما : توفيق بين الآراء والأفكار<sup>(3)</sup>.

- وثانيهما : التوفيق بين معطيات الفلسفة، وحقائق الدين. وهو المظهر الذي برز فيه ابن رشد، وكان مؤلفه. فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال تعبيراً عن اتجاهه، أو نزعته التوفيقية. يقول محمد يوسف موسى : "...وهذا الاتجاه أو وجوب تقرير العلاقة بين الوحي والعقل لا ينكره ابن رشد ولا غيره من الفلاسفة المسلمين بوجه عام..."<sup>(4)</sup>

---

= [ياقوت الحموي، معجم البلدان، تحقيق : فريد عبد العزيز الجندى، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1410هـ/1990م، ج4 ص395.] وهي في جغرافيا اليوم مدينة استنبول التركية.

(1) - محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ط2، بيروت، العصر الحديث للنشر والتوزيع، 1988م، ص45.

(2) - هذا الاتجاه التأويلي عند فلاسفة الإسلام سبقهم إليه فيلون اليهودي، وأمثاله، كما كان عند الآباء البيض في العصر الوسيط.

[ محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة عند ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ص45].

(3) - هذا المظهر من مظهري التوفيق برز عند الفارابي في التوفيق بين رأيي الحكيمين، أي رأي أرسطو ورأي أفلاطون. كان القصد منه التقريب بين الرأيين أو الفيلسوفين. وهذا المظهر التوفيقى بعيد عن بحثنا. وإن كان محاولة جريئة صار لها شأن كبير في تاريخ الفلسفة الإسلامية لأنها نقطة بدء سار عليها اللاحقون من الفلاسفة كابن رشد مثلاً.

[ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه، د ط، مصر، سمركو، المكتب المصري للطباعة والنشر، ج2 ص159].

(4) - محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ص45.

إن وجوب تقرير العلاقة بين الوحي والعقل، أو بين الدين والفلسفة عند ابن رشد يتطلب اللجوء إلى تأويل الظواهر الدينية التي لا تتفق مع البرهان العقلي، يدفعه إلى ذلك اعتقاد راسخ بأن "... لا تعارض بين العقل والنقل، بين الدين والفلسفة. لأنهما جميعا يلتقيان على موضوع واحد. فكلاهما يشترك في تقرير الحقيقة وإثباتها. ومن ثمة يلتقي العقل والوحي على موضوع واحد..."<sup>(1)</sup>. وبذلك يمكن القول بأن التوفيق بين العقل والوحي كان غاية ابن رشد، ومن ثمة كان التأويل الأداة أو الوسيلة المكتشفة لحل إشكالية الخلاف والتناقض الظاهري بين الدين والفلسفة.

ويرتدّ اعتقاد التناقض بين ظواهر الشرع وبراهين العقل عند ابن رشد إلى انقسام الشرع إلى ظاهر تفهمه العوام والدهماء من الناس، وباطن لا يفهمه إلا الخاصة من أهل البرهان العقلي. يقول ابن رشد: "... انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن. فإن الظاهر هو الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلي إلا لأهل البرهان..."<sup>(2)</sup>. ويعود السبب في انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن عند ابن رشد إلى اختلاف فطر الناس، وتباين درجاتهم في الفهم. إذ يقول: "... والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق..."<sup>(3)</sup>. وهو ما نبه إليه القرآن الكريم. حيث قال تعالى: ﴿ اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُمُ الْبَاتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾<sup>(4)</sup>. وهي دعوة تستوعب جميع المخاطبين بحسب ما تقتضيه طبيعة كل واحد منهم. "... وذلك لأن طباع الناس متفاضلة في التصديق. فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالأقويل البرهانية..."<sup>(5)</sup>.

(1) - عبد الرحمن المراكبي، قضية التأويل في الفكر الإسلامي، ط1، القاهرة، دار الطباعة المحمدية، 1987م، ص12.

(2) - محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق: أبو عمران الشيخ، دط، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982م، ص47.

(3) - المصدر السابق، ص36.

(4) - النحل / 125.

(5) - محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال، ص33.

ولما كانت الأقاويل البرهانية إحدى قنوات النظر والتصديق كما جاء في الآية، وصرح به ابن رشد "...إفنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد في الشرع. فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له..."<sup>(١)</sup>.

ولما كانت كثير من ظواهر الشرع لا يؤيدها النظر البرهاني عند ابن رشد فإنه قطع بأنه لا بد من التأويل الذي هو "...إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب..."<sup>(٢)</sup> ذلك أن النظر البرهاني إن أدى "...إلى نحو ما من المعرفة بموجود. فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو فرق<sup>(٣)</sup> به. فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ... وإن كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان أو مخالفا، فإن كان موافقا فلا قول هناك، وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله..."<sup>(٤)</sup>.

ويقوم التأويل عند ابن رشد على أمرين أساسيين :

أولهما : أن يكون المتأول من أهل البرهان. وثانيهما : ألا يخلّ تأويله بلسان العرب وعاداتهم في الكلام، فهو يقول : "...ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب فيها مؤمن..."<sup>(٥)</sup>

وهكذا كان التأويل الأداة التوفيقية بين الحكمة والشريعة، أو بين العقل والوحي، وهي الأداة التي أراد بها تحقيق مشروعه في الجمع بين الأصالة والمعاصرة من خلال ضرورة الحفاظ على الوحي، وحتمية النفتح على الفكر اليوناني والاقتناس منه<sup>(٦)</sup>.

(١) - المصدر السابق، ص33.

(٢) - المصدر السابق، ص33.

(٣) - فرق : الفرق خلاف الجمع، والفرق : الفصل والبيان. ومنه قوله تعالى : (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ) أي فصلناه وبيناه. [لسان العرب،

ج5 ص3397 - 3402].

(٤) - محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال، ص34.

(٥) - المصدر السابق، ص35.

(٦) - يقول ابن رشد : "يجب أن نبتدأ بالفحص عنه، وأن نستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به. فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه ابتداء على كل ما يحتاج إليه من ذلك... فيجب أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك. وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا في الملة أو غير مشارك لنا في الملة. فإن الآلة التي تصح بها التزكية =

والجدير بالملاحظة أن البحث في هذه النقطة لا يعطي الحق للباحث في تقويم التأويل عند الفلاسفة عموماً، وعند ابن رشد على وجه الخصوص. لأنه ليس بالعمق اللازم باعتباره جزئية من جملة البحث أردنا من خلالها الوقوف على تطور لفظ التأويل في الفكر الفلسفي الإسلامي في قمة نضجه واكتماله عند ابن رشد.

وقد يُعْتَرَضُ على هذا العمل التأويلي لابن رشد بالقول: "... هو عمل. وإن كان جديراً بالتفكير من حيث هو فلسفة وعمل عقلي. جدير بالاعتبار إلا أنه لم يكن في صالح الدين، بل كان على حساب..."<sup>(1)</sup>. وربما كان الصواب النظر إلى نزعة التأويل عند ابن رشد وسلفه على أنها "... نزعة تصدر عن روح نقدية علمية، وتنتمي إلى نظام فكري عقلائي يعتمد النظرة الأكسيومية"<sup>(2)</sup> التي ترى الأشياء من خلال الكل الذي تنتمي إليه، والوظيفة التي تؤديها داخله. إنها تعيد بدون شك وبصراحة وإلحاح النظرة الأرسطية، وتتبنى المنظومة العلمية الفلسفية التي شيدها أرسطو<sup>(3)</sup> ونتمسك بمنهجه البرهاني، ولكننا نعلم أن ابن رشد إذا نحن حكمنا عليه بالتبعية لأرسطو منهجاً ورؤية. وسكتنا عن الأهمية البالغة التي تكتسبها نزعته البرهانية داخل المناخ الثقافي الذي كان سائداً في عصره..."<sup>(4)</sup>.

وهكذا كان التأويل عند الفلاسفة، وعند ابن رشد - كما رأينا - أداة للتوفيق بين الدين والفلسفة. ووسيلة للفتح على ثقافات الآخرين مع ضرورة المحافظة على الأصول والمنابع

---

= ليس يعتبر في صحة التركية بما كونها آلة المشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة... فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه..." فصل المقال، ص 35.

ومثل تلك التزعة التي اتخذت من التأويل أداة للتوفيق نجدتها بارزة في العصر الحديث عند محمد عبده ومدرسته العقلية، ومحاولاتها التوفيق بين معطيات الدين وحقائق العلم الحديث وذلك مثل تأويله الطير الأبايل بالجرانيم. وغيرها من التأويلات.

(1) - عبد الرحمن المراكبي، قضية التأويل في الفكر الإسلامي، ص 138.

(2) - axioms : هي المسلمات، أو مجموعة الافتراضات التي يسلم بصحتها، وتكون هي المنطلق لاستكمال النظرية جميعاً

ANTONEY FLEW - a dictionary of philosophy- 3 ed-london Mac millan reference books- 1985-p34

(3) - أرسطو، أشهر فلاسفة اليونان القدامى، عاش ما بين حوالي 384 - 322 ق م. من تلاميذ أفلاطون، كان بليغ اليونانيين،

وأجل علمائهم بعد أفلاطون، عالمي المرتبة في الفلسفة، عظيم المحل عند الملوك. مكث في التعليم عشرين عاماً. من كتبه :

المقولات، العبارة، تحليل القياس، البرهان والجدل.

[ابن النديم، الفهرست، ص 305 - 307].

(4) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ط 1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1991، ص 202.

الفكرية للمسلمين. كما كان عند الأصوليين من قبل أداة لتحقيق مقاصد الشرع مع المحافظة على مصالح الناس.

فما هو مفهوم التأويل عند المتكلمين؟

### المطلب الثاني : مفهوم التأويل عند المتكلمين

اختلف مفهوم التأويل عند المتكلمين من مدرسة إلى أخرى؛ حيث احتفظ السلف بمعاني التأويل اللغوية، وكذا بمعانيه التي وردت في الكتاب والسنة، والتي ترجع - كما رأينا - إلى معنيين وهما : التفسير وما يؤول إليه الخبر والطلب.

- فأما المعنى الأول، وهو التفسير، فبذل عليه ما أثير عن ابن عباس أنه كان إذا قرأ قوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُشْتَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا شُبِّهَ مِنْهُ اتِّغَاءً وَاتِّغَاءَ الْفِتْنَةِ وَاتَّغَاءَ تَأْوِيلَهُ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ (١) يقول : "... أنا ممن يعلم تأويله... " (٢) يريد تفسيره، وبيان معانيه. ولذلك قيل أنه ترجمان القرآن وحبر الأمة.

وقد روي عن مجاهد قوله : "... عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أففه عند كل آية وأسأله عن تفسيرها ... " (٣).

كما يدل عليه أيضا الكتابات والمؤلفات التي يريد أصحابها بلفظ التأويل فيها التفسير وكشف الغوامض، مثل كتاب : تأويل مشكل القرآن، وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (٤) (٢٧٦هـ)، ومثل قول أحمد في كتابه : الرد على الجهمية فيما تأولته من القرآن على غير تأويله. وكذلك قول الطبري في تفسيره الجامع لأحكام القرآن : تأويل الآية عندنا

(١) - آل عمران / ٥٦.

(٢) - محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، ج 3 ص 183.

(٣) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الرسالة التدمرية، دط، الجزائر، شركة الشهاب، دت ص 43.

(٤) - هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة، أبو محمد، ولد ببغداد، وقيل بالكوفة سنة ثلاث عشرة ومائتين، وأقام بالدينور مدة،

فنسب إليها، كان ثقة، دينا وفاضلا. من تصانيفه : تأويل مشكل القرآن، وتأويل مختلف الحديث، أدب الكاتب، عيون

الأخبار... توفي سنة ست وسبعين ومائتين.

[القفطي، أنباه الرواة، ج 2 ص 143 - 147 وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 2 ص 168 - 169].

كذا أي تفسيرها، ولفظ التفسير يحمل في طياته معنى الإخبار عن مراد المتكلم بزيادة البيان والإيضاح، وهو بذلك مخالف للإنشاء الذي يصير فيه المبين للكلام مشاركا في الكلام أو طرفا فيه. ولذلك كان التأويل عند السلف هو تفسير يلتزم فيه المفسر والمؤول بالإيضاح، وكشف الغوامض، ولا يذهب إلى صرف اللفظ أو ظاهره إلى معاني جديدة لا تظهر في اللفظ، وليس لها من القرائن ما يؤيد صرفها، فيكون منشئا لمعنى جديد لا يدل عليه اللفظ، ومعتلا لحقيقة ما عليه اللفظ أو الآية. يقول ابن القيم (ت751هـ) (1): "...وأما إذا تأول كلامه بما لم يدل عليه لفظه ولا اقترن به ما يدل عليه، فأخباره بأن هذا مراده كذب عليه..." (2).

- وأما المعنى الثاني، فهو الأمر العملي الذي يؤول إليه الكلام، أو كما قال ابن تيمية هو "...عين ما هو في الخارج..." (3). "...ولما كان الكلام نوعين : خبر وطلب فكان المقصود من الخبر تصديقه، ومن الطلب امتثاله، كان المقصود من تأويل الخبر هو تصديق مخبره، ومن تأويل الطلب هو امتثاله..." (4)، يعني إذا كان الكلام طلبا؛ فالامتثال إلى مدلول الطلب، وإيقاع المطلوب هو تأويله، وإن كان خبرا؛ فتحقق المخبر عنه في وقته وتصديقه هو تأويله. ومثله: قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ سُوءُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ مِّنَّا بِالْحَقِّ ﴾ (5) "...فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله به فيه مما يكون من القيامة والحساب والجزاء، والجنة والنار ونحو ذلك..." (6)، ومثله أيضا قول السيدة عائشة: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم

(1) - هو شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي، أبو عبد الله، الفقيه الحنبلي المجتهد، المفسر، النحوي، المتكلم، الشهير بابن قيم الجوزية. ولد سنة واحد وتسعين وستمائة، لازم ابن تيمية وأخذ عنه. توفي سنة واحد وخمسين وسبعمائة. من تصانيفه: أعلام الموقعين، الصواعق المرسله، تهذيب سنن أبي داود.

[الذهبي، العبر في أخبار من غير، ج4 ص155، وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج6 ص168 - 170.]

(2) - محمد بن أبي بكر بن القيم، الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة. تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، ط3، المملكة السعودية، دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1418هـ/1998م، ج1 ص203.

(3) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، الرسالة التدمرية، ص43.

(4) - محمد بن أبي بكر بن القيم، الصواعق المرسله، ج1 ص206.

(5) - الأعراف / 53.

(6) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، الرسالة التدمرية، ص43.

وبحمدك، اللهم اغفر لي يتأول القرآن.<sup>(١)</sup> معناها - كما قال ابن حجر - : " يتأول القرآن أي يجعل ما أمر به من التسييح والتحميد والاستغفار في أشرف الأوقات والأحوال ... "<sup>(٢)</sup>

يشرح ابن تيمية المراد من المعنى الثاني للتأويل، والذي هو الأمر العملي الذي يؤول إليه الكلام، سواء كان طلبا أو خبرا فيقول : "...فإن نفس الفعل المأمور به هو تأويل الأمر به، ونفس الموجود المخبر عنه هو تأويل الخبر..."<sup>(٣)</sup> بمعنى إذا قال أحدنا لغيره : أخرج، فإن تأويل هذا الأمر هو فعل الخروج. وإذا قال : أشرقت الشمس، فشروقتها هو تأويل خبر الشروق.

فمفهوم التأويل عند السلف إذن هو : تفسير ومحلّه الذهن، وأمر عملي، ومحلّه الخارج. يقول ابن القيم : "...فهذا التأويل يرجع إلى فهم المعنى وتحصيله في الذهن."<sup>(٤)</sup> والأول:<sup>(٥)</sup> يعود إلى وقوع حقيقته في الخارج..."<sup>(٦)</sup>

وبناء على تحديد مفهوم التأويل، وقصره على ذنكَيْن المعنيين، وهما: التفسير، والأمر العملي الذي يؤول إليه الكلام، قسم السلف التأويل إلى قسمين :

- فما كان بالمعنيين الأولين، وهما التفسير والأمر العملي هو الصحيح. يقول ابن القيم : "...وهذا النوع متفق على قبوله من السلف..."<sup>(٧)</sup>، أما "...التأويل الذي يخالف ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة هو التأويل الفاسد..."<sup>(٨)</sup>، ويقصد التأويل الذي هو إخراج ظاهر اللفظ أو صرفه عن معناه إلى معنى آخر لدليل كما رأيناه عند الأصوليين والفلاسفة. هكذا كان مفهوم التأويل عند السلف قائما على أساس أو مُرْتَكز بَيِّن، وهو اللغة العربية، والقوآن الكريم الذي نزل على طرائق العرب وعاداتهم في الكلام.

(١) - سبق تخريجه.

(٢) - علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 8 ص 734.

(٣) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، الرسالة التدمرية، ص 44.

(٤) - يقصد التفسير.

(٥) - يقصد المعنى الثاني وهو الأمر العملي الذي يؤول إليه الكلام.

(٦) - محمد بن أبي بكر بن القيم، الصواعق المرسلّة، ج 1 ص 178.

(٧) - المصدر السابق، ج 1 ص 178.

(٨) - المصدر السابق، ج 1 ص 181.

- أما مفهوم التأويل عند الخوارج<sup>(1)</sup> فقد ارتبط بنشأتهم كفرقة؛ إذ الوقائع التاريخية تبين أن مفهوم التأويل في فكر الخوارج ولد في اللحظة التي شهدت ميلادهم كفرقة أو كحزب سياسي، وكان ذلك بعد أن انتهت الفتنة بين علي ومعاوية إلى التحكيم كوسيلة لفض النزاع الذي دار على الحكم، وأسفر على حقانية معاوية بالخلافة، وهو ما رفضه الخوارج متأولين قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾<sup>(2)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾<sup>(3)</sup> حكي الطبري في تاريخه "... أن عليًا قال: عباد الله، امضوا على حكمكم وصدقكم، قتال عدوكم ... فإن معاوية وعمرو بن العاص ... ليسوا أصحاب دين ولا قرآن ... إنهم ما رفعوها (المصاحف) إلا خديعة ... فقالوا: ما يسعنا أن ندعى إلى كتاب الله عز وجل فنأبى أن نقبله ... وقالوا: يا علي أجب إلى كتاب الله إذا دعيت إليه ..."<sup>(4)</sup>. وبعد أن أجابهم علي، وظهرت نتيجة التحكيم، رفضوه وانقلبوا على علي يريدون قتاله ومعاوية، متأولين قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾<sup>(5)</sup>. وعلى أساس هذا التأويل حكموا بتكفير علي ومعاوية وعمرو بن العاص وكل من حضر التحكيم ورضى به، لأنهم حكّموا الرجال "... وقالوا حكمت في دين الله الرجال، والله يقول ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾<sup>(6)</sup>...".

(1) - هم الذين خرجوا على علي - رضي الله عنه - وأولهم جماعة ممن كانوا معه في حرب صفين، وهم الذين حملوه على التحكيم أولاً ثم خرجوا عليه، وفرقهم سنة يجمعها القول بتكفير الصحابة، وتكفير مرتكب الكبيرة، والقول بالخروج على السلطان الجائر.

[الشهرستاني، الملل والنحل، تعليق: أحمد فهمي، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413هـ/1992م، ج1 ص106 - 107. والبغدادي، الملل والنحل، تحقيق: ألبير نصري حامد، دط، بيروت، دار المشرق، دت، ص58.]

(2) - الأنعام / 57.

(3) - المائدة / 44.

(4) - محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط3، بيروت، دار الكتب العلمية، 1991م، ج3 ص101.

(5) - الأنعام / 58.

(6) - محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي،

1407هـ/1987م، ج3 ص587.

وقد ناقشهم علي في مسألة تحكيم كتاب الله فقال : "...إننا لسنا حكمنا الرجال، إنما حكمنا القرآن، وهذا القرآن إنما هو خط مسطور لا ينطق إنما يتكلم به الرجال..."<sup>(1)</sup>، ولما ضعفت حجتهم، وانكسر عود تأويلهم قالوا : "...كان ذلك منا كفرا (يعنون قبولهم التحكيم)، فقد تبنا إلى الله، فنتب كما تبنا وإلا فنحن مخالفون..."<sup>(2)</sup>.

وإذا دققنا في هذا العرض التاريخي الوجيز، نلاحظ أن التأويل عند الخوارج لم يكن نظرا عقليا، إنما كان قراءة مصلحية خاصة لبعض النصوص؛ وبدأيته كانت رفضا لنتيجة التحكيم لا التحكيم في حد ذاته، لأن التحكيم كانوا هم من أزر إليه علي رضي الله عنه. وكان التأويل - كما هو عند الخوارج - سلوك لتبرير الوسائل، والغايات، والنتائج إن وافقت المصالح السياسية، والأهواء الشخصية، ورفض، بل وكفر بالوسائل والغايات والنتائج ذاتها إن خالفت المصالح والأهواء<sup>(3)</sup>. وبالتالي لم يكن التأويل عند الخوارج سوى فهم خاص للآيات والأحاديث مختلطا بأراء حزبية، وما نسبتها إلى الدين إلا لاستغلالها لنصوصه وتخرجها على نحو يوافق رأياها الخاص لتخرج به على الناس في شكل ديني، ولتخلق له نوعا من الحماسة بين المسلمين..."<sup>(4)</sup>.

فصدق قول القسطلاني (ت-923هـ)<sup>(5)</sup> فيهم: "إنهم تأولوا القرآن على غير حق..."<sup>(6)</sup>.

وكان التأويل في فكرهم - كما وصفه ابن رشد - دواء نافع وصفه طبيب ماهر لمريض. فإن أحسن هذا المريض تعاطي ذلك الدواء شفي، وإن أساء تعاطيه أو استعمله

(1) - المصدر السابق، ج 3 ص 587.

(2) - المصدر السابق، ج 3 ص 110.

(3) - مثل هذا السلوك كثير في الفكر السياسي العربي. سلطة ومعارضة؛ فالديمقراطية مثلا سلوك حضاري إن كانت نتائجه موافقة لمصالحهم، وهي في شق آخر توصف بالخطر والفوضى إن خالفت نتائجها مصالح دعاها. وغيرها كثير.

(4) - محمد السيد الجليلند، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، ص 86.

(5) - هو شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك بن أحمد بن محمد بن حسين بن علي القسطلاني، فقيه ومقري، ولد سنة إحدى وخمسين ومائة بمصر ونشأ فيها. من أجل تصانيفه: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري. توفي سنة ثلاث وعشرين وتسعمائة.

[السخاوي، الضوء اللامع، ج 2 ص 103-104، وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 8 ص 121-123].

(6) - أحمد بن محمد القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، دط، بيروت، دار الكتاب العربي، 1404هـ/1984م،

ج 10 ص 86.

عاد عليه بالوبال. وكان المريض المقصود في تاريخ المسلمين -حسب ابن رشد- هو الخوارج، إذ يقول : "...وأول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج..."<sup>(١)</sup>.

هكذا بدأ التأويل عند الخوارج خال من أي مضمون أو غاية ماعدا الغاية السياسية أو السلطة، فهل استمر هذا المفهوم في فكر الخوارج وفروعها في عصور لاحقة؟

إن احتكاك الخوارج بالفرق الأخرى كالمعتزلة، جعلهم يتأثرون بهم إلى حد كبير، وانعكس ذلك في التطور الذي نلاحظه في مفهوم الخوارج للتأويل. يقول أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ)<sup>(٢)</sup>: "...قال قائلون من المعتزلة<sup>(٣)</sup> والجهمية<sup>(٤)</sup> والحرورية<sup>(٥)</sup> إن قول الله عز وجل : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾<sup>(٦)</sup> أنه استولى وملك وقهر... ووجدوا أن يكون الله عز وجل على عرشه -كما قال أهل الحق - وذهبوا في الاستواء إلى

(١) - محمد بن أحمد بن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم، ط3، مصر، مكتبة الأنجلومصرية، ص183.

(٢) - هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، أبو الحسن، متكلم بصري، ولد سنة ستين ومائتين، تتلمذ على يد أبي علي الجبائي، ثم خرج عليه، وردّ على المعتزلة. من تصانيفه : اللمع، الإبانة ومقالات الإسلاميين. توفي سنة أربع وعشرين وثلاثمائة. [الذهبي، تاريخ الإسلام، ج24، ص154، وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج2، ص303 - 305].

(٣) - هم الذين اعتزلوا مجلس الحسن البصري بعد خلاف معه حول مرتكب الكبيرة، حيث قال صاحبهم واصل بن عطاء بأن مرتكب الكبيرة منزلة بين منزلتين، ويعرفون بأصحاب العدل والتوحيد؛ وتجمعهم خمس مبادئ وهي: التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

[الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص38 - 39 وعبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات، ط1، القاهرة، دار الرشد، 1413هـ / 1993م، ص358].

(٤) - هم أصحاب جهنم بن صفوان، من الجبرية الخالصة. والجبر هو نفي الفعل عن العبد حقيقة. ويجمعهم بالمعتزلة القول بنفي الصفات. وقد كان جهنم يظهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويخرج على السلطان.

[الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص73 والبغدادي، الملل والنحل، ص145].

(٥) - وهم الخوارج الأولى الذين خرجوا على علي كرم الله وجهه بعد التحكيم، واجتمعوا بموضع يقال له حاروراء، وإليها نسبوا. رئيسهم: عبد الله بن الكواء، وعتاب بن الأعرور، يقولون تجوز الإمامة في غير قریش، ووجوب الخروج عن الإمام إن جاوز العدل.

[الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص107 - 110].

(٦) - طه / 05.

القدرة...<sup>(١)</sup> وكذلك كان مفهوم التأويل عند الإباضية<sup>(٢)</sup> أداة لتتزيه الله تعالى عن صفات المخلوقين؛ إذ... الأصل العام في عقيدة الإباضية هو التنزيه المطلق للباري جل وعلا. وكل ما أوهم التشبيه من الآيات الكريمة أو الأحاديث النبوية الثابتة يجب تأويله بما يناسب المقام ولا يؤدي إلى التشبيه...<sup>(٣)</sup>.  
إن هذين النصين يبينان أمرين :

- ارتباط لفظ التأويل بالأحاديث التي ورد فيها ذكر صفات الله عز وجل، وكذلك بيان الهدف من التأويل وهو نفي المشابهة بين الله تعالى والمخلوقات والحوادث. فما هو مفهوم التأويل عند الشيعة<sup>(٤)</sup>؟

التأويل عند الشيعة تميزه ثلاثية : الباطن، والإمام، والنص القرآني +الوقائع التاريخية.

- أما الباطن فالمراد به ما هو مخالف لظاهر النص، أو الشيء.

وجود الباطن في الفكر الشيعي سنة طبيعية كائنة في الأشياء كلها، لأن الوجود قائم على تلك الثنائية أو ذلك الزوج وهو الظاهر والباطن. والدليل على وجود الظاهر والباطن في النص القرآني، وفي غيره من الموجودات قوله تعالى : ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ

(١) - علي بن اسماعيل الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، تحقيق : بشير محمد عيون، ط3، دمشق، دار البيان، 1416هـ/1996م، ص98.

(٢) - هم أصحاب عبد الله بن أباض، تعد أقرب فرق الخوارج إلى أهل السنة، لا يقولون بأن مخالفهم على الشرك، ويجوزون نكاح مخالفهم، وموارثتهم، وأن مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة .

[محمد بن كريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج1 ص 131 - 132 وعبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات، ص 13 - 14.]  
(٣) - علي يحيى معمر، الإباضية دراسة مركزية في أصولهم وتاريخهم، د ط، د م ن، د ت، ص57.

(٤) - وهم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه، وقالوا بإمامته نصاً، والإمامة عندهم ركن في الدين، والأئمة عندهم معصومون من الكبائر والصغائر وجوباً. قال ابن حزم : "...عمدة كلامهم في الإمامة والمفاضلة بين أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم...". وهم فرق كثيرة. يجتمعون مع المعتزلة في بعض الأصول.

[ الشهرستاني، الملل والنحل، ج1ص144 وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق : محمد ابراهيم نصر، ط1، المملكة السعودية، شركة عكاظ للنشر والتوزيع، 1402هـ/1982م، ج2 ص270.]

لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. ﴿١﴾ وقوله : ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرَهُ وَبَاطِنَهُ﴾ ﴿٢﴾ وقوله : ﴿وَدَمَرُوا ظَهْرَ الْأَئِمَّةِ وَبَاطِنَهُ﴾ ﴿٣﴾.

واعتماد الشيعة بوجود الظاهر والباطن في النصوص القرآنية، ألزمهم تقسيم الدين إلى زوج آخر هو الحقيقة والشريعة. أما "...الشريعة فهي المظهر الخارجي (الظاهر)... والحقيقة هي الوجه الداخلي (الباطن)..." ﴿٤﴾.

لكن هل الباطن كالظاهر من حيث تجليه ووضوحه فحسب أم من حيث الثبات والتغير؟ يقوم الفكر الشيعي على تصور أن الباطن واحد؛ لأنه علم إلهي، وبالتالي فهو غير خاضع للتغير، في حين أن الظاهر عكس ذلك؛ فكان الظاهر الذي يمثل "...المظهر الخارجي في ثقل مستمر مع حقب وأدوار العالم. أما الوجه الباطن فطاقاة إلهية غير خاضعة للتغير..." ﴿٥﴾.

ولما كان الباطن علما إلهيا فإن مقاربة أسرارهِ، وكشفها لا يكون إلا بواسطة معلم "...ولكنها تستدعي هداة عارفين بالأسرار (الأنبياء) يقودونها إلى ذلك. ولكن النبوة مقفلة..." ﴿٦﴾. ومن ثمة كانت الحاجة إلى الإمام الذي يكشف لنا علم الباطن بما أفاء الله عليه من قدرة على كشف الحقيقة "...فالمهمة الأولى والأخيرة هي فهم المعنى الحقيقي لهذا الكتاب. ولكن الفهم مرهون بنمط وجود الشخص الذي يفهم والعكس..." ﴿٧﴾ وهذا الشخص ذو الوجود المتميز هو الإمام.

(١) - الذاريات/49.

(٢) - لقمان/20.

(٣) - الأنعام/120.

(٤) - أورده : هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة : نصير مروة، ط3، بيروت، باريس، منشورات عويدات،

1983م، ص42. عن ناصر خسرو ولم يذكر مصدره.

(٥) - هنري كوربان، المرجع السابق، ص42.

(٦) - المرجع السابق، ص42.

(٧) - المرجع السابق، ص39.

- فالإمام في الفكر الشيعي هو المعلم المعصوم، الذي يعلم بواطن الأشياء، وبواطن النصوص، "...واعتماد ولاية الأئمة والتدين بإمامتهم وطاعتهم أصل ما يجب أن يبني عليه هذا الكتاب وأساسه. وأول ما ينبغي أن يبتدأ بذكره فيه ويفتتح..."(1).

ولأن الإمام ركن في الدين في الفكر الشيعي، فإننا نلمس وجوده في ثلاث مستويات:

- مستوى العالم بواطن النصوص والأشياء، والمالك لأسرار التأويل، ذلك أن "...نص القرآن وحده لا يكفي لأن له معنى مستورا، وأعمقا باطنا، وتناقضات واضحة فهو ليس كتابا يمكن استخراج علمه بالفلسفة المشتركة، بل لا بد أن نأول النص وأن نعود به إلى مستوى يكون فيه معناه حقيقيا. وتلك ليست مهمة الجدل الكلامي لأننا لا ننشئ هذا المعنى بالقياس وإنما نحتاج في ذلك إلى رجل ملهم ذي إرث روحي يمسك بالظاهر والباطن معا. وهذا هو حجة الله وقيم الكتاب والإمام..."(2).

- مستوى النص القرآني، والحديث النبوي؛ فالإمام موجود في النص القرآني. فما من آية قرآنية أو حديث في السنة النبوية إلا ويخفي خلفه الأئمة وأولياؤهم وأعداؤهم أو كما قال الجابري: "...إن الألفاظ في هذه الآية القرآنية أو تلك، أو هذا الحديث النبوي أو ذلك تصرف مباشرة إلى أشخاص معينين..."(3). وبالنظر الدقيق نرى الألفاظ والآيات لا تخفي وراءها أشخاص فحسب، بل هي في حد ذاتها أشخاص. ويورد الجابري لذلك مثلا من تأويلاتهم تأويل بعض رجال الشيعة "...﴿ مَسَّحَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَمِسُ فِيهِمَا مِزْرَحٌ لَا يَبْغِيَنَّ فِي أَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمْ كُذِّبَانٍ يُخْرِجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤَ وَالْمَرْجَانَ ﴾(4) "...على أنهما علي وفاطمة، وأولوا البرزخ على أنه النبي صلى الله عليه وسلم وأولوا اللؤلؤ والمرجان الخارجين بالحسن والحسين..."(5). ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. ﴾(6). يقول هنري كوربان: "...إن

(1) - النعمان بن حيون التميمي، آداب اتباع الأئمة، تحقيق: مصطفى غالب، دط، بيروت، مكتبة الهلال، 1988، ص 20.

(2) - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 94.

(3) - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط 3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ص 281.

(4) - الرحمن / 19 - 20 - 21 - 22.

(5) - محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 281.

(6) - الأحزاب / 72.

معنى هذه الآية الكريمة التي تشير في الفكر الإسلامي قضية الكرامة الإنسانية لا تشير أي شك لدى الشراح الشيعة. فالآية تشير إلى الأسرار الإلهية، وإلى باطن النبوة الذي بلغه الأئمة المعصومون إلى أشياعهم...<sup>(1)</sup>.

وتبعاً لقيمة الإمام، ودوره في الفهم الباطني عند الشيعة، فإن الآيات التي تحت على طاعة أولي الأمر كقوله تعالى: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾<sup>(2)</sup> والتي تدعو إلى حفظ الأمانات كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ﴾<sup>(3)</sup> والتي تنهي عن إخلاف الوعود ونقض العهود كقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَنْ أَتَىٰ عَلَيْهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾<sup>(4)</sup> وغيرها هي حث على طاعة الأئمة، ودعوة إلى رد أمانة الخلافة والإمامة إلى علي رضي الله عنه ونسله من بعده، أو تحذير من خيانتهم ومخالفتهم<sup>(5)</sup>. لذلك فإن "...من أقر بالله ورسوله ولم يعترف بإمامة أولياء الله وأوصياء رسوله ولو عبد الله على ذلك أيام حياته وطول مدته لكان مما قال الله عز وجل ذكره ﴿ وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مُثْوَرًا ﴾<sup>(6)</sup>..."<sup>(7)</sup>.

- وأما المستوى الثالث لوجود الإمام، فهو الوجود التاريخي؛ فالتاريخ عند الشيعة يصنعه الإمام، فما من حادثة أو واقعة إلا وهي رمز للحظة وجود الإمام، أو معاناته. ومن هنا كلن التاريخ الشيعي هو تاريخ الإمام. فهو محرك التاريخ، وهو الفاعل والمفعول به<sup>(8)</sup>. يقول هنري كوربان: "...فالقائع المدركة هنا ليست لها حقيقة الحوادث بالطبع. ولكن ليست حوادث تتمتع بعينية العالم والأشخاص الطبيعيين الذين يملأون كتب التاريخ عادة. ولكنها وقائع روحية بالمعنى الدقيق للكلمة وتكتمل فيما وراء التاريخ..."<sup>(9)</sup> ولذلك أطلق عليه هنري

(1) - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 83.

(2) - النساء / 59.

(3) - النساء / 58.

(4) - الفتح / 10.

(5) - النعمان بن حيون التميمي، آداب اتباع الأئمة، ص 82 - 83.

(6) - الفرقان / 23.

(7) - النعمان بن حيون التميمي، آداب اتباع الأئمة، ص 83.

(8) - مصطفى غالب، الحركات الباطنية في الإسلام، ط 2، بيروت، دار الأنتلنس، 1982م، ص 47.

(9) - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 116.

كوربان اسم التاريخ القدساني<sup>(١)</sup> الذي يبدأ من لحظة وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. لأنها لحظة ميلاد القضية التي أنتجت التأويل.

فالقضية هي من يخلف الرسول صلى الله عليه وسلم، أو من الأحقّ بخلافته؟ وهناك...“ظهر الانقسام لكل منهما مبرراته وحججه وبراهينه. وكان أحدهما يرى أن القرآن نص صراحة على ضرورة وجود الإمامة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، وإن النبي صدع بأمر ربه وأعلن إمامة علي بن أبي طالب من بعده. وتمسك الفريق الثاني بضرورة قيام الشورى بين المسلمين والاحتكام إليها معتمدين على آيات قرآنية وأحاديث نبوية...“<sup>(٢)</sup>.

وبتحقق وجود الإمام في المستويات الثلاث: أي وجوده المعصوم، وهو الذي يحوز فيه على علم الباطن، ووجوده في النص القرآني كرموزات، ووجوده في الأحداث والوقائع التاريخية كصانع لها؛ بحيث يكون هو سبب الأحداث وموضوعها، وغاياتها. أقول وبتحقيق الإمام في هذه المستويات، يتحقق مفهوم التأويل عند الشيعة، والذي هو علم إلهي خص الله به الإمام، لذلك فهو يطّلع على بواطن النصوص والموجودات التي يكون الإمام هو محورها ومرموزها.

وهكذا يلتقي مفهوم التأويل عند الشيعة عند نقاطه الثلاث التي تميّزه وهي: النص والتاريخ كما هو في وجوده الظاهر والعيني، والباطن وهو الشق الداخلي للنص أو للحدث التاريخي، والإمام الذي هو المرموز في النص وفي التاريخ والعالم بأسرار التأويل. تلك عناصر ثلاث لا توجد مجتمعة إلا في التأويل الشيعي، ولذلك قلنا تلك عناصر تميزه. فما الذي يميز التأويل عند المعتزلة والأشاعرة<sup>(٣)</sup>؟

(١) - المرجع السابق، ص ١١٦.

(٢) - مصطفى غالب، المرجع السابق، ص ٤٧.

(٣) - أصحاب أبي الحسن الأشعري، وهم أكثر، منهم الأعلام والأئمة أمثال: القاضي أبي بكر الباقلاني، وابن فورك، وأبي إسحاق الإسفراييني، والشيرازي، والغزالي، وشهرستاني. وأقوالهم في الصفات كما قال أبو الحسن عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحي ب حياة، ومريد بإرادة، وقدرته واحدة، وكلامه واحد، وهو معنى قائم بالنفس؛ وإن أفعال العباد مبدعة من الله، مكتسبة من العبد...  
[بطرس البستاني، دائرة المعارف، دط، بيروت، دار المعرفة، دت، ج 3 ص 723 - 725. والحفي، موسوعة الفرق والجماعات، ص 50-51].

إن احتكاك المسلمين بحركات الشرك والتجسيم<sup>(1)</sup> التي وفدت إلى البلاد الإسلامية بعد الفتوحات، ولد في نفوس طبقة من المفكرين المسلمين -يمثلهم المعتزلة- شعور بالخطر على العقيدة الإسلامية، وعلى التوحيد خاصة، الأمر الذي حتمّ عليهم نزعة عقلية تتبنى قراءة جديدة للقرآن الكريم، وفهما متميزا لنصوصه، خاصة النصوص التي تتضمن صفات الله عز وجل. فكانت تلك القراءة (الجديدة) هي التأويل بالمفهوم الذي اصطلح عليه أهل الفقه والأصول. يقول ابن تيمية: "...التأويل في عرف المتأخرين من المتفهمة والمتكلمة والمتحدثة... هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به. وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في مسائل الخلاف. وهذا هو التأويل الذي يتنازعون عليه في مسائل الصفات..."<sup>(2)</sup>. ويقول ابن القيم: "...وأما المعتزلة والجهمية وغيرهم من فرق المتكلمين فمرادهم بالتأويل صرف اللفظ عن ظاهره. وهذا هو الشائع في عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقه. ولهذا يقولون التأويل على خلاف الأصل..."<sup>(3)</sup>.

وهذا المفهوم الجديد للفظ التأويل وجد فيه المعتزلة الأداة التي تتيح لهم فرصة قراءة جديدة لنصوص الصفات التي يقطع العقل بمخالفة ظواهرها لمبادئه. ومن ثم كان التأويل السلاح الذي ردّ به المعتزلة هجمات الطاعنين في عقيدة التوحيد بالتجسيم والتشبيه. ومن ذلك مثلا: قوله تعالى مخاطبا نوحا عليه السلام ﴿وَاصْنِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا﴾<sup>(4)</sup> وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدْعَى اللَّهُ مَغْلُوبَةً غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَكُنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُفِيقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾<sup>(5)</sup>، حيث إن

(1) - التجسيم هو تشبيه الله تعالى بالحوادث والمخلوقين، أي جعله جسما -تعالى عن ذلك- وأصحابه بحسمة، وقد اختلفوا هل لله تعالى قدر من الأقدار إلى ست عشرة مقالة؛ فمنهم من جعله جسما محدودا يعرض وطول وعمق وهؤلاء غالوا في التجسيم، ومنهم من قال هو جسم لا كالأجسام، ومنهم من أنكر ان يكون موصوفا بلون أو طعم أو رائحة إلا أنه على العرش مماس له دون سواه.

{ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دط، بيروت، المكتبة العصرية، 1411هـ / 1990م، ج 1 ص 281 - 282. }

(2) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، الفتاوى، ج 13 ص 288.

(3) - محمد بن أبي بكر بن القيم، الصواعق المرسله، ج 1 ص 178.

(4) - هود / 37.

(5) - المائدة / 64.

ظاهر هاتين الآيتين يوحي باتصاف الله تعالى بصفات هي من قبيل صفات الأجسام والحوادث وهي العين واليد. ولذلك يذهب المعتزلة إلى نقل تلك الظواهر من هذا الوضع التجسيمي الحقيقي إلى وضع آخر مجازي ينفي الجسمية عن الله تعالى. وهذا هو التأويل الذي هو صرف ظاهر اللفظ عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي لدليل أو قرينة. يقول القاضي عبد الجبار<sup>(١)</sup> : "...قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على جواز الجوارح عليه فقال : ﴿ وَأَصْنَعُ الْفَلَكَ بِالْغَيْبِ وَأَوْحِيَنَّاهُ وَمِنْهَا ﴾<sup>(٢)</sup> وإذا جازت العين جاز سائر الأعضاء على ما تقول المجسمة... والمراد بذلك ان اصنع الفلك بما أعطيناك من البصيرة والمعرفة وسمى ذلك أعينا على جهة التوسع. كما يقول القائل لغيره : افعل ذلك بمرأى مني ومسمع...<sup>(٣)</sup>. وكذلك المراد باليدين في الآية ليس حقيقة اليدين الجارحتين إنما "...المراد بذلك أن نعمتيه مبسوطتان على العباد، وأراد نعمة الدين والدنيا، والنعمة الظاهرة والباطنة، وقد يعبر باليدين عن النعمة فيقال: لفلان يد أو يدان جسيمة...<sup>(٤)</sup>.

وهكذا يبدو أن اعتقاد المعتزلة مشابهة ظواهر نصوص الصفات الإلهية الواردة في الكتاب والسنة لصفات المخلوقين والحوادث، وأنها مطية للتجسيم، والكفر هو ما حملهم على تبني مفهوم جديد للتأويل لأنه الأداة التي تتيح صرف ما لا يصح نسبته إلى الله تعالى من الحقيقة إلى المجاز، ومن ثم المحافظة على بيضة التوحيد بصرف النظر عما في ذلك من جراءة على قداسة النص في رأي الظاهرية<sup>(٥)</sup> وأهل السلف من النصيين.

(١) - هو عماد الدين عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسدي، قاضي القضاة، إمام الاعتزال في زمانه. يعد من معتزلة البصرة، وإليه انتهت الرياسة في المعتزلة، وصار الاعتماد على كتبه ومسائله. توفي سنة خمسة عشر وأربعمئة.  
[ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 3 ص 202].

(٢) - هود / 37.

(٣) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، متشابه القرآن، تحقيق: محمد عدنان زرزور، دط، القاهرة، دار التراث، دت، ج 1 ص 380-381.

(٤) - المصدر السابق، ج 1 ص 231.

(٥) - هم أتباع أبي سليمان داود بن علي الأصبهاني. يقوم مذهبه على إلغاء القياس والرأي، يجمعهم القول بأن دين الله ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سرّ تحته. منهم ابن حزم الأندلسي، صاحب رسالة: إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل. [الحفني، موسوعة الفرق والجماعات، ص 286].

إن التأويل بمفهومه عند المعتزلة بدأ مؤسساً ومضبوطاً بأركان وشروط وغايات واضحة.

فأما الأركان فهي ما ينبني عليها غيرها، وهي ركنان انبني عليهما التأويل وهما:

- المعنى الأصلي الذي يظهر في اللفظ أو الآية، وهو الحقيقة.
- المعنى الذي ينصرف إليه الظاهر، وهو المجاز<sup>(1)</sup>. وتصور وجود تأويل دون معنى أصلي يتطلب صرفاً، ومعنى جديداً ينصرف إليه الظاهر محال.

وأما الشروط فهي ما يصح بوجودها الشيء، ويفسد بانعدامها. وهي في التأويل شرطان:

- دليل عقلي يحكم بفساد ظاهر اللفظ.
- ودليل أو قرينة<sup>(2)</sup> يصحح بها صرف الحقيقة إلى المجاز، وذلك حتى لا يصرف من شاء ظاهر اللفظ الذي يشاء إلى المعنى الذي يشاء. والقرينة عند المعتزلة لغوية في أحيان كثيرة - كما رأينا في المثالين السابقين -

وأما الغاية فهي المحافظة على التوحيد الذي هو أخص ما جاءت به العقيدة الإسلامية، وتتزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين والحوادث.

ولم يختلف مفهوم التأويل عند الأشاعرة عن مفهومه عند المعتزلة، خاصة من حيث العناصر المُشكَّلة لمفهوم التأويل، لذلك نجد المتأخرين منهم كالجويني<sup>(3)</sup> والبغدادي<sup>(4)</sup> والغزالي والرازي يذهبون إلى حمل كثير من ظواهر النصوص التي رأوا استحالة نسبة حقيقتها إلى الله عز وجل، نظراً لما يفضي إليه اعتقاد حقيقتها وإثبات ظاهرها من التشبيه والتجسيم. ومن تلك الظواهر الوجه والعين مثلاً في قوله تعالى: ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ

(1) - سيأتي بيانه.

(2) - سيأتي بيانها.

(3) - هو عبد الملك بن عبد الله الجويني، أبو المعالي، ولد سنة تسعة عشر وأربعمائة. درس بنيسابور، ثم رحل إلى بغداد، وحاوّر بمكة والمدينة، صنف في كل فن، وله إجازة من الحافظ أبي نعيم الأصبهاني. توفي سنة أربع وسبعين وأربعمائة.

[ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج2 ص341. والذهبي، سير أعلام النبلاء، ج18 ص468 - 473].

(4) - هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، أبو منصور، فقيه، أصولي، أديب وشاعر، شافعي المذهب، قدم نيسابور وخرج منها أيام التركمانية. من تصانيفه: الفرق بين الفرق، الفصل في أصول الفقه، وأصول الدين... توفي بإسفرايين سنة تسع وعشرين وأربعمائة.

[القفطي، أنباه الرواة، ج2 ص185 - 186. وابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3 ص203].

والإكرام<sup>٦٢</sup> (١) و﴿ وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا ﴾<sup>٦٢</sup> (٢) فيقول الجويني: "...ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون العقل. والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العين على البصر وحمل الوجه على الوجود..."<sup>(٣)</sup>. ويقول الغزالي: "...قد يطلق على ما ورد في صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه ويحتاج إلى تأويله..."<sup>(٤)</sup>. ويصرح بأن من يحمل تلك الظواهر على الحقيقة "...وينتهي إلى هذا الحد من الجهل فقد انزع من رتبة العقل..."<sup>(٥)</sup>.

وأما الرازي فإنه يورد جملة من الآيات والأحاديث رأى استحالة حملها على ظواهرها، وسماها آيات متشابهات، ليخلص إلى القول: "...فثبت بكل ما ذكرنا أن المصير إلى التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل وعند هذا قال المتكلمون لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى منزّه عن الجسمية والجهة وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملاً صحيحاً لئلا يصير ذلك سبباً في الطعن فيها..."<sup>(٦)</sup>.

وهكذا صار التأويل بهذا المفهوم، وهو صرف ظاهر اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لدليل، علماً على المعتزلة والأشاعرة، وأبرز مظاهرهم يقول الغزالي: "...والأشعري والمعتزلي لزيادة بحثهما تجاوزا إلى تأويل ظواهر كثيرة..."<sup>(٧)</sup>.

وبهذا المفهوم الذي وجد عند المعتزلة والأشاعرة<sup>(٨)</sup> يكون مفهوم التأويل عند المتكلمين ومفهومه عند الأصوليين في البناء العام واحد. إلا أنه عند الأصوليين نقل اللفظ الظاهر من

(١) - الرحمن / 27.

(٢) - هود / 37.

(٣) - عبد الملك الجويني، الإرشاد إلى قواطع أدلة الاعتقاد، تحقيق: أسعد نميم، ط1، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1985 ص 146.

(٤) - محمد بن محمد الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، ج 1 ص 106.

(٥) - محمد بن محمد الغزالي، فيصل التفرقة، تحقيق: سليمان دنيا، ط1، دم ن، إحياء الكتب العلمية، 1961، ص 186.

(٦) - فخر الدين الرازي، أساس التقديس، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دط، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986، ص 109.

(٧) - محمد بن محمد الغزالي، فيصل التفرقة، ص 185.

(٨) - وقد تأثرت بعض فروع الخوارج والشيعية بالتأويل عند المعتزلة، ولذلك نجد أن مفهوم التأويل عند الإباضية والزيدية، وهما فرقة من الخوارج وأخرى من الشيعة لم يختلف عن مفهومه عند المعتزلة.

الراجح إلى المرجوح، وعند المتكلمين (المعتزلة والأشاعرة) نقل للظاهر من الحقيقة إلى المجاز. وإذا كانت القرينة عند الأصوليين قد تكون نصا من قرآن أو حديث يخصص عامًا أو يقيد مطلقًا، أو دلالة عقل أو مصلحة، فإنها عند المعتزلة والأشاعرة أساليب البيان العربي بما يتضمنه من مجاز وكناية واستعارة وغيرها، وإذا كانت غاية الأصوليين تحقيق مقاصد الشرع، والمحافظة على مصالح العباد، فإنها عند المعتزلة والأشاعرة المحافظة على نقاوة التوحيد من صور الشرك والتجسيم.

وهكذا نجد أن مفهوم التأويل عند الأصوليين والمتكلمين قد وصل إلى أرقى ما يمكن أن يصل إليه تطور مفهوم لفظ التأويل، خاصة من حيث اكتمال العناصر التي تشكله، ووضوح غايته وهدفه. غير أن هذا المفهوم الذي صار إليه لفظ التأويل، وهو صرف ظاهر اللفظ عن الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية لدليل منع حملها عن الحقيقة لم يكن مقطوعا عن التأويل في صورته الأصلية سواء في اللغة أو القرآن الكريم؛ بمعنى أن هناك صلة وعلاقة وثيقة بين المفهوم الجديد لفظ التأويل، ومعناه في اللغة والقرآن الكريم وذلك بخلاف ما يذهب إليه محمد السيد الجليند الذي يقول: "... والذي يلفت النظر هنا هو أن التأويل بهذا المعنى المحدث أصبح هو الذي ينصرف إليه الذهن عند الإطلاق، ولم ينتبه واحد من هؤلاء إلى مخالفة هذا المعنى للتأويل الذي استعمله القرآن..."<sup>(1)</sup>. والدليل على أن لمخالفة بين الوضع الأصلي لمفهوم التأويل والوضع المحدث الذي تنبأه الأصوليون والمتكلمون ما يلي :

- إن التأويل الذي هو صرف ظاهر اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز يحمل إحدى المعاني اللغوية لفظ التأويل وهو الإرجاع؛ ذلك أن الصرف في اللغة هو الرجوع. وقد أورده ابن فارس، وقال أن معظم بابه يدل على رجوع الشيء، ومن ذلك صرف القوم صرفا وانصرفوا إذا رجعتهم فرجعوا، كما يُصرف الدينار إلى دراهم أي يرجع إليه.<sup>(2)</sup> فكذلك المتأول ينظر إلى ظاهر اللفظ فيصرفه إلى معنى آخر، ويرجعه إليه لاعتقاده أن المعنى الذي صرف إلي الظاهر هو الأليق بالكمال الإلهي.

- إن التأويل بالمفهوم الجديد يحمل إحدى معانيه الواردة في الكتاب والسنة، وهو تعبير الرؤيا. فمعنى تعبير الرؤيا يحمل صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر لقرينة

(1) - محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، ط3، جدة، شركة عكاظ، 1403هـ/1983م، ص46.

(2) - أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج3، ص342.

يعرفها المؤول، كما صرف سيدنا يوسف عليه السلام معنى لفظ البقرات في رؤيا الملك إلى معنى آخر وهو السنين؛ إذ قال تعالى على لسان الملك : ﴿ وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَمْرِي سَبْعُ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ... ﴾<sup>(١)</sup> وتعبيرها كما ذكره تعالى على لسان سيدنا يوسف عليه السلام :

﴿ قَالَ تَزْمِرُ عَوْنٌ سَبْعَ سِنِينَ دَابَّأَ مَا حَصَدْتُمْ فَذَرَوْهُ فِي سَبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا نَأْكُلُونَ ثُمَّ بَأْتِيَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ... ﴾<sup>(٢)</sup> أي " ... يأتاكم الخصب والمطر سبع سنين متواليات، ففسر

البقر بالسنين لأنها تنثر الأرض... والسبع الشداد بالبقرات العجاف اللاتي تأكل السمان...<sup>(٣)</sup>، وكما أول سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لفظ القميص الذي رأى في المنام أن عمر بن الخطاب يجره بالدين<sup>(٤)</sup>. وهذا يعني أن ثم علاقة وثيقة بين المعنى اللغوي للفظ التأويل ومعناه الذي اصطلح عليه أهل الأصول والكلام، ومثل هذا التغير في الدلالة من اللغة إلى الاصطلاح ومن الحس إلى المجرد ومن الخاص إلى العام معلوم عند أهل الاختصاص من اللغويين الذين يقررون أن تغير دلالات الألفاظ كائن، ويربطونه بدرجة الرقي الفكري، والحاجات الحضارية للأمم، وهو عام في جميع اللغات<sup>(٥)</sup>.

- والخلاصة أن السلف احتفظوا بمعاني التأويل في اللغة، والواردة في الكتاب والسنة، وضيق الخوارج والشيعية من مفهوم التأويل، فجعلوه قراءة خاصة، خالية من مرتكزات اللغة أو الشرع أو العقل، توجهها المصلحة السياسية<sup>(٦)</sup>. في حين وسع المعتزلة والأشاعرة مفهوم التأويل مرتكزين في ذلك على معطيات عقلية ولغوية وأهداف واقعية. مما يعني أن بين أيدينا مفهومين متباينين لفظ التأويل، أحدهما للسلف، وثانيهما اجتمع عليه المعتزلة والأشاعرة، وهو ما انعكس تلقائياً على مواقف المدارس الثلاث من استعمال التأويل كأداة لفهم نصوص الصفات الخبرية وهي المواقف التي ستكون موضوع البحث في الفصل الثاني - إن شاء الله -

(١) - يوسف / 43.

(٢) - يوسف / 47 - 48.

(٣) - إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، دط، بيروت، دار الأندلس، دت، ج4 ص30-31.

(٤) - أنظر ص 17 من البحث.

(٥) - أنظر في الموضوع: المزهري في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي، الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس، واللسان والإنسان لحسن

ظاظا وفقه اللغة في الكتب العربية لعبد الرحيم

(٦) - لذلك أبدت من البحث في الفصل الثاني مشروعية التأويل عند هاتين الفرقتين، أي عند الخوارج والشيعية.

# الفصل الثاني

## مشروعية التأويل

- المبحث الأول : السلف بين الإثبات والتأويل  
المبحث الثاني : المعتزلة والتأسيس لمنهج  
التأويل العقلي  
المبحث الثالث : موقف الأشاعرة من التأويل

تمهيد :

لقد بات التأويل - كما رأينا - منهجا لفهم نصوص الكتاب والسنة، بعد أن تبنته واستعملته أغلب تيارات الفكر الإسلامي، ومدارسه المختلفة : الأصولية والفلسفية والكلامية. وتلك مزية يفترض أنها أكسبته "... هويته الخاصة بوصفه كائنا معرفيا...".<sup>(1)</sup> إلا أن الأمر بالنسبة لمصطلح التأويل لم يكن على تلك الحال؛ إذ ظل المصطلح يبحث له عن هوية ومشروعية، خاصة بعد أن أبدت المدرسة الحنبلية التي تمثل منهج السلف<sup>(2)</sup> وعلى لسان أحمد بن حنبل ورهط من أتباعه رفضها له، متمسكة بحق التفسير في شرح غوامض التنزيل، وطرح ما عداه من أوجه تعقل النص القرآني أو فهمه. فصار للتأويل رافضون ومانعون، اعتبروه أصل كل النكبات والانحرافات التي وقعت فيها الأمة الإسلامية.

وله من جهة ثانية أنصار ومؤيدون؛ اعتبروه أفضل مناهج وأدوات فهم النص القرآني، وراحوا في سبيل ذلك يبحثون عن تفسيرات تعطيه الحق في فهم النص إلى جانب التفسير. وقد تناول المتكلمون (سلفا ومعتزلة وأشاعرة) دراسة التأويل رفضا وقبولا، منعا وتأبيدا. وبين المنع والتأييد ظل المصطلح يبحث عن مشروعيته داخل الفكر الكلامي لتلك المدارس، ولا زال يبحث عنه في امتدادات تلك التيارات إلى اليوم.

إن هذا التمهيد الموجز يفضي إلى تراكم جملة من التساؤلات منها : أين الحقيقة في مجرى تفكير المانعين للتأويل بين القول والتطبيق؟ أي أين هي حقيقة المانعين للتأويل بين رفضه - نظريا - والعمل به؟ وما هي القواعد المعول عليها لفكرة الرفض والمنع وما غايات التأويل وضروراته عند المؤيدين له؟ وما أسباب التذبذب عند بعض المتمسكين به بين الرفض حيناً والتأييد حيناً آخر؟ وهي التساؤلات التي ستكون موضوع المعالجة في المباحث الثلاث لهذا الفصل.

(1) - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 109.

(2) - أنظر تعريفها في ص 53.

## المبحث الأول : السلف بين الإثبات والتأويل.

يعد السلف -على المستوى النظري- الطرف الذي يتبنى فكرة رفض التأويل كمنهج لفهم نصوص القرآن والحديث .ويتمسك بالتفسير منهاج وأداة. فمنهم السلف؟ يطلق مصطلح السلف على معنيين : أولهما : السلف هو الفترة التاريخية التي عاشتها الجماعة الإسلامية الأولى، والمراد بها الصحابة والتابعون وتابعو التابعين، الذين عاشوا القرون الثلاثة الأولى. وهو قول الجمهور<sup>(1)</sup> ويطلق عليه اسم السلفية الزمنية. ثانيهما : السلف هو منهج تلك الجماعة في فهم النصوص، ويطلق على كل " ...من أظهر مذهب السلف..."<sup>(2)</sup>. وتسمى السلفية المنهجية، ويمثلها تاريخيا المدرسة الحنبلية وأتباعها كابن تيمية وابن قيم الجوزية.

وأما عبارة الإثبات والتأويل فتعني استحداث منهجين متباينين لفهم النص الواحد. إذ الإثبات هو الحرص على إبقاء النص على صورته الظاهرة، أما التأويل فهو نزوع طرف آخر منزعا يخرج النص من الحقيقة إلى المجاز.

فما حقيقة السلف إزاء التأويل؟ بمعنى هل السلف مثبتة أم متأولة؟ وأي السلفيتين تزعم رفض التأويل. هل السلفية الزمنية أم المنهجية؟

### المطلب الأول : نظرة السلف لبعض الصفات الإلهية.

الصفات الإلهية عند السلف على ضربين: ذاتية وفعلية. وتسمى الأولى ذاتية لأنها لا تتفك عن ذات الله تعالى. وتسمى الصفات الفعلية اختيارية لتعلقها بمشيئة الله تعالى وإرادته. وكتاهما تسمى صفات خبرية لورودها عن طريق السمع والخبر " ...وإن كان العقل لا يدل على خلاف ما يدل عليه الشرع..."<sup>(3)</sup>.

(1) - محمد السيد الجليلند، الإمام بن تيمية وقضية التأويل، ص52.

(2) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الفتاوى، ج4 ص149.

(3) - إبراهيم بن محمد البريكان، القواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف، ط2، المملكة السعودية، دار المحجرة، 1415هـ/

فمن الصفات الذاتية صفة الوجه الواردة في قوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ... ﴾<sup>(١)</sup>،  
والعين في قوله تعالى : ﴿ وَاصْنَعِ الْفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا... ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله : ﴿ وَلِتَضَعِ عَلَىٰ أُعْيُنِي... ﴾<sup>(٣)</sup>،  
واليد في قوله تعالى : ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ... ﴾<sup>(٤)</sup> وقوله : ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ... ﴾<sup>(٥)</sup>، والجنب  
في قوله تعالى : ﴿ يَلْحَسِرُونَ عَلَىٰ مَا فَرَّطُوا فِي جَنْبِ اللَّهِ... ﴾<sup>(٦)</sup>، والساق في قوله تعالى : ﴿ يَوْمَ  
يُكْشَفُ عَن سَاقٍ... ﴾<sup>(٧)</sup>.

ومن الصفات الاختيارية صفة الاستواء في قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ ﴾<sup>(٨)</sup> وقوله:  
﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ﴾<sup>(٩)</sup> ، والإتيان في قوله تعالى : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ  
الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ... ﴾<sup>(١٠)</sup>، والمجيء في قوله تعالى : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا... ﴾<sup>(١١)</sup>  
وغيرها من الصفات الواردة في الأخبار النبوية كصفة النزول والضحك...

فماذا فهم السلف من هذه النصوص؟

إن نصوص القرآن الكريم -سواء كانت نصوص صفات أو غيرها- يتحكم في فهمها  
عاملان اثنان جرى عليهما علم التفسير وهما :

عامل ذاتي : والمراد به ما يحتوي عليه اللفظ من دلالات ومعاني بوصفه بناء لغويا.

عامل موضوعي : ويتمثل فيما يحيط بالنص من عوامل كأسباب النزول، زمن الوحي أو  
المعطيات الفكرية والأجواء الثقافية التي سادت الأزمنة اللاحقة لزمن الوحي.

(١) - القصص / 88.

(٢) - هود / 37.

(٣) - طه / 39.

(٤) - المائدة / 64.

(٥) - الفتح / 10.

(٦) - الزمر / 56.

(٧) - القلم / 42.

(٨) - البقرة / 29.

(٩) - الأعراف / 54.

(١٠) - البقرة / 210.

(١١) - الشجر / 22.

وحتى يمكننا القبض على نظرة السلف الذين عاشوا القرون الأولى لنصوص الصفات الإلهية. ومن ثم النظر في حقيقتهم إزاء التأويل، لا بد من محاولة نقل الأجواء الفكرية والإيمانية السائدة آنذاك إلى الأذهان. لأن فهم الواقع جزء من مفهوم النص - أي نص -.

لقد اتسم واقع السلف في القرون الثلاثة الأولى التي شهد لها الرسول صلى الله عليه وسلم بالخيرية في قوله : "خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم. ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته."<sup>(1)</sup> بمزيتين اثنتين ذكرهما البوطي وهما : السليقة العربية الخالصة عن شوائب العجمة، والفطرة النقية الداعية إلى التسليم فقال: "...مزيتان اتصف بهما أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اختلفا تدريجيًّا من العصور التالية فلم يتصف بواحدة منها أي فئة من المسلمين من بعد، هما اللتان أغنتا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سيما في الصدر الأول عن الاحتكام إلى أي منهج علمي في معرفة أصول المعتقدات وجزئيات الأحكام المأخوذة من كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم..."<sup>(2)</sup>. ثم ذكرهما.

إن هاتين المزيتين أضفتا على ذلك الزمن جوا استغنى الناس في ظله عن الاستعانة بأي منهج علمي. فكان الأخذ والاحتجاج المباشر بالكتاب والسنة في جميع أمور الدين أصولاً وفروعاً. وكان استغناؤهم عن الرأي وإكبار القول به دليل على قناعتهم بأن الكتاب والسنة فيهما غنية عن كل المناهج والمصادر، كما استغنوا بموجب السليقة السليمة عن كثير من الاصطلاحات والتقسيمات، فلم يكن معروفًا ساعتها تقسيم الشرع إلى أصول وفروع، أو مسائل علمية وأخرى عملية ولا غيرها... وبموجب الفطرة النقية الداعية إلى التسليم سلم

(1) - أخرجه البخاري باللفظ نفسه من طريق عبد الله - رضي الله عنه - في باب : فضائل الصحابة، ج 4 ص 189، وأخرجه بلفظ: "خير أمي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم..." من طريق عمران بن حصين.

وأخرجه الترمذي في باب : ما جاء في القرن الثالث من طريق عمران بن حصين بلفظ : "خير أمي القرن الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم. قال ولا أعلم أذكر الثالث أم لا." ثم قال : هذا حديث حسن صحيح.

[محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق : عبد الرحمن محمد عثمان، ط 2، بيروت، دار الفكر، 1403هـ/1983م، ج 3 ص 340.]

(2) - محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ط 1، دمشق، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1408هـ / 1988م، ص 09.

أولئك الأخيار لظواهر النصوص "... فلم يتنازعا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال. بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة. من أولهم إلى آخرهم. لم يسموها تأويلا ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ولم يبدوا لشيء منها إبطالا ولا ضربوا لها أمثالا ولم يدفعوا في صدورهم وأعجازها..."<sup>(1)</sup>. ففهموا تلك النصوص بذنكين الضابطين: سلامة اللغة ونقاوة الإيمان. فكانت فهمهم نموذجا وإماما يقتدى بها "... لكونهم أحرى الناس بفهم كلام الله ومعرفة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. فإن سليقتهم العربية كانت لا تزال نقية عن شوائب اللكنة في النطق والعجمة في الفهم. فكانوا لذلك أولى الناس بفهم معاني ومرامي كلام الله العربي المبين. وكانوا أقرب الناس إلى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم والاختلاط به فكانوا لذلك أولى الناس بالتبليغ عنه والفهم منه. ثم إنهم كانوا أصدق الناس ديناً وأنقاهم فطرة وأبعدهم عن مظاهر التصنع والجنوح إلى الابتداع. فكانوا من أجل ذلك أولى الناس بالاطمئنان إليهم والوثوق بهم..."<sup>(2)</sup>

إن ذلك الجو الخالي من التعقيدات، والقريب من زمن الوحي والنبوة، والبعيد عن الاختلاف هو ما جعل السلف على تلك الصفة في فهم الكتاب والسنة. ومعنى ذلك أن الرجوع والاحتكام إلى منهج السلف في الفهم "... لا يكون إلا بالانحباس في حرفية الكلمات التي نطقوا بها، أو المواقف الجزئية التي اتخذوها... وإنما يكون بالرجوع إلى ما احتكموا إليه من قواعد تفسير النصوص وتأويلها"<sup>(3)</sup>. وأصول الاجتهاد والنظر في المبادئ والأحكام..."<sup>(4)</sup>.

إن التسليم لظواهر النصوص تبعا لذلك الجو الفكري والإيماني، صاحبتة فهم تأويلية لبعض النصوص والآيات الواردة في الصفات؛ بمعنى إن عصر السلف لم يخل بالرغم من الجو العام المتسم بالتسليم - من منهج التأويل بمعناه صرف

(1) - محمد بن أبي بكر بن القيم، الصواعق المرسلّة، ج 1 ص 89.

(2) - محمد سعيد رمضان البوطي، المرجع السابق، ص 12.

(3) - المراد بالتأويل هنا التفسير، وهو المعنى الذي تبناه السلف للفظ التأويل واحتفظوا به كما رأينا في الفصل السابق، أنظر ص

من البحث.

(4) - المرجع السابق، ص 12.

ظواهر الألفاظ عن الحقيقة إلى المجاز؛ بحيث فهم بعض السلف على ضوئه نصوصاً رأوا استحالة حملها على ظاهرها، فحملوها على المجاز لما رأوا أن لغتهم التي بها نزل القرآن ونطق بها الرسول صلى الله عليه وسلم مطواع. من أراد منها الحقيقة تعطيه. ومن طلب منها المجاز لا تعوزه.

يقول محمد أبو زهرة - مبدئياً تحملاً لموقف السلف في صرف تلك الظواهر عن الحقيقة إلى المجاز - : "...إننا بلا شك إذا فسرنا تلك المعاني بتفسيرات لا تجعلنا نحيلها إلى مجهولات يكون ذلك التفسير أحرى بالقبول. مادامت اللغة تتسع لها. ومادام المجاز بينا فيها كتفسير اليد بمعنى القدرة أو النعمة، والاستواء بمعنى السلطان الكامل، وتفسير النزول بفيوض النعم الإلهية..."<sup>(1)</sup>.

وأولئك السلف الأخيار هم بين مفسر ومحدث وفقه. ومنهم : ابن عباس، مجاهد، قتادة، محمد بن جرير الطبري وغيرهم...

ولننظر كيف أول ابن عباس وقيادة اليد الواردة في قوله تعالى : ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ بَدَأَ اللَّهُ مَغْلُوبَةً عَلَتْ أَيْدِيَهُمْ <sup>عَمَّا</sup> وَلَمْ نُوَ بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ... ﴾<sup>(2)</sup>، إذ يقول ابن عباس : "...يقولون أنه بخيل أمسك ما عنده تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً..."<sup>(3)</sup>. ويقول قتادة : "...قالوا الله تعالى بخيل غير جواد..."<sup>(4)</sup>. وزاد الطبري : "...وإنما ذكر الله تعالى ذكره اليد بذلك والمعنى العطاء. لأن عطاء الناس وبذل معروفهم الغالب بأيديهم..."<sup>(5)</sup>.

ففي الآية نسبة اليد إلى الله تعالى. وقد صار هؤلاء بظاهر اللفظ إلى المجاز؛ إذ رأوا استحالة حملها على الحقيقة التي لا يفهم منها غير الجارحة، والحقيقة إن سبب النزول يؤيد تأويلهم. فقد ذكر الطبري أن اليهود نسبوا البخل والتقتير إلى الله تعالى عن تصوراتهم علواً

(1) - محمد أبو زهرة، ابن تيمية : عصره وآراؤه الفقهية، دط، القاهرة، دار الفكر العربي، 1991، ص 234.

(2) - المائدة / 64.

(3) - محمد بن جرير الطبري، الجامع لأحكام القرآن، ج 4 ص 640.

(4) - المصدر السابق، ج 4 ص 640.

(5) - المصدر السابق، ج 4 ص 639.

كبيراً<sup>(١)</sup>. فجاءت الآية رداً عليهم لإثبات عكس ما رموه به تعالى، وهو أنه جواد كريم ينفق كيف يشاء.

وقال تعالى: ﴿وَأَصْنَعُ الْفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾<sup>٦٢</sup> (٢)، وقال: ﴿وَلِتُصْنَعْ عَلَيَّ عَيْنِي﴾<sup>(٣)</sup>. وظاهر الآيتين أن الله تعالى له أعين وعين، وهو ما لم يستسغه بعض السلف؛ حيث نقل الطبري عن قتادة: "...﴿وَلِتُصْنَعْ عَلَيَّ عَيْنِي﴾ لتغذى وتربى على محبتي وإرادتي..."<sup>(٤)</sup> واختار هذا التأويل الطبري نفسه فقال: "...﴿وَأَصْنَعُ الْفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا﴾<sup>٦٢</sup> معناه إنك بمراى منا نراك ونرى عمالك، ونحن نحوطك ونحفظك، فلا يصل إليك من أراذك بسوء من المشركين..."<sup>(٥)</sup>.

كما سلكوا في صفة الوجه المسلك نفسه، فقال الطبري في قوله تعالى: ﴿فَأَنَّمَا تَوَلَّوْا قِبَةً وَجْهَ اللَّهِ﴾<sup>٦٣</sup> (٦) "...وجه الله القبلة..."<sup>(٧)</sup>. وذكر البيهقي<sup>(٨)</sup> (٤٥٨هـ) ذلك عن مجاهد أيضاً<sup>(٩)</sup>. وتأوله ابن تيمية بالجهة فقال: "...فيكون المعنى كل شيء هالك إلا ما أريد بها جهة الله تعالى..."<sup>(١٠)</sup>، وذكر أن ذلك قول السلف<sup>(١١)</sup>.

(١) - المصدر السابق، ج ٤ ص 639.

(٢) - هود / 37.

(٣) - طه / 39.

(٤) - محمد بن جرير الطبري، المصدر السابق، ج 8 ص 413.

(٥) - المصدر السابق، ج 8 ص 414.

(٦) - البقرة / 115.

(٧) - محمد بن جرير الطبري، المصدر السابق، ج ١ ص 553.

(٨) - هو أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى البيهقي، الخراساني، أبو بكر، محدث وفقيه، ولد سنة أربع وثمانين

وثلاثمائة. وتوفي سنة ثمان وخمسين وأربعمائة. من تصانيفه: كتاب السنن الكبير في الحديث والمبسوط في نصوص الشافعي.

[ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ١ ص 75 - 76. والذهبي، تذكرة الحفاظ، د ط، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت، ج 3

ص 1132 - 1135].

(٩) - أحمد بن حسين البيهقي، الأسماء والصفات، د ط، بيروت، إحياء التراث العربي، د ت، ص 309.

(١٠) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الفتاوى، ج 2 ص 428 - 429.

(١١) - المصدر السابق، ج 2 ص 428 - 429.

واختار ابن حزم<sup>(1)</sup> أن يكون الوجه هو الذات فقال : "...وقال آخرون وجه الله تعالى إنما يراد به الله عز وجل. وهذا هو الحق الذي قام البرهان بصحته..."<sup>(2)</sup>.

وفي سياق عرض بعض مشاهد يوم القيامة قال تعالى : ﴿ يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾<sup>(3)</sup>. قال ابن عباس : "...يكشف عن ساق حين يكشف الأمر وتبدوا الأعمال..."<sup>(4)</sup>. وقال الطبري : "...قال جماعة من الصحابة والتابعين من أهل التأويل: يبدو عن أمر شديد..."<sup>(5)</sup>.

- أما تأويلاتهم للصفات الاختيارية<sup>(6)</sup>، فمنها قولهم في صفة الاستواء، الواردة في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ ﴾<sup>(7)</sup> وقوله : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾<sup>(8)</sup> "...استوى إلى السماء عمد إليها... والاستواء العلو والارتفاع..."<sup>(9)</sup>. وهي تأويلات يبتعد بها أصحابها عن معنى الاستواء الذي هو حركة وانتقال لأن ذلك من خصائص الأجسام. وقد رجح الطبري أن يكون الاستواء بمعنى القدرة على تدبر السماء فقال : "...وأولى

(1) - هو محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، القرطبي الظاهري، كان واسع العلم بالكتاب والسنة، والملل والنحل والآداب والمنطق والشعر والطب. كان سليط اللسان لا يكاد أحد يسلم من لسانه، ولذلك حذر منه العلماء سلاطينهم وعامتهم، فشرده الملك. توفي سنة ست وخمسين وأربعمائة.  
[ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج3 ص299، وإسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، ط6، بيروت، مكتبة المعارف، 1406هـ / 1985م، ج12 ص91].

(2) - محمد بن أحمد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2 ص347.

(3) - القلم / 42.

(4) - محمد بن جرير الطبري، المصدر السابق، ج12 ص197.

(5) - المصدر السابق، ج12 ص197.

(6) - سبق التعريف بها، أنظر ص53 من البحث.

(7) - البقرة / 29.

(8) - طه / 05.

(9) - محمد بن جرير الطبري، المصدر السابق، ج1 ص228.

المعاني بقوله تعالى : ﴿ تَمَّاسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ ﴾ (١) أي علا عليهن وارتفع بتدبرهن بقدرته... (٢). يعلق حسن السقاف بهامش كتاب : دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه للحافظ ابن الجوزي (٣) بقوله : "...فإن كان ارتفاع الربوبية على رتبة العبودية بعلو الملك والسلطان والقهر والعظمة كما يقول الحافظ ابن جرير السلفي، فتأويل مقبول لا ترفضه قواعد الشريعة ولا لغة العرب. وأما إن كان مراده ارتفاع الذات المتخيلة فهو تأويل مردود... (٤). وقال تعالى : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ (٥) ، وقد ذكر ابن كثير (٦) رواية للبيهقي عن الحاكم (٧) عن ابن السماك (٨)

(١) - البقرة / 29.

(٢) - محمد بن جرير الطبري، المصدر السابق ج ١ ص 228 - 229.

(٣) - هو عبد الرحمن علي بن محمد بن علي بن عبيد الله بن حمادي بن أحمد بن محمد بن جعفر القرشي، الحنبلي، المعروف بابن الجوزي، أبو الفرج. محدث، حافظ، مفسر، واعظ، أديب ومؤرخ. ولد ببغداد سنة عشرة وخمسمائة وتوفي سنة سبع وتسعين وخمسمائة. من تصانيفه : تذكرة الأريب، جامع المسانيد والمنظم في تاريخ الأمم.

[الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج 4 ص 1342 والأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، د ط، تحقيق: إبراهيم علي طرخان، مصر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي والمؤسسة المصرية العامة، د ت، ج 6 ص 174 - 175].

(٤) - حسن السقاف، هامش: دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه لعبد الرحمن بن الجوزي، ط 2، الأردن، عمان، دار الإمام النوري، 1413هـ / 1992م، ص 123، هامش رقم 52.

(٥) - الفجر / 22.

(٦) - هو عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء، الدمشقي، الشافعي، محدث ومؤرخ ومفسر وفقه. ولد سنة إحدى وسبعمائة. وتوفي سنة أربع وسبعين وسبعمائة. من تصانيفه : مختصر علوم الحديث لابن الصلاح، والبدية والنهاية.

[أبو المحاسن الحسيني، ذيل تذكرة الحفاظ، د ط، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت، ج 5 ص 57 - 59 والأتابكي، النجوم الزاهرة، ج 11 ص 123].

(٧) - هو محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدون بن نعيم النيسابوري، المعروف بالحاكم. ولد سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة. يعد إمام أهل الحديث في عصره، وإليه انتهت رئاسة معرفة الحديث وفنونه بخراسان. من تصانيفه: المستدرک علی الصحیحین، قيل أن فيه تشيع. توفي سنة خمس وأربعمائة.

[ابن عساکر، تبیین کذب المفتری فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ط 3، بيروت، دار الكتاب العربي، 1404هـ/1984م، ص 227 - 231 وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 3 ص 176 - 178].

(٨) - هو عثمان بن أحمد بن السماك، البغدادي، أبو عمر، كان صاحب حديث، روى عن ابن المنادي ويحيى بن أبي طالب. توفي سنة أربع وأربعين وثلاثمائة.

[ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 2 ص 366 - 367 وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج 2 ص 364].

عن حنبل<sup>(١)</sup> أن أحمد بن حنبل تأول مجيء الرب تعالى في الآية بمجيء ثوابه<sup>(٢)</sup>. ثم قال :  
 "...قال البيهقي : هذا إسناد لا غبار عليه..."<sup>(٣)</sup> - ومن الصفات الاختيارية صفة النزول  
 الواردة في قوله صلى الله عليه وسلم : "إذا بقي ثلث الليل ينزل الله عز وجل إلى السماء  
 الدنيا فيقول : من ذا الذي يدعوني أستجب له. من ذا الذي يستغفرنى أغفر له. من ذا الذي  
 يستترزقني أرزقه. من ذا الذي يستكشف الضر أكشفه حتى ينفجر الصبح."<sup>(٤)</sup>  
 وقد ذكر ابن عبد البر<sup>(٥)</sup> (ت 463هـ) أن مالكا<sup>(٦)</sup> (ت 179هـ) أول النزول الوارد في الحديث  
 بنزول رحمته تعالى، فقال : "...قال مالك ينتزل أمره. وقد يحتمل أن يكون معنى تنزل  
 رحمته وقضاؤه بالعفو والاستجابة..."<sup>(٧)</sup>. وفي كتابه الأسماء والصفات أورد البيهقي قوله

(١) - هو حنبل بن إسحاق بن حنبل بن هلال، الشيباني، أبو علي، ابن عم أحمد بن محمد بن حنبل، ثبتا وثقة. قال الدارقطني:  
 حنبل بن إسحاق بن حنبل كان صدوقا. روى عنه عبد الله بن محمد البغوي، وأبو بكر الخلال وغيرهما. له مصنف في التاريخ  
 يحكي فيه عن أحمد بن حنبل ويحيى بن معين. توفي بواسط سنة ثلاث وسبعين ومائتين.  
 [البغدادي، تاريخ بغداد، ج 8 ص 286 - 287 والأتابكي، النجوم الزاهرة، ج 3 ص 70].  
 (٢) - إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، ضبط وتصحيح : هيئة بإشراف الناشر، د ط، بيروت، مكتبة المعارف، د ت، ج 10  
 ص 327.

(٣) - المصادر السابق، ج 10 ص 327.

(٤) - أخرجه أحمد من طريق أبي هريرة، والمهدي بلفظ "حتى ينفجر الفجر".

\* أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، ج 2 ص 521.

\* علاء الدين المهدي، كثر العمال، ضبط : بكري حياتي، د ط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413هـ / 1993م، ج 2 ص 113.  
 (٥) - هو الحافظ يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النجدي، القرطبي، أبو عمر، ثقة ونزيه، له علم واسع  
 بالعربية والأخبار، توفي سنة ثلاث وستين وأربعمائة وهو صاحب الخمس وستين سنة.

[ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 6 ص 76 وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 4 ص 304].

(٦) - هو عبد الله بن أنس بن مالك بن عمرو بن الحارث، الأصبحي، المدني، إمام دار الهجرة، وأحد أئمة المذاهب المتبوعة.  
 ولد سنة ثلاث وتسعين، سمع من نافع مولى ابن عمرو الزهري... وروى عن يحيى الأنصاري، والزهري، والأوزاعي والثوري...  
 من تصانيفه: الموطأ، ورسالة في القدر... توفي سنة تسع وسبعين ومائة.

[ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق : محمد عبد القادر عطاء، ط 1، بيروت، دار الكتب، 1410هـ / 1990م، ج 5 ص 465 وابن  
 الجوزي، صفة الصفوة، ط 1، بيروت، دار الجيل، 1412هـ / 1992م، ج 1 ص 437].

(٧) - يوسف بن عبد البر، تمهيد وتحقيق : عبد الله بن الصديق، د ط، د م ن، 1399هـ / 1979م، ج 7 ص 143 - 144.

صلى الله عليه وسلم : "لقد ضحكك الله الليلة أو عَجِبَ من فعالكما."<sup>(١)</sup>. وفي هذا الحديث صفة الضحك منسوبة إلى الله تعالى. وهي في حقيقتها من صفات البشر، لذلك أولها البخاري<sup>(٢)</sup> فيما نقله عنه البيهقي فقال : "...معنى الضحك الرحمة..."<sup>(٣)</sup>. وقال ابن حجر : "...ومعناه : ...الإخبار عن رضى الله..."<sup>(٤)</sup>، ورجح الرضى على الرحمة لأن الرضى أقرب. فالذي يرضى يعبر عن رضاه بالضحك، ثم قال : "...وقد أول البخاري الضحك على معنى الرحمة. وهو قريب. وتأويله على معنى الرضى أقرب. فإن الضحك يدل على الرضى والقبول..."<sup>(٥)</sup>.

وعن قوله تعالى : ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّأْصِرَةٌ إِلَىٰ مَرِبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴾<sup>(٦)</sup> وهي الآية محل النزاع بين مثبتي رؤية الله تعالى يوم القيامة وناقثيها يروي الطبري أن مجاهدا فسرقوله تعالى : ﴿ إِلَىٰ مَرِبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴾ "...بالرغبة إلى الله تعالى والرغبة في انتظار جزائه..."<sup>(٧)</sup>.

ومن ذلك ما نقله الغزالي من تأويل للإمام أحمد بن حنبل لبعض الصفات الواردة في بعض الأحاديث. وهي قوله صلى الله عليه وسلم : "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن"<sup>(٨)</sup>، وقوله : "إنني لأجد نفس الرحمن من قبل

(١) - أخرجه البخاري.

صحيح البخاري، باب : مناقب الأنصار، ج 4 ص 226.

(٢) - محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، أبو عبد الله الجعفي البخاري، الإمام في علم الحديث. ولد سنة أربع وتسعين ومائة، عرف بالذكاء والعلم والورع والعبادة، حدث عنه الترمذي والمروزي الفقيه. قال عنه ابن خزيمة: ما تحت أديم السماء أعلم بالحديث من البخاري". من تصانيفه : الصحيح في علم الحديث، وله مصنف في التاريخ. توفي سنة ست وخمسين ومائتين. [البغدادي، تاريخ بغداد، ج 2 ص 4 - 33، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج 2 ص 555 - 557].

(٣) - أحمد بن حسين البيهقي، الأسماء والصفات، ص 469.

(٤) - علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 11 ص 304.

(٥) - المصدر السابق، ج 11 ص 304.

(٦) - القيامة / 23.

(٧) - محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، ج 12 ص 343.

(٨) - رواه السيوطي والبيهقي.

• جلال الدين السيوطي، الدر المنثور، دط، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، دت، ج 2، ص 8.

• أحمد بن حسين البيهقي، الأسماء والصفات، ص 341.

اليمن" (١). حيث قال : "...وكيف يلزم الكفر بالتأويل وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه. فأبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل رحمة الله عليه، وأبعد التأويلات عن الحقيقة. وأغربها أن تجعل الكلام مجازاً أو استعارة... والحنبلي مضطر إليه وقائل به. فقد سمعت الثقات من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون : إن أحمد بن حنبل صرح بتأويل ثلاثة أحاديث... فانظر الآن كيف أول حيث البرهان عنده على استحالة ظاهره، فيقول : اليمين يقال في العادة تقرباً إلى صاحبها. والحجر يقبل تقرباً إلى الله تعالى. وكذلك لما استحال عنده وجود إصبعين لله تعالى حساً أوله على روح الإصبعين، وهي الأصابع العقلية الروحانية. أعني أن روح الأصابع ما به يتيسر تقليب الأشياء. وإنما اقتصر أحمد بن حنبل رضي الله عنه على تأويل هذه الأحاديث لأنه لم تظهر عنده الاستحالة إلا في هذا القدر لأنه لم يكن ممعناً في النظر العقلي، ولو أمعن لظهر له ذلك..." (٢)، وقد نقل تلك التأويلات المذكورة عند أحمد بن حنبل الرازي في كتابه أساس التقديس (٣).

فـ "...ليس صحيحاً أنه لا يوجد في السلف من جنح في تفسير آيات الصفات أو بعض منها إلى التأويل التفصيلي..." (٤). وتلك التأويلات الواردة عن بعض الصحابة والتابعين هي ما جعلت المستشرق جولد تسيهر يذهب إلى أن مجاهد وقتادة وابن عباس والطبري وغيرهم قد وضعوا القارئ في أجواء التأويل منذ عهد مبكر، أي منذ القرون الأولى. فيقول: "...بيد أننا على كل نستطيع أن نقرر أن المعتزلة لم يكونوا هم الذين شقوا الطريق إلى التعبير المجازي للعبارات الدالة على التشبيه..." (٥)، "إنما نلاحظ أن هذه التأويلات التي نقلناها عن السلف بما فيها التأويل الذي أخذ به ابن تيمية للوجه لا يستلزم أي تعطيل أو أي تعسف في فهم اللغة والتعامل بها. وهي تأويلات مستنظمة بمبادئ العقيدة وأحكام الشرع دائرة ضمن قواعد اللغة، خاضعة لدلالاتها..." (٦).

(١) - أخرجه أحمد،

\* أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، ج 2 ص 541.

(٢) - محمد بن محمد الغزالي، فيصل التفرقة، ص 184 - 185.

(٣) - فخر الدين الرازي، أساس التقديس، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دط، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986، ص 81.

(٤) - محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة، لا مذهب إسلامي، ص 134.

(٥) - جولد شيهير، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، ط 2، بيروت، دار اقرأ، 1983، ص 135.

(٦) - محمد سعيد رمضان البوطي، المرجع السابق ص 137.

والغرض إثبات العكس. وهو أن السلف كان مذهبهم في الصفات الإثبات لا التأويل، حيث ذهب ابن تيمية إلى أن التأويل الذي هو إخراج ظاهر اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز هو تأويل مردود، لم يؤثر عن السلف لأنه عندهم... تحريف وباطل<sup>(1)</sup>...".

وينفي ابن القيم نفياً قاطعاً أن يكون السلف قد عمدوا إلى تأويل ظواهر الصفات، فذكر بأن جميعهم على "...إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم لم يسموها تأويلاً ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً ولم يبدوا لشيء منها إبطالاً ولا ضربوا لها أمثالا ولم يدفعوا في صدورهم وأعجازها ولم يقل أحدهم منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم وجعلوا الأمر فيها أمراً واحداً وأجروها على سنن واحدة ولم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع، حيث جعلوها عضيين وأقروا ببعضها وأنكروا بعضها من غير فرقان مبين..."<sup>(2)</sup>.

وزاد المقدسي<sup>(3)</sup> "...فإن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على ترك التأويل... وكذلك أهل كل عصر بعدهم، ولم ينقل التأويل إلا عن مبتدع أو منسوب إلى بدعة..."<sup>(4)</sup>. كما نقل عن القصاب<sup>(5)</sup> قوله: "...كل صفة وصف بها نفسه، أو وصفه بها رسوله، فليست صفة مجاز، ولو كانت صفة مجاز لتحتتم تأويلها... فلما كان مذهب السلف إقرارها بلا تأويل علم أنها غير محمولة على المجاز وإنما هي حق بين..."<sup>(6)</sup>.

(1) - أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الفتاوى، ج 13 ص 296.

(2) - محمد بن أبي بكر بن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تعليق: طه عبد الرؤوف سعد، د ط، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، د ت، ج 1 ص 49.

(3) - هو عبد الله بن أحمد بن عمر بن قدامة المقدسي، ثم الدمشقي الحنبلي، الملقب بموفق الدين، من أكابر فقهاء الحنابلة. ولد سنة إحدى وأربعين وخمسمائة، توفي سنة عشرين وستمائة. من تصانيفه: المعنى في الفقه، وروضة الناظر في الأصول. [الكتبي، فوات الوفيات، ج 2 ص 158 وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 5 ص 88].

(4) - عبد الله بن قدامة المقدسي، ذم التأويل، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، ط 2، الكويت، دار ابن الأثير، د ت، ص 48.

(5) - هو محمد بن علي بن محمد الكرجي، عرف بكثرة مغازيه في سبيل الله تعالى حتى لقب بالقصاب لأنه قتل الكثير في غزواته. من تصانيفه: كتاب "ثواب الأعمال" و"عقاب الأعمال" و"السنة".

[الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 16، ص 213 - 214].

(6) - محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 16 ص 213 - 214.

وقال المقرئ المبرزي<sup>(١)</sup> "... أثبتوا رضي الله عنهم بلا تشبيه ونزهوا من غير تعطيل، ولم يتعرض سمع ذلك - أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت...<sup>(٢)</sup>. والقارئ يلحظ كيف أن هؤلاء العلماء يعضون الطرف عن التأويلات الثابتة عن السلف، بل ويذهبون إلى التماس الأعذار، والبحث عن التبريرات لما ثبت من تأويل عند أحمد بن حنبل وابن تيمية خاصة.

فقد ذهب ابن تيمية إلى التشكيك في نقلة خبر تأويل أحمد بن حنبل لقوله تعالى : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾<sup>(٣)</sup> حيث قال : "... ذكر ذلك ابن الزاغوني<sup>(٤)</sup> من أصحاب أحمد. ومنهم من قال : إن أحمد لم يتأول وما روي عنه في ذلك فهو غلط عليه...<sup>(٥)</sup>. ويقول الجليند : "... إن حنبلا نقل عن الإمام أحمد في رواية له أنه تأول الحديث : "إقرأوا البقرة وآل عمران فإنهما يجيئان يوم القيامة كأنهما غمامتان أو فرقتان من طير صواف يحاجان عن صاحبهما<sup>(٦)</sup>. على أن المجيء المذكور في الحديث المراد به ثوابهما. وهذا الحديث قد احتج به المعارضون لأحمد في مناظرتهم له على أن القرآن مخلوق. وقالوا إذا كان القرآن يجيء يوم القيامة فلا بد أن يكون مخلوقا. فالإمام أحمد يحتج في مناظرته مع هؤلاء المعارضين له بنظير حجتهم عليه لأنهم يتأولون كل ما جاء به القرآن من آيات الصفات على غير ظاهرها. فيقول لهم : إذا كنتم تقولون في الآية : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ

(١) - أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد بن تميم بن عبد الصمد المقرئ، مصري المولد والنشأة، حنفي المذهب، وقيل أنه تحول إلى المذهب الشافعي وعليه استقر، كان زاهدا، ملازما للخلوقة والعبادة. من تصانيفه : إمتاع الأسماع فيما للنبي صلى الله عليه وسلم من الحفدة والمتاع، وكتاب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار...، توفي سنة خمس وأربعين وثمانمائة بالقاهرة. [السخاوي، الضوء اللامع، ج 2 ص 21 - 25 وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 7 ص 254 - 255].

(٢) - أحمد بن علي المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دط، القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، ج 2 ص 356. (٣) - الفجر / 22.

(٤) - هو علي بن عبيد الله بن نصر بن السيري، أبو الحسن ابن الزاغوني، فقيه حنبلي، من بغداد، ولد سنة خمس وخمسين وأربعمائة. له باع في كثير من الفنون. وقد صنّف في معظمها. ومن ذلك : "الإقناع" و"الواضح" و"الخلاف الكبير" و"المفردات" في الفقه. وله في أصول الدين كتاب الإيضاح...، قال عنه ابن رجب "كان ثقة صحيح السماع صدوقا"

[ ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 4 ص 80 - 81.]

(٥) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، الفتاوى، ج 5 ص 397.

(٦) - أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب : فضل قراءة القرآن في الصلاة وسورة البقرة، ج 5 ص 90، والبيهقي في الأسماء والصفات، ص 466، والسيوطي في الدر المنثور، ج 1 ص 18.

اللَّهُ فِي ظِلِّ مَنْ الْعَمِ ﴿١﴾ أن الذي يأتي هو أمره. وأن الذي يجيء يوم القيامة هو أمره. فقولوا في هذا الحديث إن المراد بمجيء البقرة وآل عمران هو ثوابهما. وقراءة القارئ وعمله. وليس الجائي هو نفس البقرة وآل عمران. ولا حجة لكم في الحديث على أن القرآن مخلوق؛ فابن حنبل يلزمهم هنا بنظير حجتهم عليه. ولم يكن متأولا ولم يذهب إلى تأويل الحديث بل كان يقصد من ذلك رد حجتهم في القول بخلق القرآن...<sup>(٢)</sup>.

فانظر كيف تلتصق الأعداء لمن ثبت عنده تأويل تفصيلي لآية أو حديث. مع أن ما ذكر يمثل تحديا واقعا قد يحدث لغير أحمد بن حنبل وقد حدث لعلماء آخرين حين داهمتهم ثقافات جديدة، وحاجهم في عقيدتهم أهل الأديان والنحل الوافدين في قضايا التشبيه وكون عيسى عليه السلام كلمة الله تعالى وغيرها من التحديات - كما سنرى - .

وفي سياق تبرير تأويل أحمد بن حنبل يذهب محمد السيد الجليند دائما إلى أن الذين نقلوا عن حنبل تأويلات أحمد بن حنبل طرفان : طرف أيد ما رواه حنبل من أن أحمد قد أول، وهما ابن عقيل<sup>(٣)</sup> وابن الجوزي، وطرف رد رواية حنبل في الموضوع. ثم يختار الطرف الراض بعد أن يضعف رواية المؤيد. من دون أن يوثق مصادر الكلام أو يخيل إليها. فيقول : "... جاء أصحابه<sup>(٤)</sup> من بعده فاختلوا فيما رواه عنه حنبل. فابن عقيل وابن الجوزي قد أخذوا بما رواه حنبل، وجعلوا ذلك مذهبا لأحمد وطردهوا ذلك في الصفات الخبرية. وبهذه الرواية احتج الغزالي في إجماع العوام على أن التأويل ضرورة. وأن أحمد هو أشد الناس تحرجا من التأويل فذهب إلى ذلك. أما ابن شاقلا<sup>(٥)</sup> من الحنابلة فقد رد هذه الرواية لأن حنبلا له مفاريد وغلطات معروفة قد انفرد بها ومنها هذه الرواية... ولكن

(١) - البقرة / 210 .

(٢) - محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، ص 80 - 81.

(٣) - هو عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي، أبو الرفاء الحنبلي، فقيه، أصولي، مقرئ وواعظ. ولد ببغداد سنة إحدى وثلاثين وأربعمائة. توفي بها سنة ثلاثة عشر وخمسمائة. من تصانيفه : تفضيل العبادات على نعيم الجنات، الفصول في فروع الفقه الحنبلي...

[أبو يعلى الحنبلي، طبقات الحنابلة، د ط، بيروت، دار المعرفة، د ت، ج 2 ص 259 وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 4 ص 35 - 40].

(٤) - الضمير يعود على أحمد بن حنبل.

(٥) - لم أعثر عليه في ما توفر عندي، من مصادر التراجم.

الصحيح والمشهور عن مذهب ابن حنبل أنه لم يذهب إلى التأويل في شيء من ذلك. وإذا كان يعارض مناظره بنظير حجته فلا ينبغي أن يعتبر ذلك مذهبا له...<sup>(1)</sup>.

ويدفع عن أحمد (تهمة التأويل) غير الجليند فيقول: "... وهذا الكلام<sup>(2)</sup> باطل من أساسه. ولا يصح عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله. كيف وهو الذي كرس وقته وجهده للدفاع عن العقيدة السلفية. والرد على المعتزلة والجهمية القائلين بالتأويل الفاسد ولوازمه. كيف والكل يعرف صبره وثباته على الحق في المحنة التي أشعل نيرانها المعتزلة. كيف يقال في حق من كان هذا حاله: إنه أول بعض أحاديث الصفات؟! !!!"<sup>(3)</sup>.

ومن ذلك أيضا رد تأويل ابن تيمية للفظ الوجه الوارد في قوله تعالى ﴿فَأِنَّمَا تَوَلَّوْا فِئَةً وَجْهَ اللَّهِ﴾<sup>(4)</sup> بأنه القبلة بحجة أن الوجه ليس صفة. يرد البوطي على ذلك بقوله: "... ولا وجه لمن يبحث عن عذر لتأويل ابن تيمية هذا ويميزه عن التأويلات الأخرى، ويعطيه من دونها الأرجحية، والحق بأنه في الآية المذكورة لا يتعين أن يكون الصفات. ولذلك فلا ضير في اقتحام التأويل إليه... نقول لا وجه لهذا الكلام إذ هو مصادرة على المطلوب. فإن الذي جعل الوجه محتملا ألا يكون من الصفات هو التأويل الذي فتح ابن تيمية بابه... ولو جاز الاعتماد على هذا المسوغ في تأويل آيات الصفات وأحاديثها لكان هذا المسوغ حجة بيد كل متأول. ولما جاز أن يتمتع به ابن تيمية دون غيره..."<sup>(5)</sup>. وإذن، غاية الأمر أن منهج السلف في آيات الصفات احتوى على ضربين من التأويل، أحدهما إجمالي، والآخر تفصيلي. وفي كلا التأويلين "... إجماع على عدم صرف تلك النصوص إلى أي معنى يثبت لله أي ند أو شبيهه بمخلوقاته وعدم تعطيل دلالتها للغوية الثابتة..."<sup>(6)</sup>. وما دام ذلك محل إجماع بين السلف والخلف فلا حرج من "... تفسير هذه الألفاظ على ظاهرها مما يتفق مع تنزيه الله عز وجل

(1) - محمد السيد الجليند، المرجع السابق، ص 81.

(2) - إشارة إلى ما نسب إلى أحمد من تأويلات.

(3) - أبو بكر الخليل إبراهيم أحمد الموصلي، شعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة، ط 1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1410هـ / 1990م، ص 101.

(4) - البقرة / 115.

(5) - محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة...، ص 136 - 137.

(6) - المرجع السابق، ص 132.

عن الشبيه والشريك. وهو يتضمن الاحتراز عن تفسيرها بالجراحة والجسمية. فيقال مثلا : استوى على عرشه كما قال استواء يليق بجلاله وأحديته وله يد كما قال تليق بألوهيته وجلاله... أو تفسيرها بمعنى مجازي مما يقبله القانون اللغوي؛ وينفق مع عرف التخاطب ومقتضى القرائن بأن يفسر الاستواء بالاستيلاء والتسلط، وتفسير اليد بالقوة في قوله تعالى ﴿يَدَ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾<sup>(١)</sup> ، وبالكرم في قوله تعالى ﴿بَلْ بَدَأَهُمْ مَبْسُوطَتَيْنِ يُفِيقُ كَيْفَ شَاءَ﴾<sup>(٢)</sup> ... والمصير إلى هذين التفسيرين لا يخلو من تأويل. إلا أنه تأويل إجمالي في التفسير الأول وتأويل تفصيلي في التفسير الثاني...<sup>(٣)</sup>.

وكلا التفسيرين ثابت وجوده عند السلف، ولا يوجد "... ما يلزم الباحث المسلم بأحد الموقفين. إن المهم ألا تنسب إلى الله جراحة من خلال فهمك لكلمة اليد التي نسبتها إلى ذاته. وألا تعطل الدلالة اللغوية الثابتة بكلام الله عز وجل سعيا بزعمك وراء التنزيه وبعدا عن مزلق التشريك..."<sup>(٤)</sup>، غير أن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن الخط العام للسلف هو الإثبات، ولكن ذلك لا يعني خلوعصرهم ومنهجهم من التأويل - كما سبق بيانه - .ولذلك لاوجه لمن يحتج بإحجام الصحابة والتابعين عن التأويل ويجعله تكأة يحرمه بها لأنهم لم يحجموا إطلاقا. وعلى فرض قيام عزوف السلف عن التأويل فإن الأمر فيه "... لم يكن يدور حول صفات كانت للصحابة رضي الله عنهم بقدر ما كان ضرورة من ضروريات بيئة ثقافية وتطور علمي ومزيج معين من الأفكار والمعارف والأوضاع الحضارية خلا عنه عصر الصحابة وحل في عصر لاحق..."<sup>(٥)</sup>.

فيكون نزوع الخلف إلى التأويل غير متعلق بصفات امتاز بها الصحابة، ولم يكن للخلف منها حظ؛ إذ القضية هي في أن "... الأسباب والظروف قد تختلف في ما بين مجتهد وآخر. فضلا عن اختلافها الطبيعي ما بين عصر وآخر..."<sup>(٦)</sup>.

(١) - الفتح / 10.

(٢) - المائدة / 64.

(٣) - محمد سعيد رمضان البوطي، المرجع السابق، ص 132 - 133.

(٤) - المرجع السابق، ص 133.

(٥) - يحيى هاشم، "أفكار البناء العقلي لعلم الكلام والدعوة إلى التخطيط لعلم كلام جديد" مجلة الأزهر، العدد 2، السنة 40،

ص 132.

(٦) - محمد سعيد رمضان البوطي، المرجع السابق، ص 139.

وهو ما أراده يوسف القرضاوي إذ قال "...وأنا أرجح رأي السلف. وهو ترك الخوض في لجاج التأويل مع تأكيد التنزيه فيما يتعلق بشؤون الألوهية وعالم الغيب والآخرة. فهو المنهج الأسلم. إلا ما أوجبه ضرورة الشرع أو العقل أو الحس في إطار ما تحتمله الألفاظ..."<sup>(١)</sup>، وأراده من قبل محمد عبده<sup>(٢)</sup> إذ صرح قائلاً: "...ما أدين الله تعالى به من صفات الله تعالى وأخبار عالم الغيب وغيرهما من كل ما كان عليه السلف من أمر الدين هو اتباع جمهورهم في إثبات ما أثبتته الله تعالى ورسوله، ونفي ما نفيه من غير تأويل أو تعطيل. وإنني إن ذكرت لبعض الآيات في ذلك تأويلاً فأنا أذكره لما أعلم بالاختبار من أن من الناس من لا يقنع بحقية النص بدونه... وإن إنقاذ كثير من الناس من الكفر بضرب من التأويل الذي ينافيه أمر عظيم..."<sup>(٣)</sup>.

وبالرغم مما ثبت من تأويل تفصيلي عند السلف، إلا أن المدرسة السلفية والمنتسبين إليها من الحنابلة كابن تيمية وابن القيم وغيرهما ظلوا يرفضونه، وينكرون أن يكون السلف قد تأولوا<sup>(٤)</sup>.

فعلى أي أساس قام عندهم رفض التأويل وإنكاره؟

(١) - يوسف القرضاوي، "من محاذير التفسير سوء التأويل"، إسلامية المعرفة، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثانية، العدد الثامن، ١٤١٦هـ / ١٩٩٧م، ص ١٢٥.

(٢) - هو محمد بن حسن خير الله، التركماني الأصل، أحد أبرز زعماء التجديد والإصلاح في العالم الإسلامي حديثاً، ولد بمصر سنة ست وستين ومائتان وألف. تعلم بالأزهر ومال إلى التصوف والفلسف. اشتغل بالتعليم = وأصدر مع جمال الدين الأفغاني جريدة العروة الوثقى في باريس. من مؤلفاته: تفسير القرآن الكريم، ورسالة التوحيد... توفي بمصر سنة ثلاث وعشرين وثلاثمائة وألف وبها دفن.

[أحمد أمين، زعماء الإصلاح، دط، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٩، ص ٢٨٥، وخير الدين الزركلي، الأعلام، ج ٦، ص ٢٥٢]

- 253 ]

(٣) - محمد رشيد رضا، "باب الانتقاد على المنار"، مجلة المنار مطبعة المنار، ١٣٤٩هـ، المجلد ٣١، ج ١ ص ٦٩.

(٤) - إن هذا الإنكار للتأويل عند السلف - بما فيه التأويل الذي ثبت عند ابن تيمية - يعد من أهم ما يطبع كتابات المنتسبين إلى المدرسة السلفية اليوم، الذين يجتهدون في البحث عن جوانب إنكار التأويل عند كثير من العلماء، وتبديع المتأولين، ورفض ما ثبت منه عندهم، وفي أحسن الأحوال تبريره - كما رأينا - أنظر مثلاً: كتاب جنابة التأويل الفاسد، لمحمد أحمد لوح وكتاب: موقف ابن تيمية من الأشاعرة لعبد الرحمن بن صالح المحمود، وكتاب منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل لجابر إدريس علي أمير، بالإضافة إلى كتاب: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل لمحمد السيد الجليلند، وكذا رسالة لعمر سليمان الأشقر بعنوان أخطار التأويل. وغير ذلك كثير. مما يعطي انطباعاً بأن الأمر لا يتعلق بقراءة علمية، وموضوعية لتراث السلف، بقدر ما هو تأويل قسري قد لا يستجيب البتة لإشكالات عامة مطروحة في الساحة الفكرية للمسلمين.

## المطلب الثاني : فاعدة إنكار التأويل عند المدرسة السلفية.

يتحدد موقف المدرسة السلفية من التأويل من خلال مفهوم علمائها للمتشابه في القرآن؛ ذلك أن التأويل هو منهج مستحدث لحل إشكالية المتشابه. ولذلك ينبغي معرفة المراد بالمتشابه في فكر المدرسة السلفية لأنه الموضوع في الوقت الذي يمثل فيه التأويل الأداة أو الوسيلة. ولا يمكن فهم موقفهم من الوسيلة بمعزل عن فهم موقفهم من الموضوع.

لقد ذكر المتشابه في القرآن الكريم قسيماً<sup>(١)</sup> للمحكم في قوله تعالى : ﴿ 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 ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾<sup>(٢)</sup>. كما ذكرهما الله متفرقين في موضعين آخرين فقال : ﴿ أَلَمْ يَكْتُبْ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾<sup>(٣)</sup> و ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَلًا يَنْفَعُ مَنْ جَلَدَهُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ... ﴾<sup>(٤)</sup>.

فأما وصفه بالإحكام كله، فلا خلاف بين العلماء والمفسرين في كون القرآن محكماً كله، أي متقناً معني ومبنى. يقول ابن تيمية : "...الإحكام هو الفصل والتمييز والفرق والتحقيق الذي به يتحقق الشيء ويحصل إتقانه..."<sup>(٥)</sup>.

وأما وصفه بالمتشابه جميعاً، فلا خلاف أيضاً في أن التشابه وصف يعادل الإحكام لأن جميع آيات القرآن مكيتها ومدنيها، وجميع سوره القصار والطوال تمتاز بالإتقان وتشبه بعضها البعض في ذلك. وإليه أشار تعالى في قوله : ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا... ﴾<sup>(٦)</sup>،

(١) - قسيمك الذي يقاسمك أرضاً أو داراً ... وهذا قسيم هذا أي شطره. وفي حديث لعلي بن أبي طالب : أنا قسيم النار أي نصف معي في الجنة، ونصف علي في النار. فالمتشابه قسيم المحكم. أي أن القرآن نصفه أو شطره محكم ونصفه أو شطره الآخر متشابه؛ انظر : ابن منظور، لسان العرب، ج5 ص 3629 - 3630.

(٢) - آل عمران / ٥٧.

(٣) - هود / ٥١.

(٤) - الزمر / ٢٣.

(٥) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دقائق التفسير، ج ١ ص ١٢٢.

(٦) - النساء / ٨٢.

أي لو كان القرآن من عند غير الله تعالى لما كان محكما يشبه أوله آخره، ويصدق آخره أوله. وهذا يعني أن التشابه دليل على الإحكام - كما هو في الآيتين السابقتين - وهما بهذا المعنى ليسا مشكلة فكرية اختلف فيها.

أما وصف بعض آياته بالتشابه، ووصف الباقي منها بالإحكام، واعتبار المحكمات الأصل والأم التي ينبغي رد الآيات المتشابهات إليهن - كما هو الحال في آية آل عمران - فهذا مما اختلف فيه بين العلماء والمفسرين، وعد من المسائل التي عالجها علماء القرآن ضمن مسائل أخرى خاصة بالقرآن الكريم كالمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، وأول ما نزل وآخر ما نزل وغيرها... إلا أن اهتمام المتأخرين بمسألة المحكم والمتشابه ربما فاق اهتمام السلف بها، والسبب في ذلك " ... ما دخل فيها من موضوعات مهمة كانت مثار جدال ونقاش بين العلماء... " (1).

وقد ظلت معاني التشابه عند علماء السلف كابن عباس، وجابر بن عبد الله، والطبري وغيرهم تدور حول كون المتشابهات هي المنسوخات أو هي الحروف المقطعة في أوائل السور، أو هي آيات بعينها تشابهت ألفاظها واختلفت معانيها والعكس إلى غير ذلك... فالتشابه فيما روي عن ابن عباس هو المنسوخ كما قال: "... المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به. والمتشابهات منسوخه... " (2)، وقال في موضع آخر: "... المتشابهات من المنسوخات اللاتي لا يدان بهن... " (3). فهو عند ابن عباس الآيات التي نسخت أحكامها، وبطل العمل بها. ومعلوم أن النسخ ثلاثة أنواع:

١ - نسخ حكم وتلاوة معا (4). وهو لا يعنيه لأن المتشابهات - كما وصفها الله تعالى - آيات موجودة في القرآن الكريم، وهذه المنسوخات غير موجودة في الكتاب الكريم لا على مستوى الحكم ولا على مستوى التلاوة.

(1) - عبد الرحمن بن صالح المحمود، موقف الإمام ابن تيمية من الأشاعرة، ط2، الرياض، مكتبة الرشد، 1995م، ص112.

(2) - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المجلد الأول، ج2 ص52.

(3) - محمد بن جرير الطبري، الجامع، ج3 ص173.

(4) - ومثاله ما روي عن السيدة عائشة قالت: كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن. ثم نسخت بخمس معلومات. وتوفي الرسول صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرأ من القرآن. =

2 - نسخ التلاوة مع بقاء الحكم<sup>(1)</sup> وهو لا يعنيه أيضا لأن هذا النوع من المنسوخات يـدان بهن، ويعمل بهن.

3 - نسخ الحكم مع بقاء التلاوة. ولعله المراد لأنه يوجد على مستوى التلاوة فقط. أما العمل به فممنسوخ وباطل، ولا يدان ولا يعمل به. وهو "... ما نسخ وترك ينلئ..."<sup>(2)</sup> بمعنى نسخ حكمه، وبطل العمل به وترك في القرآن الكريم نقرأه الناس، وتتعد بتلاوته.

فيكون مأتى التشابه في هذا النوع هو وجود الآية أو اللفظ في الكتاب الكريم، وبطلان حكمها، وعدم جواز العمل به. ومثله قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْفِقُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَنْزَاجًا وَصِيَّةً لَآ أَنْزَاجِهِمْ مَتَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾<sup>(3)</sup>. ومعنى ذلك أن النسخ والإبطال وقع للحكم، وليس للفظ، وبذلك يكون الحكم المنسوخ هو المتشابه. وذلك بعيد لأن المتشابه هو وصف لآيات موجودة في القرآن، وليس وصفا لمجرد الأحكام.

أما إن أراد المتشابه المنسوخ المقابل للإحكام في قوله تعالى: ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾<sup>(4)</sup>. فإن النسخ هنا يراد به إبطال ما يلقيه الشيطان في النفوس والقلوب من وساوس - كما ذهب إليه ابن عاشور - حيث قال: "... فأنه بهديه وبيانه ينسخ ما يلقي الشيطان؛ أي يزيل الشبهات التي يلقيها الشيطان ببيان الله الواضح..."<sup>(5)</sup>.  
- فالنسخ له مفهومان - على ذلك -

- نسخ حكم إلهي بحكم إلهي آخر - ونسخ وساوس من النفوس بهدي الله وبيانه، والمنسوخ في الحالتين: إما حكم أو وسوسة. وأيها أراد ابن عباس، وقصد إلى أنه المتشابه فهو

---

= قال الزرقاني: "... وأنت خير بأن جملة عشر رضعات معلومات يحرم لها وجود في المصحف حتى تتلى. وليس العمل بما تفيده من الحكم باقيا. وإذن يثبت وقوع نسخ التلاوة والحكم معا..." مناهل العرفان، ج 1 ص 214.

(1) - قال الزرقاني: "... يدل على وقوعه ما صحت روايته عن عمر بن الخطاب وأبي بن كعب أنهما قالوا كان فيما أنزل من القرآن: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارحومهما البتة. وأنت تعلم أن هذه الآية لم يعد لها وجود بين دفعي المصحف ولا على ألسنة القراء مع أن حكمها باق على إحكامه لم ينسخ..." مناهل العرفان، ج 2 ص 215.

(2) - محمد بن جرير الطبري، الجامع، ج 3 ص 173.

(3) - البقرة / 240.

(4) - الحج / 52.

(5) - محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 17 ص 299.

بعيد. لأن المتشابه وصف لآيات موجودة في القرآن الكريم، وجودا على مستوى اللفظ والحكم معا.

وقد روي عن جابر بن عبد الله أن المتشابهات هي الأمور التي استأثر الله تعالى بعلمها، ولم يطلع عليها عباده. "...وذلك نحو الخبر عن وقت مخرج عيسى عليه السلام ووقت طلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة وفناء الدنيا وما أشبه ذلك فإن ذلك لا يعلمه أحد..."<sup>(1)</sup>. وهذا القول أنكره ابن تيمية، لأن المتشابهات - كما نعلم - آيات ونصوص موجودة في القرآن. يقول ابن تيمية : "...أما ما استأثر الله بعلمه كوقت الساعة، لم ينزل به خطابا. ولم يذكر في القرآن آية تدل على وقت الساعة. ونحن نعلم أن الله استأثر بأشياء لم يطلع عباده عليها. وإنما النزاع في كلام أنزله وأخبر أنه هدي وبيان وشفاء..."<sup>(2)</sup>. وتلك الأمور من لوازم الربوبية، ولو أخبر بشيء منها لم يبق له من خصوصيات الرب شيئا. ولذلك ذهب القائلون بهذا الرأي إلى الوقف على لفظ الجلالة في قراءة قوله تعالى : ﴿...وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ...﴾<sup>(3)</sup>.  
لأن تلك الأمور لا يعلمها إلا الله تعالى<sup>(4)</sup>.

وذهب بعض السلف<sup>(5)</sup> إلى أن المتشابه نصوصا بعينها. ومثلها قصصا تكررت في القرآن قصة باتفاق الألفاظ واختلاف المعاني، وقصة باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني. ذكره تعالى موسى عليه السلام في أمكنة كثيرة. وهو متشابه وكله معنى واحد، كذلك قوله

(1) - محمد بن جرير الطبري، الجامع، ج 3 ص 175.

(2) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الفتاوى، ج 17 ص 398.

(3) - آل عمران / 07.

(4) - وبناء على ذلك يمكن النظر في قول فتحي الدريني في تفسيره للآية إذ يقول : "...قد ظهر لك الآن أن منشأ الخلاف في تأويل المتشابه هو الواو في قوله : (والراسخون في العلم) هل هي للعطف أو للاستئناف..." المناهج الأصولية، ص 138. وذلك لأن مفهوم المتشابه هو الذي يحدد كيفية القراءة. وليس وضع الواو في الجملة؛ فمن رأى أن المتشابه هو ما استأثر الله بعلمه توقف واعتبر الواو للاستئناف، ومن رأى أن المتشابه غير ذلك اعتبر الواو للعطف فلم يتوقف.

(5) - ذكره الطبري عن ابن زيد.

تعالى : أسلك فيها، احمل فيها، أدخل يدك، أسلك يدك، حية تسعى، ثعبان مبین...<sup>(١)</sup> وهو قريب من المعنى اللغوي للفظ المتشابه<sup>(٢)</sup>.

وقال آخرون<sup>(٣)</sup> إن المراد بالمتشابه هو الحروف المقطعة في أوائل السور، وربطوا ذلك الرأي بسبب نزول آية آل عمران السابعة؛ حيث يذكر الطبري أن اليهود اشتبهت عليهم تلك الحروف لأنهم أرادوا أن يحسبوا بها مدة بقاء الرسول صلى الله عليه وسلم وأمه<sup>(٤)</sup>. وحينئذ فهي اشتبهت على اليهود لأن العرب "...قد تتفاهم المعاني الصحيحة بأن تذكر الحروف المقطعة في الكلمة استدلالاً على الكلمات..."<sup>(٥)</sup>، وقد نسبته الجرجاني<sup>(٦)</sup> إلى الفقهاء فقال : "...المتشابه عند الفقهاء ما خفي بنفس اللفظ، ولا يرجى دركه أصلاً كالحروف المقطعة في أوائل السور. وضده المحكم..."<sup>(٧)</sup>. والمعلوم أن المتشابهات - كما ذكر تعالى - آيات "...وهذه الحروف المقطعة ليست آيات عند جمهور العادين..."<sup>(٨)</sup>.

وقال غيرهم<sup>(٩)</sup> : "...المتشابهات ما كان لهن تصريح وتحويل وتأويل ابتلى الله العباد فيهن..."<sup>(١٠)</sup> وأرادوا به ما احتل ظاهره عدة معاني، وقد عزاه الزرقاني إلى ابن عباس وقال : "...ويجري عليه أكثر الأصوليين..."<sup>(١١)</sup>.

(١) - محمد ابن جرير الطبري، الجامع، ج 3 ص 174 - 175.

(٢) - لعل طبيعة القصة كما هي لون فني تقتضي التنوع في اللفظ ترويحاً وتشويقاً. وقد يكون ذلك من باب الإعجاز كما قال الزركشي : "...وحكمته التصرف في الكلام وإتيانه على ضروب ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك..." "الرهان، ج 1 ص 112.

(٣) - منهم جابر بن عبد الله كما نقله عنه الطبري.

(٤) - محمد بن جرير الطبري، الجامع، ج 3 ص 173.

(٥) - عبد الملك الجويني، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الحليم النبيلي، ط 1، بيروت، دار البشائر الإسلامية،

1417هـ/1996م، ج 1 ص 197.

(٦) - هو علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، من علماء العربية، ولد سنة: أربعين و سبعمائة بشيراز التي أقام بها وتوفي بها سنة ستة عشر وثمانمائة . من تصانيفه: التعريفات، وشرح مواقف الإيجي...

[السنخاوي، الضوء اللامع، ج 5 ص 328 والزركلي، الأعلام، ج 5 ص 7.]

(٧) - علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، د ط، تحقيق: عبد المنعم الحفني، القاهرة، دار الرشد، د ت، ص 226.

(٨) - محمد بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 214.

(٩) - كمحمد بن جعفر بن الزبير فيما يرويه عنه محمد بن إسحاق، وقد نقله الطبري في تفسيره.

(١٠) - محمد بن جرير الطبري، الجامع، ج 3 ص 174.

(١١) - عبد الباقي الزرقاني، مناهل العرفان، ج 2 ص 272.

تلك أهم فهوم السلف للفظ المتشابه؛ التي لاحظ ابن تيمية ومدرسته أن ظواهر آيات الصفات المسماة الصفات الخبرية لم تكن من مجموع تلك الفهوم، لأن أحدهم لم يورد تلك الظواهر على أنها متشابهات أو أنها من المتشابه فيقول: "...فإني ما أعلم من أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة لا أحمد بن حنبل ولا غيره أنه جعل ذلك من المتشابه الداخل في الآية..."<sup>(1)</sup>. ويقول ابن القيم: "...وقد تتازع الناس في المحكم والمتشابه تنازعا كبيرا. ولم يعرف على أحد من الصحابة قط أن المتشابهات آيات الصفات. بل المنقول عنهم يدل على خلاف ذلك. فكيف تكون آيات الصفات متشابهة عندهم وهم لا يتنازعون في شيء منها؟..."<sup>(2)</sup>. فأيات الصفات ليست من المتشابه، ولا ينبغي أن تكون منه - برأي ابن تيمية وابن القيم - لأن معانيها معلومة واضحة في لغة العرب، وليست من قبيل الكلام الأعجمي لأن السلف من أهل القرون الثلاثة فهموها وبيئوها. وما توقف عنده أحدهم بينه الآخر وفسره. وقد روي عن مجاهد أنه قال: "...عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره أوقفه عند كل آية وأسأله عنها..."<sup>(3)</sup>. "...وقد تواترت النقول عنه<sup>(4)</sup> أنه تكلم في جميع معاني القرآن ولم يقل عن آية إنها من المتشابه الذي لا يعلم أحد تأويله إلا الله..."<sup>(5)</sup> بما في ذلك آيات الصفات.

وقد أنكر ابن تيمية ومدرسته كون آيات الصفات الخبرية وظواهرها من المتشابه لأن تلك الظواهر والآيات هي مجال التأويل عند المعتزلة والأشاعرة خاصة. ولذلك يمنع كونها من المتشابهات حتى يقطع الطريق أمام مسلك المعتزلة والأشاعرة وحجتهم في التأويل الذي هو إخراج ظواهر الألفاظ عن حقيقتها إلى المجاز. أو كما قال ابن تيمية: "...ليتوصلوا بذلك إلى تأويلاتهم الفاسدة التي هي تحريف الكلم عن مواضعه..."<sup>(6)</sup>.

فمسألة كون الصفات الخبرية من المتشابه الذي يروم تأويلا بمعنى إخراجا لظواهره عن الحقيقة إلى المجاز - برأي ابن تيمية - هي أصلا من وضع متكلمي المعتزلة

(1) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، دقائق التفسير، ج 1 ص 134.

(2) - محمد بن أبي بكر بن القيم، الصواعق المرسله، ج 1 ص 213.

(3) - محمد ابن القيم، المصدر السابق، ج 1 ص 213.

(4) - الضمير يعود على ابن عباس.

(5) - محمد بن أبي العز، المصدر السابق، ص 214.

(6) - أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، الفتاوى، ج 13 ص 285.

والأشاعرة. إذ يقول : "...إنما وضع هذه المسألة المتأخرون من الطوائف بسبب الكلام في آيات الصفات وآيات القدر وغير ذلك..."<sup>(1)</sup>. وذلك يعني أن ابن تيمية ومدرسته ينفون كون آيات الصفات من المتشابه لقطع الطريق على التأويل والمتأولين في نفس الوقت الذي يفسح فيه الطريق للتفسير والمفسرين. وهنا يبدو التأويل - بمفهومه إخراج اللفظ عن ظاهره الحقيقي إلى معنى مجازي كما هو عند طوائف المعتزلة والأشاعرة - والتفسير الذي هو بيان للألفاظ وبحث عن المعاني كما تبدو في ظواهر الآيات والنصوص - منهجين مختلفين في فهم النص الواحد - عند ابن تيمية ومدرسته - لذلك ينفى التأويل بمعناه إخراج اللفظ عن حقيقته، ويحتفظ بالتأويل الذي هو تفسير وإيضاح. والمعنيان ليسا بمنزلة واحدة؛ فالأول محرم لأنه تحريف، والثاني متيسر للعلماء ومطلوب منهم لأنه إيضاح وبيان يأتي بعد تدبر وتأمل. يقول ابن تيمية : "...لم ينف<sup>(2)</sup> علمهم بمعناه وتفسيره، بل قال : ﴿ كَتَبْنَا نَزَّلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكًا لِيَذَّبَ بُرُوءَ آيَاتِهِ... ﴾"<sup>(3)</sup> وهذا يعم الآيات المحكمات والمنشابهات. وما لا يعقل له معنى لا يتدبر..."<sup>(4)</sup>.

وبذلك تكون آراء أوائل السلف في المتشابه لم تقنع ابن تيمية ومدرسته. وأقوال طوائف المعتزلة والأشاعرة بأن آيات الصفات هي المتشابه في - منظور ابن تيمية - بدعة لم يقل بها السلف من أهل القرون الأولى. وحينئذ ما هو المتشابه في المنظومة الفكرية لابن تيمية ؟ يؤسس ابن تيمية مفهومه للمتشابه على فهمه لطبيعة الآيات القرآنية أولاً؛ إذ هي كما وصفها الله عز وجل بيان وهدى فقال : ﴿ هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ ﴾<sup>(5)</sup> وشفاء كما قال : ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ ﴾<sup>(6)</sup> و ﴿ وَنُنزِلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾<sup>(7)</sup>. وثانياً : فهمه لطبيعة الوظيفة التي كلف بها الرسول صلى الله عليه وسلم

(1) - المصدر السابق، ج 13 ص 285.

(2) - الضمير يعود على لفظ الجلالة "الله".

(3) - ص / 29.

(4) - أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، الفتاوى، ج 13 ص 275.

(5) - آل عمران / 138.

(6) - يونس / 57.

(7) - الإسراء / 82.

وهي التبليغ. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ...﴾<sup>(١)</sup>. وثالثا: إدراكه العلاقة التي ينبغي أن تكون بين العقل ونصوص الوحي وهي التدبر والفهم. قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾<sup>(٢)</sup> وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا﴾<sup>(٣)</sup> وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾<sup>(٤)</sup>. وتلك ثلاث عناصر تمنع عنده قيام الاحتمال بوجود منشابه لا يعلم معناه أو وجود منشابه معناه غير الظاهر منه. لأن مثل هذا القول معناه القدر في غاية القرآن الكريم كما هو قدح في وظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم، كما أن تلك العناصر الثلاث تجعل من عملية فهم القرآن الكريم عملية متيسرة. ولذلك فإن السلف من الصحابة والتابعين وسائر الأمة قد تكلموا في جميع نصوص القرآن، آيات الصفات وغيرها وفسروها بما يوافق دلالتها وبيانها. ونقل ابن تيمية أن الحسن البصري<sup>(٥)</sup> كان يقول: "...ما أنزل الله من آية إلا وهو يحب أن يعلم فيما أنزلت وماذا عني بها..."<sup>(٦)</sup>. ولذلك قرأ فريق من السلف آية آل عمران السابعة بعطف المفرد على المفرد في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...﴾<sup>(٧)</sup> على اعتبار أن الراسخين لهم حظ في علم القرآن الكريم، يقول ابن تيمية: "...وهذا هو الذي حمل مجاهد ومن وافقه كابن قتيبة على أن جعلوا الوقف عند قوله تعالى: ﴿...وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...﴾ فجعلوا الراسخين يعلمون التأويل..."<sup>(٨)</sup>.

لكن، هل هذا يعني خلو القرآن من المتشابه في فكر ابن تيمية ومدرسته؟

(١) - المائدة / 67.

(٢) - ص / 29.

(٣) - النساء / 82.

(٤) - محمد / 24.

(٥) - هو الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد، تابعي، عرف بالزهد والورع والعلم، إمام أهل البصرة، ولد بالمدينة سنة واحد وعشرين، وتوفي بالبصرة سنة عشرة ومائة.

[أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء، ج2 ص131 وابن خلكان، وفیات الأعيان، ج2 ص69 - 73].

(٦) - أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، التفسير الكبير، ج2 ص104.

(٧) - آل عمران / 7.

(٨) - أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، المصدر السابق، ج2 ص104 - 105.

إن التشابه عند ابن تيمية "...أمر نسبي. فقد يتشابه عند هذا ما لا يتشابه عند غيره. ولكن ثمة آيات محكمات لا تشابه فيها على أحد. وتلك المتشابهات إذا عرف معناها صارت غير متشابهة..."<sup>(١)</sup>. وقال ابن القيم: "...فإذا أردتم بتشابه آيات الصفات النوع الأول<sup>(٢)</sup> فنعم هي متشابهة غير متناقضة يشبه بعضها بعضا. وكذلك آيات الأحكام. وإن أردتم أنه يشتمه المراد بها غير المراد، فهذا وإن كان يعرض لبعض الناس فهو أمر نسبي إضافي. فيكون متشابهة بالنسبة دون غيره، ولا فرق في هذا بين آيات الأحكام وآيات الصفات. فإن المراد قد يشتمه فيهما بغيره على بعض الناس دون بعض..."<sup>(٣)</sup>.

هكذا يكون ابن تيمية وكذا ابن القيم قد قرأ الآية قوله تعالى: ﴿... وَأَخْرَجْنَا مِمَّا لَدِينِ فِي قُلُوبِهِمْ مَرْغَ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...﴾<sup>(٤)</sup> بدقة؛ حيث ربطا بين لفظ المتشابه، وكيفية قراءة القرآن الكريم، فوفقا على ما تلى التشابه ومصدره؛ بمعنى إن المتشابه ليس آيات بعينها. وإنما التشابه في عقل القارئ للنص القرآني، أو المفسر له، وذلك بأحد أمرين:

إما بجهل وقصر نظر، أو بزيغ وهوى.

فالتشابه إذن لا يكون متشابهها حتى يقرأه أحد اثنين: إما جاهل، إما زائغ. وأيهما قرأه فقد صار اللفظ أو الآية متشابهها، وما هو بمتشابه ولكنهما آفتي الجهل والهوى صيرتاه كذلك. يقول الشاطبي: "...فإذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابه. وليس بمتشابه فسي نفسه شرعا. بل الزائغون أدخلوا فيه التشابه فضلوا عن الصراط المستقيم..."<sup>(٥)</sup> وأولئك الذين عنى الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: "إذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمي الله فاحذروهم."<sup>(٦)</sup>.

(١) - المصدر السابق، ج ١ ص 252.

(٢) - يقصد به التشابه العام. أنظر ص 70 من البحث.

(٣) - محمد بن أبي بكر بن القيم، الصواعق المرسله، ج ١ ص 213.

(٤) - آل عمران / ٥٦.

(٥) - إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، ط ١، د م ن، دار ابن عفان، 1997، ج 3 ص 314.

(٦) - أخرجه البخاري وأبو داود.

\* محمد ابن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب: منه آيات محكمات ... ج 5 ص 166.

\* أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، كتاب السنة، باب: بجانب أهل الأهواء، ج 4 ص 198.

فالمتشابهات بهذا المعنى محكمات في الأصل إذا تسلح المفكر بالعلم، ووجد نفسه من الهوى - حال قراءتها- . ولكنهن قد يصرن متشابهات بإضفاء الشبهات وأوهام الجهل عليهن. وكان الآية تصف لنا العلاقة الكائنة بين النص القرآني والعقل المسلم. وهو ما أراده ابن تيمية بقوله بالمتشابه النسبي أو الإضافي.

فالعقل يجعل النص محكما إن هو استجمع الشرائط، وقد يجعله متشابهها إن عدمها. فيكون مراد الآية - عند ابن تيمية ومدرسته - إن هناك آيات متشابهات على الذين في قلوبهم زيغ يبتغون إلباس الحق بالباطل، أو الذين في عقولهم جهل يضللون الناس بمجهولاتهم.

وبذلك يكون ابن تيمية قد فصل بين المخاطب والمخاطب به وكشف أن التشابه في عقل المخاطب المستقبل للخطاب، لا في المخاطب به. لذلك نجد ابن تيمية ومدرسته عموما يستغنون عن ذلك المبحث الذي أجهد فيه غيره كالمعتزلة والأشاعرة أنفسهم. وهو التحري والبحث في حكمة إنزال المتشابه في الكتاب الكريم.

وعلى ذلك يكون المتشابه عند ابن تيمية ومدرسته نسبيا يضيفه قلب الزائغ أو عقل الجاهل على النصوص والآيات، ويكون التشابه بذلك غير متعلق بآيات بعينها، أو بآيات دون أخرى؛ فقد يكون في آيات التوحيد والصفات كما يكون في نصوص التشريع والقصص والأخلاق وغيرها.

ومن خلال هذا العرض يمكن أن نستخلص عنصرين مهمين في موقف ابن تيمية ومدرسته من المتشابه وهما :

١ - استحالة وجود ما لا يعلم معناه في القرآن الكريم، وكذا استحالة أن تكون المعاني الظاهرة ليست هي الحقيقة المرادة.

٢ - التشابه في العقول والقلوب، وهي التي تضيفه على الآيات والنصوص.

وبالجمع بينهما نصير إلى أن ابن تيمية ومدرسته أرادوا الوصول إلى إمكانية الوقوف على معاني جميع الآيات القرآنية دون استثناء، إذا تخلص المفسر أو المفكر من آفة الهوى التي تتيح له إخراج الألفاظ عن ظواهرها بدعوى أن المراد منها غير الحقيقة الظاهرة، وآفة الجهل التي تحبسه عن الوصول إلى المعاني بدعوى أنها متشابهة لا يعلمها إلا الله. يقول ابن تيمية : "...فمن قال أن القرآن يجوز أن يشتمل على ما لا سبيل لبعض الناس إلى العلم به

فقد أصاب. وذلك لعجزه، لا عن نقص في دلالة القرآن ككثير من الناس لا سبيل له أن يعلم كثيرا من العلوم كالطب والنجوم والنفسيير والحديث. وإن كان غيره يعلم ذلك. وإن أراد أنه لا سبيل لأحد إلى معرفة تفسيره فقد غلط...<sup>(1)</sup>.

نخلص من هذا إلى أن القاعدة التي اعتمد عليها ابن تيمية وابن القيم وسائر أتباع المدرسة السلفية في منعهم التأويل توجد داخل مفهومه المتشابه؛ فإنه لما كان التشابه عندهم في العقل والقلب، ووسيلته وهُمُّ وجهل في العقل، وزينج وهوى في القلب يضيفانه على النص أو الآية؛ فإنه لا مجال للقول بأن المراد من آيات الصفات غير حقيقتها الظاهرة ليتسنى إخراجها عن تلك الظواهر الحقيقية إلى المجاز. لأن اعتقاد أن ظواهرها ليست مرادة هي شبهة من وحي الهوى والجهل، وليست موجودة حقيقة في النص أو الآية. هكذا بدا مفهوم ابن تيمية ومدرسته للمتشابه متميزا. وهو ما أعطى لإنكارهم ومنعهم للتأويل قواعد وأسس دقيقة صلبة.

فما هي القواعد التي أسس عليها المعتزلة قولهم في التأويل؟

### المبحث الثاني : المعتزلة والتأسيس لمنهج التأويل العقلي<sup>(2)</sup>.

لقد تميزت قراءة المعتزلة لنصوص القرآن الكريم عامة، ونصوص الصفات الخبرية كصفات : الوجه، والعين، واليمين، والساق والاستواء وغيرها... خاصة بالتعويل على العقل. مما أدى بهم إلى إبطال كثير من ظواهر آيات تلك الصفات، ومنع حقائقها، والانتقال بها إلى معاني مجازية رأوا أنها أقرب إلى معطيات العقل عندهم.

ومعلوم أن قراءة النصوص وفهمها تتحكم فيها عوامل شتى. فهل تكون قراءة المعتزلة لنصوص الصفات الخبرية قد تحكمت فيها العوامل ذاتها؟ وما هي طبيعة تلك العوامل؟ وما حجم تأثيرها في عقل المعتزلة؟

إن الإجابة ستكون من خلال نقطتين أحسب أنهما تشكلان عاملين رئيسيين في فهم المعتزلة الخاص لنصوص الصفات الخبرية. وهما :

(1) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، الفتاوى، ج 13 ص 270.

(2) - ذكرت أن التأويل عند المعتزلة عقليا تميزا له عن تأويل آخر، وهو التأويل العرفاني عند المتصوفة.

- ضرورة التأويل وغايته عند المعتزلة. ويتضمن حديثاً عن طبيعة الواقع الفكري الذي ميز البيئة الإسلامية آنذاك.

- مجال التأويل عند المعتزلة. ويتضمن تحليلاً لطبيعة النص القرآني كما يراه المعتزلة من حيث احتوائه على المتشابه.

### المطلب الأول : ضرورة التأويل وغايته عند المعتزلة.

لقد كان نزوع المعتزلة إلى تأويل الصفات التي وصف فيها الله تعالى نفسه العلية ضرورة فرضتها طبيعة الواقع الذي عاشوه، والمتسم باختلاط المسلمين، وامتزاج ثقافتهم ودينهم وعقيدتهم بكثير من الثقافات والديانات والعقائد الوافدة. وكذا فشوا كثير من أفكار المشبهة<sup>(1)</sup> من المسلمين في الأوساط الإسلامية. مما شكل للمعتزلة تحديات بجهتين : أولاهما داخلية، والثانية خارجية.

أما الجبهة الداخلية؛ فهي المتمثلة في الفكر النصي المرتبط والتمسك بالظواهر في نصوص الصفات الخبرية إلى حد تجسيم الله تعالى وتشبيهه بمخلوقاته، والذي أفضى إلى وجود قطاع واسع من المؤمنين بتلك الأفكار في أوساط العوام، يمثلهم خاصة المشبهة الذين عمت مقولاتهم، وفجرت. حتى قال أحدهم في حق الله تعالى عن قوله علوا كبيرا "...أعفوني عن الفرج واللحية وأسألوني عما وراء ذلك..."<sup>(2)</sup>. وقد حكاه الشهرستاني عن داوود الجواربي<sup>(3)</sup>. وذكر أنهم فئتان اثنتان : منهم جماعة من غلاة الشيعة وأخرى من

(1) - المشبهة اسم يطلق على من شبهوا الله بمخلوقاته، وهم قسمان : غلاة من الشيعة، وأهل الحشو من أصحاب الحديث. ويجمعهم القول بتجوير الانتقال والتزول والصعود والاستقرار والملازمة والمصافحة وغير ذلك من صفات الأجسام. والمشبهة قسمان باعتبار آخر : قسم شبهوا ذاته تعالى بذات غيره. وقسم شبهوا صفاته بصفات غيره. [محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1 ص 93 - 97 وعبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات، ص 356 - 357].

(2) - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1 ص 93.

(3) - هو داوود الجواربي، من رؤوس التجسيم، كان يزعم أن ربه لحم ودم على صورة إنسان. [محمد ابن أحمد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5 ص 40 وعلي ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ط 2، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1390هـ / 1971م، ج 2 ص 427].

أصحاب الحديث الحشوية<sup>(١)</sup>. قالوا بالشبه صراحة : "...وأجازوا على ربه الملامسة والمصافحة. وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص..."<sup>(٢)</sup>.

وما دام معبودهم على هذا الشكل، وبهذه الصورة، فإنه كان من السهل اعتقاد تلك الفئة بأن ما ورد من صفات في الكتاب والسنة كصفات الاستواء، والمجيء، والنزول، والغضب، والضحك، وعبادة المريض، وغيرها... تتناسب ظواهرها ذلك المعبود الجسم. لذلك راحوا إلى إجراء الآيات والأخبار التي تحتوي على تلك الصفات على ظواهرها، واعتبار معانيها حقيقة. يقول الشهرستاني : "...وأما ما ورد في التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجيء والإتيان والفوقية وغير ذلك فأجروها على ظاهرها. أعني ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام وكذلك ما ورد في الأخبار من الصورة... أجروها على ما يتعارف في صفات الأجسام..."<sup>(٣)</sup>.

ويعد محمد بن كرام السجستاني<sup>(٤)</sup> أكثر القائلين بالتشبيه، حيث يذكر البغدادي أن ضلالته قد انتشرت ووجدت الرواج في نيسابور<sup>(٥)</sup>، ومنه إلى أكثر البلاد الإسلامية. فيقول :

(١) - الحشوية صنف من المشبهة التزموا بظواهر النصوص فجوزوا على الله الانتقال والتزول والاستقرار وغير ذلك من صفات الأجسام. وفي تسميتهم بالحشوية عدة أقوال. فقليل إن الحسن البصري طردهم من حلقتهم فقال : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة. فهم لذلك حشوية. وقيل : هم منسوبون إلى حشو الكلام وهو الزائد الذي لا طائل منه. وقيل هم الذين يرفضون التأويل ويرون فيه حشوا لا طائل منه، وحرى التوقف عند ظاهر الآيات.

[محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ٩٣ - ٩٧ وعبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات، ص ١٨٦ - ١٨٨].

(٢) - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، المصدر السابق، ج ١ ص ٩٣.

(٣) - المصدر السابق، ج ١ ص ٩٤.

(٤) - هو محمد بن كرام أبو عبد الله السجستاني. شيخ الطائفة الكرامية، مجسم وداعية إلى البدع. قال ابن حبان: قد خذل حتى التقط من المذاهب أردأها ومن الأحاديث أوهأها، ولم يكن صاحب علم، وأكثر كتبه صنفاً له غيره. وقال ابن حزم أنه من غلاة المرجئة الذين يقولون بأن الإيمان قول باللسان وإن اعتقد الكفر بقلبه. توفي سنة خمس وخمسين ومائتين هـ. [شمس الدين الذهبي، التاريخ الكبير، ج ١٩ ص ٣١٠ - ٣١٥ وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٢ ص ١٣١].

(٥) - هي مدينة ذات أفضال كثيرة. قال عنها الحموي : " هي معدن الفضلاء ومنبع العلماء" تقع في الشمال الشرقي لإيران. في إقليم خراسان. ولا تزال تحافظ على اسمها القديم لحد اليوم. تحدها من الشرق مدينة مشهد ومن الغرب مدينة سلطان آباد. من أعلامها : المحافظ أبو علي الحسين بن علي النيسابوري، الذي قال عنه الدارقطني " ... هو وحيد عصره في الحفظ والإتقان والورع... " =

"...وضلالات أتباعه اليوم متنوعة أنواعا لا تعدها أرباعا ولا أسباعا لكنها تزيد على الآلاف ألافاً..."<sup>(١)</sup>. وينقل البغدادي أن معبود ابن كرام وأتباعه جسم له حدود من تحته، والجهة التي يلاقي عرشه. وهو مماس لعرشه... وأن العرش مكان له... وهذا المعبود له وزن ثقيل. لذلك يفسر قول الله تعالى ﴿ إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ ﴾<sup>(٢)</sup> من نقل الرحمن"<sup>(٣)</sup>. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. لذلك ذهب المعتزلة إلى تشبيهه مشبهة المسلمين باليهود، فهاجمهم مهاجمة اليهود. يقول علي سامي النشار: "...وقد هاجم المتكلمون فيما بعد طائفة المجسمة وشبهوهم باليهود..."<sup>(٤)</sup>.

وأما الجبهة الخارجية فهي التي أعقبت الفتوحات، وما حملته معها من ديانات وعقائد وثقافات. وعلى رأسها ديانتين تحملان تصورا لله تعالى مباينا للتصور الإسلامي لله تعالى كما جاء في الكتاب والسنة. وهما اليهودية والنصرانية. و "...اليهود أمة موسى عليه السلام وكتابهم التوراة..."<sup>(٥)</sup>. وهذه "...التوراة ملئت من المتشابهات مثل الصورة، والمشافهة، والتكلم جهرا، والنزول على طور سيناء انقلا، والاستواء على العرش استقرارا، وجواز الرؤية فوقا، وغير ذلك..."<sup>(٦)</sup>. وقد أجمع المسلمون على أن التوراة محرفة. قال تعالى: ﴿ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ﴾<sup>(٧)</sup>. وقال: ﴿ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ ﴾<sup>(٨)</sup>. وقد حكى المقرئ في الخطط كيف أوقع اليهود التبديل في توراتهم، وكيف تكلموا في المتشابهات، وقال الشهرستاني: "... إن التشبيه فيهم طباع حتى قالوا إن الله اشنتك عيناه فعدته الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى

[ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 5، ص 382-384. ]

(١) - عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دط، بيروت، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1411هـ / 1990م، ص 216.

(٢) - الانفطار / 01.

(٣) - عبد القاهر البغدادي، المصدر السابق، ص 217 - 218 وما بعدها.

(٤) - علي سامي النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، 8، القاهرة، دار المعارف، دت، ج 1 ص 65.

(٥) - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، المصدر السابق، ج 2 ص 230.

(٦) - المصدر السابق، ج 1 ص 232.

(٧) - النساء / 46.

(٨) - المائدة / 13.

رمدت عيناه، وأن العرش ليئط<sup>(١)</sup> من تحته كأطيط الرجل الحديد وأنه ليفضل من كل جانب أربع أصابع...<sup>(٢)</sup>.

والنصارى هم "...أمة المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته عليه السلام..."<sup>(٣)</sup> وإنما ضلالاتهم في كيفية خلق عيسى عليه السلام؛ حيث ذهبوا إلى الاعتقاد بتجسد الكلمة "...فمنهم من قال أشرق على الجسد إشراق النور على الجسم المشف. ومنهم من قال: انطبع انطباع النقش في الشمعة. ومنهم قال : ظهر به ظهور الروحاني بالجسماني، ومنهم من قال: ما زجت الكلمة الجسد مما زجة اللبن الماء والماء اللبن..."<sup>(٤)</sup> وتركوا الحق الذي بينه الله تعالى في قوله : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾<sup>(٥)</sup>.

ولما كان النصارى أقرب الملل الكفرية إلى المسلمين لقوله تعالى : ﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرَىٰ... ﴾<sup>(٦)</sup> فإن تلك حظوة كان لها أثر كبير في احتكاك حي بين المسلمين والنصارى، وأفضى إلى صدام شديد بينهم في مسألة تجسيد الكلمة التي تعتبر أم المسائل عند النصارى.

وكان الفكر التشبيهي والتجسيدي عند اليهود والنصارى شكل عاملا ضغط كثيرا على العقل المسلم آنذاك؛ حيث حوصر هذا الأخير بالفكر التشبيهي والتجسيدي الحي من جهة، وورود الآيات المتشابهات في القرآن والسنة، وهي التي تحمل ظواهرها معاني التشبيه والتجسيم. فكان من الضروري أن يكتشف العقل المسلم - ممثلا في المعتزلة - الحل والمنهج. لأنه كان عليه أن يحكم بأحد أمرين :

- إما أن يعتقد في ظواهر نصوص الصفات الخيرية اعتقاد اليهود والنصارى في كتبهم المحرفة.

(١) - أط الرجل والنسع ينط أطا وأطيطا : صوت : ... وأطيط الإبل صوتها : وأطت الإبل تنط أطيطا : أنت تعبا أو حنينا.

[ابن منظور، لسان العرب، ج ١ ص ٩٢].

(٢) - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، المصدر السابق، ج ١ ص ٩٦.

(٣) - المصدر السابق، ج ٢ ص ٢٤٤.

(٤) - المصدر السابق، ج ٢ ص ٢٤٥.

(٥) - آل عمران / ٥٩.

(٦) - المائدة / ٨٢.

- أو يرفض ذلك الفهم المفضي إلى التشبيه، وذلك بأن يجمع بين المحكمات، وهن الأصل الذي ينطق بالتنزيه الصريح، والمتشابهات وهن الفرع الذي يفهم من ظواهره التشبيه، فيرد الفرع إلى الأصل، ويفسر الفرع على ضوء الأصل. وهذا هو التأويل الذي قصده المولى تبارك وتعالى في قوله تعالى: ﴿... فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زُرْعٌ فَيَلْبِغُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...﴾ (١) - كما هو عند المعتزلة - فقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (٢) أو ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (٣) أو ﴿بَلَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (٤) وغيرها ينبغي أن تفهم على ضوء قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (٥). يقول علي سامي النشار: "... وقد اکتوى المسلمون بنار اليهود فقاموا للدفاع عن عقائد القرآن والسنة ... واصطنع المسلمون النظر واكتشفوا المنهج ... " (٦). وكان منهجهم التأويل الذي ساهم به المعتزلة في المحافظة على التوحيد والتنزيه.

لكن، كيف وصلت أفكار اليهود والنصارى في صفات الله تعالى إلى الحد الذي أثرت فيه بهذه الصورة في فكر المعتزلة، وأجأتهم إلى كشف المنهج؟ الحقيقة أن تلك الاعتقادات والأفكار لم تكن مودعة في بطون الكتب والمؤلفات - فحسب - بل كانت أفكارا حية مجسدة فيمن كانوا معتنقيها سابقا ثم أسلموا؛ ذلك أن الفتوحات أعقبتها دخول رهط كبير في دين الله أفواجا، فهؤلاء أسلموا، لكن لم يكن بمقدورهم التجرد عن عقائدهم وموروثهم الأصلي، أي أن رؤوسهم - كما قال أحمد أمين - "... لم تنق من كل ما علق بها من ديانات، فنظروا إلى الإسلام بعيونهم ... " (٧). وفكروا فيه بعقولهم لأن "... الانتقال من دين إلى دين حتى وإن كان حقيقيا غير ظاهري لا يلغي جذور

(١) - آل عمران / ٥٧.

(٢) - طه / ٥٥.

(٣) - القصص / ٨٨.

(٤) - المائدة / ٦٤.

(٥) - الشورى / ١١.

(٦) - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١ ص ٨٩.

(٧) - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ط ١٥، بيروت، الكتاب العربي، دت، ج ١ ص ٣٦٥.

الاعتقادات الأولى...<sup>(١)</sup>. فما حدث من احتكاك بين المسلمين وغيرهم كان امتزاجا مباشرا وتفاعلا حيا بين الأفكار، لذلك بدت تلك الأفكار أكثر تأثيرا لأنها لم تنقل عبر المؤلفات. من هنا "... يبرز تأثير الأفكار ببعضها البعض إذا كانت بفعل الاحتكاك بين الأشخاص أكثر من الأثر الذي يمكن أن تحدثه الكتب. لأن التأثيرات الروحية أقل تجاوبا إذا صدرت من كتاب إلى كتاب مما إذا حصلت عن طريق اعتناق الآراء التي تملأ البيئة وتنقل بوساطة الاتصال الحي..."<sup>(٢)</sup>.

ثم إن جو حرية الاعتقاد القائم على القيد النصي ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>(٣)</sup> يكون قد أتاح فرصة كبيرة للحرية الدينية في البلاد الإسلامية، وبالتالي فرصة بقاء الكثير من الأمم التي فتحت بلادها على ديانتهم وعقائدهم، مما ولد احتكاكا مباشرا بالعقائد الأصلية لا بمجرد بقاياها في نفوس من أسلموا "... لذلك لم يكن غريبا أن يُقبل الكثير من غير المسلمين من أبناء تلك البلاد على عرض آراءهم ومعتقداتهم، بل ومناقشة المسلمين في عقائدهم..."<sup>(٤)</sup>. لقد كان ذلك الواقع الفكري للمسلمين، والتميز بامتزاج الأفكار واختلاطها كتابا مفتوحا، ومعيشا حدد عناصر اهتمام النخبة الإسلامية، وحدد طريقة التفكير، وأسهم في الكشف عن المنهج لأن "... الحقيقة أن البيئة الخصبة بالمشاكل هي في نفس الوقت وبنفس المقدار خصبة بالتفكير..."<sup>(٥)</sup>.

ومن جهة ثالثة "... لم يكن المحدثون وأمثالهم يستطيعون أن يقوموا بمناهضة طوائف التشبيه والتجسيد... سواء المحلية أو الدخيلة. وذلك لارتباط فكر أهل الحديث بالرواية والظاهر.

وإذا وضعنا في الاعتبار العوامل السالفة وهي :

(١) - محي الدين الألوسي، "نشأة الفكر الإسلامي في بواكيره الكلامية"، عالم الفكر، العدد ٥٢، ج 6 ص 469.

(٢) - جولد شيهير، مذاهب التفسير الإسلامي، ص 143.

(٣) - البقرة / 256.

(٤) - عبد الرحمن مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط 3، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1983، ص 293.

(٥) - المرجع السابق، ص 270 - 271.

(٦) - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ١ ص 358.

- احثك حي ومباشر بين الفكر الإسلامي وأفكار طوائف اليهود والنصارى، القائم على التشبيه والتجسيد.

- هامش واسع لحرية الدين والاعتقاد وَلَدَ جرأة لدى طوائف اليهود والنصارى وغيرها على عرض أفكارهم، بل ومجادلة المسلمين في دينهم.

- عجز الفكر النصي المرتبط بالرواية على مقارعة المذاهب والديانات التي تتخذ من الطرق العقلية والمنطقية وسائل لعرض الأفكار والمذاهب.

نتبين أن الواقع الفكري للمسلمين أصبح يتطلب فرسانا، وكان على الإسلام أن يقاوم هذه الحركة<sup>(1)</sup> في المهدي. وأولئك الفرسان كان لا بد لهم من أسلحة ثلاث طبيعة المقاومة التي باسروها، وذلك بترجيح العقل إذا تعارض مع النص. و من ثمة حتمية ظهور التأويل .

فكان المعتزلة هم الفرسان، وكان التأويل هو السلاح. يقول جولد تسيهر : "...وللاضطوار إلى دفع هجمات الخصوم انتقل المعتزلة وشيكا إلى حالة ألزمتهم بتأسيس مذهبهم على نصوص القرآن من ناحية. كما أوجبت عليهم من ناحية أخرى إضعاف الحجج المقامة عليهم على تلك النصوص عن طريق الحثق في تأويلها..."<sup>(2)</sup>، وكانت تلك الظروف هي "...التحدي الذي امتحن فيه وبه هذا الدين الجديد..."<sup>(3)</sup>.

والدليل على أن أفكار التشبيه والتجسيم شكات تحديا للنخبة الإسلامية ممثلة في المعتزلة ألزمتها البحث في مسألة الصفات الإلهية، هو أن هذا الموضوع إذا نظرنا إليه بعين الواقع اليوم سنجد موضوعا موعلا في التجريد، إلا أن الواقع كما عاشه المسلمون آنذاك بين أن موضوع الصفات فرض نفسه، كما فرض منهج بحثه ومعالجته.

ولذلك من الظلم رمي أولئك المفكرين بالزيغ والبدعة، وبناء ذلك على تجاهل واقعهم وظروفهم وطبيعة التحديات التي واجهتهم.

وإذا أمكن اعتبار العقل آلة للإدراك تخزن التاريخ بذكرتها، وتستوعب الواقع بحواسها. فيصير للعقل ذاكرة وحواس. فإن هذا الاعتبار يفضي إلى القول بأن المعتزلة

(1) - يقصد حركات التشبيه والتجسيم الوافدين مع الديانتين اليهودية والنصرانية، وكذا حركات التشبيه التي تنتمي إلى الإسلام.

(2) - جولد تسيهر، المرجع السابق، ص120.

(3) - محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دط، القاهرة، بيروت، دار الشروق، 1991م، ص60.

كانت لهم حواس عقلية جد قوية، واعية إلى أبعد الحدود بواقعها، ومدركة بأدق درجات الإدراك لطبيعة التحديات التي تعيشها.

وإذا كانت تلك التحديات ذات علاقة بالدين، فإننا ندرك درجة التأثير التي تكون تلك التحديات قد مارسته على العقل المسلم آنذاك؛ إذ المسلمون عموماً، والمفكرون منهم خاصة يؤمنون بأن الإسلام أكمل الأديان، والقرآن أصح الكتب، والنبي صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء. وكمال الدين يعني الشمولية، وصحة القرآن تعني الربانية، وخاتمية النبوات تعني العالمية. وتلك خصائص ثلاث جعلت المسلمين يسكنهم شعور قوي بأنهم الأعلون. ومن هذا المنطلق كان إحساس المعتزلة بأنهم مهددون في أقدس ما يملكون. الأمر الذي دفعهم إلى طرُق كل المناهج، وجلب كل الأسلحة للدفاع عن هذا الدين. يقول يحي هاشم: "... أرغمت هذه التحديات منكملي الإسلام على توجيه أنظارهم إلى المباحث التي يدور فيها الاحتكاك بين الإسلام وبين تلك العقائد..."<sup>(1)</sup>. مما يعني أن طبيعة التحديات تفرض المباحث والمسائل، وبدورها تفرض المباحث والمسائل نوعية المناهج. ولذلك فإن عزوف الصحابة وأهل القرون الثلاثة الأولى عموماً عن منهج التأويل التفصيلي في فهم آيات الصفات الخبرية وتأويلها -إلا ما سبق عرضه في المبحث السابق- لم يكن فيه الأمر متعلق بخصائص امتاز بها أولئك في القرون الأولى، وحرَم منها غيرهم في عصور لاحقة؛ إذ "... الأمر لم يكن يدور حول هذه الصفات التي كانت للصحابة رضي الله عنهم بقدر ما كلن ضرورة من ضروريات بيئة ثقافية وتطور علمي ومزيج معين من الأفكار والمعارف والأوضاع الحضارية خلا منه عصر الصحابة وحل في عصر لاحق..."<sup>(2)</sup>، "... وهكذا، فقد كان بوسع الإمام مالك رحمه الله أن يقول في عصره لذلك الذي سأله عن معنى الاستواء في الآية: الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ... ولكن لم يكن بوسع الأئمة الذين قاموا في عصر التدوين وازدهاره ... أن يسلموا ذلك التسليم دون أن يحللوا هذه النصوص على ضوء ما انتهوا إليه من فنون البلاغة والمجاز..."<sup>(3)</sup>.

(1) - يحي هاشم، "أغيار البناء العقلي لعلم الكلام"، مجلة الأزهر، العدد 02، السنة 49، ص 1320.

(2) - المرجع السابق، ص 1321.

(3) - محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيّات الكونية، ط8، دمشق، دار الفكر، 1402هـ، ص 138.

فالمعطيات الواقعية بكل تشعباتها أدت إلى تغيير، وتجديد منهج البحث في مسألة الصفات الخبرية من التأويل الإجمالي مرة إلى التأويل التفصيلي<sup>(1)</sup> مرة أخرى. "...والمهم أن نعلم بأن كل من المذهبين منهجان إلى غاية واحدة لأن المآل فيهما إلى أن الله عز وجل لا يشبهه شيء من مخلوقاته، وأنه منزّه عن جميع صفات النقص..."<sup>(2)</sup>.

وإذا أدركنا أثر الواقع في النزوع العقلي للمعتزلة، وتعويلهم على منهج التأويل المبني على العقل، تبين لنا خطأ النظر إلى التأويل من خلال ثنائية العقل والنقل، والتوفيق بينهما؛ لأن المعتزلة مقتنعون بأن لا تعارض بين المصدرين، إنما الواقع ألجأهم إلى تعويل أكبر على العقل في فهم النصوص القرآنية وكذا نصوص الحديث.

فكان التأويل منهج ينظر المفكر من خلاله إلى النص بمنظار الواقع، مطوعا العقل كأداة. فيبدو النص والعقل لا عدوان يُرامُ التوفيق بينهما، بل يظهر العقل خادما للنص والواقع معا. وبالرغم من التسليم بأن التلاحق بين الحضارات والثقافات حقيقة تاريخية جربتها الحضارة الإسلامية بعد سلسلة الفتوحات، إلا أن ذلك لا يبرر رد كل جديد إلى ما يحمّله الوافد معه. والذي حدث مع منهج التأويل أن بعض اللاهوتيين ذهبوا إلى اعتباره منهجا دخيلا وفد مع اليهود والنصارى. يقول لويس غردييه و ج قنواي "....على أنه لا يسعنا إلا أن نتذكر مصدرا من المحتمل أن يكون مشتركا وهو فيلون<sup>(3)</sup> الذي كثيرا ما استخدمه الإسكندرليون. والذي أتيح له بواسطة اليهود الذين أسلموا أن يتسرب إلى العقلية الإسلامية..."<sup>(4)</sup>. وإلى الأمر نفسه أشار علي سامي النشار فقال: "...إن بحث نشأة التأويل

(1) - المراد بالتأويل الإجمالي الاكتفاء بإثبات ما أثبتته الله تعالى لذاته مع تزيهه عز وجل عن كل نقص ومشاهدة للحوادث وتحويل العلم التفصيلي بالمقصود بها إلى علم الله...". وأما التأويل التفصيلي فهو وضع النصوص "...على صراط واحد من الوفاق مع النصوص المحكمة الأخرى التي تقطع بتزيه الله عن الجهة والمكان والجراحة..." كتفسير الاستواء بالاستيلاء والقهر، واليد بالنعمة والكرم، والعين بالعناية... أنظر: محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيّات الكونية، ص 138 - 140.

(2) - محمد سعيد رمضان البوطي، المرجع السابق، ص 141.

(3) - فيلسوف يهودي لاهوتي، ولد بالإسكندرية، تأثر بأفلاطون وأرسطو والرواقيين، فسر التوراة تفسيرا مجازيا ليثبت أنها تشمل على آراء فلاسفة اليونان.

[منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، إعدد: رمزي البعلبكي، ط1، بيروت، دار العلم للملايين، 1992، ص341].

(4) - لويس غردييه، ج قنواي، فلسفة الفكر الديني، نقله إلى العربية: صبحي الصالح وفريد حبر، ط2، بيروت، دار العلم للملايين، 1983م، ج2 ص60.

العقلي في العالم الإسلامي من الصعوبة بمكان. فإن ما لدينا من أخبار عن هذه النشأة قليل للغاية. وحتى الأخبار القليلة قد نقلت إلينا عن أعداء التأويل، فوصلت مشوهة ناقصة. وقد دعا هذا القول بأن أصل التأويل خارجي لم ينشأ في بيئة إسلامية محضة، وأن أصحابه استمدوا جوهر فكرتهم من مؤثرات وبيئة بعيدة كل البعد عن روح الإسلام ومنهجه...<sup>(1)</sup>.

حقيقة إن التأويل - كمنهج - لم يستقر إلا على يد المعتزلة، أي بعد أن حدث الاحتكاك؛ إلا أن أجواءه كما تبينه المصادر تكون قد بدأت منذ عصر مبكر، وقد سبق عرض نماذج لتأويلات بعض السلف كابن عباس ومجاهد والطبري، وما كان أحدهم يعرف فيلون، وما ناقش أحدهم لاهوتيا مسيحيا أو عالما يهوديا. وهو ما جعل جولد تسيهر يقول: "...بيد أننا على كل حال نستطيع أن نقرر أن المعتزلة لم يكونوا هم الذين شقوا الطريق إلى التعبير المجازي للعبارات الدالة على التشبيه...<sup>(2)</sup>". لذلك استدرك صاحب كتاب فلسفة الفكر الديني فقال: "...على أن هذا التأثير الممكن لا يسلب التأويل الإسلامي شيئا من طابعه الأصيل..."<sup>(3)</sup>.

إن أصالة التأويل الإسلامي الذي تطور ونضج على يد المعتزلة هو ما جعل فرقة المعتزلة تخفي، لكن ظل منهجها القائم على التأويل العقلي يطبع جل الحركات التي تهدف إلى التجديد والنهضة. يقول محمود قاسم: "...فبدأ يشع قيس من التفكير العقلي حمله جمال الدين الأفغاني<sup>(4)</sup>، ومن بعده تلميذه محمد عبده في المشرق، وعبد الحميد بن باديس في الجزائر المعاصرة. كما حمله آخرون في الهند... إن نهضة البلاد الإسلامية في العصر

(1) - علي سامي النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 135.

(2) - جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص 135.

(3) - لويس غردية، ج قنوتي، المرجع السابق، ج 2 ص 61.

(4) - هو السيد محمد بن صفدر الملقب بجمال الدين، وهو من ألقاب التشريف. يرجع نسبه إلى الحسين بن علي. ولذلك استحق لقب السيد. كان مولده سنة ألفا ومائتان وأربع وخمسين للهجرة بأسعد آباد من أعمال كابل الأفغانية. كان فيلسوفا وخطيبا وكتابيا وصحفيًا، وهو بذلك عد من أشهر أعلام الإسلام في القرن التاسع عشر. رحل كثيرا وطاف بأكثر بلاد الشرق وأوروبا فأكسبه ذلك خبرة واسعة؛ فحرص على تجديد ونهضة العقل المسلم الذي اعتبره الأساس في نهضته الحضارية، وتصديه للنهوض الأوروبي في البلاد الإسلامية. هو صاحب فكرة الجامعة الإسلامية، وصاحب المحاضرات والمناظرات والرسائل الفلسفية. توفي سنة ألفا وثلاثمائة وأربع عشرة للهجرة ودفن بالآستانة بمقبرة مدخل البوسفور.

[أحمد أمين، زعماء الإصلاح، ص 59 - 120 ودائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى اللغة العربية: محمد ثابت الفندي، وإبراهيم زكي خورشيد، د ط، د م ن، د ت، ج 7 ص 59 - 101].

الأخير تتسم بعودة فكر الاعتزال المعتدل، وتمجيد العلم والعناية بالفلسفة...<sup>(١)</sup>. ولم تكن طبيعة الواقع هي العامل الوحيد الملزم بانتهاج طريق التأويل لفهم نصوص الصفات الخيرية، بل كانت طبيعة النص القرآني ذاته، وما تحمله ظواهره من معاني التشبيه علملا آخر أغرى المعتزلة بتأويل المتشابه الذي شكل بذلك مجالاً للتأويل عند المعتزلة.

### المطلب الثاني : مجال التأويل عند المعتزلة.<sup>(٢)</sup>

إن التأويل كما سبقت إليه الإشارة - منهج مستحدث لحل إشكالية المتشابه في القرآن الكريم. ولذلك يتعين التعرف على المتشابه، وقيمه في الاستدلال عند المعتزلة. والمتشابه في القرآن الكريم ذكر قسيماً للمحكم في قوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ مِنْ أَمْرِ الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُتَشَبِهَاتٌ... ﴾<sup>(٣)</sup>. وهو بهذه الصفة شكل موضوعاً من أهم المواضيع في فكر المعتزلة، وسائر المدارس الفكرية الإسلامية، ومحل خلاف بينهم. وقد ذكره محمد سعيد رمضان البوطي ضمن "مسائل وآراء لم يتمحس وجه الصحة والبطلان فيها..."<sup>(٤)</sup>.

وعند المعتزلة أفرد القاضي عبد الجبار لمسألة المتشابه مقدمة ضافية في الجزء الأول من كتاب المتشابه، كما أولاه اهتماماً في كتابه شرح الأصول الخمسة؛ حيث يذهب إلى تحليل الخطاب القرآني من وجهين : أولهما من حيث المضمون. ثانيهما من حيث دلالة العقل أو السمع عليه، أي من حيث طرق الاستدلال.

- أما من حيث المضمون فإن القاضي عبد الجبار يرى أن مواضيع القرآن الكريم قد تنوعت. فمنها آيات دالة على وجود الله وتوحيده، وأسمائه وصفاته، وآيات دالة على النبوة

(١) - محمود قاسم، مقدمة : مناهج الأدلة لابن رشد ، ص 5 - 6.

(٢) - سيلحظ القارئ أن أكثر اعتماد البحث في مسألة التشابه عند المعتزلة على القاضي عبد الجبار. وذلك لتعدد وجود مصادر أخرى للمعتزلة خاصة في هذه المسألة الدقيقة. وعدم وجود تلك المصادر من المعلوم عند الباحثين والدارسين للفكر الكلامي الإسلامي.

(٣) - آل عمران / ٥٦.

(٤) - محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 131.

والمعاد والوعد والوعيد، ومنها آيات تتضمن أحكاما عملية كالعبادات والمعاملات، وما يتعلق بها من شروط وأركان وأوقات وغيرها. وبذلك يكون الخطاب القرآني من حيث المضمون قسما : "...أحدهما يستقل بنفسه في الإنشاء عن المراد. فهذا لا يحتاج إلى غيره في كونه حجة ودلالة. والثاني لا يستقل بنفسه فيما يقتضيه بل يحتاج إلى غيره. ثم ينقسم ذلك إلى قسمين : أحدهما يعرف المراد به وبذلك الغير بمجموعهما. والثاني يعرف المراد به بذلك الغير بانفراده ويكون هذا الخطاب لظفا وتأكيدا..."<sup>(1)</sup>. وبذلك يكون مضمون القرآن الكريم - كما هو عند القاضي عبد الجبار - لا يخرج عن أحد هذه الأقسام وهي :

- قسم يكون المراد منه ظاهرا في الخطاب ذاته، ولا يحتاج لمعرفة إلى دلالة أو قرينة عقلية.

- قسم يحتاج في بيان مراده إلى غيره من القرائن والدلالات العقلية. وهو قسما :

• قسم يعرف المراد منه في ظاهر الخطاب؛ كما يظهر المراد منه بالقرينة العقلية.

• قسم لا يعرف المراد منه منفردا، بل يتبين المراد منه بالقرينة العقلية.

وورود هذا القسم في الخطاب "...تأكيد هذه الدلالة العقلية السابقة..."<sup>(2)</sup> أو كما قال القاضي: "...لظفا وتأكيدا..."<sup>(3)</sup>.

وتنطبق طرق الاستدلال على مضمون الخطاب؛ حيث يقسم القاضي عبد الجبار الخطاب بهذا الاعتبار إلى قسمين أيضا، إذ يقول : "...إعلم أن الخطاب على ضربين : أحدهما على ما لولا الخطاب لما صح أن يعلم بالعقل. والآخر يدل على ما لولاه لأمكن أن يعلم بأدلة العقول. ويصح أن يعلم مع ذلك بالخطاب. فيكون كل واحد منهما كصاحبه في أنه يصح أن يعلم به الغرض. وفيه ما لولا الخطاب لأمكن أن يعلم بالعقل. ولا يمكن أن يعلم إلا به..."<sup>(4)</sup> "...فالنوع الذي يدل ببنيته، ولا يحتاج إلى قرينة عقلية أو لفظية هو الذي يدل على الأحكام الشرعية. فهذه الأحكام كالصلاة ومقاديرها وشروطها لا يمكن أن تعلم إلا بخطاب الله. ولا يمكن الوصول إليها بالعقل وحده. أما النوع الثاني، فهو ما يدل بنفسه

(1) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، متشابه القرآن، ج 1 ص 34.

(2) - نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة، ط 4، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998، ص 184.

(3) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المصدر السابق، ج 1 ص 34.

(4) - المصدر السابق، ج 1 ص 35.

وبأدلة العقل معا. ويمكن للخطاب وحده أن يدل عليه، وكذلك يمكن للعقل وحده أن يدل عليه. وذلك مثل الآيات التي وردت في نفي الرؤية على الله، وفي كثير من مسائل الوعيد. أما النوع الثالث من أنواع الخطاب الإلهي فهو لا يدل إطلاقا بصيغته على المراد به، بل العقل هو الذي يدل منفردا وذلك كل الآيات التي وردت في التوحيد والعدل...<sup>(١)</sup>.

إن هذا التقسيم لمضمون الخطاب الإلهي، وطرق الاستدلال عند المعتزلة، والذي يُظهر حاجة بعض أنواع الخطاب إلى القرينة، وعدم حاجة البعض الآخر إليها يوصلنا إلى الوقوف على مفهوم المتشابه عندهم؛ إذ يقول القاضي عبد الجبار: "...فالمحكم هو ما أحكم المراد من ظاهره والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره، بل يحتاج إلى قرينة..."<sup>(٢)</sup> وبعبارة أخرى المحكم ما لا يدل عليه العقل، والمتشابه ما لا يدل عليه إلا العقل، أو العقل مع النص. ومن خلال العرض السابق لمضمون الخطاب وطرق الاستدلال يبدو أن الحاجة إلى القرينة العقلية تظهر في النوعين الأخيرين من أنواع الخطاب الثلاث.

ولذلك فهذان النوعان هما النوعان اللذان يشملهما التشابه. لأن النوع الأول دال على المواد بظاهره ولا يحتاج إلى القرينة. يقول نصر حامد أبو زيد: "...يستبعد القاضي عبد الجبار النوع الأول من دائرة المحكم والمتشابه على أساس أنه يدل بنفسه دون حاجة إلى معرفة خارجية. وهو ذلك النوع الذي يدل على الأحكام الشرعية كالصلاة وشروطها ومواقبتها..."<sup>(٣)</sup>. وعلى ذلك يكون متشابهها كل نص لم يدل بظاهره، واحتاج في بيان المراد منه إلى القرينة العقلية. وبهذا المعنى يشمل المتشابه كل الآيات والنصوص الواردة في النوعين الأخيرين من أنواع الخطاب الثلاث. "...ولهذه الجملة يجب أن يرتب المحكم والمتشابه جميعا على أدلة العقول. ويحكم بأن ما لا يحتمل إلا ما تقتضيه هذه الجملة يجب أن يثبت محكما. وما احتل الوجه وخلافه فهو المتشابه. فأقوى ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول..."<sup>(٤)</sup>. ومعنى ذلك أن النصوص والآيات يجب أن تعرض على أدلة العقول. فما وافقها فهو المحكم الذي يدل بنفسه. وما خالفها فهو المتشابه الذي

(١) - نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 185.

(٢) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المصدر السابق، ج ١ ص 19.

(٣) - نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص 186.

(٤) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المصدر السابق، ج ١ ص 7-8.

يلحق بالدلالة إذا حمل على وجه صحيح يوافق المحكمات ، وذلك بتأويل المتشابه، وإخراجه عن ظاهره إلى معنى مجازي يوافق فيه المحكم. "...وهذا كما نقول من أن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (١) موافق لقوله تعالى ﴿جَاءَ رَبُّكَ﴾ (٢) متى حمل ذلك على أن تأويله وجاء متحملو أمر ربك... (٣).

وعلى هذا الأساس العقلي في التفريق بين المحكم و المتشابه، ورد المحكم إلى ما استنقل ببيان المراد، و المتشابه إلى ما يحتاج إلى القرينة في بيان مراده نجد المعتزلة وعلى لسان القاضي عبد الجبار يرفضون أن يكون المحكم و المتشابه هما الناسخ و المنسوخ لأنه قد "...يكون المنسوخ مما يدل ظاهره على المراد فيكون محكما فيما أريد به وإن نسخ. وقد يكون الناسخ غير مستقل بنفسه فيكون متشابها... (٤).

لكن، هل الأحكام و التشابه في النصوص و الآيات ذاتي أم إضافي؟

يقول القاضي عبد الجبار : "...إن المحكم إنما وصف بذلك لأن محكمًا أحكمه كما أن المكرم إنما وصف بذلك لأن مكرمًا أكرمه. وهذا بَيِّنٌ في اللغة. وقد علمنا أنه تعالى لا يوصف بأنه أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط. لأن المتشابه كالمحكم في ذلك. وفي سائر ما يرجع إلى جنسه وصفته. فيجب أن يكون المراد بذلك أنه أحكم المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة لكونه عليها له تأثير في المراد بذلك أنه أحكم المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة لكونه عليها له تأثير في المراد. وقد علمنا أن الصفة التي تؤثر في المراد هي أن توقعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد في أصل اللغة أو بالتعاريف أو بشواهد العقل. فيجب مما اختص بهذه الصفة أن يكون محكما. وذلك نحو قوله تعالى : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ...﴾ (٥)، ونحو قوله : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ...﴾ (٦) إلى ما شاكله.

(١) - الشورى / ١١.

(٢) - الفجر / ٢٢.

(٣) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمود قاسم و محمود الحضيري، دط، مصر، الدار المصرية للتأليف و الترجمة، دت، ج ١٦ ص ٣٩٤.

(٤) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، متشابه القرآن، ج ١ ص ٢٠.

(٥) - الإخلاص / ٥١.

(٦) - النساء / ٤٠.

أما المتشابه فهو الذي جعله الله عز وجل على صفة تشببه على السامع لكونه عليها غمض المراد به من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به شيء يرجع إلى اللغة أو التعارف. وهذا نحو: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ...﴾<sup>(1)</sup> إلى ما شاكله لأن ظاهره يقتضي ما علمناه محالا. فالمراد به مشتبهها ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات...<sup>(2)</sup>.

إن المفهوم من هذا النص ينطبق مع نظرية المعتزلة في خلق القرآن. وما دام القرآن مخلوقا، فإن خالقه وفاعله تعالى أضفى على بعض النصوص إحكاما بأن جعلها على صفة صارت بها محكمات. وأضفى على نصوص أخرى تشابها، وذلك بأن جعلها على صفة أخرجت ظاهرها على أن يدل.

فكان الإحكام والتشابه إضافيين لحكمة ومصلحة قصدها المولى سبحانه وتعالى. ولذلك فإن الغموض والتشابه الذي يكتنف النص أو الآية يُزال متى ضاعف العالم والمفكر الجهد العقلي. يقول القاضي عبد الجبار: "... فإنه يحتاج عند سماعه<sup>(3)</sup> إلى فكر مبتدأ أو نظر مجدد ليحمله على الوجه الذي يطابق المحكم أو دليل العقل..."<sup>(4)</sup>.

ومن هنا نجد القاضي عبد الجبار يركز على تحصيل وجوه الحكمة والمصلحة في وجود المتشابه في القرآن الكريم. ولبيان تلك المصلحة يورد القاضي عبد الجبار ثلاث اعتراضات على نفسه. أولها: لِمَ لَمْ يكن القرآن كله محكما؟ وثانيهما: لِمَ جعل بعضه محكما وبعضه متشابها؟ وثالثها: لِمَ خاطب الله تعالى العباد بالمتشابه؟

- أما الاعتراض الأول فيدفعه بعقد مقارنة بين العلوم وطرقها؛ لأن هناك علوما ضرورية وأخرى كسبية. وهناك المحكم الجلي والمتشابه الغامض. وهي المقارنة التي توصله إلى أن منزلة العلوم الضرورية كالمحكم من القرآن الكريم لجلائها ووضوحها. والعلوم النظرية كالمتشابه منه. يقول نصر حامد أبو زيد: "... يتشابه المحكم مع المعرفة الضرورية بوضوحه وانكشافه دون حاجة للاستدلال وعلى العكس من ذلك المتشابه الذي لا يعرف المراد منه إلا بالتأهل والتأويل تماما كما لا يمكن التوصل إلى العلوم النظرية إلا بالاستدلال

(1) - الأحزاب / 57.

(2) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المصدر السابق، ج 1 ص 19.

(3) - الضمير يعود على المتشابه.

(4) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المصدر السابق، ج 1 ص 07.

والنظر...<sup>(1)</sup>. وعلى ذلك فإنه "...كما ليس لأحد من أصحاب المعارف أن يقول ما الفائدة في أن نكلف اكتساب المعرفة بالله عز وجل وتوحيده وعدله... وهلا جعل ذلك أجمع في العلوم الضرورية ليكون أجلى ولتزول عنه الشبهة والشكوك. فكذا لا يجوز لهذا السائل مثله في طرق الأدلة. فيقول هلا جعلها عز وجل متفقة في الوضوح...<sup>(2)</sup>. بمعنى أنه كما لا يصح أن يقال في العلوم والمعارف لَمْ كَمْ يجعل الله معرفته ضرورية ولم لا تـرد العلوم الكسبية عن طريق العقل إلى أصل ضروري. لا يصلح أن يقال لَمْ كَمْ يجعل الله تعالى كل آياته محكمة ولم كَمْ ترد كل المتشابهات إلى المحكمات فيكون القرآن محكما كله؟

فبهذه المقارنة يخلص القاضي إلى أن "...ليس له ما يلزم في البيان السمعي أن يجعل بابا واحدا فلا يكون إلا محكما...<sup>(3)</sup> فبطل الاعتراض الأول.

أما الاعتراض الثاني ومضمونه أن "...لو كان عز وجل قد بين المراد بالجميع على حد واحد. ولم يجعل في ظاهره ما يشبه التناقض لكان أقرب إلى البصيرة وزوال الشكوك. ولا أن يدل ظاهره إلا على الحق. وهذا ينقض ما ذكرتموه من أنه عز وجل يخطب العباد لنفعهم وصلاحهم...<sup>(4)</sup>.

وهذا الاعتراض يدفعه القاضي بفكرة الصلاح أو المصلحة في المنظومة العقلية للمعتزلة. والصلاح من فعل الله تعالى بالعباد حتى لا ينتقض الغرض من التكليف فهو "... ما يختار المرء عنده واجبا أو يجتنب قبيحا على وجه لولاه لما اختاروا ولما اجتنبوا أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتتاب القبيح ولا بد من أن يفعله الله تعالى ليكون مزيحا لعلة المكلف ولكي لا ينتقض غرضه بمقدمات التكليف...<sup>(5)</sup>.

وحتى يحسن منه تعالى التكليف، ويتحقق العدل فإنه لا بد أن يفعل ما فيه مصلحة للعباد، وبناء على ذلك نظروا إلى أنواع المكاره، وما يلاقيه العباد في الدنيا من باب أنها مصالح في حقيقتها لأنها بالصبر تستحق أن ينتفع العبد من ورائها وشرحوا ذلك ضمن ما أسموه

(1) - نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص 189.

(2) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المصدر السابق، ج 1 ص 23.

(3) - المصدر السابق، ج 1 ص 24.

(4) - المصدر السابق، ج 1 ص 21.

(5) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ص 518.

بنظرية الأعواض<sup>(١)</sup>. ومن ثم فإن في خطاب الله تعالى المؤمنين بالإحكام مرة وبالتشابه أخرى مصلحة لهم ومنفعة كائنة<sup>(٢)</sup>.

وأما الاعتراض الثالث فمضمونه أن "...المتعالم ممن يقصد بخطابه إفهام المخاطب أن يقبح منه ألا يجلي مراده إذا أمكنه ذلك. ومتى ليس مراده وأوقع خطابه محتملا كان ذلك ناقضا لما قصده. فكيف يصح أن يكون عز وجل قد أراد إفهام المكلف بما أنزله من القرآن، وأن يجعله بيانا وشفاء وهدى ورحمة وجعله مع ذلك مشتبهًا ملتبسًا..."<sup>(٣)</sup> ولذلك يحسن منه تعالى لو أنه لم ينزل متشابهًا في خطابه لأنه لا مصلحة للعباد في خطاب مشتبه "... فوجب على هذا الوجه ألا يحسن أن ينزل بعضه متشابهًا..."<sup>(٤)</sup>.

وهذا الاعتراض مدفوع أيضا بفكرة الصلاح، وانطواء كل الأفعال على مصلحة، ومنها كون بعض القرآن متشابهًا؛ بمعنى أن المصلحة كائنة وإن عز استخراجها على وجه التفصيل "...ألا ترى أنهم يعللون أفعال الله بالحكم والمصالح. فإذا ضاق عليهم الأمر في تفصيل بعض المصالح في بعض المواضع قالوا نعلم على الجملة أن لهذا الوجه حكمة ومصلحة. وإن كنا لا نعرف تفصيل تلك المصلحة..."<sup>(٥)</sup>.

وبعد دفع الاعتراضات، يأتي القاضي إلى تجلية وجه المصلحة في كون بعض القرآن متشابهًا، حيث بين أن فيه من المصالح والمنافع ما ليس في المحكم. مع أنهما يتفقان في أنها لا يدلان حتى يعرف الله تعالى بعدله وحكمته. فيقول: "...فأما الوجه الذي يتفقان فيه فما قدمناه من أن الاستدلال بهما أجمع لا يمكن إلا بعد معرفة حكمة الفاعل وأنه لا يجوز أن يختار القبيح..."<sup>(٦)</sup>. إلا أن للمتشابه من جهة المصلحة مزية على المحكم. كما للمحكم من جهة استقلاله وانفراده بالدلالة مزية على المتشابه. ومن وجوه المصلحة ما يلي - كما ذكرها القاضي في المتشابه - :

(١) - المصدر السابق، ص 133.

(٢) - سأعرض بعض وجوه المصلحة فيما هو لاحق من هذه النقطة.

(٣) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، متشابه القرآن، ج ١ ص 21.

(٤) - المصدر السابق، ج ١ ص 22.

(٥) - محمود بن عمر الزمخشري، الكشف، ج 3 ص 237.

(٦) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المصدر السابق ج ١ ص 6.

١ - إثارة العقل وترويضه على العمل والتدبر والتفكر ذلك "... أن السامع للقرآن والقارئ له إذا رأى المحكم والمتشابه كالمتناقض في الظاهر لم يكن بأن يتبع أحدهما أولى من الآخر فيما يرجع إلى اللغة. فيلجئه ذلك إذا كان ممن يطلب الدين والبصيرة إلى الرجوع إلى أدلة العقول لينكشف له بها الحق من الباطل فيعلم عن ذلك أن الحق في المحكم وأن المتشابه يجب حمله على موافقته..."<sup>(١)</sup>.

٢ - الحث على طلب مخالطة أهل العلم ومباحثتهم وذلك "... أنه عند نظره فيهما جميعاً، والتباس الأمر عليه يحوج إلى مذاكرة العلماء ومباحثتهم ومساءلتهم ما يحتاج إليه في أمر دينه إذا كان ممن يطلب الفوز والنجاة. ومتى رجع إليهم وحصلت المباحثة كان ذلك أقرب إلى أن يقف على ما كلف من معرفة الله تعالى. وكل أمر أدى إلى معرفة الله فهو أولى..."<sup>(٢)</sup>.

٣ - ترك التقليد وعدم التعويل عليه في طلب المعرفة؛ إذ أن كون القرآن محكماً ومتشابهاً "... يصرفه عن أن يعول على تقليده لأنه يرى أنه ليس بأن يقلد كلامه عز وجل في نفي التشبيه لقوله تعالى ﴿ كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾<sup>(٣)</sup> أولى من أن يقلده في خلافه لقوله عز وجل : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ... ﴾<sup>(٤)</sup>. فكما أن اختلاف العلماء في الديانات وقول بعضهم في المذهب بخلاف قول صاحبه يصرف المميز عن تقليدهم لأنه يعلم أنه ليس تقليد بعضهم بأولى من تقليد سائرهم. فكذا انقسام القرآن إلى الوجهين الذين ذكرناهما يصرف عن ذلك لا محالة. وما صرف عن التقليد المحرم وبعث على النظر والاستدلال فهو في الحكمة أولى..."<sup>(٥)</sup>.

والتقليد في طلب العلم مذموم عقلاً، وشرعاً، ولا يعد أداة لطلب المعرفة. وكان يكفي القاضي ذمه بطرقه العقلية المعهودة، لأن تشبيه المحكم والمتشابه باختلاف أصحاب الديانات وانصراف المميز للحق عنهم جميعاً غير لائق، وربما شفع له حرصه على بيان وجوه المصلحة حتى لا يغتر قليل العلم بما يراه من تعارض ظاهري بين أي القرآن، وقد

(١) - المصدر السابق، ج ١ ص ٧.

(٢) - المصدر السابق، ج ١ ص ٢٥.

(٣) - الشورى / ١١.

(٤) - الفجر / ٢٢.

(٥) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المصدر السابق، ج ١ ص ٢٥.

بين ذلك في موضع آخر بقوله : "...لو كان أجمع محكما لكان الأكثر يتكلمون على التقليد. لأنهم الآن ربما اتكلموا على تقليده. وفيه متشابهه. فكيف به لو كان جميعه محكما؟! أومتى انقسم إلى الأمرين كان أقرب إلى أن يطلبوا الترجيح في أحدهما بالنظر والتفكير... فإذا كانت هذه العادة معقولة لم يمتنع أن يعلم تعالى أنه إذا أنزله محكما ومتشابهها يكون ذلك أدعى لهم إلى كثرة الفكر ليميزوا ما يجب أن يعتقد ظاهره مما يجب أن يرجع فيه إلى الدليل. فيكون ذلك في الحكمة أولى...".<sup>(١)</sup>.

وهذه المصالح في الواقع تترد إلى مصلحة واحدة وهي التحفيز على الأعمال العقلية. وأصل بنائها عند المعتزلة "...أن كل شيء كان أدعى للمكلف في فعل ما كلفه وأقرب وأشد صرفا عما يقبح ففعله في الحكمة واجب وربما كان أولى من غيره...".<sup>(٢)</sup>.

وعلى أي حال فالعقل لا يمنع "...أن يكون الصلاح في بعض الأدلة أن يستقل بنفسه، فيعرف المراد به بانفراده وفي بعضها ألا يعرف المراد به إلا مع غيره...".<sup>(٣)</sup> وهكذا يتحول القرآن بمحكمه ومتشابهه وكذلك المجاز إلى قرائن وأدلة عقلية غايتها الحث على التأمل والنظر ومجادلة الخصوم وكشف تهاافت حججها وأقوالها.

إن الاحتفاء بوجود المتشابه، والتماس وجوه مصلحة كونه يُفهم منه أن المعتزلة لا تقول بأن المتشابه مما لا يعلمه إلا الله تعالى.

فما قولهم إزاء قول قوم يقولون: إن المتشابه هو الذي لا يعلمه إلا الله تعالى؟  
ينطلق المعتزلة في تحليل كون المتشابه مما يعلمه المكلف من فكرة المصلحة، واستحالة العبث في أفعال الله تعالى؛ ذلك لأن الله تعالى في المنظومة العقلية للمعتزلة لا يفعل إلا لمصلحة المكلفين، ولا يختار العبث لأنه حكيم ومن ثم فإنه "...لا يجوز عليه عز وجل أن يخاطب إلا لغرض يرجع إلى المكلف... فإنما يقصد بخطابه نفع المكلف. كما يقصد بسائر أفعاله مصالح العباد... وقد ثبت أن النفع لا يقع بالخطاب بجنسه ولا بسائر صفاته. وإنما يقع به لأمر يرجع إلى معناه. ولذلك يقبح من أجدنا إذا كان غرضه

(١) - المصدر السابق، ج ١ ص 26.

(٢) - المصدر السابق، ج ١ ص 29.

(٣) - المصدر السابق، ج ١ ص 18.

إفهام الغير ومخاطبته أن يخاطبه بالزنجية مع تمكنه من أن يخاطبه بالعربية ولا سبيل إلى معرفته الزنجية البتة...<sup>(١)</sup>.

بمعنى إن الله تعالى قصد أن يكون خطابه دلالة. ولا يكون كذلك إلا إذا كان بهيئة أو صورة يعلمها المكلف. فيصح التكليف، وتتحقق المنفعة ويظهر العدل، وقد ذكر تعالى أنه أنزل القرآن بياناً للناس وشفاء وهدى. قال تعالى ﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِيُذَكِّرَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾<sup>(٢)</sup>. وقال ﴿ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴾<sup>(٣)</sup>. فقد... بين أنه أنزله ليكون شفاء وهدى ورحمة، وبين أن فيه البيان والكفاية واقعة به. ولو كان لا يفهم به المراد لم يصح ذلك فيه...<sup>(٤)</sup>.

وهنا يبرز الخلاف في قراءة الآية السابعة من سورة آل عمران بين القائلين بأن في القوان ما لا يعلمه إلا الله، والرافضين. وهي الآية في قوله تعالى ﴿ 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 ءَأَمْنَاهُ بِكُلِّ مَن عِنْدَ رَبِّنَا... ﴾.

فأصحاب القول الأول وقفوا عند قوله تعالى ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ لأن العباد لا يعلمون تأويله وإن رسخوا في العلم - لذلك يكتفون بقولهم أمنا به.

أما أصحاب القول الثاني فيقفون عند قوله تعالى ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ فيكون للراسخين حظ في علم تأويل المتشابه. وإلا ففيم رسوخهم؟!

وأصل الخلاف في القراءة - كما بينه القاضي - هو في مفهوم المتشابه؛ فإن الذين توقفوا أرادوا بالتأويل المتأول، والمراد به عنده: يوم القيامة، ومقادير الثواب والعقاب وغيرها من أمور الغيب. فيقول: "...وأما قوله عز وجل ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ فقد تأوله

(١) - المصدر السابق، ج ١ ص ١٣ - ١٤.

(٢) - النحل / ٦٤.

(٣) - الأحزاب / ٥٤.

(٤) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المصدر السابق، ج ١ ص ١٤.

العلماء على وجهين : أحدهما أنه عطفه بقوله ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ عليه. فكأنه قال وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم. وبين أنهم مع العلم بذلك يقولون آمنة به في أحوال علمهم ليكتمل مدحهم. لأن العالم بالشيء إذا أظهر التصديق به فقد بالغ فيما يلزمه. ولو علم وجدد كان مذموماً. والثاني أن قوله تعالى ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ مستقل بنفسه ثم ابتداء بقوله ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ... ﴾ وحمل أصحاب هذا القول التأويل على أنه المتأول. والمعلوم من حال المتأول الذي هو يوم القيامة والحساب ومقادير العقاب انه عز وجل يختص بالعلم به وبوقته. لأن تفصيل ذلك لا يعلمه أحد من العباد...<sup>(1)</sup>. وقال الزمخشري : "﴿... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾<sup>(2)</sup> أي لا يهتدي إلى تأويله إلى الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله وعباده الذين رسخوا في العلم فثبتوا فيه وتمكنوا. ومنهم من يقف على قوله : ﴿ إِلَّا اللَّهُ ﴾<sup>(3)</sup> ويفسرون المتشابه بما استأثر الله بعلمه وبمعرفة الحكمة فيه من آياته كعدد الزبانية ونحوه. والأول هو الوجه...<sup>(4)</sup>.

فيخرج المعتزلة من هذه المسألة إلى :

- إنكار أن يكون في القرآن ما لا يعلم معناه إلا الله. لأن ذلك يتناقض مع ما عليه الله عز وجل من الحكمة، واستحالة العبث عليه تعالى.

- نفي أن يكون المراد بالمتشابه هو ما استأثر الله بعلمه، والذهاب إلى أن المتشابهات هي الآيات التي تخالف ظواهرها الآيات المحكمات وأدلة العقول. ومن ثم كان اتفاقهم على أن الراسخين في العلم يعلمون جميع معاني آيات القرآن الكريم. وأن ما خالف ظاهره أدلة العقل فهو المتشابه الذي يعلمه الراسخون بالتأويل.

ويتأكد لدينا أن المتشابهات التي تخالف ظواهرها العقل هي المجال الذي يمارس فيه المعتزلة منهجهم التأويلي الذي هو إخراج المعاني الموجودة في الظاهر إلى معاني أخرى مجازية.

(1) - المصدر السابق، ج 1 ص 15.

(2) - آل عمران / 07.

(3) - آل عمران / 07.

(4) - محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ج 1 ص 338.

ونخلص من هذا إلى أن القرآن الكريم باحتوائه على المتشابهات - كما يراها المعتزلة - يكون قد أعطى للعقل الاعتزالي فرصة لإنتاج فهم خاص لتلك الآيات والنصوص. وبالتالي يصح القول بأن التأويل هو في الحقيقة بحث في علاقة المفكر بالنص من جهة وفي علاقته بالواقع الذي يعيش فيه - كما سبق بيانه في المطلب الأول - فما موقف الأشاعرة من مسألة التأويل؟

### المبحث الثالث : موقف الأشاعرة من التأويل.

الأشاعرة<sup>(1)</sup> هم الفرقة الكلامية التي تنتسب إلى أبي الحسن الأشعري. وتنقسم - كما أشار إليه ابن خلدون - إلى أشاعرة متقدمين وأشاعرة متأخرين<sup>(2)</sup>. فما هي أسباب ذلك الانقسام؟ هل يمكن أن يكون منهج قراءة وفهم نصوص الصفات الخيرية أحد تلك الأسباب؟ وحينئذ، ما منهج فهم المتقدمين لتلك النصوص وما مقوماته، وما منهج المتأخرين؟ وهل لمنهج المتقدمين والمتأخرين وجود سابق عن الأشعري؟ وإذن ما موقف الأشعري وأتباعه من المتأخرين إزاء ذلك المنهج؟

تلك تساؤلات ستكون موضع بحث ومعالجة من خلال نقطتين أساسيتين أولاهما ضمنتها المطلب الأول وهو :

### المطلب الأول : موقف أبي الحسن الأشعري من التأويل.

يذكر أبو الحسن الأشعري في الفكر الكلامي الإسلامي على أنه مؤسس مذهب الأشاعرة الذي قضى وقتا معتبرا يتعلم الاعتزال ومبادئه، حتى صار أبرز رجالاته ومفكريه. ثم غادر معسكرهم، وأعلن خصومته لهم وهو صاحب الأربعين سنة.

وقد ذكر المؤرخون وكتاب الفرق عدة روايات حول خروجه عن المعتزلة. وأهم ما يلفت الانتباه في تلك الروايات هو توجيهه خطبة ضمنها ما كان عليه من الاعتزال وبراءته منه، وانقلابه عليه. فقال أحدهم : "...وكان معتزليا ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة ورقى كرسيه ونادى بأعلى صوته. من عرفني فقد

(1) - سبق التعريف بها ومؤسسها أبي الحسن الأشعري في ص 39 و 44 .

(2) - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دط، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982 م، ص 835 - 836.

عرفني. ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي. أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا فاعلها. وأنا تائب مقلع معتقد للردّ على المعتزلة. فخرج بفضائحهم ومعائبهم...<sup>(1)</sup>. وزاد آخر أن الأشعري قال: "...اشهدوا عليّ أنني كنت على غير دين الإسلام وأني قد أسلمت الساعة وإني تائب مما كنت فيه من القول بالاعتزال..."<sup>(2)</sup>، "...وتوالت الروايات ليكتسي كثير منها طابعا أسطوريا..."<sup>(3)</sup>.

وهنا يجدر التساؤل عن مضمون تلك التوبة، وهو ما يتعذر الوقوف عليه، والإحاطة به في الخطبة لأنها لا تعدو أن تكون تعبيراً عن موقف كمرحلة أولى، وتحديدًا للخطوط العريضة التي سيكون عليها المذهب.

وعليه لا بد أن التماس مضمون التوبة سيكون من خلال المؤلفات والكتابات؛ فهي تعبير حقيقي بعيد عن مجرد الإشارات والتنبيهات المختصرة التي تطبع الخطب. وهنا سنصطدم بمسألة خلافية تتعلق بكتابين للإمام الأشعري. وهما كتاب الإبانة، وكتاب اللمع؛ وأما المشكلة فتتعلق بتحديد أيهما الأسبق في التأليف؟.

"...إن النظر في كتاب الإبانة يجد أن فكرة التنزيه والكسب قد اختلفتا منه ويجد بدل ذلك صورة لمذهب أشعري تعطي أنه من أتباع أحمد بن حنبل المخلصين. فهو يحاول إثبات الوجه واليدين واستواء الله على العرش ويرد على المعتزلة والحرورية والجهمية الذين يريدون صرف هذه الألفاظ عن معناها الظاهر وطريقة استدلاله نفسها تعتمد على نصوص من الكتاب والسنة..."<sup>(4)</sup>.

أما اللمع فإنها "...تعطينا صورة عقلية في التنزيه ونفي التشبيه ويختفي فيها ذكر الوجه واليدين..."<sup>(5)</sup>.

(1) - محمد بن إسحاق بن النديم، الفهرست، ص 225.

(2) - علي بن الحسن بن عساكر، تبين كذب المفتري، ط3، بيروت، دار الكتاب العربي، 1404هـ/1984م، ص 40.

(3) - محمد عابد الجابري، مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، مارس 1998، ص 25.

(4) - فنسك، العقيدة في الإسلام، نقلًا عن: حمودة غرابية، أبو الحسن الأشعري، صيدا، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، 1393هـ / 1973م، ص 72.

(5) - جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، دط، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 194.

إن هذين النصين يبينان أن للأشعري مسلكين مختلفين في الكلام. يتميز أحدهما باستغناء يكاد يكون كلياً عن الاستدلال بالعقل، والاكتفاء بالوقوف على ظواهر النصوص. ويظهر ذلك في الإبانة. بينما يتميز الثاني بحضور قوي للاستدلال بالعقل، ويظهر ذلك في اللمع. فأما المسلك الأول فهو الخط العام الذي يميز مذهب السلف، والذي لم يكن يخلو من وجود المنهج الثاني<sup>(1)</sup>.

وأما الثاني فهو المنهج الذي ميز فكر المعتزلة، واعتبروا بذلك رواده.

وإذن : إن كان الأسبق في التأليف هو كتاب اللمع، فإن مضمون التوبة لا يبدو، لأن الكتاب استمرار لمنهج الاعتزال الذي كان عليه. وحينئذ باتت التوبة سلوكاً باهتاً، بل لا معنى لها أصلاً. أما إذا كانت الإبانة هي الأسبق، فإن مضمون التوبة يمكن تحديده في التخلي عن استعمال العقل في قراءة النصوص، وبخاصة نصوص الصفات الخبرية، والاكتفاء بالوقوف عند ظواهرها.

وقد قدم الدارسون والباحثون وأخروا الإبانة واللمع، كل حسب منطلقاته وأهدافه الفكرية. وهو نوع آخر من التأويل نجده في حل تلك الإشكالية.

فمن قال بأن الأشعري هو إمام أهل السنة والجماعة رأى أن كتاب اللمع أسبق في التأليف لأن فيه بقايا الاعتزال، وصاحبه حديث عهد بطرق السلف في معالجة النصوص القرآنية، ونصوص الحديث. وأن الإبانة هي التعبير الحقيقي عن عقيدته السلفية التي أهلتها لأن يكون إمامها<sup>(2)</sup>.

ومن رآه بصورة الأشعري المستقل، المؤسس للمذهب الوسطي في علم الكلام، يقول بأسبقية الإبانة، لأن فيها يظهر رد فعل قوي على ما كان عليه من الاعتزال، والإفراط في استعمال العقل، ثم لما نضج، واستقر كانت اللمع تعبيراً صادقاً وحقيقياً عن الأشعري ومنهجه في الكلام<sup>(3)</sup>.

والراجح عندي أن الإبانة أسبق من حيث إن القارئ، له أن يدرك السبب الذي جعل الأشعري (يتوب) ويرجع عما كان عليه من الاعتزال. فهو يقول : "...فإن كثيراً من

(1) - أنظر : ص 53-63 من البحث.

(2) - بشر عيون، مقدمة : الإبانة لأبي الحسن الأشعري، ص30.

(3) - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج2 ص56-57.

الزائغين عن الحق من المعتزلة، وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلاً لم ينزل الله به سلطاناً، ولا أوضح به برهاناً، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين، فخالفوا روايات الصحابة - رضي الله عنهم - عن نبي الله صلوات الله وسلامه في رؤية الله عز وجل بالأبصار، وأنكروا شفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم للمذنبين ... ووجدوا عذاب القبر... ودانوا بخلق القرآن ... وزعموا أنهم يملكون الضر والنفع لأنفسهم من دون الله عز وجل ... وقنطوا الناس في رحمة الله وآيسوهم من روحه ... ودفعوا أن يكون لله وجه ... وأنكروا أن يكون له يدان ... وأنكروا أن يكون له عين... (1).

وفي الفقرة يظهر أن الأشعري أدرك خطأ، بل عجز منهج المعتزلة على تحقيق الإيمان والطمأنينة المطلوبين شرعاً، وكثرة إغراقهم قضايا العقيدة، ومسائل الألوهية والصفات في تأويلات وتجريدات توطرها نظم عقلية، بعيدة عن روح الدين. تلك التأويلات التي لم تخدم العوام ولا الخواص. وهو ما لا نلمسه إن اعتبرنا اللمع أسبق في التأليف. من هنا يمكن القول أن السبب الظاهر في انقلاب الأشعري على المعتزلة هو في الاستعمال المفرط للتأويل العقلي، الشيء الذي أدى به، ومباشرة بعد الانقلاب إلى تنبي النقيض، وهو التفويض. ويظهر ذلك في قوله: "...وان الله استوى على عرشه كما قال ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى!... ﴾ (2) وأن له سبحانه وجهها بلا كيف كما قال ﴿ وَيَقْبِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ (3) وأن له سبحانه يدين بلا كيف كما قال ﴿ خَلَقْتُ يَدَيَّ ﴾ (4) وأن له عينا بلا كيف كما قال سبحانه ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا... ﴾ (5) ... (6).

يقول أحمد محمود صبحي: "...يستند منهج الأشعري الذي حدد موقفه من المعتزلة إلى عاملين رئيسيين:

(1) - علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، ص 38-39-40-41.

(2) - طه / 05.

(3) - الرحمن / 27.

(4) - ص / 75.

(5) - القمر / 14.

(6) - علي بن إسماعيل الأشعري، المصدر السابق، ص 44.

الأول : إن إعطاء قيمة مطلقة للعقل لا يؤدي إلى نصره الدين، إنه استبدال العقل بالعقيدة وكيف تكون معتقداتنا عن الله إذا كان العقل هو المرجح عند التعارض على النقل...  
الثاني : أنه لا بد من الإيمان أن في الدين أحكاما توقيفية؛ ذلك مبدأ جوهرى في الاعتقاد ولا يكون بدون إيمان. وما عسى أن يكون الدين إذا استباح الإنسان لعقله أن يخوض في كل فعل أو أمر إلهي. إن ذلك يتنافى تماما مع مفهوم الإيمان وما يقتضيه من تصديق وتسليم...<sup>(1)</sup>.

إن التعويل على العقل في إبانة العقائد - في نظر الأشعري - انحراف منهجي لا بد من تصحيحه؛ وعليه يجب وضع حد لتسلط العقل أو تسليطه على النصوص القرآنية عامة ونصوص الصفات الخبرية خاصة؛ لأن في ذلك تعطيل للذات الإلهية في نظره.  
لقد بدأ الأشعري متأولا في بداية حياته الفكرية ليتحول إلى الإثبات - كما رأينا في الإبانة - لكن هل في إثبات الأشعري إضافات وإبداعات أم أن الأمر لا يعدو أن يكون تكريسا للإثبات على طريقة أحمد بن حنبل؟

إن أبا الحسن الأشعري يصرح في الإبانة بقوله : "...ديانتنا التي ندين بها : التمسك بكتاب ربنا عز وجل، وبسنة نبينا صلى الله عليه وسلم، وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتمسون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون ولمن خالف قوله مجانبون..."<sup>(2)</sup>. فهو لا يخفي حنبلية.

وحينئذ فإن الانتساب إلى أحمد بن حنبل، واتخاذ إماما ليس أمرا يلمح له الأشعري، بل على العكس من ذلك يصرح به. حتى إننا "...إذا قارنا بين كتاب الإبانة للأشعري ورسالة أحمد بن حنبل في الرد على الزنادقة والجهمية، فإننا سنجد أنفسنا أمام نفس المنهج الذي قوامه الانطلاق من النص القرآني ومحاولة فهمه داخل حقله التداولي أي داخل الحقل المعرفي البياني الذي كان يتحرك فيه العقل العربي على عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) والصحابة..."<sup>(3)</sup>. وهو الأمر الذي حدا ببعض الدارسين إلى جعل أحمد بن حنبل محورا

(1) - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 2 ص 58 - 59.

(2) - علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، ص 43.

(3) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط 7، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998 م، ص 117.

أساسيا تدور حوله (توبة) الأشعري، ورجوعه عن الاعتزال؛ بحيث يمثل ابن حنبل وشخصيته واستماتته في الدفاع عن رأيه في محنة خلق القرآن، الدافع للتوبة، والمثل الأعلى الذي يحرص الأشعري على خلافته عند أولئك الدارسين.

ونفصيل ذلك أن المستشرقين "...من أمثال جولد تسيهر يذهبون إلى أن الأشعري فعلى ما فعل في الإبانة من إثبات الوجه واليدين والاستواء لوقوعه تحت نفوذ الحنابلة بعد رحيله إلى بغداد في أواخر حياته..."<sup>(1)</sup>.

فإقلاع الأشعري عن الاعتزال والتأويل عند المستشرقين دافعه إرهاب فكري مارسنه قوى حنبلية وضغطت به. فكانت استجابة الأشعري وخروجه من الاعتزال في أواخر حياته - على حد تعبيرهم -.

إنه مع التسليم أن قيام ذلك النوع من الحجر على الرأي الآخر في تاريخ الفكر الإسلامي عموما كائن. فإن العقل لا يسلم أن أحدنا يستجيب، وهو في أواخر الحياة إلى الضغوطات والإكراهات. بل على العكس، إن أكثر استماتة الناس في دفاعهم عن آرائهم ومبادئهم تكون في أواخر الحياة. لهذا فإن هذا الافتراض مرفوض.

يرد جلال عبد الحميد موسى بقوله: "...هذا القول منهم لا يقنع لأنه اتهام صريح للأشعري في إخلاصه للعقيدة..."<sup>(2)</sup>.

وفي معرض الرد على المستشرقين يقول: "...ولكن الملاحظ أن الذين تعرضوا لمسألة المنهج عند الأشعري أخذوا يسوقون المبررات لاستخدام الأشعري العقل في أمور العقيدة... وأنا أرى أن الأشعري قد لمس في موقف أحمد بن حنبل من مشكلة خلق القرآن قصورا هو الذي أدى به إلى التعذيب والتكيل... ولو كان أحمد بن حنبل ممن يرى استخدام علم الكلام ولا يحاربه شأنه في ذلك شأن سائر المحدثين لكان باستطاعته أن يدافع في قوله إن القرآن كلام الله غير مخلوق بالأدلة العقلية عدا الأدلة السمعية لأن خصمه وهو المعتزلة عنيد وسلاحه العقل. فلا ينفعه جدال إلا إذا كانت وسيلة الجدل واحدة..."<sup>(3)</sup>. وبذلك يكون الأشعري قد حز في نفسه ما وقع لابن حنبل من عذاب وهوان لأنه لم يكن يمتلك

(1) - حمودة غرابية، أبو الحسن الأشعري، ص 132 - 134.

(2) - جلال عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص 210.

(3) - المرجع السابق، ص 201.

المنهج المعادل لمنهج خصومه، ولو امتلكه ما حدث الذي حدث. لذلك هب هو لتولي ما عجز عنه ابن حنبل - حسب الكاتب -

إن الرغبة الشديدة في تحقيق ما عجز عنه ابن حنبل والطمع في قيادة أهل السنة عاملاً آخر يعد دافعاً للانقلاب على المعتزلة، عند جلال عبد الحميد موسى ويدل على ذلك بقوله "...في الإبانة لا يتكلم الأشعري عن مسألة الكسب وإنما يهتم بمسألة الرؤية في الآخرة. ومسألة خلق القرآن. ثم يأخذ في تقدير الأمور السمعية الخبرية كالاستواء والوجه واليدين والحوض والميزان والصراط. أما في اللع فينكلم عن الصفات والكسب والتعديل والتجوير... وهذا يقطع لدينا بأن الإبانة أسبق في الكتابة من اللع. وأن اللع كتاب الأشعري في مرحلة النضج. أما الإبانة فبعد التحول لاهتمامه فيها بمسألتني خلق القرآن و الرؤية. وهما المسألتان اللتان أدتا إلى محنة أحمد بن حنبل فكان لزاماً على الأشعري في بدء تحوله أن يدلي برأيه في هاتين المسألتين إذ كان يطمع أن يكون إماماً لأهل السنة وأن يحل محل أحمد بن حنبل..."<sup>(1)</sup>. ويزيد "...فموقف ابن حنبل هو الذي خلق منه إماماً للسنة..."<sup>(2)</sup>.

إذن دافع التحول عند الأشعري بين الخوف من الحنابلة عند المستشرقين، والرغبة في قيادة أهل السنة عند جلال عبد الحميد موسى.

وقد بدا جلال عبد الحميد موسى مدافعاً عن الأشعري حين قال: "...هذا القول منهم لا يقنع لأنه اتهام صريح للأشعري في إخلاصه للعقيدة..."<sup>(3)</sup>.

والواقع أنه دافع عنه بأقبح مما اتهم به من قبل المستشرقين، وقد صورَه طالب شهرة ومنصب، يريد ويطمع في خلافة ابن حنبل بكل الوسائل، ولول إنكار عقيدته مؤقتاً. ولذلك لما تم له ما أراد من اتباع الناس له أظهر حقيقة ما يعتقد في اللع.

وعليه فإن تبرير المستشرقين وتحليلهم أقرب إلى القبول من تحليل جلال عبد الحميد موسى.

وعندي أن الأمر لا هو متعلق بالخوف من الحنابلة، ولا هو في الرغبة في الزعامة وقيادة أهل السنة. لأن الزعامة كانت ستؤول إليه في اعتزاله، ولن يُحَرَمَها، فقد كان رقماً مهماً في المعتزلة.

(1) - المرجع السابق، ص 210.

(2) - المرجع السابق، ص 188.

(3) - المرجع السابق، ص 210.

إنما الأمر يتعلق بوحشة إيمانية، وغربة روحية عاشها المسلمون والعلماء في ظل الإيغال والإغراق في التأويل العقلي المليء بالاصطلاحات الجافة والعقيمة، والذي كاد أن يسيطر على الحياة الدينية للمسلمين في ظلال الفكر الاعتزالي. يقول الجابري: "...وهكذا فبقدر ما ارتفع المعتزلة بفكرة الألوهية إلى أسنى الدرجات بقدر ما ابتعدوا بها عن أفهام الجمهور..."<sup>(1)</sup>.

إن تلك الوحشة دفعت الأشعري إلى الاستئناس بالقرون الثلاثة الأولى، وطلب النجدة من فكرهم وفكر أحمد بن حنبل؛ إذ وجد في منهجهم الطمأنينة ذلك أن "...النقل يورث في القلب قداسة. بينما العقل يثير في الفكر جدلا والناس فيما يعتقدون يلتمسون القداسة التي تستتبع في القلب جلال الدين ويسأمون الفكر الذي ينزع بهم إلى الجدل..."<sup>(2)</sup>.

وهو ما يدعو إلى القول أن الإثبات في تلك الفترة كان ضرورة شرعية، ومطلبا جماهيريا - إن أمكن القول - إذ الناس ملت طرق المعتزلة في الكلام، وإيغالهم في التأويل. فلا العوام انتفعوا بذلك، ولا الخواص استطاعوا الوصول إلى نتائج أوقفت تيار الانقسامات والمنازعات وحملات التكفير والتشكيك في العقيدة.

إن الإثبات على الطريقة الحنبلية بوضع حد للعقل، وحرمانه من التوغل في البحث في ذات الله وصفاته، كان لا بد أن يكون في تلك الظروف إن لم يكن على يد الأشعري فعلى يد غيره. وهكذا أمكن القول أنه كما ضغطت الواقع بمكوناته الثقافية والدينية والسياسية على المسلمين فانتجوا إلى التأويل، وتبني المنهج العقلي في التعامل مع نصوص العقيدة، ضغط عليهم في وقت لاحق ليوجههم إلى النقيض أي إلى الإثبات "...وإننا لنكاد نسيء الفهم لمعنى القضايا حتى النظرية منها إن جهلنا الظروف التي أدت إلى نشأتها والخصوم الذين ترمي إليهم..."<sup>(3)</sup>.

ولبيان تلك الظروف والوقائع يمكن القول:

- إنه على الصعيد الثقافي "...واجه المعتزلة خصما خارجيا يقول بالتعدد في مجال الألوهية فشدوا على فكرة التوحيد، وقادهم الجدل مع خصومهم إلى نوع من التنزيه يصطدم مع

(1) - محمد عابد الجابري، مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد، ص 26.

(2) - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 2 ص 86.

(3) - لويس غرديه، ج قناتي، فلسفة الفكر الديني، ج 1 ص 27.

ظاهر كثير من الآيات في القرآن فاضطروا إلى تأويلها بما يبعد عنها أية مشابهة بين الله ومخلوقاته...<sup>(1)</sup>. وإلى جانب التأويل الاعترالي الذي أتى تقريبا على حيز كبير من الواقع الثقافي الإسلامي، كان التجسيم بمختلف مكوناته المسيحية واليهودية والحشوية الإسلامية يكتسح ما بقي منه، لذلك يظهر لنا الأشعري - كما يصفه ابن خلدون - الرجل الذي توسط الطرفين، وخرج للناس بطريق ثالث ليجمع الكلمة ويوحد الصفوف. إذ يقول: "...قام الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه فأثبت الصفات الأربعة المعنوية (العلم، الحياة، الإرادة، القدرة والسمع والبصر والكلام القائم بالنفس بطريق العقل والنقل ورد على المبتدعة في ذلك كله وتكلم معهم فيما مهدوه لهذه البدع...<sup>(2)</sup>". "...من هنا يبدو أبو الحسن الأشعري - تاريخيا - إن لم يكن شخصيا - وكأنه ثار على مذهب المعتزلة لينشأ مذهباً وسطاً يريد إقامة التوازن بين الطرفين. بين التنزيه الذي يقتضيه العقل لمواجهة أصحاب الاثنيين والقائلين بالتثليث والمجسمة بمختلف أصنافها وبين كثير من آيات القرآن التي لا يستقيم إيمان الجمهور ولا تتوطد العلاقة في نفوسهم إلا بأخذها على ظاهرها...<sup>(3)</sup>". وهذا ما يعرف بالتوفيق بين النقل والعقل على مستوى المنهج، وبين المعتزلة المتطرفين في استعمال العقل، وأهل الحديث الذين بالغوا في الوقوف عند الظواهر على مستوى الواقع. ثم إن الفترة التي عاشها الأشعري والممتدة من 260هـ إلى 324هـ "...تعتبر من أزهى الفترات التي ظهرت فيها ثمار أهل السنة والجماعة. وظهرت لمساتهم الطيبة في تأليفهم الكتب التي ردت على المعتزلة والمبتدعة والمخالفين لأهل السنة...<sup>(4)</sup>". وذلك لأن الفترة التي أعقبت محنة خلق القرآن، كانت فترة تنفس فيها أهل السنة وأصحاب الفقه والحديث الصعداء، وهي فترة المتوكل سنة 224هـ والذي يوصف بأنه "...من خيار الخلفاء لأنه أحسن الصنيع لأهل السنة بخلاف أخيه الواثق وأبيه المعتصم وعمه المأمون فإنهم أساءوا إلى أهل السنة وقربوا أهل البدع والضلال من المعتزلة

(1) - محمد عابد الجابري، مقدمة: مناهج الأدلة لابن رشد، ص 24.

(2) - عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص 833.

(3) - محمد عابد الجابري، مقدمة: مناهج الأدلة لابن رشد، ص 26.

(4) - أبو بكر خليل إبراهيم أحمد الموصللي، شعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه، ص 19.

وغيرهم...<sup>(1)</sup>. وقد قال عنه أحمد أمين "...إن المتوكل نصر أهل الحديث على المعتزلة واضطهدهم وكان في ذلك خسارة كبيرة على الحركة الفكرية ولكن مع ذلك ظل الجدل في علم الكلام قوياً..."<sup>(2)</sup>. وقد استغل أهل الفقه والحديث ذلك الهامش الواسع من الحرية "...فنشطوا وألفوا الكتب التي توضح مذاهب السلف الصالح في العقيدة وتبين للناس جميعاً بالدليل الواضح والبرهان الساطع صحة ما كان عليه السلف صالح..."<sup>(3)</sup>.

وكان من نتائج تلك الفترة أن أُلِّفَ الكثير والعديد من المؤلفات التي ترد على المعتزلة منها:

1 - كتاب الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (ت 241هـ)

2 - كتاب خلق أفعال العباد للإمام البخاري (ت 256هـ)

3 - كتاب الرد على الجهمية للأمام الدارامي (ت 280هـ)

4 - كتاب السنة لابن أبي عاصم (ت 287هـ)

وهكذا يمكن القول أن ذلك الجو قد مهّد السبيل لأن يسلك الأشعري طريق الإثبات

ويختار الوقوف على الظواهر، ويترك الخوض في التأويل.

وبالتالي فإن الإصرار على وسطية الأشعري لا يبدو شيء منها في واقع الأمر، لأن الأشعري حدّد مساحة معركته، وهي المساحة التي تضم المعتزلة ومن شايعهم، كما حدّد مواضع الضرب وهي استعمال التأويل أداة لفهم نصوص الصفات، ونفي الرؤية والقول بخلق القرآن، وهي مسائل قامت خصومته بشأنها مع المعتزلة، ومن شأن تلك الخصومة الحادة ألا تجعل الرجل في موقع المتوسط، وألا يوصف مذهبه بالتوسط على الأقل في مسألة الصفات ومسلك التأويل فيها، وهي الفكرة التي بلورها محمد عابد الجابري في السؤال التالي: "...ما معنى التوسط الذي ينسب إلى الأشعري...؟"<sup>(4)</sup>. ثم يجيب: "...الواقع إن التوسط الذي ينسب إلى الأشعري كان ولا يزال موضوع نقاش ومثار خلاف وذلك بسبب إعلانه صراحة - كما رأينا - تعصبه لمذهب ابن حنبل الذي كان يقف - كما هو

(1) - إسماعيل ابن كثير، البداية والنهاية، ط1، دار الفكر العربي، 1393هـ / 1933م، المجلد الخامس، ج 10 ص 306.

(2) - أحمد أمين، ظُهر الإسلام، ط3، بيروت، دار الكتاب العربي، دت، ج 1 ص 221.

(3) - أبو بكر خليل إبراهيم أحمد الموصلي، المرجع السابق... ص 18.

(4) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 117.

معروف- في الطرف المناهض للمعتزلة. فأبي توسط يمكن أن ينسب لشخص يعلن صراحة انتماءه لأحد الطرفين المتخاصمين؟!...<sup>(1)</sup>.

لكن ما ينبغي لفت الانتباه إليه هو أن الأشعري كان صريحا منذ البداية في إعلانهِ للانحياز المطلق إلى مذهب ابن حنبل ومنهجه، وأن أتباعه والدارسون والباحثون هم من نسبوا إليه التوسط، ثم إنهم راحوا يبحثون عن المبررات والشروحات التي تتطلبها ضرورة الربط بين إعلانهِ الانتماء إلى ابن حنبل وطريقته، وبين التوسط المنسوب إليه، مما يدعو إلى القول أن تلك الوسطية ظلت مقولة نظرية شابهة كثير من الارتباك؛ حيث كانت ميل إلى الإثبات في الإبانة، وحضور قوي للعقل على الطريقة الاعتزالية الفلسفية في اللمع، بل رفض للتأويل في مواضع، والأخذ به في مواضع أخرى في الكتاب نفسه - كما سنرى في الإبانة-، وفي سياق تبرير هذا التذبذب يذكر صاحب كتاب نشأة الأشعرية وتطورها أن المحقق زاهد الكوثري يقول: "...ومع ذلك لا تخلو آراؤه من بعض ما يؤخذ كنوع ابتعاد عن العقل مرة وعن النقل مرة أخرى في حسابان الناظر في كلامه في مسائل نظرية معدودة..."<sup>(2)</sup>. وعلق صاحب الكتاب بقوله: "...وقد علل الكوثري ذلك بطول جداله مع المعتزلة والحشوية..."<sup>(3)</sup>. ثم يسوق تبريرا آخر أراه أقرب إلى الصواب وهو قوله: "...ولكننا نقول إن من الصعوبة بمكان الاعتدال التام وإعطاء كل من العقل والنقل حقه خاصة إذا كان الجدل مع أصناف متعددة من الخصوم لكل منهم مذهب خاص يلتزم به..."<sup>(4)</sup>، وقد سعى الجابري إلى حل الإشكال وذلك بالنفريق بين الموقف والمنهج؛ إذ أن في منظور الجابري أن الأشعري رأى أن آراء أهل السنة ومبادئها في العقيدة أقرب إلى عقول الناس وقلوبهم، فتبنى مبادئهم وامتص منهج خصومهم. حيث يقول: "...غير أن هذا الإشكال يزول تماما في نظرنا إذا عالجتنا المسألة على مستوى المنهج وليس على مستوى الموقف المعبر عنه. لقد تبنى الأشعري مواقف أهل السنة بزعامة ابن حنبل وانتصر لها

(1) - المرجع السابق، ص 117 - 118 .

(2) - نقلا عن جلال الدين عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص 199.

(3) - المرجع السابق، ص 199.

(4) - المرجع السابق، ص 200.

ضيدًا على خصومه المعتزلة. ولكن كان من حيث المنهج أقرب إلى المعتزلة بسبب صياغته لعقائد أهل السنة صياغة عقلية نظرية...»<sup>(1)</sup>.

ولكن الإشكال - في رأيي - لم يحل لأن جزئية من جملة العقائد مازال إصرار الأشعري فيها قائما على الانحياز إلى مذهب أحمد بن حنبل، وهي ترك التأويل، والتعويل على مقولة: «أمرها بلا كيف أو أمرها كما جاءت في تفسير آيات الصفات الخبرية، ولذلك لا بد من فهم الوسطية التي تنسب إلى الأشعري على أنها وسطية تتجاوز مسألة تأويل الصفات؛ إذ أنها المسألة التي ظل فيها موقف الأشعري ثابتا أنها بلا كيف...» وهكذا لا نستطيع أن نقرر أن الأشعري قد التزم بصدد الآيات الخبرية موقفا وسطيا بين العقل والنقل. لقد شن حملته على التأويلات المجازية للمعتزلة دون التشبيهات الصارخة للمجسمة...»<sup>(2)</sup>.

على أن التأويل الذي يرفضه الأشعري في الصفات، ويؤكد عليه بقوله: «...حكم كلام الله عز وجل أن يكون على ظاهره وحقيقته. ولا يخرج عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة... وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة، كذلك قول الله عز وجل ﴿لَمَّا خَلَّطُتْ بُيُوتِي﴾ على ظاهره وحقيقته من إثبات اليمين ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليمين إلى ما ادعاه خصومنا إلا بحجة...»<sup>(3)</sup> نجده يأخذ به في مواقف أخرى. من ذلك ما ذكره أحمد محمود صبحي أن الأشعري اضطر «...إلى تأويل أو تخصيص آيات أخرى ليؤكد الرؤية كقوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾<sup>(4)</sup> فقط ذلك بالدنيا دون الآخرة...»<sup>(5)</sup>، حيث قال: «...فإن قال قائل: فما معنى قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ قيل له: يحتمل أن يكون لا تدركه في الدنيا وتدرکه في الآخرة...»<sup>(6)</sup>.

(1) - محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ص 118.

(2) - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 2 ص 66.

(3) - علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، ص 112.

(4) - الأنعام / 103.

(5) - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 2 ص 67.

(6) - علي بن إسماعيل الأشعري، المصدر السابق، ص 63.

يعلق أحمد محمود صبحي في الهامش بقوله : "...تخلى الأشعري بذلك عن قضيته الرئيسية أن يكون كلام الله على ظاهره لا يخرج عن العموم إلى الخصوص إلا بحجة ظاهرة حين خصص مراد الآية بالدنيا دون الآخرة دون قرينة أو دليل..."<sup>(1)</sup>.

والأمر نفسه سلكه في تفسير قوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾<sup>(2)</sup> حيث استدل بها على خلق الله تعالى أفعال العباد. والحقيقة أن الآية جاءت في سياق توبيخ المشركين الذين اتخذوا الأصنام آلهة مع الله تعالى؛ وقد جاء في تفسير الطبري<sup>(3)</sup> ما يبين أنها متعلقة بما قبلها وما بعدها، وهو ما غض عنه الطرف الأشعري. يقول أحمد محمود صبحي : "...مرة أخرى تجاهل الأشعري صدر الآية فأولها وفقاً لرأيه مع أنه عارض المعتزلة على انتهاج منهج التأويل..."<sup>(4)</sup> فهو إذن يرفض تأويل آيات الصفات الخبرية، ويؤول آيات أخرى.

فهل يوصف الأشعري بالمتبث أم بالمؤول ؟

إن الوقوف على حقيقة الأشعري أمثبت هو أم مؤول؟ ينبغي أن يكون من خلال النصوص القرآنية التي كانت مجالاً للتأويل والإثبات عنده؛ حيث ظهر الأشعري مثبثاً ورافضاً للتأويل لنصوص الصفات الخبرية - كما رأينا ذلك في الإبانة - ومؤولاً متجاوزاً لظاهر النص في نصوص الرؤية والفعل الإنساني. فهو إذن مثبث لظواهر نصوص الصفات الخبرية ومؤول لظواهر نصوص الرؤية والفعل الإنساني. فكيف يكون الرجل مثبثاً ومؤولاً في الآن نفسه؟

وهنا لا بد من العودة إلى فهم التأويل كمنهج لقراءة النصوص؛ منهج تشترك فيه ثلاث معطيات وهي : المفكر والنص والواقع؛ فالمفكر يقرأ النص ويفهمه بموروثه الفكري والثقافي الخاص في الوضع أو الواقع الذي يعيش فيه بمختلف تحدياته وتعقيداته وتقلباته.

وهكذا قرأ الأشعري نصوصاً قرآنية في الصفات الخبرية، ونصوصاً أخرى في الرؤية والفعل الإنساني، فأثبت ظواهر نصوص الصفات الخبرية، وأول نصاً في الرؤية وآخر في الفعل الإنساني. بمعنى أن الأشعري باعتباره القارئ للنص والفاعل للتفسير قرأ نصوصاً

(1) - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 2 ص 67.

(2) - الصفات / 96.

(3) - محمد بن جرير الطبري، الجامع لأحكام القرآن، ج 10 ص 504.

(4) - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 2 ص 84.

مختلفة من حيث المضمون، لكن بموروث واحد، وفي وضع واحد، أثبت ظواهر بعضها وأول أخرى دون أن يتفكك ذلك الموروث أو تلك الرؤية التي كان منطلقها وغايتها رفض نفي الصفات الإلهية وتعطيلها بحجة التنزيه، ورفض سلب الإرادة الإلهية بحجة إحقاق العدل الإلهي كما هو الحال في فلسفة المعتزلة؛ تلك الرؤية التي انبنت على أن الكمال الإلهي في إثبات كل الصفات الخبرية دون تأويل لظواهر الآيات، وأن قدرته تعالى تتجلى في أنه يفعل ما يريد بتأويل ظواهر الآيات التي توحى بخلق الإنسان لأفعاله. وفرق بين التأويلين؛ فتأويل آيات الصفات الخبرية تقييد للكمال الإلهي، وتأويل آيات الفعل الإنساني والإرادة الإلهية إطلاق له.

وهكذا رأى الأشعري أنه طالما أن المنطلق والغاية هو بيان الكمال الإلهي، فإن المنهج يخضع للرؤية التي ينطلق منها القارئ والغاية التي يتوخاها من فهمه وتفسيره. وإذن فإن المنهج - والحال هذه - لا يمتلك الاستقلال الكافي الذي يؤهله للتوجيه أو التأثير. وربما برز هنا تركيز الأشعري على بناء المذهب ببلورة رؤى ثابتة دون ثبات أو التزام بمنهج واحد للفهم والتفسير؛ فاجتمع في مذهبه التأويل والإثبات في آن واحد. فكيف كانت نظرة أتباع الأشعري للتأويل وما موقفهم منه؟

### المطلب الثاني : نظرة الأشاعرة للتأويل :

لقد راج بين الدارسين للفكر الإسلامي أن الأشاعرة غير الأشعري. والسبب من منظورهم - أن الأشاعرة أتباع الأشعري - وبعد مدة - بدأوا ينزعون منزعاً لم يكن عليه مؤسس المذهب بشأن تفسير آيات الصفات الخبرية. أي أن الأشاعرة صاروا إلى تأويلها وإخراجها عن حقيقتها؛ فخالف بعض الأشاعرة بذلك شيخهم ومؤسس مذهبهم في مسألة تأويل الصفات الخبرية. ذلك الخلاف الذي عدّ تحولاً عن الأشعري. وقد اختلف العلماء والباحثون في شأن من تزعم ذلك التحول، حيث يرى ابن تيمية أن عبد الملك الجويني هو أول من تحول بالمذهب عن خط الإثبات الذي رسمه الأشعري ومن قبله ابن كلاب؛ فينقل فقرة من كتاب الإرشاد يبين فيها نزوع الجويني الصريح إلى تأويل الصفات الخبرية كالوجه، واليد، والعين ثم يعلق قائلاً : "...فاتضح أن أئمة الكلابية والأشعرية يثبتون هذه

الصفات فإنه خالف أمته ووافق المعتزلة...<sup>(1)</sup> وهو صواب؛ إذ الجويني يقول في الـيدين المنسوبين إلى الله تعالى في قوله ﴿ مَا مَعَكَ أَنْ سَجَدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي ﴾<sup>(2)</sup> والأعين في قوله تعالى ﴿ وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا ﴾<sup>(3)</sup> والوجه في قوله ﴿ وَيَتَّبِعْ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾<sup>(4)</sup>.  
 "...ذهب بعض أئمتنا إلى أن الـيدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل. والذي يصح عندنا حمل الـيدين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود..."<sup>(5)</sup>. ويرد على من قال: "...لا وجه لحمل الـيدين على القدرة إذ جملة المبتدعات مخترعة لله بالقدرة..."<sup>(6)</sup> بالقول: "...هذا غير سديد فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة أو بكون القادر قادراً فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة..."<sup>(7)</sup>. ويذهب إلى أن "...الآية المشتملة على ذكر العينين مزالة الظاهر اتفاقاً..."<sup>(8)</sup>. وتحمل على أن معنى قوله تعالى ﴿ كَجُرِيِّ بِأَعْيُنِنَا ﴾<sup>(9)</sup> هو أن سفينة نوح عليه السلام "...منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية..."<sup>(10)</sup> وأما قوله تعالى ﴿ وَيَتَّبِعْ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾<sup>(11)</sup> المتضمن لإضافة الوجه إلى الله تعالى في تأويلها "...لا وجه لحمل الوجه على صفة إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى بل هو الباقي بصفاته الواجبة. فالأظهر حمل الوجه على الوجود..."<sup>(12)</sup>. وكذلك يفعل في قوله

(1) - أحمد بن عبد الحلـيم بن تـيمية، الفتاوى، ج 6 ص 52.

(2) - ص / 74.

(3) - هود / 37.

(4) - الرحمن / 25.

(5) - عبد الملك الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، تحقيق: أسعد تميم، ط 1، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1405هـ / 1985م ص 146.

(6) - المصدر السابق، ص 146.

(7) - المصدر السابق، ص 146.

(8) - المصدر السابق، ص 147.

(9) - القمر / 14.

(10) - عبد الملك الجويني، المصدر السابق، ص 147.

(11) - الرحمن / 27.

(12) - عبد الملك الجويني، المصدر السابق، ص 148.

تعالى ﴿ أَحْسَرْتَنِي أَعْلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ ﴾ (1) وقوله ﴿ بَوْمٌ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ﴾ (2) وقوله ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمِّ وَالْمَلَأِكَةِ ﴾ (3) وغيرها.

ويلزم الجويني أصحابه ممن تمسكوا بالظواهر وأضربوا عن تأويل اليبدين والعينين والوجه بالقول: "...ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات ألزمه سوق كلامه على أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من صفات تمسكا بالظاهر. فإن ساغ تأويلها فيما يتفق عليه لم يبعد أيضا طريق التأويل فيما ذكرناه..." (4) وهو يريد القول للأصحاب الذين أثبتوا العين واليد والوجه لله تعالى، يجب أن تقولوا في الاستواء والمجيء والنزول والجنب والساق مثلما تقولوا في العين والوجه واليد. أما حسن الشافعي فيعود ببداية التحول إلى عبد القاهر البغدادي فيقول: "...إلا أن بوارد هذا التحول قد بدت قوية واضحة قبله (أي الجويني) عند عبد القاهر البغدادي الذي يصرح في كتابه أصول الدين بتأويل الوجه واليبدين والعينين والاستواء على العرش وسائر الصفات الخبرية..." (5). وذلك ثابت عند البغدادي إذ يقول: "...الصحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء. وقوله ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ (6) معناه ويبقى ربك ... وقوله ﴿ وَتُصْنَعُ عَلَيَّ عَنِّي ﴾ (7) أي على رؤية مني... (8).

وعن الاستواء الوارد في قوله تعالى ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (9) يورد مقالات المشبهة في كون الاستواء بمعنى المماساة والملاقة، والمعتزلة في كون الاستواء هو الاستيلاء، ومقالة الإمام مالك في كون الآية من المتشابه الذي لا يعلم كيفيته إلا الله. وكذا مقالة أبي الحسن الأشعري في كون الاستواء فعل أحدثه الله في العرش سماه استواء ثم يردفها جميعا

(1) - الزمر / 56.

(2) - القلم / 42.

(3) - البقرة / 210.

(4) - عبد الملك الجويني، المصدر السابق، ص 148.

(5) - حسن الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية، ط 1، مصر، دار السلام، 1998 م، ص 300.

(6) - الرحمن / 27.

(7) - طه / 39.

(8) - عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، دار الآفاق، 1401 هـ / 1981 م، ص 110.

(9) - طه / 05.

بقوله: "...والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية على معنى الملك. كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره..."<sup>(1)</sup>، وبذلك نصير إلى القول أن منزع تأويل الصفات الخبرية بدأ مع البغدادي، غير أن الفضل يعود إلى الجويني لأنه أكد تأويلها، وحمله إلى تلامذته. يقول حسن الشافعي: "...حتى جاء الجويني فأكد هذا التطور وحمله لتلامذته من بعده..."<sup>(2)</sup>.

لكن، هل - حقيقة - يمكن اعتبار النزوع إلى منهج التأويل سواء من قبل البغدادي أو الجويني نقطة تحول في منهج أبي الحسن الأشعري؟

لقد خلصنا في المطلب الأول إلى أن التأويل هو المنهج الذي رفضه الأشعري كأداة لفهم نصوص الصفات الخبرية، غير أنه اعتمد عليه واستعمله في تفسير آيات ونصوص أخرى، وقدّمنا التبرير المحتمل. وهو أن الأشعري لم يكن حريصاً على منهج الفهم والتفسير بقدر ما كان حريصاً على رسم المعالم الكبرى التي تحدد المذهب العقدي الذي يعيد لأهل السنة والجماعة هيبته خاصة وأن الوضع السياسي كان في صالحهم، بعد أن عمل المتوكل على توقيفهم وإعادة الاعتبار إليهم.<sup>(3)</sup> لذلك وجدناه أول آية الرؤية والفعل الإنساني، ورفض التأويل في آيات الصفات الخبرية، بمعنى أن التأويل - كمنهج - لم يختف من فكر الأشعري تماماً، وإنما يكون قد مهدّ له إن في الإبانة أو في اللمع، ولما جاء من بعده من العلماء والمفكرين من أتباعه حذوا حذوه وحملوا رسالته "...ولعل هذا يفسر لنا التطور الذي طرأ على مذهب الأشاعرة في مجموعته والذي نلاحظه لدى متأخري الأشاعرة من أمثال الجويني والغزالي والرازي والآمدّي..."<sup>(4)</sup>. ذلك أن هذا "...الاتجاه وإن كان يمثل تطورا لدى الأشاعرة ويعتبر اقتراباً من الاعتزال أصلاً في نشأة المذهب، وهو تأويل الشيخ الأشعري والباقلاني لكل ما يشعر بحلول الحوادث في ذاته تعالى متابعة لابن كلاب وذلك كالرضي والغضب والحب والكره ونحوها مما يستلزم التغيير النفساني. وهو جانب من الصفات الخبرية أوله ابن كلاب والمعتزلة والأشاعرة..."<sup>(5)</sup>. وذلك يعني أن نزوع الأشاعرة من بعد

(1) - عبد القاهر البغدادي، المصدر السابق، ص 112 - 113.

(2) - حسن الشافعي، المرجع السابق، ص 300.

(3) - إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، المجلد الخامس، ج 10 ص 306.

(4) - محمد السيد الجليلند، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، ص 101.

(5) - حسن الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية، ص 336.

الأشعري إلى التأويل نلمس أسسه وإرهاصاته في فكر أبي الحسن الأشعري نفسه وتأويله لكل ما يشعر بحلول الحوادث -حسب النص السابق- وكذا تأويله لآيات الرؤية الفعل الإنساني -كما رأينا-.

من هنا يمكن القول أنه إذا كان المراد بالتحول في النزوع إلى تأويل الصفات الخبرية حقيقية نحن أمام تحول يكاد يكون جذرياً في هذه المسألة بين أبي الحسن الأشعري الذي يقول في الاستواء والوجه واليد "...نقول إن الله عز وجل يستوي على عرشه استواء يليق به من غير طول الاستقرار... وأنه مستوي على عرشه بلا كيف ولا استقرار... وأن له سبحانه وجهاً لا يفنى ولا يلحقه الهلاك... ووجهها وعينا لا يُكَيَّف ولا يُحَدَّ... ويدين بلا كيف..."<sup>(1)</sup>. والبغدادي الذي يقول على الاستواء "...والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية على معنى الملك..."<sup>(2)</sup>. وكذلك الجويني الذي يقول "...ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليمين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى... والذي يصح عندنا حمل اليمين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود..."<sup>(3)</sup>. أما إن كان المراد بالتحول هو النزوع إلى التأويل كمنهج عام فإن ما بيّناه من تأويلات للأشعري في مسألة إثبات الرؤية في قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾<sup>(4)</sup>؛ حيث أخرج الآية عن ظاهرها، وذهب إلى أن مرادها أنها لا تدركه في الدنيا، وكذلك في تأويله لقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾<sup>(5)</sup> حيث ذهب إلى أن مرادها ينفي أن يكون العبد خالقاً لأفعاله<sup>(6)</sup> - كما تدعيه المعتزلة - فإن القول بأن هناك تحولا عن الخط الذي رسمه الأشعري مرفوض. وبهذا المعنى لا يمكن التسليم بأن هناك تحولا أو انقلاباً على أبي الحسن الأشعري، خاصة في مسألة التأويل لأن الأشاعرة مذهب واحد في التأويل.

(1) - علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، ص 102 - 106.

(2) - عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص 112 - 113.

(3) - عبد الملك الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، ص 146.

(4) - الأنعام / 104

(5) - الصفات / 96.

(6) - علي بن إسماعيل الأشعري، المصدر السابق، ص 46.

وبذلك يكون الأشاعرة-ابتداءً بالبغداديين- امتداداً لشيخهم في التأويل، ولم يتحولوا عنه ولم ينقلبوا عليه - كما شاع بين الدارسين والباحثين - وربما بدا لنا وجه النسبة إلى الأشعري؛ لأنه لو كان هناك حقيقة تحولاً في هذا المنهج لما بقي للنسبة أي معنى ! ! .  
 ومع ذلك يصّر بعض الدارسين والباحثين على أن الأشاعرة قد خالفوا شيخهم وأولوا متأثرين بالمعتزلة؛ بمعنى أنهم قد قفروا على مذهب شيخهم وتركوا مذهب السلف، واختاروا مذهب خصوم شيخهم "...وهم بهذا يخالفون السلف الصالح كما يخالفون الأشعري نفسه الذي يدّعون أنهم ينتسبون إليه وأنهم أتباعه ووافقوا بهذه التأويلات المعتزلة..."<sup>(1)</sup>.  
 إن مخالفة الأشاعرة لشيخهم في مسألة التأويل -إن صحت المخالفة- تعني أحد أمرين:  
 - إما أن الأشاعرة قد اكتشفوا خطأ منهج شيخهم وإفلاسه، وحينئذ كانت تلك المخالفة تقتضي أن يتبرأوا منه لأنه لا وجه لبقاء نسبتهم إليه وقد خالفوه ! !  
 - إما أنهم أدركوا أنهم امتداداً له وأنهم على خطه في التأويل سائرون، وإنما توسعوا حيث تحفظ هو. وطبعاً التوسع لا يعني -بحال من الأحوال- الانقلاب والمخالفة؛ إنهم إذن امتداد للأشعري، كما أنهم امتداد للمعتزلة، وامتداد لمحطات كثيرة للسلف الذين عاشوا القرون الثلاث الأولى.

غير أن كثيراً من المؤلفات والدراسات تعتبر استمرار التأويل عند الأشاعرة على طريقة المعتزلة انقاصاً من قيمتهم العلمية. حتى ذهب ابن تيمية إلى وصفهم بمخائيل المعتزلة<sup>(2)</sup>. كأن التأويل لم يعرف إلا عند المعتزلة ! !، ويذهب إلى القول في شأن الجويني "...إنه خالف أئمة ووافق المعتزلة..."<sup>(3)</sup>. ويقول محمد السيد الجليند "...والذي نلاحظه لدى متأخري الأشاعرة من أمثال الجويني والغزالي والرازي ... فهؤلاء جميعاً أقرب إلى منهج المعتزلة ... فهم لم يقفوا عند الأخذ بما جاء به الكتاب والسنة بدون تأويل، بل جرّهم مذهب الاعتزال في الوقت الذي اعتبروا أنفسهم أهل السنة..."<sup>(4)</sup>. وزاد:

(1) - أبو بكر خليل إبراهيم أحمد الموصلي، شعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه، ص 161.

(2) - أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الفتاوى، ج 6 ص 359.

(3) - المصدر السابق، ج 4 ص 240.

(4) - محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، ص 101.

"...فالأشاعرة الذين نهضوا للرد على آراء المعتزلة سرعان ما تحولوا إلى مقالاتهم في نفي الصفات الخبرية وتأولها على رأيهم..."<sup>(1)</sup>.

لقد عرفنا أن منهج البحث في صفات الله تعالى تتحكم في توجيهه عوامل واقعية موضوعية يشكل العامل الثقافي والديني فيها التحدي الأكبر، لذلك وجدناه يتأرجح بين الإثبات والتأويل. ولم يحدث أن وجد في تاريخ علم الكلام الإسلامي الإثبات الصرف أو التأويل الصرف. فلا يكون إثبات إلا حيث يكون هناك تأويل والعكس.

من هنا نلمس عند بعض الباحثين والدارسين شيئا من الإنصاف حين يبحثون في الأسباب التي جعلت الأشاعرة يتوسعون في استعمال التأويل، ومن هؤلاء علي سامي النشار الذي أشار إلى أن ذلك النزوع القوي إلى التأويل من جانب الأشاعرة اقترن بموجة حادة من الإثبات قادها غلاة الحنابلة<sup>(2)</sup>. ومنهم جلال الدين عبد الحميد موسى الذي قال: "...إلا أننا نرى أن أتباعه كانوا أقرب إلى مذهب المعتزلة وطريقتهم في البحث. أي أن مكانة العقل ستعود تحتل الصدارة على النص ويبدو أن السبب في ذلك فتنة الحنابلة وقد بالغوا في إجراء النصوص على ظواهرها. فأصبحوا هم والمشبهة والمجسمة سواء وأصبحوا يمثلون خطرا كبيرا على العقيدة بعد أن تضاعف نفوذ المعتزلة... فوجد متأخروا الأشاعرة أنفسهم مضطرين إلى التوسع في استخدام العقل والتأويل وانكمش سلطان النص..."<sup>(3)</sup>.

وهكذا نعود إلى حقيقة. وهي أن التأويل ليس قراءة مجردة للنص، ومعزولة عن الواقع. بل هو قراءة تشترك فيها تلك العناصر التي سبقت الإشارة إليها، وهي: النص والمفسر والوضع. ولذلك فإن التوسع في استعمال التأويل عند الأشاعرة لم يكن مودعه إرادة تقليد المعتزلة. بل كان عملا ذهنيا وجهدا عقليا ينم عن وعي عميق بمشاكل الأمة التي مازالت إلى تلك الأونة تستدعي ذلك اللون من الفهم وهو التأويل.

وعلى ضوء هذا المعطى الواقعي يجب فهم موقف الأشاعرة والأشعري من الصفات الخبرية بين الإثبات عند الأشعري ومن بعده الباقلاني حيناً، والتأويل عند الأشاعرة حيناً آخر.

(1) - المرجع السابق، ص96.

(2) - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1 ص640.

(3) - جلال الدين عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص202.

إن ظروف وواقع الأمة الإسلامية عبر الأدوار الفكرية ابتداء من المراحل الأولى من التميز والتأثير بحيث تتحكم تحكما قويا في توجيه فهم النصوص القرآنية. وهكذا نجد الواقع دائما يفرض نفسه كطرف أساسي في عملية التأويل في الفكر الكلامي الإسلامي. وبذلك يكون التأويل ظاهرة ممتدة، وسلسلة لم تنقطع منذ المراحل المبكرة من عمر الفكر الإسلامي.

وإلى جانب الواقع هناك النص القرآني الذي رأينا أنه مميز وثري من حيث احتواؤه على ما يسمى بالمتشابهات التي تغري ظواهرها بأكثر من فهم وبالتالي تتيح الفرصة لاحتمالات عديدة من القراءات، وضروب كثيرة من التأويلات. فما هي المتشابهات في الفلسفة الأشعرية؟

إن البحث في المتشابه عند الأشاعرة سيقصر على أعلام أشعرية بعينها تمثل قمة الثراء الفكري الأشعري بالجانبين الأصولي والكلامي؛ ومصادرها متوفرة لديّ إلى حدّ ما. وهم: الجويني، الغزالي والرازي، ومعلوم أن المتشابه من المباحث ذات الحضور القوي في علم أصول الفقه والكلام. وأحسب أن الاقتصار عليهم سيغطي حاجة البحث عن موقف الأشاعرة من هذه المسألة.

لا يمكن الحديث عن المتشابه بمعزل عن المحكم، وقد ذكرنا في موضع واحد. في قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾ (1). لذلك يأتي الغزالي إلى اللفظ فيقسمه إلى قسمين محكم ومتشابه، وبدوره يقسم المحكم إلى قسمين "...النص وهو ما لا يتطرق إليه التأويل..." (2) و "...الظاهر وهو ما يظهر معناه مع احتمال..." (3).

أما المتشابه "...فهو ما يتردد بين جهتين من غير ترجيح..." (4) أو ما يسميه المشترك أو المجمل. أو "...هو ما عسر إجراؤه على الظاهر..." (5)

(1) - آل عمران / 07.

(2) - محمد بن محمد الغزالي، المنحول في علم الأصول، ط2، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، 1980، ص165.

(3) - المصدر السابق، ص164.

(4) - المصدر السابق، ص164.

(5) - المصدر السابق، ص171.

فالمحكم قسمان : نص وظاهر، والمتشابه قسمان أيضا : مجمل وعسير إجراؤه على الظاهر .

وهو التقسيم نفسه الذي اتبعه الرازي. وعنده أن النص "...كلام تظهر إفادته لمعناه ولا يتناول أكثر منه..."<sup>(1)</sup>. وقال عنه الجويني : "...لفظ مفيد استوى ظاهره وباطنه..."<sup>(2)</sup>، فيظهر أن غاية وضوح النص قطع دابر التأويلات، وسد منافذ الاحتمالات. وإن كان اللفظ محتملا لعدة معاني؛ فإن الاحتمال إذا كان راجحا فذلك هو الظاهر. وإن كان مرجوحا فهو المؤول. يقول الرازي : "...إن كانت دلالة اللفظ على أحد مفهوميه أقوى سمّي اللفظ إلى الراجح ظاهرا. وبالنسبة إلى المرجوح مؤولا..."<sup>(3)</sup>. ويُعرّف الجويني الظاهر بأنه "...حقيقة ومجاز فإن أجريت (اللفظة الظاهرة) على حقيقتها كانت ظاهرا. وإن عدّلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة..."<sup>(4)</sup>. أما المجمل فهو الذي تساوت فيه الاحتمالات.

يقول الرازي : "...ما إفادته لأحد مفهوميه أرجح من إفادته للثاني وهو الظاهر. وما يكون كذلك وهو الذي يكون على السوية وهو المجمل. أو مرجوحا وهو المؤول..."<sup>(5)</sup>. فيجتمع لدينا من الألفاظ : النص، الظاهر، المجمل والمؤول. ومن هذه الألفاظ ما ينضوي تحت المحكم، ومنها ما هو تحت المتشابه. يقول الرازي : "...المحكم هو جنس لنوعين النص والظاهر... والمتشابه هو جنس لنوعين المجمل والمؤول..."<sup>(6)</sup>.

فالنص لا حاجة لتأويله أو صرف معانيه لأن دلالاته واحدة ولا يتطرق إليها احتمال. ولا تردّه براهين العقول، كما أن الظاهر لا حاجة إلى تأويله إذا ترجح أن ظاهره مراد ودلّ عليه دليل العقل. أما إن دلت براهين العقل على أن الظاهر غير مراد لمناقضته الصريحة لها، وجب تأويله أي صرفه إلى المعنى المرجوح، أو إلى الدلالة المجازية، فيصير ذلك اللفظ هو المؤول. فاللفظ الذي لا يحتمل العقل ظاهره هو أشدّ أنواع الألفاظ حاجة للتأويل، وفي ذلك تحرير له وقبول عقلي، وإلا بقي اللفظ مشلولا يؤدي معاني فاسدة ترفضها

(1) - فخر الدين الرازي، الحصول في علم الأصول، دط، بيروت، دار الكاب العلمية، دت ، ج 1 ص 462.

(2) - عبد الملك الجويني، البرهان، تحقيق : عبد العظيم الذيب، ط 3، القاهرة، دار الوفاء، 1992، ج 1 ص 277.

(3) - فخر الدين الرازي، المصدر السابق، ج 1 ص 81.

(4) - عبد الملك الجويني، المصدر السابق، ج 1 ص 279.

(5) - فخر الدين الرازي، المصدر السابق، ج 1 ص 82.

(6) - المصدر السابق، ج 1 ص 82.

العقول. لأنه "... لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بواسطة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجح محال عقلاً..."<sup>(1)</sup>. أما المجمل وهو أحد نوعي المتشابه فهو مستغن عن التأويل لأنه لا يصحّ حمله على معنى من المعلني دون الباقي لأنه "... لم يكن حمله على بعضها أولى من الباقي..."<sup>(2)</sup>. وهذا يكفي له التوقف، ونفويض علمه لله تبارك وتعالى.

وعلى هذا الأساس قسم الرازي الآيات القرآنية - من حيث دلالتها - إلى ثلاثة أقسام فقال : "... يحمل الأمر في الآيات إلى ثلاثة أقسام : ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية فذاك هو المحكم حقاً، والذي قامت الدلائل على امتناع ظواهرها فذلك هو الذي يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره، والذي يوجد مثل هذه الدلائل على طرفي ثبوته ... فيكون من حقه التوقف فيه. ويكون ذلك متشابهاً. بمعنى أن الأمر اشتبه فيه، ولم يتميز أحد الجانبين على الآخر إلا أن الظن الراجح حاصل في إجرائها على ظواهرها..."<sup>(3)</sup>.

فالقسم الأول هو المحكم. وأما المتشابه فهو القسم الثاني. وهو على ضربين :

- ألفاظ تحتاج إلى تأويل. وأخرى يجب لها التفويض. يقول فخر الدين الرازي : "... والمتشابه إما المجمل المتساوي أو المؤول المرجوح..."<sup>(4)</sup>.

وعليه فإن التشابه عند الأشاعرة درجتان :

أحدهما الموسوم بالمؤول المرجوح، ودرجة الاشتباه فيه قليلة من حيث أنه مقدور على إزالة غموضه إن أبدى العقل رفضه لظاهره من جانب الراسخين في العلم، وذلك بصرفه عن الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية. "... ومثاله قوله تعالى ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾<sup>(5)</sup> دل الدليل على أنه يمتنع أن يكون الإله في مكان. فعرفنا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها..."<sup>(6)</sup>.

(1) - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج 4 ص 182.

(2) - فخر الدين الرازي، المحصول، ج 1 ص 463.

(3) - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج 7 ص 175.

(4) - المصدر السابق، ج 7 ص 171.

(5) - طه / 05.

(6) - فخر الدين الرازي، المصدر السابق، ج 7 ص 176.

أما الثاني : فهو المجلد الميؤوس من إدراكه. يقول الرازي : "...وكل ما لا سبيل إلى معرفته فذلك هو المتشابه. وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة، والعلم بمقادير الثواب والعقاب في حق المكلفين..."<sup>(1)</sup>.

فيتين من ذلك أن القسم الأول هو ما يستحيل إجراؤه على ظاهره. وسبيله التأويل كما قال الرازي : "...فقد علمنا أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره. فعند هذا يتعين التأويل..."<sup>(2)</sup>. والثاني هو ما يستحيل إدراكه وسبيله التسليم وتفويض علمه إلى الله تبارك وتعالى<sup>(3)</sup>.

لكن هل الصفات الخبرية عند الأشاعرة مما يعسر حمله على ظاهره؟ بمعنى هل هي المتشابه المقذور على إزالة اشتباهه، وصرف معناه الراجح إلى معنى مرجوح؟ إن أبا الحسن الأشعري يذهب إلى أن آيات الصفات الخبرية من المجلد الغير مقذور على إدراكه، والذي يجب له التوقف والتفويض، وإمرار معانيه بلا كيف.

يدل على ذلك قوله في الإبانة حول الاستواء والوجه والعين واليد ... "نقول إن الله عز وجل استوى على عرشه استواءً يليق به من غير طول استقرار ... وأنه مستوٍ على عرشه بلا كيف ولا استقرار ... وأن له وجهاً لا يفنى ولا يلحقه الهلاك ... وأن له وجهاً وعيناً لا يُكَيَّف ولا يُحدّد ... وإن له يدين بلا كيف..."<sup>(4)</sup>.

وعلى طريقة الأشعري توقف الباقلاني على ظواهر تلك الآيات وأثبت الوجه واليدين بلا كيف فقال : "...فإن قال قائل : فما الحجة في أن الله عز وجل وجهاً ويدين؟ قيل له : قوله تعالى ﴿ وَيَقْبَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴾"<sup>(5)</sup>.

(1) - المصدر السابق، ج 7 ص 171.

(2) - المصدر السابق، ج 7 ص 169 - 170.

(3) - لاقى اعتبار هذا النوع من الأحكام متشابهاً انتقاداً شديداً من جانب ابن تيمية حيث قال : "...وما استأثر الله بعلمه كوقت قيام الساعة لم يزل به خطاباً ولم يذكر في القرآن آية تدل على وقت الساعة ... وإنما النزاع في كلام أنزله وأخبر أنه هَدْيٌ وبيان وشفاء ..." الفتاوى، ج 17 ص 397 - 398.

(4) - علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، ص 97 - 106.

(5) - الرحمن / 27.

وقوله ﴿ مَا مَعَكَ أَنْ سَجَدَ لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ ﴾ (1). فأثبت لنفسه وجها ويدين... (2).

أما عبد الملك الجويني فقد نظر إلى الآيات التي تتضمن صفات تشبه ظواهرها صفات الحوادث والمخلوقين على أنها من المتشابه المقدر على إزالة اشتباهه، وذلك بتأويله وإخراج معناه من الحقيقة إلى المجاز، أو صرفه من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لأن العقل أحال حملها وإجرائها على ظواهرها، إذ يقول عن الأعين المضافة إلى الله تعالى: ﴿ تَجْرِي بَأَعْيُنِنَا ﴾ (3): "...أما الآية المشتبهة على ذكر العين فمزالة الظاهر اتفاقا... (4) لأنه "...لم يثبت أحد من المنتسبين إلى التحقيق أعينا لله تعالى. والمعنى بالآية أنها تجري بأعيننا وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية... (5).

وعن الوجه يقول: "...الأظهر حمل الوجه على الوجود... (6).

ويعرض فخر الدين الرازي جملة من الآيات والأخبار ذكرت فيها صفات الوجه، والعين اليد والساق والجنب واليمين في كتابه أساس التقديس، وسمّاها: آيات متشابهات يجب تأويلها. فقال عن الوجه هو "...كناية عن الذات تارة وعن الرضى أخرى... (7)، وقال عن العين: "...ظاهر قوله تعالى ﴿ لِنُصِّعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴾ (8) يقتضي كون موسى عليه السلام مستقرا على تلك الأعين ملتصقا بها، مستعليا عليها. وقوله تعالى ﴿ وَاصْنَعِ الْفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا ﴾ (9) يقتضي

(1) - ص / 75.

(2) - أبو بكر الباقلاني، التمهيد، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط1، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1987، ص295.

(3) - القمر / 14.

(4) - عبد الملك الجويني، الإرشاد، ص 147.

(5) - المصدر السابق، ص 147.

(6) - المصدر السابق، ص 147.

(7) - فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص155.

(8) - طه / 39.

(9) - هود / 37.

أن تكون آلة تلك الصنعة الأعين ... وإثبات الأعين في الوجه الواحد قبيح. فثبت إلى أنه لا بد من المصير إلى التأويل. وذلك هو أن تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية الحراسة...<sup>(1)</sup>. ويخلص إلى القول : "...فثبت بكل ما ذكرنا أن المصير إلى التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل وعند هذاقال المتكلمون لَمَّا ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى منزّه عن الجسمية والجهة: وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملاً صحيحاً لئلا يصير ذلك سبباً للطعن فيها..."<sup>(2)</sup>

والحاصل أن آيات الصفات الخبرية عند أبي الحسن الأشعري وأبي الطيب الباقلاني هي مما يجب لها التوقف وإمرارها بلا كيف. وهي عند الجويني والرازي وغيرهما من الأشاعرة من المتشابه الذي يجب له التأويل حتى لا يصير ذلك سبباً للطعن فيها. وتلك كانت نظرة المعتزلة لآيات الصفات الخبرية - كما رأينا - ومن ثمة كان إلحاح الفرقتين على ضرورة تأويل كل الظواهر التي تحمل شبهها لله تعالى لأن مَرَدَّ الاشتباه هو قيام الشبه بين الصفات الظاهرة في الآيات والأخبار وصفات المخلوقين والحوادث، ذلك الشبه الذي ترفضه البراهين العقلية. ولذلك لا يكاد الباحث يلمس فروقا بين تأويلات المعتزلة وتأويلات الأشاعرة لتلك الآيات.

فكان التأويل بذلك سلسلة لم تنقطع إلى يومنا. اجتمعت عليها جل التيارات الفكرية الكلامية لما فرقتهم مناهج وآراء أخرى. وهي المزية التي يجب أن يحتفظ بها الفكر الإسلامي لمنهج التأويل أن جمع التيارات الكلامية على تباين منطلقاتها وغاياتها. إن التصريح بالإضراب عن تأويل آيات الصفات الخبرية عند المثبتين. والنزوع إلى تأويلها عند المتأولين تحكمت فيه جملة من الأسس المعرفية ستكون موضوع المعالجة في الفصل الآتي - إن شاء الله -.

(1) - فخر الدين الرازي، المصدر السابق، ص 155.

(2) - المصدر السابق، ص 109.

## الفصل الثالث

الأطر المعرفية لفهم نصوص الصفات الخبرية عند  
المثبتين والمؤولين.

المبحث الأول: الإطار المعرفي للإثبات

المبحث الثاني: الإطار المعرفي للتأويل عند المعتزلة

المبحث الثالث: الإطار المعرفي للتأويل عند الأشاعرة

## تمهيد :

إن المراد بالأطر المعرفية هي القواعد والمعايير التي عُنيَّ المفسرون والمفكرون بوضعها من أجل فهم النص القرآني وتفسيره. وعلى رأسها اللغة العربية بما تتوفر عليه من توسع ومجاز وضروب أخرى من الكلام العربي.

وقد ظلت اللغة العربية تشكل الإطار المعرفي لفهم النصوص القرآنية. إلا أن طروء أشكال جديدة من التفكير على الحياة الإسلامية، وتأثيرها في تصور بعض المسلمين الخاص لعقيدتهم، جعلت المفكرين يضيفون قاعدة أخرى تساهم إلى جانب اللغة على فهم النصوص العقدية، خاصة نصوص الصفات الخبرية، بعد أن اكتشفوا عدم كفاية اللغة وحدها - مع غناها - على بلورة فهم قوي يقدر على مواجهة التصورات العقدية الباطلة. وكانت تلك القاعدة هي العقل. فشكل العقل واللغة الإطار المعرفي لفهم النصوص القرآنية عامة والصفات الخبرية خاصة.

لكن هل كان المفكرون المسلمون والمنتكلمون إزاء هذين العنصرين خطأ واحداً رفضاً وقبولاً؟

إن احتمال كونهم خطأ واحداً غير وارد بدليل انقسام الساحة الكلامية إلى تيارين يقفان على طرفي النقيض. يطلق على أحدهما اسم الإثبات لأنه يرفض أن يكون للعقل دور في فهم عالم الغيب. ويطلق على الآخر اسم التأويل لأنه يحرص على دور العقل في المعرفة الإلهية، ويرفض كل التصورات التجسيمية لله تعالى. ويُعوّل على اللغة وغناها بالمجاز على إخراج الألفاظ عن ظواهرها حتى تتلاءم مع الصورة الإلهية المطلقة.

وإن ما قيمة العقل عند المثبتين وما دوره حيال نصوص الصفات الخبرية؟ وما السر في رفضهم أن يمارس المجاز تغييراً في ظواهرها؟ وما مفهوم العقل عند المؤولين (معتزلة وأشاعرة) وما قيمته في المعرفة الإلهية في فكرهم؟ وهل كان لقبولهم المجاز وتبنيهم موقف المدافعين عنه دور في فهم نصوص الصفات الخبرية؟ وما هي أوجه الاختلاف والتشابه التي يمكن الوقوف عليها بخصوص نظرة الفرقتين إلى كل من اللغة والعقل؟

هي تساؤلات أحاول الإجابة عنها من خلال ثلاثة مباحث؛ يتضمن المبحث الأول الإطار المعرفي الذي استند إليه المثبتون في إثباتهم ورفضهم تأويل الصفات الخبرية.

ويتضمن المبحثان الآخران دور العقل واللغة في ردّ شبهات التجسيم التي تبدو في ظواهر آيات الصفات الخيرية عند كل من المعتزلة والأشاعرة.

### المبحث الأول : الإطار المعرفي للإثبات.

الصفات عند السلف<sup>(1)</sup> على ضربين : صفات ذاتية، وأخرى فعلية؛ فالذاتية هي ما كانت من لوازم الذات. كقوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾<sup>(2)</sup> وقوله تعالى : ﴿ وَكُنْصَعٌ عَلَى عَيْنِي ﴾<sup>(3)</sup>، وقوله : ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾<sup>(4)</sup>.

وأما الفعلية فهي المتعلقة بإرادته تعالى ومشيئته نحو قوله : ﴿ تَمَّاسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ ﴾<sup>(5)</sup>، و

﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمِّ ﴾<sup>(6)</sup> وقوله : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾<sup>(7)</sup>

...وكل منهما مذهب السلف فيه الإثبات<sup>(8)</sup>. ولذلك تتعت فيقال لها صفات ثبوتية. فما هو قوام

الإثبات في مذهب السلف ؟

### المطلب الأول : لا تعارض بين المنقول الصحيح والمعقول الصريح.

إن المراد بالمنقول الصحيح : المصادر الثلاث وهي : الكتاب والسنة والإجماع؛ والتي هي الأصل المعتمد في التشريع في شقيه العقدي والعملي. ومن ثمة فهي الأصل في وجوب الإيمان في باب الصفات والأسماء. وعليه يجب على كل مسلم التصديق القطعي بكل ما ورد "...عن الله تعالى من أسماء وصفات في القرآن، وفي السنة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما كان عليه السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين

(1) - سبق التعريف بالسلف في ص 53.

(2) - القصص / 88.

(3) - طه / 39.

(4) - المائدة / 64.

(5) - البقرة / 29.

(6) - البقرة / 210.

(7) - الفجر / 22.

(8) - محمد بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 237.

اتبعوهم بإحسان والذين رضي الله عنهم ورضوا عنه...<sup>(1)</sup>.

وليس من الإيمان أن يسلم المؤمن علم الأسماء والصفات إلى غير هذا الأصل، ولذلك وجب على الناس "... أن يجعلوا الله ورسوله هو الأصل المنيع والإمام المقتدى به... وما سوى كلام الله ورسوله فلا يجوز أن يجعل أصلاً بحال..."<sup>(2)</sup> "... وهذا أصل عام شامل لجميع أبواب الشريعة وطُرُقها إلا أنه في باب أسماء الله وصفاته ألزم..."<sup>(3)</sup>.

هذا بيان لهذا الأصل بوجه عام، وأما تفصيلاً فنقول :

إن المصدر الأول للإثبات عند السلف هو القرآن، ولذلك فإن آيات الصفات - ما كان منها متعلقاً بالذات أو بالفعل - ينبغي إثباتها على ما هي عليه؛ إذ لا تتطلب قراءة باطنية لتجاوز الظاهر، ولا تستدعي إحالة إلى المجاز لأنها حقيقة. وقراءتها هي المعقول منها، ومنطوقها هو مفهومها. وبالتالي لا يفهم من الألفاظ : الوجه، العين، اليد، الجنب، والساق، والمجيء، والإتيان ... إلا الظاهر منها مع وجوب نسبتها إلى الله تعالى على الوجه الذي يليق بكماله وجلاله. "... لأنه لا يصف الله أعلم بالله من الله..."<sup>(4)</sup>، "... فإله جل وعلا له صفات لا تقيده بكماله وجلاله. والمخلوقات لهم صفات مناسبة لحالهم. وهذا حق ثابت لا شك فيه..."<sup>(5)</sup>.

من هنا كان اعتقاد السلف أن الله تعالى بعث رسوله بالإثبات، وقصد بيان ذلك. ولم يرد خلاف الإثبات. وحيث ثبت أن كلام الله حق فإن الواجب إثبات جميع الصفات الخبرية (الذاتية والاختيارية) ولو لم نعلم معانيها.

أما المصدر الثاني للإثبات فهو السنة؛ إذ لا يوجد من البشر من يعرف الله تعالى سوى رسول الله صلى الله عليه وسلم "... لأنه لا يصف الله بعد الله أعلم بالله من رسول الله..."<sup>(6)</sup>. لذلك فإن كل ما وصف به الرسول صلى الله عليه وسلم ربه تعالى هو حق وصدق إذا ثبتت صحة الحديث في منته، وصحت نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم

(1) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ج1 ص195.

(2) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، ج5 ص17.

(3) - إبراهيم بن محمد بن عبد الله البريكاني، القواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف، ص133.

(4) - محمد الأمين الشنقيطي، منهج ودراسات لآيات الصفات، المملكة السعودية، مؤسسة مكة للطباعة والإعلام، ص03، دت،

ص03.

(5) - المرجع السابق، ص04.

(6) - المرجع السابق، ص03.

في سنده. فإذا صحَّ الحديث من الوجهين وجب الإثبات. فإن "...السلف لا يشترطون في إثبات الصفات الواردة في السنة غير صحة الحديث. فمتى صحَّ سندها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم يجب إثباتها كما وردت من غير بحث في كفياتها بالعقل..."<sup>(1)</sup>. وقد نقل الذهبي أن أبا عبيد الله القاسم بن سلام<sup>(2)</sup> سئل عن بعض أحاديث الصفات فقال: "...هذه أحاديث صحاح حملها أصحاب الحديث بعضهم عن بعض، وهي عندنا حق لا شك فيها..."<sup>(3)</sup>. إن كل ذلك يبين أن الرسول صلى الله عليه وسلم "...قد بين الإثبات الذي هو أظهر في العقل من قول النفاة... وهو لم يتكلم بما يناقض هذا الإثبات..."<sup>(4)</sup>. ويعتبر منقولا صحيحا ما ثبت عن الصحابة والتابعين وأئمة الفقه والحديث، وهو إجماع الأمة المشهود لها بالخيرية، المزكاة بقوله تعالى ﴿ وَمَنْ يُسَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيُشِيعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَكِّلْهُ مَا نُوَكِّلُ الْبَاطِلَ أُولَٰئِكَ يَكُونُ لَهُمْ فِي الْآيَاتِ كَذِبٌ ﴾<sup>(5)</sup>. لذلك كانت أقوالهم وفهومهم في هذا الباب أصلا "...مع أن هذا الباب بفضل الله قد بينه كتاب الله وسنة رسوله أتم البيان، مما لم يترك لمتكلم طريق ولا لمتحيز سبيل..."<sup>(6)</sup>. ومعنى ذلك أن طرق فهم الصحابة والتابعين آيات الصفات، وطريقة إثباتهم هو معيار الصحة والبطان، بعد كتاب الله سنة رسوله صلى الله عليه وسلم. وكل ما خالف ما استعمله أو فهمه الصحابة والتابعين فهو بدعة، وأهلها مبتدعة، "...وبذا يعلم أنه لا يستدل في حق رب العالمين نفيًا أو إثباتًا إلا بطريق صحيح يدل عليه الكتاب والسنة وعمل السلف الصالح..."<sup>(7)</sup>.

(1) - المرجع السابق، ص 03.

(2) - هو القاسم بن سلام، أبو عبيد، ولد بمرارة سنة سبع وخمسين ومائة، وبها تعلم، رحل إلى بغداد ثم إلى مصر. من كبار علماء الحديث والأدب، من تصانيفه: الغريب المصنف والأجناس من كلام العرب وفضائل القرآن وأدب القاضي. وأغلب تلك التصانيف مخطوط. قال الجاحظ عن تصانيفه اللغوية: لم يكتب الناس أصح من كتبه ولا أكثر فائدة. [أحمد بن علي البغدادي، تاريخ بغداد، ج 12 ص 403 - 416 ومحمد بن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج 1 ص 259 - 262].

(3) - شمس الدين الذهبي، العلو للعلو الغفار، ط 2، قدم له وصححه وأرجع أصوله: عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع 1388هـ / 1968م، ص 127.

(4) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الرسائل والمسائل، ج 1 ص 205.

(5) - النساء / 115.

(6) - إبراهيم بن محمد الريكان، القواعد الكلية للأسماء والصفات، ص 134.

(7) - المرجع السابق، ص 356.

وأما المعقول الصريح؛ فالمراد به عند السلف القواعد والأسس السليمة التي يبني عليها العقل عملية فهم القرآن الكريم عامة، وآيات الصفات خاصة، ولا تكون إلا قواعد مستوحاة أو متضمنة في الوحي أو في المنقول الصحيح.

فالمعقول الصريح هو ما عَقِلَ من المنقول، ودار في فلكه. لذلك عمل السلف على تسييح العقل وتحسينه بالكتاب والسنة، وإجماع الصحابة، لأنهم أدركوا عجز العقل عن معرفة كثير من الماهيات الوجودية فضلا عن معرفة كنه وحقيقة الصفات الإلهية. والعقل المجرد من سياج الوحي يكون حينئذ ضلال، ومعارضته معطيات الدين محض جهل لأن "...العقل الصريح إنما يوافق ما أثبتته الرسول صلى الله عليه وسلم وليس بين المعقول الصريح والمنقول الصحيح تناقض أصلا... وإنما المعقول المخالف لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم هو جهل وضلال..."<sup>(1)</sup>.

وإذا أخبر الله بالإثبات، وقامت دلائل العقل وبراهينه على ذلك فتلك دلالة شرعية عقلية "...فهي شرعية لأن الشرع دلّ عليها وأرشد إليها. وعقلية لأنها تُعَلِّم صحتها بالعقل. ولا يقال إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر. وإذا أخبر الله بالشيء ودلّ عليه بالدلالات العقلية صار مدلولاً عليه بخبره ومدلولاً عليه بدليله العقلي الذي يعلم به فيصير ثابتاً بالسمع والعقل. وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمى الدلالة الشرعية..."<sup>(2)</sup>.

ولذلك فإن الرجوع إلى النصوص في الإثبات، لا ينفي إثبات العقل لها. بل هو موافق لها. وحينئذ يكون في الاكتفاء بالنصوص في مجال الإثبات غنية "...لقيامها بكل ما يحتاج إليه في بيان هذه المطالب الإلهية..."<sup>(3)</sup> ولأن "...كتاب الله دلّ على المحض الذي تعقله العقول السليمة الصحيحة وهو الحق المعتدل الذي لا انحراف فيه..."<sup>(4)</sup>.

بمعنى إن الله تعالى لا يخاطب العقول إلا بما هو معقول، ومن ثمة فإن تصور قيام تعارض بين الوحي والعقل مرفوض. فإن بدت المعارضة فهي لا تخلو من أحد أمرين :

- إن عارض المعقول الصريح أدلة الشرع فهي إما حديث ضعيف أو موضوع أو لأصل له.

(1) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، مجموع الرسائل والمسائل، ج 1 ص 206.

(2) - المصدر السابق، ج 2 ص 196.

(3) - إبراهيم بن محمد البريكان، المرجع السابق، ص 144.

(4) - محمد بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 110.

- إن عارض المنقول الصحيح، موازين العقل فهو قياس فاسد.

وعلى ذلك فالاعتراض المتوهم مرفوض لأنه مبني على مقدمة فيها كثير من التلبيس "...وببيان ذلك بتقديم أصل. وهو أن يقال : إذا قيل تعارض دليلان سواء كانا سميعين أو عقليين أو أحدهما سمعي والآخر عقليا. فالواجب أن يقال : لا يخلو إما أن يكونا قطعيين أو يكونا ظنيين وإما أن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا. فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما سواء كانا عقليين أو سميعين أو أحدهما عقليا والآخر سمعي... وإن كان أحد الدليالين المعارضين قطعيا دون الآخر فإنه يجب تقديمه بانفراق العقلاء سواء كان هو السمعي أو العقلي فإن الظن لا يدفع اليقين..."(1).

فيكون قد خالف أدلة العقول من نفي ما أثبته الله ورسوله من صفات عن طريق صرف ظاهرها إلى المجاز لأن "...كل من أثبت ما أثبته الرسول ونفى ما نفاه كان أولى بالمعقول الصريح. كما كان أولى بالمنقول الصحيح. وأن من خالف صحيح المنقول فقد خالف أيضا صريح المعقول. وكان أولى ممن قال فيهم ﴿ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ (2) ..."(3).

وإن العقل عند السلف عقلان :

عقل صريح يعقل ما نطق به الكتاب والسنة من صفات، وعقل فاسد مخالف للمنقول ومعزول عنه؛ فالصريح هو الذي يسبح في بحر النص وينفعل بداخله، ويتفاعل معه، ويمارس ذاته بداخله فيكون هو هو، وهو ليس بخارج عن الوحي، فإن خرج فسد. لأن "...العقول الصريحة لا تضع العراقيل أمام نصوص الصفات ولا تسأل عن الكيفية التي ترد في الكتاب والسنة. ولا تعارض نصوص الصفات بالمقاييس الفاسدة والتفاسير المبتدعة ... فمتى ثبتت صفات الله تعالى بصحيح المنقول فهي موافقة لصريح المعقول..."(4). وحيث قدر

(1) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1985، ج1

ص77.

(2) - الملك / 10.

(3) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، المصدر السابق، ج1 ص90.

(4) - جابر إدريس علي أمير، منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل، ج1 ص327 - 328.

على وضع العراقيل. فهو إذن خارج الوحي لا داخله. لذلك كان فساده في عزله وإخراجه عن الوحي، وهو في خروجه يبتدع العراقيل والمقاييس الفاسدة التي يعارض بها النصوص. أما العقل الذي يفهم نصوص الصفات بتفاعله التام الممزوج بمعطيات الوحي هو العقل المستقيم. وفهمه هو الفهم السليم. لأنه سيعمد إلى أدلة وأقيسة دائرة في إطار ذلك الفهم. لذلك فإن السلف لا يرفضون القياس العقلي جملة. وإنما قسموه إلى ثلاثة أقسام: قياس شمول، وقياس تمثيل وقياس الأولي.

فقياس الشمول هو المعروف عند المناطقة وعلماء الميزان وحده: "...الاستدلال بكلي على جزئي بواسطة اندراج ذلك الجزئي مع غيره تحت هذا الكلي. فهذا القياس مبني على استواء الأفراد المندرجة تحت هذا الكلي. ولذلك يحكم على كل منهما بما حكم به عليه..."<sup>(1)</sup>. وقياس التمثيل هو المعروف عند الأصوليين وحده: "...إلحاق فرع بأصل في حكم الجامع كالإحاق النبيذ بالخمير في الحرمة لاشتراكهما في علة الحكم ... وهو مبني على وجود مماثلة بين الفرع والأصل..."<sup>(2)</sup>.

وأما قياس الأولي فهو المفهوم من قوله تعالى ﴿وَكُلِّمَ الْمَلَكُ الْأَعْلَى...﴾<sup>(3)</sup>. ومضمونه: "...أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أولى به، وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتنزيه عنه..."<sup>(4)</sup>. وهذا هو الجائز في حق الله تعالى. ومن ثمة خرج السلف بقاعدة مؤداها أن "...الله لا تضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه. فإن الله لا مثل له. بل له المثل الأعلى. فلا يجوز أن يشرك هو والمخلوقات في قياس تمثيل ولا قياس شمول تستوي أفراده ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلى..."<sup>(5)</sup>. وقد صحّ العمل به عند السلف فقال ابن تيمية: "كانت الطريقة النبوية السلفية أن يستعمل

(1) - محمد خليل هراس، شرح العقيدة الواسطية، صححه وعلق عليه: الشيخ إسماعيل الأنصاري، راجعه الأستاذ عبد الرزاق عفيفي، د ط، د م ن، د ت، ص 27.

(2) - المرجع السابق، ص 27.

(3) - النحل / 60.

(4) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 3 ص 30.

(5) - المصدر السابق، ج 3 ص 30.

في العلوم الإلهية قياس الأولى. كما قال تعالى ﴿ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى ﴾ (1) ... (2).

وهو ما ينبئ أن القياسين الآخرين فاسد استعمالهما في حق الذات والصفات الإلهيين. "...ووجه فسادهما استلزامهما للتشبيه المذموم المعبر عنه في القرآن الكريم بالتمثيل..." (3).

والحق أنه "...لا يدخل الخالق والمخلوق تحت قضية تستوي أفرادها. ولا يتماثلان في شيء من الأشياء بل يعلم أن كل كمال لا نقص فيه بوجه ثبت للمخلوق فالخالق أولى به، وكل نقص وجب نفيه عن المخلوق فالخالق أولى بنفيه عنه..." (4).

وعلى ضوء هذا القانون الإطار، أقصد موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، فهم السلف نصوص الصفات، وقرأوها بالعقل الشرعي، وهي القراءة التي أفضت إلى الإثبات. ويبدو أن تلك القراءة - نظريا - مرتّ بمرحلتين: مرحلة الفهم ومرحلة الإثبات.

فمرحلة الفهم هي: الفهم الأولي للصفات كما هي في الكتاب والسنة. وهي عملية تطابقت وجود قواعد وأسس، لا تخرج عن موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ومنها:

1- الاتفاق في ألفاظ ومعاني الصفات لا يقتضي المماثلة: إن قيام التأويل عند الفرق الإسلامية يرتد إلى زعمهم وجود تماثل بين صفات الخالق وصفات المخلوق، ويظهر ذلك التماثل عندهم في ظواهر الآيات والأخبار الدالة على الصفات.

لذلك يبدأ المثبتون بنقض هذا الزعم ببيان معنى المثل والتشبيه المنهي عنه شرعا. فالألفاظ عند السلف لا توجد مجردة مطلقة إلا في الذهن، لذلك يزود المتكلم - عادة - كلامه بقريضة كتخصيص أو إضافة لبيان مراده.

أما توهم وجود ألفاظ مجردة فإنه أصل خطأ بعض المتكلمين. يقول شارح الطحاوية: "...وأصل الخطأ والغلط توهمهم أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مسماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتا في هذا المعين وهذا المعين. وليس كذلك فإن ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقا كليا. بل لا يوجد إلا معينا مختصا..." (5).

(1) - النحل / 60.

(2) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، المصدر السابق، ج 12 ص 349 - 350.

(3) - إبراهيم بن محمد البريكان، القواعد الكلية ... ، ص 289.

(4) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، مجموع الفتاوى، ج 12 ص 350.

(5) - محمد بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 109.

وإذا حدث اتفاق بين لفظين أو تسميتين مجردين فإن ذلك لا يعني المماثلة؛ لأنهما توافقا لَمَّا جُرِّدَا من التخصيص "...ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج. ولكن العقل يفهم عند المطلق قدرا مشتركا بين المسميين. وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق والمخلوق عن الخالق. ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يفهم منها ما دلَّ عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق. وما دلَّ عليه بالإضافة والاختصاص المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى..."<sup>(1)</sup>، "...والأصل الذي يجب أن يعلم أن اتفاق التسميات لا يوجب اتفاق المسميين بها. فنحن إذا قلنا الله موجود واحد، رؤوف عليم سميع بصير متكلم. وقلنا إن النبي كان موجودا رؤوفا حيا عليما سميعا بصيرا ومتكلما لم يكن ذلك تشبيها. ولا خالفنا به أحد من السلف والأئمة ... فلم يكن فيما أطلق للخلق تشبيهه بما أطلق للخالق سبحانه وتعالى . وإن اتفقت مسميات هذه الصفات..."<sup>(2)</sup>. فإذا قلنا يد العبد ويد الفيل. فهل هذه اليد تشبه تلك ؟

والجواب : إن تباين الإضافتين كفيل بدحض شبهة التشبيه والمماثلة : "...فَعَلِمَ بِذَلِكَ أَنَّ الاتِّفَاقَ فِي الاسْمِ لَا يَلْزِمُ مِنْهُ الاتِّفَاقَ فِي الحَقِيقَةِ..."<sup>(3)</sup>.

وإذا كان الاتفاق في الاسم يوجب الاتفاق في الحقيقة فإن ذلك "...يستلزم أن يكون كل موجود مماثلا لكل موجود. وهذا مع أنه في غاية الفساد والتناقض لا يقوله عاقل فإنه يستلزم التماثل في جميع الأشياء ولا يبقى شيئا مختلفان غير متماثلين قط..."<sup>(4)</sup>.

وإن تطبيق هذه القاعدة على فهم الصفات يفضي إلى أن لا تشبيه في ظواهرها وبالتالي لا مسوغ لصرفها وتأويلها لأنه "...إذا قلنا الحياة يفهم منها العقل معنى كليا مطلقا غير مضاف إلى شيء. فإذا أضفنا إلى المخلوق أخذت خصائص المخلوق وما يناسبه من قبل الوجود والعدم واختصاصه بالفقر والعجز والجهل وجميع صفات النقص. وإذا أضيفت إلى الخالق أخذت خصائص الخالق وما يناسبه من الكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه

(1) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، مجموع الفتاوى، ج 3 ص 10-09.

(2) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة : درء تعارض العقل والنقل، نقلا عن جابر إدريس علي أمير. منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل، ج 1 ص 348.

(3) - محمد الصالح العنيمين، القواعد المثلى، د ط، الجزائر، الدار السلفية، د ت، ص 27.

(4) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج 1 ص 102.

مثل الغنى المطلق والقدرة المطلقة والعلم المطلق...<sup>(1)</sup> وهو ما عناه الإمام أحمد لما قال :  
"...إنما التشبيه أن يقول يد كيد أو وجه كوجه..."<sup>(2)</sup>.

ومصطلح الشبه - بهذا المعنى - يعتقد السلف أنه من الألفاظ أو المصطلحات الدخيلة على  
البيئة الثقافية الإسلامية، ويرجع ذلك إلى نقل المتأخرين من النظار مسألة الكليات عند أهل  
المنطق، فيجعله ابن تيمية أصل الخطأ "...حيث ظنوا أن الكليات المطلقة ثابتة في الخارج  
جزء من المعينات..."<sup>(3)</sup>.

فهو لفظ إسلامي غيرت الثقافة الوافدة محتواه الإسلامي القرآني. فصار عند المتأخرين  
يعني إثبات أو إعطاء صفة من صفات المخلوق للخالق "...بحيث تشاركه فيما لا يصح أن  
تتصف به إلا المحدثات..."<sup>(4)</sup> ولذلك فإن "...إطلاق التشبيه والتمثيل على هذا النوع من  
الاستعمال بدعة في الشرع..."<sup>(5)</sup>.

وبذلك يكون الاتفاق في المسميين لا يقتضي المماثلة؛ وبالتالي فليست هي المماثلة التي نفاها  
الله تعالى عن نفسه بقوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾<sup>(6)</sup>.  
فهل السلف مشبهة؟

إذا كان المراد بإطلاق وصف المشبهة عليهم يعني أنهم أثبتوا للخالق تعالى خصائص  
المخلوقين والحوادث، فهم ليسوا كذلك. ولم يرد عن أحدهم أنه قال يد الله مثل يد العبد  
وعينه كعينه ووجهه كوجهه ... بل إن أولئك هم المجسمة وغلاة المشبهة الذين يتبرأ السلف  
منهم.

أما إن كان المراد أنهم يثبتون الصفات التي وصف الله تعالى بها نفسه، ووصفه بها نبيه  
صلى الله عليه وسلم، والتي تشترك ظواهرها من حيث التسمية مع صفات المخلوقين  
والحوادث، مع إثباتها للخالق بخصائصه، وللمخلوق بخصائصه. فإن هذا في عرفهم ليس

(1) - جابر إدريس علي أمير، منهج السلف والمتكلمين...، ج 1 ص 350.

(2) - محمد بن أبي بكر بن القيم، الصواعق المرسله، ج 1 ص 230.

(3) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، شرح حديث التزول، تحقيق وتعليق: محمد بن عبد الرحمن الخميس، ط2، الرياض، دار  
العاصمة للنشر والتوزيع، 1418هـ / 1998م، ص 83 - 84.

(4) - إبراهيم بن محمد البريكاني، القواعد الكلية...، ص 298.

(5) - المرجع السابق، ص 298.

(6) - الشورى / 11.

بتشبيهه ولا تمثيل لأنه يجب "... الاعتقاد بوجود قدر مشترك بين أسماء الخالق وصفاته وأسماء المخلوق وصفاته وأنه لا يلزم من إثبات هذا القدر محذور أصلاً. فلا يلزم التشبيه والتمثيل لكل من أثبته وأمن به بل إثباته جزء من عقيدة أهل العلم والإيمان..."<sup>(1)</sup>.  
وغاية السلف من بيان هذه القاعدة هو إبطال التأويل، لأنه قائم على فرض التشبيه وهدم القول بنفي الصفات.

2 - علم المعنى وتفويض الكيف : ينطلق السلف من نقطة دقيقة في فهم آيات الصفات وأحاديثها. وهي وجوب التفريق بين علم المعنى وعلم الكيف.

فَعِلْمُ المعاني يعني الوقوف على تحقيق الألفاظ، وإدراك أوجه الإعجاز، وتوضيح مدلولاتها وبيانها ... إلى غير ذلك من الفروع التي يحتوي عليها علم التفسير.

وهذا الجانب من علم القرآن الكريم برع فيه المفسرون من الصحابة والتابعين كابن عباس والطبري ومجاهد وقتادة والضحاك وغيرهم ... إذ أنه "... لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله ..."<sup>(2)</sup> ولم يتوقف أحدهم عن التفسير، وما توقف عنده أحدهم فسره غيره لأنهم "... قد ينفون علم بعض ذلك عن بعض الناس وهذا لا ريب فيه..."<sup>(3)</sup>. وقد أثير عن مجاهد قوله : "... عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره. وأقف عند كل آية منه وأسأله عنها..."<sup>(4)</sup>. مما يفهم منه ضمنا أن آيات الصفات من جملة الآيات المفسرة والمفهومة. فلم يؤثر عن أحدهم جهله بمعاني آيات الصفات، أو نفي علم معناها؛ لأنها ألفاظ عربية لها معان صحيحة، وليست من قبيل "... الكلام الأعجمي الذي لا يفهم..."<sup>(5)</sup>. إنهم ما قالوا "... إن الله ينزل كلاما لا يفهم أحد معناه. وإنما قالوا كلمات لها معان صحيحة ويُقَرَّبُونَ النصوص على ما دلت عليه من معناها. ويفهمون منها بعض ما دلت عليه كما يفهمون ذلك في سائر نصوص الوعد والوعيد والفضائل وغير ذلك..."<sup>(6)</sup>. فعِلْمُ معاني القرآن الكريم ليس من المحالات ولا من المحذورات شرعا ولا عقلا، بل ذلك هو المطلوب شرعا وعقلا.

(1) - المرجع السابق، ص300.

(2) - عبد الحليم بن تيمية، الفتاوى، ج13 ص285.

(3) - المصدر السابق، ج13 ص285.

(4) - المصدر السابق، ج13 ص284.

(5) - المصدر السابق، ج13 ص295.

(6) - المصدر السابق، ج13 ص295.

لذلك نجد في القرآن آيات كثيرة تحت على وجوب التدبر في آيات القرآن وتعقلها، وفهمها، ويعيب في بعضها على الذين يقرأون بلا وعي ولا تدبر. وقد فهم السلف ذلك ففسروا. أما علم الكيفيات والحقائق فهذا غير مقدور عليه. لأن مصدره الخبر. والخبر توقف عنه ولم يبينه. لذلك توقف السلف فكان مسلّكهم فيها "...إثبات ما أثبتته من الصفات من غير تكيف ولا تمثيل..."<sup>(1)</sup>.

ولم يؤثر عن أحدهم أنه سأل عن حقيقتها أو كيفياتها. وكان علمهم بها يقف عند قولهم : أمروها كما جاءت. أو أمروها بلا كيف. أي افهموا الألفاظ، وافهموا المعاني الدالة عليها تلك الألفاظ وذروا حقائقها وكيفياتها. فإن ذلك مما يعسر على العقل البشري إدراكه. فقد قال تعالى ﴿ وَمَا أُوتِئْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾<sup>(2)</sup>. وقولهم : أمروها بلا كيف : "...يقضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه فإنما جاءت ألفاظ دالة على معان. فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال : أمروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت حقيقته..."<sup>(3)</sup>.

فلم يترك السلف إذن فهم المعاني وإنما تركوا طلب الكيفيات. وفهموا أن المراد بتأويلها هو طلب حقيقتها. فقالوا عن آيات الصفات وأحاديثها هي "...كلمات لها معانٍ صحيحة... تمرو كما جاءت. ونهوا عن تأويلات الجهمية وردوها وأبطلوها..."<sup>(4)</sup> وعلموا أن إدراك كيفية الصفات فرع عن إدراك كيفية الذات. ولبيان ذلك يفترض ابن تيمية سائلاً يسأله عن كيفية نزوله. فقال : "...قيل له : كيف هو؟ فإذا قال : لا أعلم كيفيته. قيل له : ونحن لا نعلم كيفية نزوله. إذ العلم بكيفية الصفات يستلزم العلم بكيفية الموصوف وهو فرع عنه وتابع له. فكيف تطالبن بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه واستواءه ونزوله وأنت لا تعلم كيف ذاته...؟"<sup>(5)</sup>.

(1) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، الرسالة التدمرية، د ط، الجزائر، شركة الشهاب للنشر والتوزيع بالتعاون مع مكتبة التراث الإسلامي، د ت، ص 04.

(2) - الإسراء / 85.

(3) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 5 ص 41-42.

(4) - المصدر السابق، ج 13 ص 295.

(5) - المصدر السابق، ج 3 ص 25.

ولذلك عدُّ تعسفاً في نظر السلف ما أراده بعض المتكلمين من محاولات علم كفيات الصفات وحقائقها. يقول ابن القيم : "...ولا يحتمل البحث عنها تعسفاً أي لا ينكف التعسف عن البحث عن كفياتها..."<sup>(1)</sup>.

وقد ذكر الله تعالى كما ذكر نبيه صلى الله عليه وسلم جملة كبيرة من الغيبات، ولم يطلب أحد علم كفياتها. فقال ابن تيمية : "...إن الله سبحانه وتعالى أخبرنا أن في الجنة لبنا و عسلا وخمرا وماء ولحما وحريرا وذهبا وفضة وقصورا وهورا. وقال ابن عباس : ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء..."<sup>(2)</sup>.

فنحن نفهم هذه الألفاظ ومعانيها الدالة عليها، لكن نجهل الحقائق والكفيات، وما هي عليه عند الله تبارك وتعالى. فعلم بذلك أنه "...فرق بين المعنى المعلوم من هذه اللفظة وبين الكيف الذي لا يعقله البشر..."<sup>(3)</sup>.

فهل السلف مفوضة ؟

إذا كان المراد بالتفويض تفويض الكيف والكنه والحقيقة فهم حقيقة مفوضة؛ إذ التفويض - بهذا المعنى - هو العقيدة الصحيحة التي كان عليها الرسول صلى الله عليه وسلم - وسلئر الأنبياء والتابعين...

أما إذا كان المراد به تفويض المعنى والوقوف بدعوى أنه لا يعلم معناها إلا الله تعالى.. فذلك مذهب "...من أشر المذاهب وأخبثها ونسبة ذلك إلى السلف من الكذب عليهم..."<sup>(4)</sup>. فالسلف فوضوا الكيف ولم يفوضوا المعنى.

إن اقتراب السلف من مكاشفة آيات الصفات وأحاديثها تحكمت فيه القاعدتين السالفتين بمعنى أنهم :

- أدركوا أن الاتفاق في الألفاظ والمعاني لا يستلزم المماثلة.

- أدركوا الفرق بين علم المعنى وعلم الكيف والحقيقة.

(1) - محمد بن أبي بكر بن القيم، مدارج السالكين، تحقيق : محمد حامد الفقيهي، دط، بيروت، دار الكتاب العربي، 1972م ، ج2 ص85 - 86.

(2) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الرسالة التدمرية، ص24.

(3) - محمد بن أبي بكر بن القيم، الهدى السابق، ج2 ص86.

(4) - إبراهيم بن محمد البريكان، القواعد الكلية، ص316.

ومنتهى طريق هاتين القاعدتين عند السلف هو الوصول إلى سلامة الاعتقاد في باب الأسماء والصفات وهو الإثبات.

ومن جهة ثانية إن الوصول إلى تلك السلامة في الاعتقاد متوقف على جملة من المفاهيم شكلت وسائل وطرق للوصول إلى الإثبات. فكان منها :

١ - إثبات الصفات فرع عن إثبات الذات : إن القول في الصفات كالقول في الذات. فإذا كان للذات الإلهية وجود ثابت وحقيقي يجب الإيمان به. فكذاك لهذه الذات صفات ثابتة حقيقية يجب الإيمان بها. لأن إثبات الصفات فرع عن إثبات الذات. وأدلة ثبوتها - كما فصل العثيمين - ثلاثة أوجه :

التصريح بالصفة كعين - يد - سمع - بصر - كلام...

تضمن الاسم لها كالغفور المتضمن لصفة المغفرة وغيرها.

التصريح بفعل أو وصف دال عليها كالاستواء والمجيء والنزول...<sup>(١)</sup>.

وكلام السلف في بيان هذا المفهوم وتحديدته كثير. ومن ذلك ما نقله ابن قدامة في ذم التلويل "...أما الكلام في الصفات فإن مما روي في السنن الصحاح مذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظاهرها ونفي الكيفية والتشبيه عنها... فالأصل في هذا أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات ويحتذى في ذلك حذو مثاله؛ فإذا كان معلوماً إن إثبات رب العالمين إنما هو إثبات وجوده لا إثبات كيفيته، فكذاك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجوده لا إثبات تحديد وتكييف..."<sup>(٢)</sup>.

وكذلك قول ابن تيمية : "...العلم بكيفية الصفات يستلزم العلم بكيفية الموصوف وهو فرع عنه وتابع له..."<sup>(٣)</sup>.

فالقول في الصفات كالقول في الذات من جهتين :  
من حيث الحقيقة ومن حيث الإثبات.

(١) - محمد الصالح العثيمين، القواعد المثلى، ص 29.

(٢) - عبد الله بن قدامة المقدسي، سلسلة عقائد السلف مجموع فيه : إثبات صفة العلو، لمعة الاعتقاد، ذم التأويل، بعناية : بدر بن عبد الله البدر، ط 2، الكويت، دار ابن الأثير، 1995، ص 227.

(٣) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 3 ص 25.

فلما كان الجهل بحقيقة الصفات بناء على الجهل بحقيقة الذات. قام إثبات الصفات بناء على إثبات الذات. وثبتت الصفات فرع عن إثبات الذات لأن إثبات صفات لا تعلم كيفيتها لذات لا تعلم كيفيتها ليس ممتنعا في العقل ولا في الوهم ولا في الخيال<sup>(1)</sup> فإنه "... لا يعقل وجود ذات مجردة عن الصفات..."<sup>(2)</sup>.

ولما جاءت نصوص القرآن والسنة "... بإثبات الذات على وجه لا يماثله فيها أحد من المخلوقات فالأمر في إثبات الأسماء والصفات كذلك. فهي معاني وجودية قائمة بالذات. لا تماثلها سائر الصفات والأسماء..."<sup>(3)</sup>.

فهل إثبات السلف للصفات فيه شطط أو خروج عن المنقول والمعقول ؟

لقد أثبتوا صفات لذات موجودة قامت الأدلة النقلية والعقلية والفطرية على وجودها. وليس في المعقول ولا في المنقول ما يحيل إلحاق صفات بذاتها وإثباتها لها.

2 - الجمع بين الإثبات والتنزيه : لقد رام بعض المسلمين التأويل لأنهم رأوا أن في صرف ظواهر الآيات وإخراجها إلى المجاز تنزيه. وأن إثباتها على ما هي عليه تشبيه.

أما السلف فالتأويل عندهم إبطال للآيات وتعطيل للصفات، بمعنى أن إثبات السلف عند بعض المتكلمين تمثيل وتأويل المتكلمين عند السلف تعطيل.

لذلك كان على السلف أن يبينوا أن إثباتهم مختلف حتى يخرجوا من مأزق التشبيه. فأضفوا عبارة بلا كيف عقب كل صفة أثبتوها.

وتلك هي اللفظة التي تحمي التنزيه وتبعد التعطيل. وقد نطق القرآن قبل ذلك بما يفهم منه

الجمع بين الإثبات والتنزيه، أي الإثبات بلا كيف. فقال تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ

الْبَصِيرُ... ﴾<sup>(4)</sup>، فكان قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾<sup>(ص)</sup> تنزيه عن مماثلة صفاته لصفات

المخلوقين والحوادث. وقوله ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾<sup>(ص)</sup> إثبات الصفات على الوجه الذي يليق

بالكمال الإلهي - فرأى السلف من هذا المنطلق - أنه "... لا بد من الجمع بين الإثبات والتنزيه

(1) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، الفتوى الحموية، تحقيق : حمد بن عبد المحسن التويجري، ط1، الرياض، دار الصومعي للنشر

والتوزيع، 1419هـ - / 1998م ص 540.

(2) - جابر إدريس علي أمير، منهج السلف والمتكلمين، ج 1 ص 370.

(3) - إبراهيم بن محمد البريكان، القواعد الكلية، ص 364.

(4) - الشورى / 11.

كما جمع الله تعالى بينهما في الآية...<sup>(1)</sup>. قال ابن أبي العز الحنفي : "... ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ رد على المشبهة. و ﴿هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ رد على النفاة المعطلة...<sup>(2)</sup>. ف "... كان مذهب السلف والأئمة إثبات الصفات ونفي مماثلتها لصفات المخلوقين فإله تعالى موصوف بصفات الكمال الذي لا ينقص فيه، منزّه عن صفات النقص مطلقا. ومنزه عن أن يماثل غيره في صفات كماله...<sup>(3)</sup>.

وحينئذ فقول بعض السلف أمرّوها كما جاءت بلا كيف يعني : أن الشطر الأول من العبارة يراد به الإثبات ويراد بالشطر الثاني التنزيه.

يقول ابن القيم : "...والعصمة النافعة في هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تمثيل. بل تثبت له الأسماء والصفات وتنفي عنه مشابهة المخلوقات. فيكون إثباتك منزها عن التشبيه ونفيك منزها عن التعطيل...<sup>(4)</sup>.

إن التنزيه بلفظ "بلا كيف" يعني -عمليا- سدّ كل المنافذ التي قد يتسلل منها سؤال : كيف؟ مما يعني ضرورة الرقابة المستمرة للعقل من جانب النقل. إضافة إلى ذلك لا بد من عمل روحي مُفعمّ بإيمان كبير وتعلق بالله شديد حتى يتمكن المؤمن من التسليم والكف عن السؤال بكيف؟

وهو عمل يتطلب الحضور والوعي الدائمين للنقل والقلب والعقل وفي الآن نفسه. ولذلك نجد في عالم الفكر الإسلامي من سأل وبحث عن الحقيقة والكيف فاضطره ذلك إلى التلويل تخرجاً من التشبيه.

كما نجد آخرين سلموا ولم يبحثوا في الكيف. وهو حال المتكلمين سواء منهم من سموا أنفسهم سلفاً أم من أطلق عليهم لقب الخلف وأولئك الخلف رأوا أن قولهم بلا كيف إيغال في التشبيه. فلربما زيد على سؤال كيف هو؟ سؤال : هل ما ليس له كيف له وجود حقيقي وثابت؟

(1) - جابر إدريس علي أمير، منهج السلف والمتكلمين، ج 1 ص 355.

(2) - محمد بن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص 104.

(3) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 5 ص 329.

(4) - محمد بن أبي بكر بن القيم، مدارج السالكين، ج 2 ص 86.

فيكون في المصير إلى التأويل سلامة في الاعتقاد، وقطع لدابر التشبيه.

3 - الإثبات المفصل والنفي المجمل : إن الطريقة التي اعتمدها السلف في الإثبات هي أنهم يفصلون في الإثبات ويجمعون في النفي. وهي طريقة القرآن التي رأى السلف أن بعض المتكلمين قد أغفلها وخالفها. لأنهم نفوا بتفصيل، وأثبتوا بتفصيل. فأجزوا في الإثبات وأطنبوا في النفي. وهم الذين عناهم ابن تيمية لما قال : "... يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل ولا يثبتون إلا وجودا مطلقا لا حقيقة له عند التحصيل..."<sup>(1)</sup> والإثبات المفصل والنفي المجمل منهج القرآن الكريم، علمه الله تعالى الأنبياء والرسل. إذ أن "... الله سبحانه وتعالى بعث رسله بإثبات مفصل ونفي مجمل. فأثبتوا لله تعالى الصفات على وجه التفصيل. ونفوا عنه ما لا يصح له من التشبيه والتمثيل كما قال تعالى ﴿ فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾<sup>(2)</sup> ..."<sup>(3)</sup>.

فمما هو من قبيل النفي المجمل قوله تعالى ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾<sup>(4)</sup>. وقوله ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا ﴾<sup>(5)</sup>. وقوله ﴿ وَلَمْ يَخْذْ وَاكًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ ﴾<sup>(6)</sup>.

- وما كان على سبيل الإثبات المفصل قوله تعالى ﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾<sup>(7)</sup>. وقوله ﴿ وَهُوَ الْعَظِيمُ الْوَدُودُ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ... ﴾<sup>(8)</sup>. وقوله ﴿ وَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ كُلُّ شَيْءٍ عَالِمٌ... ﴾<sup>(9)</sup>.

(1) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، الرسالة التدمرية، ص 08.

(2) - مريم / 65.

(3) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، المصدر السابق، ص 05.

(4) - الإخلاص / 03 - 04.

(5) - البقرة / 22.

(6) - الفرقان / 02.

(7) - البقرة / 255.

(8) - البروج / 16.

(9) - الحديد / 03.

إن النفي كما بينته هذه الآيات وغيرها ليس مرادًا لذاته إنما "...المراد به بيان انتفائه لثبوت كمال ضده. لا لمجرد نفيه. لأن النفي ليس بكمال إلا أن يتضمن ما يدل على الكمال. وذلك لأن النفي عدم. والعدم ليس بشيء فضلا على أن يكون كمالا..."<sup>(1)</sup>. وأما فائدة التفصيل في الإثبات أنه "...كلما كثر الإخبار عنها وتنوعت دلالتها ظهر من كمال الموصوف ما هو أكثر. ولهذا كانت الصفات الثبوتية التي أخبر الله بها عن نفسه أكثر بكثير من الصفات السلبية..."<sup>(2)</sup>.

إن الإثبات بطريق التفصيل يظهر لنا أمورا هامة منها :

- إظهار كمال الله تعالى وجلاله؛ وذلك بكثرة إضفاء صور المدح والعظمة والإجلال. فإن أحدنا إذا أراد تعظيم شخص أطنب في ذكر المحاسن وغض الطرف عن نفي النقائص، وإن نفي بعضها، فإن مقدار نفي النقائص لا يأخذ مقدار ما يثبت له من المحاسن.
- إظهار صورة من صور الأدب مع المولى سبحانه وتعالى. وهذا مفهوم من الإكثار بوصفه بصفات الكمال بتفصيل، ونفي النقائص عنه بإجمال.
- إن الله يريد لعباده أن يعرفوه في أسمى صور العظمة "...فإنه لا حياة للقلوب ولا نعيم ولا لذة ولا سرور ولا أمان ولا طمأنينة إلا بأن تعرف ربها"<sup>(3)</sup> ومعبودها... بأسمائه وصفاته وأفعاله..."<sup>(4)</sup>.

4 - قياس الأولى : إنها وسيلة جاءت لتدعم الإثبات المنزه عن كل صفات النقص. وهو قياس يتضمن إثبات الصفات على الوجه اللائق بكمال الله وجلاله، إثباتا ليس مجردا عن الكمالات. ومضمونه أن "...العلم بأن الكمال المطلق الذي لا ينقص فيه بوجه من الوجوه ثابت للرب تعالى يستحقه بنفسه المقدسة. فهو سبحانه موصوف بكل صفات الكمال التي لا غاية فوقها، وبيريء من سمات النقص والاحتياج. وكل ما يثبت للمخلوق وأمكن أن يتصف

(1) - محمد الصالح العثيمين، القواعد المثلى...، ص23.

(2) - المرجع السابق، ص24.

(3) - الضمير يعود على القلوب.

(4) - محمد بن أبي بكر بن القيم، الصواعق المرسله، ج 1 ص150.

به المخلوق فالخالق أولى به. وكل نقص تنزّه عنه المخلوق فالخالق أولى أن يتنزّه عنه...<sup>(1)</sup>.

وهو الوارد في قوله تعالى ﴿ وَكَهَ الْمَثَلُ الْأَعْلَى ﴾<sup>(2)</sup>. "...المثل الأعلى هو المتضمن لإثبات الكمالات لله تعالى وحده. ولهذا كانت صيغة أفعال التفضيل أي أعلى من غيره. وأما مثل السوء فهو لعدم صفات الكمال. فمن سلب صفات الكمال عن الله تعالى فقد جعل له مثل السوء. وضده المثل الأعلى... وهو الكمال المطلق المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية التي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل كان أعلى من غيره... ولما كان الرب تعالى هو الأعلى وسائر صفاته عليا كان المثل الأعلى وكان أحقّ به من كل ما سواه..."<sup>(3)</sup>.

وهذا المسلك في الإثبات كثير في القرآن الكريم. من ذلك حكاية سيدنا إبراهيم عليه السلام وهو يحاور أباه قال فيما حكاه الله تعالى عنه ﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا... ﴾<sup>(4)</sup>. "...فدلّت الآية على أن السميع البصير الغني أكمل ممن ليس كذلك... وأما رب الخلق الذي هو أكمل من كل موجود فهو أحق الموجودات بصفات الكمال وأنه لا يستوي من يتصف بصفات الكمال والذي لا يتصف بها..."<sup>(5)</sup>. وإذا كان "...السمع والبصر والمحبة وغيرها... من الصفات كمالا في المخلوق المرئوب فالرب أولى بالاتصاف بها مع الفرق بين النسبتين. نسبتها للخالق، ونسبتها للمخلوق..."<sup>(6)</sup>.

والخلاصة أن معنى الكمال والنقص يجب أن يؤخذ من الشرع حتى لا نصفه بما قد يُظنّ أنه كمال في حقه بالمقايسة على المخلوقين. فهي ليست كمالا بالنسبة له سبحانه. والله تعالى يثبت لنفسه صفات الكمال في مقابلة نفيها عن غيره بيانا لغايتين اثنتين :

(1) - أحمد بن عبد الحلّيم بن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 6 ص 71.

(2) - الروم / 27.

(3) - محمد بن أبي بكر بن القيم، الصواعق المرسلّة، ج 3 ص 1030 - 1031.

(4) - مريم / 42.

(5) - أحمد بن عبد الحلّيم بن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 6 ص 82.

(6) - أحمد بن عبد الحلّيم بن تيمية، حديث النزول، ص 23.

أولهما : "...أنه لم يذكر هذه النصوص<sup>(1)</sup> لمجرد تقرير صفات الكمال له. بل ذكرها لبيان أنه المستحق للعبادة دون ما سواه. فأفاد الأصليين الذين بهما يتم التوحيد. وهما إثبات صفات الكمال. ردا على أهل التعطيل وبيان أنه المستحق للعبادة لا إله إلا هو ردا على المشركين..."<sup>(2)</sup> لذلك فهو "...كثيرا ما يذكرها عند ذكر آلهتهم التي عبدوها من دونه. جعلوها شركاء له... فيذكر سبحانه من صفات كماله وعلوه على عرشه وتكلمه وتكليمه وإحاطة علمه ونفوذ مشيئته ما هو منتف عن التهم. فيكون ذلك من أدل الدليل على بطلان ألوهيتها وفساد عبادتها من دونه..."<sup>(3)</sup>.

ثانيهما : إنه يذكر صفات الكمال كذلك عند دعوته عباده إلى ذكره وشكره وعبادته "...فيذكر لهم من أوصاف كماله ونعوت جلاله ما يجذب قلوبهم إلى المبادرة إلى دعوته والمسارعة إلى طاعته والتنافس في القرب منه..."<sup>(4)</sup>.

وجماع الغايتين نفي الألوهية والعبادة عن غير الله تعالى لا تصافه بأضداد صفات الكمال. والدعوة إلى ضرورة عبادته وشكره لأنه وحده المتصف بكل صفات الكمال.

لقد قام مذهب السلف في الصفات على قواعد للفهم، ووسائل للإثبات، توافقت فيها صحيح المنقول مع صريح المعقول؛ فأما القاعدتان فهما :

1 - الاتفاق في أفاظ وتسميات الصفات لا يقتضي المماثلة.

2 - التفريق بين علم المعنى وعلم الكيف.

وقد جعلتهما قاعدتين لأنهما كذلك. كان من جهة سوء فهمها غلط المتأولين. وعلى ضوء الفهم الخاص لهاتين القاعدتين جرد السلف وسائل للإثبات فكانت :

1 - إثبات الذات وسيلة لإثبات الصفات.

2 - الجمع بين الإثبات والتنزيه.

3 - التفصيل في الإثبات والإجمال في النفي.

4 - قياس الأولى.

(1) - إشارة إلى النصوص الدالة على إثبات صور الكمال.

(2) - أحمد بن عبيد بن عبد الحليم بن تيمية، الفتاوى، ج 6 ص 82 - 83.

(3) - محمد بن أبي بكر بن القيم، الصواعق المرسله، ج 3 ص 910.

(4) - المصدر السابق، ج 3 ص 910.

فما هو العنصر الثاني الذي قام عليه الإثبات عند السلف؟

## المطلب الثاني : إنكار المجاز

إنه لا بد من التعريف بالمجاز في اللغة وفي الاصطلاح تمهيدا للوصول إلى موقف السلف، وخاصة موقف ابن تيمية منه.

فالمجاز في اللغة من مادة جوز، وله أربع صيغ : الجواز، المجاز، التجوز والجوز. فجوز الشيء : وسطه، والجواز : صك المسافر، والمجاز : المصدر والموضوع، والتجوز : الخفة في الصلاة والعمل والسرعة<sup>(1)</sup>.

والملاحظ في تلك المعاني أنه إذا استثنينا المعنى الأول، وهو جوز كل شيء أي وسطه، فإن المعاني الثلاثة الباقية متقاربة، بل ومتصلة ببعضها البعض؛ فأحدنا يجاوز مجازه أي موضعه، وهو يحتاج في ذلك إلى التجوز إلى جواز أي إلى صك ليتجاوز أي يخف ويسرع سرعة خفيفة غير مخلة. كما جاء في الحديث : (تجاوزوا في الصلاة)<sup>(2)</sup> أي خففوها، فهو يريد تخفيفا غير مغل بالأركان والفرائض.

ونظهر في تعريف ابن منظور للمجاز معاني أخرى وهي :

جوائز الأشعار والأمثال أي ما جاز منها من بلد إلى بلد، ... وجاوزت الشيء إلى غيره وتجاوزته بمعنى أجزته، ... وتجاوز الله عنه أي عفا. وفي الحديث : (كنت أبايع الناس وكان من خلقي الجواز)<sup>(3)</sup> ... وتجاوز في كلامه أي تكلم

(1) - خليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق : مهدي الخزومي، ط1، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1988، ج1 ص164.

(2) - أخرجه ابن ماجة بلفظ : يا عثمان تجاوز في الصلاة. وأخرجه أحمد من طريق أنس بن مالك بلفظ : لدخل الصلاة وأنا أريد أن أظليها فأسمع بكاء الصبي فأجتاوز في صلاتي...

\* سنن ابن ماجة، كتاب : إقامة الصلاة والسنة فيها، باب : ومن أمّ قوما فليخفف، ج1 ص316.

\* مسند الإمام أحمد، ج3 ص109.

(3) - أخرجه البخاري ومسلم.

\* صحيح البخاري، كتاب : أداء الديون، باب : حسن التقاضي، المجلد الثاني، ج1 ص83.

\* صحيح مسلم، كتاب : المساواة، باب : فضل إنظار المعسور والتجاوز في الاقتضاء، المجلد الخامس، ج10 ص225.

بالمجاز (1)...

وفي تلك المعاني :

- وجود عملية تعدية ومجازة من موضع إلى آخر.

- وجود طرفين أو وضعين بينهما علاقة : فجوائز الأشعار والأمثال جازت وتعدت وضعها الأول أو بلدها الأصلي إلى بلد آخر، والتجاوز الذي هو العفو فيه معنى التعدية من حال الغضب والعقاب إلى حال الرضى والعفو.

وفي المعنى الخامس يبدو معنى المجاز وهو الطريق والمسلك، و هذا المعنى يكاد يقترن من المعنى الاصطلاحي؛ حيث أن المجاز وسيلة أو أداة. إلا أنه وردَ عامًّا؛ فالأمر المجاز هو ما يجعله أحدنا وسيلة أو طريقا إلى حاجته سواء كان ماديا أو معنويا. أما معنى تجوز في كلامه أي تكلم بالمجاز فإنه لا يظهر ما إذا كان المراد به المعنى الاصطلاحي الذي هو قسيم الحقيقة - كما سوف نرى -

أما اللغويون - ومنهم عبد القاهر الجرجاني - فنجده يهتم بالمجاز بصفة واسعة، فيقسّمه إلى نوعين :

المجاز المفرد. فيقول عنه : "...إنك إذا ذكرت الكلمة وأنت لا تريد معناها. ولكن تريد ما هو ردف لها وشبيهه. فتجوزت بذلك في ذات الكلمة وفي اللفظ نفسه..." (2).

أما النوع الثاني "...فهو أن يكون التجوز في حكم يجري على الكلمة فقط. وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها. ويكون معناها مقصودا في نفسه ومرادا من غير تورية ولا تعريض..." (3).

وهو الذي يسميه اللغويون مجاز الإسناد أو المجاز العقلي أو المجاز الحكمي... فهو مجاز إسناد من حيث أن أفعالا يسندها الناطق بها إلى ما لا يقر العقل حمله عليه، كقوله تعالى : ﴿ فَمَا رِيحَتْ تَجْرَهُمْ ﴾ (4). وإنما الريح للتاجر لا للتجارة.

(1) - محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ج 1 ص 724.

(2) - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تعليق : محمود محمد شاكر، ط2، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1989، ص 293.

(3) - المرجع السابق، ص 293.

(4) - البقرة / 16.

وهو مجاز عقلي لأن العقل هو الذي كشف حقيقة إسناد الفعل إلى ما لا يحتمله.  
وهو مجاز حكمي لأن أحكاما أجريت على أفعال لا تجري عليها - عادة - كقوله تعالى :  
﴿ جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْتَضَّ ﴾ (1).

وتعريف عبد القاهر الجرجاني يمثل تطورا كبيرا في نظرة اللغويين إلى المجاز. حيث يبدو أن عناصره قد بدأت تظهر وهي : لفظ حقيقي أو أصلي، لا يريده المتكلم. ومعنى آخر يختفي خلف اللفظ الأصلي. وعلاقة التشابه التي تربط بينهما.  
ونخطو بعد ذلك خطوة إلى القرن السابع، فنجد أن المجاز ازدان بعنصر جديد وهو القرينة. فتكتمل العناصر الأربعة المكونة للمجاز. فنجد "... الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعه له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع..." (2).

ويكتمل مفهوم المجاز سواء من حيث التقسيم، أو من حيث وضوح العناصر بعد ذلك؛ "... بحيث يصير مفرد ومركب : فالمفرد هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب على وجه يصحّ مع قرينة عدم إرادة المعنى الحقيقي. والمجاز المركب هو اللفظ المركب المستعمل فيما يشبه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة أو بشكل أوضح: الكلام المستعمل في غير المعنى الذي وضع له لعلاقة غير المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة معناه الوضعي..." (3).

فلا يكون اللفظ مجازا إلا بتوفر ركنين وشرطين.

أما الركنان : فاللفظ الموضوع له والمنقول إليه، وأما الشرطان فهما : العلاقة بين اللفظ الموضوع واللفظ المنقول إليه. والقرينة المانعة من إرادة المعنى الأصلي أو الموضوع. وبذلك يكون المجاز مدينا للغويين؛ فهم من أرسى دعائمهم، وأرخى ذيوله، حتى صار عندهم صناعة لفظية، وميدانا للتباري بين الفصحاء والبلغاء.

(1) - الكهف / 77.

(2) - يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وعلق عليه : نعيم زرزور، ط 2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1987، ص 359.

(3) - جلال الدين القزويني، التلخيص، شرحه وخرج شواهد: محمد هاشم دويدري، ط 2، بيروت، دار الجيل، 1982،

أما في اصطلاح الأصوليين فالمجاز : "... ما أفيد به معنى مصطلحا عليه غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب فيها..."<sup>(1)</sup>.

والمجاز في هذا التعريف يبدو كأنه حقيقة ثانية، إذ هو لفظ مفيد أيضا، تفضله الحقيقة من حيث أنها الوضع الأول المصطلح عليه أول مرة.

لذلك نجد أن الأمدي والرازي يخطوان في تعريف المجاز خطوة دقيقة إذ يوليان العلاقة بين الحقيقة والمجاز اهتماما مميذا. فيقول الأمدي : "...المجاز هو اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وضع له أولاً في الاصطلاح الذي به المخاطبة لما بينهما من التعلق..."<sup>(2)</sup>. ويقول الرازي : "...المجاز ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الأول..."<sup>(3)</sup>.

وقد أوشك أن يكون التعريفان مماثلان لتعريف أبي الحسين لولا انتباه الرجلين إلى العلاقة التي تتيح الفرصة للمتكلم أن ينقل اللفظ من الحقيقة وهي الوضع الأول إلى المجاز وهو الوضع الثاني؛ ذلك أن : النقل من وضع إلى آخر دونما علاقة، وتسمية الوضع الثاني مجازا - كما هو التعريف الأول - فلا يصح لأن ذلك يعني : إذا قال قائل : أسد ثم قال حمار، صار الحمار مجازا على الأسد، وهو خطأ بيّن. يقول الرازي : "...لولا العلاقة لما كان مجازا بل كلن وضعاً جديدا..."<sup>(4)</sup>.

وعند الشوكاني : "... المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة..."<sup>(5)</sup> ويكون - بذلك - تعريف المجاز قد اكتمل على غرار ما هو عليه عند اللغويين؛ لفظ جديد مستعمل لعلاقة بينه وبين الوضع السابق القديم، لأن قرينة ما منعت من إرادة هذا المعنى القديم. وهو ما لم يتضح في التعاريف السابقة.

(1) - أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق : محمد حميد الله، د ط، دمشق، 1964، ج 1 ص 16.

(2) - سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق : إبراهيم العجز، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1985،

28/1.

(3) - فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، ص 112.

(4) - المصدر السابق، ص 112.

(5) - علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 49.

— وبناء على ذلك راح المفسرون يُجزّونَ هذا المعنى على تفسير آيات القرآن الكريم. فيقول الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاسْتَلِ الْقَرْيَةَ...﴾<sup>(1)</sup>: "...وإن كنت متهما لئلا تصدقنا على ما نقول من أن ابنك سرق فاسأل القرية التي كنا فيها وهي مصر. يقول: سأل من فيها من أهلها..."<sup>(2)</sup>. وهو من أنواع المجاز الذي يسميه اللغويون إطلاق اسم المحل على الحال. وفي الآية أطلق اسم المحل وأراد الحال، فعبر بالقرية على ساكنيها. وفي قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ...﴾<sup>(3)</sup> يقول الزمخشري: "...استعيرت الإرادة للمناداة والمشاركة. وسمعت من يقول عزم السراج أن يطفأ..."<sup>(4)</sup>. وقد أنكر المجاز جماعة من المالكية... والشافعية... وحكي عن داود الظاهري...<sup>(5)</sup>.

وحجتهم في إنكار المجاز يمكن إجمالها فيما يلي:

- المجاز لفظ ركيك. ويصار إليه عند العجز. ذكرهما ابن برهان<sup>(6)</sup> في الوصول<sup>(7)</sup>. وأبو الحسين البصري في المعتمد<sup>(8)</sup>.

- لو جاز على الله تعالى أن يخاطب الناس بالمجاز لصح وصفه بأنه متجوّز، وكذلك إن المجاز لفظ لا ينبئ بنفسه. ووروده في كتاب الله تعالى يفضي إلى الالتباس. ذكرهما

(1) - يوسف / 82.

(2) - محمد بن جرير الطبري، الجامع، ج 7 ص 273.

(3) - الكهف / 77.

(4) - محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ج 2 ص 737.

(5) - هو داود بن علي بن خلف الأصبهاني، الملقب بالظاهري، والذي تنسب إليه الطائفة الظاهرية التي ترفض التأويل والقياس، وتذهب إلى الأخذ بالظاهري. ولد بالكوفة وسكن بغداد، وكانت وفاته بها سنة سبعين ومائتان.

[ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 2 ص 255 - 257 وابن النديم، الفهرست، ص 267 - 268].

(6) - هو أحمد بن علي بن برهان، أبو الفتح، الفقيه البغدادي، الشافعي، كان متبحراً في علم الأصول. تفقه على يد أبي الغزالي وأبي بكر الشاشي. من تصانيفه: البسيط والوجيز والوسيط. توفي ببغداد سنة ثمانية عشر وخمسمائة.

[ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 1 ص 99 وخير الدين الزركلي، الأعلام، ج 2 ص 333].

(7) - أحمد بن علي بن برهان، الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عبد المجيد علي أبي زنيد، دط، الرياض، مكتبة المعارف،

1983، ج 1 ص 101.

(8) - أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج 1 ص 31.

الرازي في المحصول<sup>(1)</sup>.

والحق أن هذه الحجج ظلت ضعيفة. ولم يستبسل المثبتون للمجاز كثيراً في الرد عليها وتفنيدها. فقد ردّ الرازي على جواز وصفه تعالى بأنه متجاوز بأن أسماءه تعالى وصفاته توقيفية. وأن الالتباس زائل متى حضرت القرينة. فيقول: "... لا التباس مع ورود القرينة الدالة على المراد..."<sup>(2)</sup>.

أما كونه لفظ ركيب فيرد عليه ابن برهان بقوله: "... وهذا ممنوع لأن المجاز ربما كان أفصح من الحقيقة وأبلغ ... وإنما يصار إليه لتحسين الكلام وتزيينه! ..." <sup>(3)</sup>. ويقول الرازي: "... إن قيل: كيف يجوز وصف الجدار بالإرادة مع أن الإرادة من صفات الأحياء؟ قلنا: هذا اللفظ ورد على سبيل الاستعارة ..."<sup>(4)</sup>.

ومن علماء القرآن ذهب السيوطي إلى تقسيم المجاز إلى قسمين: المجاز في التركيب والمسمى مجاز الإسناد أو المجاز العقلي، وهو أن يسند الفعل إلى غير ما هو له أصالة. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا نَكَّيْتُمْ عَلَيْهِمُ الْكُفْرَةَ فَزَادْتُمُ الْإِيمَانَ﴾ <sup>(5)</sup> نسبت زيادة الإيمان التي هي فعل الله تعالى إلى الآيات لكونها سببا فيها. وقوله: ﴿يُذَوِّجُ آبَاءَهُمْ﴾ <sup>(6)</sup> والفاعل غيره ونسب الفعل إليه لكونه الأمر به.

- المجاز المفرد أو المجاز اللغوي وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولاً وأنواعه كثيرة. عدّ منها السيوطي عشرين نوعاً. منها: إضافة الفعل إلى ما لا يصلح منه تشبيهاً نحو قوله تعالى: ﴿جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَتَّقَضَّ﴾ <sup>(7)</sup>. وإطلاق اسم الكل على الجزء نحو قوله

(1) - فخر الدين الرازي، المحصول، ج 1 ص 140.

(2) - المصدر السابق، ج 1 ص 141.

(3) - أحمد علي بن برهان، الوصول إلى علم الأصول، ج 1 ص 101.

(4) - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج 21 ص 257.

(5) - الأنفال / 02.

(6) - القصص / 04.

(7) - الكهف / 77.

تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصْلَهُمْ فِيهِ إِذَانِهِمْ﴾<sup>(1)</sup>. وإطلاق الجزء على الكل نحو قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾<sup>(2)</sup>، أي تبقى ذاته...<sup>(3)</sup>.

أما الزركشي فالمجاز عنده آية من آيات الحسن والإعجاز في القرآن الكريم. لذلك قال: "...لو سقط المجاز سقط شطر الحسن..."<sup>(4)</sup> وعد هو الآخر منه عشرين نوعاً. إن تلك الحفاوة بالمجاز لم تمنع قوماً من إنكاره.

وقد تبع منكريه قديماً رهطٌ كثيرٌ من الباحثين والدارسين المعاصرين؛ إلا أن إنكارهم لا يعدو أن يكون زهو كبير بترديد ما قاله السابقون. فقال أحدهم: "...هو باطل وذريعة لنفي الصفات..."<sup>(5)</sup>، ونعته آخر فقال: "...هو طاغوت..."<sup>(6)</sup> وذهب آخر إلى أنه "...مطية للتحريف وسلماً لإبطال الصفات..."<sup>(7)</sup>، وعبارات أخرى من هذا القبيل.

وقد أرجأت إنكار ابن تيمية وأشياعه كابن القيم مع أنهم أشد المنكرين، لأن مناقشته كانت علماً رصيناً غاص به إلى عمق المسألة. وناقش مكوناتها بدقة كبيرة، وخلص إلى أن أصل المشكلة هي قضية الوضع اللغوي، هل اللغة اصطلاح أم توقيف أم شيء آخر؟ لذلك سنكشف أن إشكالية المجاز - كما هي بين ابن تيمية والجمهور - في جوهرها بحث عن الواقع اللغوي.

وقد ذهب رأي آخر إلى أن إنكار ابن تيمية للمجاز سببه الاستغلال البشع له من طرف غلاة الشيعة وغيرهم لتهديم أركان الإسلام وفروعه، وحماية الدين تتطلب استعمال كل الطرق ولو بإنكار المجاز. فيقول: "...إن الضرورات والظروف التي جعلت الإمام يقف تلك الوقفة

(1) - البقرة / 19.

(2) - الرحمن / 27.

(3) - حلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2 ص36.

(4) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2 ص255.

(5) - محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، ص58.

(6) - عبد الرحمن المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج3 ص1172.

(7) - سليمان الغصن، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، ط1، المملكة السعودية، دار العاصمة للنشر

والتوزيع، 1996، ج1 ص434.

من المجاز في كتابه الإيمان وفي رسالته المدنية هي في الواقع ظروف جد خطيرة ومن يقف على خطورتها سيسوغ للشيخ الإمام وقوفه ضدها، والعمل بكل طاقة على دفعها وكف شرها ولو أدى ذلك إلى إنكار المجاز. إذ هو ليس عقيدة أو معلوما من الدين بالضرورة. وإنما هو مذهب قولي وفن من فنون البيان لا يفسق منكروه ولا يُذم. ومجمل ما يمكن تصوره هو كثرة التأويلات التي تعدى بها قائلوها على النصوص الشرعية، وتجاوزوا بها مرحلة المعقول المقبول إلى المدخول المنحول الذي يكاد يذهب بكل الحقائق التي جاء بها الإسلام وأقرّها. فلم تكن المسألة مسألة تأويل مجازي. وإلا لهان الخطب. وإنما طمّ شرها وعمّ وأغرب قائلوها كل إغراب حتى صارت بعض الألفاظ ليست لها مدلول محقق في خضم تلك التأويلات العمياء...<sup>(1)</sup>.

وهو قول يُرجع سبب إنكار المجاز إلى ظروف وتحديات الموغلين في التأويل. نعم ربما كانت الظروف دافعا للاجتهاد في الرد والإبداع فيه، خاصة إذا تعلق الأمر بالدفاع عن العقيدة. لكن جوهر الخلاف بين ابن تيمية ومخالفيه - كما سيظهر - هو في أصل اللغة. وهذا الإنكار المؤسس عند الرجل باقٍ ولو كانت الظروف غير الظروف.

- إن قولاً كهذا يعني أن الخلاف كان ظرفياً ومؤقتاً، ومتى ثبت خلو واقع الفكر الإسلامي من التأويل الأعمى، وتغيرت الظروف بات الاعتراف بالمجاز مشروعاً. وكتابات ابن تيمية وأتباعه ومؤلفاتهم ومناقشاتهم لا تشير إلى هذا لا تلميحا ولا تصريحاً.

- ثم إنه لو كان الأمر مجرد تصحيح لواقع فكري فاسد لاختلف الأمر. ولا يستدعي ضرب المجاز في العمق. بل كان يكفي ضبطه بشروط وضوابط... وقد علق أحدهم على ذلك القول: "ولا شك أن شيخ الإسلام ما كان ليعترض على المجاز أو غيره من العلوم الحادثة لو أنها بقيت مثل كثير من العلوم والفنون..."<sup>(2)</sup> مما يعني أن ابن تيمية كان سيقول بالمجاز لو لم يستعمله الغلاة. وهذا بعيد عن الصواب! لأن هذا القول يعني أيضاً أن تهدم كل العلوم الحادثة إذا سخرت لخدمة الباطل وتكريس

(1) - عبد الرحمن المطعني، المجاز في اللغة والكتاب.

(2) - عبد الرحمن المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج 3، ص 117.

الكفر وإشاعة الردة. وهذا لا يقوله عاقل لعلمه أن العلم وسيلة خير وبناء كما هو أداة شر وتخريب.

فكيف ينظر ابن تيمية إلى المجاز ؟

ينكر ابن تيمية المجاز، ويؤسس إنكاره على قواعد منها :

إنه يذهب إلى عمق المسألة، حيث يبدأ بمناقشة الأساس الذي بني عليه المجاز وهو الواقع اللغوي، أي مناقشة اللغة ومبداها.

فالقائلون بالمجاز يقسمون اللفظ إلى حقيقة ومجاز، وذلك يعني أن التقسيم سبق بوضع، أي أن أمة أو جماعة من أمة اجتمعت، واصطلحت على تسمية هذا الشيء بكذا وكذا... والقائلون بالاصطلاح على هذا النحو جلهم من متكلمي المعتزلة. ولما ثبت عندهم صوابية هذا الوضع قسموا اللفظ إلى حقيقة ومجاز. يقول ابن تيمية : "...إن هؤلاء احتاجوا إلى إثبات الوضع السابق على الاستعمال وهو متعذر..."<sup>(1)</sup>. وتقسيم اللفظ دون إثبات الوضع غلط، لأنهم يثبتون الفرع بالأصل. ويصادرون على المطلوب "...فلو أثبتوا التقسيم بهذا كان دورا فإنه لا يمكن أن يقال : إن هذه من أحد القسمين دون الآخر إلا إذا ثبت أن هناك قسمين لا ثالث لهما. وأنه لا يتناول شيء من أحدهما شيئا من آخر. وهذا محل النزاع. فكيف تجعل النزاع مقدمة في إثبات نفسه وتصادر على المطلوب...؟"<sup>(2)</sup>.

ويمضي في التشكيك في القواعد التي بني عليها التقسيم فيقول : "...وهذا التقسيم والتحديد يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع أولا لمعنى ثم بعد ذلك قد يستعمل في موضوعه، وقد يستعمل في غير موضوعه..."<sup>(3)</sup>. وفي موضع آخر يقول : "...وهذا (التقسيم) إنما يصح لو علم أن الألفاظ العربية وضعت لمعانٍ أولاً ثم بعد ذلك استعملت فيها فيكون لها وضع متقدم

(1) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، الإيمان، تحقيق : عصام الدين الصباطي، ط1، القاهرة، دار الحديث، 1993م/1414هـ، ص80.

(2) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، الفتاوى، ج20 ص485.

(3) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، الإيمان، ص75.

على الاستعمال...<sup>(1)</sup> وهو بذلك ينتم النقسيم قبل أن يأتي على الأصل الذي بنى عليه، وهو الاصطلاح؛ حيث ينفي أن يكون مبدأ اللغات - بما فيها اللغة العربية - اصطلاحاً. فما هو بدؤها عنده؟

لا ينفك الكلام عن المجاز عند ابن تيمية عن طبيعة اللغة، فهو يرى أنها ليست وقفاً كما ذهب إليه الأشاعرة، ولا اصطلاحاً كما ذهب إليه المعتزلة. وحجة الأشاعرة قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾<sup>(2)</sup>، ويرد ابن تيمية على تلك الحجة بقوله: "...فنحن نعلم أنه لم يعلم آدم جميع اللغات التي يتكلم بها جميع الناس إلى يوم القيامة..."<sup>(3)</sup>.

وإذا سلمنا أن الله تعالى قد علم نوح عليه السلام جميع اللغات، فإن آدم نقل عنه بنيته، والثابت في كتاب الله وفي تاريخ الإنسانية أن الله تعالى قد أغرق بني آدم في طوفان نوح، ولم يبق من بنيته إلا ثلاثة: سام-حام-يافت. قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ...﴾<sup>(4)</sup>. "...وأولاد نوح لم يكونوا يتكلمون بجميع ما تكلمت به الأمم بعدهم..."<sup>(5)</sup>، لأن في عالم الناس لغات ولهجات لا حصر لها. وفي لغة القوم الواحد ما لا يحصى من اللهجات. فكيف يُعقل أن يكون هؤلاء الثلاثة قد نطقوا بكل ذلك؟!

وإذا فرضنا أن أولاد نوح الثلاثة قد علموا أولادهم كل هذه اللغات واللهجات. فكيف نفسر أن يكون قوم على علم بهذه اللغة، ويجهد بقية اللغات؛ أو يعرف البعض ويجهد أهل الأكثر؟ "...ونحن نجد بني الأب الواحد يتكلم كل قبيلة منهم بلغة لا تعرفها الأخرى. والأب الواحد لا يقال إنه علم أحد ابنه لغة وابنه الآخر لغة. فإن الأب قد لا يكون له إلا ابنان. واللغات في أولاده

(1) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، الفتاوى، ج 7 ص 90.

(2) - البقرة / 31.

(3) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، الإيمان، ص 76.

(4) - الصفات / 77.

(5) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، الإيمان، ص 77.

أضعاف ذلك...<sup>(1)</sup> فبطل الاحتجاج بالآية، وبالتالي بطل القول بأن اللغة توفيقية. لأن هذا النقص يجد سنده القوي من حجة العقل والتاريخ، الذي يستمد قوته بدوره من كتاب الله تعالى. أما المعتزلة، فإن حجتهم ظلت ضعيفة. يقول ابن تيمية: "لا يمكن لأحد أن ينقل عن العرب، بل ولا عن أمة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة..."<sup>(2)</sup>.

فلا القول بالوقف سلمت أدلته ولا بالاصطلاح تأكدت.

أما ابن تيمية فيذهب إلى أن اللغة إلهام، وأدلته منقول صحيح يوافق معقول صريح. فالأدلة النقلية الثابتة في كتاب الله تعالى تبين أنه تعالى ألهم الحيوانات أصواتا، يفهم بها بعضهم بعضا، فحكى على لسان سليمان قوله: ﴿عَلِمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾<sup>(3)</sup>. وقال تعالى على لسان النملة: ﴿قَالَتْ مَلَّةٌ يَا أَيُّهَا النَّملُ ادْخُلُوا مَسْكِنَكُمْ...﴾<sup>(4)</sup>. وقال تعالى: ﴿يَا جِبَالَ أُوْبِي مَعُوْ وَ الطَّيْرِ﴾<sup>(5)</sup>.

وإذا كان الله تعالى قد ألهم الطير والنمل بل والجبال لغات، فإن ذلك في الأدمين أكد. قال ابن تيمية: "...فالمولود إذا ظهر منه التمييز سمع أبويه أو من يربيه ينطق باللفظ ويشير إلى المعنى. فصار يفهم أن ذلك اللفظ يستعمل في ذلك المعنى. أي أراد المتكلم به ذلك المعنى. ثم هذا يسمع لفظا بعد لفظ حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطالحوا معه على وضع متقدم. بل ولا أوقفوه على معاني الأسماء..."<sup>(6)</sup>

وأول من ألهمه الله تعالى تسمية الأشياء هو آدم عليه السلام فعلم الأسماء كلها بطريق الإلهام. فيكون معنى قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾<sup>(7)</sup> ألهمه تسمية كل شيء

(1) - المصدر السابق، ص 78.

(2) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، المصدر السابق، ص 76.

(3) - النمل / 16.

(4) - النمل / 18.

(5) - سبأ / 10.

(6) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، المصدر السابق، ص 76.

(7) - البقرة / 31.

باسمه. وكذلك النوع الإنساني كله - يقول ابن تيمية : "...فعلم أن الله قد ألهم النوع الإنساني أن يعبر عما يريد ويتصوره بلفظه. وأول من علم ذلك أبوهم آدم وهم علموا كما علم وإن اختلفت اللغات..."<sup>(1)</sup>.

وإذا ثبت أن مبدأ اللغة ليس وقفا ولا اصطلاحا، فإن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز، ثم القول بأن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز ما استعمل في غير ما وضع له بات بناء غير مؤسس في فكر ابن تيمية ومدرسته السلفية.

أما القاعدة الثانية التي يؤسس عليها إنكاره المجاز، فهي أن هذا التقسيم للألفاظ لم يكن موجودا في القرون الثلاثة الأولى، وهي قرون الخير والحجة، وهكذا نجد ابن تيمية يولي وجهه شطر القرون الأولى كلما حذب به أمر علمي، ولعله يريد بذلك أن يكسب مقولاته شرعية أكثر. فيقول : "...هذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان..."<sup>(2)</sup>. "...وإنما اشتهر في المائة الرابعة. وظهرت أوائله في المائة الثالثة وما علمته موجودا في المائة الثانية..."<sup>(3)</sup>.

بل إنه لم يتحدث به أئمة اللغة ولا درج على ألسنتهم وما نقل في مقالاتهم، يقول ابن تيمية : "...لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك. بل لم يتكلم به أئمة النحو أو اللغة كالخليل..."<sup>(4)</sup>.

والحاصل أن التقسيم لم يرد عنهم حجة في العلم وثقة في الدين، وقد أطال ابن تيمية مناقشة الأمدي في هذه المسألة واستوقفته كلمة "الأصوليين" التي أوردها الأمدي في الأحكام وهي : "...اختلف الأصوليون في اشمال اللغة على الأسماء المجازية..."<sup>(5)</sup>. حيث تساءل ابن تيمية عن هؤلاء الأصوليين.

هل المقصود هم أئمة الاجتهاد كمالك الشافعي وأحمد، أم الذين جردوا الكلام في أصول الفقه؟

(1) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، المصدر السابق، ص 79.

(2) - المصدر السابق، ص 74.

(3) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الفتاوى، ج 7 ص 89.

(4) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الإيمان، ص 74.

(5) - سيف الدين الأمدي، الأحكام، ج 1 ص 40.

فإن كان مقصوده أولئك فقد ثبت أنهم ما نطقوا بهذا اللفظ البتة. وما قسموا اللفظ إلى حقيقة ومجاز. أما إذا كان يريد من جرّدوا الكلام في أصول الفقه كما فعل الشافعي "...فمعلوم أن أول من جرّد الكلام في أصول الفقه هو الشافعي. وهو لم يقسم الكلام إلى حقيقة ومجاز. بل لا يعرف في كلامه من كثرة استدلاله وتوسعه ومعرفته الأدلة الشرعية أنه سمي شيئاً منه مجازاً... (1)". أما إن أراد من صنفوا في أصول الفقه من المعتزلة والأشاعرة، فهؤلاء قسموا ولكن "...ليس فيهم إمام من أئمة المسلمين الذين اشتغلوا بتلقي الأحكام من أدلة الشرع... وليس فيهم إمام في فن من فنون الإسلام لا التفسير ولا الحديث ولا الفقه ولا اللغة ولا النحو... (2)".

ويذهب إلى القاعدة الثالثة، حيث يرمي القائلين بالمجاز بالعجز عن التفريق والتمييز بوضوح ودقة بين ما هو حقيقة وما هو مجاز، فيقول: "...هذا التقسيم لا حقيقة له. وليس لمن فرق بينهما حد صحيح يميز به بين هذا وهذا. فلم أن هذا التقسيم باطل... (3)". ومعلوم أن أكثر اعتماد المجيزين في التفريق بين الوضعين على ما يسمى بالقرينة. يقول الأمدي: "...فقد يعرف كونه حقيقة ومجازاً بالنقل عن أهل اللغة... وقد يعرف كونه مجازاً بصحة نفيه في نفس الأمر... ويعرف كونه حقيقة بعدم ذلك... ومنها أن يكون المدلول مما يتبادر إلى الفهم من إطلاق اللفظ من غير قرينة... (4)". بمعنى ما تبادر إلى الذهن فهمه فهو الحقيقة، وما عُلِمَ محوطاً بالقرائن هو المجاز. فما هي القرينة؟ إن الأصل هو حمل اللفظ على حقيقته، وضرورة الاحتفاظ له بوضعه، فإذا انصرف إلى معنى آخر فلا بد من توفر شروط يستقيم بها المعنى المصروف إليه. يقول الزركشي: "...المجاز يحتاج إلى العلاقة وإلى القرينة. فالعلاقة المجوزة للاستعمال والقرينة هي الموجبة للحمل... (5)".

(1) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، الفتاوى، ج 20 ص 402.

(2) - المصدر السابق، ج 20 ص 404.

(3) - المصدر نفسه، ج 7 ص 96.

(4) - سيف الدين الأمدي، المصدر السابق، ج 1 ص 29.

(5) - بدر الدين الزركشي، البحر المحیط، حققه وأخرج أحاديثه: مجموعة من العلماء، ط 1، دار الكتب، 1994، ج 3 ص 50.

فشرطا المجاز هما : العلاقة + القرينة. فأما العلاقة "...فهي علاقة واتصال للمعنى المستعمل فيه بالموضوع له..."<sup>(1)</sup>.

فالعلاقة هي التي توجه إلى المعنى المناسب للوضع الأصلي، وتضفي على الكلام نظاما، وإلا سوغ النقل وكفى، ولقال من شاء ما شاء؛ فوجودها ضروري لتنظيم الكلام. وبذلك تصير عناصر المجاز ثلاثة : (وضع أصلي + مناسبة + وضع جديد). يقول أبو الحسين البصري : "...المجاز يستدعي أمورا ثلاثة الوضع الأول والمناسبة والنقل..."<sup>(2)</sup>.

فوظيفة العلاقة هي تجويز استعمال معنى بذاته دون غيره.

وأما القرينة فهي - كما قال الزركشي - : "...المجاز يحتاج إلى العلاقة وإلى القرينة. فالعلاقة المجوزة للاستعمال والقرينة هي الموجبة للحمل..."<sup>(3)</sup>.

وهي قسمان باعتبار مصدرها :

- مقالية : وتسمى لفظية وهي "...أن يذكر المتكلم عقب ذلك الكلام ما يدل على أن المواد من الكلام الأول غير ما أشعر به ظاهره..."<sup>(4)</sup>.

- حالية : "...ويراد بها عرف المتكلم وعادته في الكلام ومنها أن يقترن الكلام بهيئات مخصوصة قائمة بالمتكلم دالة على أن المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز..."<sup>(5)</sup>.

فمصدر القرينة : حال ومقال، هيئة ولفظ.

وهي قسمان أيضا باعتبار وظيفتها :

- قرينة مبينة للمعنى المراد، وتكون في الحقيقة والمجاز وتسمى قرينة معينة.

- قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي. وتكون في المجاز، وتسمى قرينة مانعة.

يقول وهبة الزحيلي : "...القرينة ما يذكره المتكلم لتعيين المراد أو لبيان أن المعنى الحقيقي غير مراد. وتسمى الأولى معينة. وتجري في الحقيقة والمجاز. والثانية تسمى قرينة مانعة

(1) - محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 52.

(2) - أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ص 172.

(3) - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج 3 ص 59.

(4) - فخر الدين الرازي، المحصول، ج 1 ص 140.

(5) - المصدر السابق، ج 1 ص 140.

وتختص بالمجاز...<sup>(1)</sup>. وهذه لا يخلو منها كلام متكلم؛ لأن جميع المتكلمين يحرصون على بيان مرادهم بألفاظ ومقالات. وإلا انتفى المقصود من الكلام، وانتفت وظيفة اللغة كوسيلة للاتصال والتفاهم، وإن عجزت الألفاظ عن البيان بين مراده حاله.

أما القرينة المانعة فعليها مدار الكلام بين القائلين بالمجاز والمنكرين له، وهي التي تمنع من حمل اللفظ على الحقيقة دون أن تبين له الوجهة التي ينصرف إليها، لأن ذلك من وظائف العلاقة.

وإذا تأكد حق القرينة في صرف اللفظ عن الحقيقة. فإن ذلك يعني أن لها من القوة ما يؤهلها لذلك. وعليه كانت القرائن المانعة أربعة : عقلية، عرفية، حسية وشرعية.

- فالعقلية مصدر قوتها العقل واعتباره مصدرا من مصادر المعرفة.

- والشرعية قوتها في مصدرها وهو الكتاب والسنة.

- والعرفية تستمد قوتها من عادات وأعراف المتكلمين.

- وأما الحسية فلا ينكرها عاقل !

يقول الزركشي : "... لا بد للمجاز من قرينة تمنع من إرادة الحقيقة عقلاً أو حساً أو عادة أو شرعاً..."<sup>(2)</sup>.

ومثال القرينة العقلية قوله تعالى : ﴿ وَأَسْتَفْزِزُ مِنْ أَسْطَظَّتْ مِنْهُمْ... ﴾<sup>(3)</sup>، ظاهرها وحقيقتها أن الله تعالى يأمر الشيطان بغواية العباد، والعقل يحكم بخلاف ذلك. قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ﴾<sup>(4)</sup>.

ومثال القرينة العرفية قولهم : بنى الخليفة قصراً، وهزم الأمير جيشاً، حيث يبعد في العرف أن يكون الخليفة قد بنى القصر وحده. أو أن الأمير قد هزم الجيش وحده. وإن كان ذلك غير ممتنع عقلاً.

ومثال القرينة الحسية كمن حلف ألا يأكل م هذه الشجرة. فالمراد ألا يأكل من ثمرها.

(1) - وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ط1، الجزائر، سوريا، دار الفكر، 1986، ج1 ص297.

(2) - الزركشي، البحر المحيط، ج3 ص59.

(3) - الإسراء / 64.

(4) - الأعراف / 28.

ومثال الشرعية التوكيل بالخصومة. فإنه لا يراد منه المعنى الحقيقي وهو النزاع والجدال. لأن هذا المعنى مهجور وممنوع شرعا. وإنما يراد به معنى الإجابة على دعوى المدعي... (1).

وبذلك يكون للقرائن سواء حالية أو مقالية وظيفتان :

- قرائن معينة مزيلة للالتباس ومبينة للمراد.

- قرائن صارفة عن الحقيقة إلى المجاز.

فالقريظة الصارفة أو المانعة توعد بصرف اللفظ عن الحقيقة فتستجيب العلاقة، وتبحث عن المعنى ذي الصلة بالوضع الأول. فيصير المعنى الأول إلى معنى آخر له بالأول علاقة، وهذا المعنى الثاني هو المجاز. وعملية نقل اللفظ من المعنى الأول إلى المعنى الثاني هي المسماة تأويلا.

تلك هي القرينة التي عليها اعتماد القائلين بالمجاز في التفريق بين الوضعين اللغويين الحقيقي والمجازي.

فما هي القرينة عند ابن تيمية ؟

يبدأ ابن تيمية بمناقشة الخصوم القائلين بالمجاز بتوجيه السؤال بعد أن يعيد مقولتهم : "...ثم يقولون تتميز الحقيقة من المجاز بالاكتماء باللفظ. فإذا دل اللفظ بمجردده فهو الحقيقة. وإذا لم يدل إلا مع قرينة فهو مجاز..." (2)، ثم يقول : "...ما تعني بالتجريد عن القرائن والاقتران بها...؟" (3).

ومن هنا يبدأ في البحث عن معنى القرينة.

فالقريظة - كما يفهمها - هي أن يتقيد اللفظ سواء كان اسما أو فعلا أو حرفا بقيود تمنع عنه الإطلاق، وقرينة الاسم هي الإضافة ولام التعريف، وتقييده بكونه فاعلا أو مفعولا به، أو مبتدأ أو خبرا ... وقرينة الفعل تقييده بأن يكون له فاعلا أو مفعولا أو ظرف زمان أو ظرف مكان، أو مفعول له أو معه...، وإذا كانت هذه القيود هي القرائن، فإن كلام العرب كله لا يوجد إلا مقيدا بها. بل إن العرب لا تسمي ما كان مجردا عن هذه القيود كلاما

(1) - وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج 1 ص 297.

(2) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الإيمان، ص 80.

(3) - المصادر السابق، ص 80.

"...فأما مجرد الاسم أو الفعل أو الحرف الذي جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل. فهذا لا يسمى من كلام العرب قط..."<sup>(1)</sup> وإذا كان القول المقيد عن الإطلاق هو المجاز فإن كلاً من كونه مجازاً... وبالجملة يقال إذا كان تقييد الفعل المطلق بالمفعول به، وبطرف الزمان والمكان مجازاً وكذلك كل ما قيد بقيد. فيلزم أن يكون الكلام كله مجازاً فأين الحقيقة؟...<sup>(2)</sup>.

إن خطأ الأصوليين - كما بينه ابن تيمية - يكمن في سوء فهمهم لمعنى القرينة؛ بحيث يأتي أحدهم بلفظ مجرد عن كل القيود فيقول "رأس" ويدعي أنه حقيقة في الإنسان، ثم يأتيه فيضيف إليه قيوداً لفظياً. فيقول رأس الدرب، أو رأس الأمر، ويدعي أن هذا مجاز. وبالتالي فالرأس حقيقة في الإنسان، مجاز في الدرب والأمر. وهو لا يدري أن نطق كلمة "رأس" مجردة لا تعني شيئاً.

يقول ابن تيمية: "...نجد أحدهم يأتي إلى ألفاظ لم يعلم أنهما استعملت إلا مقيدة فينطق بها مجردة عن جميع القيود. ثم يدعي أن ذلك هو حقيقتها من غير أن يعلم أنه نطق بها مجردة... وإذا قيل رأس العين ورأس الدرب... فهذا المقيد غير ذلك المقيد... ولو قدر أن الناطق باللغة نطق بلفظ رأس الإنسان أولاً... فالنطق بهذا المضاف أولاً لا يمنع أن ينطق بمضاف إلى غيره ثانياً. ولا يكون هذا مجازاً... فإذا قيل ابن آدم أولاً لم يكن قول ابن الفرس وابن الحمار مجازاً..."<sup>(3)</sup>.

ومن ثمة إذا كان اعتماد القائلين بالمجاز على هذه القيود، وتسميتها قرائن، - فإنها بنظر ابن تيمية - قواعد مهزوزة لا تصلح لبناء قول عليها. لأنه "...لا يوجد قط في كلام تام اسم ولا فعل ولا حرف إلا مقيد بقيود تزيل عنه الإطلاق..."<sup>(4)</sup> وإذا كانت تلك القيود قرائن فلن كلاً من كونه مجازاً لا حقيقة.

(1) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، الفتاوى، ج 7 ص 100.

(2) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، الإيمان، ص 85.

(3) - المصدر السابق، ص 81 - 82.

(4) - المصدر السابق، ص 83.

وحينئذ إذا كان المراد بالقرائن تلك القيود اللفظية فقد علم بطلانها "...وتبين أنه ليس لمن فرق بين الحقيقة والمجاز فرق معقول يمكن به التمييز بين النوعين. فعلم أن هذا التقسيم باطل..."<sup>(1)</sup>.

وإن يذهب المتحدث بالمجاز إلى القول بأن الحقيقة عندي ما كان مقرونا بقريضة متصلة، والمجاز ما اقترن بقرائن منفصلة، وذلك حتى لا يقع في الملزوم الباطل. وهو قوله بأن المجاز هو كل لفظ اقترن بقريضة، لأن هذا يلزم منه - كما رأينا - أن كل كلامنا مجاز. يقول ابن تيمية: "...ولم يجعلوا ذلك<sup>(2)</sup> مجازا لئلا يلزم أن يكون عامة الكلام مجازا..."<sup>(3)</sup>. ومع ذلك يبقى كلامهم عن القريضة المتصلة مشوبا بكثير من الغموض واللبس عند ابن تيمية، لذلك يذهب في مطالبته بضرورة الإدلاء بدقة عن مرادهم بالقريضة المتصلة؛ حيث يسألهم "...تعني بالمتصل ما كان في اللفظ أو ما كان موجودا حين الخطاب؟..."<sup>(4)</sup>. بمعنى: هل المراد بالاتصال، اتصال باللفظ أم بالمتكلم والسامع؟

فإن قالوا: أردنا بالقريضة المتصلة التي يكون اللفظ معها حقيقة ما كان في اللفظ فقط، دل ذلك على أن ما كان موجودا حال الخطاب هو قريضة منفصلة؛ لأنها لا تتعلق باللفظ. فيكون قول أحدنا: الصديق وهو يقصد أبا بكر ليس حقيقة بل هو مجاز. لأننا لم نعرف المراد من اللفظ. بل عرفناه من حال مخاطب وعرفه في الكلام. وهذا قول باطل. أما إن قالوا: أردنا بالقريضة المتصلة اتصالا حين الخطاب، فإننا نعم أن عادة المتكلم في الغالب أنه يورد مع خطابه ما يبين مراده؛ فإن كان ما يورده المتكلم بيانا لمراده هو القريضة المتصلة. فإنه لا يخلو كلام من إرادة صاحبه بيانه. وبذلك يكون كل كلامنا حقيقة. فهؤلاء - بنظر ابن تيمية - ليس بمقدورهم فهم طبيعة القريضة، وليس بوسعهم التفريق بين ما هو متصل منها تكون معه الحقيقة، ولا هو منفصل يكون معه المجاز، ولا معنى الاتصال والانفصال.

(1) - المصدر السابق، ص 89.

(2) - إشارة إلى ما كان مقترنا بقريضة متصلة.

(3) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الفتاوى، ج 20 ص 483.

(4) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الإيمان، ص 86.

وحينئذ يكون القول بأن المجاز هو ما كان مقرونا ومحوطا بقرائن باطل، لأنه ثبت أن الكلام المؤلف والمفيد لا يخلو من تلك القرائن.

وخلاصة ما أراده ابن تيمية : أنه إذا كان المجاز هو المقترن بقرائن، فإن كل كلامنا مقترن بقرائن، إذن فكل كلامنا مجاز؛ ومعنى ذلك لا مجاز في كلام العرب ولا مجاز في كتاب الله وهو حقيقة كله. لأنه "... ليس في الألفاظ ما يدل مجردا عن جميع القرائن ولا فيها ما يحتاج إلى جميع القرائن..."<sup>(١)</sup>.

إن ابن تيمية لا ينكر وجود القرينة في كلام العرب أصلا. وإنما ينكر أن يكون لها دور صرف اللفظ عن الحقيقة؛ لأن القرينة عنده تُقيد المطلق، وتُبين المجمل، وتُخصص العام لأن كل ذلك بيان للمراد، وإزالة للبس. لكن لا تُصَرِّف اللفظ عن حقيقته لأن ذلك في المنظومة الفكرية السلفية تحريف. لذلك كانت القرينة عند السلف وعلى وجه الخصوص عند ابن تيمية غايتها بيان المراد، وليس لها الحق في صرف اللفظ عن ظاهره بدعوى البيان.

فينهدم القول بالمجاز، وبالتالي يبطل التأويل في فكر ابن تيمية ومدرسته بعد أن ثبت :

- بطلان الاصطلاح اللغوي المعتمد في تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز.

- حدوث التقسيم بعد القرون الثلاثة الأولى.

- عجز القائلين به عن الفهم الدقيق للقرينة : طبيعتها ووظائفها، وبالتالي عجزهم عن

التفريق بين ما هو حقيقة وما هو مجاز.

ومع ذلك ظل القول بالمجاز طوال أدوار الفكر الإسلامي المتعاقبة قائما، وما زال

وقد تلقاه العلماء والمفكرون بالقبول، وألفوا فيه، واعتمده بعض المتكلمين كأساس لفهم

نصوص الصفات الخبرية الواردة في الكتاب والسنة. وهو ما سيظهر عند متكلمي المعتزلة

والأشاعرة في المبحثين الآتيين.

(١) - المصدر السابق، ص 94.

## المبحث الثاني : الإطار المعرفي للتأويل عند المعتزلة.

لقد ظل المعتزلة التيار الكلامي الإسلامي الوحيد الذي تبنى التأويل منهجا لمعالجة نصوص القرآن وفهمها منذ تأسيسه ولم يتحول علماءهم على تباين عصورهم وبيئاتهم عن الخط الذي رسم أول مرة بشأن منهج قراءة وفهم نصوص القرآن الكريم المتعلقة بقضايا العدل والتوحيد خاصة. فإلى ماذا يعود سبب تماسك التأويل الاعتزالي وبالتالي تماسك المعتزلة به ؟ هل هي أسباب ذاتية ؟ بمعنى هل التأويل يحمل في ذاته أسباب القوة وعوامل التماسك ؟ أم أن قوته وتماسكه ترجع إلى عوامل خارجية تشكل أطر وضوابط تقيّد بها منهج التأويل ؟ وإذا صح أن المناهج تتشكل بواسطة أطر وضوابط تمدّها بالقوة والتماسك.

فما هي تلك الأطر الخاصة بمنهج التأويل ؟ وهل تساهم طبيعة مواضيع البحث - وهي نصوص القرآن - في تشكيلها؟ بمعنى هل تتدخل نصوص القرآن في تشكيل الأطر المعرفية لمنهج التأويل ؟ وكيف ؟

هذه التساؤلات تجعلنا نحصر البحث في نقطتين نحسب أنهما شكلتا الأطر المعرفية للتأويل عند المعتزلة. وهما العقل واللغة. وذلك بالنظر إلى طبيعة النص القرآني اللغوي من جهة، والسمة العقلانية التي تميز الخطاب القرآني عموما من جهة ثانية. وكذلك بالنظر إلى دورهما في تنزيه الله تعالى عن الموصفات المادية للحوادث. وهي إحدى أهداف التأويل عند المعتزلة.

## المطلب الأول : دور العقل في التنزيه عند المعتزلة.

إن القول بدور العقل في التنزيه، معناه أن التنزيه هو الأصل الذي حرص القرآن الكريم على بيانه وترسيخه في نفوس المؤمنين. قال تعالى : ﴿ كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ... ﴾<sup>ص</sup> (١). وقال : ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾<sup>ص</sup> (٢). ولكن ما دام الأمر كذلك، أي ما دام

(١) - الشورى / ١١.

(٢) - الإخلاص / ٠٣.

القرآن الكريم قد كفى المؤمنين مشقة البحث في ذات الله تعالى وصفاته بصورتها التنزيهية، فلمَ القول باضطلاع العقل المسلم لدور التنزيه ؟

إن تلك الصورة التي حرص القرآن على ترسيخها، قد تعرضت إلى الكثير من التشويهات والخروقات من قبل المجسمة سواء كانوا من المسلمين أم المسيحيين أم اليهود. وقد سبق عرض جوانب تلك الخروقات في مباحث سابقة. وهنا نكون قد كفيينا عناء الإجابة عن السبب الذي جعل العقل المسلم ممثلاً في المعتزلة يضطلع بدور التنزيه. لكن بقي البحث عن كيفية قيام هذا العمل بمهمة التنزيه بعد سلسلة الخروقات التي أصابت الصورة المثالية لله تعالى كما هي في الكتاب الكريم، أو بمعنى آخر ما هي الوسائل الاستدلالية العقلية التي اعتمدها المعتزلة في سبيل تنزيه الله تعالى ؟ وقبلها ما هو مفهوم العقل عند المعتزلة ؟ وما هو مفهومه في القرآن الكريم قبل ذلك ؟

جاء الحديث عن العقل في القرآن من منطلق التكريم والتفضيل الذين حظي بهما الإنسان. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾<sup>(1)</sup>. ويرتد ذلك التفضيل إلى حيازة الإنسان على مؤهل جعله في مرتبة الأكرم والأفضل. ذلك المؤهل هو العقل؛ الأداة المكلفة بفهم النصوص التي لم تنزل إلا عليه ولم يخاطب بها إلا هو، في حين استبعدت العجموات والجمادات من الخطاب لعدم امتلاكها لأدوات الفهم. قلل تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا.﴾<sup>(2)</sup>، وقال: ﴿وَلَا كُفْرَ فِي الْفِصَاصِ حَيَاةً يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾<sup>(3)</sup>، وقال: ﴿وَأَنْتُمْ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾<sup>(4)</sup>.

وعليه لا يمكن الحديث عن الخطاب القرآني بمعزل عن العقل، إذ العقل يمثل الطرف المستقبل والمتلقي وهو أمر يتماشى مع طبيعة الدين الذي هو في حقيقته جانبان: "...جانب صدور وجانب قبول. أما جانب الصدور فهو الوحي لأن الأديان صادرة عن الله إلى عباده يحمل الوحي عنه إليهم وليس لهذا الجانب إلا مهمة التوصيل. أما جانب القبول، فهو العقل

(1) - الإسراء / 70.

(2) - الحج / 46.

(3) - البقرة / 179.

(4) - البقرة / 197.

إذ الناس مطالبون من الدين نفسه بأن يعرضوا مبادئهم على عقولهم...<sup>(1)</sup> وهو ما شجع المتكلمين على اتخاذ مادة (ع - ق - ل) وما يرادفها في القرآن كسند استأنسوا به للبحث في مسائل الألوهية والخوض فيها. يقول طه عبد الرحمن: "...إعلم أن من خاض في الإلهيات من علماء المسلمين اجتهد في البحث عن وجه يجعل الخوض في الإلهيات أمراً مشروعاً من منظور النسق العقدي الإسلامي..."<sup>(2)</sup>.

وعليه فإن فهم النصوص القرآنية - ما تعلق منها بجانب الألوهية أو غيرها - وتعقلها على الوجه الذي طالب به القرآن الكريم سبعت في تلك النصوص حتماً الحياة ويجعلها تتحرك في اتجاه مصالح العباد، وتحقيق مقاصدهم في الدنيا والآخرة. وإلا تحولت إلى كائنات لغوية جامدة بل ميتة. وهي النقطة التي وقف المعتزلة على أهميتها فأعطوا العقل قيمة كبيرة صار بموجبها المصدر الأول للمعرفة عندهم. يقول القاضي عبد الجبار: "إعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع..."<sup>(3)</sup>. الشيء الذي جعل المعتزلة يصنفون على أنهم التيار العقلاني الوحيد في تاريخ الفكر الإسلامي، بل إن لهم فضل سبق في إدخال العقل عنصراً جديداً ومهماً في المعرفة الإلهية! يقول جولد تسيهر: "...كانوا الأوائل الذين وسعوا مَعِينِ المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصراً آخر قِيَمًا هو العقل..."<sup>(4)</sup>. وقال: "...إن لهم الفضل في أن كانوا الأوائل في الإسلام الذين رفعوا العقل إلى مرتبة أن يكون مصدراً للمعرفة الدينية..."<sup>(5)</sup> ذلك أن المصادر النقلية عند المعتزلة لا تؤدي إلى المعرفة اليقينية، بل لا تصلح أن تكون أدلة إلا إذا ثبت بالعقل صدق قائلها وعدله، لذلك حرصوا على إثبات صدق الله عز وجل بالعقل ومن ثمة ترتيب دلالة القرآن الكريم على إثبات ذلك. يقول القاضي: "...وقد بينا أن السمع وهو الكتاب والسنة لا يصح معرفة صحتها إلا مع العلم بأنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح فلو لم تكن معرفة ذلك عقلاً لم يصح معرفة السمع البتة..."<sup>(6)</sup>. وفي كون معرفة الله لا تكون إلا بحجة العقل يقول القاضي:

(1) - سليمان دنيا، التفكير الفلسفي الإسلامي، د ط، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية 1967، ص 219.

(2) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1997، ص 22.

(3) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ص 88.

(4) - جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى، د ط، بيروت، دار الرائد العربي، 1964م، ص 90.

(5) - المرجع السابق، ص 105.

(6) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المصدر السابق، ص 88.

"...فلأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله تعالى - والحال هذه - كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله وذلك لا يجوز..."<sup>(1)</sup>. فالسمع لا يصح أن يكون دلالة "...على العقليات من التوحيد، والعدل لأن العلم بصحة كونه دلالة مفنقر إلى ما تقدم بذلك. فلو دل عليه لوجب كونه دالا على أصله ومن حق الفروع ألا يدل على الأصل لأن ذلك متناقض..."<sup>(2)</sup>. بهذا اليقين في العقل مصدرا للمعرفة الدينية، ومعرفة الله تعالى بصفاته من العدل والحكمة انطلق المعتزلة في تأسيس فلسفة قائمة على العقل، وإثبات شريعة عقلية، وقصروا مهمة الوحي على معرفة الجانب الشرعي العملي من الدين. وكان لأصول الدين ما هو معرفة الله وسائر مسائل العقيدة دليل وهو العقل، ولفروع الدين المتمثلة في الأمور العلمية دليل وهو الشرع. وهذا الفصل بين الوحي والعقل أو بين الدليل الشرعي والدليل العقلي يعود في الحقيقة إلى الجبائين الذين "...اتفقا على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبة عقلية، وأثبتنا شريعة عقلية وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا ينطرق إليها عقل ولا يهتدي إليها فكر..."<sup>(3)</sup>. وهذا الفصل بين الوحي والعقل، أو بين الدلالة الشرعية والدلالة العقلية من وجهة نظر المعتزلة لا يعني قيام تناقض أو تعارض بين المصدرين أو الداليتين. يقول القاضي : "... ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل. ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله حيث لا يوجد في أدلته إلا ما يسلم على طريقة العقول ويوافقها إما على جهة الحقيقة أو على المجاز لكان أقرب..."<sup>(4)</sup>.

وفي سبيل تقريرهم لأسبقية الدلالة العقلية على الدلالة الشرعية لم يكتفوا بالبحث والنظر في ماهية العقل على طريقة اليونان، لذلك نجدهم يبحثون في مظاهر النشاط العقلي دون البحث في ماهيته . فكان العقل عندهم لا هو جوهر ولا حاسة ولا آلة بل هو كما يبينه القاضي بالقول : "...إعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى

(1) - المصدر السابق، ص 88.

(2) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، ج16، ص354.

(3) - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج1 ص 68.

(4) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المصدر السابق، ج16، ص403.

حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء الواجب...<sup>(1)</sup> ويرد القاضي على عدم اعتباره العقل جوهرًا أو آلة أو قوة بالقول: " ... فإن قيل لم قلتم ذلك وفي الناس من يجعل العقل جوهرًا وفيهم من يقول إنه آلة وفيهم من يقول إنه حاسة. وفيهم من يجعله قوة؟ قيل له: الذي يدل على ما قلناه أنه متى حصل في الإنسان هذه العلوم المخصوصة حصل عاقلا وإن فقد غيرها. ومتى وجد فيه سواها ولم توجد هذه العلوم لم يكن عاقلا فعلمنا بأنها العقل دون غيرها...<sup>(2)</sup>. وفي موضع آخر من المغني يفند القاضي تلك الآراء القائلة بأنه جوهر أو آلة أو حاسة. ثم يخلص إلى القول: "... وثبت بهذه الجملة أن العقل هو عبارة عن العلوم المخصوصة. فإن قال قائل فما تلك العلوم؟ أنقولون فيها أنها علوم محصورة بحد أو تحصر بالصفة دون العدد أو لا يصح حصرها أصلا؟ قيل له: هي علوم محصورة بالصفة ولا معتبر فيها بعدد. والأصل في ذلك أن الغرض بالعقل ليس هو نفسه وإنما يراد ما يتوصل به إلى اكتساب العلوم والقيام بما كلف من الأفعال. فلا بد من أن يحصل للعقل من العلوم ما يصح معها أن يكتسب ما يلزمه من المعارف فيؤدي ما وجب عليه من الأفعال...<sup>(3)</sup>."

هذا هو العقل عند المعتزلة؛ جملة من العلوم الخاصة إذا حصلت في الإنسان حصل عاقلا وقد ر على أداء ما كلف به على وجه صحيح وسليم.

وهكذا يجب فهم المنظومة العقلية الاعتزالية على أنها كل لا يتجزأ، لا يمكن فهم الجزء منها منفردا أو معزولا عن الكل الذي ينتمي إليه. وهذا شأن العقل عندهم، يجب أن يفهم مرتبًا بغاية الوجود الإنساني كما يحدده المعتزلة، وهو النفع الذي لا يحصل إلا بالتكليف الذي لا يتحقق أيضا إلا إذا توفر في المكلف ما يقدر به على تحقيق تبعات التكليف. وهكذا يتحقق العدل الإلهي. وتظهر حاجة الإنسان إلى العقل في أن تحديد الغاية من الوجود الإنساني هي النفع الذي لا يحصل إلا بالتكليف ولا يصح أن يكلف الله العباد، ويحرمهم من وسائل أداء ما كلفوا به لأنه عدل. فكان العقل بذلك ضرورة من ضرورات التكليف. يقول القاضي: "... أعلم أن المكلف كما يحتاج إلى أن يكون ممكنا من إحداث

(1) - المصدر السابق، ج 11، ص 375.

(2) - المصدر السابق، ج 11، ص 375.

(3) - المصدر السابق، ج 11، ص 379.

الفعل بالقدرة ليصح منه أداء ما كلف. فذلك يحتاج إلى أن يكون عالما بمن كلف وصفاته والفصل بينه وبين غيره ليصح أنه يقصد إلى إحداثه ويصح أن يعلم أنه قد أدى ما كلف...<sup>(1)</sup> وبذلك يكون العقل هو العلم الموصل إلى ثمرة التكليف وهي "... الوصول إلى نهاية المطلوب والخلص من نهاية المحذور..."<sup>(2)</sup>. فالتكليف منوط بحصول جملة العلوم تلك التي يحصل بها الإنسان عاقلا ومكفا.

وهكذا تتأسس معرفة الله بصفاته من العدل والتوحيد على معارف ومقدمات يتمتع بها جميع الشر.

ثم إن هذا العقل الذي يتولى تأسيس المعرفة بالله تعالى وصفاته من العدل والتوحيد نجده يضطلع بمهمة الدفاع عن هذه المعرفة في حالة تعرضها لخرق أو تشويه.

وقد حدث في تاريخ الفكر الإسلامي أن تعرض التصور الحقيقي لله تعالى إلى خرق طال ذات الله تعالى وصفاتها. وقد سبق عرض الأسباب التي حذت بالمعتزلة إلى تبني منهج التأويل الدفاعي، والتي كانت في مجملها انتشار ظاهرة التجسيم والتشبيه في أوساط المسلمين أنفسهم ممثلين في طوائف المجسمة والحشوية من أهل الحديث، أو من قبل طوائف اليهود والنصارى. مما يعني أن التجسيم كان أكبر خرق للتصور الحقيقي لله تعالى بعد إنكار وجوده تعالى. ولذلك كان إثبات وجوده مرتبطا دوما بنفي التجسيم. وكان لا بد للعقل الذي أسس معرفة الله تعالى أن يدافع عن صورتها التي رسمها. وكان من الطبيعي أنه يرفض هذا العقل كل المعارف التي تتأسس خارجة إذا عارضته، أو بدا له أنها تناقضه حتى ما جاء منها في الكتاب الكريم خاصة بقضايا التوحيد والعدل لا بد من عرضه على مبادئ العقل، فإن خالفها ظواهرها كان لا بد من المصير بها إلى التأويل. فكأننا أمام عقليين : عقل يؤسس المعرفة وعقل يلغي المعارف التي تخالفه ويرفضها.

ومن هذا المنطلق كان لا بد من البحث في هذا العقل الذي يلغي تلك المعرفة التجسيمية لله تعالى. بمعنى ما هي المقدمات العقلية التي اعتمدها المعتزلة لنفي التجسيم؟ أو بعبارة أخرى كيف يصل العقل عند المعتزلة إلى نفي الجسمية عن الله تعالى؟

(1) - المصدر السابق، ج 11، ص 371 - 372.

(2) - عبد الجبار بن أحمد الهذلي، المحيط بالتكليف، تحقيق : عمر السيد عزمي، مراجعة : أحمد فواد الأهراني، د ط القاهرة،

الدار المصرية للتأليف والترجمة، د ت، ج 1: ص 14.

إنه لهذا السبب وجدناهم يضعون "...التنزيه الكامل لله تعالى أمام أعينهم لمعرفة صفات الله تعالى ومعرفة ما ينبغي نفيه عنه تعالى..."<sup>(1)</sup>. ويرونه (التنزيه) واجبا تمليه سلامة العقل. يقول جولد تسيهر : "...لقد رأوا واجبا عليهم أن يبعدوا عن الله كل الأفهام والتصورات التي تنافي الاعتقاد بعدله وأن يطهروا كل الأفهام التي قد تفسد بطبيعتها وحدته وتفردة وعدم تغيره المطلق..."<sup>(2)</sup>

وقد بدأ بحثهم في التنزيه مرتبًا بالبحث في وجوده تعالى، لأن تنزيه ما لا يعرف له وجود محال.

ومعرفة الله تعالى تبدأ عند المعتزلة وعند جميع النظار بالنظر في الحوادث والأجسام، وملاحظة التغيرات التي تطرأ عليها، مما يعني أنها حادثة، وهذا الحادث يفضي إلى حصول العلم بأن لها محدثًا. وقد أشار القاضي إلى أن العلاف هو أول من استدل على وجود الله على هذا النحو فقال : "...وأول من استدل بها شيخنا أبو الهذيل وتابعه باقي الشيوخ. وتحريرها هو أن نقول إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها. وما لم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثًا مثله".<sup>(3)</sup>

وبالإمعان في النظر يهتدي الناظر إلى أن محدث الأجسام لا يمكن أن يكون جسمًا يماثلها، مما يعني - ضرورة - أن المحدث مخالفًا لكل المقاييس المادية والمواصفات الإنسانية. ولا يكون إلا الله عز وجل. يقول القاضي : "...لا يجوز أن تكون قد أحدثت نفسها لأن من حق القادر على الشيء أن يكون متقدما على فعله. فلو كان الجسم هو الذي أحدث نفسه لزم أن يكون قادرا وهو معدوم... والمعدوم لا يجوز أن يكون قادرا..."<sup>(4)</sup>

وبالنظر في المحدثات يصل العقل إلى دقة صناعتها وإتقانها، الشيء الذي يوصله في النهاية إلى أن محدثها وهو الله تعالى قادرا "...لأن الدلالة التي دلت على أنه تعالى هو

(1) - مهري أبو سعدة، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، ط1، القاهرة، دار الفكر العربي 1993، ص204.

(2) - جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص92.

(3) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ص95.

(4) - المصدر السابق، ص119.

المحدث للعالم دلت على هذه الصفة التي هي كونه تعالى قادرا...<sup>(1)</sup>، "وتحرير الدلالة على ذلك هو أنه تعالى قد صح منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادرا..."<sup>(2)</sup>.

وصحة الفعل صنعا واتساقا تدل على أن القادر عالما... وتحرير الدلالة على ذلك هو أنه قد صح منه الفعل المحكم وصحة الفعل المحكم دلالة على كونه عالما..."<sup>(3)</sup>.

ولما كان قادرا عالما فلا بد أنه حي "...وتحرير الدلالة على ذلك هو ما قد ثبت أن الله تعالى عالم قادر والعالم القادر لا يكون إلا حيا..."<sup>(4)</sup>.

وبكونه قادرا عالما حيا نتحقق من وجوده "...فلو كان القديم تعالى معدوما لم يصح كونه قادرا ولا عالما والمعلوم خلافه..."<sup>(5)</sup>.

ومن كونه موجودا قادرا عالما حيا نعلم أن الحوادث تنتهي إليه هو ولا ينتهي إلى حد فهو إذن قديم.

وإذا حصل كونه قديما فإن هذا يعني انتفاء كونه جسما أو عرضا تعزيره صفات الأجسام والحوادث، وهي الصفة التي يتمسك بها المعتزلة كونها السبيل إلى التنزيه. تقول مهري أبو سعدة: "...وكان التنزيه عندهم قائما على أساس أهم ما يختص به الله تعالى وهو القدم..."<sup>(6)</sup>. والدليل على قدمه هو "...أنه تعالى لو لم يكن قديما لكان محدثا لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين. فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة. فلو كان القديم محدثا لاحتاج إلى محدث وذلك المحدث إما أن يكون قديما أو محدثا. فإن كان محدثا كان الكلام في صحته كالكلام فيه. فإما أن ينتهي إلى صانع قديم على ما يقوله أو يتسلسل إلى ما لا نهاية ولا انقطاع من المحدثين ومحدثي المحدثين وذلك يوجب ألا يصح وجود شيء من هذه الحوادث وقد عرف خلافه..."<sup>(7)</sup>.

(1) - المصدر السابق، ص 151.

(2) - المصدر السابق، ص 151.

(3) - المصدر السابق، ص 156.

(4) - المصدر السابق، ص 161.

(5) - المصدر السابق، ص 177.

(6) - مهري أبو سعدة، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، ص 204.

(7) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ص 181.

وكون الموجود يتردد بين القدم والحدوث قضية عقلية لا يبرهنون عليها. يقول الجابري " ...القسمة العقلية تقتضي أن العالم إما أن يكون قديما وإما ان يكون حادثا ..."(1). فثبت إذن أن نفي الجسمية عنه تعالى لا بد أن يمر حتما عبر إثبات صفة القدم التي تمنع حدوثه تعالى، لأنه إن كان محدثا يعني أنه جسم. فهو لذلك قديم غير محدث ولا جسم "... وفي كونه قديما فإن العلم يصل إلى أنه لا يمكن أن يكون جسما أو عرضا كما لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض..."(2).

ومما يؤكد قدمه تعالى وأنه ليس بجسم أنه "...لو كان جسما لوجب ألا يخلو من دلائل تؤكد مفردات الحدوث..."(3). والمقصود بمفردات الحدوث : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والبعد والقرب وغيرها ... يقول القاضي : "...لو كان تعالى جسما لكان محدثا. وقد ثبت قدمه لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وما لم ينفك من المحدث يجب حدوثه لا محالة ..."(4).

ومن دلائل كونه ليس بجسم أنه "...تعالى لو كان جسما لوجب أن يكون قادرا بقدرة، والقادر بقدرة لا يقدر على فعل الأجسام. فكان يجب ألا يصح من الله تعالى فعل الأجسام وقد عرف خلافه..."(5). والقادر بقدرة لا يقدر على فعل الأجسام قضية عقلية تستند إلى النظر في أحوال القادرين بقدرة إذ لو كان تعالى قادرا بقدرة كالقادرين الآخرين "...لصح منا أيضا بما فينا من القدرة ... فيلزم في الواحد منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والأولاد والمعلوم خلافه"(6).

وإذا كان العلم والقدرة يحتاجان إلى محل وذات تحلان بها فلا بد أن يكون تعالى جسما تحل فيه القدرة والعلم، يرد القاضي نافيا أن تكون هاتين الصفتين هما في الله تعالى القديم على ما هو عليه عند الحوادث من البشر، ذلك أن الإنسان قادر بقدرة وعالم بعلم. أما في حق الله تعالى، فهما ليستا صفتين زائدتين عن ذاته تعالى. بل هما عين ذاته. يقول القاضي:

(1) - محمد عابد الجابري، مقدمة : الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، ص 23.

(2) - عبد الستار الراوي، العقل والراوي، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1400هـ / 1980م، ص249.

(3) - المرجع السابق، ص 270.

(4) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ص 218.

(5) - المصدر السابق، ص221.

(6) - المصدر السابق، ص 222.

"...والأصل في الجواب على ذلك أن الواحد منا إذا كان عالما قادرا يجب أن يكون جسما لعلة. تلك العلة مفقودة في حق القديم تعالى وهو أن أحدنا عالم بعلم وقادر بقدرة. والعلم والقدرة يحتاجان في الوجود إلى محل مبني بنية مخصوصة. والمحل المبني على هذا الوجه لا بد من أن يكون جسما. وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته وقادر لذاته. فلا يجب لهذا الوجه إذا كان عالما قادرا أن يكون جسما..."<sup>(1)</sup>.

إن تلك المقدمات التي أسماها المعتزلة عقلا - حتى وإن كانت مقدمات نسبية مشكوك فيها - إلا أنها أدت إلى حد كبير دورها التنزيهي الذي كان أحد دواعي ظهور المعتزلة. ولم يكن البتة عقلا تأويليا - كما قد يتبادر - إنه العقل الذي قلنا أنه يلغي ويرفض كل المعارف التي لا تتلاءم معه أو تعارضه. ومع أنه استطاع أن يفرض نفسه كقوة برهانية واستكشافية إلا أنه مع ذلك كان لا بد أن ينتبه إلى تلك المشاكل الداخلية "...أعني ما يتعارض داخل التصور الإسلامي الذي يقرره ظاهر النصوص..."<sup>(2)</sup>. لذلك نجده يحيل عملية التأويل إلى اللغة مستعينا بغناها بالمجاز وسائر ضروب كلام العرب لرفع شبه التجسيم التي تبدو في ظواهر بعض الآيات والنصوص الخبرية، وهو ما سيظهر في المطلب التالي من هذا المبحث - إن شاء الله -

### المطلب الثاني : دور اللغة في دمج شبه التجسيم عند المعتزلة :

النص القرآني بناء لغوي، وهو يحتاج لفهمه إلى لغة، وكأن البحث هنا سيكون حول دور اللغة في الكشف عن نفسها. ومن هنا كان اهتمام العلماء الأوائل سواء كانوا من أهل التفسير أو الفقه والحديث بالغة لغتها لتشكيل الإطار المعرفي الأساس لفهم نصوص القرآن الكريم، لأنها على عادات العرب وطرائقهم في الكلام نزلت. يقول الزركشي : "...لأن القرآن نزل بلغة العرب، فما كان الرجوع فيه إلى لغتهم. فلا بد من معرفتها أو معرفة أكثرها..."<sup>(3)</sup> ولما كانت لغة الموحى والمستقبل واحدة، فإنه لا بد أن تفهم لغة الأول

(1) - المصدر السابق، ص 225.

(2) - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 3، ص 21.

(3) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 155.

على ضوء لغة الثاني، وأن تستعمل لغة المستقبل لفهم لغة الموحى ولذلك "... لا بد من معرفتها أو معرفة أكثرها..."<sup>(1)</sup>.

وقد نقل الزركشي أقوال أئمة الفقه والحديث التي تبين دور اللغة في فهم النص القرآني، فذكر أن البيهقي نقل عن مالك قوله: "... لا أوتى برجل غير عالم بلغات العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالا..."<sup>(2)</sup>.

ومن جهتهم يحرص الأصوليون والمتكلمون على بيان دور اللغة في فهم النص؛ إذ يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي في معرض للتفريق بين المحكم والمتشابه: "... المتشابه يحتاج إلى زيادة فكر من حيث كان المراد به غير ما يقتضيه ظاهره. فلا بد أن يكون السامع يعرف الوجه الذي يجوز أن يحمل عليه في اللغة. ويتأمل الدلالة التي يجب أن يحمل ما يحمل عليه..."<sup>(3)</sup>. أما الظاهر الذي تحتمله لغة العرب، فهو عند القاضي مما يستقل بنفسه، ولا يضطر إلى تأويله، مادامت اللغة تحتهله بوجه من الوجوه إذ يقول "... فمتى ورد الخطاب وأمكن حمله على ظاهره وكان الخطاب ظاهرا في وضع اللغة سواء كان عاما أو خاصا. فالواجب حمله على ما يقتضيه. ولحق بالباب الذي يستقل بنفسه..."<sup>(4)</sup>. ومتى حكم العقل بامتناع الظاهر "... فالواجب النظر فيما يجب أن يحمل عليه ... فإن كان السامع قد تمهدت له الأصول وعرف العقليات وما يجوز فيها وما لا يجوز وعرف ما يحسن التكليف وما لا يحسن، وعلم من جمال اللغة ما يعرف به أقسام المجاز ومفارقتها للحقائق حمله على ما أريد به الحال..."<sup>(5)</sup>. وقد ركز القاضي على علم اللغة والنحو كشرطين أساسيين لتفسير كتاب الله تعالى<sup>(6)</sup>.

ومهما كان تعويل المعتزلة على العقل واعتباره المصدر الأول للمعرفة، ومعيار المحكم والمتشابه - كما سبق بيانه - فإن لجوءهم إلى اللغة يبرز الحاجة الشديدة إليها، ودورها الفعال في عملية الفهم من جهة، كما يبرز قصور العقل كأداة للفهم من جهة ثانية

(1) - المصدر السابق، ج 2 ص 155.

(2) - المصدر السابق، ج 2 ص 160.

(3) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، متشابه القرآن، ج 1 ص 22.

(4) - المصدر السابق، ج 1 ص 35.

(5) - المصدر السابق، ج 1 ص 35.

(6) - أحمد بن عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ص 606.

"...ومن ثم فقد أدخلوا المنهج الغوي إلى جانب المنهج العقلي في معالجة النصوص وتأويلها..."<sup>(1)</sup>.

ولا يبتعد أبو المعالي الجويني الأصولي في نظريته للغة ودورها عن نظرة القاضي، إذ يبين في البرهان حال النص القرآني، وكونه على طريقة العرب في الكلام نزل، ومن ثمة ضرورة احترام اللسان العربي في فهمه وتفسيره : فيقول "...إن الشريعة عربية ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانا من النحو واللغة..."<sup>(2)</sup>. ولذلك فإن الظاهر عنده حجة مادام وضع اللسان يحتمله : "...التعلق بالظاهر يقتضي ظهوره في مقصود المتكلم من جهة وضع اللسان..."<sup>(3)</sup>. ويسوق لذلك مثالا على حمل اللفظ على ما لم يكن عادة في لسان العرب فيقول : "...إن الرجل إذا قال رأيت أسدا. فقد يعني السبع المعروف، وقد يعني به رجلا هجوما مقداما. وهذا مساغ. ولا ينافيه الجد ولكنه تأويل، فلو قال رأيت أسدا ويعني رجلا ذميما لم يكن ذلك مساغا. فإن هذا لا يطلقه أرباب اللغات على انتحاء مسالك التأويل. ولا على الجريان على الظواهر..."<sup>(4)</sup> ويرى الجويني أن التعسف في التأويل مرده سببان اثنان :

- بعد الناس عن منابع اللغة، وتعرض أسنتهم لعجمة أفقدتها صفاءها.

- وجرأة على كتاب الله تعالى هتكت ستار الهيبة الإلهية، فقال : "...إعلم - هُدِيت إلى رشذك - أن هذه الفنون من الكلام ما كانت في عصور العلماء الأولين. وإنما أقدم عليها المتأخرون لأمرين : أحدهما : التعري عن مأخذ الكلام. والثاني : الاستجراء على دين الله والتعرض لخرق حجاب الهيبة..."<sup>(5)</sup>.

كما يتحدث الشاطبي عن أهمية اللغة في فصل في الموافقات عن العلوم المضافة إلى القرآن، والتي ذكر أنها تنقسم إلى أقسام منها : "...قسم هو كأداة لفهمه واستخراج ما فيه من الفوائد، والمعين على معرفة الله تعالى كعلوم اللغة العربية التي لا بد منها..."<sup>(6)</sup>.

(1) - عبد الرحمن المراكبي، قضية التأويل في الفكر الإسلامي، ص228.

(2) - عبد الملك الجويني، البرهان في علم الأصول، ج 1 ص130.

(3) - المصدر السابق، ج 1 ص 341.

(4) - المصدر السابق، ج 1 ص 342.

(5) - المصدر السابق، ج 1 ص345.

(6) - إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، ج3 ص375.

وفي السياق نفسه يقول محمد أبو زهرة : "...إن النصوص الإسلامية هي نصوص عربية، فلا بد لفهمها والاستنباط منها أن يكون المستنبط عليما باللسان العربي مدركا لدقائق مرامي العبارات فيه وطرق الأداء من تعبير بالحقيقة أحيانا، وتعبير بالمجاز أخرى. ومدى الدلالة على كل طريق من طرق الأداء لأن هذه معرفة لها مداها في فهم النصوص..."<sup>(1)</sup>.

وينقل ابن برهان رأي طائفة من المحققين من أهل الكلام فيقول: "...إن الظواهر تنقسم إلى ظاهر القرآن، وظاهر السنة. فأما ظواهر كتاب الله تعالى التي هي مخالفة لأدلة العقل فإنها تؤول على محمل في اللغة سائغ. كحمل اليد على النعمة والقدرة وحمل الاستواء على الاستيلاء"<sup>(2)</sup>.

بعد هذا العرض تظهر حاجة المتكلمين والنظار إلى علم اللغة، فحاجتهم إليها تضاهي حاجة الفقيه إلى الأصولي وقواعد الأصولية. ولذلك يغرق، ويجانب الصواب من يتعاطى التفسير، ويتصدى لاستخراج معاني النصوص القرآنية دون امتلاك آلة علم العربية. كما أن هذا العرض يبين من جهة ثانية الصلة القائمة بين أسلوب القرآن الكريم وعادة العرب في الكلام، وتلك معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم إذ كان العرب أرباب الفصاحة وأسياد البلاغة. وقد "...قامت الحجة على العرب إذ كانوا أرباب الفصاحة ومظنة المعارضة. وكما كانت الحجة في معجزة عيسى عليه السلام بالأطباء، وفي معجزة موسى عليه السلام بالسحر. فإن الله تعالى إنما جعل معجزات الأنبياء بالوجه الشهير الذي أبرع ما تكون في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الذي أراد إظهاره. فكان السحر مدة موسى قد انتهى إلى غايته. وكذا الطب في زمن عيسى، والفصاحة في زمن محمد صلى الله عليه وسلم..."<sup>(3)</sup>.

وهو اعتقاد تؤكد بكتاب الله تعالى. فهو القائل : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ... ﴾<sup>(4)</sup>. كما قال : ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانِ عَرَبِيًّا... ﴾<sup>(5)</sup>. وقال : ﴿ فَأَتَمَّا سَرَّ إِلَيْهِ لِسَانُكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ... ﴾<sup>(6)</sup>. ولذلك لم يمار الأوائل في صحة هذا الاعتقاد.

(1) - محمد أبو زهرة، أصول الفقه، د ط، د م ن، دار الفكر العربي، د ت، ص 107.

(2) - أحمد بن علي بن برهان، الوصول إلى علم الأصول، ج 1 ص 375.

(3) - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2 ص 58.

(4) - إبراهيم / 04.

(5) - الأحقاف / 12.

(6) - الدخان / 58.

ومن المحدثين ذهب نصر حامد أبو زيد إلى قراءة هذا الثابت في فكر الأوائل قراءة خاصة فقال: "لقد أدرك المسلمون الأوائل أن النص غير منعزل عن الواقع. ومن ثمة لم يجدوا حرجا في فهم النص على ضوء النصوص الأخرى خاصة الشعر..."<sup>(1)</sup>. وصرح بأقوال غير هذه تحمل المضمون نفسه منها: "...إن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه. وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع. ولا يمكن من ثمة أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضا طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة. إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه. ولا تنفي من ثمة انتماؤه إلى ثقافة البشر..."<sup>(2)</sup>. ومنها أيضا: "...الإيمان بالمصدر الإلهي للنص أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها..."<sup>(3)</sup>. وكذلك: "...لا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها إلا بتحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكل النص من خلاله..."<sup>(4)</sup> لأن "...الله شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم أي من خلال نظامهم الثقافي المركزي..."<sup>(5)</sup>.

وإذا أمكن جمع ما يبين علاقة النص القرآني بالنصوص المعاصرة لنزوله من مجموع أقوال الرجل، فإنه يمكن حصرها فيما يلي:

- إن نصوص القرآن نصوص غير مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها.
- إنها نصوص غير منعزلة عن الواقع الثقافي آنذاك.
- إنها نصوص متكونة داخل إطار النظام اللغوي للثقافة العربية.
- إنها نصوص لا بد من فهم الثقافة التي تنتمي إليها للوصول إلى فهمها.

وإذا كان الشعر أبرز مظهر ثقافي، وأبرز شكل لغوي في البيئة العربية. فإن النصوص القرآنية هي نصوص شعرية - حسب صاحب الأقوال - والدليل على ذلك عنده "...إن العرب المعاصرين لتشكيل النص لم يكونوا قادرين على استيعاب التغيرات والمخالفات

(1) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ط4، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1998، ص141.

(2) - نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص24.

(3) - المرجع السابق، ص24.

(4) - المرجع السابق، ص26.

(5) - المرجع السابق، ص27.

النص بين النصوص التي لديهم. ولذلك كانوا حريصين أشد الحرص على جذب النص الجديد إلى أفق النصوص المعتادة. فقالوا عن النبي أنه شاعر، وقالوا عنه كاهن. ولا شك أن هذه الأوصاف قامت عندهم على أساس من إدراك المماثلة بين نص القرآن ونصوص الشعراء والكهان...<sup>(1)</sup>.

ولبيان تهافت هذا الزعم نشير إلى أن الله تعالى قد ذكر حقيقة أن المشركين رموا الرسول صلى الله عليه وسلم بالشعر والكهانة والسحر. فقال تعالى رداً على رمية بالشعر: ﴿ وَمَا عَلَّمَهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ ﴾<sup>(2)</sup>، وقال: ﴿ فَمَا أَنْتَ نِعْمَةَ رَبِّكَ بِكَ لَمْ يَكُنْ وَلَا مَجْنُونًا ﴾<sup>(3)</sup>، وقال: ﴿ وَقَالَ الْكٰفِرُونَ هٰذَا سِحْرٌ كَذٰبٌ ﴾<sup>(4)</sup>، وقال: ﴿ وَيَقُولُونَ إِنَّا لَمَرِكُوا ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ ﴾<sup>(5)</sup>، وقال: ﴿ وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴾<sup>(6)</sup>. والحقيقة أن تلك حرب نفسية أدارها سادة قريش تدخل في إطار المعارضة والتنكر الشديدين لهذا الدين الجديد. كما أنها سنة ماضية في جميع الأقوام مع أنبيائهم. قال تعالى: ﴿ كَذٰلِكَ مَا آتٰنَا مِنَ الذِّكْرِ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَّسُولٍ اِلَّا قَالُوْا سَا حِرٌّ اَوْ مَجْنُوْنٌ ﴾<sup>(7)</sup>. دل على ذلك أن الذين عاشوا نزول الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم أقروا في مناسبات عديدة أن ما ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بالشعر ولا الكهانة ولا السحر. ومثاله ما نقله رواة السيرة عن أحد المشركين، وهو عتبة بن ربيعة الذي قال: "...سمعت قولا ما سمعت بمثله قط والله ما هو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة"<sup>(8)</sup>. مما يكشف لنا عن إدراك العرب لطبيعة النص الجديد - وإن تنكروا له - وكونه نصا لغويا على عاداتهم في الكلام وطرائقهم في قرص الشعر لا يعني إطلاقا تلك المطابقة العضوية التي يتحدث عنها نصر حامد أبو زيد أو غيره من الحدائين، جاعلا من

(1) - المرجع السابق، ص 138.

(2) - يس / 69.

(3) - الطور / 29.

(4) - ص / 54.

(5) - الصفات / 36.

(6) - الحجر / 06.

(7) - الذاريات / 52.

(8) - ابن هشام، مختصر سيرة ابن هشام، د ط، د م ن، دار النهضة، د ت، ص 49.

النص القرآني نصًّا كسائر النصوص وعلى عكس ما ذهب إليه من أن ألوهية مصدر النص القرآني لا تنفي انتماءه إلى ثقافة البشر، ولا تتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها...<sup>(1)</sup>. فإن ألوهية مصدره تفرض التحفظ في استخدام مناهج فهمه وتفسيره. يقول عبد الرحمن عزي : "...إن التقرب من هذه الظاهرة (يقصد الظاهرة القرآنية) يتطلب التريث والتحفظ والعناية والحذر... ذلك أن الظاهرة القرآنية ليست نصا في التاريخ أو الاقتصاد أو الاجتماع أو الفلك، وبالتالي لا يمكن أن تدرس بالأدوات والمناهج التي تدرس بها النصوص الأخرى. إنما هو دعوة أساسا أوحيت باستخدام اللسان العربي المبين..."<sup>(2)</sup>.

إن رفض هذا الزعم لا يعني رفض لغة الشعر كأداة لفهم النص القرآني وتأويله، ذلك أن التعويل على علم البلاغة بكل فروعها : البيان والمعاني والبدیع ظل قائما في فكر المتكلمين عموما، وفي فكر المعتزلة على وجه الخصوص، وقد صارت تلك العلوم أدوات فعالة لدفع شبه التشبيه والمكان والجهة عن النصوص التي توهم ظواهرها بمثل ذلك. يقول الجابري : "...إن تأسيس البلاغة كعلم من العلوم العربية الإسلامية إنما يرجع فيه الفضل إلى المتكلمين الأوائل وخاصة المعتزلة..."<sup>(3)</sup>. وهي العلوم التي تعني في واحدة من أبعادها قابلية اللغة العربية للتحوّل الدلالي، وهو بعدُ أدرك أهميته المعتزلة، فاستغلوه في توطيد جُلّ أصولهم خاصة أصل التوحيد، ونفي التشبيه. وسنقف على حذق المعتزلة وبراعتهم في هذه العلوم وتوظيفها لتأويل آيات الصفات الخبرية. ويأتي على رأس هذه الأدوات البيانية الموظفة : المجاز الذي كان المعتزلة من أشد المتحمسين للوقوف في وجه من عارضوا وجوده في اللغة وفي القرآن.

ولما كان العقل قد حكم بإبطال ظواهر الألفاظ القرآنية التي تُوهِمُ التشبيه كالوجه والعين واليد فإن اللغة تولّت حمل تلك الألفاظ محملاً يليق بالكمال الإلهي. ففي قوله تعالى : ﴿ وَكَانَ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَوَجَّهَ اللَّهُ... ﴾<sup>(4)</sup> والتي في ظاهرها ما يدل على دعوى

(1) - أنظر النصوص الكثيرة في هذا المعنى ص 181.

(2) - عزي عبد الرحمن، ما بعد النبوية والمعالم الثقافية العربية، حوليات جامعة الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، العدد 2،

الموسم الجامعي : 1987 - 1988، ص 97.

(3) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 151.

(4) - البقرة / 115.

الخصوم بأنه تعالى يشبه الأجسام. يقول القاضي : "... المراد به ذاته، وقد يذكر الوجه ويراد به نفس الشيء..."<sup>(1)</sup>، "... وقد يذكر الوجه ويراد به نفس الشيء..."<sup>(2)</sup>. وهذا التوسع من المجاز يقال له المجاز المرسل وعلاقته الجزئية. ومعناه أن الله تعالى أطلق لفظ يعبر عن الجزء ويريد الكل، فقد أطلق الوجه وأراد الذات.

ولهذا النوع من المجاز علاقات أخرى منها ما يسمى بالآلية. وهو النوع الذي وظفه المعتزلة في تأويل العين في قوله تعالى: ﴿وَاصْنَعِ الْفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا...﴾<sup>(3)</sup> حيث يقول القاضي "... وإذا جازت الأعين جاز سائر الأعضاء على ما تقول المجسمة. والمراد بذلك أن اصنع الفلك بما أعطيناك من البصيرة والمعرفة. وسمى ذلك أعينا على جهة التوسع. كما يقول القائل لغيره : افعل ذلك بمرأى مني ومسمع..."<sup>(4)</sup> فالأعين هي البصيرة والمعرفة لأن "... العين جزء هام له ميزة خاصة في المعرفة والصناعة، أو هي آلة مهمة لها أثر في إتمام السفينة. وهذا ما عناه المتأخرون بالمجاز المرسل وعلاقته والجزئية أو الآلية..."<sup>(5)</sup>. وعند الزمخشري الآية جملة حال بمعنى اصنع الفلك وأنت محفوظاً "... ملتبساً بأعيننا، كأن الله أعينا تكلؤه أن يزيغ في صنعته عن الصواب. وأن لا يحول بينه وبين عمله أحد من أعدائه..."<sup>(6)</sup>. فكانه يمثل حراسة الله تعالى لنوح وحفظه كما يحرس الرجل ملكه من عدوه.

ومن علاقات المجاز المرسل ما يسمى بالسببية . وهي التي تظهر في تأويل المعتزلة للفظ اليد الوارد في قوله تعالى : ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدْعِي اللَّهُ مَعْلُولَةً غَلَتْ أَيْدِيَهُمْ <sup>من</sup> وَكَعْنُوا إِيمًا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ <sup>من</sup> مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...﴾<sup>(7)</sup>، وفي قوله : ﴿ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي <sup>من</sup> أَسْتَكْبُرْتَ أَفَكُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ...﴾<sup>(8)</sup>، يقول القاضي : "... ظاهره يقتضي إثبات يدين له تعالى

(1) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، متشابه القرآن، ج 1، ص 105.

(2) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، تزيه القرآن عن المطاعن، د ط، بيروت، دار النهضة الحديثة، د ت، ص 312.

(3) - هود / 37.

(4) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المتشابه، ج 1 ص 380 - 381.

(5) - عبد الفتاح لاشين، بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار، د ط، دار الفكر العربي، د ت، ص 321.

(6) - محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ج 2 ص 392.

(7) - المائدة / 64.

(8) - ص / 75.

خارجتين عن الوجه الذي نعقله والمراد بذلك أن نعمتيه مبسوطتان على العباد. وأراد نعمة الدين والدنيا. والنعمة الظاهرة والباطنة. وقد يعبر باليدين عن النعمة. فيقال : لفلان عندي يد أو أياد جسيمة...<sup>(1)</sup>. وأما اليد في قوله تعالى : ﴿لَمَّا خَلَّتْ يَدَيَّ﴾ فالمراد باليدين هنا القوة<sup>(2)</sup>. وإنما أخرج القاضي اليد عن حقيقتها الجارحة إلى المجاز وهي النعمة أو القوة لأن اليد سبب في النعمة وفي القوة "...وتذكر اليد من حيث أنها أقوى آلات الأفعال..."<sup>(3)</sup>، وللمخشري فيها نفس التأويل إذ قال : "...غلّ اليدين و بسطها مجاز عن البخل والجود ومنه قوله تعالى : ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ...﴾"<sup>(4)</sup> ...<sup>(5)</sup>.

وقد أخرج القاضي اليد عن حقيقتها في موضع آخر بواسطة الكناية، وهي لون بياني. فقال بأن غلّ اليدين وبسطها كناية عن البخل والكرم "...وعلى هذا الوجه قال تعالى مؤدبا رسوله ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ...﴾ وإنما أراد أن يمنعه من البخل والتبذير وأن يسلك مسلك الفضل ... والعرب قد تصف اليد بما ينبئ عن البخل مرة والجود مرة فنقول : فلان جعد اليد وكزّ اليد وواسع اليد. والقرآن نزل بلغتهم فيجب حمل الكلام على ما تقتضيه..."<sup>(6)</sup>. ويقول الزمخشري : "...ولو أعطى الأقطع إلى المنكب عطاء جزيلا لقالوا : ما أبسط يده بالنوال لأن قبض اليد وبسطها عبارتان وقعنا متعاقبتين للبخل والجود..."<sup>(7)</sup>. والسبب في تثنية اليد في قوله تعالى (بل يدها ...) وإفرادها في قوله تعالى (وقالوا يد الله ...) مبالغة في إثبات السخاء ونفي البخل عنه تعالى "...وذلك لأن غاية ما يبذله السخي بما له من نفسه أن يعطيه بيديه جميعا..."<sup>(8)</sup>، "...ومن لم ينظر في علم البيان عن

(1) - عبد الجبار بن أحمد الحمداني، المتشابه، ج 1 ص 231.

(2) - عبد الجبار بن أحمد الحمداني، شرح الأصول الخمسة، ص 228.

(3) - عبد الجبار بن أحمد الحمداني، التثوية، ص 350 - 351.

(4) - الإسراء / 29.

(5) - محمود بن عمر الزمخشري، الكشف، ج 1 ص 654.

(6) - عبد الجبار بن أحمد الحمداني، المتشابه، ج 1 ص 232.

(7) - محمود بن عمر الزمخشري، المصدر السابق، ج 1 ص 654 - 655.

(8) - المصدر السابق، ج 1 ص 655.

تبصرة محجة الصواب في تأويل أمثال هذه الآية لم يتخلص من يد الطاعن إذا عبثت به... (١).

وقد قال تعالى في موضع آخر: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (٢).

وفي ظاهرها ما يوهم نسبة الساق الجارحة إلى الله تعالى، وهذا الوهم يرد عليه القاضي عبد الجبار من حيث أنه لا أثر في الآية يدل على نسبة أو إضافة الساق إلى الله تعالى، وهو تعبير من قبيل الكناية لأن الله تعالى أراد "... أن يبين شدة ذلك اليوم عظيم ما ينزل فيه على أهل العقاب عند المحاسبة. فقال تعالى هذا القول على طريقة العرب في هذا الباب... (٣). وفي التنزيه قال: "... وأما ذكر الساق المراد منه شدة الأمر... (٤). وقال الزمخشري: "... ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ...﴾ يشتمد الأمر وينفاقم. ولا كشف ثم ولا ساق. كما تقول للأقطع الشحيح يده مغلولة ولا يد ثم ولا غل... وأما من شبهه فبضيق عطنه وقلة نظره في علم البيان... (٥).

ومن المجاز والكناية إلى لون بياني آخر هو الاستعارة التي يخرج بها القاضي اللفظ عن ظاهره، ويدفع بها شبهة التشبيه. وذلك في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ (٦) وقد تمسك المشبهة بظاهره لأنه: "...تعالى يوجب أنه جسم يحيط بالأشياء - كما نقل القاضي ذلك عنهم - ويرد على ذلك بقوله: "...المراد أنه مقتدر على الأشياء لأن هذه اللفظة في الاقتدار متعارفة. ولأن صدر الكلام يدل عليه. ويقصد قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...﴾ (٧)... (٨). وتظهر الاستعارة في تشبيه قدرة الله تعالى وعلمه المطلق بكل شيء بالجسم الذي يحيط بغيره إحاطة كاملة. ثم استعارة المشبه به للمشبه. فليس ثمة

(١) - المصدر السابق، ج ١ ص 655.

(٢) - القلم / 42.

(٣) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، متشابه القرآن، ج 2 ص 663.

(٤) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، التنزيه، ص 431.

(٥) - محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ج 4 ص 594.

(٦) - النساء / 126.

(٧) - النساء / 126.

(٨) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المتشابه، ج ١ ص 206.

تشبيهه له تعالى بالأجسام. غاية ما في الأمر بيان وإيضاح لمن فتح الله عليه معرفة طرائق العرب في الكلام.

وبالاستعارة دفع المعتزلة الشبهة الواردة في قوله تعالى: ﴿...وَالسَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ مِّنْ يَمِينِهِ...﴾<sup>(1)</sup>. وقد تعلق بها المشبهة وجعلوا الله يمينا يطوي بها السماوات يوم القيامة، وكف يقبض بها الأرض إشارة إلى قوله: ﴿...وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...﴾<sup>(2)</sup>.

يقول القاضي: "...إنما يراد بأن الشيء في قبضة فلان أنه يصرفه كيف أراد. وأنه مستجيب له فيما شاء. فلما كانت الأرض هذه حالها مع الله تعالى وكذلك السماوات جاز أن يتمدح بأنها في قبضته وأن السماوات مطويات بيمينه..."<sup>(3)</sup>. وفي هذا نرى القاضي يصرف الآية عن حقيقتها؛ حيث ذكر أن المراد بالقبض الملك والاقنتدار، وباليمين القوة، ورأى أن السماوات والأرض في استجابتهما لله تعالى، وفي تصرفهما بالكيفية التي يريد كأنهما في قبضته، وهن مطويات بيمينه. وليس في حقيقة الأمر لا يمين ولا قبضة لأن ذلك من صفات الأجسام.

ومن أنواع المجاز ما يسمى بالإيجاز<sup>(4)</sup> - وهو بدوره أنواع كثيرة - منها: الإيجاز بحذف المضاف الذي وظفه المعتزلة لدفع شبهة الانتقال التي تظهر في قوله تعالى: ﴿...هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَمِ وَالْمَلَكَةِ...﴾<sup>(5)</sup>. ففي الآية يقدر القاضي عبد الجبار أن يكون فيها وجه من وجوه الإيجاز، وهو حذف المضاف فقال: "...ظاهر الكلام لا يصح أن يقول به قوم. لأنه يوجب أن يكون تعالى يأتيهم في ظلل من الغمام. بمعنى أنه مكان له وظرف. وهذا يوجب أنه أصغر من الظلل. والظلل أعظم. ويوجب أنه تكون الملائكة معه في الظلل لمكان العطف. وذلك يوجب اجتماعه والملائكة في الظلل وليس ذلك مما يقوله

(1) - الزمر / 67.

(2) - الزمر / 67.

(3) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المصدر السابق، ج 2 ص 598.

(4) - يعرفه السكاكي بقوله: هو أداء المقصود من الكلام بأقل العبارات / مفتاح العلوم، ص 177 - ويسميه العز بن عبد السلام: الاقتصار وهو عنده ما يدل على الغرض مع حذف أو إضمار / الإيجاز، ص 02. وهو أنواع أهمها: الإيجاز بحذف الجملة، حذف المضاف، حذف الحرف، حذف الصفة، حذف الجار والمجرور ...

(5) - البقرة / 210.

القوم. ومتى تألولوه على وجه، فقد زالوا عن الظاهر. ومن حمل ذلك على حقيقته فلا بد من أن يعترف فيه تعالى بأنه جسم مؤلف مصوّر. وذلك يوجب فيه الحدوث. والمراد بذلك عندنا أن متحملي أمره يأتون على هذا الوجه. وقد بيّن ذلك في سورة النحل فقال: ﴿ هَلْ يُنظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ الْمَلِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ... ﴾ (1). ونبه بذلك على أنه ذكر نفسه في هذا الموضع وأراد أمره... (2).

وقال الزمخشري: "إتيان الله إتيان أمره وبأسه كقوله تعالى: ﴿ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ... ﴾ (3)، ﴿ فَبِجَاءِهَا بِأَسْنًا ﴾ (4). ويجوز أن يكون المأتي محذوفاً بمعنى أن يأتيهم الله ببأسه وبنقمته للدلالة عليه." (5).

وقد سأل موسى عليه السلام رؤية ربه عز وجل فقال تعالى على لسان موسى: ﴿ رَبِّ أَمْرِئِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴾ (6)، إلا أن المولى سبحانه وتعالى أحاله إلى أمر آخر فقال: ﴿ لَنْ نُرَاكِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نُرَاكِي. فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا... ﴾ (7).

يقول القاضي: "...وربما سألوا عن قوله تعالى: ﴿ فلما تجلّى للجبل... ﴾ كيف يصح أن يتجلّى وليس بجسم. وما فائدة تجليه للجبل؟ وجوابنا أن المراد بهذا التجلي الإظهار. وذكر الله تعالى الجبل وأراد أهله. فكانه قال: فلما بيّن لأهل الجبل أنه لا يرى بأن جعله دكاً. حصل المراد... كما قال: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ... ﴾ (8) وأراد أهل السماوات والأرض وكذلك بمنزلة: ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ (9) وأراد أهلها... (10). كما يظهر الإيجاز بحذف

(1) - النحل / 33.

(2) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، متشابه القرآن، ج 1 ص 121.

(3) - النحل / 33.

(4) - الأعراف / 03.

(5) - محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ج 1 ص 253.

(6) - الأعراف / 143.

(7) - الأعراف / 143.

(8) - الأحزاب / 72.

(9) - يوسف / 82.

(10) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، التزيه، ص 152.

المضاف في تأويل المعتزلة لقوله تعالى: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ (1) إذ يقول القاضي: "...والمراد بذلك جاء أمر ربك أو متحملو أمر ربك للمحاسبة والفصل على ما يقال في اللغة عند التنازع في الأمر الذي يرجع إلى بعض الكتب: إذا <sup>جاء</sup> الشافعي فقد كفانا. ويراد بذلك كتابه. وإذا جاء الخليل في العروض انقطع الكلام والمراد به كلامه في ذلك..." (2). وفي شرح الأصول قال: "...إنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره جريا على عاداتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه..." (3). وفي المغني قال: "...قد علمنا بالدليل أنه تعالى أراد مجيء من يتحمل أمره لأن أهل اللغة إذا شاهدوا من يقوم مقام الملك ... يقولون جاء الخليفة ... فلما كانت أوامره تعالى تصدر على السنة الملائكة عليهم السلام لم يمنع أن يكن بذكره عنهم..." (4). وبيّن في الجزء الرابع من المغني أن ذلك طريقة ظاهرة في المجاز وأنه تعالى في كل ذلك أجمع ذكر نفسه وأراد غيره..." (5).

أما الزمخشري فهذه الآية عنده من مجاز التمثيل، يقول: "هو تمثيل لظواهر آيات اقتداره وتبين آثار قهره وسلطانه. مثلت حاله في ذلك بحال الملك إذ حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لم يظهر بحضور عساكره كلها ووزرائه وخواصه عن بكرة أبيهم" (6). ومما يفيد ظاهره أن الله تعالى جسم، وأنه في مكان قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ ... ﴾ (7). لأنه لا يصح لقاءه إلا إذا كان جسم في مكان. يجيب القاضي عن هذه الشبهة: "...المراد به عند شيوخنا أنهم يعلمون أنهم ملاقوا ما وعدهم به من الثواب وأنهم راجعون إلى حيث لا يملك من الأمور سواه. فذكر تعالى نفسه وأراد فعله. كقول تعالى: ﴿ وَكُوِّنَ لِي إِذْ وَقَفُوا عَلَيَّ رَبِّهِمْ ... ﴾ (8). وليس اللقاء هو التجاور على جهة

(1) - الفجر / 22.

(2) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المتشابه، ج 2 ص 689.

(3) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، الأصول الخمسة، ص 330.

(4) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 16 ص 380.

(5) - المصدر السابق، ج 4 ص 215.

(6) - محمود بن عمر الزمخشري، الكشف، ج 4 ص 751.

(7) - البقرة / 46.

(8) - الأنعام / 30.

المشاهدة ...<sup>(1)</sup> وفي هذا التأويل يظهر تقدير حذف المضاف ويكون معنى الآيات حينئذ : الذين يعلمون أنهم ملاقو ثواب ربهم وأنهم إلى حكمه راجعون. وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَكُوَسِّرَٰى إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ ﴾ ... أي على حكم ربهم حيث لا حكم ولا ملك إلا حكمه وملكه. قال تعالى : ﴿ لَمَنَ الْمَلِكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾<sup>(2)</sup>.

أما الزمخشري فإنه يربط الآية في قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَطُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ ﴾ بما قبلها وهو قوله تعالى ﴿ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَأِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴾ بحيث يرى أن الصلاة ما نقلت إلا على المنافقين الذين لا يتوقعون لقاء ثواب الله يوم القيامة. ولو علموه ما نقلت عليهم. فيقول: "...إنه للسائل أن يسأل: لم لم نتقل الصلاة على الخاشعين؟ لأنهم يتوقعون ما ادخر الله للصابرين على متاعها فتهون عليهم. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَطُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ ﴾<sup>(3)</sup> ﴿ فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ ﴾<sup>(4)</sup> ما يوحي ظاهره بشبهة المكان؛ إذ الفرار إليه يقتضي وجوده في مكان وأنه جسم - تعالى الله عن ذلك - وفي تقدير الحذف ما يقتضي على هذه الشبهة. إذ يقول القاضي: "فلا يدل على أنه تعالى في مكان بل المراد الفرار إلى طاعته وعبادته والتخلص من عقابه"<sup>(5)</sup>. وفي قوله تعالى: ﴿ وَمَن أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَٰئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ ﴾<sup>(6)</sup> قدر الزمخشري حذفاً للمضاف أيضاً لئلا يتوهم المجسم وجوده في مكان - تعالى عن ذلك - فقال: "...إنهم يحبسون في الموقف وتعرض أعمالهم ويشهد عليهم الأشهاد ..."<sup>(7)</sup> كما جعل لقاءه في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ... ﴾<sup>(8)</sup> لقاء ما وعد به ..."<sup>(9)</sup>.

(1) - عبد الجبار بن أحمد بن الهمداني، المتشابه، ج 1 ص 88.

(2) - غافر / 16.

(3) - محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ج 1 ص 134.

(4) - الذاريات / 50.

(5) - عبد الجبار بن أحمد بن الهمداني، التنزيه، ص 402.

(6) - هود / 18.

(7) - محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ج 2 ص 358.

(8) - يونس / 07.

(9) - عبد الجبار بن أحمد بن الهمداني، المتشابه، ج 1 ص 354.

وقد نسب الله تعالى الاستواء إلى نفسه في عدة مواضع من القرآن فقال :  
﴿ تَمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ ... ﴾ (1). وقال : ﴿ تَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ (2). وقال :  
﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ... ﴾ (3). وفي ظواهرها شبهة المكان والانتقال.  
وتلك الآيات للقاضي فيها عدة تخريجات حيث يقول : "الاستواء محتمل في  
اللغة وتختلف مواقعها بحسب ما يتصل به من القول. فقد يراد به الاستيلاء  
والاقتدار ... وقد يراد بالاستواء تساوي الأجزاء المؤلفدة ... وقد يستعمل ذلك  
بمعنى القصد ... وقد يقال : استوى حال فلان في نفسه ... وقد يراد  
الانتصاب جالسا أو راكبا أو قائما كما يقال : استوى فلان على  
الكرسي ..." (4). وهذه التخريجات يختار القاضي منها ما يناسب التنزيه عن  
المكان وعن الجسمية. وهو الاستيلاء. وهذا ما يسمى في علم البديع  
بالتورية (5). معناه القريب الجلوس والانتصاب. والبعيد الاستيلاء والاقتدار. والثاني هو  
المراد لأنه يوافق التوحيد والتنزيه عن الجسمية.

وبالتورية دفع وهم التشبيه الوارد في قوله تعالى : ﴿ وَالسَّمَاءَ بَيْنَ يَدَيْهِ ... ﴾ (6)  
وقوله : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْهِ ... ﴾ (7). وظواهر هاتين الآيتين  
يجعل المشبهة تلوح إلى أن الله تعالى أيد بنى بها السماء وله يدين خلق بهما  
آدم عليه السلام. يقول القاضي : "... وجوابنا أن المراد به القوة والقدرة. ولو  
لا ذلك لوجب إثبات أيد كثيرة له تعالى عن ذلك ..." (8) فالمعنى القريب لليد هو

(1) - البقرة / 29.

(2) - الأعراف / 54.

(3) - طه / 05.

(4) - عبد الجبار بن أحمد بن الهمداني، المصدر السابق، ج 1 ص 74.

(5) - يسميها السكاكي الإيهام (وهي أن يكون للفظ استعمالان : قريب وبعيد. فيذكر لإيهام القريب في الحال إلى أن يظهر أن

المراد به البعيد ... مفتاح العلوم، ص 427.

(6) - الذاريات / 47.

(7) - ص / 75.

(8) - عبد الجبار بن أحمد بن الهمداني، التنزيه، ص 402.

الجارحة والبعيد هو القوة والقدرة. وقد تُركِ المعنى القريب لأنه لا يصلح في حق الله تبارك وتعالى.

وقد جاء في قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ <sup>(1)</sup> ما يدل على أنه تعالى في مكان فوق العباد. ولردُّ هذه الشبهة يجد القاضي في علم البديع مخرجاً وهو ما يسمى بالمبالغة. يقول القاضي : : "...نبه في الكلام على ما أراد بقوله ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ ثم ذكر ما يقتضي بيان حاله في ذلك. فقال : ﴿ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ ومتى قيل هذا القول في بعض الأوصاف فالمراد به المبالغة في تلك الصفة. لأنه إذا قلنا زيد عالم فوق عمرو. فإنه يفهم منه المبالغة فيما قدمناه من الصفة. يبين ذلك أنا إذا حملنا الآية على ظاهرها وجب كونه في السماء فقط وينقض ما تقدم من استدلالهم أنه تعالى في السماوات والأرضين ... <sup>(2)</sup>. وكذلك يفعل في قوله تعالى : ﴿ وَالسَّمَاءُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ... ﴾ <sup>(3)</sup> فقال : "...إن تلك مبالغة ولذلك قالوا في المملوك هذه اللفظة وأن فلانا يملك عبده ملك يمين. وإنما أرادوا بذلك المبالغة في كونه مالكا لأن حظ اليمين في هذا الوجه أقوى من حظ الشمال لأنها أشرف اليدين ... <sup>(4)</sup>.

وقد نفى المعتزلة رؤية الله تعالى يوم القيامة، لأن الرؤية تتضمن كون الله تعالى في جهة وهو ما نفاه المعتزلة. وأولوا قوله تعالى : ﴿ لَنْ نَرَاكَ وَكِنِ أَنْظُرَ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَاكَ فَلَئِمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعْقاً ... ﴾ <sup>(5)</sup>. بصفة تنفي وتورد شبهة الجهة، بحيث نظر القاضي عبد الجبار إلى جملة ما حدث في الميقات بعد أن سأل موسى عليه السلام الرؤية؛ إذ علق الله تعالى الرؤية على استقرار الجبل. فقال : "...والمعلوم أنه لا يستقر وذلك طريقة العرب إذا أرادوا تأكيد

(1) - الأنعام / 18.

(2) - عبد الجبار بن أحمد بن الهمداني، المشابه، ج 1 ص 237.

(3) - الزمر / 67.

(4) - عبد الجبار بن أحمد بن الهمداني، المصدر السابق، ج 2 ص 598.

(5) - الأعراف / 143.

اليأس من الشيء علقوه بأمر يبعد كونه. فلما جعله دكا، وظهر بعد استقراره لذلك في النفوس حل محل الأمور التي يبعد بها الشيء إذا علق فيها الكلام لأن استقراره وقد جعله دكا يستحيل لما فيه من اجتماع الضدين ...<sup>(١)</sup>. وهذا ما يسمى بالتبعيد وهو لون من ألوان البديع.

لقد قرأ المعتزلة النص القرآني، وأدركوا فيه خاصية وافقت عادات العرب في الكلام. وهي أن لغة القرآن قابلة للتحويل الدلالي. فحرصوا على مراعاة تلك الخاصية في تأويلاتهم، وأثبتوا بهذا الحرص قدرة اللغة العربية على المحافظة على مبادئهم وأصولهم.

فما هي الأطر التي استند إليها الأشاعرة في منهجهم التأويلي ؟

<sup>(١)</sup> - عبد الحبار بن أحمد الهمداني، المصدر السابق، ج ١ ص 296.

## المبحث الثالث : الإطار المعرفي للتأويل عند الأشاعرة :

إن الباحث في الأدوات والوسائل التي شكلت الإطار المعرفي للتأويل عند الأشاعرة سيصطدم حتما بمكوناتهم الفكرية التي أفرزت - كما نعلم - أشعرية مثبتة للصفات الخبرية على طريقة المتكلمين من أهل الإثبات، مثلها أبو الحسن الأشعري وتبعه الباقلاني. وأشعرية متأولة بدأت مع البغدادي ثم الجويني فالرازي.

وإذا كنا قد عرضنا للإطار المعرفي للإثبات الذي تبعه - في ما بعد - أبو الحسن الأشعري، والمتمثل في رفض أطروحة التعارض بين النقل والعقل، من جهة وإنكار المجاز من جهة ثانية. فما هي الأدوات والوسائل التي شكلت الإطار المعرفي للأشعرية المتأولة؟ وإذا كانت الوسائل والأدوات تتحدد تبعاً لطبيعة موضوع البحث وكان موضوع البحث هنا هو آيات الصفات الخبرية. فإنه يصير من السهل القبض على تلك الوسائل الإطار؛ فالنص القرآني - سواء كان آيات الصفات أو غيرها - هو نص لغوي يحتاج للكشف عنه إلى لغة. ويحتاج ذلك الكشف من جانب اللغة إلى عقل يمارس عملية الاجتهاد من منطلق مبدئي وهو أن النص نفسه طالب بإعمال العقل. وبالتالي لم تخرج الأدوات عن تلك التي وجدناها عند المعتزلة. وهي العقل واللغة.

لكن هل معنى ذلك أن نظرتهم إليها كانت سواء؟ أقصد هل كانت قيمة العقل في المعرفة عند الأشعرية كما كانت عند المعتزلة؟ وهل ساهم العقل في فكر الأشاعرة في فهم الصفات الخبرية؟ وكيف؟ وهل كان حظ الأشاعرة في اللغة وتطويعها لفهم النصوص الخبرية مثل حظ المعتزلة؟ وهل كان بمقدور اللغة أن تكون وسيلة للتنزيه عند الفرقتين؟

هي تساؤلات أطمع في بيانها من خلال مطلبين أحدهما يعالج مسألة العقل وكونه الأساس الذي يقضي بإبطال ظواهر آيات الصفات، والثاني يبحث في دور اللغة في إخراج ظواهر تلك الألفاظ عن حقيقتها إلى المجاز.

المطلب الأول : العقل أساس نفي ظواهر نصوص الصحابة الخيرية عند الأشاعرة.

العقل عند الأشاعرة عقلا ن : فطري ومكتسب، ويرتد هذا التقسيم عند الباقلاني إلى الحديث عن العلم؛ حيث يقسم العلم إلى قسمين : علم قديم، وعلم حادث. فالعلم القديم "... هو علم الله عز وجل. وليس بعلم ضرورة ولا استدلال. وعلم محدث وهو كل ما يعلم به المخلوقين..."<sup>(1)</sup> وسبيل علم المخلوقين أمران : فطرة واكتساب. لذلك فهو ينقسم إلى قسمين : ما كان طريقه الضرورة. وما كان طريقه النظر والاستدلال. يقول الباقلاني : "... فقسم منها علم ضرورة والثاني منها علم نظر واستدلال..."<sup>(2)</sup>. ومع كونه فطرياً "... أنه علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه معه الخروج عنه، ولا الانفكاك عنه، ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتباب به..."<sup>(3)</sup>. وأما كونه كسبياً فمعناه أنه "... علم يقع بعقب استدلال وتفكير في الحال المنظور فيه. فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر والروية وتأمل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا علم نظري..."<sup>(4)</sup>.

ولا يختلف الجويني في تعريفه للعقل وبنائه على مفهوم العلم عن الباقلاني؛ حيث يقسمه إلى قسمين أيضاً : قديم وحادث "... والعلم الحادث ينقسم إلى الضروري والبدهي والكسبي. فالضروري هو العلم الحادث غير مقدر للعبد مع الاقتران بضرورة أو حاجة. والبدهي كالضروري غير أنه لا يقترن بضرورة ولا حاجة... ومن حكم الضروري في مستقر العادة أن تتوالى فلا يتأتى الانفكاك منه والتشكك فيه. وذلك كالعلم بالمدرجات وعلم المرء بنفسه والعلم باستحالة المتضادات ونحوها..."<sup>(5)</sup>.

كما لا يختلف الجويني عن القاضي عبد الجبار المعتزلي حين يربط بين العقل الذي هو علم ضروري والتكليف . فيقول : "... إذ العاري منه لا يحيط علماً بما يكلف. فإذا افتقر التكليف

(1) - محمد بن الطيب الباقلاني، التمهيد، ص 26.

(2) - المصدر السابق، ص 26.

(3) - المصدر السابق، ص 26.

(4) - المصدر السابق، ص 27.

(5) - عبد الملك الجويني، الإرشاد، ص 35.

إلى إحاطة المكلف بما كلف. ولا يحيط بذلك إلا بعد حصول علوم بمعلومات هي أصول النظر. ولا يتقدم الوصول إلى العلم بالتكليف دونها. فقصدا ضبط تلك العلوم التي نشترط تقديمها على ابتداء النظر وسمينا عقلا. وتبيين الغرض من العقل يدرأ السؤال...<sup>(١)</sup> أي إذا علم الغرض من العقل، وهو التكليف لم يعد لسؤال: لِمَ جعلتم العقل علوما ضرورية معنى!!

وإذا صح أن الكلابية<sup>(٢)</sup> هم أسلاف الأشاعرة، فإن الحارث بن أسد المحاسبي الكلابي<sup>(٣)</sup> تحدث عن العقل في كتاب أسماء العقل. ويترجح أن الأشاعرة قد استفادوا منه كثيرا كما صرح بذلك البغدادي إذ قال: "...وعلى كتب الحارث بن أسد في الكلام والفقه والحديث معول متكلمي أصحابنا وفقهائهم وصوفيتهم..."<sup>(٤)</sup>. فالعقل عند المحاسبي "...غريزة جعلها الله عز وجل في الممتحنين من عباده أقام به على البالغين للحم حجة..."<sup>(٥)</sup>.

إن تلك الغريزة في تعريف المحاسبي، والتي هي حظ جميع البشر ليست هي مقياس إقامة الرب تعالى حجته على العباد، لذلك نجده يرتقي بتعريف العقل مرتبة أعلى يبين فيه أن تلك الغريزة ما هي إلا مقدمات للمعرفة التي تحصل بالأسباب فيقول: "...فالعقل غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول... وهو

(١) - المصدر السابق، ص 35 - 36.

(٢) - الكلابية أصحاب عبد الله بن محمد بن كلاب القطان، أحد أبرز متكلمي البصرة. من أقواله أن الله تعالى لم يزل عالما، حيا، بصيرا، عزيزا، عظيما، حليلا... وأن معنى أن الله عالم أن له علم، وأنه قادر أن له قدرة، وأنه حي أن له حياة، وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته.

| عبد المعتم الحنفي، موسوعة الفرق والجماعات، ص 330. |

(٣) - هو الحارث بن أسد المحاسبي، بصري المولد، جمع بين علوم شتى، فقد كان صوفيا، متكلميا، فقيها ومحدثا. توفي ببغداد عام ثلاث وأربعين ومائتين. من تصانفه: التفكير والاعتبار، الرعاية في الأخلاق والزهد، العقل... وأشهر كتبه في الزهد والرد على المخالفين من المعتزلة والشيعة. نقل عنه محمد بن مسروق قوله: "لكل شيء جوهر، وجوهر الإنسان العقل، وجوهر العقل التوفيق..."

| أحمد بن علي البغدادي، تاريخ بغداد، ج 8 ص 211 - 216. وعبد الرحمن بن علي بن الجوزي، صفة الصفوة، ط 1، بيروت، دار الجليل، 1412 هـ / 1992 م، ج 1 ص 554، وشمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 12 ص 110 - 112. |

(٤) - عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص 208 - 209.

(٥) - الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تحقيق: حسين القوتلي، ط 3، بيروت، دار الكندي للنشر والتوزيع، 1402 هـ / 1982 م، ص 203.

عندنا غريزة والمعرفة عنه تكون...<sup>(١)</sup>. فيكون العقل الذي هو غريزة أساس المعرفة ووسيلتها. يقول لوي الصافي : "...ومن العقل الفطري تتولد المعارف والعلوم وتنتامي بازدياد الخبرة ودقة الملاحظة والفطنة..."<sup>(٢)</sup>. وعلى هذا الأساس تحصل المعرفة عند المحاسبي عبر ثلاث مراحل:

أولها : مرحلة العقل الفطري التي يتساوى فيها جميع البشر. وثانيها : المعرفة الكسبية أو النظرية والتي لا تكون إلى على أساس من الأولى. أما ثالثها : فهي مرحلة المعرفة الكاملة والتي هي المحك الذي تقاس به قدرة الناس وتفاوتهم في النظر والاستدلال.

إن المرحلة الثانية والتي تحصل بالنظر في الأدلة هي وسيلة تحصيل المعرفة الموصلة إلى أداء التكليف. وذلك بحسب الربط -سواء الاعتزالي أو الأشعري- بين المعرفة والتكليف، وبين المعرفة والدليل.

ويعرف الباقلاني الدليل بقوله : "...هو ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطرار، وهو عقلي له تعلق بمدلوله نحو الفعل على فاعله. وما يجب كونه عليه من صفاته نحو : حياته وعلمه وقدرته وإرادته. وسمعي شرعي دال من طريق النطق بعد المواضعة، ومن جهة معنى مستخرج من النطق. ولغوي دال من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلام ودلالات الأسماء والصفات وسائر الألفاظ..."<sup>(٣)</sup>. وتلك الأدلة سواء ما كان منها عقليا أو سمعيا أو لغويا، تحصل بها المعرفة بالنظر الصحيح فيها بأحد الطريقتين :

إما بطريق العقل أو بطريق السمع. يقول الباقلاني : "...إن طرق المباين عن الأدلة التي يدرك بها الحق والباطل خمسة أوجه : كتاب الله وسنة رسوله وإجماع الأمة. وما استخرج من هذه النصوص وبني عليها بطريق القياس والاجتهاد وحجج العقول..."<sup>(٤)</sup>. ويؤكد الجويني ما ذهب إليه الباقلاني فيقول : "...الأدلة التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يعلم في مستقر العادة اضطرارا. وهي تنقسم إلى قسمين : العقلي والسمعي. فأما العقلي من

(١) - المصادر السابق، ص 205.

(٢) - لوي صافي، إعمال العقل، ط١، بيروت، دار الفكر، دت، ص 91.

(٣) - محمد بن الطيب الباقلاني، الإنصاف، تحقيق : زاهد الكوثري، ط3، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1413هـ / 1993م، ص 15.

(٤) - المصدر السابق، ص 19 - 20.

الأدلة فما دل بصفة لازمة هو في نفسه عليها. والسمعي هو الذي يستند إلى خبر صادق أو أمر يجب اتباعه...<sup>(1)</sup>.

والحقيقة إن التأسيس لأسبقية النقل على العقل في الاستدلال بدأ مع مؤسس المذهب أبي الحسن الأشعري، وقد استند في ذلك إلى عاملين اثنين ذكرهما أحمد محمود صبحي أحسب أنهما العاملين الذين وقف على صوابيتهما العقل الأشعري بعد تجربة المعتزلة في تقديم العقل على النص. وهذان العاملان هما :

- إن إعطاء قيمة مطلقة للعقل لا يؤدي إلى نصره الدين؛ إنه مجرد استبدال للعقيدة بالعقل.  
- إن في الدين أحكاماً توقيفية. ذلك مبدأ جوهرى فيه. وإذا استباح العقل لنفسه الخوض في كل فعل أو أمر إلهي فإن ذلك مما يتنافى ومقتضيات الإيمان وهو التسليم والتصديق<sup>(2)</sup>.  
وبذلك يكون تأخير العقل وتقديم النقل في المعرفة عند الأشاعرة، والتأكيد على أن يتبع العقل النص ولا يحيد عنه يَنبُذ عن إدراك الأشاعرة للخطأ المنهجي والواقعي الذي وقع فيه المعتزلة بتقديمهم العقل على حساب النص.

فأما من الناحية الواقعية فإن العقل وتقديمه على النقل أثبت فشله في نصره الدين وحمايته. وهذا فيه إجحاف كبير في حق المعتزلة والدور الذي لعبه فكرهم في نصره الإسلام ضد الملل والنحل غير الإسلامية وحتى الإسلامية ذات النزعة التجسيمية<sup>(3)</sup>.  
وأما من الناحية المنهجية فقد غفل المعتزلة أو تغافلوا عن فكرة الغيب التي هي أهم خصوصيات الألوهية مما جعل العقل عندهم يقحم نفسه في عالم مليء بالمخاطر لأنه لا يعلم عنه شيئاً. إلا ما أخبره به السمع. وربما أدى به ذلك إلى بعض الزلات التي لا تنقص من قدر الفكر الاعتزالي على الإطلاق.

إن النقد الذي وجهه الأشعري إلى تقديم المعتزلة للعقل على حساب النص ينبئ برغبة الأشعري في الإقرار بعجز العقل، وإلحاحه على ضرورة أن تتأسس معارفه على أساس من الوحي الصادق، وأن يكون له دور في تدعيمه. وهو ما يرسخ فكرة عدم استغناء المفكر المسلم عن أحد المصدرين؛ وحاجة المعارف الإسلامية

(1) - عبد الملك الجويني، الإرشاد، ص 29.

(2) - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام ج2 ص 58.

(3) - انظر ص .

والإنسانية إليهما. وتلك فكرة نجدها تبرز بوضوح عند أبي الحسن الأشعري كما يذكر عنه ابن عساكر<sup>(1)</sup> عندما ينقل إحدى محاوراته مع مخالفه فيقول: "...إني أظهرت بدعة أنقص بها كفرهم..."<sup>(2)</sup>، "...وقد قيل له: كيف تخالط أهل البدع وقد أمرت بهجرهم. أجاب عن ذلك بأنه لا بد من إظهار الحق ومعرفة أن لأهل السنة ناصرا بالحجة"<sup>(3)</sup>.

يعلق أحمد محمود صبحي بالقول: "...ومع خصومته للمعتزلة فإنه لم يهمل منهج العقل وذلك مما أثار عليه الحنابلة واتهموه أنه لم يتخلص تماما من ميل إلى الاعتزال..."<sup>(4)</sup>.

أما خلفه الباقلاني الذي قال عنه ابن خلدون أنه: "...تصدر الإمامة في طريقهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين..."<sup>(5)</sup> فعنده تبدأ عقلانية الأشاعرة في البروز وذلك من خلال البحث في مفهوم العلم وأقسامه وأنواع الاستدلال في كتابيه الإنصاف والتمهيد. وهو بذلك يكون أول سنِّي "...نقل الحجاج مع المخالفين إلى ميدان العقل النظري..."<sup>(6)</sup>.

إن إلهام العقل المسلم على تقديم النقل واعتباره مصدرا للمعرفة الإلهية، ودعمه بالعقل ومبادئه في شقه الأشعري. والاعتداد به واعتباره مصدرا أولا ومقدما في شقه الاعتزالي ظلّ الفكرة التي ميزت أو طبعت الفكر الكلامي الإسلامي. يقول لؤي الصافي: "...رفض المتكلمون دعوى كفاية العقل. وأكدوا ضرورة الوحي مصدرا معرفيا إلى جانب

(1) - هو علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين الدمشقي، محدث، حافظ، ومؤرخ. شافعي المذهب، أشعري

العقيدة، ولد سنة تسع وتسعين وأربعمائة بدمشق. وطاف بأكبر وأكثر حواضر العالم الإسلامي. وسمع من أبرز شيوخها ونسائها. توفي بدمشق ودفن بها سنة واحد وسبعين وخمسائة. قال عنه ابن أبي شعبة: هو فخر الشافعية وإمام أهل الحديث في زمانه وحامل لوائهم. من تصانيفه: تاريخ دمشق، وتبيين كذب المفتري في ما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري.

[إياقوت بن عبد الله الحموي، معجم الأدباء، ط1، بيروت، دار الكتب العالمية، 1411هـ / 1991م، ج 4، ص 39 - 47. وابن عماد الجنبلي، شذرات الذهب، ج 4، ص 239. ويوسف بن تغري الأتابكي، النجوم الزاهرة، ج 6، ص 77].

(2) - علي بن حسن بن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص 97.

(3) - المصدر السابق، ص 116 - 117.

(4) - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 2 ص 59.

(5) - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 834 - 835.

(6) - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 2 ص 93.

العقل... كما رفضوا دعوى الفلاسفة الإغريق بكفاية العقل وقدرته على النظر في بنية المغيب الماورائي دون الرجوع إلى الوحي المنزل من لدن عليم خبير...<sup>(١)</sup>.

إنه المبدأ الذي يراد القضاء عليه، وذلك بتحبيد الوحي وعزله عن أن يكون المصدر أو الموجه للفكر والحياة، وقيام الكفاية في العقل. وتلك هي إشكالية العقل الأولى، وذلك هو (جهاد) العلمانيين أو الحداثيين في واقع المسلمين اليوم. والذي بدأ مع مطلع القرن الماضي؛ إذ ظهر في الأمة العديد من الأصوات التي أرادت أن تحيي فكرة قيام الكفاية في العقل، والاستغناء عن الوحي به، وإبعاد هذا الأخير عن شؤون الناس كلها وذلك مع أطروحة العلمانية التي تقضي بإبعاد الوحي لأن إبعاده جزء من بنيتها. ويتصدر هؤلاء أحد (الذين حملوا على عاتقهم همّ تجديد علم الكلام ودراسة العقيدة الإسلامية)، ويتجلى ذلك من خلال مؤلفه الذي يظهر فيه ضرورة الاكتفاء بالعقل وإبعاد النص. والذي يحمل عنوان: من العقيدة إلى الثورة. ولذلك كان اختياري له كنموذج يمثل التيار الحداثي بدءاً من علم الكلام. يقول لؤي الصافي: "...لقد تبنى رواد العلمانية العربية الأطروحة التي طورتها حركة الأنوار الغربية القائلة بكفاية العقل واستقلال مرجعيته الداعية إلى استبعاد الوحي من دائرة البحث العلمي المطرد والتفكير العلمي المنضبط"<sup>(٢)</sup>. وانطلاقاً من تلك الأطروحة يجعل حسن حنفي العقل حكماً على التراث، فيقول: "...مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها: سلطة الماضي، سلطة الموروث فلا سلطان إلا سلطان العقل. ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة والسلطة سواء كانت سلطة الموروث أو سلطة المنقول وسواء كانت سلطة التقاليد أم السلطة السياسية..."<sup>(٣)</sup>. وفي النص يظهر أن النهضة والتجديد -في منظور هذا الرجل- إنما يفعل بإبعاد سلطة الوحي، وحرمانه من ممارسة دور الموجه والرقيب. والتحرر من الخوف من المنقول أو الموروث!! وبمعنى آخر أن الأساس في النهضة هو إثبات العقل وإبعاد الوحي. إلا أن العقل الذي يريد إثباته ونفر آخرون من المفكرين في العالم الإسلامي اليوم<sup>(٤)</sup> هو

(١) - لؤي الصافي، إعمال العقل، ص 90.

(٢) - المرجع السابق، ص 30.

(٣) - حسن حنفي، التراث والتجديد، دط، تونس، مكتبة الجديد، دت، ص 57.

(٤) - كمحمد أركون مثلاً.

العقل الوضعي الذي تبناه الغرب في جهل أو تجاهل تام لخصوصيات العالم الإسلامي الثقافية والاجتماعية. وتلك أزمة وُجِدَتْ لتحل أزمة. يقول لؤي الصافي : "...فإذا سألناه أي عقل هذا الذي تنطلق منه لنقد التراث ومحتواه ومضمونه؟ نجد أن حنفي يعتمد العقل الوضعي الرافض لمصدرية الوحي، والمصرّ على اختزال الحقيقة وحصرها في المجال الحسي..."<sup>(١)</sup>. وفي سياق (عمله التجديدي) يلقي حسن حنفي بلوم شديد على الحركة الإسلامية لتبنيها الوحي في أطروحتها الرامية إلى النهضة أو الصحوة؛ إذ أنها مازالت -حسب تعبيره- تعتمد على قال الله وقال الرسول. ولم تتخلص بعد من تسلط الوحي في احتوائها وتوجيهها فهي كثيرة الاستشهاد "...بالحجج النقلية وحدها دون إعمال للحس وللعقل. وكان الخبر حجة. وكان النقل برهان!!..."<sup>(٢)</sup> ويذهب إلى ما يشبه اليقين عنده أن "...الحجج النقلية كلها ظنية حتى ولو نظّفت وأجمعت على شيء أنه حق. لم يثبت أنه كذلك إلا بالعقل..."<sup>(٣)</sup>. فعنده أن النقل حجته ظنية ولا ترقى إلى اليقين مهما تواترت وتُثبّن من ثبوتها. وهي بذلك لا يمكن أن تكون مصدرا للمعرفة. يقول عن ذلك : "...وكيف يكون العقل وسيلة للمعرفة ويبدأ الدليل النقلية؟ وكيف يبدأ الدليل النقلية وحجته لم تُعَلِّم إلا بالدليل العقلي؟..."<sup>(٤)</sup>.

ويكون المراد أن النهضة والتاريخ والحضارة لا يكون إلا بإبعاد الوحي وإزاحته عن قيادة المعرفة وتوجيه الحياة. ذلك هو (جهاد) دعاة الحداثة أمثال : حسن حنفي ومحمد أركون - فيما أعلم - "...ولو أن حنفي استند في تنظيره إلى الوقائع التاريخية لوجد أن القيم العليا والمثل النبيلة التي حفزت الإنسان إلى الفعل الحضاري العمراني ارتبطت دائما بالنص المنزل. ولوجد كذلك أن جميع الحضارات دون استثناء تعود في جذورها إلى حركة إصلاح

(١) - لؤي الصافي، إعمال العقل، ص 32.

(٢) - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ط ١، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1988، ج ١ ص 368.

(٣) - المرجع السابق، ج ١ ص 368.

(٤) - المرجع السابق، ج ١، ص 372.

ديني بما في ذلك الحضارات الغربية التي يعتمد واقعها المهيمن ويستعير العقل الوضعي الذي أفرزته لنقد واقع الأمة ونقض مصداقية رسالتها...<sup>(١)</sup>.

إن هذا المشهد الحنفي الأركوني يطرح إشكالية كبيرة في فكرنا المعاصر، وهو أن الذين يتصدون لحل أزماننا يُشكّلون لنا أزمان إضافية. ولو أن هؤلاء الحدائين تخلصوا من تشكيل الفكر الغربي سلطة مرجعية لهم. وتخلص أولئك "السلفيون" من التعامل مع التراث بصورة انتقائية لاقتربت مفاتيح الحل أن تكون بأيدينا.

إن تصدر الوحي للمعرفة لا يعني تفرد به عند الأشاعرة، ذلك لأن العقل وإن لم يكن مصدرا - إلا أنه ظل طرفا رئيسيا في عملية تشكل المعرفة عموما والمعرفة الإلهية خاصة، وظل الطرف الذي يعتقد أن حقه في تكوين المعرفة حق شرعي أكد الوحي عليه، وأثنى النص على أهله. ومن ثمة تكتسب المعرفة عند الأشاعرة قيمتها ويقينها بمساهمة المنظومتين النصية والعقلية في تشكيلها. وقد أفرزت هذه المقولة النظرية إشكالا على المستوى التطبيقي، وهو الإشكال الثاني بعد فكرة إبعاد الوحي وكفاية العقل ألا وهو قضية التعارض بين العقل والنقل، وهي المسألة التي انقسم المفكرون المسلمون إزاءها إلى قسمين. وكان أن انحاز الأشعرية إلى ضرورة تقديم النقل على العقل عند التعارض. وذلك طبعي بالنظر إلى الأساس الذي بنوا عليه فكرهم وهو أسبقية النص على العقل.

ويعود الأصل في ظهور فكرة قيام التعارض بين النص والعقل إلى منهج المتكلمين خاصة المعتزلة الذين تبنا العقل مصدرا ومعيارا للمعرفة، ومنهج أهل الحديث الذين يذهبون إلى الاحتفاظ بالصورة الظاهرية للنص. وتجلّى ذلك خاصة في تفسيرهم لنصوص الصفات الخبرية؛ حيث تخلى العقل عند أهل الحديث عن صور التجسيم والتشبيه التي تحملها ظواهر آيات الصفات الخبرية. في حين مال المتكلمون إلى تأويلها لأن العقل عندهم رفض صور التجسيم البادية في الظواهر طمعا في التنزيه. فكان الإثبات والتأويل منهجان مختلفان لفهم النص الواحد، استكان الأول إلى النقل وأكد على أن تفسير الآية في قراءتها، وآخر أصبر على الاحتكام إلى العقل - بشقيه الفطري والمكتسب - ورفض ظواهر بعض النصوص. فالإشكال في حقيقته صراع بين منهجين قبل أن يكون بين تيارين. يقول لؤي

(١) لؤي الصافي، إعمال العقل، ص 40.

صافي : "...إن الإشكالية قد تولدت نتيجة للصراع الفكري بين الاتجاه الحشوي والاتجاه الكلامي..."<sup>(١)</sup>.

لكن هل كان العقل الأشعري يقر بفكرة التعارض بين العقل والنقل في فهم آيات الصفات الخبرية وتفسيرها؟

لا يقر أبو الحسن الأشعري بقيام تعارض بين المصدرين في قراءة الآيات الثاوية للصفات الخبرية؛ فهو يصرح في الإبانة بالقول : "قال الله عز وجل ﴿وَيَسِّرْ لَنَا رِبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾<sup>(٢)</sup> فأخبر أن له سبحانه وجهاً لا يفنى ولا يلحقه الهلاك... وقال عز وجل ﴿تَجَرِّي بَاعِثَنَا﴾<sup>(٣)</sup>... فأخبر أن له وجهاً وعينا لا يكيو لا يحد... وقال لموسى وهارون عليهما أفضل الصلاة والسلام : ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَمْرِي﴾<sup>(٤)</sup> فأخبر عن سماعه وبصره ورؤيته...."<sup>(٥)</sup>.

وتبعه الباقلاني حيث قال : "فإن قال قائل : فما الحجة في أن لله عز وجل وجهاً ويدين؟ قيل له : قوله تعالى ﴿وَيَسِّرْ لَنَا رِبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾<sup>(٦)</sup> وقوله ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ﴾<sup>(٧)</sup> فأثبت لنفسه وجهاً ويدين"<sup>(٨)</sup>. وفي ذلك ما يدل على أن العقل لا يرفض أن يكون لله وجهاً ويدين، بل يرفض تأويل اليد على أنها القدرة لأنه يوجب "...أن يكون له قدرتان..."<sup>(٩)</sup>.

يبدو من خلال تلك النصوص إصرار الأشعريين (أبو الحسن والباقلاني) على أن النص على ظاهره، وأن العقل لا حق له في إبطال ما أثبتته الشرع وأكدته بالخبر الصحيح.

(١) - المرجع السابق، ص 80.

(٢) - الرحمن / 27.

(٣) - القمر / 14.

(٤) - طه / 46.

(٥) - علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، ص 104.

(٦) - الرحمن / 27.

(٧) - ص / 75.

(٨) - محمد بن الطيب الباقلاني، التمهيد، ص 296.

(٩) - المصدر السابق، ص 297.

إلا أن التسليم الذي أبداه العقل الأشعري ممثلاً في أبي الحسن الأشعري والباقلاني لظواهر نصوص الصفات، وبالتالي رفضها لفرضية قيام تعارض بين العقل والنقل في فهمها لم يدم. وبدا العقل الأشعري الذي كان يدعم حضور الوحي في تشكيل المعرفة الإلهية، بل و يقدمه و ينافح عنه بقوة يميل إلى معارضة ظواهر نصوص الصفات الخبرية، ويرفضها، واستطاع العقل الأشعري الجديد استدراج الأشاعرة ابتداء من البغدادي إلى الجويني فالإمام الرازي، وذلك يحملهم على عدم قبول تلك الظواهر، وضرورة تأويلها. وكانت القاعدة التي اعتمدها الرازي ومن قبله الجويني : "...تقتضي تقديم العقل على النقل باعتبار أن العقل أصل النقل..."<sup>(1)</sup>. والمتأمل في كتاب الإرشاد يلحظ أن الجويني "...يثق في الأدلة العقلية ثقة تجعله لا يحتاج إلى الاعتماد على الشرع ما دامت تفضي إلى المطلوب..."<sup>(2)</sup>، ويعترف في المقدمة بأن ما دفعه إلى تصنيف هذا الكتاب هو حاجته إلى مزيد من الحجج العقلية والبراهين القطعية التي تقطع المخالفين ولا يقنعهم سواها<sup>(3)</sup>. ولا أدل على ذلك من الخصومة التي أبداهها لطوائف المجسمين بعد ما كانت خصومة الأشاعرة السابقين المتوجهة إلى المعتزلة. يعلق أحمد محمود صبحي بالقول بأنه "...اقترب من المعتزلة بصدد الصفات الخبرية..."<sup>(4)</sup>. وابتعد بذلك عن منهج أسلافه في قراءة آيات الصفات إذ يقول : "...ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل. والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود..."<sup>(5)</sup>. "...ولا يجد في حمل هذه الآيات على ظاهرها، وكذلك ما يفيد المجيء والنزول إلا متابعة لقول الحشوية..."<sup>(6)</sup>.

وتبلغ العقلانية الأشعرية ذروتها عند الرازي؛ حيث يصبح العقل حكماً على النص - على طريقة المعتزلة - وكتابه أساس النقديس الذي صنفه للرد على حملة التجسيم التي قادها

(1) - لوي الصافي، أعمال العقل، ص 81.

(2) - المرجع السابق، ص 81.

(3) - عبد الملك الجويني، الإرشاد، ص 23.

(4) - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 2 ص 156.

(5) - عبد الملك الجويني، المرجع السابق، ص 146.

(6) - أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ج 2 ص 157.

ابن خزيمة<sup>(١)</sup> في كتابه إثبات صفات الرب<sup>(٢)</sup> يشهد على أن إيمان الرازي بأنه لا يمكن إثبات العقل بالنقل، بل العكس هو الصواب عنده، أي إثبات النقل بالعقل، وبأنه على العقل التعويل في إثبات أصول الدين إذ يقول: "...صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع. وإذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره..."<sup>(٣)</sup>. وبذلك يبدو أن "...تصحيح<sup>(٤)</sup> الأدلة النقلية موقوف على صحة برهان العقل لأنه لو كذبنا الأدلة العقلية لأجل تقرير ظواهر النقل لكنا بذلك قد كذبنا الأصل بالفرع..."<sup>(٥)</sup>. وقد حمل الرازي على المثبتين، وأكد ضرورة تأويل الوجه والعين واليد والجنب والساق وغيرها. يقول عن ذلك: "...فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد. وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد، وعليه أيد كثيرة وله ساق واحدة... ولا أعتقد أن عاقلا يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة..."<sup>(٦)</sup>. وكذلك لا يستحسن الرازي أن يكون الاستواء المذكور في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾<sup>(٧)</sup> هو الانتقال والاستقرار

(١) - هو محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة السلمي، إمام نيسابور في زمانه، محدث وفقه. ولد بنيسابور سنة ثلاث وعشرين ومائتان. رحل إلى الشام والعراق ومصر والجزيرة العربية. من تصانيفه: كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب. وله في الحديث مختصر صحيح ابن خزيمة. توفي بنيسابور سنة إحدى عشر وثلاثمائة.

[إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، ج ١١، ص ١٤٩ وحلال الدين السيوطي، طبقات الحفاظ، راجعها: لجنة من علماء، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، ص ٣١٣].

(٢) - ذكر أحمد حجازي السقا صاحب تحقيق كتاب أساس التقديس أن ابن خزيمة ألف كتابه: إثبات صفات الرب يُعَلِّم الناس أن الله وحها ويدين ورجلين وعينين وأذنين... وأن من لا يثبت ذلك لله عز وجل يعتبر كافرا. وقد ألف الرازي كتابه أساس التقديس حتى لا يؤمن الناس بكلامه وانتصر عليه بالشيخ الغزالي حجة الإسلام وبغيره من العلماء الراسخين... وأن ابن تيمية قد رد على الرازي بعد رحيله منتصرا عليه بآراءه في الإثبات.

(٣) - فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص ٢٣٥.

(٤) - إن بلوغ العقلانية الأشعرية ذروتها عند الرازي لا تجعل القارئ يذهب إلى اعتقاد أنه يقول بتصحيح العقل للأدلة النقلية. ولا شك أن تعبير الكاتب قد أفلت منه. ولو قال تقدم العقل على النقل في الاستدلال أو الأخذ بالدليل العقلي إن بدا تعارض بين الأدلة العقلية وظواهر النصوص لكان أقرب إلى بيان منهج الأشاعرة والرازي خاصة في الاستدلال والتأويل.

(٥) - أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ج ٢ ص ٢٩٧.

(٦) - فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص ١٠٥.

(٧) - طه / ٥٥.

لأن الآية مسبوقة بقوله تعالى : ﴿ تَسْبِيحًا لِمَنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى ﴾<sup>(١)</sup>. ولذلك يكون مفهوم الآية أن المراد "...بيان لقدرة الله تعالى وكمال إهيته فلزم أن يكون ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ كذلك يستحيل أن يكون مراده الاستقرار على العرش بعد أن لم يكن. وإنما المراد من الاستواء الاستيلاء والقهر ونفاذ القدر وجريان أحكام الإلهية..."<sup>(٢)</sup>.

إن تقديم العقل على النقل عند الرازي ينطلق من الصورة العامة التي حددها لإشكالية قيام التعارض بين المصدرين. وتظهر في قوله "...إن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة : إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال. وإما أن نبطلهما فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال. وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية وذلك باطل لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية : إثبات الصانع وصفاته..."<sup>(٣)</sup>.

هذه الصورة تظهر أن التعارض قائم، وأنه لا حجة لمن رفض القول بقيامه. ولذلك نجده يحدد في العبارة السابقة كيفية التعامل عند ظهور التعارض؛ تلك القاعدة التي "...تقتضي تقديم العقل على النقل باعتبار أن العقل أصل النقل..."<sup>(٤)</sup>.

من هنا نلاحظ أن العقل الأشعري ابتداء من الجويني قد شرع في بلورة مجموعة من القواعد يمكن تسميتها بقواعد التنزيه العقلية في الفكر الأشعري، والتي شكلت الإطار المعرفي لعملية التنزيه وفهم نصوص الصفات الخيرية.

ووصفها بالتنزيهية لأنها شكلت الإطار المرجعي الذي يرفض كل أشكال التجسيم، وصور التشبيه والتحيز، ويسعى إلى تنزيه الله تعالى عنها، وذلك وَصْفٌ من حيث غايتها. أما وصفها بأنها عقلية فذاك من حيث الأسس التي انبنت عليها حيث كان العقل مصدرها.

(١) - طه / ٥٤.

(٢) - فخر الدين الرازي، المصدر السابق، ص 200.

(٣) - المصادر السابق، ص 220 - 221.

(٤) - لوي الصافي، أعمال العقل، ص 81.

لكن هل كان العقل الأشعري - وهو يؤسس لقواعد التنزيه تلك - مبعدا أو معزولا عن النقل أو النص؟ وهو السؤال الذي تأتي إجابته في العرض التالي، حين تبيّن تلك القواعد وأولها :

- امتناع التشابه بين الخالق والمخلوقين؛ "...فالرب تعالى لا يشبه شيئا من الحوادث ولا يشبهه شيء منها..."<sup>(1)</sup>، ويتعالى أن يشبه في صفاته الحوادث والمخلوقين، وأن تكون له جوارح وأعضاء كما لهم أعضاء وجوارح؛ إذ أنها كمال فيهم ونقص فيه تعالى. وانطلاقا من تلك القاعدة يذهب الجويني إلى تأويل اليد والوجه والعين والجنب والساق وغيرها...<sup>(2)</sup>. ويفعل الرازي مثله حيث يؤول كل الآيات والأخبار التي توحى ظواهرها بالتشبيه في فصل كامل من أساس التقديس، وكانت تلك الآيات والأخبار من المنشابه الذي لا ينبغي حمله على الظاهر<sup>(3)</sup> عنده.

- امتناع التحيز لأن الله "...يتعالى وينقدس عن مناسبة الحيز وتقرير البرهان أن كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه. ولا يخلو من أن يكون ساكنا فيه أو متحركا عنه فلا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان. وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث..."<sup>(4)</sup>. وبذلك كان "...مذهب أهل الحق أن الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات..."<sup>(5)</sup>. وعليه فإنه يمتنع أن يحمل مثلا - الاستواء على الاستقرار والانتقال بما يفيد الجسمية. بل يحمل على "...القهر والغلبة (لأن) ذلك شائع في اللغة..."<sup>(6)</sup>.

- امتناع أن يحد الله بحدود الزمان والمكان لأن الزمان والمكان لا يكونان واجب وجود لأنهما أجزاء وتقسيمات، وقد جدا بعد أن لم يكونا. وكل ما كان من هذا القبيل فلا بد أنه ممكن الوجود لا واجب الوجود. ولا يكون المحدث الممكن الوجود حادا لموجده. ولذلك بطل التقدم الزماني لواجب الوجود إذ أن "...الزمان بمجموعه وأجزائه ممكن ومحدث فتقدم

(1) - عبد الملك الجويني، الإرشاد، ص 54.

(2) - المصدر السابق، ص 146 - 147 - 148.

(3) - فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص 103 - 194.

(4) - عبد الملك الجويني، الإرشاد، ص 54 (هامش رقم 4).

(5) - المصدر السابق، ص 58.

(6) ... المصدر السابق، ص 59.

موجده عليه لا يكون بالزمان... والذي عليه العقل أنه متقدم على كل ما عداه...<sup>(1)</sup>. ويمتنع أن يحد بحدود الزمان أو المكان.

- وبعد: عودة إلى السؤال لنلاحظ أن العقل الأشعري وهو يؤسس القواعد العقلية للتنزيه والتي - كما رأينا - ترمي جميعا إلى إظهار أن تحيز الخالق وتجسيمه يؤدي إلى خضوعه للقوانين الطبيعية التي تخضع لها كل الأجسام المتحيزة من تحليل وتركيب وتفاضل وتكامل ونقص وزيادة. وبالتالي إلى نفي خصائص الكمال والتنزه المرتبطة بحقيقة الألوهية<sup>(2)</sup> لم يكن مبعدا أو منعزلا عن التصور العام للقرآن الكريم الذي يقضي بأن الله ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾<sup>(3)</sup> وأنه لاكفوله بدليل قوله تعالى ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾<sup>(4)</sup>، وأنه لا نظير ولا ند له، ويمتنع أن يكون له ند بدليل قوله تعالى ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾<sup>(5)</sup>، وأنه يمتنع عنه التحيز بدليل قوله تعالى ﴿ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ ﴾<sup>(6)</sup>، وقوله ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَؤُوا فَوَجْهَ اللَّهِ ﴾<sup>(7)</sup>، وقوله ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ... ﴾<sup>(8)</sup>، ولا تجري عليه حدود الزمان والمكان لقوله تعالى ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ... ﴾<sup>(9)</sup>.

هكذا لا يشكك الجويني أو الرازي في "...مصدرية الوحي المعرفية، بل ينطلق من النص القرآني في تحديد التصور الكلي للوجود..."<sup>(10)</sup>. ذلك التصور القاضي بضرورة إسهام العقل في تشكيل المعرفة دون إهمال لمصدرية الوحي يمثل وجها مشرفا لإعمال العقل الكلي في الفكر الإسلامي في مقابل العقل التجزيئي الذي ينحاز إلى أحد المصدرين مع

(1) - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، المجلد الخامس عشر، ج 29، ص 211.

(2) - لوي الصافي، أعمال العقل، ص 110.

(3) - الشورى / 11.

(4) - الإخلاص / 03 - 04.

(5) - البقرة / 22.

(6) - الزخرف / 84.

(7) - البقرة / 115.

(8) - البقرة / 186.

(9) - الحديد / 03.

(10) - لوي الصافي، المرجع السابق، ص 84.

الإهمال الكلي للمصدر الثاني. وبالتالي يكون القاضي عبد الجبار ومن ورائه المعتزلة جميعاً قد أخطأوا لما جعلوا "...العقل دليلاً معرفياً (وأعطوه) القدرة على التحسين والتفويض (وجعلوا) الوحي مصدقاً للعقل في كل شيء..."<sup>(1)</sup>. ومن جهة ثانية يكون العقل السلفي قد أخطأ لما تمسك بظواهر النصوص ورفض الاحتكام إلى العقل، وجعل الوحي وحده دليلاً معرفياً بدعوى احترام النصوص وتقديسها. وبذلك مثل العقل الأشعري إلى حد ما العقل الكلي الذي لعب دور المؤسس للتنزيه من خلال بناء بعض القواعد المستنبطة من النص القرآني لتكون تلك القواعد الإطار المعرفي الذي فهم في ضوءه الأشاعرة نصوص الصفات الخبرية وفسروها. غير أن العقل وحده لم يكن ليشكل الإطار المعرفي؛ لأنه تولى إبطال ظواهر النصوص التي تحمل صور التجسيم دون تأويلها الذي هو وظيفة اللغة. لذلك كان العقل أساس التأويل واللغة وسيلته. وموضوع اللغة ودورها في التأويل عند الأشاعرة هو محور المعالجة في المطلب الآتي - إن شاء الله -

### المطلب الثاني: دور اللغة في إخراج ظواهر نصوص الصفات الخبرية عن الحقيقة عند الأشاعرة.

إن المراد بدور اللغة في إخراج ظواهر الألفاظ عن حقيقتها هو البحث في الدور المعرفي المنوط بالدلالة اللغوية باعتبارها تشكل أحد أنواع الدلالة عند الأشاعرة. هذا من جهة ومن جهة ثانية يظهر لنا بأن اللغة عند الأشاعرة - كما هو الحال عند المعتزلة - مستويان: حقيقة ومجاز. والأمران مرتبطان (أقصد دور اللغة في إخراج ظواهر الألفاظ عن حقيقتها وكونها حقيقة ومجازاً) لأن اللغة إنما تمارس دورها المعرفي كدليل من منطلق ما تتطوي عليه من قوة متمثلة في احتوائها على عوامل ذاتية تجعلها كذلك. وعلى رأسها المجاز، الكناية، التشبيه، والاستعارة، وغيرها من ضروب البلاغة العربية وعلومها. يقول الباقلاني: "... الدلالة ثلاثة أضرب: عقلي له تعلق بمدلوله نحو دلالة الفعل على فاعله وما يجب كونه عليه من صفات نحو حياته وعلمه وقدرته وإرادته، وسمعي شرعي دال من طريق النطق بعد

(1) - المرجع السابق، ص 96.

المواضعة، ولغوي دال من جهة المواطأة والمواضعة على الكلام ودلالات الأسماء والصفات وسائر الألفاظ...<sup>(١)</sup>.

إذن اللغة أحد أنواع الأدلة لأن "...أساليب البيان العربي وبتعبير السيوطي البلاغة الموضوعية في اللغة العربية تقوم في الخطاب العربي مقام الاستدلال في الخطاب المنطقي..."<sup>(٢)</sup>. بمعنى أن الآليات الاستدلالية الثاوية في البلاغة العربية تضاهي الآليات الاستدلالية في المنطق. وهو ما انتبه إليه اللغوي الشهير السكاكي<sup>(٣)</sup> حيث يقول : "...إن من أتقن أصلا واحدا من علم البيان كأصل التشبيه، والكناية، أو الاستعارة ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب أطلعته ذلك على كيفية نظم الدليل..."<sup>(٤)</sup>. ويشرح ذلك بالقول : "...إن صاحب التشبيه أو الكناية أو الاستعارة كيف يسلك في شأن متوخاه مسلك صاحب الاستدلال..."<sup>(٥)</sup>.

إن مسلك الاعتماد على اللغة وعلومها البلاغية في الاستدلال كان موضع اتفاق جميع المفكرين المسلمين على اختلاف مناهجهم وتخصصاتهم<sup>(٦)</sup>. فهي لغة قوية كونها غنية ومطواع، ففيها: "... المجازات في الكلام ومعناه طرق القول وماأخذه وفيها الاستعارة والتمثيل و القلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح ... وبكل هذه المذاهب نزل القرآن..."<sup>(٧)</sup>. وبالرغم من اختلاف الأشاعرة والمعتزلة في ترتيب الدلالة العقلية والشرعية، وما أدى إليه ذلك الخلاف من تباين في ترتيب التكليف العقلي والشرعي فيما يسمى بقضية التحسين والتقييح وهل هما عقليين أم شرعيين إلا أن ذلك لم يؤثر في نظرة الفريقين إلى اللغة

(١) - محمد بن الطيب الباقلاني، الإنصاف، ص 15.

(٢) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 150.

(٣) - هو يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي، خوارزمي الأصل، أحد أقطاب النحو والبلاغة العربيين. ولد سنة خمس وخمسمائة. وتوفي سنة ست وعشرين وثمانية بخوارزم وما دفن. من تصانيفه : مفتاح العلوم، ومصحف الزهرة.

[حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تعليق وترتيب : محمد شرف الدين ياللقايا، دط، وكالة المعارف، دت، ج 2 ص 1762 - 1767. ورضا كحالة، معجم المؤلفين، ج 4 ص 148 - 149].

(٤) - يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، ص 435.

(٥) - المصدر السابق، ص 504 - 505.

(٦) - أنظر صفحة

(٧) - عبد الله بن مسلم بن قتيبة، مشكل القرآن، ص 20 - 21.

بوصفها أداة استدلالية تنتمي، بل ترتبط ارتباطاً عضوياً بغيرها من الأنظمة الاستدلالية. ومع ذلك فإن الجابري يورد لنا اعتراض بعض الباحثين، ومؤداه أن السكاكي وغيره من اللغويين العرب أقحموا المنطق الأرسطي في البيان والبلاغة العربيين في تجاهل تام للقوة الاستدلالية الذاتية للغة العربية، يقول في ذلك الشأن : "...إن بعض الباحثين المعاصرين يؤخذون السكاكي على مزجه الحديث عن البيان وهو فرع من علم البلاغة بالاستدلال الذي هو أحد أقسام المنطق..."<sup>(١)</sup>. ويرد على ذلك بالتفريق بين النظر إلى عملية المزج هذه بين الخطاب المنطقي والخطاب البلاغي؛ فمن فرق بين الخطابين وهو شأن المنظور الأرسطي سيؤول به النظر إلى تلك النتيجة وهي أن اللغويين العرب استعاروا الاستدلال المنطقي لتطبيقه على الخطاب البلاغي العربي. أما من نظر إليه كما هو خطاب يحتوي في طياته طاقة استدلالية فإن ذلك الطرح يبدو متهافتاً جداً فهو يقول: "...إننا لا نرى مبرراً لمثل هذه المؤاخذة، اللهم إلا إذا كان المرء يصدر عن تصور يفصل بين الخطاب المنطقي والخطاب البلاغي كما هو الشأن عند أرسطو. أما عند من ينظر إلى الخطاب العربي - كما هو - لا كما يمكن أن يقرأ من منظور يتخذ أرسطو سلطة مرجعية له، بل عليه فإنه سيجد أن له منطقتاً خاصاً هو بالذات أساليبه البلاغية. ونحن نعتقد أنه إذا كان السكاكي أو غيره من البلاغيين المتأخرين قد قرأوا البلاغة العربية، نقصد أساليب البيان العربي قراءة منطقيّة فلأنهم اكتشفوا طابعها المنطقي، وليس لأنهم كانوا (يقحمون) المنطق في غير ميدانه..."<sup>(٢)</sup>. إنه رد يؤكد أن نشأة البلاغة العربية شأنها شأن باقي العلوم الإسلامية كالتفسير والحديث والفقه والأصول والكلام وغيرها كانت نشأة داخلية بحتة قامت بخدمة النص واستثماره. يقول الجابري : "والواقع أن نشأة علم البلاغة في الثقافة العربية الإسلامية كان مثله مثل العلوم الأخرى بدافع حاجة داخلية في هذه الثقافة نفسها ولم يكن بسبب تأثير خارجي"<sup>(٣)</sup>.

وإذن حري أن تكشف عن تلك الحاجة وتلك الدوافع ويمكن نظرياً أن نتبينها في مستويين :

(١) - محمد عابد الجابري، التراث والمحدثات، ص ١٥١.

(٢) - المرجع السابق، ص ١٥١.

(٣) - المرجع السابق، ص ١٥١.

- مستوى نفسي خاص بالمفكر المسلم إزاء لسانه العربي، والمتسم دوماً بكثير من الفخر والتعالي تجاه اللغة العربية. ومن ثمة فهو يسعى إلى الإشادة ببلاغتها، والكشف عنها للوصول إلى بيان إعجاز القرآن الكريم.

- مستوى واقعي يتمثل في التحديات الأجنبية والمحلية، والتي استهدفت العقيدة الإسلامية خاصة مظاهر التشبيه والتجسيم التي طالت الصفات الإلهية، فكانت البلاغة الوسيلة الاستدلالية الطيبة التي كان لها فضل كبير في دعم مقولات المتكلمين في ما بينهم أو في ما بينهم وبين خصومهم من غير المسلمين.

يقول الجابري: "...لقد كان تحليل الخطاب البلاغي العربي يرمي إلى الكشف عن منطقته الداخلي بهدف استثمار النص القرآني في مجال الشريعة والعقيدة... ومن جهة ثانية لمواجهة المنكرين لإعجاز القرآن من بيان وجوه هذا الإعجاز..."<sup>(1)</sup>. وهو ما يبرز تأثير القضايا الكلامية وأصولها في علماء البلاغة. ولذلك جاء ذلك الدفاع المستميت، وكانت تلك الحفاوة المنقطعة بوجوه البيان وخاصة بالمجاز في فكر اللغويين، وأغلبهم أشاعرة المذهب ومنهم الجرجاني<sup>(2)</sup> الذي يقول: "...ومن قدح في المجاز وهم أن يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطاً عظيماً ويهدف لما لا يخفى. ولو لم يجب البحث عن حقيقة المجاز والعناية به حتى تحصل ضروره وتضبط أقسامه إلى السلامة من مثل هذه المقالة والخلص مما نحا نحو هذه الشبهة لكان من حق العاقل أن يتوفر عليه ويصرف العناية إليه. فكيف وبطالب الدين حاجة ماسة إليه من جهات يطول عدوها. وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية يأتيهم منها فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنوا أنهم يهتدون؟ وقد أقتسمهم البلاء فيه من جانبي الإفراط والتفريط. فمن مغرور مغرى بنفيه دفعة والبراءة منه وجملته، يشمنز من ذكره

(1) - المرجع السابق، ص 151.

(2) - هو عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، أشعري الأصول وشافعي المذهب. قال ابن القاضي شهبة: كان متكلماً على طريقة الأشعري. وهو كذلك من كبار أهل البلاغة والنحو. توفي بمرحان سنة واحد وسبعين وأربعمائة. من تصانيفه الجلية: دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة...

[علي بن يوسف القفطي، إنباه الرواة على أنباه النجاة، ج 2 ص 188. ومحمد بن شاكر الكنتي، فوات الوفيات، ج 2 ص 369 - 370. وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج 3 ص 340 - 341].

وينبو عن اسمه يرى أن لزوم الظواهر فرض لازم وضرب الخيام حولها حتم واجب...<sup>(1)</sup> وقال ابن قتيبة "...وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب لأن الجدار لا يريد والقريفة لا تسأل. وهذا من أشنع جهالاتهم وأدلتها على سوء نظرهم وقلة أفهامهم. ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا كان أكثر كلامنا فاسدا لأننا نقول نبت البقل وطالت الشجرة وأينعت الثمرة ورخص السعر، ونقول كان الله، ونقول بمعنى حدث والله عز وجل قبل كل شيء بلا غاية لم يحدث فيكون بعد أن لم يكن. ولو قلنا للمنكر لقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ﴾ كيف كنت أنت قائل في جدار رأيتَه على شفا الانهيار، رأيت جدارا ماذا؟ لم يجد من أن يقول جدارا يهيم أن ينقض أو يكاد أن ينقض أو يقترب أن ينقض. وأي ما قال فقد جعله فاعلا...<sup>(2)</sup>. ومن جهة أخرى يعيب الجرجاني على المفسرين أخذهم بالظاهر وعدم اكتراثهم بعلوم البلاغة فيقول: "...ومن عادة قوم ممن يتعاطون التفسير بغير علم أن يتوهموا أبدا في الألفاظ الموضوعية على المجاز والتمثيل أنها على ظواهرها؛ فيفسروا المعنى بذلك ويبطلوا الغرض ويمنعوا أنفسهم والسمع منهم العلم بموضوع البلاغة وبمكان الشرف وناهيك بهم إذا هم أخذوا في ذكر الوجوه وجعلوا يكثرُونَ في غير طائل هناك ترى ما شئت من باب الجهل قد فتحوه وزند ضلالة قد قرحوه ونسأل الله تعالى العصمة والتوفيق...<sup>(3)</sup>".

إن عدم الاكتراث بعلوم البلاغة، وبالمجاز خاصة هو ما جعلهم يخطون، بل يخطنون في تفسير المجيء والإتيان والاستواء والوجه واليد؛ فيصفون الله تعالى بصفات الأجسام فيقول: "...فإذا قيل لهم إن الإتيان والمجيء انتقال من مكان إلى مكان، وصفة من صفات الأجسام. وأن الاستواء إذا حمل على ظاهره لم يصح إلا في جسم يشغل حيزا ويأخذ مكانا. والله عز وجل خالق الأماكن والأزمنة ومنشئ كل ما تصح عليه

(1) - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: محمد الفاضلي، ط3، بيروت، المكتبة العصرية، 1421هـ/2001م، ص287-288.

(2) - عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 132 - 133.

(3) - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمد شاكر، ط2، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1410هـ/1989م،

الحركة والنقلة والتمكن والسكون والانفصال والاتصال والتماسة والمحاذاة وأن المعنى على "إلا أن يأتيهم أمر الله، وجاء أمر ربك." وأن حقه أن يعبر بقوله تعالى ﴿ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا ﴾<sup>(1)</sup>. وقول الرجل : أتيتك من حيث لا تشعر يريد أن ينزل بك المكروه.

نعم إذا قلت للواحد منهم إن أعطاك الوفاق بلسانه فبين جنبيه قلب يتردد في الحيرة وينقلب... لا يحضره التوفيق بعذر ما لم يعلم به أنه إذا كان لا يجزئ في قوله تعالى ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾<sup>(2)</sup> على الظاهر لأجل علمه أن الجماد لا يسأل...<sup>(3)</sup>.

ويؤكد السكاكي على ضرورة علوم البلاغة فيقول : "...على أن الواقف على تمام مراد الحكيم تعالى وتقدس من كلامه مفتقر إلى هذين العلمين (علم البيان، وعلم المعاني) كل الافتقار، فالويل كل الويل تعاطي التفسير وهو فيهما راجل..."<sup>(4)</sup>.

وقد رأى الجرجاني في زهد تلك الطوائف من أهل الظاهر في علوم البلاغة صدا عن فهم كتاب الله تعالى لأنه سواء من يمنع عنك الشيء أو يمنعك وسيلة الوصول إليه فقال: "...ولما لم تعرف هذه الطائفة هذه الدقائق وهذه الخواص واللطائف ثم عَنَّ لها بسوء الاتفاق رأي صار حجازا بينها وبين العلم بها. وهو أنه أساء الاعتقاد في الشعر الذي هو معدنها وعليها المعول فيها. وكان محالا أن يعرف (القرآن) كونه كذلك (حجة) إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب... كان الصاد عن ذلك صادًا عن تعرف حجة الله تعالى وكان مثله مثل من يتصدى للناس فيمنعهم عن أن يحفظوا كتاب الله تعالى ويقوموا به... فسواء من منعك الشيء الذي تنتزع منه الشاهد والدليل أو من يمنعك السبيل إلى انتزاع الدلالة..."<sup>(5)</sup>.

وبذلك وجد المتكلمون الأشاعرة خاصة ذوي النزعة التأويلية التفصيلية من اللغويين الدعم اللامشروط لاستعمال العلوم البلاغية، وتنظيمها للاستدلال، وهو ما يؤكد الأساس

(1) - الحشر / 02.

(2) - يوسف / 82.

(3) - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 288 - 289.

(4) - يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، ص 162.

(5) - عبد القاهر الجرجاني، دلالات الإعجاز، ص 7 - 8 - 9.

الكلامي لعلم البلاغة. ومن جهتها مارست الأصول الكلامية تأثيرا عميقا وضخما في الكتب البلاغية المتخصصة كما يبدو. وبالتالي كان دعم اللغويين انتصارا لكثير من قضايا الكلام والعقيدة خاصة ما يتعلق بتفسير آيات الصفات الخيرية. ومن أجل بيان أثر علم البيان في الكلام يسوق الجرجاني مثلا بالاستعارة، حيث يفرق بين نوعين وهي الاستعارة التصريحية والاستعارة المكنية، أما الأول فيقوم على المشابهة الصريحة والواضحة وذلك وجه تسميتها. "والثاني يؤخذ الاسم عن حقيقته ويوضع موضعا لا يبين فيه شيء يشار إليه فيقال هذا هو المراد بالاسم والذي استعير له وجعل خليفة لاسمه الأصلي ونائبا منابه..."<sup>(1)</sup>. بمعنى أن الاسم المستعار في هذه الحالة لا يشير إلى شيء ثابت معلوم كما هو الحال في النوع الأول. وهو ما يعبر عنه الجرجاني بالقول: "...واعلم أن إغفال هذا الأصل الذي عرفتكم من أن الاستعارة تكون على هذا الوجه الثاني كما تكون على الأول مما يدعو إلى مثل هذا التعمق، وأنه نفسه قد يصير سببا إلى أن يقع قوم في التشبيه. ذلك أنهم لو وضعوا في أنفسهم أن كل اسم يستعار فلا بد أن يكون هناك شيء يمكن الإشارة إليه بنتاوله في حال المجاز كما يتناول مسماه في حال الحقيقة ثم نظروا في مخرج قوله تعالى ﴿ وَتُصَنَعُ عَلَيَّ عَيْنِي ﴾<sup>(2)</sup> ﴿ وَاصْنَعِ الْفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾<sup>(3)</sup> فلم يجدوا للفظه العين ما يتناوله على حد تناول النور مثلا للهدى والبيان ارتبكوا وحاموا حول الظاهر وحملوا أنفسهم على لزومه حتى يقضي بهم إلى الضلال البعيد وارتكاب ما يقدر في التوحيد..."<sup>(4)</sup>.

فكان ذلك اجتهاد لغوي لحل إشكال كلامي وهو مسألة الصفات الخيرية، وهو حل يراد به الابتعاد عن الوقوع في التشبيه والرد على الظاهرية الذين يسلمون بظواهر آيات الصفات وينكرون وقوع المجاز فيها ومن ثم تأويلها.

وعليه يمكن القول إن حظ الأشاعرة من اللغة ومن علومها البلاغية لم يكن بأقل من حظ المعتزلة. نلاحظ ذلك في مواقف البغدادي والجويني والرازي. وتكون البداية مع البغدادي الذي كان أول أشعري خط بتخرجاته اللغوية طريق تأويل الآيات التي أوهمت ظواهرها

(1) - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص38.

(2) - طه / 39.

(3) - هود / 37.

(4) - عبد القاهر الجرجاني، المصدر السابق، ص42.

بالتجسيم، فهو يرفض القول بإثبات الوجه واليد والعين لأنها جوارح لا تصح نسبتها إلى الله تعالى، ويصرح قائلاً: "...والصحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء. وقوله تعالى ﴿وَيَسِّرْ لِي وَجْهَ رَبِّكَ﴾<sup>(١)</sup> معناه ويبقى ربك. وقوله ﴿وَكُفِّرْ عَنِّي﴾<sup>(٢)</sup> أي على رؤية مني. كما قال ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَمْرِي﴾<sup>(٣)</sup>...<sup>(٤)</sup>. وقد استحسن البغدادي تأويل الوجه بالذات على أساس المجاز، وعلاقته الجزئية؛ إذ أطلق الله لفظ الوجه وهو الجزء وأراد الكل وهو الذات، كما أن العين مجاز على الرؤية وعلاقته الآلية، إذ العين آلة الرؤية، وبها تحصل المعارف. أما اليد فإن البغدادي لم يستسغ تأويلها بالقدرة - كما ذهبت إليه المعتزلة - لأنه تخريج غير صحيح على مذهبهم، وقولهم بنفي "...صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة لأن من أثبت معنى وصفة قديمة أثبت إلهين..."<sup>(٥)</sup>. وقد عاب عليهم هذا التأويل لأنه لا يتفق مع مذهبهم في الصفات، وصححه على مذهبهم لأنهم لا ينفون القدرة التي بها تخلق الكائنات ومنها الإنسان، لذلك أول قوله تعالى ﴿مَا مَعَكُمْ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإيدي﴾<sup>(٦)</sup>. فقال: "...وذلك صحيح على المذهب إذ أثبتنا لله القدرة على خلق كل شيء. ولذلك قال في آدم ﴿خَلَقْتُ بِإيدي﴾ ووجه تخصيص آدم بذلك أنه خلقه بقدرته لا على مثل سبق، ولا من نطفة. ولانقل من الأصلاب إلى الأرحام. كما نقل ذريته من الأصلاب إلى الأرحام"<sup>(٧)</sup>. وهو مجاز علاقته السببية أو الآلية، لأن اليد أقوى آلات الأفعال.

وأما قوله تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾<sup>(٨)</sup>. فالاستواء عنده ليس هو الاستيلاء كما يذهب إليه المعتزلة، ولا هو فعل أحدثه في العرش أسماء استواء وهو قول أبو الحسن الأشعري، ولا هو مما يجب التوقف عنده كما قال مالك. وإنما "...الصحيح تأويل العرش في هذه الآية

(١) - الرحمن / 27.

(٢) - طه / 39.

(٣) - طه / 46.

(٤) - عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص 110.

(٥) - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1 - ص 40.

(٦) - ص / 75.

(٧) - عبد القاهر البغدادي، المصدر السابق، ص 110.

(٨) - الأعراف / 54.

على معنى الملك. كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره. وهذا التأويل مأخوذ من قول من يقول : نل عرش فلان إذا ذهب ملكه...<sup>(١)</sup>. وفي هذا التأويل كناية على بقاء ملك الله تعالى ودوامه له سبحانه.

أما الجويني فيبدو تحمسه للتأويل في مؤلفيه : الشامل في الدين، والإرشاد. وقاعدته في التأويل : "...إذا أزيل الظاهر قطعاً فلا بد من حمل الآية على محمل مستقيم في العقول، مستقر في موجب الشرع..."<sup>(٢)</sup>. وتلك القاعدة تقضي بإزالة الظاهر عقلاً ثم تتولى اللغة تأويل اللفظ المرفوض، ففي تأويل قوله تعالى ﴿ تَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾<sup>(٣)</sup> مثلاً يحترم الجويني تلك القاعدة؛ فيبدأ بإزالة ظاهر اللفظ لأن العقل رأى فيه ما يوهم الحركة والانتقال وبعدها يحيل الأمر إلى اللغة؛ إذ العرب "...نقول : استوى فلان على الممالك، احتوى مقاليد الملك واستعلى على الرقاب..."<sup>(٤)</sup>. وعلى هذا التأويل تكون الآية من باب التشبيه والتمثيل. وقد يكون الجويني قد وظف "التورية" لأنه جاء بالمعنى البعيد وترك القريب الذي يمتنع في حق الله تعالى. فقال : "...ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر في العرش. وهذا تأويل سفيان الثوري<sup>(٥)</sup>، واستشهد بقوله تعالى ﴿ تَمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾<sup>(٦)</sup> معناه قصد إليها..."<sup>(٧)</sup>.

(١) - عبد القاهر البغدادي، المصدر السابق، ص 112.

(٢) - عبد الملك الجويني، الإرشاد، ص 60.

(٣) - الأعراف / 54.

(٤) - عبد الملك الجويني، المصدر السابق، ص 59.

(٥) - هو أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي، محدث وفقه، ولد سنة سبع وتسعين، وتوفي سنة واحد وستين ومائة. من تصانيفه : الجامع الكبير والجامع الصغير. قال عنه أبو نعيم في الحلية : حدثنا إبراهيم بن عبد قال : سمعتاً قدامة عبيد الله بن سعيد يقول : أدركت من الناس الأئمة منهم أربعة : مالك بن أنس، وحماد بن زيد، وسفيان الثوري، وذكر الرابع ونسيته إن لم يكن ابن المبارك فلا أدري. [أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء، ج 6، ص 365 - 393. وعلي بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ط 1، بيروت، دار صادر، 1325هـ، ج 4 ص 111 - 115].

(٦) - فصلت / 11.

(٧) - عبد الملك الجويني، الإرشاد، ص 59.

ومن الظواهر الموهمة للانتقال قوله تعالى ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾<sup>(١)</sup> وقوله عليه الصلاة والسلام : (ينزل الله تعالى إلى سماء الدنيا كل ليلة جمعة. ويقول هل من تائب فأتوب عليه، هل من مستغفر فأغفر له، هل من داع فأجيب له)<sup>(٢)</sup>. يقول الجويني: "...ليس المعنى بالمجيء الانتقال والنزول، تعالى الله عن ذلك. بل المعنى جاء ربك: جاء أمر ربك وقضاؤه الفصل حكمه العدل..."<sup>(٣)</sup>. وفي هذا التأويل تقدير لحذف المضاف وهو لون من ألوان المجاز. وهو التقدير نفسه الذي أول به الحديث فقال: "...والوجه حمل النزول -إن كان مضافا إلى الله تعالى- على نزول ملائكته المقربين. وذلك سائغ غير بعيد..."<sup>(٤)</sup>.

ومن أنواع المجاز أن يعبر عن الأمر بصاحب الأمر وهو نوع يوظفه الجويني في تأويل المجيء بصورة أخرى فيقول: "...ومن شائع الكلام التعبير عن الأمر بذى الأمر في إرادة التعظيم. إذ يقال: إذا جاء الأمر بطل من سواه. وليس الغرض انتقاله بل المراد اتصال نوافذ أوامره وزواجره..."<sup>(٥)</sup>. ولذلك فإن مجيء الله في الآية يعني مجيء أمره. أما نزوله تعالى إلى السماء الوارد في الحديث فهو كناية على "...إسباغ الله نعماءه على عباده مع تماديهم في العدوان وإصرارهم على المعصية..."<sup>(٦)</sup>. فنزوله يعني بسطه لرحمته تعالى وعطاءه الجزيل للمذنبين.

أما الوجه والعين واليد فهي جوارح لا يصح نسبتها إلى الله تعالى كما تذهب إليه المجسمة -لذلك فهو يقول: "...والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العين

(١) - الفجر / 22.

(٢) - أخرجه البخاري من طريق أبي هريرة بلفظ: ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفر لي فأغفر له.

\* صحيح البخاري، كتاب التهجد، باب الدعاء والصلاة في آخر الليل، المجلد الأول، ج2، ص 47. وأخرجه أبو داود.

\* سنن أبي داود، كتاب السنة، باب: في الرد على الجهمية، المجلد الثاني، ج4 ص 234.

\* سنن ابن ماجه، كتاب: إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: ما جاء يرحى أن يكفى من قيام الليل، ج 1 ص 435.

(٣) - عبد الملك الجويني، المصدر السابق، ص 149.

(٤) - المصدر السابق، ص 151.

(٥) - المصدر السابق، ص 149.

(٦) - المصدر السابق، ص 151.

على البص، وحمل الوجه على الوجود<sup>(١)</sup>. والمقصود الوجه والعين واليد الواردة في قوله تعالى ﴿وَيْسَىٰ وَجُثْرَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾<sup>(٣)</sup> وقوله ﴿مَا مَعَكُمْ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ﴾<sup>(٤)</sup>.

فأما العين؛ فإن قوله تعالى ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ أي "...هي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية. يقال: فلان بمرأى من الملك ومسمع إذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته..."<sup>(٥)</sup>. وفي هذا التأويل كناية؛ فعين الله تعالى على نوح كناية على شدة عنايته تعالى وحراسته له، ولم يستبعد الجويني أن يكون المراد بالعين "...التي انفجرت من الأرض وأضيفت إلى الله تعالى ملكا..."<sup>(٦)</sup> وهو نوع من المجاز يظهر فيه نسبة الفعل إلى الأمر به أو نسبة الشيء إلى مالكة. كما قال تعالى ﴿وَأَيُّ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ﴾<sup>(٧)</sup> أي أمر من ينادي في قومه، فكذلك يصح نسبة تلك العين إلى الله لأنه مالكة وأمرها.

وبناء على معطى عقلي ينفي كون الوجه الوارد في قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾<sup>(٨)</sup> هو الذات لأن ذلك يقتضي أن تنفى كل الخلائق، وتنفى كل صفاته ويبقى وجهه. يقول في ذلك: "...لا وجه لحمل الوجه على صفة إذ لا يختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى. بل هو الباقي بصفاته الواجبة. فالأظهر حمل الوجه على الوجود..."<sup>(٩)</sup>. وفيه يظهر أن الجويني حمل الوجه على المجاز، وهو النوع الذي يعبر فيه بالجزء ويراد به الكل. وقد أضاف تأويلا آخر واستحسنه فقال: "...وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى. يقال: فعلت ذلك لوجه الله تعالى أي لجهة امتثال أمر الله..."<sup>(١٠)</sup> فقد

(١) - المصدر السابق، ص 146.

(٢) - الرحمن / 27.

(٣) - القمر / 14.

(٤) - ص / 75.

(٥) - عبد الملك الجويني، المصدر السابق، ص 147.

(٦) - المصدر السابق، ص 147.

(٧) - الزخرف / 51.

(٨) - القصص / 88.

(٩) - عبد الملك الجويني، المصدر السابق، ص 147.

(١٠) - المصدر السابق، ص 147.

ذكر الوجه وهو المراد وأراد الامتثال والطاعة؛ إذ بهما يحصل المراد فيكون معنى الآية: إن أردتم الثواب والأجر فامتثلوا واقصدوا طاعته وأخلصوا في أعمالكم. فإنه إن لم يكن العمل على هذه الصورة ولهذه الجهة فإنه سيزول ويفنى. كما يمنع من حمل الجنب الوارد في قوله تعالى ﴿يَحْسِرُنِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾<sup>(1)</sup> صفة الله تعالى لأن ظاهره الجارحة، وحينئذ لا بد من حمل الجنب على أنه كناية أراد الله بها التعبير عن شقاوة وحسرة من فرط في الامتثال لأوامر الله تعالى ورفض الاستعادة به واللجوء إليه فإن العرب تقول: "...فلان محترس برعاية فلان لا تذر إلى جنبه، عائد بجنبه..."<sup>(2)</sup> فيكون تحسر العبد عند رؤيته نعيم الأتقياء وعذاب الأشقياء يوم القيامة، وندمه لأنه لم يحترس برعاية الله ولم يستعد به ولم يلجأ إليه. وهو تأويل حسن قال به الطبري؛ فذكر أن قوله تعالى ﴿يَحْسِرُنِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ يقول: "...على ما ضيعت من العمل بما أمرني الله وقصرت في الدنيا في طاعة الله"<sup>(3)</sup>، وذكر أن نحوه قال به مجاهد؛ حيث قال: "...ذكر مجاهد يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله أي في أمر الله..."<sup>(4)</sup>. وبالكناية يدفع الجويني الوهم الظاهر في نسبة جارحة الساق إلى الله تعالى، والوارد في قوله تعالى ﴿يَوْمُ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾<sup>(5)</sup> فيذكر المراد بها "...الإنباء عن أهوال يوم القيامة وصعوبة أحوالها وما يدفع إليه المجرمون من أنكالها. وإذا جدَّ الأمر في الحرب، واستعرت الصدور بالغيظ، وحدثت الأعين بالبغضاء، وشمخت الأنوف، والتحمت المصارع قيل قامت الحرب على ساقها. ولا يتخيل حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل..."<sup>(6)</sup>. وهو تأويل ابن عباس ومجاهد وقتادة ذكره الطبري فقال: "...قال ابن عباس: يوم يكشف عن أمر عظيم؛ حين يكشف الأمر وتبدو الأعمال. وقال مجاهد: شدة الأمر وجدته، وقال قتادة: يكشف عن أمر فظيع جليل..."<sup>(7)</sup>.

(1) - الزمر / 56.

(2) - عبد الملك الجويني، المصدر السابق، ص 148.

(3) - محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، ج 11 ص 19.

(4) - المصدر السابق، ج 11 ص 19.

(5) - القلم / 42.

(6) - عبد الملك الجويني، المصدر السابق، ص 149.

(7) - محمد بن جرير الطبري، المصدر السابق، ج 12 ص 197.

وقد جاء في الأخبار قوله صلى الله عليه وسلم : (إذا كان يوم القيامة واستنقر أهل الجنان في النعيم وأهل النار في الجحيم وقالت النار : هل من مزيد. فيضع الجبار قدمه في النار فنقول : قط قط...<sup>(١)</sup>) والقدم المنسوبة إلى الله تعالى محال عقلا. لذلك يذهب الجويني إلى أن المراد بالجبار : طاغية ظلم متكبر علم الله عتوه واستكباره. فألهم النار ترقبه. وهو المعنى البعيد للفظ الجبار. لأن معناه القريب هو اسم من أسماء الله الحسنى. ولما بعد عقلا المعنى القريب وجب حمله على البعيد. وهو ما يسمى بالتورية. فيكون الجبار "....هو كل متجبر من العباد و هو معلوم أنه من أعتى العتاة. وقد ألهمت النار ترقبه. فهي لا تزال تستزيد حتى يستنقر قدم ذلك الجبار فيها. فنقول النار عند ذلك قط قط...<sup>(٢)</sup>. ويدعم هذا التأويل بخبر آخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام : (أهل النار كل متكبر جبار جظ<sup>(٣)</sup> جعظري<sup>(٤)</sup> جواظ<sup>(٥)</sup>...)<sup>(٦)</sup>.

(١) - أخرجه البخاري من طريق أبي هريرة بلفظ : فيضع الرب تبارك وتعالى قدمه عليها فنقول : قط قط.

\* صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب : قوله تعالى في سورة ق (وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ) المجلد الثالث، ج 6 ص 48.

وأخرجه مسلم من طريق أنس بن مالك بلفظ : حتى يضع فيها رب العزة تبارك وتعالى قدمه فنقول قط قط.

\* صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب : جهنم أعادنا الله منها، المجلد التاسع، ج 17 ص 183 - 184.

وأخرجه أحمد من طريق أبي هريرة بلفظ : وضع الرحمن عز وجل قدمه فيها.

\* مسند الإمام أحمد، ج 2 ص 369.

(٢) - عبد الملك الجويني، الإرشاد، ص 152.

(٣) - حظ: قال الفراء: الحظ: الطويل، الجسم الأكل الشروب البطر الكفور. [محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ج 1 ص 630]

(٤) - جعظري : قال ثعلب : الجعظري : المتكبر الجافي عن الموعظة. [المصدر السابق، ج 1 ، ص 635].

(٥) - جواظ : الجافي المتكبر. [المصدر السابق، ج 1 ص 727].

(٦) - أخرجه البخاري من طريق حارثة بن وهب الخزازي بلفظ : (ألا أخرجكم بأهل النار كل عتل جواظ مستكبر.

\* صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى : في سورة القلم (عُتِلُّ بَعْدَ ذَلِكَ) المجلد الثالث، ج 6 ص 72.

وأخرجه الترمذي بلفظ البخاري وقال : هذا حديث حسن صحيح.

\* سنن الترمذي، باب : ما جاء في صفة النار، ج 4 ص 116.

وأخرجه أحمد من طريق عبد الله بن عمرو بن العاص بزيادة : جماع مناع.

\* مسند الإمام أحمد، ج 2 ص 169. قال الزبيدي في إتخاف السادة المتقين : جماع للمال مناع للحق. [محمد الحسيني الزبيدي،

إتخاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، د ط، دار الفكر، د ت، ج 8 ص 342].

ويعدُّ الرازي من أشد الأشاعرة تحمسا للتأويل؛ يدفعه إلى ذلك تعويله على الدلائل العقلية. وكتابه أساس التقديس خصَّ القسم الثاني منه لتأويل ألفاظ اللقاء، المجيء، النزول، العين، الوجه، اليد، القبضة، واليمين والساق وغيرها... وهي بين ألفاظ توهم التحيز والانتقال وأخرى التشبيه. وبالجملة هي ألفاظ توحى بالتجسيم الممتنع في حق الله.

وتأويلات الرازي - كما يبدو فيما يلي - تقوم على إيراد قراءات السابقين، والتي يرفضها في أغلب الأوقات، وقد يستحسن بعضها دون أن يتبناها. ويأتي بقراءته الخاصة. لكن ذلك لا يعني استغناؤه عن الآيات اللغوية التي استعملها السابقون عليه سواء من المعتزلة أو من أسلافه الأشاعرة؛ فمثلا في قوله تعالى ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَلِ وَالْمَلَائِكَةِ... ﴾<sup>(1)</sup>، يعرض الرازي تأويلات السابقين. ويذكرها في وجوه منها:

- إن المراد بالإتيان إتيان آيات الله الباهرات، وقد قدر فيه المؤول حذف المضاف وذكر للمضاف إليه مقامه على سبيل التفخيم لشأن الآيات وقال : "... هذا تأويل حسن موافق لنظم الآية... " <sup>(2)</sup>.

- ومنها تأويل قدر فيه حذف المضاف وهو أمر الله، فيكون معنى الآية هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله وقال عنه : "... وذلك مجاز مشهور... " <sup>(3)</sup>.

- ومنها تأويل قدر فيه حذف الجار والمجرور. فيكون معنى الآية : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب. وقال : "... ولا أشك أنه مجاز مشهور... " <sup>(4)</sup>.

- ومنها أن يكون حرف الجر "في" بمعنى "الباء" فيكون المعنى : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بالملائكة مع الغمام. وهنا سكت ولم يعلق.

أما الوجه المختار عنده ، والذي قال أنه "... أقوى من كل ما سبق... " <sup>(5)</sup> وذكره في التفسير <sup>(6)</sup>. وفيه يذهب إلى أن الآية تُحمل على الظاهر. وليس فيها ما يلزم صرفها إلى

(1) - البقرة / 210.

(2) - فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص 138.

(3) - المصدر السابق، ص 138.

(4) - المصدر السابق، ص 140.

(5) - المصدر نفسه، ص 141.

(6) - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، المجلد الثالث، ج 5، ص 233 - 234.

المعاني السابقة لأن المؤول يجب أن يتقيد بسياق الخطاب ويراعي سبب النزول وبناء عليه يقول الرازي : "... إن قوله تعالى ﴿بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَدْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً﴾<sup>(١)</sup> إنما نزلت في حق اليهود... فيكون قوله تعالى : ﴿هَلْ يُنظَرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ...﴾<sup>(٢)</sup> حكاية عنهم. والمعنى أنهم لا يقبلون دينكم لأنهم ينتظرون أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام. ومما يدل على أن المراد ذلك أنهم فعلوا ذلك مع موسى عليه السلام فقالوا : ﴿إِنْ نُؤْمِنُكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾<sup>(٣)</sup> وإذا ثبت أن هذه الآية حكاية عن اليهود، واعتقادهم لم يمنع إجراء الآية على ظاهرها، وذلك لأن اليهود كانوا على دين التشبيه...<sup>(٤)</sup>. قال ابن عاشور : "...فإن كان الكلام خبراً أو تهكماً فلا حاجة إلى التأويل..."<sup>(٥)</sup>.

وهنا لا بد من ملاحظة حول صنيع الرازي هذا وهو أنه بقدر تحمسه للتأويل وصرفه لظواهر الآيات وثقته بالعقل، يظهر تمسكه بالظاهر ما استطاع إليه سبيلاً، لذلك يجتهد في البحث عن مخارج تبقي على الظواهر حتى إذا لم يجد بداً من التأويل فعلى، كما ظهر في الآية 210 من سورة البقرة. وسيظهر في قوله تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾<sup>(٦)</sup> حيث عرض تأويلات من سبقه ثم قال : "...إنا لا نحمل هذه الآية على حذف المضاف... والمقصود تمثيل تلك الحالة بحال الملك إذا ظهر فإنه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كله..."<sup>(٧)</sup>. فيكون معنى الآية "...ظهور آيات الله تعالى وسرّ آثار قدرته وقهر سلطانه..."<sup>(٨)</sup>. فقوله : ﴿جَاءَ رَبُّكَ﴾ أي بانّت آياته وظهر سر قدرته وسلطانه كما تظهر آثار الهيبة والسياسة إذا جاء المالك؛ تلك الهيبة

(١) - البقرة / 208.

(٢) - البقرة / 210.

(٣) - البقرة / 55.

(٤) - فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص 141.

(٥) - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 284.

(٦) - الفجر / 22.

(٧) - فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص 142.

(٨) - المصدر السابق، ص 142.

التي لا تظهر لو جاءت عساكر الملك كلها.

وفي تأويل حديث النزول<sup>(1)</sup> لم يستغن الرازي عن تقدير أن يكون فيه حذف المضاف فيقول : "...يحمل هذا النزول على نزول رحمته إلى الأرض..."<sup>(2)</sup>. ثم يحمل على القائلين بالنزول الحسي بأدلة عقلية بين فيها استحالة حمل النزول على الحركة والانتقال<sup>(3)</sup>. ثم قال : "...اعلم أنه ثبت بالدليل العقلي أن الحركة على الله تعالى محال لأن كل ما كان كذلك كان مجسماً، والجسم يستحيل أن يكون أزلياً، فلا بد فيه من التأويل..."<sup>(4)</sup>.

ومن الآيات التي تمسكت بها المشبهة، تلك التي ورد فيها ذكر الوجه، اليد، العين والقبضة واليمين والساق وغيرها... وقد ردّ الرازي على كل تلك الشبه. وبين استحالة نسبتها إلى الله تعالى فقال عن الوجه : "...اعلم أنه لا يمكن أن يكون الوجه المذكور في هذه الآيات والأخبار هو الوجه بمعنى العضو والجراحة..."<sup>(5)</sup>. ومن ثم فإن "...لفظ الوجه قد يجعل كناية عن الذات تارة وعن الرضى أخرى..."<sup>(6)</sup>.

كما دفع بالكناية شبهة التشبيه الواردة في قوله تعالى ﴿وَاصْبِرْ لِفُلْكَ أَبْعُثْنَا﴾<sup>(7)</sup>. حيث اختلر أن يكون المراد بالعين شدة العناية والحراسة. فقال: "...لا بد من المصير إلى التأويل وذلك هو أن تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة..."<sup>(8)</sup>. والعين عند محمد الطاهر ابن عاشور مجاز عن لازمها وهو الحفظ من الخطأ في صناعة السفينة. وهو ما يسمى بمجاز اللزوم.

وقد قال تعالى رداً على اليهود ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾<sup>(9)</sup> وقال لإبليس عليه اللعنة ﴿بِإِبْلِيسُ

مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾<sup>(10)</sup>.

(1) - سبق تخريجه.

(2) - فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص 145.

(3) - المصدر السابق، ص 143 - 144.

(4) - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج 31، ص 173.

(5) - فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص 153.

(6) - المصدر السابق، ص 155.

(7) - هود / 37.

(8) - المصدر السابق، ص 158.

(9) - المائدة / 64.

(10) - ص / 75.

أما الآية الأولى فقد اختار أن يكون الكلام فيها كناية "..." عن كثرة نعم الله تعالى وشمولها للخلق...<sup>(1)</sup>. وأما الثانية فقد رجح أن يكون لفظ اليد كناية عن القدرة فقال: "...إن اليد ههنا القدرة... لأن القدرة عبارة عن الصفة التي يكون الموصوف متمكنا من الإيجاد والتكوين، ونقل الشيء من العدم إلى الوجود. ولما مكان المسمى باليد كذلك كان ذلك المعنى نفس القدرة..."<sup>(2)</sup>.

إن الملاحظ في تلك التخريجات أن الرازي يركز على إقامة الدلائل العقلية ليمنع نسبة ما يفيد الجسمية إلى الله تعالى، وإذا تهيأ له ذلك صرفها دون كبير اهتمام بالتدقيق في الآلات اللغوية المعتمدة؛ إذ مجموع تلك الظواهر مصروف بالكناية رغم جواز نقلها بآلات لغوية أكثر دقة، وأقوى إيانة لأصول المعاني المصروفة إليها تلك الظواهر. ومع ذلك فإن توظيفه الكناية كان سائغا وأدى دوره في دفع شبه التجسيم.

وبالرغم من تلك الجهود المبذولة سواء من جانب المعتزلة أو الأشاعرة لتنقية التوحيد وتنزيه الصورة الإلهية عن صفات المخلوقين والحوادث بواسطة اللغة وعلومها. إلا أن طبيعة اللغة التي هي الوعاء الذي يحوي الصفات الإلهية تقف حجر عثرة في سبيل التنزيه المطلوب، ويجد المؤول نفسه أمامها مشبها. ويسمى طه عبد الرحمن هذا تشبيها اضطراريا في مقابل التشبيه الاختياري الذي يعمد إليه الجسم. فيقول: "...إن المشكلة العظمى التي اعترضت سبيل النظر في الصفات هي تحديد اتجاهاتهم من الاختيارين المتناقضين التشبيه والتعطيل وعندنا أن من يقف خلف هذه المشكلة هو الطبيعة الخاصة لبنيات اللغة الإنسانية وآلياتها التبليغية..."<sup>(3)</sup>.

قد يبدو الكلام مناقضا لما عُرِضَ في الصفحات السابقة، والواقع إن الرجل لا يرمى بهذا القول إلى استبعاد اللغة العربية وعلومها بوصفها أداة استدلالية، إنما ينبه إلى أهم الخصائص اللغوية، وهي أن فهم المعاني الكامنة في اللفظ لا يتم إلا بواسطة "...استحضار الذهن لجزء من مجموعة الأفراد التي تتدرج تحت هذه المعاني ويتكون هذا الجزء بالذات من الأفراد التي تصلح أن تكون نماذج لما يمكن أن يقع تحت هذه المعاني من الأفراد

(1) - فخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص 163.

(2) - المصدر السابق، ص 164.

(3) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، ص 30.

لكونها تمثل الصفات المطلوبة خير تمثيل...<sup>(١)</sup>. بمعنى أن الذهن ساعة اصطدامه بتلك الألفاظ لا يفهم منها - بصورة عفوية - سوى معاني تعود على مشاهدتها لأنها تؤدي الغرض في إبانة المعاني التي يخفيها اللفظ، وتلك المعاني أسماها الشواهد المثلى فقال : "...ونصطح على تسمية هذه النماذج باسم الشواهد المثلى..."<sup>(٢)</sup>.

إن الكاتب يريد أن يصل بالقارئ إلى أن التشبيه كامن بداخل اللغة وخصائصها التي تأتي إلا ذلك الطريق من الفهم والإفهام، إنه تشبيه اضطراري لا يختاره القارئ والمفسر، وإنما تفرضه اللغة بطبيعتها وخصائصها التي تدل على "...أن عمليات الفهم والإفهام تتوسل بأسلوب المقارنة والتشبيه. فلا معنى إلا ويطلب له الناطق شاهداً أمثل من تجربته المكتسبة يقيسه عليه حتى يتم له إدراكه..."<sup>(٣)</sup>.

لكن أليس فيما ذكر من أهمية لعلوم البلاغة، وما تختص به من عوامل القوة الاستدلالية ما ينفي قيام فرضية التشبيه التي تفرضها طبيعة اللغة نفسها؟! يقول طه عبد الرحمن : "...ولا ينقض هذه الدعوى ما قد يذكره المعترض من حالات توسيع اللغة كالاصطلاح والمجاز. فما دام اللفظ يدرك معناه بالشواهد فصرفه إلى معنى آخر لا يصرفه عما كان يلزمه في المعنى المصروف عنه من تشبيه. ذلك أنه وإن لم يكن له مع الشواهد المعنى المصروف إليه من وجود الشبه ما له في معناه الأصلي فله منها ما يكفي لأن يجعله سالكا هنا أيضاً طريق التشبيه..."<sup>(٤)</sup>. والكاتب يريد بذلك أن ينتهي بالقارئ إلى نقطة البداية وهي أن الطمع في التنزيه بوسائل بشرية محدودة محال؛ وأن الناظر إلى آيات الصفات بغرض التنزيه أحد اثنين :

- إما مؤولا يجتهد في العدول بالألفاظ عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، وقد يدفعه ذلك إلى التكلف والتصنع.

(١) - المرجع السابق، ص 30.

(٢) - المرجع السابق، ص 30.

(٣) - المرجع السابق، ص 30.

(٤) - المرجع السابق، ص 30.

- أو مثبتا يرى في التأويل مساوى شرعية، فيسعى إلى كبح جماح العقل، ويكتفي بالتقيد بالظواهر، وبعبارات : وجه لا كوجه، وعين ليست كالأعين، أو هي بلا كيف. التي لا تقنع ولا تفي بالعرض.

ومع ذلك فإن هذا لا ينقص من جهود المتكلمين -سواء كانوا مثبتين أو مؤولين- في الدفاع عن التنزيه، وإن كان الإثبات مال بالبعض إلى التجسيم، ومال التأويل بالبعض الآخر إلى التعطيل.

فإلى أي مدى تكون التيارات الثلاث قد التزمت بتلك الأطر في معالجتها لإحدى صفات الله تعالى وهي صفة الكلام؟

ذلك هو التساؤل الذي سيكون موضوع المعالجة والبحث في الفصل الرابع والأخير من هذا البحث إن شاء الله تعالى.

## الفصل الرابع

الأطر المعرفية للتأويل عند المدارس الثلاثة  
وبيان مدى انعكاسها على فهم صفة الكلام

المبحث الأول : صفة الكلام عند السلف

المبحث الثاني : مسألة خلق القرآن عند المعتزلة

المبحث الثالث : صفة الكلام عند الأشاعرة

يعد موضوع الصفات من أدق المواضيع الكلامية التي تناولتها التيارات الثلاثة: السلف والمعتزلة والأشاعرة بكثير من التفصيل عكسته تلك الخصومات والمجادلات المبسطة في كتب الكلام؛ حيث ذهب السلف إلى إثباتها على صورتها الحرفية الواردة في الكتاب والسنة. واختار المعتزلة والأشاعرة تأويلها. ولا شك أن مرد ذلك الاختلاف إلى الأطر المعرفية التي مارس كل فريق من خلالها عملية فهمه للصفات.

وقد تميزت تلك الأطر بتباين واختلاف واضح من حيث العناصر المنهجية التي شكلتها. فكانت الأدلة السمعية عند السلف هي الموجه للبحث والفهم، والعنصر الممارس لسلطة الاستدلال، كما كان المجاز عنصراً مرفوضاً في المنظومة الفكرية السلفية عامة، وفي فهم الصفات خاصة. لذلك ذهبوا إلى الإثبات. وبذلك يتحدد إطارهم المعرفي، وهو أن تعالج مسألة الصفات بناء على ما تقر به ظواهر النصوص ولا يصار بها إلى المجاز.

وفي الجهة المقابلة كان العقل عند المعتزلة هو الموجه للبحث في الصفات، والعنصر الأكثر ممارسة لسلطة الاستدلال، واحتل بذلك موقع الدليل المتبوع والسمع تابعا له. كما كان تعويلهم على اللغة وغناها بالألوان البيانية كبيرا. وهكذا يتحدد إطارهم المعرفي، والذي قوامه العقل واللغة.

وقد حاول الأشاعرة أن يتوسطوا فيجعلوا السيادة الاستدلالية للشرع دون إهمال للدلالة العقلية. إلا أنهم مالوا في نهاية المطاف إلى التأويل. وإلى جانب ميلهم العقلي كان لهم كثير من التعويل على اللغة وعلى المجاز خاصة كما هو الحال عند المعتزلة. فتشابه الإطاران الاعتزالي والأشعري.

فإلى أي مدى انعكست تلك الأطر على فهمهم لنصوص الصفات؟ ولما كان الوقوف على ذلك متعذراً لكثرة الصفات، كان لا بد من اختيار واحدة منها تكون نموذجاً تطبيقياً يبين للباحث مراده. وكان أن وقع الاختيار على صفة الكلام التي ظهرت حولها خصومة التيارات الثلاثة بارزة، وكثرت مجادلاتهم بشأنها.

فإلى أي مدى تكون تلك التيارات قد التزمت بأطرها في بحث مسألة الكلام؟ وإلى أي مدى انعكست تلك الأطر على فهم التيارات الثلاثة لصفة الكلام؟

إن الإجابة عن تلك التساؤلات ستكون من خلال ثلاثة مباحث يتضمنها هذا الفصل - إن شاء الله تعالى -

### المبحث الأول : صفة الكلام عند السلف :

السلف أهل إثبات، والإثبات معناه الالتزام بالظواهر الحرفية، ورفض المجاز أداة للفهم، والاحتكام إلى النقل باعتباره المصدر الأول للمعرفة في فكرهم، ورفض التدخل العقلي إلا ما كان منه موافقا لظاهر النص.

فهل شكلت تلك العناصر - حقيقة - الإطار المعرفي لفهم صفة الكلام التي حُدِّت لتكون نموذجا تطبيقيا؟ بمعنى هل يمكن أن نلمس ذلك الإطار متجليا في بحثهم لصفة الكلام بمختلف جوانبها كإثباتها ومفهومها وطبيعتها وغير ذلك...؟

ذلك هو التساؤل الذي سيكون موضوع المعالجة من خلال مطلبين اثنين؛ يبحث أحدهما في الأدلة النقلية المعتمدة عند السلف بفهم صفة الكلام، وينظر الثاني في الأدلة العقلية لفهمها في منهجهم.

### المطلب الأول : الأدلة السمعية لبيان صفة الكلام عند السلف.

الصفات الإلهية نوعان : صفات ذات، وصفات أفعال، وقد جرى على هذا التقسيم بحث الصفات عند المتكلمين، وهو تقسيم حادث لم يكن عليه الصحابة. إلا أن السلف قبلوه و عملوا به، ورأوا أن إطلاق أنها صفات ذات و صفات فعل : "... لا خطأ فيه ولا مخالفة للكتاب والسنة فهو اصطلاح صحيح..."<sup>(1)</sup> ولما كان السلف أهل إثبات، فهل كان إثبات صفة الكلام في مذهبهم من جهة كونها صفة ذات، أم من جهة كونها صفة فعل؟ إنه يتعين قبل ذلك الوقوف على مسمى الكلام ليتحدد مفهومه. ومن ثمة الوصول إلى نوعه.

وبسبيل تقرير مقولاتهم بشأن هذه المسألة، ظل السلف متقيدين بالأدلة السمعية الواردة في الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين تبعا للإطار المعرفي الذي حدد منهجهم في

(1) - إبراهيم بن محمد البريكاني، القواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف. ص 90.

المعرفة وأنها قائمة على النقل أساسا. هذا التقيد يرى فيه السلف عصمة من وقوع العقل في أخطاء وزلات غير مستبعدة لأنه يبحث في مجال يفوق طاقته، وهو غيب اقتنع العقل السلفي باستحالة الوقوف على شيء من مكنوناته وأسراره<sup>(١)</sup>. وهي قناعة صارت عندهم منهجا قامت عليه بحوثهم الكلامية.

وقد كان البدء بتحديد مسمى الكلام ضروريا لأنه الأساس الذي بنيت عليه أقوال واعتقادات المتكلمين في صفة الكلام. يقول شارح الطحاوية "...والناس في مسمى الكلام والقول عند الإطلاق أربعة أقوال : أحدها يتناول اللفظ والمعنى جميعا، كما يتناول لفظ الإنسان الروح والبدن معا. وهذا قول السلف..."<sup>(٢)</sup> ثم سمي بقية الأقوال ونسبها إلى أصحابها.

وإذا كان الكلام يطلق ويراد به -عند السلف- اللفظ والمعنى، فإن كلام الله تعالى لا يخرج عن هذا المسمى، ولذلك فالقرآن الكريم عندهم شامل للفظ والمعنى، وحروفه ومعانيه كلها من عنده تعالى.

غير أن القول بأن الكلام لفظ ومعنى، وبالتالي القرآن معنى وحروف قول غير مسلم به عند جميع المتكلمين والعلماء. فإن منهم من قال إن الاعتبار كلاما هو المعنى دون اللفظ وهو قول الكلايية والأشاعرة، ومنهم من قال إن الكلام هو الألفاظ دون المعاني وهو قول المعتزلة<sup>(٣)</sup>. وقد رتب الفرق الثلاثة مسألة كلام الله : مفهوما وإثباتا ونفيا على نظرتها لمسمى الكلام.

وقد أثبت السلف الكلام صفة لله تعالى أزلا وأبدا بمسماه المتضمن للفظ والمعنى، أو الحروف والمعاني. وعليه سيتناول البحث في هذا المقام عرضا في الأدلة السمعية المثبتة للكلام ضدا على نفاته، والأدلة السمعية المثبتة لأزليته وقدمه ضدا على القائلين بحدوثه من

(١) - لم تكن تلك قناعة السلف دون غيرهم من المتكلمين، إلا أن هؤلاء تحركت عقولهم بفعل ضغوطات واقعية سبق عرضها نحو البحث في عالم الغيب ولم يروا فيه تطاولا أو مكابرة.

(٢) محمد بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 183.

(٣) - المصدر السابق، ص 183.

المعتزلة والأشاعرة<sup>(١)</sup>. ومعلوم أن الدليل السمعي عند السلف يتضمن الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من أهل القرون الثلاثة الأولى، وهو الدليل الذي يرسمون به إطاراً غير قابل للاختراق، ويرفضون بموجبه كل محاولات الفهم التي تأتي من خارجه، وحجتهم في ذلك أن معرفة الصفات فرع عن معرفة الذات. ولما كانت الذات معلومة لدينا في الحدود التي زودتنا بها أدلة الكتاب والسنة، فلا بد أن الصفات - ومنها صفة الكلام - يجري العلم بها مجرى العلم بالذات. لذلك نرى كتب السلف مشحونة بالآيات والأحاديث التي هي أساس الاستدلال ومصدر الحجة، وترتد عند فرزها وترتيبها إلى ثلاث جمل: جملة من الآيات والأحاديث لإثبات صفة الكلام، وثانية لإثبات طبيعته قديم أم محدث وثالثة لإثبات تعلقه بالقدرة الإلهية. وعلى هذا التصميم سيجري البحث في هذه المسألة وستكون البداية بالأدلة السمعية المثبتة لصفة الكلام.

لقد أثبت الله تعالى لنفسه الكلام، وجرى قول السلف على إثباته، والقارئ للقرآن يجد من الآيات التي هي خطاب من الله تعالى إلى جميع المخلوقات الكثيرة؛ سيقراً كلاماً موجهاً إلى الإنسان كما يقرأ آخر موجهاً إلى عالم الجن، وآخر إلى الأولياء والمؤمنين في الجنة، وإلى الأعداء والكافرين في النار. جاء في شرح النونية "... وهو سبحانه يكلم الثقلين من الإنس والجن بكلام يسمعونه يوم القيامة، وكذا يكلم أوليائه في جنة الخلد، فيسلم عليهم، وكذا يكلم رسله ويسألهم عن تبليغ الرسالة... ويكلم الكفار في عرضات القيامة كلاماً تقرّيعاً وتوبيخاً، ويكلمهم وهم في الجحيم..."<sup>(٢)</sup> ثم إن الشارح ساق في تكليم الرسل قوله تعالى ﴿بَوْمَجِّعُ اللَّهُ الرَّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا بِكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبَ...﴾<sup>(٣)</sup>. وفي تقرّيع الكفار في الجحيم بقوله ﴿اخْسَوْوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُون...﴾<sup>(٤)</sup> (٤)، وقال شارح الطحاوية: "...وكم في الكتاب والسنة

(١) - الواقع أن الأشاعرة قالوا بقدوم المعنى النفسي وحدث الكلام اللفظي كما سيأتي بيانه.

(٢) - محمد خليل هراس، شرح القصيدة النونية لابن القيم، ط 2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ/1995م، ج ١،

ص 127 - 128.

(٣) - المائدة / 109.

(٤) - المؤمنون / 108.

(٥) - المصدر السابق، ج ١ ص 127 - 128.

من دليل على تكليم الله تعالى لأهل الجنة وغيرهم. قال تعالى ﴿ سَاءَ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَحِيمٍ ﴾<sup>(١)</sup> ...<sup>(٢)</sup> كما أنه تعالى أهان الكفار برفض تكليمهم يوم القيامة فقال: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ... ﴾<sup>(٣)</sup>، "... فأهانهم بترك تكليمهم والمراد أنه لا يكلمهم تكليم تكريم وهو الصحيح. إذ أخبر في الآية الأخرى أنه يقول لهم في النار ﴿ أَحْسُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ﴾ فلو كان لا يكلم عباده المؤمنين لكانوا في ذلك هم وأعداؤه سواء. ولم يكن في تخصيص أعدائه بأنه لا يكلمهم فائدة أصلاً...<sup>(٤)</sup> وقبل ذلك كلم الله تعالى موسى عليه السلام في الميقات وناداه من جانب الطور الأيمن فقال تعالى ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾<sup>(٥)</sup>.

وربما قال أحدهم إن الكلام هنا على سبيل المجاز لا الحقيقة التي هي معاني وحروف وألفاظ وأصوات. لذلك يقول ابن تيمية "... إن الله أكد تكليم موسى بالمصدر فقال تكلما. قال غير واحد من العلماء: التوكيد بالمصدر ينفي المجاز...<sup>(٦)</sup> ومن الأدلة التي هي حجة السلف في إثبات الكلام قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَن بُورِكَ فِي النَّاكِرِ وَمِنْ حَوْلِهَا... ﴾<sup>(٧)</sup> وكذلك قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا آتَاهَا نُودِيَ مِن شَلْطَىٰ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَسْمُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾<sup>(٨)</sup> وقوله ﴿ هَلْ آتَيْكَ حَدِيثٌ مُّوسَىٰ إِذْ نَادَيْتَهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّمِ صَلَوَىٰ ﴾<sup>(٩)</sup> و ﴿ فَلَمَّا آتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ ﴾<sup>(١٠)</sup>.

(١) - يس / 58.

(٢) - محمد بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 170.

(٣) - آل عمران / 77.

(٤) - محمد بن أبي العز الحنفي، المصدر السابق، ص 171.

(٥) - النساء / 164.

(٦) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، الفتاوى، ج 12، ص 515.

(٧) - النمل / 08.

(٨) - القصص / 30.

(٩) - النازعات / 15 - 16.

(١٠) - طه / 11 - 12.

تلك جملة من الآيات لا تخلوا من الاستدلال بها كتب ومؤلفات السلف على إثبات صفة الكلام "...من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل. وهو كلام حقيقي يليق بالله، يتعلق بمشيئته بحروف وأصوات مسموعة..."<sup>(1)</sup>.

ومن الأحاديث التي شكلت إطارا معرفيا لأثبات صفة الكلام عند السلف ما روي عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في قوله تعالى ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَحِيمٍ﴾<sup>(2)</sup> (بينما أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور فرفعوا أبصارهم فإذا الرب جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم فقال : السلام عليكم يا أهل الجنة. وهو قول ﴿سلام قولاً من رب رحيم﴾ فلا يلتفتون إلى شيء مما هم فيه من النعيم ما داموا ينظرون إليه حتى يحتجب وتبقى بركته ونوره)<sup>(3)</sup>. يقول ابن أبي العز الحنفي "...في الحديث إثبات صفة الكلام وصفة الرؤية وإثبات العلو..."<sup>(4)</sup>. وعن جابر أيضا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعرض نفسه على الناس في الموقف ويقول : (ألا رجل يحملني إلى قومه لأبلغ كلام ربي فإن قریشا ممنوعوني أن أبلغ كلام ربي)<sup>(5)</sup>. وفيه ما يدل على أن الله متكلم بكلام، وأن ما منعه قریش من تبليغه هو كلام والمراد به القرآن الكريم. ولما قذفت السيدة عائشة ورميت بإفك حاكمه اليهود والمنافقون أنزل الله براءتها في سورة النور. ومذ ذاك صارت براءتها قرآنا يتلى فاستعظمت ذلك وقالت : ﴿ولشأنني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم الله في بوحى يتلى﴾<sup>(6)</sup>. وهو صريح في أن السيدة عائشة ذكرت أن الله تعالى متكلم وأنه تكلم فيها بوحى أنزله على الرسول صلى الله عليه وسلم.

(1) - أحمد بن قدامة المقدسي، شرح لمعة الاعتقاد، ط1، تحقيق : محمد الصالح العثيمين، الجزائر، الدار السلفية، دت، ص 41.

(2) - يس / 58.

(3) - ذكره إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج5 ص 621 - 622، وعلاء الدين الهندي، كثر العمال، ج14 ص 479.

(4) - محمد بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 170.

(5) - أخرجه أبو داود في السنن، كتاب السنة، باب في القرآن، المجلد الثاني، ج4، ص 235.

وابن ماجة في السنن، باب : ما أنكرت الجهمية، ج1 ص 73.

وعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي، دط، تحقيق : عبد الله هاشم، باكستان، فيصل آباد، 1404هـ/1984م، ج2

ص 317.

(6) - ذكره أبو داود في السنن، كتاب السنة، باب : في القرآن، المجلد الثاني، ج4، ص 235.

وقد أطبق السلف على أن الله متكلم، وأن له كلام، وراحوا بعد ذلك يبحثون في قدمه وحدثه، وهل هو معنى قائم بالنفس أم حروف وألفاظ؟ وهنا يبدو أنهم قد تخلوا عن القيد الذي ألفوه في منهجهم في معالجة نصوص الصفات وهو أنها بلا "كيف"، وابتعدوا عنه يسيرا، وربما كان ذلك تحت ضغط المعتزلة والأشاعرة، وشيوع مقولاتهم حول معاني القدم والحدوث؛ فقد قال المعتزلة: "... ليس الكلام من صفات الله وإنما هو خلق من مخلوقات الله في الهواء أو في المحل الذي يسمع منه..."<sup>(1)</sup> وقد زعم المعتزلة أنهم بهذا القول يدفعون عن العقيدة الإسلامية شبهة تعدد القدامى من جهة، وتهمة التشبيه من جهة ثانية لأن الكلام يحتاج إلى آلات وأعضاء<sup>(2)</sup>. كما "... أن الأشعرية أتباع أبي الحسن الأشعري زعموا أن هذا القرآن الموجود بين دفتي المصحف والذي نقرأه بالألسنة ونحفظه في الصدور ليس كلام الله وإنما عبارة و حكاية عن كلام الله ودال عليه فقط وتسميته كلاما أو قرآنا مجازا من قبيل تسمية الدال باسم المدلول..."<sup>(3)</sup> وذلك منعا لحلول الحوادث بذات الله تعالى، لأن قاعدة المتكلمين أن ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث<sup>(4)</sup>. وقد شكلت هاتان المقولتان مجموعة من المسائل، رد عليها السلف، وتكوّن على ضوء تلك الردود مذهب السلف في طبيعة كلام الله ومفهومه. ويمكن حصرها في نقطتين: نفي حدوث الكلام سواء كان الحدوث بالمعنى الاعتزالي، أي خلقه في محل خارج الذات الإلهية، أم حدوثه بالمعنى الأشعري، أي إحداث الألفاظ والأصوات دون المعنى. و

- نفي كون الكلام معنى قائم بالنفس، وإثبات أنه يتضمن المعاني والألفاظ والحروف. وقد أخذت مسألة حدوث الكلام، أو ما اصطلح على تسميتها بمسألة خلق القرآن من السلف جهدا كبيرا، حيث أولوها اهتماما خاصا، وسخروا لها جملة من الأدلة السمعية منها قوله تعالى ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَةَ اللَّهِ ﴾<sup>(5)</sup> وفي الآية أثبت الله تعالى الكلام لنفسه، ونسبه نسبة حقيقية، ويبعد أن يكون الكلام المسموع قد خلقه في

(1) - أحمد بن قدامة المقدسي، شرح لمعة الاعتقاد، ص 42.

(2) - سيأتي بيانه وتفصيله في المبحث الثاني.

(3) - محمد خليل هراس، شرح النووية، ج 1 ص 111.

(4) - سيأتي بيانه في المبحث الخاص بصفة الكلام عند الأشاعرة.

(5) - التوبة / 06.

جسم أو محل خارج ذاته تعالى - كما تذهب إليه المعتزلة - أو أن يكون قد خلقه في جبريل عليه السلام - كما تقول الأشاعرة - لأن: "...الصفة لا تفارق الموصوف وتحل بغيره، لا صفة الخالق ولا صفة المخلوق. والناس إذا سمعوا كلام الرسول صلى الله عليه وسلم ثم بلغوه عنه كان الكلام الذي بلغوه كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بلغوه بحركاتهم وأصواتهم فالقرآن أولى بذلك..."<sup>(١)</sup> بمعنى أن الكلام الذي أمر الله المسلمين بإبلاغه وإسماعه للمشركين هو كلام الله لكن بأصواتهم وحركاتهم، فالمشرك أو غيره بهذا المعنى - إذا سمع القرآن فقد سمع كلام الله بصوت القارئ لذلك يكثر في كلام السلف قولهم: "...الكلام كلام البارئ والصوت صوت القارئ..."<sup>(٢)</sup>. يقول ابن تيمية بأن في الآية "...دلالة على أن يسمع كلام الله من التالي المبلغ وأن ما يقرأه المسلمون هو كلام الله..."<sup>(٣)</sup> وفيها تفنيد لقول الأشاعرة بأن القرآن هو عبارة عن الكلام النفسي، والصفة الأزلية الأبدية، وذلك التعبير هو إما من جبريل عليه السلام أو من الرسول صلى الله عليه وسلم. وكان المبلغ أو الرسول - بحسب مفهومهم - صار منشئاً بعد أن حمل الرسالة. وهذا القول يحمل عليه السلف بقوة، حيث يشرح محمد بن أبي العز الآية بقوله: "...﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ هو يسمع كلام الله ولم يقل حتى يسمع ما هو عبارة عن كلام الله. والأصل: الحقيقة. ومن قال: "...المكتوب في المصاحف عبارة عن كلام أو حكاية عن كلام الله. وليس فيها كلام الله فقد خالف الكتاب والسنة وسلف الأمة وكفى به ضلالاً..."<sup>(٤)</sup>.

من هنا نجد السلف حرصوا على التفريق بين القراءة والمقروء، والتلاوة والتملؤ، والكتابة والمكتوب؛ فالقراءة والكتابة والصوت المسموع أثناء القراءة والتلاوة كلها مخلوقة للقارئ أو التالي وكذا الكاتب "...ولكن المقروء والمكتوب هو كلام الله. فإن قرأ القرآن فصوته بالقرآن مخلوق ولكن القرآن المؤدى بذلك الصوت غير مخلوق. وكذلك إذا كتب الكاتب في المصحف، فالكتابة نفسها فعل الكاتب وهي مخلوقة ولكن المكتوب كلام الله.

(١) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، الفتاوى، ج ١٢ ص ٥١٨.

(٢) - المصدر السابق، ج ١٢ ص ٥١٨.

(٣) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، دقائق التفسیر، ج ٣ ص ١٧٩.

(٤) - محمد بن أبي العز الحنفی، شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٨١.

فالمقروء بالألسنة والمكتوب في المصاحف والمحفوظ في الصدور هو كلام الله عز وجل...<sup>(١)</sup>.

وللفظ الإنزال الوارد في شأن كلام الله تعالى في القرآن الكريم أهمية كبيرة من حيث إثبات الكلام صفة لله تعالى يتكلم بها متى شاء وكيف شاء مع من يشاء. وقد سمي الله تعالى كلامه تنزيلا فقال ﴿جَمْعٌ تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾<sup>(٢)</sup> وقال ﴿جَمْعٌ تَنْزِيلٌ مِنَ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾<sup>(٣)</sup>. وكان إنزاله على رسولين، أحدهما من الملائكة والآخر من البشر. "... والله

يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس، وكلاهما مبلغ له كما قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾<sup>(٤)</sup>...<sup>(٥)</sup>. لكن هل يحمل جبريل عليه السلام عن الله تعالى الكلام الذي هو

المعنى وينشئ هو الألفاظ والحروف، أو ينشئها الرسول صلى الله عليه وسلم؟

يرى السلف أن الحق قوله تعالى ﴿نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾<sup>(٦)</sup> "...فهذا بيان أن هذا

القرآن العربي الذي تعلمه الرسول صلى الله عليه وسلم من غيره لم يكن هو المحدث لحروفه ونظمه وبيان هذا أن الذي تعلمه من غيره نزل به روح القدس من ربك بالحق، يدل على أن القرآن جميعه منزل من الرب سبحانه وتعالى ولم ينزل معناه دون حروفه...<sup>(٧)</sup>.

فالآية تبرز أن ما تعلمه الرسول صلى الله عليه وسلم قد تلقاه من غيره، وفيها دليل على أنه لم يكن هو المحدث لحروفه وألفاظه. كما أن من علمه إياه وهو الروح القدس أو جبريل عليه السلام نزل به (من ربك). فلم يكن هو أيضا محدثا لشيء من حروفه وألفاظه. ولما استحال الوجهان، دل ذلك على أن جميعه معناه ولفظه من عند الله تعالى، وكونهما رسولين مبلغين لا يعني أنهما قد شاركا في الإنشاء. وعليه كان مذهب السلف أن "... هذا كلام الله ليس لجبريل ولا محمد فيه إلا التبليغ والأداء. كما أن المعلمين له في هذا الزمان والتالين له

(١) - محمد خليل المراس، شرح القصيدة النونية، ج ١ ص 109.

(٢) - فصلت / 01 - 02.

(٣) - الأحقاف / 01 - 02.

(٤) - المائدة / 67.

(٥) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، دقائق التفسیر، ج 3 ص 180.

(٦) - النحل / 102.

(٧) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، المصدر السابق، ج 3 ص 181.

في الصلاة أو خارج الصلاة ليس لهم فيه إلا ذلك لم يحدثوا شيئا من حروفه ولا معانيه...<sup>(١)</sup>.

وإن احتج القائلون بمذهب الأشاعرة بقوله تعالى ﴿إِنَّ لَقَوْلِ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ فإن ابن تيمية يذكر أن ذلك ورد في موضعين أحدهما في سورة الحاقة وهو قوله تعالى ﴿إِنَّ لَقَوْلِ رَسُولٍ كَرِيمٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ﴾<sup>(٢)</sup> والثاني في سورة التكوير وهو قوله ﴿إِنَّ لَقَوْلِ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾<sup>(٣)</sup>. ثم ينبه إلى أن الرسول في آية الحاقة هو الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي آية التكوير هو جبريل عليه السلام. ثم يأتي بوجه الاستدلال وهو أن "...إضافته إلى الرسول من البشر تارة وإلى الرسول من الملائكة تارة باسم الرسول. ولم يقل إنه لقول ملك ولا نبي. لأن لفظ الرسول يبين أنه مبلغ عن غيره لا منشئ له من عنده..."<sup>(٤)</sup>. وكأنه يريد أن الله تعالى اختار لفظ الرسول حتى يفرغ محتواه إلا من التبليغ والأداء. فلا يتبادر إلى الذهن الإنشاء البتة "...فكان قوله ﴿إِنَّ لَقَوْلِ رَسُولٍ﴾ بمنزلة قوله لتبليغ رسول كريم أو مبلغ كريم أو مسموع عن رسول كريم وليس معناه أنه أحدثه أو أنشأ شيئا منه... إذ لو كان منشئا لم يكن رسولا فيما أنشأه وابتدأه. وإنما يكون رسولا فيما بلغه وأداه..."<sup>(٥)</sup>. ولذلك أيضا كان مذهبهم "...أن القرآن منزل من عند الله حقا، وأنه كلامه الذي تكلم به وسمعه منه جبريل عليه السلام، فبلغه إلى الصادق المصدوق صلوات الله وسلامه عليه. كما سمعه من الرب جل شأنه؛ فالكلام كلام الله، وما كان جبريل إلا مبلغا ومؤديا لما سمعه بأمانة هو جدير بها. حيث وصفه الله بها في قوله تعالى ﴿وَإِنَّهُ لَنَزَّلُ رَبِّيَ الْعَالَمِينَ نَزْلًا بِهِ الشُّرُوحَ الْأَمِينِ عَلَيَّ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ...﴾<sup>(٦)</sup>...<sup>(٧)</sup>. "...ولا شك أن الرسل الذين خاطبوا الناس وأخبروهم أن

(١) - المصدر السابق، ج3، ص 180.

(٢) - الحاقة / 40 - 41.

(٣) - التكوير / 19 - 20 - 21.

(٤) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، المصدر السابق، ج3، ص 183.

(٥) - المصدر السابق، ج3، ص 183.

(٦) - الشعراء / 192 - 193 - 194.

(٧) - محمد خليل المراس، شرح القصيدة النونية، ج 1 ص 115.

الله قال وناجى ونادى لم يفهمهم أن هذه مخلوقات منفصلة عنه، بل الذي أفهمهم إياه أن الله نفسه هو الذي تكلم. والكلام قائم به لا بغيره وأنه هو الذي تكلم به...<sup>(1)</sup>.

ومما دعم به السلف قولهم بأن الله يتكلم بإرادته تعالى ومشينته خلافا لما تذهب إليه الأشاعرة الخطابات التي توجه بها الله تعالى إلى موسى عليه السلام كقوله تعالى ﴿ فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا... ﴾<sup>(2)</sup>، وقوله ﴿ فَلَمَّا آتِيهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَلْمُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾<sup>(3)</sup>، وقوله ﴿ فَلَمَّا آتِيهَا نُودِيَ يَلْمُوسَىٰ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ ﴾<sup>(4)</sup>. يقول ابن

تيمية: "... وفي هذا دليل على أنه حينئذ نودي ولم ينادى قبل ذلك...<sup>(5)</sup>". ومما يدل كذلك على أن كلامه تعالى يقع منه بمشينته قوله تعالى ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ ﴾<sup>(6)</sup>.

"... فالتكليم وقع بعد مجيء موسى عليه السلام، فدل على أنه متعلق بمشينته...<sup>(7)</sup>". ومن ذلك قوله تعالى ﴿ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ ﴾<sup>(8)</sup>، وقوله ﴿ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ

كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾<sup>(9)</sup>. يقول ابن تيمية: "... فإنه وقت النداء بظرف محدود، فدل على أن النداء يقع في ذلك الحين دون غيره من الظروف وجعل الظرف للنداء لا يسمع النداء إلا فيه...<sup>(10)</sup>". ومثله قوله تعالى ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً... ﴾<sup>(11)</sup>، وقوله ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلِكَةِ اسْجُدْ وَابْتَغِ ﴾<sup>(12)</sup>. "... ففتبين أن الرب سبحانه لم يزل متكلما إذا شاء بمعنى

(1) - محمد بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 177.

(2) - النمل / 08.

(3) - القصص / 30.

(4) - طه / 11.

(5) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، الفتاوى، ج 12: ص 130 - 131.

(6) - الأعراف / 143.

(7) - أحمد بن قدامة المقدسي، شرح لمعة الاعتقاد، ص 41.

(8) - القصص / 65.

(9) - القصص / 74.

(10) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، الفتاوى، ج 12: ص 131.

(11) - البقرة / 30.

(12) - البقرة / 34.

أن جنس كلامه قديم وتعاقب الكلمات وخروجها إلى الوجود شيئا بعد شيء هو أمر ثابت لها لذواتها مثل تعاقب الأزمنة. فكما أن أجزاء الزمان لا توجد مجتمعة بل توجد على سبيل التعاقب أنا بعد أن، فكذلك الحروف التي هي أجزاء الكلمات لا يمكن النطق بها مجتمعة، بحيث يكون النطق بالحرف الثاني مع الأول في آن واحد بل لا بد من وجودها على سبيل التعاقب والتسلسل حرفا بعد حرف...<sup>(١)</sup>. وهو معنى قولهم أن كلام الله قديم النوع، حادث الآحاد "...ومعنى قديم النوع أن الله لم يزل متكلمًا، ولا يزال متكلمًا، ليس الكلام حادثًا منه بعد أن لم يكن. ومعنى حادث الآحاد أن آحاد كلامه أي الكلام المعين المخصوص حادث لأنه متعلق بمشيتته متى شاء تكلم بما شاء كيف شاء..."<sup>(٢)</sup>.

من هنا يتضح أن ما أسماه الأشاعرة كلاما نفسيا قائما بذات الله تعالى، لا وجود له في الفكر السلفي، ولا يعترفون به البتة، لذلك سعوا إلى إبطاله، ورأوا أنه بدعة، ومن ثمة إثبات أن المعتبر كلاما هو ما تضمن المعنى واللفظ، وأن كلام الله معاني وحروف بأدلة نقالية وعقلية تبعا لإطارهم المعرفي. ومن الأدلة ما أورده محمد بن أبي العز الحنفي إذ قال: "...ويرد قول من قال أن الكلام هو المعنى القائم بالنفس قوله صلى الله عليه وسلم: (إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس)<sup>(٣)</sup> وقوله: (إن الله يحدث من أمره ما يشاء وإنما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة)<sup>(٤)</sup>..."<sup>(٥)</sup>.

فالحديثان يبينان أن ما يقع في النفس لا يعد كلاما، وبالتالي فهو لا يبطل الصلاة. بل الباطل عند السلف دعوى وجود ما لا أصل له. وعليه كان اتفاق "...العلماء على أن المصلي إذا تكلم في الصلاة عامدا بغير مصلحة بطلت صلاته واتفقوا كلهم على أن ما يقوم بالقلب من تصديق

(١) - محمد خليل المراس، شرح القصيدة النونية، ج ١ ص 125.

(٢) - أحمد بن قدامة المقدسي، شرح لمعة الاعتقاد، ص 40 - 41.

(٣) - أخرجه: حلال الدين السيوطي، سنن النسائي، كتاب السهو في الصلاة، باب: الكلام في الصلاة، المجلد الثاني، ج ١٧ ص ١٧. وأحمد بن حسين البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب: ما لا يجوز من الكلام في الصلاة، دط، دار الفكر، دت، ج 2 ص 249. وسليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد، دط، د.م.ن، دت، ج 19 ص 401.

(٤) - ذكره أبو داود في سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب: رد السلام في الصلاة، المجلد الأول، ج ١ ص 243. وحلال الدين السيوطي، سنن النسائي، كتاب السهو في الصلاة، باب: الكلام في الصلاة، المجلد الثاني، ج ١ ص 19.

(٥) - أحمد بن قدامة المقدسي، المصدر السابق، ص 40 - 41.

بأمور دنيوية وطلب لا يبطل الصلاة وإنما يبطلها التكلم. فعلم باتفاق المسلمين أن هذا ليس بكلام<sup>(١)</sup>. ومنه ما ورد في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها واستدل به محمد بن أبي العز الحنفي قوله عليه الصلاة والسلام: (إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به نفسها ما لم تتكلم به أو تعمل به)<sup>(٢)</sup>. ولذلك فإن ما وقع في النفس لا يعد كلاما وبالتالي تجاوز الله عنه. فإن خرج تحقق كونه كلاما "... فعلم أن هذا هو الكلام في اللغة لأن الشارع إنما خاطبنا بلغة العرب..."<sup>(٣)</sup> ومنه ما جاء في السنن أن معاذ رضي الله عنه قال: يا رسول الله، إنا لمؤاخذون بما نتكلم به؟ قال: (وهل يكب الناس في النار على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم)<sup>(٤)</sup>. والشاهد في الحديث هو أن ما يقع كلاما هو ما تتطرق به الألسنة، وهو ما سيحاسب العباد عليه، أما ما تحدث به النفوس، فالناس غير محاسبين عليه، ولا مؤاخذين لأجله. فثبت أن ما تحدثت به النفوس لا يصح تسميته كلاما البتة، وعموما فإن "... لفظ القول والكلام ما تصرف منهما من فعل ماض أو مضارع أو أمر واسم فاعل إنما يعرف في القرآن والسنة وسائر كلام العرب إذا كان لفظا ومعنى..."<sup>(٥)</sup>. ولذلك ذهب السلف إلى أنه سبحانه يتكلم بحروف وأصوات يسمعها من يكلمه كما كلم موسى عليه السلام عند مجيئه للميقات.. وكما يكلم عباده المؤمنين يوم القيامة ويسلم عليهم ويبشرهم برحمة منه ورضوان. فبطل بالأدلة السمعية ما سمي بالكلام النفسي، الذي هو معنى دون لفظ لأن الكلام لفظ ومعنى، ويستحيل بناء على ذلك - في حق الخالق والمخلوق وجود المعنى معرى من اللفظ. فما ثبت أنه كلام، فلا بد أنه معان وألفاظ. فلما ثبت أن لله كلاما، وأن الكلام لفظ ومعنى دل ذلك على أن كلام الله معان وألفاظ وحروف وأصوات.

(١) - محمد بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 184.

(٢) - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب: الطلاق في الإغلاق والمكروه والسكران، المجلد الثالث، ج 6 ص 169. وأحمد في مسنده، ج 2 ص 393. والمخالف حلال الدين السيوطي في سنن النسائي، كتاب الطلاق، باب: من طلق في نفسه، المجلد الثالث، ج 6 ص 157.

(٣) - محمد بن أبي العز الحنفي، المصدر السابق، ص 185.

(٤) - أخرجه أحمد في مسنده، ج 5 ص 236. وابن عبد البر في التمهيد، ج 5 ص 66. وحلال الدين السيوطي في الدر المنثور، ج 2 ص 221، وزاد: (وهل تتكلم إلا ما عليك أو لك).

(٥) - محمد بن أبي العز الحنفي، المصدر السابق، ص 185.

وقد سبقت الإشارة إلى أن القائلين بحدوث القرآن فريقان : قالت الأشاعرة بحدوث ألفاظه، وقالت المعتزلة بحدوث الكلام كله لفظه ومعناه. ولما تم عرض آراء السلف ومناقشاتهم للأشاعرة، سيكون الاهتمام في الجزئية الآتية منصبا حول جهودهم في مناقشة المعتزلة في قولهم بحدوث القرآن كله.

ومعلوم أن مذهب هؤلاء في الصفات هو "...أن الله لم يقم به صفة من الصفات لا حياة ولا علم ولا قدرة ولا كلام ولا إرادة ولا رحمة ولا غضب ولا غير ذلك..."<sup>(1)</sup>. ولذلك كان قولهم في القرآن هو أنه تعالى "...خلق كلاما في غيره فذلك المخلوق هو كلامه..."<sup>(2)</sup>. وهذا القول رفضه السلف وصرح ابن تيمية بالقول : "...كلام الله منزل غير مخلوق..."<sup>(3)</sup>. والدليل على ذلك قوله تعالى ﴿ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ ﴾<sup>(4)</sup>. يقول ابن تيمية: "...وفي قوله (منزل من ربك) دلالة على أمور منها : بطلان قول من يقول إنه كلام مخلوق خلقه الله في جسم من الأجسام المخلوقة كما هو قول الجهمية الذين يقولون بخلق القرآن من المعتزلة..."<sup>(5)</sup>. فلما نزله دل على أنه له، ولذلك قال تعالى في موضع آخر ﴿ وَلَكِنَّ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي ﴾<sup>(6)</sup>. "...فأخبر أن القول منه لا من غيره من المخلوقات"<sup>(7)</sup>. فهو صفته التي لم تباينه، وخروجها منه ونزولها من عنده على رسله وأنبيائه لا يعني أنها فارقته وحلت بغيره من الأجسام أو المحال "...فإن كلام المخلوق إذا تكلم به لا يفارق ذاته ويحل بغيره كما قال تعالى ﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ﴾<sup>(8)</sup> ومع ذلك لم تفارق ذاتهم..."<sup>(9)</sup>.

(1) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، الفتاوى، ج12، ص 48.

(2) - المصدر السابق، ج12 ص 48.

(3) - المصدر السابق، ج12 ص 54.

(4) - النحل / 102.

(5) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، المصدر السابق، ج12 ص 118.

(6) - السجدة / 13.

(7) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، المصدر السابق، ج12 ص 518.

(8) - الكهف / 05.

(9) - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، المصدر السابق، ج12 ص 518.

ولذلك يكثر في كلامهم أن "...القرآن كلام الله منه بدأ ومنه خرج وإليه يعود..."<sup>(١)</sup>.  
وليس مرادهم أنه فارق ذاته تعالى وحل بجسم آخر - كما يزعم المعتزلة - أنه حل في  
الشجرة يوم الميقات. وقال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾<sup>(٢)</sup> والمراد بالأمر - كما يذهب إليه  
السلف - هو القرآن. والدليل أن الله تعالى سماه أمرا في مواضع أخرى فقال ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ  
مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾<sup>(٣)</sup>. فكان في الآية دليل على نفي خلق  
القرآن لأن الله تبارك وتعالى "...فرق بينهما. والخلق هو المخلوقات والأمر هو القرآن..."<sup>(٤)</sup>.  
وينقل الدكتور علي سامي النشار قول أحمد بن حنبل في تفسير قوله تعالى ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ  
قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾<sup>(٥)</sup>. حيث يقول: "...الله القول من قبل الخلق ومن بعد الخلق. فإله إذن يخلق  
ويأمر. وقوله غير خلقه..."<sup>(٦)</sup>. وفي شرح القصيدة النونية جاء في قول الشارح: "...مما  
يرد به على هؤلاء القائلين بخلق القرآن أن الله عز وجل فرق في كتابه بين الخلق والأمر  
فقال ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ فقد عطف الأمر على الخلق، ولا شك أن العطف مؤذن بمغايرة  
المعطوف..."<sup>(٧)</sup>. وجاء في شرح الطحاوية: "...ففرق بين الخلق والأمر. فلو كان الأمر  
مخلوقا للزم أن يكون مخلوقا بأمر آخر. والآخر بأخر إلى ما لا نهاية فيلزم التسلسل وهو  
باطل..."<sup>(٨)</sup>. وجاء في شرح اللمعة: "...﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ فجعل الأمر غير الخلق.  
والقرآن من الأمر لقوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾<sup>(٩)</sup>..."<sup>(١٠)</sup>.

(١) - المصادر السابق، ج ١٢ ص 5١7.

(٢) - الأعراف / 54.

(٣) - الدخان / 03 - 04.

(٤) - أبو القاسم بن منصور اللالكاني، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد الغامدي، ط5، الرياض، دار  
طيبة للنشر والتوزيع، 1998، المجلد الأول، ج ١ ص 244.

(٥) - الروم / 04.

(٦) - نقلا عن علي سامي النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 75 - 76.

(٧) - محمد خليل هراس، شرح القصيدة النونية، ج ١، ص 136.

(٨) - محمد بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 172.

(٩) - الثورى / 52.

(١٠) - أحمد بن قدامة المقدسي، شرح لمعة الاعتقاد، ص 45.

وقد ساق اللالكائي جملة من الآيات رأى مفسروها أنها تفيد نفي القول بحدوث القرآن. منها قوله تعالى ﴿ قُرْءَانًا غَيْرَ بَيِّنًا غَيْرَ ذِي عَوجٍ ﴾<sup>(١)</sup> حيث ذكر أن ابن عباس قال: ﴿ قُرْءَانًا غَيْرَ بَيِّنًا غَيْرَ ذِي عَوجٍ ﴾ قال: "...غير مخلوق..."<sup>(٢)</sup>. والحق أن في هذا التفسير -إن صحت نسبته إلى ابن عباس- شيء من التكلف. والأقرب إلى تفكير زمانه ما ورد عن مجاهد، وهو قوله "...﴿ غَيْرَ ذِي عَوجٍ ﴾ أي ...من غير لبس..."<sup>(٣)</sup>. كما استدلوا بقوله تعالى ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ... ﴾<sup>(٤)</sup>. ووجه الاستدلال فيها أن "...الكلمات كلها تنفذ وتفنى وكلمات الله لا تفنى. وتصديق ذلك قوله تعالى حين يفنى الخلق ﴿ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ﴾ فيجيب تعالى نفسه ﴿ لِلَّهِ الْوَحْدُ الْقَهَّارُ ﴾<sup>(٥)</sup>...<sup>(٦)</sup>. فثبت بذلك أن كلامه غير حادث ولا مخلوق لأنه لا يلحقه الفناء والزوال. وما لا يلحقه الفناء والزوال لامحالة هو قديم أزلي.

هذا وقد اتخذ بحث صفة الكلام عند السلف في الغالب طابع الرد، حيث أخذت ردودهم على المعتزلة في شأن حدوث الكلام حيزا كبيرا من مؤلفاتهم وكتبهم، فردوا على استدلالهم بالآيات التي هي حججهم في القول بخلق القرآن، وأخضعوها لمسلكهم في الفهم والتفسير، ولم يكونوا في كل ذلك بعيدين عن التأويل الذي يظهر في منهجهم بين الحين والآخر. ومن تلك الآيات قوله تعالى ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا غَيْرَ بَيِّنًا ﴾<sup>(١)</sup> التي احتج بها المعتزلة فقالوا: الجعل هو الخلق. ولم يكن الجعل -عند السلف- بمعنى الخلق فقط، بل إنه ورد بمعاني متعددة بحسب سياق الخطاب ومناسباته. وقد

(١) - الزمر / 28.

(٢) - أبو القاسم بن منصور اللالكائي، شرح أصول اعتقادات أهل السنة والجماعة، المجلد الأول، ج 1 ص 241 - 242.

(٣) - محمد بن جرير الطبري، الجامع، ج 10: ص 631 - 631.

(٤) - لقمان / 27.

(٥) - غافر / 16.

(٦) - أبو القاسم بن منصور اللالكائي، المصدر السابق، المجلد الأول، ج 1 ص 245.

(١) - الزخرف / 03.

بين الإمام أحمد - كما ينقله الأستاذ علي سامي النشار - أن قوله تعالى ﴿ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ إِنَاءً ﴾<sup>(١)</sup> ، وقوله ﴿ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ ﴾<sup>(٢)</sup>.

والجعل هنا متعلق بأفعال العباد. وعليه جاء في الآية الأولى بمعنى التسمية، أي سموا الملائكة بأسماء إناث، وفي الثانية بمعنى الفعل أي يضعون أصابعهم في آذانهم. وقد ورد في مواضع أخرى متعلقا بفعل الله تعالى كما في قوله تعالى ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾<sup>(٣)</sup> ، وقوله ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾<sup>(٤)</sup> ، وقوله ﴿ رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ ﴾<sup>(٥)</sup>. ففي قوله تعالى ﴿ جعل الظلمت والنور ﴾ كان الجعل بمعنى الخلق، لكن في بقية الآيات لم يعن الله تعالى "...إطلاقا إني خالقك للناس إماما، لأن خلق إبراهيم تقدم قبل ذلك..."<sup>(٦)</sup>. كما لم يعن "...إطلاقا رب اخلقتي مقيم الصلاة..." ومثل هذا كثير في القرآن الكريم...<sup>(٧)</sup>. وعليه فإن إطلاق لفظ الجعل على الخلق خطأ لا يستقيم به قول المعتزلة في هذه المسألة.

وأما قوله تعالى ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ ﴾<sup>(٨)</sup> فإن الذكر كما نقل النشار في عقائد السلف - هو ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم ولذلك صح أن "...يجري عليه الحدث. أما ذكر الله إذا ورد فلا يجري عليه حدث... وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يعلم فعلمه الله. فلما علمه الله كان ذلك محدثا إلى النبي صلى الله عليه وسلم..."<sup>(٩)</sup>. ومع أن تأويل الذكر على أنه تذكير الرسول صلى الله عليه وسلم كان سليما من جانب الإمام أحمد كما نقل النشار. إلا أن ما قاله الطبري مخالف لذلك، إذ المواد

(١) - الزخرف / ١٩.

(٢) - البقرة / ١٩.

(٣) - الأنعام / ٥١.

(٤) - البقرة / ١٢٤.

(٥) - إبراهيم / ٤٠.

(٦) - نقلا عن علي سامي النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 257.

(٧) - نقلا عن : المرجع نفسه، ص 257.

(٨) - الأنبياء / 2.

(٩) - نقلا عن : المرجع نفسه، ص 260.

بالذكر عنده القرآن الكريم كلام الله لا كلام الرسول صلى الله عليه وسلم حيث يقول : "... ما يحدث الله من تنزيل شيء من هذا القرآن للناس ويذكرهم به ويعضهم إلا استمعوه وهم يلعبون..."<sup>(1)</sup>. ونقل عن قتادة " ... ما ينزل عليهم شيء من القرآن إلا استمعوه وهم يلعبون..."<sup>(2)</sup>.

وقد تعلق المعتزلة بقوله تعالى في شأن المسيح عليه السلام ﴿ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَّسُولَ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ... ﴾<sup>(3)</sup> ليستدلوا بها على حدوث القرآن الكريم، لأن عيسى كلمة الله - كما صرح القرآن - ولذلك صح أن يجري على القرآن الذي هو كلام الله ما جرى على المسيح عليه السلام. غير أن السلف - وقد أنكروا الحدوث - حرصوا على التفريق بين عيسى عليه السلام والإنسان والقرآن الكلام وإذا كان خلق عيسى عليه السلام بكلمة "كن" فإن القرآن كلام، ولا يصح أن يكون قد كان بكلام؛ فإن بينهما من التباين ما يلزمنا بالاعتقاد أن عيسى عليه السلام "... تجري عليه ألفاظ لا تجري على القرآن..."<sup>(4)</sup>. فالمسيح عليه السلام كما قال الإمام أحمد وذكره علي سامي النشار "... سماه القرآن الكريم مولودا وطفلا وصبيًا وغلما وكهلا يأكل ويشرب وهو مخاطب بالأمر والنهي ويجري عليه اسم الخطاب والوعد والوعيد. وهو من ذرية نوح ومن ذرية إبراهيم... وكل ذلك لا يليق في حق القرآن..."<sup>(5)</sup>. وعلى هذا النحو يجب أن نفهم خلق عيسى عليه السلام وهو أنه خلق بلفظ "كن" وليس هو "كن"؛ خلق بكن وذلك بأن ألقاها إلى مريم. فالكن قول من الله وليس هو مخلوق لله تعالى.

ومما يحتج به المعتزلة أيضا قوله عليه الصلاة والسلام (يأتي القرآن وأهله الذين يعملون به في الدنيا تقدمه سورة البقرة وآل عمران... يأتیان كأنهما غيابتان وبينهما شرق أو كأنهما غماتان سودوان... تجادلان عن صاحبهما...)<sup>(6)</sup>. قال أحمد : "... لا تحينه الآية

(1) - محمد بن حرير الطبري، الجامع، ج 9 ص 03.

(2) - المصدر السابق، ج 9 ص 04.

(3) - النساء / 171.

(4) - نقلا عن : علي سامي النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 260.

(5) - نقلا عن : المرجع السابق، ص 260.

(6) - أخرجه الترمذي في سننه.

\* سنن الترمذي، كتاب : فضائل القرآن، باب : ما جاء في آل عمران، ج 4 ص 235 =

بل يجيء ثوابها... وكلام الله لا يجيء ولا يتغير من حال إلى حال... وإنما معنى أن القرآن يجيء أنه يجيء ثواب القرآن فيقول : يا رب...<sup>(١)</sup>.

وهنا نلاحظ التأويل الذي عابه السلف على غيرهم. وهو تأويل بتقدير حذف المضاف إليه، كما أول المتكلمون قوله تعالى ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾<sup>(٢)</sup> بمجيء ثوابه للطائعين وعقابه للعصاة.

وقد كان اهتمام السلف بأقوال الصحابة والتابعين كبيرا في هذه المسألة، وشكل جزءا من إطارهم المعرفي. ومن ذلك قول الصحابي عمرو بن دينار "...أدرکت الناس منذ تسعين سنة يقولون : الله خالق وما سواه مخلوق إلا القرآن فإنه كلام الله غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود..."<sup>(٣)</sup>.

هكذا نجد أن السلف كان أكثر حرصهم على النقيذ بالأدلة السمعية، يدفعهم إلى ذلك اعتقاد راسخ بأنه لا يوجد من يعرف الله أكثر من الله، ولا من يعرف بالله خيرا من الرسول صلى الله عليه وسلم. ومع تعويلهم على السمع مصدرا للمعرفة الإلهية، ومعرفة صفة الكلام على وجه الخصوص. فإنهم لم يستغنوا عن حجة العقل. والعقل عندهم هو ما يسمونه العقل الشرعي، أي قواعد مستنبطة من الشرع يحتكمون إليها، ويحكمون بصحتها. وتلك القواعد ومدى جدواها في بيان صفة الكلام عند السلف ستكون موضوع البحث في المطلب الآتي - إن شاء الله -

---

=وقال عنه : حديث حسن غريب. ثم ذكر أن معناه عند أهل العلم أنه يجيء ثواب قراءته لأن في الحديث ما يدل على ما ذهبوا إليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم : (وأهل الذين يعملون به في الدنيا) ففي هذا دلالة أنه يجيء ثواب العمل.

(١) - نقلا عن : علي سامي النشار، المرجع السابق، ص 260.

(٢) - الفجر / 22.

(٣) - خالد عبد الرحمن العك ، الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند ابن تيمية، ط1، بيروت، المكتب الإسلامي،

1415هـ/1995م، ص 210.

## المطلب الثاني : الأدلة العقلية لبيان صفة الكلام عند السلف.

الأدلة العقلية عند السلف ليست أدوات استجلبت من خارج إطار النص كنتك الطرق العقلية والاتساقات المنطقية التي اعتاد المتكلمون على إجرائها في سبيل إثبات اعتقادهم ومجادلة خصومهم. إنما هي عند السلف "...دلالة شرعية عقلية؛ فهي شرعية لأن الشرع دل عليها وأرشد إليها، وعقلية لأنها تعلم صحتها بالعقل..."<sup>(1)</sup>.

وتلك الدلالة كانت الموجه والأساس الذي انبنى عليه البحث في مسائل الألوهية عند السلف. فهي الموجه الذي يعصم العقل بالشرع، ويحفظه من الخروج، فتسلم الدلالة من الزيغ والوقوع في الباطل. وهي الأساس الذي يزود العقل بالشرع فتصح الدلالة وبالتالي تضمن سلامة التوجيه، وصحة الأساس ومن ثمة يقينية النتائج. وكانت غايتهم أن يتزود المؤمن بمعرفة عقدية تبعد عن الشك والاضطراب، ذلك أن الحياة الصحيحة والآخرة السليمة كلتاها ثمرة طيبة للمعرفة العقدية اليقينية.

ولما كانت مسألة الصفات الإلهية، وصفة الكلام على وجه الخصوص من المسائل الدقيقة في العقيدة الإسلامية، فإن السلف أولوها اهتماما، واستفرغوا لها جهودهم العقلية، فعجت نصوصهم بالاستدلال العقلي، واتخذت هذه النصوص طابع التقرير تارة، والرد والتفنيد تارة أخرى، وامتزجت بأدلة الإثبات بأدلة القدم والأزلية، وكذا بأدلة كون الكلام حروفا وألفاظا وهكذا... ولذلك كان من الضروري تشكيل هذه الاستدلالات في جمل ثلاث -كما سبق في المطلب الأول- ثم كان من الضروري أيضا العمل على استخراجها لتكون قواعد ينطلق منها البحث في عرض آراء ومواقف السلف وستكون البداية بأدلة إثبات الكلام صفة لله تعالى؛ وفي العبارة ما يؤكد أن السلف لم يكونوا من نفاة الصفات أو بعضها. فقد أثبتوا لله تعالى جميع الصفات سواء ما دل عليه العقل كالحياة والسمع والبصر والقدرة والإرادة والكلام وغيرها. أو ما دل عليه السمع وإن كان العقل لا يحيله، كالوجه واليد والعين والساق والاستواء والنزول والغضب والرضى... وقد اعتمدوا في سبيل إثبات تلك الصفات، -والكلام منها- على جملة من القواعد العقلية منها :

(1) - إبراهيم بن محمد الريكان، القواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف، ص 80.

- قاعدة الكمال : ومضمونها أن "...كل موجود حقيقة لا بد أن تكون له صفة إما صفة كمال أو صفة نقص. والثاني باطل بالنسبة إلى الرب الكامل المستحق للعبادة..."<sup>(١)</sup>. وقد استحق الرب الكامل العبادة بدليل قوله تعالى ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ... ﴾<sup>(٢)</sup>. ففي الآية "...أظهر الله بطلان ألوهية الأصنام باتصافها بالنقص والعجز..."<sup>(٣)</sup>. والشاهد أن الأصنام ليس لها من صفات الكمال ولو ازمه كالسمع والبصر والإرادة والقدرة والكلام ما يجعلها تقدر على الإجابة. فكان الكلام أحد وجوه الكمال الإلهي. وإذا كان الكلام كمالاً، فإن نفيه عنه وسلبه منه نقص ينتزه الله تبارك وتعالى عنه. يقول ابن تيمية : "...وأما السلف فقالوا لم يزل الله متكلماً وأن الكلام صفة كمال، ومن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم..."<sup>(٤)</sup>. وهو عندهم ليس من صفات الكمال فحسب، بل من أجلها كما ذكر ابن تيمية : "...الرب لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال منعمواً بنعوت الجلال، ومن أجلها الكلام. فلم يزل متكلماً إذا شاء ولا يزال كذلك..."<sup>(٥)</sup>. وإذا "...ثبت بالحس والمشاهدة أن للمخلوق صفات كمال، وهي من الله تعالى، فمعطي الكمال أولى به..."<sup>(٦)</sup>. فالكلام في المخلوق صفات كمال، وهي من الله نعمة ومنة عليهم. ولذلك يستحيل في العقل أن يعطيها لهم ويعدمها هو لأن فاقد الشيء لا يعطيه. وقد قال تعالى ﴿ وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَكْلُمُوهَا وَلَا يَهْتَدِيهِمْ سَبِيلًا ﴾<sup>(٧)</sup>. وقال في وصف العجل المربوب ﴿ أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّ الْإِجْرَاجَ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا... ﴾<sup>(٨)</sup>. ومنهما يستنبط أن الكلام كمال في الرب المستحق للعبادة. ولما كان العجل لا يكلم ولا يتكلم ولا يرجع إليهم قولا كان ذلك نقصاً سلبه الحق

(١) - محمد الصالح العثيمين، القواعد المثلى، ص 18.

(٢) - الأحقاف / 05.

(٣) - محمد الصالح العثيمين، المرجع السابق، ص 18.

(٤) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، الفتاوى، ج 12 ص 52.

(٥) - المصدر السابق، ج 12 ص 52.

(٦) - محمد الصالح العثيمين، المرجع السابق، ص 18.

(٧) - الأعراف / 148.

(٨) - طه / 89.

في الربوبية "...فعلم أن نفي رجوع القول ونفي التكلم نقص يستدل به على عدم ألوهية العجل..."<sup>(1)</sup>. ولذلك فإن من نفي عنه تعالى الكلام كان بمنزلة من جعله أخرسا. ولاشك أن الخرس نقص عند جميع العقلاء. وقد أجمع المسلمون على كمال الله. ولذلك ألزم السلف خصومهم بالقول : "...إن الله إذا لم يكن متصفا بصفة الكلام كان مستحقا لضعفها. وهو الخرس. والخرس نقص والنقص محال..."<sup>(2)</sup>. وكان القائل يقول لهم: إذا كنتم متفقون وإيانا على أن تعالى مستحق لكل صفات الكمال فاعلموا أن نفي الكلام نقص ينتزه الله عنه وبالتالي لقد ناقضتم أنفسكم. فثبت بتلك القاعدة أن الله لا بد أن يكون متصفا بصفة الكلام.

- ثم إن إثبات الكلام من لوازم الإيمان بالكتب والرسالات، ذلك أن الإيمان بصفة الكلام، وبكون الله تعالى متكلما نتيجة تلقائية أو لازم لرسالاته إلى عباده. فإذا كنا نؤمن بأن الله تعالى وحي وكتب ورسالات لأصفيائه من الأنبياء والرسول فإن ذلك الإيمان بالكتب متضمن للإيمان بكونه متكلما وأن له صفة الكلام؛ إذ يستحيل في العقل الإيمان بالوحي والكتب دون أن يكون الله متكلما. وكونه متكلما لا بد أن له صفة بها يصير متكلما. وهو السر الذي يراه ابن تيمية في إكثار القرآن التثاء على الكتاب الكريم. وكأنه يرى أن ذلك ثناء على صفة الكلام وعلى كونه تعالى متكلما إذ يقول : "...ولهذا كان أصل الإيمان الإيمان بما أنزله. قال تعالى ﴿ أَمْ ذَكَرَ الْكِتَابَ لَا رَبِّبَ... ﴾<sup>(3)</sup> ولهذا عظم تقرير الأصل في القرآن. فتارة يفتح به الصورة إما إخبارا كقوله تعالى ﴿ ذَكَرَ الْكِتَابَ ﴾ وقوله ﴿ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ ﴾<sup>(4)</sup> وكذلك ﴿ طس ﴾ وال (حم)... فعامة ألم، الر، ص، حم كذلك وإما ثناء بإنزاله كقوله : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ﴾<sup>(5)</sup>...<sup>(6)</sup>. ومن الملاحظات العقلية التي استتبطها بهذا

(1) - محمد بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 17.

(2) - محمد خليل المراس، شرح النونية، ج 1 ص 133.

(3) - البقرة / 01.

(4) - يونس / 01.

(5) - الكهف / 01.

(6) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الفتاوى، ج 12 ص 08.

الشان تكليم الله موسى عليه السلام، ومقابلته بإنكار فرعون لربوبية الله تعالى فقال "...تثسى قصة موسى مع فرعون لأنهما على طرفي نقيض في الحق والباطل. فإن فرعون في غاية الكفر والباطل حيث كفر بالربوبية وبالرسالة وموسى في غاية الحق والإيمان من جهة أن الله كلمه تكليماً... فهو مثبت لكامل الرسالة وكامل التكلم..."<sup>(1)</sup>. وقد وجد ابن تيمية في ذلك دليلاً قوياً على إثبات صفة الكلام؛ إذ قابل كفر فرعون المتمثل في إنكار الربوبية بإيمان موسى عليه السلام المتمثل في الإقرار بتكليم الله تعالى له. والحق أنه لم يفلح في تلك المقابلة والاستدلال. ذلك أن الكفر المفضي إلى إنكار الربوبية يقابله الإيمان بوجود الله تعالى ربا لا الإيمان بجزء من صفاته الكثيرة وهي صفة الكلام.

كذلك كان إثبات الكلام من لوازم الإيمان بالنبوة؛ إذ الإيمان بالأنبياء والرسول كما أمر به تعالى لا يكون بأشخاصهم. وإنما يقع الإيمان بهم بعد أن يصيروا أنبياء، ولا يصيروا أنبياء حتى يكلمهم الله أو ينزل عليهم كلاماً. يقول ابن تيمية "...وذلك أن الله أرسل الرسل إلى الناس لتبغهم كلام الله الذي أنزل إليهم. فمن آمن بالرسول آمن بما بلغوه عن الله. ومن كذب بالرسول كذب بذلك. فالإيمان بكلام الله داخل في الإيمان برسالة الله إلى عباده والكفر بذلك هو كفر بهذا..."<sup>(2)</sup>. وهو دليل عقلي مستخرج من قوله تعالى ﴿ أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ... ﴾<sup>(3)</sup>.

فالرسول صار كذلك لأنه حمل رسالة أي كلاماً وذكرنا للعباد. لذلك فهم عجبوا مما يحمل الرسول ولم يعجبوا من شخصه. فكان الإيمان بالرسول يعني الإيمان بالكلام الذي جاء به. وفي المقابل كان "...انتفاء صفة الكلام عن الله عز وجل انتفاء النبوات والرسالات، وجددها إذ لا معنى لرسالة المبعوث إلا بتبليغ كلام من أرسله من أوامر ونواه وأخبار بلا زيادة ولا نقصان كما قال تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ... ﴾<sup>(4)</sup>..."<sup>(5)</sup>. وعليه فلين جدد صفة الكلام يعني جدد الرسالة.

(1) - المصدر السابق، ج 12 ص 09.

(2) - المصدر السابق، ج 12 ص 7.

(3) - الأعراف / 63.

(4) - المائدة / 67.

(5) - محمد خليل المراس، شرح القصيدة التوتونية، ج 1 ص 132.

ومما يعلم أيضا أن الله يوصف بكونه أمراً، ناه، موصراً، مُنْبِ . وتلك أوصاف يرى ابن القيم وشارح قصيدته أنها من لوازم وصفه بصفة الكلام "...بحيث لا يمكن وصفه بها إذا لم يكن متكلماً..."<sup>(١)</sup> لأن تلك "...الصفات كلها تنفي عن الله عز وجل إذا انتفت صفة الكلام. فإنها لوازم لها ويلزم من انتفاء الملزوم انتفاء لازمه..."<sup>(٢)</sup>.

وقد أثبت الأشاعرة صفة الكلام. غير أنهم قالوا إن الكلام صفة قائمة بذات الله تعالى، أما الألفاظ والحروف فهي عبارة عن كلام الله وليست كلامه على الحقيقة. وقد ذهبوا هذا المذهب بناء على مسمى الكلام عندهم وهو أن المعتبر كلاماً ما قام بالنفس وهو مذهب رفضه السلف بقوة لأن الكلام عندهم معاني وألفاظ، ولا تسمى المعاني المعرأة عن الألفاظ كلاماً والدليل على ذلك أنه تعالى إنما تحدى الكفار والمشركين فقال ﴿فَأَنذِرْ سَوْمَةَ مِنَ الَّذِينَ﴾<sup>(٣)</sup> إذ يستحيل في العقل أن يقع التحدي بالصفة الذاتية غير المعلومة، وتقدير وقوع ذلك عبثاً يتزده الله عنه. فلما بطل التحدي بالصفة القائمة بالذات دل ذلك على أن الكلام المتحدى به حروف وألفاظ وأصوات. يقول ابن قدامة: "...ولو لم يكن حروفاً وكلمات لكان التحدي غير مقبول إذ لا يمكن التحدي إلا بشيء معلوم يدري ما هو..."<sup>(٤)</sup>. كما أن المشركين والكفار قد رموا الرسول صلى الله عليه وسلم بالشعر. وقالوا عن القرآن كلام الله شعر "...ولا يمكن أن يوصف بذلك إلا ما هو حروف وكلمات..."<sup>(٥)</sup>.

وإذا ثبت أن الكلام لفظ ومعنى - وكذلك هو كلام الله تعالى - فهل هو قديم أم محدث؟ لقد سبقت الإشارة إلى أن قدم الكلام وحدوثه طرح في الفكر الإسلامي بمعنى اعتزالي وآخر أشعري.

فأما المعنى الاعتزالي فهو الحدوث الكلي الذي يشمل اللفظ والمعنى، وشبهتهم - كما سيأتي بيانه - التحرج من الوقوع في تعدد القدامى، وكذلك التحرج من شبهة التشبيه لأن الكلام يقتضي آلات وأعضاء للكلام.

(١) - المصدر السابق، ج ١ ص 131.

(٢) - المصدر السابق، ج ١ ص 131.

(٣) - البقرة / 23.

(٤) - أحمد بن قدامة المقدسي، شرح لمعة الاعتقاد، ص 46.

(٥) - المصدر السابق، ص 46.

وأما المعنى الأشعري فهو حدوث الألفاظ دون المعنى. لأن الكلام عندهم هو ما قام بالنفس وذلك قديم أزلي. في حين أن الألفاظ حادثة من عند جبريل عليه السلام أو الرسول صلى الله عليه وسلم. وشبهتهم التخرج من أن تصير ذات الله تعالى محلاً للحوادث. وهذه المسألة عرفت في تاريخ الفكر الإسلامي، بل وفي التاريخ العام للمسلمين بقضية خلق القرآن التي فجرها المعتزلة. وطرحت بشكل: هل القرآن الكريم مخلوق؟ على اعتبار أنه كلام الله.

لقد رفض السلف القول بخلق القرآن. لأن الله تعالى فرّق بين الخلق والأمر فقال ﴿أَلَمْ يَخْلُقْ وَالْأَمْرُ﴾<sup>(١)</sup>. وقالوا: "...القرآن كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود. فهو كلام الله بحروفه ومعانيه..."<sup>(٢)</sup> في مقابل الطرح الاعتزالي الذي يقول فيه "...إن الله لم يقم به صفة من الصفات لا حياة ولا علم ولا قدرة ولا كلام ولا إرادة ولا رحمة ولا غضب ولا غير ذلك. بل خلق كلاماً في غيره. فذلك المخلوق هو كلامه..."<sup>(٣)</sup>. وهذا الغير هو محل خارج الذات الإلهية، كالهواء أو الشجرة التي سمع منها موسى عليه السلام كلام الله تعالى - بزعمهم - وعلى ضوء هذا الطرح ردّ السلف بقاعدة مؤداها أن:

- "...ما خلقه الله من الكلام وسائر الصفات فإنما يعود حكمه على ذلك المحل..."<sup>(٤)</sup> وعليها تعويل أكثر السلف في الرد على المعتزلة. وهي تتضمن مسألتين هما:

- كون الصفة قامت بمحل أي أنها فارقت الذات، وبانت عنها وانتقلت إلى محل أو جسم آخر. فصارت الذات بذلك موصوفاً بلا صفة - أما المسألة الثانية فهي أن:

- حكمها عاد على ذلك المحل أي أن الذات تعرت عن صفتها بمجرد انتقال تلك الصفة إلى ذلك المحل، وخروجها عن الذات، فصار المحل موصوفاً بما طرأ عليه. هكذا فهم السلف المسألة، وعلى هذا الأساس تحركوا لإبطالها. وكان التساؤل: هل يصح في العقل أن تفارق الصفة موصوفها و تحل بمحل آخر؟ أو بمعنى آخر: "... هل يصح أن يكون متكلماً بكلام يقوم بغيره...؟"<sup>(٥)</sup>.

(١) - الأعراف / 54.

(٢) - أحمد بن قدامة المقدسي، شرح لمعة الاعتقاد، ص 45.

(٣) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الفتاوى، ج 12 ص 48.

(٤) - المصدر السابق، ج 12 ص 511 - 512.

إنه بمنظور السلف لا يصح أن تفارق الصفة موصوفها. بل لا بد لكل صفة أن تقوم بمحلها "... وهذا هو المعقول من صفة الكلام لكل متكلم. فكل من وُصف بالكلام كالملائكة والبشر والجن فكلامهم لا بد أن يقوم بأنفسهم..."<sup>(1)</sup>. ويكون المعتزلة -بهذا المعنى- قد أخطأوا لأنهم نزعوا الصفة من موصوفها، ذلك أنه "... لا يعقل متكلماً إلا من قام به الكلام خلافاً للمعتزلة الذين زعموا أن معنى كونه متكلماً أنه خالق الكلام وأن كلامه مخلوق منفصل عنه..."<sup>(2)</sup>. "... ولا يعرف في لغة ولا عقل قائل متكلم لا يقوم به القول والكلام..."<sup>(3)</sup> لأنه إذا صح وصفه تعالى بكونه متكلماً فإن ذلك يقتضي أن الكلام قائم بذاته غير منفصل عنه، و"... لا معنى لكونه متكلماً إلا قيام الكلام بذاته فيكون من جملة صفاته. وإلا لم يكن متكلماً بالقرآن العربي ولا بغيره..."<sup>(4)</sup>.

ومعنى أن حكم الصفة يعود على المحل الذي تحل به أنه إذا قامت صفة الكلام أو العلم أو الحركة بمحل كان المحل هو المتكلم العالم المتحرك ولذلك يرد عليهم ابن تيمية بالقول: "... يقال لهؤلاء الضالين ما خلقه الله في غيره من الكلام وسائر الصفات وإنما يعود حكمه على ذلك المحل لا على غيره. فإذا خلق الله في بعض الأجسام حركة أو طعماً أو لونا أو ريحاً. فإن الجسم هو المتحرك المتلون والمتروح المطعوم. وإذا خلق بمحل حياة أو علماً أو قدرة أو إرادة أو كلاماً كان ذلك المحل هو الحي العالم القادر المريد المتكلم. فإذا خلق كلاماً في الشجرة أو غيرها من الأجسام كان ذلك الجسم هو المتكلم بذلك الكلام. ولا يكون الله هو المتكلم..."<sup>(5)</sup>.

ولو صح أن يكون متكلماً بكلام يخلقه في غيره "... للزم أن يكون ما أحدثه من الكلام في

(1) - محمد بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 172.

(2) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الفتاوى، ج 6، ص 219.

(3) - محمد خليل المراس، شرح القصيدة التوتونية، ج 1، ص 126.

(4) - محمد بن أبي العز الحنفي، المصدر السابق، ص 178.

(5) - محمد خليل المراس، المصدر السابق، ج 1، ص 127.

(6) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الفتاوى، ج 12، ص 511 - 512.

الجمادات كلامه وكذلك أيضا ما خلقه في الحيوانات. بل يلزم أن يكون منكلما بكل كلام خلقه في غيره زورا أو كذبا أو كفرا وهذيانا تعالى الله عن ذلك...<sup>(1)</sup>.

ولذلك كان مذهب السلف أن القرآن كلام الله غير مخلوق. وأنه صفة الله منه بدأ قولا وإليه يعود حكما، ويشرحون ذلك بالقول أن عودته لا تعني أنه انفصل عن ذاته تعالى "...فإن كلام المخلوق إذا تكلم به لا يفارق ذاته ويحل بغيره. قال تعالى ﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ﴾<sup>(2)</sup> فقد أخبر أن الكلمة تخرج من أفواههم ومع ذلك لم تفارق ذاتهم...<sup>(3)</sup>.

ومعلوم أن المعتزلة إنما قالوا بخلق القرآن فرارا من التشبيه، لأن الكلام في الشاهد يقتضي آلات وأعضاء كالجوف واللسان والشفنتين. فقالوا "...أن الكلام لا يكون إلا من جوف ولسان وشفنتين...<sup>(4)</sup> وهذا باطل - عند السلف - لأن هؤلاء أخضعوا الكلام الإلهي لمقاييس بشرية. فوقعوا في التشبيه الذي فروا منه بزعمهم، فجاء ردّ السلف أنه:

- لا تلازم بين وجود الكلام وآلات الكلام؛ لأنه قد يوجد الكلام بلا آلات ولا أعضاء "...أليس الله قال للسموات والأرض ﴿ ائْتِاطُوعًا أَوْ كَرَاهًا قَالَتَا أَيْتَاطُوعِينَ... ﴾<sup>(5)</sup>

أتراهما أنها قالت بجوف وفم وشفنتين ولسان؟! وقال ﴿ وَسَحَرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ ﴾ أتراها أنها يسبحن بجوف وفم ولسان وشفنتين؟! ولكن الله أنطقها كيف شاء وكذلك الله تكلم كيف شاء من غير أن نقول جوف ولا فم ولا شفنتان ولا لسان...<sup>(6)</sup> بل ثبت أكثر من ذلك بيانا لهذه القاعدة، وهو أن الله ينطق أعضاء من جسم العبد ليس من وظائفها في الشاهد أنها تتكلم أو تنطق كالأرجل والأيدي والجلود "...ألا ترى أنه تعالى قال ﴿ الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَنَشْهَدُ أَرْجُلَهُمْ ﴾<sup>(7)</sup> فنحن نؤمن أنها

(1) - محمد بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 172.

(2) - الكهف / 05.

(3) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، الفتاوى، ج 12، ص 518.

(4) - المصدر السابق، ج 6، ص 153.

(5) - فصلت / 11.

(6) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، المصدر السابق، ج 6، ص 154.

(7) - يس / 65.

تتكلم. وكذا قوله تعالى ﴿ وَقَالُوا الْجُلُودُ لَهُمْ سَاهِدُهُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ (١) ... (٢). ومما تكلم بغير جوارح وأعضاء ما ذكروا "...من تسبيح الحصى، الطعام، وسلام الحجر. كل ذلك بلا فم يخرج منه الصوت الصاعد من لديه المعتمد على مقاطع الحروف..." (٣). هكذا يخرج السلف بقاعدة وهي أنه لما صح أن السماوات والأرض والجبال. بل والأيدي والجلود والأرجل تتطرق وتتكلم علمنا أن ذلك ليس بعزيز على الله تعالى الذي أنطق غيره كما أراد. فكذاك يتكلم سبحانه كما شاء كلاماً حقيقياً لائقاً بكماله وجلاله...

وقد قال الأشاعرة بحدوث الألفاظ فرارا من شبهة حلول الحوادث، أو ما يسمونه بالصفات الاختيارية، فإنها "...لو اتصف الرب بهم لقامت به الحوادث، ولو قامت به الحوادث لم يخل منها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث..." (٤). والكلام صفة اختيارية لا يصح أن تحل بذات الله تعالى. ولذلك فإن الله في مذهبهم "...يتكلم بغير مشيئته وقدرته بكلام قائم بذاته أزلا وأبدا... لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الصفات الاختيارية..." (٥). وعلى تلك القاعدة بنوا قولهم في القرآن الكريم. فقالوا كلام الله وهو الصفة القائمة بالذات، أما الألفاظ والحروف فهي حادثه من نظم جبريل عليه السلام، أو الرسول صلى الله عليه وسلم (٦) ويوشك أن يكون الأشاعرة في هذا الأصل موافقون للمعتزلة ولذلك قبل السلف منهم قولهم بقدم الكلام وكونه صفة قائمة بالذات. وأما حدوث ألفاظه، فتلك بدعة -من منظور السلف- يجب إبطالها لإثبات أن الله "...يتكلم بمشيئته وقدرته وكلامه ليس بمخلوق بل كلامه صفة قائمة بذاته..." (٧) فكانت قاعدة السلف الآتية في الرد على الأشاعرة :

(١) - فصلت / 21.

(٢) - محمد بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 170.

(٣) - المصدر السابق، ص 170.

(٤) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الفتاوى، ج 6 ص 220.

(٥) - المصدر السابق، ج 12 ص 49.

(٦) - سيأتي بيانه.

(٧) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، المصدر السابق، ج 6 ص 218.

- لا تلازم في الوجود والحقيقة بين الصفة ومتعلقها، ومعناها أن الصفة قد توجد وليس من الضروري أن يوجد معها متعلقها، لأن وجود المتعلق يخضع لمشيئة الله وإرادته. فكلام الله قديم، وهو صفة موصوف بها أزلا قبل أن يكلم مخلوقاته، بل هو متكلم قبل خلقهم، وقبل خلق موسى عليه السلام، والسموات والأرض. فلا يلزم حينئذ من وجود صفة الكلام وجود متعلقها معها، وإنما يتكلم الله ويكلم مخلوقاته كما يشاء في الوقت الذي يشاء لأنه موصوف بالصفات أزلا وأبداً قبل خلق المخلوقات ولم يستجد له صفة بعد حدوثها. وقوله تعالى لموسى عليه السلام ﴿ إِنِّي أَنَا اللَّهُ ﴾<sup>(١)</sup> وقوله للملائكة ﴿ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾<sup>(٢)</sup> ونوح ﴿ اهْبِطْ سَلَامًا ﴾<sup>(٣)</sup> وغير ذلك كلام الله ولا يتصور أن يكون ذلك وغيره أزلياً، لأنه لا يقول لموسى عليه السلام أنا الله وهو لم يخلقه ولم يلقه في الميقات بعد؟! ولا يقول لنوح اهبط من السفينة وهو لم يخلق نوحاً ولم يجر الطوفان بعد! كما لا يقول للملائكة اسجدوا لآدم ولم يخلق آدم بعد! وهذه من التناقضات التي وقع فيها الأشاعرة لما منعوا حلول الحوادث. في حين أن السلف لم يلتزموا هذا التصور؛ ورأوا أن وجود الصفة وأزليتها لا يلزم منه وجود متعلقها لأن متعلقها فعل يخضع لقدرة الله ومشيئته "...فإن الله لم يزل يفعل الأشياء شيئاً بعد شيء وكذلك لم يزل متكلماً كما شاء. فكل من الفعل والكلام قديم النوع ولكن أحاده لم يزل يحدث في ذاته سبحانه بلا بداية ولا انقطاع..."<sup>(٤)</sup> لذلك لم يمتنع السلف من وصف الله تعالى بالسكوت لأن ذلك يخضع لمشيئته وقدرته كسائر فعله سبحانه؛ إنه تعالى "...إذا شاء تكلم وإذا شاء سكت..."<sup>(٥)</sup> فهم يفرقون بين السكوت والخرس الذي هو آفة يبتزها الله عنها. يقول ابن تيمية "...يقال: إما أن يكون قادراً على الكلام أو غير قادر. فإن لم يكن قادراً فهو الأخرس. وإن كان قادراً ولم يتكلم فهو الساكت..."<sup>(٦)</sup>.

(١) - طه / ١٢

(٢) - طه / ١١٢

(٣) - هود / ٤٧

(٤) - محمد خليل الهراس، شرح القصيدة التوتية، ج ١ ص ١٦.

(٥) - عبد الرحمن بن صالح المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج ٣ ص ١٢٧٧.

(٦) - أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الفتاوى، ج ٦ ص ٢٩٤ - ٢٩٥.

ومن جهة ثانية أن القول بأن الألفاظ والحروف هي من نظم جبريل عليه السلام أو الرسول صلى الله عليه وسلم يعد بدعة من منظور السلف أيضا لأن هذين المخلوقين رسولان، أحدهما من عالم الملائكة والثاني من البشر. وعلى ذلك كان ردّهم أن :

- الرسول مبلّغ لا منشئ<sup>(1)</sup> : لقد سبق عرض الأدلة النقلية لمذهب السلف في أن الله متكلم أزلا وأبدا وأن كلامه معاني وألفاظ، ليس لجبريل ولا للرسول صلى الله عليه وسلم فيها إلا التبليغ والآداء، وأن الإنشاء غير الآداء.

ومن الأدلة التي ردوا بها مقولة الأشاعرة تلك تركيزهم على المتعارف عليه بين العقلاء وهو جواب السؤال الآتي: هل أن "...كلام كل متكلم إذا نقله عنه غيره كما ينقل كلام النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والعلماء والشعراء وغيرهم، ويسمع من الرواة والمبلغين أن ذلك المسموع من المبلّغ بصوت المبلّغ هو كلام المبلّغ أم كلام المبلّغ عنه؟..."<sup>(2)</sup> أن المعقول، المتعارف عليه عند جميع العقلاء أن أحدنا إذا بلغ كلاما فقال: قال فلان أن ذلك الكلام لفظه ومعناه من عند قائله، وإن كان الصوت والحركة التي بلغ بها الكلام هو صوته وحركته. يقول ابن تيمية: "...من المعلوم لعامة العقلاء أن من بلغ غيره كالمبلّغ لقول النبي صلى الله عليه وسلم (إنما الأعمال بالنيات...) إذا سمعه الناس من المبلّغ قالوا: هذا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهذا كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولو قال المبلّغ هذا كلامي وقولي لكذب الناس لعلمهم بأن الكلام كلام لمن قال مبتدئا منشئا لا من قاله راويا مبلّغا..."<sup>(3)</sup>. ولو أن منشدا أنشد قول الشاعر: ألا كل شيء ما خلا الله باطل. فإن العقل يقضي بأن المنشد التالي غير المنشئ فإن هذا "...الشعر قاله منشئه لفظه ومعناه. وهو كلامه لا كلام غيره بحركته وصوته ومعناه القائم بنفسه. ثم إذا أنشده المنشد وبلغه عنه علم أن شعر ذلك المنشئ وكلامه ونظمه وقوله مع أن التالي أنشده بحركة نفسه وصوت نفسه..."<sup>(4)</sup>. وقد سبقت الإشارة إلى أن الله تعالى اختار لفظ الرسول في قوله تعالى ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ... ﴾<sup>(5)</sup>

(1) - محمد بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 175.

(2) - أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، دقائق التفسير، ج 3 ص 185.

(3) - المصدر السابق، ج 3 ص 180.

(4) - المصدر السابق، ج 3 ص 182.

(5) - التكرير / 19.

ليبين أن وظيفة الرسولين جبريل عليه السلام والرسول صلى الله عليه وسلم هي التبليغ والأداء لا الإنشاء. ذلك أن السائل إذا سأل فقال : هل الكلام الذي ينقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو عن الشاعر أو عن الرئيس هو كلام المبلغ الناقل أم كلام المبلغ عنه صاحب الكلام. وهو الرسول أو الشاعر أو الرئيس؟ إنه إن قال هو كلام المبلغ يلزم أن يكون كل ناقل للكلام هو الرسول أو الشاعر أو الرئيس!.

وإذا نزلنا مقتضى هذا الكلام على القرآن الكريم فإنه "...لزم أن يكون القرآن كلام لكل من سمع منه فيكون القرآن المسموع كلام ألف ألف قارئ لا كلام الله تعالى. وأن يكون قوله عليه الصلاة والسلام (إنما الأعمال بالنيات...) ونظائره كلام كل من رواه لا كلام الرسول. وحينئذ لا فضلة للقرآن في ﴿إِنَّهٗ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ...﴾ فإنه على قول هؤلاء - قول كل منافق قرأه. وعلى هذا التقدير لا يكون القرآن قول بشر واحد. بل قول ألف بشر...<sup>(١)</sup> ليخرج السلف بعد إلزام الأشاعرة بما سبق عرضه أن القرآن وأصرا به من الكتب السماوية "...كلام الله. وما كان جبريل إلا مبلغا ومؤديا لما سمعه بأمانة هو جدير بها...<sup>(٢)</sup>.

وأدل من ذلك ما ساقه السلف من أن الله تحدى الإنس والجن على أن يأتوا بسورة من هذا القرآن فعجزوا. إذ قلل ﴿فَأْتُوا سُورَةً مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ...﴾<sup>(٣)</sup>. لأنه إذا كان التحدي قد وقع بالكلام النفسي، فإن ذلك باطل لكونه "...غير مشار إليه ولا منزل ولا متلو ولا مسموع...<sup>(٤)</sup>. فلم يبق إلا أن التحدي قد وقع بالمسموع المتلو الذي هو - عند الأشاعرة - عبارة عن كلام الله وحينئذ "...لو كانت هذه التلاوة حكاية لكان الناس قد أتوا بمثل كلام الله فأين عجزهم؟!...<sup>(٥)</sup>. وعليه كان مذهب السلف أن "...من قال أن المكتوب في المصاحف عبارة عن كلام الله أو حكاية عن كلام الله وليس فيها كلام الله فقد خالف الكتاب والسنة وسلف الأمة وكفى به ضلالا...<sup>(٦)</sup>. ليخلص السلف إلى أن كلامه تعالى لفظه

(١) - المصادر السابق، ج 3 ص 185.

(٢) - محمد خليل الهراس، شرح القصيدة النونية، ج 1 ص 115.

(٣) - النقرة / 23.

(٤) - محمد بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 186.

(٥) - المصادر السابق، ص 186.

(٦) - المصدر السابق، ص 181.

ومعناه أنزله الله تعالى وحيا على رسوله صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل عليه السلام بلفظه ومعناه. وقرأه عليه الصلاة والسلام على الناس وحمله الناس عنه. فحفظوه وبلغوه لغيرهم بحركاتهم وأصواتهم، كما قرأه عليهم هو بصوته وحركاته صلى الله عليه وسلم. فالكلام كلام البارئ والصوت صوت القارئ. فيكون - بذلك - قد اجتمع لدينا من القواعد

العقلية التي قام عليها مذهب السلف في صفة الكلام ما يلي :

- أن الله متكلم لأن صفة الكلام كمال في المربوب المعبود.

- إن الله متكلم لأن الكلام من لوازم النبوة والرسالة.

- إن كلامه أزلي قائم بذاته غير مخلوق لأن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها عليه.

- إنه تعالى يتكلم بمشيئته لأنه لا تلازم في الحقيقة بين الصفة ومتعلقها.

- إن القرآن كلامه بألفاظه ومعانيه لأن الرسول مبلغ لا منشىء.

تجدد الإشارة في نهاية عرض مذهب السلف في الكلام إلى أن الغرض لم يكن بسط مذهب القوم في هذه المسألة، بقدر ما كان الوقوف على مدى تفيدهم بأطرحهم المعرفية التي سبق تحديدها. وهي الحرص على إقامة الأدلة النقلية على إثبات الشيء أو نفيه وإلزام خصومهم به، دون التخلي عن العقل الذي يحتكم إلى الشرع أولا. وهذا العقل ظل مرفوضا من قبل خصوم السلف إلى اليوم.

وفي المسألة التي بسطناها يلاحظ القارئ أن ثمة تقصيرا في الإمام بكل جوانبها وبالتالي تقصيرا في الإمام بكل الأدلة المنهجية (النقلية والعقلية). لأن القصد لم يكن بيان المسألة، وإنما بيان مدى انعكاس الإطار المعرفي للسلف على فهمهم لها. ولذلك كان التركيز على أغلب جوانب الموضوع، والاكتفاء ببعض الأدلة النقلية التي تضمنها المطلوب الأول ثم بعض الأدلة العقلية التي تضمنها المطلوب الثاني.

ولما كان الحديث عن خلق القرآن من قبيل المواضيع التي تصنف في دائرة البدع عند السلف فإن معالجته اتخذت طابع الرد والتفنيد القائم على الدليل النقلية والعقلية، ورفض تأويل النصوص. ومع ذلك لم يخل - كما سبقت الإشارة - منهجهم من بعض التأويل. وفي ذلك ما يدل على أن أبعد الناس عن التأويل اضطروا إليه، وإن كان تأويلا إجماليا في مقابل التأويل التفصيلي الذي هو صنعة المعتزلة والأشاعرة. وهو ما سيظهر في المبحثين التاليين عندما نعرض للمسألة ذاتها عند الفرقتين.

## المبحث الثاني : مسألة خلق القرآن عند المعتزلة.

المعتزلة أرباب التأويل العقلي في الفكر الإسلامي، يدل على ذلك بحوثهم في صفات الله تعالى التي رأوا أن إثباتها صفات زائدة عن الذات، هو إقرار بوجود قدامى مع الله تعالى، وهذا شرك. لذا قالوا : الصفات هي عين الذات نفياً للتعدد. كما صرفوا ظواهر آيات الصفات الخبرية إلى معاني مجازية هروبا من التشبيه والتجسيم. وقد كلفتهم تلك الغاية سلوك طرق عقلية غاية في التعقيد والصعوبة، كما اضطرتهم إلى بعض التأويلات القسرية. وكان المجاز والعقل العنصران اللذان شكَّلا الإطار المعرفي الذي عالجت به أو من خلاله المعتزلة مسألة الصفات - بما فيها مسألة كلام الله - فكيف كان طرح مسألة الكلام في فكر المعتزلة؟ وإلى أي مدى استفادوا من منهجهم العقلي في معالجة تلك المسألة؟ وإلى أي مدى انعكس ذلك الإطار على فهمهم لها؟ وما الذي يميِّز طرحهم للموضوع عن سائر طروحات الفرق الإسلامية؟ هي تساؤلات تضمَّن الإجابة عنها مطلبان. أوَّلُهُما : يُعنى بعرض الطرح المتميز لمسألة كلام الله تعالى وأدلته العقلية والنقلية. ويُعنى الثاني بالبحث في انعكاسات تلك المعالجة المتميزة للمسألة على واقع المسلمين ماضيا وامتداداتها حاضرا.

### المطلب الأول : المعرفة العقلية ومسألة خلق القرآن عند المعتزلة.

ترتبط مسألة الكلام عند المعتزلة بنظرتهم لصفات الله تعالى، ومفهومهم للتوحيد. إذ يُعرف المعتزلة في دوائر الفكر الكلامي الإسلامي بأنهم نفاة، أي أنهم ينفون الصفات الإلهية. وهي الفكرة التي يقول الشهرستاني بأنها كانت غير نضيجة عند واصل بن عطاء<sup>(1)</sup>، فيقول : "...القول بنفي صفات الباري سبحانه وتعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة...".

(1) - هو واصل بن عطاء الغزالي، أبو حذيفة، أحد أبرز المتكلمين. كان من رواد دروس الحسن البصري، ثم انفصل عنه واعتزل حلقات درسه ومن ثم سمي أصحابه بالمعتزلة. اشتهر بالقول بأن مرتكب الكبيرة في معرلة بين المثلتين. ولد سنة ثمانين وتوفي سنة واحد وثلاثين ومائة. من تصانيفه : معاني القرآن وطبقات أهل العلم والجهل. [علي بن الحسين العلوي، أماني المرتضى، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، بيروت، دار الكتاب العربي، 1387هـ/1967م، ج1. ص 163. وابن خلكان، وفیات الأعيان، ج6، ص07. وشمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام، ج8 ص558. وابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج1 ص 182 -- 183.].

وكانت هذه المقالة في بدنها غير نضيجة. وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر...<sup>(1)</sup>. ومعنى ذلك أنه لا يقر بها صفات زائدة عن الذات أو خارجة عنها. إنما الصفات هي عين الذات، فلا يوجد علم قائم بذاته تعالى، ولا قدرة ولا حياة ولا كلام. فالله تعالى في فكرهم "...عالم لذاته، قادر، حي لذاته، لا يعلم وقدرة وحياة..."<sup>(2)</sup>. وقد قام هذا الرأي عند المعتزلة بناءً على أن وجود ذات تتصف بعدة صفات، هو وجود ذهني أفضى إليه العقل البشري المتسم بالعجز عن تصور صفات هي عين الذات. والحقيقة التي رأوا أنه "...لا توجد سوى ذات واحدة أزلية ننظر إليها نظرة تجزيئية في حين هذا الأجزاء أعني الصفات غير موجودة البتة فيها. فقط طبيعة عقلنا الناقصة العاجزة تلجئنا إليها..."<sup>(3)</sup>. هكذا فهم المعتزلة قضية الصفات الإلهية، اعتبارات ذهنية لا وجود لها في الحقيقة. أو لا وجود لها خارج الذهن. هذه النظرة الاعتزالية الفريدة للتوحيد ألجأهم إليها تصورهم بأن الاعتقاد بوجود صفات هو تصريح بوجود ذوات كثيرة زائدة عن الذات، وهو ما يخلص في اعتقادهم إلى التعدد والشرك. ويأتي هذا التعليل عند واصل بن عطاء كما نقله الشهرستاني "...وكانت هذه الفكرة غير نضيجة. وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين..."<sup>(4)</sup>. وبذلك كان مفهوم التوحيد عند المعتزلة حرباً على التعدد والشرك بكل صورته وأشكاله "...ويمكننا بحق أن نعتبر أن نظرة المعتزلة للتوحيد تغل جزئياً بأنها ردة فعل في وجه بعض مظاهر التثليث في العقيدة المسيحية. فالمعتزلة ينفون عن الجوهر الإلهي كل صفة. وهم ينفون عن الصفات كل حقيقة إيجابية متميزة عن الجوهر الواحد. ذلك إنهم أثبتوا عكس ذلك وجدوا أنفسهم على حد قولهم أمام ألوهية ليس فقط مثلثة، ولكن متعددة، إذ لا حدود لعدد الصفات الإلهية..."<sup>(5)</sup>. فكان هذا التعليل منهم إنقاذاً للتوحيد الذي

(1) - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1 ص 40.

(2) - المصدر السابق، ج 1 ص 38.

(3) - ألبير نصري، المعتزلة فلاسفة الإسلام، ج 1 ص 56. نقلاً عن: مهري أبوسعدة، الاتجاه العقلي لمشكلة المعرفة عند المعتزلة، ص 207.

(4) - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، المصدر السابق، ج 1 ص 40.

(5) - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 174.

هو أخص ما جاءت به الديانات السماوية. وهو التحليل الذي أدى إلى اعتبارهم نفاة ومعطلة، مع أن قول واصل وغيره من المعتزلة كان واضحا، وهو ألا يكون هناك قديمان. إن هذا الاتجاه السلبي في فهم التوحيد أوصلهم كذلك إلى نظرة خاصة لله تعالى، وصفها المستشرق هنري كوربان بأنها "...نظرة سكونية لا دينامية. وهي تقتصر كينونيا على نطاق الكائن المطلق. ولا تمتد إلى نطاق الكائن غير المطلق. وتؤدي في النهاية إلى نفي الصفات الإلهية وإلى إثبات خلق القرآن..."<sup>(1)</sup>. فقام تصورهم على أن إنقاذ التوحيد يتطلب التضحية بالصفات. ومنها صفة الكلام. فهي من بين الصفات التي كان الإقرار بها يشعرهم "...بتصدع في وحدة الله الخالق، إذ لم يروا في صفة الكلام... شيئا أقل من حذف أو إلغاء وحدة الذات الإلهية..."<sup>(2)</sup>.

من هنا بدأ البحث في مسألة الكلام، وكان على المعتزلة أن يبحثوا عن توفيق بين نفي صفة الكلام -حفاظا على التوحيد-، وكون القرآن كلام الله تعالى. وكان المطلوب منهم أن يوفقوا ويجمعوا بين متناقضين؛ إذ كيف يكون كلام لغير متكلم؟ ومعلوم عند جميع العقلاء أن الكلام لا يصدر إلا ممن له صفة الكلام أو ممن هو متكلم. فكيف رأى المعتزلة الحل؟ لم ينكر المعتزلة أن يكون الله متكلما. ولا أن يكون القرآن كلامه. لكنهم أنكروا أن يكون الكلام له صفة أزلية. لأن ما صحَّ أن يكون أزليا هو الصفات الذاتية دون الفعلية؛ فأما الصفات الذاتية فقد قصرها المعتزلة على "...كونه قادرا، عالما، حيا، سميعا، بصيرا، مدركا للمدركات، وموجودا مريدا وكارها..."<sup>(3)</sup>. أما الكلام فهو صفة فعل لأنه "...ليس الكلام والذات شيئا واحدا..."<sup>(4)</sup>. ولما كان كذلك فإنه ليس من شأن الصفات الفعلية أن توصف بأنها قديمة أو أن يوصف بها الله فيما لم يزل.

وإن ليس الكلام صفة قديمة أو أزلية. بل هو صفة مخلوقة وحادثة. وهو متكلم بمعنى أنه فاعل للكلام و محدثه وخالقه. يقول ابن القيم: "...زعم المعتزلة أن معنى كونه متكلما أنه

(1) - المرجع السابق، ص 176.

(2) - حولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 101.

(3) - عبيد الجبار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة ص 129.

(4) - علي سامي النشار، نشأة التفكير الفلسفي، ص 470.

خالق للكلام وأن كلامه مخلوق منفصل عنه...<sup>(١)</sup>. ويوضح القاضي مذهب قومه في المسألة فيقول : "...وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق محدث...<sup>(٢)</sup>. ودليلهم على أن المتكلم هو فاعل للكلام هو أن "...أهل اللغة لما اعتقدوا تعلق الكلام بفاعله سمّوه متكلمًا. ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسمّوه به...<sup>(٣)</sup>. أي أن أهل اللغة قد اصطالحوا على تسمية من يفعل الكلام متكلمًا. ومتى لم يفعله أعرضوا عن تسميته كذلك. وقد يعترض معترض على قصر المعتزلة تسمية من فعل الكلام متكلمًا دون غيره كأن يسمي من وجبت له صفة الكلام متكلمًا، أو من حلت به متكلمًا، أو يسمي من تكلم بآلة متكلمًا. يقول القاضي مورداً ذلك الاعتراض : "...أن المتكلم لا يخلو إما أن يكون متكلمًا لأنه فعل الكلام، أو لأن الكلام أوجب له حالة أو صفة، أو لأن الكلام حله أو بعضه، أو لأن الكلام أثر في آله على معنى أنه نفى الخرس والسكوت عنه أو لأنه موجود به...<sup>(٤)</sup>. ويخلص بالسّبر إلى أن "...الأقسام كلها باطلة. فلم يبق إلا أن يكون المتكلم. إنما كان متكلمًا لأنه فاعل الكلام على ما نقوله...<sup>(٥)</sup>. وعليه فالمتكلم من فعل الكلام. وليس أن الكلام كلامه أو كلام له. لأن هذين التعبيرين غير جائزين -كما يذهب إليه القاضي-؛ فهذا التعبير يستعمل على وجهين : أحدهما بمعنى الاتصال والاختصاص. والثاني : بمعنى الملك. وأي ذلك كان منهما فإنه لا يتصور في الكلام والمتكلم...<sup>(٦)</sup>. بمعنى إن قول القائل : حاجته أي هو مختص بها، وقوله حاجة له أي ملكه. وكلاهما لا يتصور في كلام الله تعالى، والمتكلم به الذي هو فاعله تعالى. فالقرآن فعل، فهو مخلوق.

لكن ماذا يخلق الله عز وجل من القرآن؟ هل يخلق ألفاظه وحروفه ومعانيه أم يخلق الألفاظ والحروف فقط دون المعنى -كما تذهب إليه الأشعرية-؟

(١) - محمد خليل المراس، شرح القصيدة النونية، ج ١ ص 126.

(٢) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ص 528.

(٣) - المصدر السابق، ص 535.

(٤) - المصدر السابق، ص 536.

(٥) - المصدر السابق، ص 536.

(٦) - المصدر السابق، ص 538.

إن الجواب متوقف على مسمى الكلام عند المعتزلة. يقول القاضي : "...حقيقة الكلام هو الحروف المنظومة والأصوات المنقطعة..."<sup>(1)</sup>. فالمعتبر كلاما في مذهبهم هو الألفاظ والحروف والأصوات. وكلام الله تعالى - على ذلك - لا يخرج عن هذا المسمى. أي أنه ألفاظ وحروف. وبهذا الاعتبار كان الكلام نعمة لا تضاهيها الحركات، ولا تنزل منزلتها الإشارات. يقول القاضي : "...إذا قد عرفت حقيقة الكلام فاعلم أنه من نعم الله تعالى العظام لأنه به يتصور الإفهام والاستفهام. ولا يقوم غيره هذا المقام. ولا شيء يتسع اتساع الكلام الذي يشته به إلا عقد الأصابع والإشارة بالرأس. ولا شك أنه لا يتسع اتساعه. فمعلوم أن الأخرس لا يمكنه أن يستدل على توحيد الله تعالى وعدله، ولا يتأتى منه ذلك على الحد الذي ينأتى من المتكلم. وأما الكتابة فإنه وإن عظم الانتفاع بها إلا أنها لا تبلغ درجة الكلام..."<sup>(2)</sup>. فمزية الحروف والألفاظ أن المعاني كامنة فيها فيكون الكلام في الحروف والأصوات والأصوات؛ بل إنه الحروف والألفاظ والأصوات، لأنها لا تكون إلا ذات معاني، ولا يصح تسميتها كلاما إلا إذا حوت معاني منتظمة ومعقولة تحصل بها الفائدة. وإلا خرج قائلها من دائرة الصواب والحكمة إلى دائرة العبث. والله منزّه عن ذلك. يقول القاضي : "...الكلام ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة حصل في حرفين أو حروفا. فما اختص بذلك وجب كونه. وما فارقه لم يجب كونه كلاما. وإن كان من جهة التعارف لا يوصف بذلك إلا إذا وقع ممن يفيد أو يصح أن يفيد. فلذلك لا يوصف منطلق الطير كلاما. وإن يكون حرفين أو حروفا منظومة..."<sup>(3)</sup>.

أما الفصل بين اللفظ والمعنى، واعتبار الكلام معنى قائما بالنفس - وهو قول الأشاعرة - فإن المعتزلة لا يقرون بوجوده، ويرد عليه القاضي بالقول : "...إن ما ذكرتموه يمكن أن يرجع إلى شيء آخر وهو القصد إلى الكلام أو إرادة له أو العزم عليه أو العلم به أو التفكير في كيفية ترتيبه. فإذا أمكن أن يرجع إلى هذه الأمور لم يجز أن ينصرف إلى ما

(1) - المصدر السابق، ص 528.

(2) - المصدر السابق، ص 530.

(3) - معجم الجبارين أحمد الهمداني، المعنى، ج 7 ص 6.

ذكرتموه...<sup>(1)</sup>. بمعنى أن ما أسماه الأشعرية كلاما نفسيا، يسميه المعتزلة عزما على الكلام أو إرادة الكلام وغيرها... وليس صحيحا أن ما يجول بخاطر المرء أو يفكر فيه هو كلام. وإذا سلم للمعتزلة القول بأن الكلام ألفاظ وحروف وأصوات، وبطل قول الأشاعرة بالكلام النفسي صح أن يقال إن كلام الله "...عرض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع و يفهم معناه، ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحا..."<sup>(2)</sup>. فانه ينكلم بالقرآن بمعنى أنه يخلقه بحروفه وألفاظه ومعانيه. وأدلة ذلك -عند المعتزلة- كثيرة ومتنوعة، التزموا فيها بإطارهم المعرفي القائم على العقل مصدرا للمعرفة، وموجها للتفكير، ومعيارا للحق. من دون التفريط بالجانب النقلي الذي هو عندهم مساحة للتحليل اللغوي والتأويل العقلي معا. وبذلك يجتمع في منظومتهم ما أسماه عبد الستار الراوي بالانتقائية اللغوية والإبداعية العقلية<sup>(3)</sup>. فيتشكل الإطار المعرفي المميز الذي تتضح فيه "...مهمات اللغة تحليلا والعقل تأويلا علاقة تبادلية..."<sup>(4)</sup>. وعلى أساس تلك العلاقة التبادلية قام الاستدلال على استحالة قدم الكلام وأزليته المتضمن لحدوث القرآن.

أما القول بقدمه فإنه باطل -عند المعتزلة- من حيث أن القدم أخص صفات الألوهية، ولو وصف بها غير الله تعالى لكان ذلك الغير مشاركا له في القدم، وهذا القول مفض -كما هو ظاهر- إلى التعدد والشرك. لذلك كان لا بد من المصير إلى القول بأن "...كلام الله تعالى لا يجوز أن يكون قديما. فمن جملة ما يدل على ذلك هو أنه لو كان قديما لوجب أن يكون مثلا لله تعالى. لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل ولا مثل لله تعالى..."<sup>(5)</sup>. وهو أول أدلة المعتزلة على استحالة قدم القرآن. وأما الثاني فهو أن القرآن الكريم ليس له من الصفات ما يحصل بها قديما. ذلك "...إننا نجد للقرآن صفات لا يتصف بها القديم. فالقرآن يتجزأ ويتبعض. فيقال : ثلثه، ربعه، نصفه، وهو حروف منظومة وأصوات مقطوعة. هو محكم،

(1) - عبد الجبار بن أحمد الحمداني، شرح الأصول الخمسة، ص 535.

(2) - عبد الجبار بن أحمد الحمداني، المعنى، ج 7 ص 3.

(3) - عبد الستار الراوي، العقل والحرية، ص 75.

(4) - المرجع السابق، ص 75.

(5) - عبد الجبار بن أحمد الحمداني، شرح الأصول الخمسة، ص 549.

ومفصل، وهو أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد. كل ذلك يوجب كونه مخالفاً للقديم... وكل ما كان مخالفاً للقديم فهو محدث...<sup>(1)</sup>.

وعلى أساس هذا الإجماع ألزم المعتزلة خصومهم القائلين بالقدم بالقول: "...ما تقولون فيما نتلوه ونسمعه في المحاريب ونكتبه في المصاحف؟ أفنقولون إنه كلام الله؟ فإن قالوا: لا فقد انسلخوا عن الدين وخلعوا ربقة الإسلام عن أعناقهم... فإن قالوا نعم، ولا بد لهم من ذلك، فلا شك في حدوثه..."<sup>(2)</sup>.

فأما القول بأزليته فباطل في فكر المعتزلة أيضاً، وذلك لأن الأزلية تقتضي وجود مخاطبين يتوجه إليهم بالأمر والنهي والوعد والوعيد وسائر أنواع الخطاب؛ وقد علم أن هؤلاء مخلوقون. لذلك كان لا بد من المصير إلى القول بأن الكلام صفة حادثة مع وجود الحاجة إلى الكلام. وإذا كان الأمر كذلك فإن كلام الله ليس قديماً، بل هو محدث لارتباطه بوجود من يخاطبه الله عز وجل من الملائكة والبشر ووجودهم محدث لا مرأى فيه، وقد علل الأشاعرة قولهم بأزلية الكلام بجواز مخاطبة المعدوم على تقدير الوجود، وهو القول الذي حمل عليه الرازي - وهو أشعري - بقوة. وسيظهر ذلك في مبحث الكلام عند الأشاعرة.

ثم إن الكلام لا بد له من محل يختص به، لأنه يستحيل أن يكون لا في محل، كما يستحيل أن يحل في ذاته تعالى لاستحالة أن تكون ذاته محلاً للحوادث لذلك لا بد أن يكون "...عرض خلقه الله أولاً في اللوح المحفوظ..."<sup>(3)</sup>، كما خلق الكلام الموجه إلى موسى عليه السلام في الشجرة.

وقد ذكر القاضي من أدلة القدم غير ذلك، إلا أن المقام لا يسمح بتفصيل الموضوع. لأن الغرض هو بيان مدى انعكاس الأطر المعرفية عند المعتزلة على فهم مسألة الكلام وخلق القرآن فحسب.

أما الأدلة النقلية فقد ذهب فيها المعتزلة إلى كثير من الانتقاء وإخراج ألفاظ الآيات عن ظواهرها. وهو مسلك التأويل الذي يدفعه العقل وتتولاه اللغة، حيث عمدوا إلى

(1) - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 1 ص 131.

(2) - عبد الحيار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ص 550.

(3) - علي سامي النشار، نشأة التفكر الفلسفي في الإسلام، ص 470.

القرآن الكريم، فجمعوا ما أمكنهم من الألفاظ التي رأوا أنها تفيد الحدوث والخلق إما ظاهرا أو تأويلا. ومن ذلك ألفاظ : الحدوث، الكتاب، النزول... مثل قوله تعالى ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ... ﴾<sup>(١)</sup>. قال القاضي : "...الذكر هو القرآن... وقد وصفه بأنه محدث..."<sup>(٢)</sup> ومعنى أنه محدث أي "...إن الله يجدد لهم الذكر وقتا فوقتا ويحدث لهم الآية بعد الآية، والسورة بعد السورة ليكرر على أسماعهم التنبيه والموعظة..."<sup>(٣)</sup>. ومما يفيد الخلق في مذهبهم لفظ الإنزال. وقد ورد ذكره في القرآن كثيرا. من ذلك قوله تعالى ﴿ طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ إِلَّا تَنْزِيلًا مِّنْ سَمَوَاتٍ مُّضَوِّجَاتٍ وَمَا كُنَّا نُنزِلُ الْقُرْآنَ إِلَّا فِي لَيْلٍ مُّبَارَكَةٍ وَأَنْتَ لَا تَأْتِيكُمُ اللَّيْلُ إِلَّا أَنْ تَرَى السَّمَاءَ مُّطَوِّجَةً... ﴾<sup>(٤)</sup>.

فقد وصفه بالتنزيل. وفي ذلك دليل على أنه محدث. يقول القاضي : "...إنه وصف بالتنزيل وذلك لا يصح إلا في الحوادث..."<sup>(٥)</sup>. قال في موضع آخر : "...والمنزل لا يكون إلا محدثا..."<sup>(٦)</sup>. كما سمي الله تعالى كلامه كتابا، وذكر أنه مؤلف من آيات، ووصفه بأنه محكما ومفصلا. فقال ﴿ الْبُرْجَانِ كِتَابٌ أَنْحَكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلَتْ ﴾<sup>(٧)</sup>. قال القاضي : "...بين كونه مركبا من هذه الحروف. وذلك دلالة على حدوثه ثم وصفه بأنه كتاب مجتمع من كتب... وما كان مجتمعا لا يجوز أن يكون قديما. ووصفه بأنه محكم. والمحكم من صفات الأفعال. وقال بعد ذلك : ثم فصلت. وما يكون مفصلا كيف يجوز أن يكون

(١) - الأنبياء / 02.

(٢) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ص 531.

(٣) - محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ج 3 ص 02.

(٤) - طه / 01.

(٥) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، متشابه القرآن، ج 2 ص 488.

(٦) - عبد الجبار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ص 532.

(٧) - هود / 01.

قديمًا؟!...!"<sup>(١)</sup>. كما أنه تعالى وصف كلامه بأنه أحسن وأنه متشابه فقال ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّشَبَّهًا مِّثْنًا يَتَشَعَّرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ...﴾<sup>(٢)</sup>. وهي الآية التي قال القاضي بشأنها أنها من أظهر ما يدل على حدوث القرآن من جهات عديدة:

"...إنه وصفه بأنه منزل أولاً، ثم قال : أحسن الحديث؛ فوصفه بالحسن الذي هو من صفات الأفعال، ووصفه بأنه حديث، وهو المحدث واحد. وسماه كتاب وذلك يدل على حدوثه، وقال متشابهاً أي يشبه بعضه بعضاً في الإعجاز... وما هذا حاله لا بد أن يكون محدثاً..."<sup>(٣)</sup>.

كما يخص القاضي الآيات التي ورد فيها ذكر كلام الله تعالى وتكليمه موسى عليه السلام بالتحليل لأن فيها ما يدحض القول بألزمية القرآن، والكلام عموماً، لأن الكلام فيها متعلق بوقت معين. وما كان كذلك لا يكون أزلياً. ومنها قوله تعالى ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ﴾<sup>(٤)</sup>، وقوله ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ...﴾<sup>(٥)</sup>، وقوله ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ بِمُوسَى...﴾<sup>(٦)</sup>. فهذا الخطاب يستحيل أن يكون أزلياً لأنه لا مرأى في حدوث موسى عليه السلام. ولا يصح القول أنه خطاب لمعدوم على تقدير الموجود، لأن ذلك عند المعتزلة "...من أقوى الدلالة على السفه والنقص الذي يتعالى الله عنه..."<sup>(٧)</sup>.

ثم إن تلك الآيات فيها ما يدل "...على حدث النداء من حيث علقه أولاً بإتيان المكان والقديم لا يصح ذلك فيه لأن التوقيت إنما يصح في الحوادث من حيث تحدث في وقت دون وقت..."<sup>(٨)</sup>.

وأما قوله تعالى ﴿...مِنَ الشَّجَرَةِ...﴾ فهو من أقوى الأدلة التي يعتمد عليها القاضي عبد الجبار لأن فيها ما يدل على أن النداء بدأ من الشجرة. وهو دليل على أن الله تعالى خلق

(١) - عبد الجبار بن أحمد الحمداني، المصدر السابق، ص 532.

(٢) - الزمر / 23.

(٣) - عبد الجبار بن أحمد الحمداني، المصدر السابق، ص 532.

(٤) - النمل / 08.

(٥) - القصص / 30.

(٦) - طه / 11.

(٧) - عبد الجبار بن أحمد الحمداني، متشابه القرآن، ج 2 ص 489.

(٨) - المصدر السابق، ج 2 ص 489.

الكلام في الشجرة. ذلك "...أن لفظة "من" إذا دخلت في الكلام لمعنى فإما أن يراد بها التبويض، وهذا لا يصح في هذا المكان لأن النداء لا يصح كونه بعضا للشجرة. أو يراد به ابتداء الغاية، وهو الذي يصح في هذا المكان لقولهم : هذا كتاب من زيد فكأنه تعالى بين أن ابتداء الكلام كان من الشجرة. وهذا يوجب حدوثه..."<sup>(1)</sup>. وعلى أساس هذا التحليل اللغوي، والإبداع العقلي طفق القاضي عبد الجبار يرد على الأدلة السمعية التي كانت عمدة السلف والأشاعرة في قولهم بقدم الكلام. وهي قوله تعالى ﴿أَلَمْ يَخْلُقْ وَالْأَمْرُ...﴾<sup>(2)</sup>. وهي الآية التي رأى أولئك أن الله تعالى فصل فيها بين الخلق والأمر الذي هو القرآن. وجواب القاضي "...أن هذا باطل لأن مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسين... ألا ترى أنه تعالى فصل بين الفحشاء والمنكر. ثم لا يجب أن تكون الفحشاء غير المنكر. وأيضا فإنه تعالى فصل بين الفاكهة والرمان فقال ﴿فِيهَا فَالْكِهَةُ وَتُحَلُّ وَرَمَانٌ...﴾<sup>(3)</sup> ثم لا يجب أن يكون الرمان من الفاكهة..."<sup>(4)</sup>. ومن أدلة القائلين بالقدم قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾<sup>(5)</sup> "...قالوا: هذا يدل على أن القرآن غير مخلوق لأنه وصف الإنسان بالخلق ولم يصف القرآن به..."<sup>(6)</sup> وتلك شبهة يرد عليها القاضي بالقول "...إن قوله تعالى ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾<sup>(7)</sup> التعليم لا يتصور إلا في المحدثات. وكذلك فقد قال : ﴿عَلَّمَهُ الْيَأْنُ﴾ والبيان فالمرجع به إلى الدلالة والدليل لا بد أن يكون محدثا أو تقدير الحادث..."<sup>(8)</sup>.

وبذلك يخلص المعتزلة إلى صحة مذهبهم. وهو أن كلام الله مخلوق، وليس قائم بذاته. بل هو خارج عنها، يحدثه الله في محل فيسمع.

(1) - المصدر السابق، ج 2 ص 545.

(2) - الأعراف / 54.

(3) - الرحمن / 68.

(4) - عبد الجبار أحمد بن الممداني، شرح الأصول الخمسة، ص 544.

(5) - الرحمن / 01.

(6) - المصدر السابق، ص 545.

(7) - المصدر السابق، ص 545.

ويبدو أن القول بحدوث القرآن الكريم من شأنه أن يستفيد منه بعض مفكري الجداثة. لأنه يتيح الفرصة لأن يكون النص القرآني موضوعا للدراسة والتأويل كما هو الحال بالنسبة لسائر النصوص البشرية : التاريخية والأدبية... يقول حسن حنفي : "...إن القول بالخلق والحدوث هو في نفس الوقت تنزيه للذات وأكثر اقترابا من الكلام كموضوع حي علمي يمكن دراسته في علم الصوت أو علوم اللغة..."<sup>(1)</sup>. وهو الهدف نفسه الذي يسعى إليه -في حدود علمي- نصر حامد أبو زيد<sup>(2)</sup>.

ومعلوم أن النص القرآني ظل محور النشاط العلمي والفكري في الحضارة الإسلامية. ولم ينتظر الدارسون والمفكرون من مفسرين وفقهاء وأصوليين ولغويين أن يقول لهم المعتزلة إن القرآن مخلوق. وهذا ما يفهم منه أن مقصود أولئك الحدائين أن يتعري النص القرآني من الصبغة المقدسة ليصير نصا عاديا تجعل الباحث والدارس له يتعامل معه بطلاقة وحرية بعيدا عن كونه نصا فوق كل النصوص.

والحق أن هؤلاء متناقضون مع عقيدتهم في هذا السعي. ذلك أن التصور الإسلامي يقوم على أن الموجود قسمان : أحدهما إلهي متعالي في كل شيء : في الوجود، والذات والصفات وغيرها... والثاني : موجود مخلوق، غير إلهي، لا يشبه الوجود الإلهي في شيء، وكل ما فيه ناقص لأنه حادث. وعلى هذا الأساس لا يمكن إخضاع الكلام الإلهي، وجعله والكلام البشري سواء. وهذا الفصل -عندهم- هو العائق الذي يقف دون تحقيق هذا (المشروع). يقول نصر حامد أبو زيد "...والعائق أمام إخضاع النصوص الدينية للمنهج المشار إليه هو توهم إخضاع الكلام الذي لا بد أن يكون مخالفا للكلام الإنساني لمناهج التحليل العقلية الإنسانية. والتوهم هنا مبني على افتراض أن العلاقة بين الإلهي والإنساني تقوم على الانفصال..."<sup>(3)</sup>.

إن مسألة خلق القرآن عند المعتزلة بقدر ما عكست للقارئ الإطار المعرفي الذي يتحرك في حدوده الفكر الاعتزالي وهو التأويل المعتمد على العقل واللغة بقدر ما كانت في

(1) - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج2 ص492.

(2) - راجع مؤلفاته : مفهوم النص والنص، الحقيقة والسلطة.

(3) - نصر حامد أبو زيد، النصوص الدينية بين التاريخ والواقع، ضمن كتاب : قضايا وشهادات، لمجموعة من الباحثين، كتاب

ثقافي دوري، د ط، د م ن، 1990، ص 390.

حد ذاتها مسألة حبلى بكثير من القضايا عكست بدورها مشاكل واقعية طبعت الواقع الإسلامي في فترة من عمر الحضارة الإسلامية. وما زالت امتداداتها إلى يومنا هذا. وهو ما سنعرض له في المطلب الآتي - إن شاء الله تعالى -

### المطلب الثاني : الانعكاسات الواقعية لمسألة خلق القرآن عند المعتزلة.

لقد حرص المعتزلة على إثبات القول بأن القرآن مخلوق بقوة البرهان والحجة، وبذلوا في سبيل ذلك جهوداً فكرية معتبرة، تدفعهم إلى ذلك الرغبة في المحافظة على التوحيد كما رسموه في أصلهم الأول؛ لذلك ذهب بعض الدارسين للفكر الإسلامي من المستشرقين والمسلمين إلى أن القول بخلق القرآن هو إحدى نتائج الصراع العقدي المسيحي - الإسلامي. والمتمثل خاصة في ألوهية عيسى عليه السلام القائمة على قدم الكلمة. يقول هنري كوربان "... يمكن أن نعتبر تأكيدهم على خلق القرآن كمعارضة لـ سِرِّ التجسد في العقيدة المسيحية..."<sup>(1)</sup>. يقول أحمد محمود صبحي : "...خشي المعتزلة أن يضاهاى المسلمون حين يعتقدون بقدم كلام الله أو بالأحرى قدم القرآن - المسيحيين إذ يعتقدون بقدم كلمة الله - أقنوم الابن - ومن ثمة ألوهية المسيح..."<sup>(2)</sup>. فتجلت بذلك قدرتهم على الربط بين أصولهم الفكرية وواقعهم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى عكس ذلك القول نظرتهم إلى النص القرآني ودوره في إقامة مصالح العباد الدنيوية والأخروية، وبالتالي نظرتهم إلى العلاقة بين الوحي والواقع، ذلك أن الخلافة في الأرض وهي وظيفة الإنسان الأولى بكل ما تحمله كلمة الخلافة من معاني الفعل والإنجاز هي مهمة تحتاج إلى من يضبطها وينظمها. وليس في الكون من له من مؤهلات وصفات ضبط الخلافة، ووضع نظام لها إلا الله عز وجل.

ومن هذا الباب فأنه تعالى يضبط للإنسان آليات الخلافة، وينظمها، ليتلقاها هذا الإنسان في شكل كلام أو آيات قرآنية تُكوّن في مجموعها إطاراً منظماً يمارس به، ومن خلاله الإنسان وظيفة الخلافة. من هنا نصل إلى جدوى القول بخلق القرآن عند المعتزلة، بمعنى أن الله تعالى لم يكتف بتزويد الإنسان بمقومات الخلافة المتمثلة خاصة في العقل، وحسن التقويم الجسمي والمعنوي، بل ظلّ الحضور الإلهي قائماً من خلال التوجيهات والتصحيحات التي تعكسها أسباب النزول، ومسألة النسخ اللتان تُعدّان من أهم ما يمكن أن

(1) - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 174.

(2) - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 1 ص 124.

يدعم أحقية القول بخلق القرآن، وفكرة الصلاح. ذلك أن الكلام فعل إلهي، ولما كان كذلك فإنه لا بد أن يكتسي صفة الفائدة والصلاح، وإلا خرج قائله إلى دائرة العبث، وذلك على الله محال. يقول القاضي: "...ولذلك قلنا إن كلام الله لا يجوز أن يعرى عن الفائدة حتى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب لا يريد منه شيئاً، أو يريد به غير ظاهره، ولا يبينه..."<sup>(1)</sup>. إنه خطاب مفيد ولكي يكون مفيداً لا بد أن يصادف مخاطبين يفهمون الخطاب ويمتثلون له، ويخضعون لتوجيهاته وتصحيحاته التي يزودهم بها بين اللحظة والأخرى حتى تستقيم حياتهم الدينية والدنيوية. فصح القول من هذا المنظور - قولهم بأن القرآن حادث ومخلوق. فكان ذلك هو الكمال الذي أراده المعتزلة للكلام الإلهي والنصوص القرآنية؛ إذ الكمال من منظورهم - ليس في بيانه ونظمه فحسب، بل هو في مواكبه لحياة الإنسان، وتحقيق مصالحه. فلم يكن القول بخلق القرآن - عند المعتزلة - نزع للكمال عن كلام الله. وإنما كان قولاً يمثل أرقى ما يمكن أن تشكله العلاقة بين الوحي والواقع من صلات قوية وممتدة غير مقطوعة ولا منفصلة. ولقد تبنى بعض الحدائين قول المعتزلة بخلق القرآن<sup>(2)</sup> ليذهبوا إلى تاريخية النص القرآني على اعتبار أن القرآن نزل ليعالج مشاكل ومسائل إنسانية واقعية. فنزوله لمعالجة مشاكل الناس الواقعية اليومية، وتصحيحها، وبلغة بشرية دليل كاف عند أولئك الحدائين على أن النص القرآني ينتمي إلى ثقافة بشرية أو هو جزء منها. وانتماؤه إليها لا يعني من منظورهم نفي صفة الإلهية عنه<sup>(3)</sup>. أي أن تاريخيته بهذا المعنى لا تنفي كونه وحياً. ومن ثم كان القول بحديث القرآن الكريم من أكثر ما يدعم القول بتاريخية النص القرآني في مقابل القول بقدمه الذي جعل النص جامداً وبعيدا عن واقع الناس وحياتهم المتجددة<sup>(4)</sup>.

(1) - عهد الجبار أحمد بن الهذلي، شرح الأصول الخمسة، ص 531.

(2) - منهم نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي ومحمد أركون.

(3) - راجع في المسألة مؤلفات نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، النص، السلطة والحقيقة. ومقال النصوص الدينية بين التاريخ والواقع ضمن كتاب: قضايا وشهادات من تأليف مجموعة من الباحثين.

(4) - يقول نصر حامد أبو زيد: "...إذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يجمد النصوص الدينية ويثبت المعنى الديني. فإن حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها، ويطلق المعنى الديني بالفهم والتأويل من سحن اللحظة التاريخية إلى أفق الانتماء هموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية... فالنصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى نية ثقافية محددة..."

إن ذلك الوجه الفكري الذي عكسه القول بخلق القرآن، قابلته صورة مأساوية مظلمة، أطلق عليها في التاريخ العام للمسلمين اسم محنة خلق القرآن؛ محنة نسجت خيوطها داخل قصر الخليفة المأمون. وهو كما يصفه أحمد أمين "...كان المأمون متقفا ثقافة واسعة عميقة، وشغف من أجل ذلك بالبحث العلمي والأدب واتخذ له رجالا يجتمعون في قصره فيتجادلون ويتناظرون وكان عقله عقلا فلسفيا حرا في تفكيره مع التقيد بأصول الدين..."<sup>(1)</sup>. والممتحن والضحية هو الإمام أحمد، وجماعة من الفقهاء والمحدثين. وهي المحنة التي تمثل في التاريخ الإسلامي صراع المتقف مع السلطة. أو بعبارة أخرى صراع المعارضة مع السلطة؛ ذلك أن القول بخلق القرآن لم يبق مبدأ اعتقده أهله وأصحابه، ومن اقتنع به من غيرهم، ولم يبق فكرة تضمنتها الكتب، وتناظر حولها المتكلمون داخل قصر المأمون، بل تعدتها لتكون عقيدة أراد المعتزلة فرضها على العلماء والعامّة على حد سواء. ولتكون في النهاية عقيدة الدولة. واستعانوا من أجل ذلك بالمأمون لما رأوا فيه من شغف بالعلم والفلسفة، وقد بذل هذا الأخير جهودا كبيرة لفرضها، وصلت إلى حد الاعتقال والتكيل والتعذيب والاستتطاق وغيرها من مظاهر الظلم والتعسف. لذلك عرف ذلك الزمن بزمن المحنة التي خرجت من القصر لتعم البيوت والشوارع والحواريات. فكانت كما قال جولد تسيهر البدعة التي "...جاوز أثرها الأوساط المدرسية إلى الحياة العامة..."<sup>(2)</sup>. وقال أحمد أمين: "...ظلت هذه المسألة مسألة الدولة والناس من سنة 218هـ إلى 234..."<sup>(3)</sup>. فانغمست تلك الفكرة في الصراع الاجتماعي وصارت جزءا من التاريخ العام للمسلمين، والتاريخ السياسي على وجه الخصوص.

لقد اختار المأمون أن يكون إلى جانب المعتزلة، وكتب إلى ولاته وعماله يدعوهم إلى حمل الناس على الإقرار بخلق القرآن، وهي كتب تبرز غاية المأمون الظاهرية - على الأقل - ومنطلقه، فالمأمون كونه الخليفة المكلف شرعا بحماية

(1) - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3 ص163.

(2) - جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 102.

(3) - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3 ص165.

الدين والعقيدة، رأى أنه يحارب مشركين ممثلين في الفقهاء والمحدثين الجهلة بالتوحيد، وهم يستغلون سذاجة العامة وطيبتهم ليزرعوا القول بقدوم القرآن، فيشركون بالله تعالى - هكذا نظر المأمون إلى المسألة- يقول أحمد أمين : "...بدأ المأمون ذلك سنة 218 بإرسال كتاب إلى والي بغداد إسحاق بن إبراهيم بن مصعب وهو كتاب مطول... بدأه بالسبب الذي ألجأه إلى حمل الناس على ذلك. وهو أن خليفة المسلمين واجب عليه حفظ الدين وإقامته والعمل بالحق في الرعية..."<sup>(1)</sup>. فهو يرى إكراه الناس على فكرة معينة واجب مقدس تمليه عليه وظيفه الخلافة، والتزامات الحكم. وأما غايته، فهي ما أوحاه إليه علماء المعتزلة ممن كانوا حوله، وهو أن القول بقدوم القرآن يعني وجود قديم إلى جانب القديم تعالى. ومعلوم أن القدم أخص صفات الألوهية، فمن شاركه في القدم فقد شاركه في الألوهية. ينقل الطبري في تاريخه أن المأمون قال في كتابه إلى أحد ولاته : "...وقد عظم هؤلاء الجهلة بقولهم في القرآن التلم في دينهم والجرح في أمانتهم. وسهلوا السبيل لعدو الإسلام... ووصفوا خلق الله وفعله بالصفة التي هي لله وحده وشبهوه... وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة حظا في الدين ولا نصيبا من الإيمان واليقين..."<sup>(2)</sup>. هكذا أريد للقول بخلق القرآن أن يصير عقيدة الدولة التي وضعت كل إمكاناتها العلمية والمادية وأقامت ما يشبه محاكم التفتيش لاختبار العلماء وحمل العامة عليها بقوة السيف. يقول جولد تسيهر : "...المتكلمون السنيون وغيرهم ممن الذين لم يريدوا الإذعان لها خضعوا إلى عذاب شديد. وعهد إلى بعض القضاة وغيرهم من رجال الدين الذين رضوا أن يضطلعوا بدور محاكم التفتيش بالتفتيش عن أشياع المذهب السني وامتحانهم واضطهادهم..."<sup>(3)</sup>. وكان أكثر من حفظ لنا التاريخ صورة صموده ضد ظلم الدولة وإصراره على مبدئه، وامتناعه عن الإقرار بخلق القرآن هو الإمام

(1) - المرجع نفسه، ج 3 ص 166.

(2) - محمد بن حرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط 2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408هـ/1988م، المجلد الخامس، ص

189.

(3) - جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 102.

أحمد بن حنبل. وكان ذلك زمن الخليفة المعتصم. كما حفظ لنا التاريخ أيضا صور الاضطهاد والتعذيب الذي تعرض له<sup>(1)</sup>.

وهكذا طفا على سطح السياسة آنذاك ما يجوز تسميته بصراع المتقف مع السلطة. والحقيقة أن سلطة المأمون وأمثالها هي التي تنكر لها القرآن، وذلك حين نعى الله عز وجل على فرعون ما يحمل قومه عليه من العبادة كما يراها، ويمنعهم من اتباع موسى عليه السلام حيث قال تعالى ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أُنزِلَ وَمَا أَنزِلُ إِلَّا سُبُلَ الرِّشَادِ ﴾<sup>(2)</sup>.

إنه منطق التسلط في فرض الآراء والأفكار الذي هو صفة الفراعنة، والمستبدين. في حين يثني الله تعالى على ملكة سبأ التي تستشير قومها في تواضع صورته القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿ مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴾<sup>(3)</sup>.

لقد بين الله تعالى في هاتين الآيتين صورتين متناقضتين للسلطة. اختار المأمون السلطة الفرعونية التي تمثل الوجه الشرس مع أهل الفكر والثقافة الذين اعتبر عابد الجابري الإمام أحمد بن حنبل وجها من وجوها البارزة آنذاك<sup>(4)</sup>.

وهنا يحق لنا التساؤل : هل اضطهاد المتقفين في البلاد الإسلامية اليوم هو مما طرأ على الأمة نظرا لوجودها في حالات الضعف والخوف من الاختراق، والذي يفرض نوعا من التشدد تجاه المعارضة المتقفة. أم هو تقليد راسخ له شواهد في التاريخ الإسلامي؟ إنه بلا شك ونحن نعرض لمحنة ابن حنبل مع سلطة المأمون والمعتصم، نصادف للوهلة الأولى أن للأنظمة العربية وأكثر البلاد الإسلامية تقاليد راسخة في اضطهاد المتقفين، وتكميم الأفواه وحمل الناس على ما تعتقده السلطات على طريقة فرعون. وعليه فإن ما سمي بزمان المحنة، ربما صح تسميته زمن العنف، ذلك أن تعبير المحنة فيه ما يشير إلى الطرف المفعول به، أو الضحية، ولا يدل إلى بعد تعمن على الطرف الفاعل أو

(1) - راجع في الموضوع : تاريخ الطبري، أحمد أمين : ضحى الإسلام، ج3؛ محمد أبو زهرة : الإمام أحمد.

(2) - غافر / 29.

(3) - النمل / 32.

(4) - لم يكن إطلاق تسمية المتقف على أحمد بن حنبل من جانب محمد عابد الجابري جزافا لأن الجابري أسس للفظ وأصله.

راجع كتابه : المتقفون في الحضارة العربية : محبة ابن حنبل ونكبة ابن رشد.

الجاني<sup>(١)</sup>. وتسميته زمن العنف ربما كان أجدى لأنه فيه تعبير عن الظلم الذي تمارسه السلطة أكثر مما يعبر عن مأساة المتق. فالعنف هو اللفظة التي تحمل معاني الإذلال والتركيع والإهانة والقمع. جاء في القاموس المحيط : العنف ضد الرفق... واعتفت الأمر أخذه بعنف وابتدأه وجهله. أو أتاه ولم يكن له به علم...<sup>(٢)</sup>.

هكذا وبحسب الجذر اللغوي للكلمة، فإن العنف الذي هو نقيض الرفق، لا يكون إلا حيث كان الجهل وعدم العلم. فلا يكون العالم عنيفا أبداً، فإن من اعتتف الأمر جهله، والعنف والعلم لا يجمعهما موضع واحد. فهل كان المعتزلة ومعهم المأمون علماء وهم يمارسون العنف مع ابن حنبل وشيعته من المحدثين والفقهاء؟

وقبل الإجابة تجدر الإشارة إلى أن أحمد أمين رأى في تلك الحركة، أي إرغام ابن حنبل على القول بخلق القرآن صراعاً بين العقل والعاطفة. يمثل العقل المعتزلة، والعاطفة تمثلها الجماهير التي ساندته فيقول : "...لقد تجلى في هذه الحركة بأجلى بيان صراع العقل والعاطفة. كان العقل والمنطق إلى جانب المعتزلة، والعواطف إلى جانب الجمهور والمحدثين، كان عقل المعتزلة عقلاً جافاً وفلسفياً. والمعارضون شعب يؤمن بقلبه لا بعقله ولا يستطيع أن يفهم ما يقوله المعتزلة..."<sup>(٣)</sup>. وبمعنى آخر كان ذلك الصراع بين منهجين. منهج نصي حرفي في متناول عقلية الجماهير المتسمة بالمحدودية والبساطة، ومنهج عقلي يقوم على التحليل والتأويل مستندا إلى الفلسفة والمنطق. يوضح أحمد أمين الفكرة بالقول : "...كان المعتزلة إذا ناظروهم (يقصد المحدثين) في شيء من ذلك، قال محدثون لا نعلم شيئاً مما تقولون كما حدث مع أحمد بن حنبل لما اضطر إلى المجادلة في النصوص وفي المنقول لا المعقول..."<sup>(٤)</sup>. وهو الصراع الذي بدا في ثنايا البحث أو أنه قام عليه.

فإذا قلنا إن محنة القول بخلق القرآن عكست الصراع بين المتقف والسلطة، أو أنها عكست الصراع بين العاطفة والعقل، أو بين المنهج النصي ومنهج التأويل العقلي، فإنه في

(١) - لقد استساغ الخطاب الإسلامي هذا النوع من التعبير ليدل به على أنه ظل دوماً الطرف المظلوم. ومثله لفظ الابتلاء

والصبر، ووصف الغرباء وغيرها.

(٢) - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، باب الفاء، فصل العين، ج 3 ص 178.

(٣) - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 3 ص 192.

(٤) - المرجع نفسه، ج 3 ص 196.

النهاية يبقى الأمر في جوهره واحداً، إنما كان صراعاً نظرياً على مستوى الفكر والمنهج بين المنهج النصي والمنهج العقلي، وصراعاً فعلياً على مستوى الممارسة بين السلطة والمتقف.

وبعد : هل كان المعتزلة وهم يستعدون المأمون والمعتصم والوائق على الإمام أحمد وغيره علماء؟

إن الإجابة التي حملها جل المفكرين المسلمين والمستشرقين هي أن المعتزلة ومعهم المأمون لم يكونوا ليستحقوا تسمية العلماء، أو لقب الأحرار وهم يمارسون التعذيب ضد من خالفهم الرأي، ويلزمونهم بأن يقولوا مقالاتهم. يقول أحمد أمين مستغرباً تلك الصورة المشينة للمعتزلة والمأمون معا : "...وأشد ما يدعو إلى الغرابة أن يكون مصدر هذا التعذيب والمحنة هم الداعين إلى حرية الفكر والقائلين بسلطة العقل. فقد كان الظن بهؤلاء التسامح في العقيدة والبعد عن الضغط والتعذيب..."<sup>(1)</sup>.

وقال جولد تسيهر : "...إن مفتشي المذهب الحر كانوا -إن صح هذا- أكثر فظاعة وقساوة من زملائهم الحرفيين التقليديين. وإنه على كل حال كان تعصبهم أكثر مقفاً وكراهية من تعصب ضحاياهم الذين عاملوهم معاملة سيئة..."<sup>(2)</sup>. ذلك أن المفكر والعالم يفترض فيه سعة الصدر والتسامح وقبول الرأي الآخر، وهي القيم التي يدعو إليها الإسلام. إلا أن المعتزلة - وبذلك السلوك - شوها صورة العقل والدين معا، وصارت العقلانية كأنها علم عل العنف والقمع. وصح أن يصفهم برهان غليون في كتابه مجتمع النخبة بنخبة القمع والاستبداد.

ولئن كانت كثير من الدراسات تنتهج في قراءتها الأحداث والنصوص منهج التأويل وتولي، الظرف والواقع الذي واجهه العقيدة الإسلامية، والمنتئل في شبهات التجسيم والتشبيه الذي فشا في أزمنة معينة من عمر الحضارة الإسلامية، وعلى ضوءه تتفهم نزعة التأويل التي طبعت فكر المعتزلة في العقيدة، وتفسيرهم للقرآن الكريم، بما في ذلك قولهم في خلق القرآن الكريم. فإن هذا العنصر المراد به عامل الواقع لا يكاد يوجد في إلزام المعتزلة الناس بالقول بخلق القرآن وجعله عقيدة رسمية بقوة السيف. بمعنى أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نجد للمأمون ما يبرر فعله القمعي الاستبدادي. ومع ذلك يذهب

(1) - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 3 ص 192.

(2) - جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 103.

أحمد أمين إلى قراءة تأويلية، فيلتمس للمأمون العذر كونه الإمام والخليفة الذي عليه واجب حماية الأمة، وحماية دينها. فيقول: "...فكأنه اعتقد وهو خليفة المسلمين وراعيهم مسؤول عن رعيته. ومن هذا أنه مسؤول عن توحيدهم. والقول بقدم القرآن شبه إشراك. فيجب أن يرد الناس عن ذلك كما يرد الكافر عن كفره..."<sup>(1)</sup>. فكأنه رأى "...من الواجب على الخليفة أن يهدي من زاغ ويرد من أدير، وأن ينتهج لرعاياه سمت نجاتهم"<sup>(2)</sup>. وعليه لا بأس من التضحية ببعض الرعية. لأن المصلحة العليا للدين والدولة تستدعي تلك التضحية. وإذن باسم المصلحة العليا يعذب ابن حنبل، ويسجن ويموت!! وهكذا يستمر القهر والقمع والتقتيل باسم المصلحة العليا في أكثر البلاد العربية والإسلامية إلى اليوم، سواء من طرف السلطة أو من طرف من أسماهم برهان غليون بنخبة القمع، التي تتولى السلطة بطريق غير مباشر في أكثر البلاد الإسلامية. والجزائر نموذجاً لنخبة القمع التي تجتمع مع السلطة، في أنها تقمع وتقصي وتحارب وبشراسة تزيد عن شراسة السلطة، باسم الديمقراطية حيناً، وباسم الحداثة والعصرنة أحياناً أخرى. وهكذا يرفض الحداثي، الحر، والديمقراطي غيره؛ ويعمل على استئصاله وإقصائه.

وإذا كان أحمد أمين اختار الدفاع عن المأمون لأن غايته ونيته في المحافظة على العقيدة تشفع له. فإن الرأي أن منصب الخلافة والإمامة في الإسلام، يحتم عليه أن يحفظ للناس حقوقهم، وأن يؤمنهم على أرواحهم وأرائهم. ولكن "...كانت سعادة حقة للإسلام أن الدعاية السياسية التي منحت إلى مثل هذا الفهم كانت محدودة بثلاثة من الخلفاء فقط لأنه إلى أي حد كان يصل المعتزلة لو مد لهم زمناً طويلاً في العون الرسمي من الخلفاء نوي السلطان...؟"<sup>(3)</sup>.

فما الذي استفادته الأطراف المتنازعة من محاولة ترسيم المسألة؟

(1) - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3 ص 171.

(2) - المرجع السابق، ج3 ص 171.

(3) - جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 106.

إنه بالرغم من التعذيب والقمع الذي ألحقته سلطة المعتصم بابن حنبل إلا أن ذلك لم يجعل من القول بخلق القرآن عقيدة الدولة ولا عقيدة الشعب، وفات المعتزلة والمأمون أن "...العقيدة لا ينشرها التعذيب وإنما ينشرها الإقناع..."<sup>(١)</sup>.

وخسرت السلطات العباسية الثلاث : سلطة المأمون، والمعتصم والوائق الشعب وثقته. والدول إنما تصنعها ثقة الشعوب بحكامها. وفي المقابل استطاع ابن حنبل أن يجلب الرعاية، وصار في أعين الناس البطل ذو التقدير والتأثير. فمن "...وثقه ابن حنبل وثق، ومن ضعفه ضعف. وكان أحد الأسباب التي ينبني عليها توثيقه وتضعيفه القول بخلق القرآن وعدمه..."<sup>(٢)</sup>. ولم يجن المعتزلة من استعداد المأمون على ابن حنبل ومن معه إلا الإقصاء والتهميش وكره العامة لهم. ذلك أن تحول السلطة إلى المتوكل، وهو الخليفة الذي رفع القيد عن الفقهاء والمحدثين حين أبطل القول بخلق القرآن أفضى إلى رد فعل قوي تجاه المعتزلة ليتحول الجراد إلى الضحية، وتتبادل السلطة والمعارضة في البلاد الإسلامية الأدوار وتمارس العنف والإقصاء ضد الذات. يقول أحمد أمين : "...جاء المتوكل فأعلن سنة 234هـ إبطال القول بخلق القرآن... وكان من أثر هذا حدوث رد فعل عنيف، فانتصر المحدثون انتصارا هائلا وأخذوا ينتقمون من المعتزلة بأيديهم وعلمهم وأخذوا يجرحون المعتزلة تجريحا شنيعا..."<sup>(٣)</sup> "...ولم يسترد المعتزلة سلطتهم بعد المحنة..."<sup>(٤)</sup>. ولولا ما حفلت به مؤلفاتهم ومناظراتهم من فكر واقعي عقلي وواع لكانت المحنة قد قضت عليهم اسما وفكرا. ومع ذلك فقد أنصفهم التاريخ. ولئن كان العنف والمحنة قد سحب منهم الحق في لقب الأحرار فإن موروثهم الفكري أعطاهم الحق في الوجود التاريخي للأمة الإسلامية. وهي النتيجة التي صرح بها جولد تسيهر حين قال : "...إن هذا في الحقيقة مذهب عقلي قوي ونشيط جدا، ولكن لا نستطيع أن نحتمل به ونعلي من شأنهم كرجال أنظار حرة ومتسامحة..."<sup>(٥)</sup>. بل إن ما خسره المعتزلة من القول بخلق القرآن وفرضه على

(١) - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 3 ص 192.

(٢) - المرجع السابق، ج 3 ص 195.

(٣) - المرجع السابق، ج 3 ص 199.

(٤) - المرجع السابق، ج 3 ص 201.

(٥) - جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 107.

الناس وربحه الفكر الإسلامي هو ظهور المذهب الأشعري الذي عرفه الناس بأنه لا يدين بخلق القرآن، وهو أول تصريح له، وسنبيته في المبحث الموالي - إن شاء الله -

### المبحث الثالث : صفة الكلام عند الأشاعرة.

يتميز منهج الأشاعرة بخصوص تفسير الصفات الخيرية - كما رأينا - بمنهجين. منهج يمثله أبو الحسن الأشعري. وآخر ابتداء مع الجويني أو البغدادي. فأما أبو الحسن الأشعري، فقد قام منهج في الصفات الخيرية على ترك الخوض في تأويلها، والاقتصار على أنها بلا كيف على طريقة أحمد بن حنبل في فهمها ومعالجتها. وأما أتباعه فاعتز بهم كان صريحا، وبدا في تأويلاتهم لتلك الصفات، رغم تمسكهم في الاستدلال بالنقل. فهل كان مسلك الأشعري والأشاعرة من أتباعه في مسألة الكلام هو نفسه المسلك الذي عالج الطرفان به سائر الصفات الخيرية؟ ذلك هو السؤال الذي أطمع في الإجابة عنه في هذا المبحث من خلال مطلبين اثنين. أحدهما خصصته للأشعري وموقفه من صفة الكلام. والثاني خصصته للأشاعرة - ومنهم الباقلاني والجويني والرازي - وبيان مدى انعكاس منهجهم في التأويل على فهمهم وتفسيرهم لصفة كلام الله تعالى.

### المطلب الأول : صفة الكلام عند أبي الحسن الأشعري.

لقد بدا لي أنه من أصعب ما يمكن تمييزه في فكر أبي الحسن الأشعري وآراءه الكلامية هو موقفه من صفة الكلام. وربما مرد ذلك إلى أن الأشعري فيه من الاعتزال ما يقرب الأربعين سنة، وله من الفكر السلفي شيء غير يسير. وهما فكران يقفان على طرفي النقيض في بحث مسائل العقيدة الإسلامية. ومن شأن هذا الامتزاج الثقافي المتباين في أصوله ومنطلقاته، وكذا في منهجه وطريقته، إذا اجتمع في شخصية فكرية غنية بذاتها أن يحدث الكثير من التنوع الفكري الذي قد يبدو في الظاهر أنه تناقض، بالإضافة إلى ذلك أن الأشعري كان قد مارس التأليف والتدريس، وربما جاء في دروسه، ونقله عنه تلامذته ما لم يودعه مؤلفاته وكتبه، وربما ورد في الكتب والمؤلفات ما لم يسمعه منه تلامذته ورواد دروسه.

إنه التفسير الوحيد الذي يمكن أن نجده للأشعري في مسألة صفة الكلام. فهو في مؤلفيه : الإبانة واللمع يصرح برأي بشأن صفة الكلام، وعن المسألة نفسها ينقل عنه الشهرستاني وابن عساكر رأيا آخر يناقضه. ومسألة الكلام تتناول جانبيين اثنين بهما يعرف مذهب الرجل أو التيار فيها. وهما : مفهوم الكلام وطبيعته.

فما هو مفهوم الكلام عند الأشعري؟

إن مسمى الكلام عند الأشعري - كما ينقله عنه الشهرستاني، ويشرحه حمودة غرابة - بقوله : "... إن الكلام في رأيه يطلق على المعنى القائم بالنفس الإنسانية وبذات المتكلم. وهذا المعنى ليس بحرف ولا أصوات وإنما هو القول الذي يجده العاقل في نفسه ويجيله في خذه عن أمور رآها أو سمعها..."<sup>(١)</sup>. ولما كان هذا هو مسمى الكلام - وهو كذلك عند اللغويين - كما يشير إلى ذلك البوطي إذ يقول "... اعلم أن الكلام في اللغة العربية يطلق على معنيين أحدهما : الألفاظ المعبرة على المعنى القائم بالنفس فنقول هذا كلام واضح وفصيح. ثانيهما المعنى القائم بالنفس الذي من شأنه أن يعبر عنه بألفاظ..."<sup>(٢)</sup>. فإن كلام الله لا يخرج عن هذين القسمين؛ بمعنى إن الله تعالى كلام نفسي وهو صفته الأزلية، وكلام لفظي. والمعتبر كلاما هو الأول أي المعنى القائم بذات الله لا الحروف والألفاظ، فإن هذه الأخيرة هي مجرد أدلة على مدلول واحد. وعليه فكلامه تعالى "...معنى قائم بالنفس ليس بحروف ولا أصوات..."<sup>(٣)</sup>.

وبهذا المعنى القائم على تقسيم الكلام البشري يتشكل مفهوم الأشعري للكلام الإلهي. فهل هذا الكلام بمفهومه عند الأشعري قديم أم حادث؟ أو بمعنى أدق أيهما القديم وأيها الحادث؟

يذهب الأشعري إلى القول بقديم الكلام النفسي، الذي هو الصفة القائمة بذات الله تعالى. وهو بهذا المعنى صفة أزلية لا تتغير ولا تتبعض. أما الألفاظ والحروف فهي مخلوقة، حادثّة. وهو الرأي الذي ينسب نقله عن الشهرستاني محمود قاسم، ويؤكدّه أحمد أمين. فيقول محمود قاسم : "... يرى بعض من أرخوا لمشكلة خلق القرآن أن الأشعري كان يفرق بين

(١) - حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعري، ص ١١٧.

(٢) - محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيّات الكونية، ص ١٢٤.

(٣) - عبد الرحمن بن صالح الحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج ٣ ص ١٢٥٤.

نوعين من الكلام. أحدهما نفسي. وهو في رأيه صفة ذاتية قديمة، والثاني مكنون من الكلمات والحروف. وهو حادث مخلوق...<sup>(١)</sup>. ويقول أحمد أمين معبرا عن رأي الأشعري دائما في المسألة: "...إن كلامه تعالى يطلق بهذين الإطلاقين. المعنى النفسي وهو القائم بذاته. وهو الأزلي القديم. وهو لا يتغير بتغير العبارات، ولا يختلف باختلاف الدلالات... أما القرآن بمعنى المقروء المكتوب فهو بلا شك كما يقول المعتزلة حادث مخلوق...<sup>(٢)</sup>. والرأي نفسه بيديه ابن عساكر فيقول: "...قالت المعتزلة كلام الله مخلوق مخترع مبتدع. وقالت الحشوية المجسمة الحروف المقطعة. والأجسام التي تكتب عليها والألوان التي تكتب بها وما بين الدفتين كلها قديمة. فسلك الأشعري طريقا بينهما. وقال القرآن كلام الله قديم غير مغير ولا مخلوق ولا حادث ولا مبتدع. أما الحروف والأصوات والمعدودات فمخلوق مبتدع...<sup>(٣)</sup>. وعلى الخط نفسه يمضي جلال محمد عبد الحميد موسى ويؤكد أن "...المأثور عن الأشعري في كتب تلامذته والمؤرخين لمذهبه هو القول بقدم الكلام النفسي وحدث اللفظ...<sup>(٤)</sup>. وبضيف: "...أما الأشعري فقد جعل كلام الله بإطلاقين: الكلام النفسي القديم. وهو القائم بذات الله. والكلام المكون من حروف وأصوات وهو الحادث...<sup>(٥)</sup>.

فالقائلون بأن المراد بالقدم عند الأشعري هو الكلام النفسي القائم بذات الله هم: الشهرستاني وابن عساكر. ومن المحدثين: الأستاذان أحمد أمين وجلال محمد عبد الحميد موسى.

وإذا سلمنا لهؤلاء أن الأشعري قسم الكلام إلى قسمين. فجعل الكلام النفسي قديم. واللفظي حادث. فما هي أدلته التي أقام عليها وجود كلام نفسي أولا؟ ثم ما هي دلائل قدمه وأزليته؟

(١) - محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد، ص 66.

(٢) - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 3 ص 40.

(٣) - علي بن حسن بن عساكر، تبين كذب المفتري على الإمام الأشعري، ص 150 - 151.

(٤) - جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص 254.

(٥) - المرجع نفسه، ص 255.

في الواقع لم أعثر للأشعري في مؤلفه الإبانة على أدلة وجود الكلام النفسي لا عقلية ولا نقلية. إنما طور ذلك وبحث فيه من جاءوا من بعده ممن نسبوا إليه. وكانت لهم أدلة نقلية وعقلية. لذلك توجهت إلى البحث في الأدلة التي أقام على أساسها قوله في قدم الكلام النفسي. وقد تنوعت بين النقل والعقل تبعاً لإطاره المعرفي الذي حدد سلفاً. ويظهر في كتابه الإبانة. ومن تلك الأدلة قوله تعالى ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾<sup>(١)</sup>. والشاهد في الآية أن الله تعالى ذكر الخلق وهو لفظ عام يشمل كل ما يصحح أن يخلق ويجري عليه الحدوث. ومعلوم أن العام لا يصح إخراجاً عن حقيقة العموم إلا بقريضة تكون حجة وبرهان. ولما قال: ﴿والامر﴾ كان ذلك قريضة على أن الأمر خرج عن الخلق، وافترق عنه. بل كان دليلاً على أنه غيره. فكان بهذا المعنى - كل شيء مخلوق ما عدا الأمر الذي هو القرآن الكريم. يقول الأشعري: "...الخلق جميع ما خلق داخل فيه لأن الكلام إذا كان لفظه لفظاً عاماً، فحقيقته أنه عام ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجة ولا برهان. فلما قال: ﴿ألا له الخلق﴾ كان ذلك في جميع الخلق. ولما قال: ﴿والامر﴾ ذكر أمراً غير جميع الخلق. فدل على ما وصفنا على أن أمر الله غير مخلوق..."<sup>(٢)</sup>. وهو الدليل الذي نال منه محمود قاسم، وعلق عليه قائلاً: "...وكان من الضروري أن يلجأ الأشعري إلى تأويل هذه الآيات حتى نهتدي إلى معرفة مناسبة الاستشهاد بها. لأننا نعترف دون تواضع كاذب أننا لم نفهم وجه دلالتها للنظرة الأولى. وبدا لنا أنها بعيدة عما نحن فيه. وأنها أبعد أن تكون في وضوح الآيات التي استدلت بها المعتزلة على خلق القرآن..."<sup>(٣)</sup> وأعترف أنني لم أكن أكثر ذكاء ودقة في الفهم من محمود قاسم، وأني ما اهتديت إلى فهم مناسبة الاستدلال إلا بعد الاطلاع على شروح غيره من الأشاعرة، وكذلك ابن تيمية لأنها كانت موضع استشهاد عنده أيضاً.

(١) - الأعراف / 54.

(٢) - علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة، ص 72.

(٣) - محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد، ص 67.

ومنها قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ... ﴾<sup>(١)</sup>. فلو كان القرآن كلام الله تعالى مخلوقا لوجب أن يكون قد كان وخلق "بكن"، لأنه شيء يجري عليه ما يجري على بقية الأشياء. و"كن" كلمة فحينئذ تحتاج "كن" إلى "كن" أخرى. وهكذا يؤول الأمر إلى التسلسل. وهو باطل. فلا مناص من التسليم بالقول بقدمه. يقول الأشعري "...فلو كان القرآن مخلوقا لوجب أن يكون مقولا له كن. فيكون. فلو كان الله عز وجل قائلا للقول كن لكان للقول قولاً..."<sup>(٢)</sup>. ومنها قوله تعالى ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي... ﴾<sup>(٣)</sup>. ووجه الاستدلال في الآية أن الله تعالى ضرب للناس مثالا ليشعروا أنه لم يزل متكلمًا بكلام قديم، ولم يكن غير متكلم ثم خلق كلاما صار به متكلمًا - كما تزعم المعتزلة - لأن ذلك يوجب السكوت والخرس. وهما أفتان يتنزّه الله الكامل عنهما. ولما قال تعالى بأن مياه البحار لو كانت مدادا لنفذت، وكلام الله لا ينفذ. دل ذلك على أنه غير متناهي، وأنه لا يلحقه الفناء والزوال، فهو إذن قديم أزلي. يقول: "...لو كانت البحار مدادا كتبت به لنفذت البحار، وتكسرت الأقلام ولم يلحق الفناء كلمات ربي. كما لا يلحق الفناء علم الله عز وجل. ومن فني كلامه لحقته الآفات، وجرى عليه السكوت. فلما لم يجز ذلك على ربنا عز وجل صح أنه لم يزل متكلمًا لأنه لو لم يكن متكلمًا لوجب عليه السكوت والآفات..."<sup>(٤)</sup>. وقد علق محمود قاسم على هذا الدليل أيضا قائلا: "...هذا الدليل ليس أكثر إقناعا من سابقه، إذ ليس هناك ما يوجب أن تكون هذه الكلمات هي القرآن..."<sup>(٥)</sup>.

ومما استدل به أيضا خطاب إبراهيم عليه السلام لقومه عندما قال فيما حكاه الله تعالى ﴿ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴾<sup>(٦)</sup> والحق أنني تأملت الآية فوجدتها دليلا على إثبات صفة الكلام أكثر مما هي دليلا على قدمه وأزليته. فمن نفى عن الله تعالى

(١) - النحل / 40.

(٢) - علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة، ص 73.

(٣) - الكهف / 109.

(٤) - علي بن إسماعيل الأشعري، المصدر السابق، ص 74.

(٥) - محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد، ص 68.

(٦) - الأنبياء / 63.

الكلام جعله في مرتبة الأصنام التي لا تتنطق -تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا- ومن ينطق من البشر أكمل ممن لا ينطق. فهو يقول : "...فاحتج عليهم (أي إبراهيم) بأن الأصنام إذا لم تكن ناطقة متكلمة لم تكن آلهة. وأن الإله لا يكون غير ناطق ولا متكلم..."<sup>(١)</sup>.

أما أدلته العقلية على قدم الكلام وأزليته : ما ثبت أن الله تعالى لو لم يزل متكلمًا لوجب أن يوصف بما هو ضد الكلام من السكوت والخرس. ولما استحال أن يوصف الرب تعالى بما هو من النقص أو أن تجري عليه الآفات دل ذلك على أنه متكلم. وكلامه أزلي قديم قائم بذاته. فيقول : "...استحال أن يكون بخلاف الكلام موصوفًا لأن خلاف الكلام الذي لا يكون معه كلام سكوت أو أفة... ويستحيل أن يوصف ربنا عز وجل بخلاف الكلام من السكوت والآفات فوجب لذلك أن يكون لم يزل متكلمًا..."<sup>(٢)</sup>.

ومنها ما ذكره جلال محمد عبد الحميد موسى. ولم أعر عليه في الإبانة، هو أن الله متكلم بكلام. ولا بد أن يكون ذلك الكلام إما قديمًا أو حادثًا. وأن الحدوث له ثلاث احتمالات. فهو إما أن يحدثه في نفسه، أو يحدثه لا في محل، أو يحدثه في محل. والثلاثة باطلة. بحيث : "...يستحيل أن يكون متكلمًا لنفسه لاستحالة كونه محلاً للحوادث. فلا يجوز حدوثه في نفسه. ويستحيل حدوثه لا في محل لأن العرض لا يكون إلا في محل. فلو حدث كلامه في جسم من الأجسام لكان الجسم هو الأمر الناهي. فإذا استحال أن يأمر وينهى بكلام الله غيره صح أنه أزلي وقائم به لا بغيره. فكلامه إذن قديم..."<sup>(٣)</sup>.

وقد لاقت تلك الأدلة انتقادات من طرف محمود قاسم وحمودة غرابية، فهي -عندهما- لم ترق إلى درجة الإقناع. وكانت بذلك دون المستوى الذي يفترض أن يكون عليه فكر مؤسس مذهب. فكانت أدلته عند محمود قاسم "...لا تطمئن إليها النفس لظهور طابع التكلف فيها. ووضوح التعسف في الربط بين مقدماتها..."<sup>(٤)</sup>. أما حمودة غرابية فيذهب إلى القول : "...في رأبي أنه رغم المجهود الجبار الذي بذله الأشعري في جمع الأدلة النقلية والعقلية في كتابيه اللع والإبانة ورغم ما بذله الأشعري من عمل فكري في سبيل تحرير

(١) - علي بن إسماعيل الأشعري، المرجع السابق، ص 76.

(٢) - المصدر السابق، ص 74.

(٣) - حلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص 277.

(٤) - محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة لأبن رشد، ص 68.

الأدلة العقلية على قدم القرآن فإنه لم ينجح في أن يقدم إلينا دليلاً واحداً نقلياً كان أم عقلياً. ثبت إثباتاً قاطعاً أن القرآن ليس حادثاً...<sup>(١)</sup>. وقد رفض جلال محمد عبد الحميد موسى هذا التحامل على أدلة الأشعري فقال: "...ولكننا نثبت هنا أن الأشعري أخذ الكثير من أدلته من أحمد بن حنبل في رسالته في الرد على الجهمية. ففي هذه الرسالة تحليل عميق ودقيق لهذه المشكلة دونما خروج عن كتاب الله وسنة رسوله. وقد زاد الأشعري بأدلته العقلية وبذلك يكون الأشعري أكمل في موقفه من أحمد بن حنبل..."<sup>(٢)</sup>.

والرأي عندي أن محمود قاسم وحمودة غرابة نظرا إلى مجموع أدلة الرجل النقلية والعقلية، ثم قاسماها بتقله كمؤسس مذهب دان له خلق كثير إلى يوم الناس هذا. فوجدوا أن حجمه ومستواه، وما ينتظر منه في أخطر مسألة عقديّة عرفها المسلمون لا يتلاءم البتة مع تلك الأدلة التي كان يفترض أن تبطل آراء الخصم، وتتصر مذهب أهل الحق. وكان مقصودهما أن المنتظر منه كان أكثر في قضية مثل قضية خلق القرآن. هذا من جهة. ومن جهة أخرى أرى أن ضعف الأدلة مبني على بطلان المسألة. فالقول بوجود كلامين لا يسلم به جمهور المسلمين، ثم تفريع المسألة، والحكم على أحدهما بأنه قديم والآخر حادث قضية فيها كثير من التكلف. والحق أن هذا مصير كل المواقف المركبة والمعلومات المؤلفة قهرا مع ما تحمله في ذاتها من التنافر. وهو ما حدث مع هذه المسألة المركبة من: نفسي ولفظي قديم وحادث، إلهي غير إلهي...

ثم إن نسبة القول بالكلام النفسي وأزليته، وحدوث اللفظي إلى الأشعري وجدت من يشكك فيها من الباحثين المحدثين، الذين ذهبوا إلى أن مذهب الأشعري في صفة الكلام ومسألة خلق القرآن يرتد في حقيقته إلى مذهب أحمد بن حنبل. وأصحاب هذا الرأي هما: محمود قاسم وحمودة غرابة؛ إذ أن تأثر الأشعري بابن حنبل غير مقدور على إنكاره بأي حال من الأحوال على الأقل في الخط العام الذي رسمه عقب تحوله مباشرة في كتاب الإبانة. إذ أعلن الولاء المطلق لشخص ابن حنبل ومنهجه. يدل على ذلك تودده بعبارات التعظيم والإجلال. من ذلك قوله: "...ديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم. وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث.

(١) - حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعري، ص 166.

(٢) - جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص 257.

ونحن بذلك معتصمون. وبما كان يقول أبو عبد الله أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون. ولمن خالف قوله مجانبون. لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبدعين وزيع الزائغين وشك الشاكين. فرحمة الله عليه من إمام مقدم وجليل معظم وكبير مفخم...<sup>(١)</sup>.

إنه النص الذي لا يمكن أن نفهم منه غير مشايعة الأشعري لابن حنبل، وقوله بما كان يقول شبيرا بشبر، وذراعا بذراع. خاصة إذا أخذ بعين الاعتبار قوله: "...إنه الإمام الفاضل... الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال... وقمع به المبتدعين..."<sup>(٢)</sup>. لإننا لا نعرف حقا امتحن لأجله ابن حنبل وثبت حتى أبانه الله غير ثباته في وجه القائلين بخلق القرآن، فكان الحق هو أن القرآن كلام الله غير مخلوق لفظه ومعناه. بمعنى أن الأشعري يذكر ابن حنبل ويثني عليه بأخص ما دافع عنه، وامتحن فيه، وهو قول الزائغين بأن القرآن مخلوق. وكأن لسانه يقول: مذهبي هو مذهبك، أو افكك وأنتصر لما تقول في شأن كلام الله. وهو قولك أن كلام الله قديم غير حادث.

إن الرأي عندي أن هذا النص يكون كافيا للقول أن الأشعري كان يقول بقدم الكلام على طريقة ابن حنبل، لا أنه يفرق بين الكلامين كما وجد عند خلفه فيما بعد. وإذا أضفنا إلى ذلك ما صرح به وهو قوله: "...لا يجوز أن يقال أن شيئا من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق..."<sup>(٣)</sup>. مما يعني أنه يريد اللفظ والمعنى. وهو ما ذهب إليه محمود قاسم إذ قال: "...لكننا وجدنا أن الأشعري كان أقرب إلى ابن حنبل لأنه ينص صراحة على أن كلام الله غير مخلوق وهو يريد بذلك القرآن لفظه ومعناه..."<sup>(٤)</sup>. ثم استشهد بقول الأشعري: "...لا يجوز أن يقال أن شيئا من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله

(١) - علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة، ص 43.

(٢) - المصدر السابق، ص 43.

(٣) - المصدر السابق، ص 94.

(٤) - محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد، ص 66.

غير مخلوق...<sup>(1)</sup>. وهو على حق لأن لفظ الكامل لا يعني سوى اللفظ والمعنى على اعتبار أن الكلام ليس شيئاً ثالثاً.

وإلى جانب ذلك النصين يستشهد محمود قاسم بنص آخر للأشعري وهو قوله :  
"و.القرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة، محفوظ في صدورنا في الحقيقة مثلو بالسنتنا في الحقيقة مسموع لنا في الحقيقة كما قال تعالى ﴿ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ﴾<sup>(2)</sup>...<sup>(3)</sup>.  
وفيه ما يظهر أن الأشعري "...أراد أن يقطع السبيل على هؤلاء الذين يقولون بأن لفظ القرآن مخلوق...<sup>(4)</sup>. ويذهب حمودة غرابة بإزاء تلك المسألة إلى أن الأشعري لم يكن واضحاً في مؤلفاته. هل يقول بقدم الكلام لفظه ومعناه أم يقول بقدم المعنى فقط، فيتساءل "...ما هو القديم في القرآن ألفاظه ومعانيه أم المعاني والمدلولات؟...<sup>(5)</sup> ثم يجيب : "...يلزم الأشعري الصمت في الإجابة على هذا التردد. ولا يجب إجابة واضحة فيما هو معروف حتى اليوم في كتبه...<sup>(6)</sup>".

ولا ندري لم يذهب حمودة غرابة هذا المذهب الغامض، ويصترُ على أن الأشعري التزم الصمت وأنه لم يكن واضحاً؟! لأن النصوص التي سبق عرضها من شأنها أن تزيل الكثير من الغموض. وأرى أنها في غاية الوضوح.

ثم أن التفريق بين نوعي الكلام، يقتضي أن يكون الأشعري قد أجهد نفسه في بحث الأدلة النقلية والعقلية بالكثرة والدقة والوضوح التي يستقيم بها مذهبه في وجود الكلام النفسي وإثباته -إن صح عنده طبعاً- بمعنى أن العقل يقضي بأن الأشعري كان عليه أن يجتهد في إقامة الأدلة العقلية والنقلية لإثبات الكلام النفسي باعتباره العمود الفقري في مسألة تقسيم الكلام. وهو ما لم أعثر عليه في مؤلفه العقدي المتوفر لدي "الإبانة". مما يرجح القول بأنه كان يقول بقدم الكلام كله من غير تفريق -كما حكاه عنه أتباعه-

(1) - علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة، ص 94.

(2) - التوبة / 06.

(3) - علي بن إسماعيل الأشعري، المصدر السابق، ص 94.

(4) - محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد، ص 66.

(5) - حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعري، ص 117.

(6) - المرجع السابق، ص 117.

ويقف جلال محمد عبد الحميد موسى مدافعا عن الأشعري فيما ينسب إليه من القول  
بقدم الكلام كما لو أن ذلك القول تهمة. وربما دفعه إلى ذلك خلطه بين رأي ابن حنبل وآراء  
الغلاة من الحشوية أتباع ابن حنبل فهو يقول: "...وجه الحق في المسألة أن المعروف من  
كتب الأشعري لا يصرح بكون المعنى النفسي قديما والألفاظ حادثة كذلك. سوى النص  
الذي اعتمد عليه الدكتور محمود قاسم من كتاب الإبانة وهو قوله: "...لا يقال إن شيئا من  
القرآن مخلوق..." فهل يعني الأشعري بذلك قدم اللفظ والمعنى وهو مقالة الحشوية  
والحنابلة؟..."<sup>(1)</sup>.

والحق أن مذهب ابن حنبل غير مذهب الغلاة من الحشوية؛ لأن هؤلاء ذهبوا إلى حد  
القول بأن الجلد والورق والمداد قديم. ولم يقل ابن حنبل بذلك. بل قال ما في المصحف كلام  
الله غير مخلوق: وهو المعنى الذي يردده السلف من أن الكلام كلام البارئ والصوت  
صوت القارئ. فالمسموع من القارئ، والمتلو من التالي هو كلام الله القديم غير مخلوق.  
أما القراءة والتلاوة فهما من العباد ومن شأنهما أن يكونا مخلوقين. ولذلك لا وجه لتبرئة  
الأشعري من الانتساب إلى ابن حنبل في قوله بقدم كلام الله. لأنه الحق الذي يتشرف  
الأشعري وغيره بالانتساب إليه!!

ويرى جلال محمد عبد الحميد موسى أن الحنابلة قد رفضوا مقالة الأشعري في مسألة  
الكلام. وفي ذلك دليل على أنه لم يكن على مذهب شيخهم فيقول: "...فالحنابلة ترى أن  
مقالة الأشعري في كلام الله ليست هي مقالة أهل السنة. لأن الكلام قبل الأشعري لم يكن  
منقسما إلى كلام نفسي وكلام حادث مخلوق. بل كان الكلام إما قديما وإما حادثا..."<sup>(2)</sup>.  
فالنص يحتوي على دليلين يقوم عليهما دفاع جلال محمد عبد الحميد موسى عن الأشعري  
وهما: قول الحنابلة بأن الأشعري ليس منا. وأن التقسيم لم يكن موجودا قبل الأشعري.  
وهما دليلان لا يصلحان.

(1) - جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص 254.

(2) -- المرجع السابق، ص 253.

فأما رفض الحنابلة للأشعري فمعلوم في غير مسألة الكلام، فهم يابون أن ينسب إليهم في سائر المقولات رغم التودد الذي أظهره لابن حنبل -كما رأينا-<sup>(١)</sup>.

وأما ربط وجود تقسيم الكلام بوجود الأشعري فذلك من أغرب وأبعد ما يمكن أن يستدل به. كما يرى أن اعتماد محمود قاسم على نص الأشعري الذي يقول فيه بأن القرآن بكماله قديم ليس بالدليل الكافي. فيقول: "...ولا يقدح في ذلك نص الإبانة، فليس هذا النص كافيا وحده في القيام كدليل على قدم الاثنيين..."<sup>(٢)</sup>.

وهنا يمكن القول بأن جلال محمد عبد الحميد موسى كان غرضه إثبات نزعة التوسط التي نسبها ابن خلدون إلى الأشعري<sup>(٣)</sup>، وتلقفها الدارسون والباحثون بعد ذلك، وشاع في الأوساط الدراسية الإسلامية أن الأشعري جاء بمنهج متوسط يجمع فيه بين العقل والنقل وهو يريد أن يبين أنه ظل وفيا لمنهج الوسطية. فهو لم يقل بالقدم الكلي -كما قال ابن حنبل- ولم يقل بالحدوث الكلي كما ذهب إليه المعتزلة. بل اختار موقفا وسطا وهو قدم الكلام النفسي، وحدوث الكلام اللفظي -كما قال بالكسب توسطا بين الجبر الكلي والاختيار الكلي، وهكذا...

وعليه اضطر في سبيل ذلك الهدف إلى رد أدلة وقبول أخرى تبعا للهدف المنشود. والرأي نفسه يذهب إليه أحمد محمود صبحي، حيث يؤكد أن تقسيم الأشعري للكلام، وقوله بقدم الكلام النفسي، وحدوث اللفظي قد حسم الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة. فيقول: "...تعد مشكلة كلام الله من أهم المشكلات التي وفق الأشعري في تقديم حل لها. ومن ثم خفت حدتها إن لم تكن قد حسمت. فلا نجد أن الصراع الذي كان بين المعتزلة والحنابلة..."<sup>(٤)</sup>. من غير أن ينكر أن هذا التفريق الذي لا وجود له في مؤلفات الأشعري. بل ويعترف بالعكس. وهو أن المصرح به في الإبانة أن الأشعري لا يميز شيئا من ذلك، ويبرر ذلك بأن الإبانة ليست التعبير الصادق عن منهج الأشعري، ومواقفه لأنها الكتاب

(١) - مازال الأشعري موضوعا للنقاش بين المرجين به شيئا من شيوخ الحنابلة والرافضين له. أنظر: مثلا كتاب: عقيدة الأشعري والمتنسين إليه. الذي حاول فيه مولفه نسبة الأشعري إلى السلف. وفي المقابل كتاب: الرد على مقالات الصابوني الذي ضمنه صاحبه الرد على من قال بسلفية الأشعري.

(٢) - جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص 254.

(٣) - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 833.

(٤) - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج2، ص 69.

الذي أعقب التحول. وفي ذلك ما يجعل مضمونه ردود أفعال بعيدة عن التحليل الجدي الرصين. فيقول : "...غير أنه يتعذر أن نلتمس تمييزاً بين الكلام النفسي والكلام اللفظي في كتابه الإبانة الذي ألفه عقب التحول، حيث يحكم آراءه العداء الشديد للمعتزلة. ومن ثمة يبدو كما لو انه يشارك الحنابلة القول بقدم القرآن..."<sup>(١)</sup>.

إن ما يمكن الخلوص إليه هو أن من اعتمد من الباحثين على ما نقله الأتباع والأصحاب فقد نسب إلى الأشعري القول بوجود مستويين من الكلام، أحدهما قائم بذات الله وهو الصفة القديمة الأزلية، والآخر لفظي يتمثل في الكلمات والحروف، وهذا الكلام مخلوق حادث. ومن اعتمد على المصرح به في الكتب والمؤلفات فقد نسب إليه القول بقدم الكلام كما كان عند ابن حنبل.

والرأي عندي ألا يوثق بنقل التلاميذ والأتباع إذا وُجد ما يناقضه في الكتب والمؤلفات التي صحت نسبتها إلى صاحبها. فإن لم يوجد شيء من ذلك في الكتب والمؤلفات، أو وُجد شيء من ذلك في كتب مشكوك في نسبتها إلى أصحابها فلا بأس من الاعتماد على نُقول الأصحاب والأتباع وحتى الخصوم. وهو ما ينبغي أن يحدث مع مسألة الكلام عند الأشعري؛ وهو الذي أخذ به محمود قاسم، وحدد على ضوءه مذهب الأشعري في كلام الله تعالى.

هكذا يمكن القول أن صفة الكلام تعد أهم مسألة أبرزت لنا تكوين الأشعري الفكري، وعكست لنا إطاره المعرفي. فما موقع الأتباع من القضية ذاتها؟ وهل عكست إطارهم المعرفي المتمثل في تقديم النقل على العقل، والاعتماد على اللغة والتحليل المجازي إن اقتضته الضرورة؟

### المطلب الثاني : صفة الكلام عند الأشاعرة وحقبة الجمع بين النقل والعقل.

إذا اعتمدنا المعيار التاريخي لا بد أن الباقلائي سيكون أول الأشاعرة الذين يجب بحث مسألة الكلام عندهم، للنظر في حقيقة قولهم بالجمع بين النقل والعقل قصد مجادلة خصومهم، وإثبات آرائهم.

ويشتمل مبحث الكلام عند الأشاعرة على مسائل عدة وهي : إثبات صفة الكلام، مفهومها، طبيعتها من حيث القدم والحدوث، وصيغتها من حيث الوحدة والكثرة.

(١) - المرجع نفسه، ج2 ص 70.

وهي مسائل تبدو متنوعة، وذلك طبيعي بالنظر إلى تميز الطرح الأشعري لصفة كلام الله، والذي يطبعه القول بوجود مستويين من الكلام. أحدهما نفسي، والآخر لفظي. ويحتاج النوع الأول وهو الكلام النفسي إلى إثبات لأنه غير معترف به عند سائر المسلمين. كما يحتاج إلى إثبات قدمه وأزليته، ثم إلى إثبات أنه معنى واحد غير متجزئ، ولا يلحقه التبعض، وأنه ليس بحروف. وهي -كما ترى- مسائل دقيقة وجديدة على علم الكلام. ومن ثمة فهي في حاجة إلى ترسانة من الأدلة النقلية والعقلية على حد سواء.

فهل يمكن أن نلمس عند الباقلاني هذه القوة التي يفترض أن تكون لإثبات تلك المسائل، والرد على منكريها والمخالفين لها؟

وقبل الخوض في تتبع جهود الباقلايين النقلية والعقلية، تجدر الإشارة إلى أن الأشعري لم يميز -كما خلصنا في المطلب السابق- بين الكلام النفسي والكلام اللفظي، وأن ما أثير عن الأتباع لا يكفي دليلاً لإثبات أنه مميّز فعلاً بينهما. ولذلك فالأرجح أنه قال بنوع واحد من الكلام دون تفريق، وأنه قديم كله لفظه ومعناه، أو بتعبيره غير مخلوق بكامله، لكن ذلك التفريق بين الكلامين نجده في غاية الوضوح عند الباقلاني، وعليه تأسست سائر المسائل، حيث يذهب إلى إثباته، وإثبات كونه صفة قائمة بذات الله تعالى، وأنه ليس بحروف ولا أفاظ ولا أصوات، وأنها ليست هي الكلام لأنها لا تدخل في مسماه. فالمعتبر كلاماً هو المعنى القائم بالنفس. ومن شأن الحروف والأصوات أن تكون حادثة بالنظر إلى طبيعتها الإنشائية، الحصرية والمتناهية. هكذا سينقذ الباقلاني الكلام من قدم السلف وحدث المعتزلة.

ويعد الباقلاني أكثر الأشاعرة الذين تناولوا كل جوانب المسألة بتفصيل ودقة كبيرين حتى قال المحقق زاهد الكوثري بأن الباقلاني: "...نقض أدلة المعتزلة في دعواهم خلق القرآن وأفاض إفاضة لا توجد في غير هذا الكتاب..."<sup>(1)</sup> (يقصد كتاب الإنصاف).

وقد بدأ بإثبات وجود الكلام النفسي أولاً، وكان محترماً في ذلك لإطاره المعرفي إلى أبعد الحدود، فالسمع هو قوام الاستدلال في منهجه، ومع ذلك هو لا يستغني عن الدليل العقلي.

(1) - زاهد الكوثري، مقدمة الإنصاف للباقلاني، ص 05.

وقد رأى أن الكتاب الكريم قد نص على وجود هذا المستوى من الكلام. فقد قال تعالى ﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُتَّقُونَ قَالُوا شَهِدْ إِنَّكَ لِرَسُولِ اللَّهِ وَأَلَّهُ يُعَلِّمُ ابْنَكَ لِرَسُولِهِ وَأَلَّهُ يُشْهِدُ ابْنَ الْمُتَّقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾<sup>(١)</sup>. والشاهد في الآية أن المنافقين أعربوا عن تصديقهم للرسول صلى الله عليه وسلم بالألفاظ والكلمات، غير أن الله تعالى أكذب مقالتهم، لأن القول الحقيقي ليس هذا الذي نطقوا به، وإنما الحقيقة ما نتطوي عليه صدورهم ونفوسهم. بمعنى أن الكلام الذي أكذبه الله تعالى هو الواقع في النفس، ولم يكذب الألفاظ والكلمات التي نطقوا وتلفظوا بها. يقول الباقلاني: "... ونحن نعلم وكل عاقل أنه تعالى ما كذب المنافقين في ألفاظهم وإنما كذبهم فيما تكنه ضمائرهم وتكنه أسرارهم..."<sup>(٢)</sup>. وقال تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ ﴾<sup>(٣)</sup>. والشاهد في الآية أنه تعالى نسب القول إلى النفس فقال يقولون في أنفسهم بالرغم من أنهم لم ينطقوا فثبت بذلك "... أن القول بالنفس قائم وإن لم ينطق به اللسان. والقول هو الكلام، والكلام هو القول..."<sup>(٤)</sup>. وقال: ﴿ إِلَّا مَنْ أَكْفَرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾<sup>(٥)</sup>. وفي الآية دليل على أن الله تعالى لم يؤاخذ عمار بن ياسر رضي الله عنه بما نطق من كلمة الكفر لأن الكلام الذي هو حقيقة هو القائم بالنفس، والذي ينطوي عليه القلب لذلك "... أسقط حكم الكفر عن المكره على كلمة الكفر وجعل الحكم لصدق الكلام القائم في القلب..."<sup>(٦)</sup>.

(١) - المنافقون / ٥١.

(٢) - محمد بن الطيب الباقلاني، الإنصاف، ص ١٥٩.

(٣) - المجادلة / ٥٨.

(٤) - محمد بن الطيب الباقلاني، المصدر السابق، ص ١٥٩.

(٥) - النحل / ١٠٦.

(٦) - محمد بن الطيب الباقلاني، المصدر السابق، ص ١٥٩.

وبعد عرضه لمجموع تلك الأدلة علق قائلاً : "...فدل بهذه الآية وما جرى مجراها أن حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالذات، وله الحكم في الصدق والكذب دون الحروف والأصوات التي هي أمارات ودلالات على الكلام الحقيقي<sup>(١)</sup>..".

وقد ساق الباقلاني إلى جانب تلك الآيات القرآنية جملة من الأحاديث بين فيها مراده من أن ما يستقر في القلوب ويقوم في الأنفس هو الكلام، وأن ما تنطق به الألسنة فذاك مجاز قد يوافق القلب وقد يخالفه. منها قوله عليه الصلاة والسلام مخاطباً المنافقين : (يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان في قلبه)<sup>(٢)</sup>. وقوله : (الندم توبة)<sup>(٣)</sup>. وقوله عليه الصلاة والسلام فيما يرويّه عن ربه عز وجل : (...إذا ذكرني عبدي في نفسه ذكرته في نفسي...)<sup>(٤)</sup>. وفي تلك الأحاديث ما يدل عند الباقلاني على أن المعبر كلاماً هو الموجود في القلب، وعليه يثبت الإيمان وعلى

(١) - المصدر السابق، ص 109.

(٢) - أخرجه أبو داود في سننه من طريق أبي بريدة الأسلمي.

\* سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب : في الغيبة، المجلد الثاني، ج 4 ص 270. وذكره الطبراني باللفظ ذاته من طريق ابن عباس.

\* سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، ج 11 ص 186.

وأخرجه الترمذي في سننه وانفرد به من طريق ابن عمر ونظفه : يا معشر من أسلم بلسانه ولم يفض الإيمان إلى قلبه. وعلق عليه قائلاً: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث الحسين بن واقد.

\* سنن الترمذي، باب : تعظيم المؤمن، ج 3 ص 255.

(٣) - أخرجه ابن ماجه في سننه وأحمد في مسنده، وكلاهما من طريق عبد الله بن مسعود.

\* سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، باب : ذكر التوبة، ج 2 ص 1420.

\* مسند الإمام أحمد، ج 1 ص 376.

(٤) - أخرجه مسلم والترمذي وابن ماجه وأحمد. كلهم من طريق أبي هريرة.

\* صحيح مسلم، كتاب : الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب : الحث على ذكر الله تعالى، المجلد التاسع، ج 17 ص 2-3.

\* سنن الترمذي، باب : أي الكلام أحب إلى الله، ج 5 ص 238.

\* سنن ابن ماجه، كتاب الأدب، باب : فضل العمل، ج 2 ص 1255-1256.

\* مسند الإمام أحمد، ج 2 ص 251.

قال النووي في شرحه : هذا الحديث من أحاديث الصفات، ويستحيل إزادة ظاهره.

وقال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح.

أساسه تصحح التوبة. وأما ما يجري على الألسنة من الألفاظ والكلمات والأصوات فليس بكلام وبالتالي "...فصح أن الكلام الأصلي الحقيقي المعنى القائم بالنفس..."<sup>(١)</sup>.

وأما قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث القدسي : (إذا ذكرني عبدي...) فإن المراد به أن "...الذكر والقول والكلام واحد. فعلم أن حقيقة الكلام المعنى القائم بالنفس..."<sup>(٢)</sup>.

كما وجد الباقلاني في كلام العرب وأثار الصحابة ما يعضد قوله بالكلام النفسي. ومنها ما أثر عن عمر بن الخطاب (إني زورت في نفسي مقالة)<sup>(٣)</sup>. يقول الباقلاني: "...فأثبت الكلام في النفس من غير نطق باللسان... والعربي الفصيح يقول : في نفسي كلام، وكان في نفسي حديث..."<sup>(٤)</sup>.

فلما ثبت بالدليل السمعي وجود هذا المستوى من الكلام عند البشر. فهل هو ثابت في حق الله تبارك وتعالى؟ بمعنى هل الله متكلم؟ وهل كلامه قائم بذاته تعالى؟ إنه تساؤل ذي شطرين. شطره الأول : هل الله متكلم؟

إن الله تعالى عند الأشاعرة وعند غيرهم من المسلمين متكلم. وإن اختلفت صور إثبات كونه متكلماً عند كل فرقة. فالدليل على ذلك يسوقه الباقلاني فيقول : "...فإن قال قائل: فما الدليل على أنه سميع بصير متكلم؟ قيل : الدليل على ذلك أنه قد ثبت أنه حي بما وصفنا. والحي يصح أن يكون متكلماً سمياً بصيراً. ومن عرّي من هذه الأوصاف مع صحة وصفه بها فلا بد من أن يكون موصوفاً بأضدادها من الخرس والسكوت والعمى والصمم. وكل هذه الأمور آفات قد اتفق على أنها تدل على حدث الموصوف بها. فلم يجز وصف القديم بشيء منها. فوجب أن يكون سمياً بصيراً متكلماً..."<sup>(٥)</sup>. فلا بد لله تعالى أن يتكلم لأن السكوت والخرس آفات تلحق بالحوادث. وهو دليل يقترب من دليل الكمال الذي أقام عليه السلف دليلهم في إثبات صفة الكلام لله تعالى.

(١) - محمد بن الطيب الباقلاني، الإنصاف، ص 109.

(٢) - المصدر السابق، ص 109.

(٣) - ذكره أحمد في مسنده في مقالة لعمر بن الخطاب يصف فيها ما حدث سقيفة بني ساعدة يوم بيعة أبي بكر الصديق على الخلافة.

\* مسند الإمام أحمد، ج 1 ص 53-54.

(٤) - محمد بن الطيب الباقلاني، المصدر السابق، ص 110، والتمهيد، ص 283 - 284.

(٥) - محمد بن الطيب الباقلاني، التمهيد، ص 46.

أما شطره الثاني. وهو هل له تعالى كلام قائم بذاته كما للبشر كلام من ذلك النوع؟ إنه لا بد للمتكلم من كلام. بمعنى أن المتكلم لا يكون متكلماً وهو متعبر أو خال من صفة يكون بها متكلماً. ولما ثبت أنه تعالى متكلم فإنه لا بد له من صفة بها يتكلم. والسؤال : هل هي قائمة بنفسه تعالى؟ يعني هل هي قديمة قدم ذاته تعالى؟

إن إثبات قدم الكلام. وإثبات قيامه بذات الله عند الأشاعرة عموماً ومنهم الباقلاني يتضمن الرد على القائلين بالحدوث من المعتزلة. لذا يقول : "...واعلم أن الله متكلم له كلام عند أهل السنة والجماعة. وأن كلامه قديم ليس بمخلوق. ولا مجعول ولا محدث. بل كلامه قديم صفة من صفات ذاته كعلمه وقدرته وإرادته ونحو ذلك من صفات الذات..."<sup>(١)</sup>. وعلى أساس هذه القاعدة وهي أن الكلام صفة ذاتية غير مباينة ولا مفارقة للذات، وقديمة قدمها، غير مخلوقة ولا محدثة. راح الباقلاني يسوق الأدلة النقلية على استحالة الحدوث، وهي نفسها أو تكاد تكون نفسها تلك التي اعتمد عليها السلف. منها قوله تعالى : ﴿الَّذِي خَلَقَ وَالْأَمْرَ﴾<sup>(٢)</sup>. وهي دليل الأشعري أيضاً. وفيها "...فصل بين الخلق والأمر فدل على أن الأمر غير مخلوق..."<sup>(٣)</sup>. ومنها قوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>(٤)</sup>. والشاهد أن القرآن عبارة عن كلام و"كن" كلمة ولو كان مخلوقاً لاحتاج في خلقه إلى قول "كن"، و"كن" يحتاج إلى آخر. وهذا باطل. يقول الباقلاني : "...ولو أن كلامه مخلوق لاحتاج في خلقه إلى قول يقول به كن، واحتاج القول إلى قول ثالث، والثالث إلى رابع، إلى ما لا نهاية. وهذا محال باطل. فثبت أن القول الذي تكون به الأشياء المخلوقة غير مخلوق. وهو كلامه القديم..."<sup>(٥)</sup>.

(١) - المصدر السابق، ص 71.

(٢) - الأعراف / 54.

(٣) - محمد بن الطيب الباقلاني، المصدر السابق، ص 71.

(٤) - النحل / 40.

(٥) - محمد بن الطيب الباقلاني، المصدر السابق، ص 71.

ومن الأدلة السمعية أيضا قوله صلى الله عليه وسلم : (فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه...) (١). والشاهد الذي يستنبطه الباقلاني من الحديث هو أن فضل الله على المخلوقين أنه قديم. وتلك أخص صفاته "...لما كان فضل الله على خلقه بقدمه ودوامه لأنه غير مخلوق. وهم مخلوقون. فكذا القول في كلامه. فوجب أن يكون غير مخلوق وكلامهم مخلوق..." (٢).

ومما استدل به إجماع الصحابة فقال : "...يدل عليه إجماع الصحابة. وهو أن عليًا عليه السلام لما أنكر عليه التحكيم وكفر الخوارج. فقال بحضرة الصحابة : والله ما حكمت مخلوقا وإنما حكمت القرآن. ولم ينكر ذلك عليه منكر. فدلّ على أنه إجماع..." (٣).

وإلى جانب تلك الأدلة السمعية التي لا يلاحظ عليها إضافات على ما قاله الأشعري من قبل سوى وضوح تمييزه بين الكلام النفسي والكلام اللفظي، وبالتالي وضوح أن المقصود بالقدم هو النفسي. نجد أن الباقلاني يستند إلى أدلة عقلية منها : إن العقل يقضي بأن الكلام أو القرآن لو كان مخلوقا فإنه لا بد أن يخلق في أحد المواضع الثلاث : إما أن يخلقه الله في ذاته، أو يخلقه في محل، أو يخلقه لا في محل. والأول باطل لأن الله لا يكون محلا للحوادث وإلا صار حادث لأن ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث. والثاني باطل أيضا لأن المعلوم أن حكم الصفة يعود على المحل الذي حلت به. فيصير المحل هو المتكلم. والثالث باطل لأنه يوجب أن توجد صفة بلا موصوف. يقول الباقلاني: "...لو كان مخلوقا لم يخل من أن يكون قد خلقه في نفسه أو في غيره أو في غير شيء. ولا يجوز أن يكون مخلوقا في نفسه لأن ذاته لا تقوم بها المخلوقات والحوادث. ولا يجوز أن يكون خلقه في غيره لأنه لو كان خلقه في غيره لكان ذلك الغير إليها أمرا ناهيا قائلا ﴿يَا مُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ...﴾ (٤) وهذا محال باطل.

(١) - ذكره الترمذي في سننه، باب : فضائل القرآن، ج 4 ص 256. وقال : هذا حديث حسن غريب.

وعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي، كتاب : فضائل القرآن، باب : فضل كلام الله على سائر الكلام، ج 2 ص 317.

(٢) - محمد بن الطيب الباقلاني، الإنصاف، ص 71.

(٣) - المصدر السابق، ص 72.

(٤) - النمل / 09.

..ولا يجوز أن يكون خلقه في غير شيء لأنه يؤدي إلى وجود كلام من غير متكلم. وهذا محال...<sup>(١)</sup>.

وأما الدليل الثاني فهو ما يمكن تسميته باستحالة بقاء الأعراض. ومضمونه أن القرآن لو كان مخلوقا لكان عرضا. ولو كان عرضا للحقه الفناء. وعلى ذلك لا يكون الله تعالى أمرا، ناهيا، مخبرا. وبالجملة لا يكون متكلما. فلما ثبت أنه تعالى أمر ناه، مخبر أزا وأبدا دل ذلك على أن كلامه ليس بعرض. وبالتالي ليس بمخلوق. يقول الباقلاني: "...لو كان عرضا لوجب أن يكون فانيا في الثاني من حال حدوثه. وأن لا يكون البارئ سبحانه في وقتنا هذا أمرا بشيء ولا ناهيا عنه ولا واعدا ولا متوعدا ولا مرغبا ولا مخبرا. وفي إجماع الأمة أن الله تبارك وتعالى أمر لخلق في الوقت بطاعته وناه لهم عن معصيته. وأنه متكلم بالأمر والنهي لخلق دليل على أن لا يجوز أن يكون متكلما بكلام عرض مخلوق لأن الدلالة دلت على استحالة بقاء الأعراض..."<sup>(٢)</sup>.

ويقوم الدليل على كون القرآن معجزا، ومضمون هذا الدليل أنه لو كان القرآن مخلوقا لأشبهه كلام المخلوقين. ولا يخرج حينئذ عن حروف المعجم. وبالتالي سيسهل على المخلوق أن يأتي بمثله. ولما تحدى الله به الإنس والجن والعرب والعجم، كان ذلك دليلا على أنه غير مخلوق. يقول الباقلاني: "...لو كان مخلوقا لكان من جنس كلام المخلوقين. وغير خارج عن حروف المعجم... ولوجب أن يكون الخلق قادرين على مثله... وقد أكذب الله تعالى من قال ذلك حيث يقول: ﴿ قُلْ لَنْ أَجْتَعِدَ الْإِنْسَ وَالْجِنَّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ إِنْ لَابِأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا... ﴾"<sup>(٣)</sup>...<sup>(٤)</sup>.

ويخص الباقلاني في كتابيه الإنصاف والتمهيد جزءا لإيراد اعتراضات المخالفين من المعتزلة والرد عليها؛ حيث سنلاحظ أن الآلة التأويلية كان لها دور في إبطال قولهم بخلق القرآن. ومن جملتها احتجاجهم بقوله تعالى ﴿ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾<sup>(٥)</sup> والقرآن شيء. وفي

(١) - محمد بن الطيب الباقلاني، التمهيد، ص 269.

(٢) - المصدر السابق، ص 269.

(٣) - الإسراء / 88.

(٤) - المصدر السابق، ص 270.

(٥) - الزمر / 62.

ذلك ما يدل على أنه مخلوق مع مجموع الأشياء المخلوقة. وهذه الآية سبق للقائلين بخلق أفعال العباد أن احتجوا بها، وردّها المعتزلة بدليل مستوحى من علوم البلاغة وهو المبالغة، كما يفعل الباقلاني ذلك تماما في هذا الموضوع. وذلك لنعلم أن الآية وتأويلها قد يحتج بها صاحب الرأي في موضع ويرفض تأويلها في موضع آخر يناقض مذهبه. فيقول: ... المراد به الخصوص دون العموم... كما سمي نفسه فقال ﴿كَبَّ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ﴾<sup>(١)</sup>. ثم قال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِمَةٌ الْمَوْتِ﴾<sup>(٢)</sup> ولا تدخل نفسه في ذلك. وإنما المراد كل نفس منفوسة مخلوقة. كذلك قوله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾ يعني مما يصح فيه الخلق والحدث. وصفات ذاته قديمة بقدمه، موجودة بوجوده. فلم تدخل في ذلك...<sup>(٣)</sup>. ومثله قوله تعالى ﴿وَأَوْثِقْنَا مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>(٤)</sup>. كما احتج المعتزلة بقوله تعالى ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾<sup>(٥)</sup> فقالوا: إن الأمر هو القرآن كلام الله تعالى مفعولا أي مخلوقا. فكان جواب الباقلاني: "...أراد عقابه وانتقامه من الكافرين ونصرة المؤمنين..."<sup>(٦)</sup>. هكذا يحتج الباقلاني بلفظ الأمر على أنه القرآن في قوله تعالى: ﴿إله الخلق والأمر﴾ لإثبات أن الخلق غير الأمر، وأن الأمر الذي هو القرآن غير مخلوق. ولما يحتج المعتزلة بلفظ الأمر على أنه مفعولا أي مخلوقا يلجأ إلى الاحتماء بسياق الآية. وكان عليه أن يراعي السياق في سائر الاستدلالات. وكذلك يفعل في آيات كثيرة احتج بها المعتزلة على خلق القرآن. ومنها قوله تعالى ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾<sup>(٧)</sup>، وقوله ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾<sup>(٨)</sup>، وقوله ﴿لَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾<sup>(٩)</sup><sup>(١٠)</sup>.

(١) - الأنعام / 12.

(٢) - آل عمران / 185.

(٣) - محمد بن الطيب الباقلاني، الإنصاف، ص 73.

(٤) - النمل / 23.

(٥) - النساء / 47.

(٦) - محمد بن الطيب الباقلاني، المصدر السابق، ص 75.

(٧) - الأنبياء / 02.

(٨) - الزحرف / 03.

(٩) - الأنعام / 34.

(١٠) - راجع الإنصاف، ص 75 - 76 - 77 - 78، والتمهيد، ص 273 - 274 - 280 - 282.

ولما كانت الحروف والألفاظ عند الأشاعرة لا تدخل في مسمى الكلام، فإنها لا تدخل في مسمى كلام الله تعالى. وبالتالي فحروف القرآن وألفاظه ليست قديمة. لذلك "...يجب أن يعلم أن الله تعالى لا يتصف كلامه القديم بالحروف والأصوات ولا شيء من صفات الخلق..."<sup>(1)</sup>.. إذن القديم هو المعنى القائم بالذات، ولا يعني كونه منكلما أنه ينطق بألفاظ وحروف وتصدر عنه أصوات. لأن هذه -عند الباقلاني وغيره من الأشاعرة- حادثة، ولا يصح أن تكون من كلام الله. وأدلته على ذلك كثيرة امتزج فيها العقل بالنقل منها : أن ما يوصف بالقدم لا بد أن لا يدخله الحصر والعد. ولا أول ولا آخر له. وذلك هو حد القديم. يقول الباقلاني : "...ونحن نعلم وكل عاقل أن هذه الأشكال من الحروف لم يكن قبل حركة الكاتب وإنما يحدثها الله مع حركة الكاتب شيئاً فشيئاً. ثم هي مختلفة الصور والأشكال ويدخلها العد والحصر. تعدم بعد أن توجد. وكل ذلك صفة المحدث المخلوق لمن كان له عقل سليم..."<sup>(2)</sup>.

ومن جملة حدوث الألفاظ والحروف أن القول بقدمها يقتضي القول بقدم ألفاظ وحروف الكلام البشري وبالتالي : "...هذا القول يؤدي إلى قدم العالم أجمع..."<sup>(3)</sup>.  
ومن الأدلة النقلية قوله عليه الصلاة والسلام : (لو جعل هذا القرآن في إهاب وألقي في النار لم يحترق)<sup>(4)</sup>. فالمفهوم من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يذهب إليه الباقلاني هو أن الذي لا يلحقه الاحتراق هو كلام الله النفسي، القائم ذاته تعالى. لأن الجلد والورق والمداد والحروف لا بد أنها محروقة. إذ يقول : "...ولم يرد الرسول صلى الله

(1) - محمد بن الطيب الباقلاني، الإنصاف، ص 99.

(2) - المصدر السابق، ص 99.

(3) - المصدر السابق، ص 100.

(4) - ذكره الدارمي في سننه، كتاب : فضائل القرآن، باب : فضل من قرأ القرآن، ج 2 ص 309.

وذكره الطحاوي في مشكل الآثار، وقال : في بيان مشكله : فيه قولان : أحدهما : إن مراده بالإهاب الإنسان الذي يكون معه القرآن وإنه تعالى يقبه من النار مثلما وقى الخليل إبراهيم عليه السلام. وثانيهما : الإهاب هو ما يكتب فيه القرآن وأن الله يترع القرآن من ذلك الإهاب حتى يكون خالياً منه ثم تحرق النار الإهاب لا القرآن.

أبو جعفر الطحاوي، مشكل الآثار، ط 1، الهند، حيدرآباد، 1333هـ، ج 1 ص 390 - 391.

والطبراني، المعجم الكبير، ج 17 ص 186.

وعلي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دط، القاهرة، مكتبة القدسي، باب : فضل القرآن، ج 7: ص 158. وقال: رواد الطبراني. وفيه الفضل بن المختار وهو ضعيف.

عليه وسلم أن الجلد والمداد والحروف المصورة لا تحترق. وإنما أراد كلام الله تعالى هو القرآن لا يحترق في النار، ولا يتصور عليه الحرق والعدم. وإنما يتصور ذلك على الأجسام والأشكال. فأما الكلام فلا...<sup>(1)</sup>.

ثم إن الحروف تحتاج إلى مخارج وآلات. والله ينتزه عن الجوارح والأعضاء. يقول الباقلاني: "...وأيضاً فإن الحروف تحتاج إلى مخارج؛ فحرف الشفة غير حرف اللسان، وحرف الحلق غيرهما. فلو كان تعالى يحتاج إلى الحروف لاحتاج إلى المخارج. وهو منزّه عن جميع ذلك سبحانه..."<sup>(2)</sup>.

هكذا الباقلاني يشبهه ثم يبني التنزيه على احتمال قيام التشبيه. وتلك طريقة أغلب المتكلمين التي انتقدها ابن تيمية بقوة. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في فصل سابق.

وقد قال تعالى: ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تُنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي ﴾<sup>(3)</sup>.

وعند الباقلاني في الآية دليل على أن كلام الله تعالى غير متناه. أما الحروف والألفاظ فهي متناهية ومحصورة بعدد. ثم إن الباقلاني يفرق بين المسموع، والمقروء والمنلو، الذي هو كلام الله القديم، والقراءة والتلاوة التي هي عبارة عن أصوات وألفاظ وحروف تسمع، وهي مخلوقة حادثة. ويتوجه إلى المعتزلة بالقول "...ما ذكرتم من الحصر والتحديد والتبعض والحروف والأصوات فجميع ذلك راجع إلى تلاوة المخلوقين دون كلام الله تعالى الذي هو صفة من صفات ذاته..."<sup>(4)</sup>.

إلى هنا نخلص إلى أن الكلام عند الباقلاني صفة قائمة بذات الله تعالى قديمة. أما الألفاظ والحروف، فهي حادثة، وليست كلام الله. وإنما هي عبارة أو حكاية عنه، ومعنى ذلك أن نظم تلك الحروف ليست من الله، وإنما هي من جبريل عليه السلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ﴾<sup>(5)</sup>، وقوله ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ

(1) - محمد بن الطيب الباقلاني، المصدر السابق، ص 100.

(2) - المصدر السابق، ص 103.

(3) - الكهف / 109.

(4) - المصدر السابق، ص 97.

(5) - الحاقة / 41.

مَكِين»<sup>(١)</sup>. ومنهما يستدل الباقلاني على أن "... هذا إخبار من الله تعالى بأن النظم العربي الذي هو قراءة كلام الله قول جبريل لا قول شاعر ولا قول كاهن..."<sup>(٢)</sup>. وهو الدليل الذي لاقى انتقادا كبيرا من قبل السلف لأن فيه ما يشير إلى إمكان القول بأن القرآن ليس كلام الله. لكن كيف تعبر تلك الحروف والألفاظ عن كلام الله القائم بالذات؟

يصور الباقلاني مراحل ذلك فيقول: "...حصل من هذا (إشارة إلى الآيتين السابقتين) أن الله علم جبريل عليه السلام القرآن. دليله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾<sup>(٣)</sup>. وجبريل عليه السلام علم النبي صلى الله عليه وسلم. دليله: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾<sup>(٤)</sup> وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ مع جبريل حال قراءته فزعا من أي يذهب عنه حفظه حتى نهاه الله تعالى عن ذلك فقال: ﴿وَلَا تُعْجِلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾<sup>(٥)</sup>...<sup>(٦)</sup>. فتكون تلك مراحل تمر بها عملية الوحي بدايتها:

- كلام نفسي قائم بالذات فهو الصفة القديمة التي يوصف بها الله بكونه متكلما.

- ينزل الله معاني كلامه ويعلمها جبريل عليه السلام.

- ينظمها جبريل فتكون آيات وصور غاية في الإعجاز، ويأتي بها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم.

- يتلقاها الرسول صلى الله عليه وسلم ويحرص على حفظها حتى يطمئنه الله تعالى.

- ويحرص الصحابة من جهتهم على حفظ ذلك النظم، ويتنافس المسلمون إلى يوم الناس على حفظه.

والواقع أن الهدف كما هو مبين في عنوان الفصل، هو بيان مدى انعكاس الأطر المعرفية والمنهجية على فهم الأشاعرة لصفة الكلام، لا تقييم موقفهم منها. ومع ذلك يمكن الإدلاء برأي. وهو أن رأي الباقلاني في مسألة الكلام ومن ورائه الأشاعرة عموما لا تظمنن إليه

(١) - التكوير / 20.

(٢) - محمد بن الطيب الباقلاني، المصدر السابق، ص 97.

(٣) - الرحمن / 01.

(٤) - النجم / 05.

(٥) - طه / 114.

(٦) - محمد بن الطيب الباقلاني، المصدر السابق، ص 97.

القلوب لأنه ينزع الكثير من الهيبة التي يكنها المسلمون للقرآن الكريم وهو ما ينعكس سلبا على إيمانهم وعقيدتهم.

وهكذا امتزج العقل بالنقل وأخذ التأويل موقعه عند الباقلاني من أجل إثبات مراده بشأن مسألة الكلام. فكيف كان الأمر عند الجويني؟

لا يكاد الباحث يعثر على شيء من التمييز في تقييد الجويني بالإطار المعرفي للأشاعرة، غير تعويله على العقل أكثر من النقل. وهو ما سبقت الإشارة إليه في الفصل السابق. والجويني بنفسه صرح في مقدمة الإرشاد بالقول: "... رأينا أن نسلك مسلكا يشتمل على الأدلة القطعية والقضايا العقلية مستعليا عن رتب المعتقدات منحطا عن جملة المصنفات..."<sup>(1)</sup> وهو ما ينعكس على قوله في صفة الكلام، يقول جلال محمد عبد الحميد موسى: "... وقد اتبع الجويني منهج الجمع بين العقل والنقل في إثبات وحدانية الله ووجوده وحدوث العالم ووجوب اتصافه تعالى بالصفات..."<sup>(2)</sup>. والكلام إحدى تلك الصفات.

وأول ما تجدر ملاحظته هو أن الجويني "... يؤكد التفرقة بين الكلام النفسي القديم وبين الكلام اللفظي الحادث، بين المتلو وهو كلام الله القديم، وبين التلاوة وهي أصوات المقرئين وترتيلهم..."<sup>(3)</sup>. وبهذه التفرقة يكون المعتبر كلاما هو القائم بالنفس، والذي يحتاج منه إلى أدلة إثبات؛ إذ المخالف ينكر وجود ذلك المستوى من الكلام. والجويني في كتابه الإرشاد يكاد يكون على النقيض من الباقلاني بحيث لا نكاد نعثر له على دليل سمعي واحد في هذه المسألة. ومن ثمة نجده يحرص على إقامة الدليل العقلي. ومن ذلك قوله: "... الدليل على إثبات الكلام بالنفس أن العاقل إذا أمر عبد بأمر وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا..."<sup>(4)</sup>. بمعنى أن الأمر إذا أمر عبده بشيء فإن مقتضى الطاعة يجده في نفسه ضرورة، ذلك الوجود الضروري لذلك الاقتضاء هو ما يسميه الجويني كلاما نفسيا.

ومن ذلك أن "... قول القائل أفل قد يتضمن استحبابا كما يتضمن إيجابا وقد يقتضي إباحة. وقد يرد مورد النهي. فإذا دل على إيجاب يستحيل أن يكون هو الإيجاب نفسه. فإن

(1) - عبد الملك الجويني، الإرشاد، المقدمة، ص 23.

(2) - جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ص 376.

(3) - أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 2 ص 160.

(4) - عبد الملك الجويني، المصدر السابق، ص 109.

صورة اللفظ في إرادة الإيجاب كصورة اللفظ في إرادة الاستحباب. إذ هو أصوات متقطعة ضرباً من التقطع. والأصوات لا تختلف في انقسام جهات الاحتمالات على قطع. فيلزم المصير إلى أن الإيجاب معنى في النفس ثم تَعْتَوِرُ عليه الدلالات بالعبارات وغيرها من الأمارات...<sup>(1)</sup>. بمعنى أن لفظ افعل الذي يتضمن معنى الإيجاب كما يتضمن معنى الاستحباب، ودليل الإيجاب افعل غير الإيجاب نفسه. لأن افعل الدليل التي يراد بها الإيجاب مثل افعل التي يراد بها الاستحباب، و افعل التي يراد بها النهي، و افعل التي يراد بها الإباحة. وعلى ذلك فإن التفريق بين هذه كلها سيأتي من نفس القائل لا من الدليل أو اللفظ. مما يدل على أن الكلام في النفس وإنما الألفاظ دلالات وأمارات عليه.

ولما كان الكلام هو المعنى القائم بالذات فالمتكلم هو من قام به الكلام، ولم ينفصل عنه، ولم يفارقه. لأن من انفصلت عنه صفته وحلت بمحل آخر غري منها المحل الأول ووصف بها الثاني. وهي مقولة المعتزلة القائلة بأن الله خلق كلامه في محال خارج ذاته تعالى، وقد تصدى الجويني لردّها، وإثبات أن الصفة لا بد أن تكون قائمة بالذات. فقال: "...لو كان المتكلم هو من فعل الكلام لكان لا يعلم المتكلم متكلماً من يعلمه فاعلا للكلام. وليس الأمر كذلك. فإن من سمع كلاماً صادراً من متكلم استيقن كونه متكلماً من غير أن يخطر بباله كونه فاعلاً لكلامه أو مضطراً إليه..."<sup>(2)</sup> أي أنه لو كان المتكلم هو من يفعل الكلام لكان أحدنا لا يعلم المتكلم متكلماً حتى يعلمه فاعلاً للكلام. والأمر ليس كذلك لأن أحدنا يعلم أنه متكلم بمجرد ما يسمع الكلام أو يستيقن بطريق آخر من غير أن يفكر أنه فعله. ومعنى ذلك أن المتكلم من قامت به صفة الكلام لا من فعله.

بهذا يثبت الجويني أن الله متكلم بكلام قائم بذاته تعالى من باب أن "...كل صفة قامت بمحل أوجبت له حكم..."<sup>(3)</sup>. ولا بد أن يكون الكلام القائم بالنفس أزلي لأنه غير مخلوق. ولا يصح - من منظور الأشاعرة - أن يتكلم بمشيئته لأنه لا يصح أن يكون محلاً للحوادث. ولذلك كان القول بأزلية الكلام بالمفهوم الأشعري محل معارضة شديدة سواء من قبل القائلين بحدوث الكلام، أو القائلين بقدمه. ومن اعتراضاتهم ما أورده الجويني وردّ

(1) - المصدر السابق، ص 110.

(2) - المصدر السابق، ص 112.

(3) - المصدر السابق، ص 113.

عليه. وهو أن الكلام هو أوامر ونواه وأخبار ومن شأن ذلك أن يصادف مخاطبين بأوامر ونواهي، ولم يكن في الأزل أحياء يتوجه إليهم بمثل ذلك، ولا يعقل أن يخاطب الله تعالى معدوماً، وقد ردّ عليه بأنه مجرد تشغييب لأن "...المعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود. والأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون إذا كانوا..."<sup>(١)</sup>. ومن الأمثلة التي ساقها المعارضون قوله تعالى مخاطباً موسى عليه السلام ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾<sup>(٢)</sup> كيف يخاطبه الله تعالى بذلك وهو لم يخلق بعد؟ يقول الجويني "... ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ في إجماع المسلمين كلام الله تعالى في دهرنا وموسى غير مخاطب الآن. فإن لم يبعد ذلك متأخراً لم يبعد ذلك متقدماً..."<sup>(٣)</sup>.

والخلاصة بهذا الشأن أن "...الكلام الأزلي كان على تقدير خطاب موسى إذا وجد فلما وجد كان خطاباً له تحقيقاً. والمتجدد موسى لا الكلام..."<sup>(٤)</sup>. ولما ثبت أن الكلام النفسي قديم وأزلي، فإن الحادث هو الحروف والألفاظ، والجويني في ذلك لا يختلف عن الباقلاني، وهو يفرق بين المتلو والتلاوة، والمقروء والقراءة، والمسموع والسمع، والمكتوب والكتابة، في إشارة إلى أن المتلو والمقروء والمسموع والمكتوب هو الكلام القائم بالذات لا تطلاله تلاوة ولا كتابة ولا قراءة.

وأما قوله تعالى ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾<sup>(٥)</sup> وغيرها من الآيات التي تدل ظواهرها على أن الله متكلم بمعنى ناطق بصوت وحرف - كما يذهب إليه السلف - فإن الجويني يجد لها من التأويل ما يردّها به؛ فيؤكد أن المراد هو أن الله يخلق في موسى عليه السلام أو في غيره إدراكاً يفهمون به مقتضى الكلام. لكنهم لا يسمعون صوتاً ولده حرفاً. فيقول "...ثم السماع لفظة محتملة لا يتحد معناها، ولا ينفرد مقتضاها، فقد يراد بها الإدراك وقد يراد بها الفهم والإحاطة. وقد يراد بها الطاعة والانقياد، وقد يراد بها الإجابة... والذي يجب القطع

(١) - المصدر السابق، ص 119.

(٢) - طه / 12.

(٣) - عبد الملك الجويني، المصدر السابق، ص 124.

(٤) - المصدر السابق، ص 125.

(٥) - النساء / 164.

به أن المسموع المدرك في وقتنا الأصوات. فإذا سمي كلام الله مسموعاً فالمعنى كونه معلوماً ومفهوماً...<sup>(١)</sup>.

وبهذا المعنى يكون جبريل عليه السلام قد أدرك كلام الله تعالى. ولم يدرك ذات الكلام. ففهمه الرسول صلى الله عليه وسلم؛ فكان الكلام كلام الله واللفظ والنظم من جبريل عليه السلام. وما على الرسول صلى الله عليه وسلم إلا البلاغ. يقول الجويني "...فإن قال قائل: ما حد الكلام عندكم؟ قلنا: الكلام هو القول القائم بالنفس، وإن رما تفصيلاً قلنا هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه بالإشارات..."<sup>(٢)</sup>.

ويعد الرازي أصدق صورة ينعكس فيها الإطار المعرفي للأشاعرة والمتسم بالتذبذب والاضطراب بين العقل والنقل. ويمكن أن نلمس ذلك في موقف الرازي من خلال مبحثين من مباحث ومسائل الكلام. وهما: إثبات صفة الكلام وطبيعة الكلام من حيث القدم والحدوث. فأما الأولى؛ أي إثبات صفة الكلام فإنه لا يقر بتلك الأدلة التي قام عليها إثباتها عند السابقين له من الأشاعرة، بل ويرأها ضعيفة. فيقول: "...احتج الأصحاب على كونه منكلماً بأمور: أحدها أنه حي والحي يصح اتصافه بالكلام. فلو لم يكن تعالى موصوفاً بالكلام لكان موصوفاً بضده وهو نقص. وهو على الله محال..."<sup>(٣)</sup>. وهو الدليل الذي يضعفه وجملة أخرى من أدلة سابقيه<sup>(٤)</sup>. ويرتضي دليلاً اعتمد عليه السلف وهو دليل الكمال ومضمونه "...أنا نعلم قطعاً أن السميع والبصير والمتكلم أكمل ممن يكون سميعاً بصيراً منكلماً، فلو لم يكن الباري سبحانه وتعالى موصوفاً بهذه الصفات لزم أن يكون العبد أكمل من الرب تعالى وهو محال... فنثبت أنه سميع بصير متكلم من غير صماخ ولا حدقة ولا لسان تعالى ربنا عن الجوارح والأجزاء..."<sup>(٥)</sup>.

(١) - عبد الملك الجويني، المصدر السابق، ص 129.

(٢) - المصدر السابق، ص 108.

(٣) - فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، دط، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ص 173.

(٤) - المصدر السابق، ص 173 - 174.

(٥) - فخر الدين الرازي، المسائل الخمسون، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط2، بيروت، دار الجيل، القاهرة، المكتب الثقافي،

1410هـ / 1990م، ص 48.

وأما طبيعة كلام الله تعالى من حيث القدم والحدوث، فإننا نجد الرازي في هذه المسألة يبدى ميلا واضحا للمعتزلة في قولهم بأن المنكلم هو فاعل الكلام، حيث يقول: "...زعمت المعتزلة أن معناه كونه تعالى موجد الأصوات دالة على معان مخصوصة في أجسام مخصوصة. واعلم أننا لا ننازعهم في المعنى لأننا نعتقد أن جميع الحوادث واقعة بقدره الله تعالى. ونسلم أن خلق الأصوات في الأجسام الجمادية والحيوانية جائز..."<sup>(1)</sup>.

إن هذا التسليم للمعتزلة بإمكان خلق الأصوات في الأجسام لا جرم أن الرازي مستفيد منه. من حيث أنه يؤكد التفريق بين نوعي الكلام وبالتالي القول بقدم الكلام النفسي وحدوث اللفظي فيقول: "...اعلم أن الجمهور منا يعتقدون أن المعتزلة يوافقوننا في كونه متكلمًا ويخالفوننا في قدم الكلام. فأما نحن فقد بينا أن الذي يقول به المعتزلة فنحن نقول به حيث المعنى..."<sup>(2)</sup>. وهو يريد أن يقول بما يقولون به وهو إمكان خلق الأصوات والألفاظ في جسم.

غير أن محمد الصالح الزرکان يؤكد أن الرازي كان له مرحلتان في مسألة كلام الله تعالى. فيقول: "...أما الرازي فقد كان له في شأن الكلام مرحلتان: الأولى في كل كتبه عدا المطالب العالية. والثانية في هذا الكتاب الأخير..."<sup>(3)</sup>. وعليه فإن العرض السابق يمثل رأي الرازي في مرحلته الأولى، أين كان لا يصرح بحدوث الكلام تماما. وإن كان لا ينكو "...أن الله قادر على أن يخلق أصواتا معينة في جسم معين ليبدل بها على أنه يريد أمرا أو يكره آخر... فقول المعتزلة إن هذه الأصوات مخلوقة قول لا غبار عليه..."<sup>(4)</sup>. وكان يوافق على وجود كلام نفسي قديم وآخر لفظي حادث فيقول: "...أمر الله صفة حقيقية قائمة بذاته. وتلك الصفة مدلولة بهذا الحروف والأصوات والعبارات والإطلاقات..."<sup>(5)</sup>.

أما المرحلة الثانية وهي المرحلة التي يجسدها كتاب المطالب العالية فيقول عنها الزرکان: "...إذا انتهينا إلى المرحلة الثانية التي تتمثل في كتاب المطالب العالية. وجدنا

(1) - فخر الدين الرازي، المحصل، ص 172.

(2) - المصدر السابق، ص 174.

(3) - محمد الصالح الزرکان، الرازي وأرلؤه الفلسفية والكلامية، ص 326.

(4) - المرجع السابق، ص 327.

(5) - فخر الدين الرازي، المسائل الخمسون، ص 55.

الرازي في هذا البحث معتزليا تقريبا...<sup>(١)</sup>. والذي يصرح فيه بحدوث القرآن الكريم على طريقة المعتزلة، ويُنْفَع القول بأولية الكلام كما هو عند أسلافه من الأشاعرة. فيقول "...المتكلم عبارة عن فاعل الكلام لأن المقصود من الكلام أن يأتي الإنسان بعمل يصطلح عليه أنه متى أتى به فإنه يدل على أنه قام بقلبه ميل إلى شيء أو نفره عن شيء ثم اصطالحوا على جعل ذلك الدليل هو هذه الألفاظ وهذا كلام معقول لا مجال للنزاع فيه..."<sup>(٢)</sup>. ثم يرد على دليل قومه وأصحابه الذي يقوم عليه إثبات أزلية الكلام، وهو أنه لو لم يزل متكلمًا لا تصف بأفة الخرس والسكوت بقوله: "...لا نسلم أن السكوت نقص. بل النقص أن يقول القائل: يا زيد صلِّ ويا عمرو صمِّ مع أن زيدا وعمرو يكونان معدومين. ألا ترى أن الرجل إذا جلس في دار نفسه وحده خاليا عن الناس ثم يقول: يا مستنقر اركب، ويا قائما أقبل فإن كل أحد يقضي عليه بالجنون والنقص. فكذا هنا..."<sup>(٣)</sup>.

وإذا اختار الزركان بعد هذا أن يخلص إلى أن الرازي قد أتى بمذهب جديد في صفة الكلام "...مخالف لمذاهب الحنابلة والمعتزلة والأشعرية. هذا المذهب هو أن الكلام ينقسم إلى نفسي ولفظي وأن النوعين منه مخلوقان حادثان. فيكون قد اختلف عن المعتزلة بإثباته الكلام النفسي. وعن الحنابلة بإثباته الكلام النفسي وحدث الألفاظ. وعن الأشاعرة بحدوث الكلام النفسي..."<sup>(٤)</sup>. فإن ذلك يعكس في الواقع الإطار المعرفي والمنهجي الذي طبع مسالك الأشاعرة - منذ تأسيسه - بين الميل إلى النقل، وإثبات الظواهر في مراحل، وميل إلى الطرق العقلية والاستغناء عن النقل تماما في أطوار أخرى، أو تأويله بما يوافق الرأي في أحسن الأحوال. وهكذا رأينا صفة الكلام عند الأشاعرة. بدأ تحليلها سلفيا عند الأشعري، وانتهى معتزليا عند الرازي، قديمةً عند الأشعري، حادثةً عند الرازي، اعتمادًا كليًا تقريبًا على النقل عند الأشعري، واعتمادًا على أدلة عقلية صرفة عند الرازي. وإذا أنصفنا قلنا أن شيئًا من الجمع بين النقل والعقل المصرح به يمكن أن تلمسه عند الباقلاني وفي هذه المسألة

(١) - محمد الصالح الزركان، الرازي وآراؤه الفلسفية والكلامية، ص 131.

(٢) - فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي،

1407هـ/1987م، ج 3 ص 203.

(٣) - فخر الدين الرازي، المطالب العالية، ج 3 ص 204.

(٤) - محمد الصالح الزركان، الرازي وآراؤه الفلسفية والكلامية، ص 331.

خاصة، وإذا كان لا بد من نسبة التوسط والجمع بين العقل والنقل إلى الأشاعرة فإن الفضل فيه يعود إليه، وهو أجدر به.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## الخاتمة

أحمد الله تعالى أن وفقني إلى إتمام هذا البحث الذي حاولت فيه عرض وتتبع منهج التأويل عند المدارس الكلامية الثلاث: مدرسة السلف، ومدرسة المعتزلة، ومدرسة الأشاعرة، وبيان نظرتهم الإيجابية في فهم وتفسير نصوص صفات الله تعالى خاصة الصفات الخبرية؛ حيث بدا مفهوم كل مدرسة منها للتأويل وموقفها من استعماله منهجا لفهم نصوص الصفات وتفسيرها. كما بدت الأطر المعرفية التي ارتكزت عليها مواقفهم إزاء منهج التأويل رفضاً أو قبولا، ومدى انعكاسها عند بحثهم صفة كلام الله تعالى. وبالتالي الإجابة عن إشكالية البحث التي عرضتها في المقدمة.

وقد خلصت هذه الدراسة المتواضعة إلى جملة من النتائج أذكر منها:

1 - إن التأويل في فكر أغلب المتكلمين - موضوع البحث - أخذ معناه من معاني التأويل في الكتاب والسنة والآثار، ولا حجة لمن قال بأن لا صلة بين المعنيين.

2 - إن التفسير بصرف ظواهر الآيات إلى معاني مجازية يُقرها العقل ويرتضيها اللسان العربي بدأ من القرون الثلاثة الأولى. مما يدل على أن أولى إرهاصات التأويل كان في قرون السلف، وأن تطبيقه سبق التنظير له.

3 - إن المعتزلة والأشاعرة امتداد طبيعي لعلماء السلف في مسألة التأويل مما يعني أنه لاخلاف بين السلف والخلف في الأخذ بالتأويل وإنما هناك تأويل إجمالي عند السلف دلت عليه تأويلات مجاهد وقتادة وابن عباس والطبري والبخاري وغيرهم... وتأويل تفصيلي بدأه المعتزلة وحمل لواءه من بعدهم الأشاعرة.

4 - إن السلف الصالح ليسوا هم السلفية المتأخرة، إنما السلفية مدرسة حملت على عاتقها مهمة إحياء منهج السلف الصالح، وبعثه في نفوس المسلمين. وأنها في مسألة التأويل قد خالفت السلف ولم تلتحق بالخلف. وأوحت إلى المسلمين بحرمة التأويل، وبأنه بدعة لم يكن عليها السلف الصالح.

5 - إن طبيعة الصراعات ونوع التحديات يفرضان نوع المناهج، يدل على ذلك تحول العلماء من التأويل الإجمالي في القرون الثلاثة الأولى لخلو الساحة الإسلامية آنذاك من

أخطار التجسيم المتسرّبة من ثقافات وديانات أخرى إلى التأويل التفصيلي في عصور لاحقة عندما تبين خطر تلك الثقافات على عقيدة التوحيد وتنزيه الله عن الجسمية، ونزوع حديث إلى التجديد في علم الكلام سواء من حيث المواضيع أو المناهج نظراً لتغير طبيعة صراع المسلمين مع الغرب. وذلك من خلال البحث في الاستدلال العلمي والمقاصدي والوصل بين العقيدة والشريعة وغيرها.

6 - إن النظر العقلي الذي أفضى إلى التأويل كمنهج لفهم ودراسة نصوص الصفات - وإن أحدث نوعاً من الجفاء في القلوب بحكم جنوحه إلى استعمال الحجج الفلسفية واعتماده على الاتساقات المنطقية - فإن فضله في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، ودوره في المحافظة على تنزيه الله تعالى لا ينكره إلا جاحد. وهو ما يعني أن التأويل كما رأيناه في المدارس الثلاث لم يكن منهج تحريف للكلم عن مواضعه، أو أداة لتعطيل النصوص. وإنما كان آلة لحماية التوحيد وردّ التجسيم .

7 - إن العقل المسلم - ممثلاً في علماء المدارس الثلاث - أبدى قدرة كبيرة على فهم منطوق النص القرآني وغاياته وفق معايير تخدم النص ذاته وتحافظ على قداسته. تلك أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث في موضوع التأويل في فكر أبرز المدارس الكلامية الإسلامية.

## الفهارس

١ - فهرس الآيات القرآنية.

٢ - فهرس الأحاديث والآثار.

٣ - فهرس الفرق.

٤ - فهرس الأعلام.

٥ - فهرس المصادر والمراجع.

٦ - فهرس المجلات والدوريات.

٧ - فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات

سورة البقرة

الآية	رقمها	الصحيفة
(وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا شَطْرَهُ).....	150	20 .
(ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ).....	29	54 - 59 - 60 - 130 .
(هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ ...)	221	187 - 222 .
(فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ)	115	58 - 67 - 183 - 208 .
(لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)	256	86 .
(اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ)	253	145 .
(فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَاداً)	22	145 - 208 .
(فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ)	16	150 .
(يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ)	19	155 - 245 .
(وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا)	31	158 - 159 .
(وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ)	179	169 .
(الَّذِينَ يظنون أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبَّهُمْ ...)	46	189 .
(وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ...)	186	208 .
(لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً)	55	223 .
(وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)	30	239 .
(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً ...)	208	223 .
(وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا ...)	34	239 .
(إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ...)	124	245 .
(أَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ...)	1	250 .
(فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ...)	23	252 - 259 .
(لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ)	283	186 .

	197 .....	(وَأَنْتُمْ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ...)
سورة آل عمران		
70 - 34 - 21 - 8 - 7		(هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ
85 - 78 - 77 - 73 -		هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرٌ مُنْتَشِبَاتٌ ...)
122 - 101 - 91 -	7 .....	(هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ ...)
.76	138 .....	(إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ
.84	59 .....	تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ...)
.223	77 .....	(إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا
.300	185 .....	قَلِيلًا ...)
		(كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ...)
سورة النساء		
.246 - 10	171 .....	(وَكَلِمَتُهُ أَلْقِيهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرَوْحٌ مِنْهُ ...)
		(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ
		وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ
		إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
.43 - 10	59 .....	الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ...)
		(وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا
.77 - 70	82 .....	كثيرًا)
.306 - 233	164 .....	(وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)
.83	46 .....	(مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ)
.300	47 .....	(وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ...)
.94	40 .....	(إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ)
		(وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى
		وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصَلِّهِ

..... 115	..... 132	..... جهنم وساءت مصيرا)
..... 126	..... 186	..... (وكان الله بكل شيء محيطا)
..... 58	..... 43	..... (إن الله يأمركم أن تؤمنوا بالآمناء إلى أهلها)

### سورة المائدة

..... 44	..... 37	(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)
..... 64	..... 45 - 54 - 57 - 68	(وقالت اليهود يذ الله مغولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء) ...
..... 13	..... 83	(يحرّفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به)
..... 67	..... 77 - 237 - 251	(يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) ...
..... 82	..... 84	(لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصرى)
..... 109	..... 232	(يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم قالوا لا علم لنا إنك أنت علم الغيوب...)

### سورة الأنعام

..... 57	..... 37	(إن الحكم إلا لله)
..... 120	..... 41	(وذروا ظهر الأثم وباطنه)
..... 103	..... 113 - 119	(لا تدركه الأبصر)
..... 12	..... 300	(كتب على نفسه الرحمة...)
..... 30	..... 189	(ولو ترى إذ وقفوا على ربهم...)
..... 1	..... 245	(الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور...)
..... 34	..... 300	(لا مبدل لكلمات الله)
..... 18	..... 192	(وهو القاهر فوق عباده)

سورة الأعراف

		(هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ...)
11 - 35	53	
191 - 217 - 216 - 54	54	(ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ)
243 - 253 - 270		
284 - 297		
163	28	(إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ)
188	3	(فَجَاءَهَا بِأَسْنَانٍ...)
188 - 192 - 239	143	(رَبِّ أَرِنِي أَنْظِرْ لِيكَ) (وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يَكْلَمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا)
249	148	(أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ...)
251	63	

سورة الأنفال

		(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...) (وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا...)
19	72	
154	2	

سورة التوبة

		(وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ)
235 - 289	6	

سورة يونس

		(بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ)
12	39	

		قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصدور ... (
.76	..... 57	.....
.250	..... 1	..... (تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ)
.190	..... 7	..... (إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ...)
سورة هود		
126-58-54-48-45-46	.....37	(وَأَصْنَعُ الْفُلَكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا...).....
116-224-215-184		(الرَّ كِتَابٍ أَحْكَمْتَ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُمْ مِنْ لَدُنِّي حَكِيمٍ خَيْرٍ).....
.268-70	.....1	..... (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَئِكَ يُعرضون على ربهم).....
.190	.....18	..... (اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا ...)
.257	.....47	.....
سورة يوسف		
.12-5	.....100	( هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ) ( وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الاحاديث).....
.13-12-5	.....6	..... ( وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ) ( يَصْحَبِي السِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الواحدُ القهار ).....
.12	.....101	..... ( وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِيْمَانٍ ياكلهنَّ سَبْعَ عَجَافٍ ... ).....
.50	.....43	..... ( قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأْبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ ... ).....
.50	.....47	..... ( وَسئَلِ الْقَرْيَةَ ... ).....
.214-188-153	.....82	.....

سورة إبراهيم		
.180	.....4	( وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ ) .....
.245	.....40	( رَبِّي اجْعَلْنِي مَقِيمَ الصَّلَاةِ ) .....
سورة الحجر		
.182	.....6	( وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ) .....
سورة النحل		
.31	.....125	( ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ) .....
.100	.....64	( وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ ) .....
.136-135	.....60	( وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ الْأَعْلَى ) .....
.188	.....33	( هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ ) .....
.297-285	.....40	( إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ) .....
.294	.....106	( إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ) .....
سورة الإسراء		
.14	.....35	( وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ) .....
.76	.....82	( وَنَنْزِلُ مِنَ الْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ) .....
.140	.....85	( وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ) .....
.163	.....64	( وَأَسْتَفْزِرُّ مِنْ اسْتِطْعَتِ مِنْهُمْ ) .....
.169	.....70	( وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ) .....

.....29	.....185	( وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ... ) ( قُلْ لَنْنُ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ... )
.....88	.....299	
سورة الكهف		
.....82	.....15	( وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا )
.....65	.....15	( وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا )
.....77	.....154-153-151	( جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ )
.....1	.....250	( الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيَّ الْكِتَابَ... )
.....5	.....255-242	( كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ )
.....109	.....302-285	( قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ... )
سورة مريم		
.....65	.....145	( فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا... ) ( يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُعْغِي عَنْكَ شَيْئًا )
.....42	.....147	
سورة طه		
.....5	.....39-85-59-105-124	( الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى )
.....39	.....205-191-117	
.....39	.....215-58-130-117-54	( وَلَتَصْنَعَنَّ عَلَيَّ عَيْنِي )
.....46	.....216-126	
.....46	.....216-203	( إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَ أَرَى )
.....11-12	.....306-269-257-239-233	( فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَمْوَسِيَّ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ... )
.....116	.....257	( اسْجُدُوا لِأَدَمَ... )
.....1	.....268	( طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى... )
.....89	.....249	( أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا... )

		( وَلَا تَجْعَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ).....
.303	.....114	
.206	.....4	( تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى).
سورة الأنبياء		
		( مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثِ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ).....
.300-268-245	.....62	
		( قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْتَلَوْهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ).....
.285	.....63	
سورة الحج		
		( فَيَسْخِ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ يُحْكِمُ اللَّهُ عَايَتَهُ) ( أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا).....
.72	.....52	
.169	.....46	
سورة المؤمنون		
		( اخْسَأُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُوا).....
.232	.....108	
سورة الفرقان		
		( وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مُنثُورًا).....
.43	.....23	
.145	.....2	( وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ)...
سورة النمل		
		( عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ.....)
.159	.....16	
		( قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ.....) ( فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مِنْ فِي النَّارِ وَمِنْ حَوْلِهَا).....
.159	.....18	
.269-239-233	.....8	
		( مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون).....
.276	.....32	
		( يَلْمُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيم).....
.298	.....9	
		( وَأُوتِيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ).....
.300	.....23	

سورة الشعراء		
238	194-192	( وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ).....
سورة القصص		
219-130-85-54	88	( كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ).....
154	4	( يَذَّبِحُ أَنْبَاءَهُمْ ).....
269-239-233	30	( فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ... ) ( وَيَوْمَ يَنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيُّكُمْ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ).....
239	74	
سورة الروم		
147	27	( وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ).....
سورة لقمان		
41	19	( وَأَسْبَغَ عَلَيْهِمْ نِعْمَةً ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ).....
سورة السجدة		
242	13	( وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي ).....
سورة الأحزاب		
188-42	72	( إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ... ).....
95	57	( إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ... ).....
100	4	( وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ ).....
سورة سبأ		
159	10	( يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ ).....
سورة يس		
182	69	( وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ ).....
234-233	58	( سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ ).....

سورة الصافات

.....96	.....114-119	( وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ )
.....77	.....158	( وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمْ الْبَاقِينَ )
.....36	.....182	( وَيَقُولُونَ آيِنَا لَتَنَارِكُوا ؕ اَلِهَتِنَا الشّٰعِرِ مَجْنُونٍ )

سورة ص

.....29	.....76-77	( كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ اِلَيْكَ مُبَارَكٌ... )
.....75	.....105-116-203-216	( مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيْـدِي... )
.....3	.....182-191-219-224-126-184	( وَقَالَ الْكٰفِرُونَ هَذَا سِحْرٌ كَذٰبٌ )

سورة الزمر

.....56	.....117-220-54	( يٰلَاحْسَنَتِيْ عَلٰى مَا فَرَقْتُ فِى جَنبِ اللّٰهِ... )
.....67	.....187-192	( وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌ بِيَمِيْنِهِ )
.....23	.....70	( اللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتٰبًا مُّشٰبَهَا )
.....62	.....299	( اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ )

سورة غافر

.....16	.....190	( لِمَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ )
.....29	.....276	( وَقَالَ فِرْعَوْنُ مَا اُرِيكُمْ اِلَّا مَا اُرٰى وَمَا اَهْدِيْكُمْ اِلَّا سَبِيْلَ الرَّشَادِ )

سورة فصلت

.....1	.....237	( حَمَّ تَنْزِيْلٍ مِّنَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ )
.....11	.....217	( ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمٰوٰى وَهِيَ دُخٰنٌ )

سورة الشورى

.....11	.....85-94-98-138-143	( لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ )
.....59	.....168-208-243	( وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا )

سورة الزخرف		
244-300	3	( إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ) ( وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا ) ( وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ ) ( وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ )
245	19	
208	84	
219	51	
سورة الدخان		
243	3-4	( إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ) ( فَإِنَّمَا يَسِرَّنَاهِ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ )
180	58	
سورة الأحقاف		
180	12	( وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا )
سورة محمد		
77	24	( أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا )
سورة الفتح		
68-54-43	10	( يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ )
سورة الذاريات		
41	49	( وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا الزَّوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ) ( كَذَلِكَ مَا آتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْتَنُونَ ) ( فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ ) ( وَالسَّمَاءِ بَنِينَاهَا بِأَيْدٍ )
182	52	
190	50	
191	47	
سورة الطور		
182	29	( فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ )

سورة النجم		
.....5	.....303	(عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى )
سورة القمر		
.....14	.....219-203-126-105	(تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا...)
سورة الرحمن		
.....18	.....42	(مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ)
.....27	.....216-203-155-105-48	(وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ)
.....1	.....270-303	(الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ )
.....68	.....270	(فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَانٌ )
سورة الحديد		
.....3	.....208-145	(هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...)
سورة المجادلة		
.....8	.....294	(وَيَقُولُونَ فِيهِ أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ).
سورة الحشر		
.....2	.....214	(فَأَنبَأَهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا)
سورة المنافقون		
.....1	.....294	(إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ...)
سورة الملك		
.....10	.....134	(وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ)
سورة القلم		
.....42	.....220-186-117-59-54	(يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ...)

سورة الحاقة		
302-238	...41-40	( إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ) ..
سورة القيامة		
62	...23-22	( وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَازِرَةٌ ) .....
سورة النازعات		
233	...16-15	( هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ) .....
سورة التكويد		
303-238	...21-19	( إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ) .....
سورة الانفطار		
83	.....1	( إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ ) .....
سورة البروج		
145	.....16	( فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ ) .....
سورة الفجر		
130-94-65-60-24	.....22	( وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ) .....
98-223-218-189		
سورة الإخلاص		
208	.....4-3	( لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ) .....

فهرس الأحاديث والآثار

- مرتبة ترتيبا ألفبائيا -

الصحيفة	طرف الحديث أو الأثر
-   -	
. 221	١ - إذا كان يوم القيامة....
.295	٢ - إذا ذكرني عبدي في نفسه....
.234	٣ - ألا رجل يحملني إلى قومه....
.240	٤ - إن صلاتنا هذه.....
.240	٥ - إن الله يحث من أمره....
.241	٦ - إن الله تجاوز عن أمتي....
.١١	٧ - إني قد تركت فيكم....
.62	٨ - إني لأجد نفس الرحمان....
.78	٩ - إني رأيت الذين يتبعون....
.221	١٠ - أهل النار كل متكبر.....
- ب -	
.١7	١١ - بينما أنا نائم.....
.234	١٢ - بينما أهل الجنة.....
- ت -	
.16	١٣ - تأولت كما تأول....
.149	١٤ - تحوزوا في الصلاة....
- خ -	
.55	١٥ - خير القرون....
- ر -	
.20	١٦ - رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم...

- ف -

.298

17- فضل كلام الله....

- ق -

.62

18- قلب المؤمن بين أصبعين....

- ك -

.18

19- كان رسول الله يكثر أن تقول....

.19

20- كانوا يتأولون.....

.149

21- كنت أبايع الناس....

- ل -

.62

23- لقد ضحك الله....

.20

22- اللهم فقهه في الدين.....

.301

23- لقد ضحك الله....

24- لوجعل هذا القرآن.....

- ن -

.295

25- الندم توبة...

- و -

.234

26- ولشأنني في نفسي....

.241

27- وهل يكب الناس....

- ي -

.295

28- يا معشر من آمن بلسانه....

.246

29- يأتي القرآن وأهله.....

.19

30- ينزل عليه القرآن....

. 218-61

31- ينزل الله تعالى....

## فهرس الفرق

- مرتبة حسب ورودها في البحث -

الصحيفة	الفرقة
.37	الخوارج
.39	المعتزلة
.39	الجهمية
.39	الحرورية
.40	الإباضية
.40	الشيعة
.44	الأشاعرة
.46	الظاهرية
.81	المشبهة
.82	الحشوية
.196	الكلاية

فهرس الأعلام المترجم لهم مرتبة ترتيبا ألفبائيا

- بحسب الألقاب -

الصحيفة	اسم العلم
- أ -	
.39	١- الأشعري ( علي بن إسماعيل )
.135	٢- الأصبهاني ( داود بن علي )
.90	٣- الأفغاني ( محمد بن صفدر )
.26	٤- الأمدي ( سيف الدين )
.61	٥- أنس ( بن مالك بن عمرو )
- ب -	
.153	٦- ابن برهان ( أحمد بن علي )
.62	٧- البخاري ( محمد بن إسماعيل )
.77	٨- البصري ( الحسن بن يسار )
.47	٩- البغدادي ( عبد القاهر بن طاهر )
.25	١٠- البغوي ( الحسين بن مسعود )
.5	١١- أبو البقاء (أيوب بن موسى )
.58	١٢- البيهقي ( أحمد بن الحسين )
- ت -	
.6	١٣- ابن تيمية ( أحمد بن عبد الحلیم )
- ث -	
.217	١٤- الثوري ( سفیان بن سعيد )
- ج -	
.19	١٥- جابر بن عبد الله بن عمرو
.74	١٦- الجرجاني ( علي بن محمد )

212.	17- الجرجاني (عبد القاهر بن عبد الرحمن)
81.	18- الجواربي (داود)
60.	19- ابن الجوزي (علي بن محمد)
47.	20- الجويني (عبد الملك بن عبد الله)
- ح -	
60.	21- الحاكم (محمد بن عبد الله)
59.	22- ابن حزم (محمد بن أحمد)
20.	23- حنبل (أحمد بن محمد)
	24- حنبل (بن إسحاق بن حنبل)
- خ -	
17.	25- الخدي (أبو سعيد سعد بن مالك)
205.	26- ابن خزيمة (محمد بن إسحاق)
- ر -	
6.	27- الرازي (محمد بن عمر)
3.	28- الراغب (حسين بن محمد الأصفهاني)
28.	29- ابن رشد (محمد بن أحمد)
- ز -	
65.	30- ابن الزاغوني (علي بن عبيد الله)
22.	31- الزرقاني (محمد بن عبد الباقي)
23.	32- الزركشي (بدر الدين)
6.	33- الزمخشري (محمود بن عمر)
16.	34- الزهري (محمد بن سلم)
- س -	
82.	35- السجستاني (محمد بن كرام)
20.	36- سعيد بن جبير بن هشام
210.	37- السكاكي (يوسف بن أبي بكر)

60.	38- ابن السماك ( عثمان بن أحمد )
22.	39- السيوطي ( جلال الدين )
29.	40- ابن سينا ( الحسين بن عبد الله )
- ش -	
27.	41- الشوكاني ( علي بن محمد )
- ط -	
6.	42- الطبري ( محمد بن جرير )
- ع -	
11.	43- بن عاشور ( محمد الطاهر )
16.	44- عبد الله بن عمر بن الخطاب
17.	45- عبد الله بن مسعود
18.	46- عمرو بن دينار
19.	47- العيني ( محمود بن أحمد )
20.	48- أبو عبيد ( القاسم بن سلام )
20.	49- عروة بن الزبير بن العوام
21.	50- ابن عساكر ( علي بن الحسن )
66.	51- العسقلاني ( علي بن حجر )
69.	52- العظيم آبادي ( شمس الحق )
132.	عبد ( محمد بن حسن خير الله )
199.	53- ابن عقيل ( محمد بن عقيل )
61.	54-
	55- ابن عبد البر ( يوسف بن عبد الله )
- غ -	
26.	56- الغزالي ( محمد بن محمد )
- ف -	
3.	57- ابن فارس ( أحمد بن زكرياء )

29.	58- الفارابي ( محمد بن محمد )
5.	59- الفيروز آبادي ( محمد بن يعقوب )
- ق -	
14.	60- قتادة بن دعامة
34.	61- ابن قتيبة ( عبد الله بن مسلم )
64.	62- القصاب ( محمد بن علي )
35.	63- ابن القيم ( محمد بن أبي بكر )
- ك -	
60.	64- ابن كثير ( إسماعيل بن عمر )
29.	65- الكندي ( يعقوب بن إسحاق )
- م -	
10.	66- مجاهد بن جبر
196.	67- المحاسبي ( الحارث بن أسد )
18.	68- مسروق بن الأجدع
64.	69- المقدسي ( عبد الله بن أحمد )
65.	70- المقرئ ( أحمد بن علي )
3.	71- ابن منظور ( محمد بن مكرم )
- ن -	
17.	72- النووي ( يحيى بن شرف )
25.	73- النيسابوري ( محمد بن حبيب )
- ه -	
46.	74- الهمداني ( أحمد بن عبد الجبار )
- و -	
261.	75- واصل بن عطاء

## فهرس المصادر والمراجع

- مرتبة ترتيبا ألفبائيا بحسب ألقاب المؤلفين -

### القرآن الكريم

- ١ -

• الأتابكي، يوسف بن تغري

١ / النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة، تحقيق: إبراهيم علي طرخان، مصر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د ت .

• الأسنوي، جمال الدين

٢ / طبقات الشافعية، تحقيق: كمال الحوت، ط ١ ، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ - ١٩٨٧م .

• الأشعري، علي بن إسماعيل

٣ / الإبانة في فصول الديانة، تحقيق: بشير عيون، ط ٣ ، دمشق، دار البيان، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م .

٤ / مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، د ط ، بيروت ، المكتبة العصرية، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م .

• الأصبهاني، أحمد بن عبد الله

٥ / حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط ٣ ، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

• الأصفهاني، حسين محمد

٦ / المفردات في غريب اللغة، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط ١ ، بيروت، دار المعرفة، د ت .

• الآمدي، سيف الدين

٧ / الإحكام في أصول الأحكام، ضبطه وكتبه هوامشه: إبراهيم العجوز، ط ١ ، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت .

• أمين، أحمد

٨ / زعماء الإصلاح، د ط ، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٩م .

٩ / ضحى الإسلام، ط ١٠ ، بيروت، دار الكتاب العربي، د ت .

١٠ / ظهر الإسلام، ط ٣، بيروت، دار الكتاب العربي، د ت .

١١ / فجر الإسلام، ط ١٠ ، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٩م .

- الباقلائي، محمد بن الطيب
- 12 / الإنصاف، تحقيق: زاهد الكوثري، ط 3 ، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1413هـ / 1993م.
- 13 / تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987م .
- البخاري، محمد بن إسماعيل
- 14 / صحيح البخاري، د ط ، بيروت، دار الفكر، 1401هـ / 1981م .
- ابن برهان، أحمد بن علي
- 15 / الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عبد المجيد علي بن الزنيد، د ط ، الرياض، مكتبة المعارف، 1983 م .
- البريكان، إبراهيم بن محمد
- 16 / القواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف، ط 2 ، المملكة السعودية، 1415هـ / 1994م.
- البستاني، بطرس
- 17 / دائرة المعارف، د ط ، بيروت، دار المعرفة، د ت .
- البصري، أبو الحسين
- 18 / المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد عبد الله، د ط ، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي، 1964م .
- البعلبكي، منير
- 19 / معجم أعلام المورد، إعداد: رمزي البعلبكي، ط 1 ، بيروت، دار العلم للملايين، 1992م.
- البغدادي، عبد القاهر
- 20 / أصول الدين، ط 1 ، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، 1401هـ / 1981م.
- 21 / الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، د ط ، بيروت، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1411هـ / 1990م .
- 22 / الملل والنحل، تحقيق: ألبير نصري، د ط ، بيروت ، دار المشرق، د ت .
- 23 / هدية العارفين، د ط ، استانبول، وكالة المعارف، 1955م.
- أبو البقاء، أيوب بن موسى

24 / الكليات، قابله على نسخه وأعدّه للطبع: عدنان درويش محمد المصري، ط 2، د م ن، مؤسسة الرسالة، 1413هـ / 1993م .

• بلتاجي، محي الدين

25 / دراسات في التفسير وأصوله، د ط ، بيروت، مطبعة دار الهلال، د ت .

• البناء، عبد الرحمن

26 / الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد الشيباني مع شرحه بلوغ الأمان د ط ،

بيروت، دار إحياء التراث العربي، د ت .

• البوطي، محمد سعيد رمضان

27 / السلفية مرحلة زمنية مباركة لامذهب إسلامي، ط 1 ، دمشق، دار الفكر للطباعة

والتوزيع والنشر، 1408هـ / 1988م .

28 / كبرى اليقينيّات الكونية، ط 8 ، دمشق، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1402هـ .

البیهقي، أحمد بن حسين

29 / الأسماء والصفات، د ت ، بيروت، إحياء التراث العربي، د ت .

30 / السنن الكبرى، وفي ذيله الجوهر النقي للتركمان، د ط ، دار الفكر، د ت .

- ت -

• الترمذي، محمد بن عيسى

31 / سنن الترمذي، تحقيق: عبد الرحمن بن عثمان، ط 2 ، بيروت، دار الفكر، 1403هـ /

1982م .

• تسيهر، جولد

32 / العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى، د ط ، بيروت، دار الرائد

العربي، 1964م .

33 / مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحلیم النجار، ط 2 ، بيروت، دار اقرأ، 1983م .

• التميمي، النعمان بن حيون

34 / آداب اتباع الأئمة، تحقيق: مصطفى غالب، د ط ، بيروت، مكتبة الهلال، 1988م :

• ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحلیم

35 / الإيمان، تحقيق: عصام الدين الصباطي، ط 1 ، القاهرة، دار الحديث، 1414هـ / 1993م .

- 36 / التفسير الكبير، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، د ط ، بيروت، دارالكتب العلمية، د ت .
- 37 / دقائق التفسير، تحقيق: محمد السيد الجليند، ط 2 ، دمشق وبيروت، مؤسسة علوم القرآن، 1404هـ - / 1984م.
- 38 / الرسائل والمسائل، ط 2 ، بيروت، دارالكتب العلمية، 1412هـ - / 1992م.
- 39 / الرسالة التدمرية، د ط ، الجزائر، شركة الشهاب، د ت .
- 40 / شرح حديث النزول، تحقيق: محمد عبد الرحمن النميس، ط 2 ، الرياض، دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1418هـ - / 1989م.
- 41 / الفتوى الحموية، محمد بن عبد المحسن التويجري، ط 1 ، الرياض، دار الصميعة للنشر والتوزيع، 1419هـ - / 1988م.
- 42 / مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد النجدي، ط 1 ، المملكة السعودية، مطابع الرياض، 1381هـ .
- 43 / موافقة الصحيح المنقول لصريح المعقول، ط 1 ، بيروت، دارالكتب العلمية، 1985م.

- ج -

• الجابري، محمد عابد

- 44 / بنية العقل العربي، ط 3 ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990 م .
- 45 / التراث والحداثة، ط 1 ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1991 م .
- 46 / تكوين العقل العربي، ط 7، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م.
- 47 / مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988 م .

• جابر، إدريس علي أمير

- 48 / منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل، ط 1 ، الرياض، مكتبة اضواء السلف، 1988 م .

• الجرجاني، علي بن محمد ( 740هـ - 816هـ )

- 49 / التعريفات، تحقيق: عبد المنعم الحفني، د ط ، القاهرة، دار الرشد، د ت .
- الجرجاني عبد القاهر بن عبد الرحمن ( 471 هـ - )

- 50 / أسرار البلاغة، تحقيق: محمد الفاضلي، بيروت، المكتبة العصرية، 1421هـ/2001م.
- 51 / دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمد شاكر، ط 2، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1410هـ / 1989 م.

• جلال، محمد عبد الحميد موسى

- 52 / نشأة الأشعرية وتطورها، د ط، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982 م.

• الجلند، محمد السيد

- 53 / الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، ط 3، جدة، شركة عكاظ، 1403هـ/1983 م.

• ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي

- 54 / صفة الصفاة، ط 1، بيروت، دار الجيل، 1992 م.

• الجويني، عبد الملك

- 55 / الإرشاد إلى قواطع أدلة الاعتقاد، تحقيق: أسعد تميم، ط 1، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1985م.

- 56 / البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد الحلیم النبیلي، ط 1، بيروت، دار البشائر

الإسلامية، 1417هـ / 1996م.

- ح -

• حاجي، خليفة

- 57 / كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، د ط، إستانبول، وكالة المعارف، 1360 هـ / 1941 م.

• الحاكم، محمد بن عبد الله

- 58 / المستدرک علی الصحیحین وبذیلہ، التلخیص للحافظ الذہبی، د ط، بیروت، دار الكتاب العربي، د ت.

• ابن حزم، محمد بن محمد

- 59 / الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، ط 1، المملكة السعودية، شركة عكاظ للنشر والتوزيع، 1402هـ / 1982 م.

• الحسنی، أبو المحاسن

- 60 / ذیل تذكرة الحفاظ، د ت، بیروت، دار الكتب العلمية، د ت.

• الحفني، عبد المنعم

61 / موسوعة الفرق والجماعات، ط ١ ، القاهرة، دار الرشاد، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣ م.

• الحلو، عبده

62 / معجم المصطلحات الفلسفية، فرنسي - عربي ، ط ١ ، لبنان، المركز التربوي للبحوث

والإنماء، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤ م.

• الحموي، ياقوت بن عبد الله

63 / معجم الأدباء، ط ١ ، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ / ١٩٩١ م.

• حنبل، أحمد بن محمد

64 / مسند الإمام أحمد وبهامشه: منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، د ط ، د م ن،

دار الفكر، د ت .

• الحنبلي، بن عماد

65 / شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٥ ،

دار الآفاق الجديدة، د ت.

• الحنفي، محمد بن أبي العز

66 / شرح العقيدة الطحاوية، حققها: جماعة من العلماء، وخرج أحاديثها: محمد ناصر الدين

الألباني، ط ٩ ، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨ م.

• حنفي، حسن

67 / التراث والتجديد، د ط ، تونس، مكتبة الجديد، د ت .

68 / من العقيدة إلى الثورة، ط ١ ، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨ م.

- خ -

• ابن خلدون، عبد الرحمن

69 / المقدمة، د ط ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢ م.

• ابن خلكان، أحمد بن محمد

70 / وفيات الأعيان وأنباء أبناء زمان، تحقيق: إحسان عباسي، د ط ، بيروت، دار صادر،

د ت .

- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن
- 71 / سنن الدارمي، تحقيق: عبد الله هاشم، د ط ، باكستان، فيصل آباد، 1404هـ / 1984 م.
- أبو داود، سليمان بن أشعث
- 72 / سنن أبي داود، مراجعة وضبط: محمد محي الدين عبد الحميد، د ط ، د م ن ، دار الفكر، د ت .
- الدريني، فتحي
- 73 / المناهج الأصولية، ط 2 ، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1997 م.
- دنيا، سليمان
- 74 / التفكير الفلسفي الإسلامي، د ط ، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1967 م.

- الذهبي، شمس الدين
- 75 / تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، ط 1 ، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407هـ / 1987 م.
- 76 / تذكرة الحفاظ، د ط ، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت .
- 77 / سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرنؤوط، ط 3 ، سوريا، مؤسسة الرسالة، 1405هـ / 1985 م.
- 7 / العبر في خبر من عبر، تحقيق: محمد زغلول، ط 1 ، بيروت، دار الكتب العلمية، 1405 هـ / 1985 م.
- 79 / العلو للعلي الغفار، قدم له وصححه ورجع أصوله: عبد الرحمن محمد عثمان، ط 2 ، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، 1388 هـ / 1968 م.

- الرازي، فخر الدين
- 80 / أساس التقديس، تحقيق: أحمد حجازي السقا، د ط ، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986 م .
- 81 / التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ط 3 ، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د ت .

82 / محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، د ط ، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، د ت .

83 / المحصول فيعلم الأصول، د ط ، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت .

84 / المسائل الخمسون، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط 2 ، بيروت، دار الجيل، القاهرة، المكتب الثقافي، 1410هـ / 1990م .

85 / المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط 1 ، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407هـ / 1987م .

• الراوي، عبد الستار

86 / العقل والحرية، ط 1 ، بيروت، دار المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1400هـ / 1980م .

• ابن رشد، محمد بن أحمد

87 / فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تقديم وتعليق: أبو عمران الشيخ، د ط ، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982م .

88 / مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم، ط 3 ، مصر، مكتبة الأنجلومصرية، د ت .

• رضا، محمد رشيد

89 / تفسير المنار، ط 2 ، بيروت، دار المعرفة، د ت .

- ز -

• الزحيلي، وهبة

90 / أصول الفقه الإسلامي، ط 1 ، الجزائر، سوريا، دار الفكر، 1986م .

• الزرقاني، محمد بن عبد الباقي

91 / مناهل العرفان في علوم القرآن، د ط ، د م ن ، دار الفكر، د ت .

• الزركشي، بدر الدين

92 / البحر المحيط، حققه وخرج أحاديثه: مجموعة من العلماء، ط 1 ، دار الكتب العلمية، 1994 .

93 / البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2 ، بيروت، دار المعرفة، د ت .

- الزركلي، خير الدين  
94 / الأعلام، ط 2 ، مطبعة كونتاتسوماس، 1373هـ - / 1954 م .
- الزركان، محمد الصالح  
95 / فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، د ط ، القاهرة، دار الفكر، د ت .
- الزمخشري، محمود بن عمر  
96 / الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط 3 ، بيروت،  
دار الكتاب العربي، 1987 م .
- أبو زهرة، محمد  
97 / ابن تيمية: عصره وآراؤه الفقهية، د ط ، القاهرة، دار الفكر العربي، 1991 م .
- أبو زيد، نصر حامد  
98 / أصول الفقه، د ط ، د م ن ، دار الفكر العربي، د ت .
- أبو زيد، نصر حامد  
99 / الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة، ط 4 ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي،  
1998 م .
- 100 / مفهوم النص، ط 4 ، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1998 م .

- س -

- سانتلانا، دافيد  
101 / المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، ترجمة: محمد جلال شرف، د ط ،  
بيروت ، دار النهضة للطباعة والنشر، 1988 م .
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن  
102 / الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، د ط ، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، د ت .
- أبو سعدة، مهري  
103 / الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، د ط ، القاهرة، دار الفكر العربي،  
1993 م .
- ابن سعد، محمد بن سعد  
104 / الطبقات الكبرى، محمد عبد القادر عطا، ط 1 ، بيروت، دار الكتب العلمية،  
1410هـ / 1990 م .

• السقاف، حسن

105 / مقدمة دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه للحافظ ابن الجوزي، ط 2 ، عمان، دار الإمام

النووي، 1413 هـ / 1992 م .

• السكاكي، يوسف بن أبي بكر

106 / مفتاح العلوم، ضبطه وعلق عليه: نعيم زرزور، ط 2 ، بيروت، دار الكتب العلمية،

1987 م .

• السيوطي، جلال الدين

107 / الإتيان في علوم القرآن، د ط ، بيروت، المكتبة الثقافية، 1973 م .

108 / بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2 ، د م ن،

دار الفكر، 1399 هـ / 1979 م .

109 / الدر المنثور، د ط ، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، د ت .

110 / سنن النسائي، شرح السيوطي، د ط ، بيروت، دار الكتاب العربي، د ت .

111 / طبقات المفسرين، ط 1 ، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403 هـ / 1983 م .

112 / طبقات الحفاظ، راجعتها لجنة من العلماء، ط 1 ، بيروت، دار الكتب العلمية،

1403 هـ / 1983 م .

- ش -

• الشافعي، حسن

113 / الأمدي وأراؤه الكلامية، ط 1 ، مصر، دار السلام، 1998 م .

• الشنقيطي، محمد الأمين

114 / مذكرة أصول الفقه، الجزائر، دار السلفية، د ت .

115 / منهج ودراسات لآيات الصفات، المملكة السعودية، مؤسسة مكة للطباعة والإعلام، د ت .

• الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم

116 / الملل والنحل، تعليق: أحمد فهمي، ط 2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413 هـ / 1992 م .

• الشوكاني، محمد بن علي

117 / إرشاد الفحول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد سعيد البديري، ط 2 ، دمشق، مؤسسة

الكتب الثقافية، 1993 م .

118 / البدر الطالع في محاسن القرن السابع، ط ، القاهرة، مطبعة السعادة، 1348 هـ /

- ص -

• الصافي، لؤي

119 / إعمال العقل، ط ١ ، بيروت، دار الفكر، د ت .

• صبحي، أحمد محمود

120 / في علم الكلام (جزءان) ط 5 ، بيروت، دار النهضة العربية، 1405 هـ / 1985 م .

• صليبا، جميل

121 / المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية، ط ١ ، بيروت، دار الكتاب

اللبناني، د ت .

- ط -

• الطبري، محمد بن جرير

122 / تاريخ الأمم والملوك، ط 2 ، بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1407 هـ /

1987 م .

123 / جامع البيان في تأويل القرآن، ط 2 ، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418 هـ / 1997 م .

• الطبراني، سليمان بن أحمد

124 / المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد، د ط ، د م ن ، د ت .

• الطحاوي، أبو جعفر

125 / مشكل الآثار، ط ١ ، الهند، حيدر آباد، 1333 هـ .

• طه، عبد الرحمن

126 / العمل الديني وتجديد العقل، ط 2 ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1997 م .

- ع -

• بن عاشور، محمد الطاهر

127 / التحرير والتنوير، د ط، تونس، الدار التونسية، الجزائر، الشركة الوطنية للكتاب، 1984 م .

• ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله

128 / التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، د ط ، د م ن ،

1401 هـ / 1981 م .

- العثيمين، محمد الصالح
- 129 / القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، د ط ، الجزائر، الدار السلفية، د ت .
- ابن عساكر، علي بن حسن
- 130 / تبیین كذب المفتري على الإمام أبي الحسن الأشعري، ط 3 ، بيروت، دار الكتاب العربي، 1404 هـ / 1984 م .
- العسقلاني، علي بن حجر
- 131 / تقريب التهذيب، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط 1 ، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413 هـ / 1993 م .
- 132 / تهذيب التهذيب، ط 1 ، بيروت، دار صادر، 1325 هـ .
- 133 / فتح الباري في شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، د ط ، بيروت، دار المعرفة، د ت .
- 134 / لسان الميزان، ط 2 ، بيروت، مؤسسة الإعلامي للمطبوعات، 1390 هـ / 1971 م .
- العظيم آبادي، شمس الحق
- 135 / عون المعبود في شرح سنن أبي داود، ط 1 ، بيروت، دار الكتب العلمية، 1410 هـ / 1990 م .
- العك، خالد عبد الرحمن
- 136 / الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند ابن تيمية، ط 1 ، بيروت، المكتب الإسلامي ، 1415 هـ / 1995 م .
- العلوي، علي بن الحسين
- 137 / أمالي المرتضى، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2 ، بيروت، دار الكتاب العربي، 1387 هـ / 1967 م .
- علي، يحيى معمر
- 138 / الإباضية، دراسة في أصولهم وتاريخهم، د ط، د م ن ، د ت .
- عمارة، محمد
- 139 / تيارات الفكر الإسلامي، د ط ، القاهرة، بيروت، دار الشروق، 1991 م .
- العيني، بدر الدين أحمد

140 / عمدة القارئ في شرح صحيح البخاري، د ط ، د م ن ، دار الفكر، د ت .

- غ -

• غالب، مصطفى

141 / الحركات الباطنية في الإسلام، ط 2 ، بيروت، دار الأندلس، 1982 م.

• غرابة، حمودة

142 / أبو الحسن الأشعري، د ط ، صيدا، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، 1393 هـ /  
1973 م.

• غرديه، لويس وج، قنواتي

143 / فلسفة الفكر الديني، نقله إلى العربية: صبحي الصالح وفريد جبر، ط 2 ، بيروت، دار  
العلم للملبيين، 1983 م.

• الغزالي، محمد بن محمد

144 / فيصل التفرقة، تحقيق: سليمان دنيا، ط 1 ، د م ن ، إحياء الكتب العلمية، 1961 م.

145 / المستصفي في علم الأصول، ط 1 ، مصر، بولاق، المطبعة الأميرية، 1322 هـ.

146 / المنخول في علم الأصول، تحقيق: محمد حسن هيثم، ط 2 ، د م ن ، دار الفكر، 1980 م.

• الغصن، سليمان

147 / موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، ط 1 ، الرياض، دار  
العاصمة للنشر والتوزيع، 1996 م.

- ف -

• ابن فارس، أحمد

148 / معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، د ط ، د م ن ، دار الفكر، 1399 هـ /  
1979 م.

• الفراهيدي، خليل بن أحمد

149 / كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، ط 1 ، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،  
1988 م.

• ابن فرحون، برهان الدين

150 / الديباج المذهب في معرفة أعيان المذاهب، ط 1 ، مصر، مطبعة السعادة، 1329 هـ .

• الفيروز آبادي، مجد الدين

151 / القاموس المحيط، د ط ، د م ن ، دار الكتاب العربي، د ت .

- ق -

• ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم

152 / تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره: أحمد صقر، ط 3، د م ن ، المكتبة العلمية،

1401 هـ / 1981 م .

• القزويني، جلال الدين

153 / التلخيص، شرحه وخرج شواهد: محمد هاشم دويدري، ط 2 ، بيروت، دار الجيل،

1982 م .

• القسطلاني، أحمد بن محمد

154 / إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، د ط ، بيروت، دار الكتاب العربي، 1404 هـ /

1984 م .

• الففطي، جمال الدين

155 / أنباه الرواة على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، د ط، القاهرة، دار

الفكر العربي، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، د ت .

156 / تاريخ الحكماء، د ط ، مصر، مؤسسة الخانجي، د ت .

• ابن القيم، محمد بن أبي بكر

157 / إعلام الموقعين عن رب العالمين، تعليق: طه عبد الرؤوف سعد، د ط ، القاهرة،

مكتبة الكليات الأزهرية، د ت .

158 / الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، ط 3 ،

الرياض، دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1418 هـ / 1988 م .

159 / مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد الفقي، د ط ،

9 بيروت، دار الكتاب العربي، 1392 هـ / 1 م .

- ك -

• الكتاني، محمد الحسين

160 / فهرس الفهارس، د ط ، د م ن ، المطبعة الجديدة، 1347 هـ .

• الكتبي، محمد بن شاكر

161 / فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق: إحسان عباس، د ط ، بيروت، دار الثقافة، د ت.

• ابن كثير، إسماعيل

162 / البداية والنهاية، ط 6 ، بيروت، مكتبة المعارف، 1406 هـ / 1985 م.

163 / تفسير القرآن العظيم، د ط ، بيروت، دار الأندلسي، د ت .

• كحالة، عمر رضا

164 / معجم المؤلفين، د ط ، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د ت .

• الكوثري، زاهد

165 / مقدمة كتاب الإنصاف للباقلاني، تحقيق: زاهد الكوثري، ط 3 ، مكتبة الخانجي ،

1413 هـ / 1993 م.

• كوربان، هنري

166 / تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة، ط 3 ، بيروت، باريس، منشورات

عويدات، 1983 م.

- ل -

• لاشين، عبد الفتاح

167 / بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار، د ط ، دار الفكر العربي، د ت.

• اللالكائي، أبو القاسم بن منصور

168 / شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد الغامدي، ط 5 ، الرياض، دار

طبية للنشر والتوزيع، 1998 م.

- م -

• ابن ماجة، محمد بن يزيد

169 / سنن ابن ماجة، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، د ط ، د م ن ، دار الفكر، د ت .

• ابن ماكولا، علي بن هبة الله

170 / الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، ط ١،

بيروت، دار الكتب العلمية، 1411 هـ / 1990 م.

- المحاسبي، الحارث بن أسد
- 171 / العقل وفهم القرآن، تحقيق: حسن القوتلي، ط 3 ، بيروت، دار الكندي للنشر والتوزيع، 1402 هـ / 1982 م.
- المحبي، محمد
- 172 / خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، د ط ، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د ت .
- المحمود، عبد الرحمن بن صالح
- 173 / موقف الإمام بن تيمية من الأشاعرة، ط 2 ، الرياض، مكتبة الرشد، 1995 م.
- مذكور، إبراهيم
- 174 / في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، د ط ، مصر، سمركو، المكتب المصري للطباعة والنشر، د ت .
- المراكبي، عبد الرحمن
- 175 / قضية التأويل في الفكر الإسلامي، ط 1 ، القاهرة، دار الطباعة المحمدية، 1987 م.
- مرحبا، عبد الرحمن
- 176 / من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط 3 ، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1983 م.
- المزني، جمال الدين
- 177 / تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، ط 1 ، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413 هـ / 1992 م.
- المطعني، عبد الرحمن
- 178 / المجاز في اللغة والكتاب المقدسي، عبد الله بن قدامة
- 179 / ذم التأويل، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، ط 2 ، الكويت، دار ابن الأثير، د ت .
- 180 / شرح لمعة الاعتقاد، تحقيق: محمد الصالح العثيمين، ط 1 ، الجزائر، الدار السلفية، د ت .
- المقرئزي، أحمد بن علي
- 181 / المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، د ط ، القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، د ت .

• ابن منظور، محمد بن مكرم

182 / لسان العرب، د ط ، دم ن ، دار المعارف، د ت .

• موسى، محمد يوسف

183 / بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ط 2 ، بيروت، العصر

الحديث للطباعة والنشر، 1988 م.

• الموصلي، أبو بكر خليل إبراهيم أحمد

184 / شعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة، ط 1 ، بيروت، دار

الكتاب العربي، 1410 هـ / 1990 م.

- ن -

• ابن النديم، محمد بن إسحاق

185 / الفهرست، اعتنى بها وعلق عليها: إبراهيم رمضان، ط 1 ، بيروت، دار المعرفة،

1415 هـ / 1984 م.

• النشار، علي سامي

186 / نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ط 8 ، القاهرة، دار المعارف، د ت.

• النووي، يحيى بن شرف

187 / صحيح مسلم بشرح النووي، د ط ، بيروت، دار الفكر، 1401 هـ / 1981 م.

- ه -

• الهراس، محمد خليل

188 / شرح العقيدة الواسطية، صححه وعلق عليه: إسماعيل الأنصاري، د ط ، دم ن ،

د ت .

189 / شرح القصيدة النونية لابن القيم، ط 2 ، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415 هـ / 1995 م.

• الهمذاني، أحمد بن عبد الجبار

190 / تنزيه القرآن عن المطاعن، د ط ، بيروت، دار النهضة الحديثة، د ت.

191 / شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط 2 ، القاهرة، مكتبة وهبة، 1988 م.

192 / متشابه القرآن، تحقيق: عدنان زرزور، د ط ، القاهرة، دار التراث، د ت .

193 / المغني في أبواب التوحيد والعقل، تحقيق: محمود الخضيرى ومحمود قاسم، د ط،  
مصر، دار المصرية للتأليف والترجمة، د ت.

• الهندي، علاء الدين

194 / كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ضبطه وفسر غريبه: بكر حيانى، وصححه:

صفوت السقا، د ط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413 هـ / 1993 م.

• الهيثمى، علي بن أبى بكر

195 / مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، د ط، القاهرة، مكتبة القدس، د ت.

- ي -

• أبو يعلى، محمد أبو الحسين

196 / طبقات الحنابلة، د ط، بيروت، دار المعرفة، د ت.

فهرس الدوريات والمجلات

- مرتبة ترتيبا ألفائيا -

- أ -

• الأوسى، محى الدين

١ / نشأة الفكر الإسلامى فى بواكيره الكلامية، عالم الفكر، د م ن ، العدد ، د ت .

- ر -

• رضا، محمد رشيد

2 / رد فى باب: الانتقاد على المنار، مجلة المنار، مطبعة المنار، ١349 هـ ، المجلد 3١ .

- ز -

• أبو زيد، نصر حامد

3 / النصوص الدينية بين التاريخ والواقع، ضمن كتاب: قضايا وشهادات، كتاب ثقافى دورى، دمشق، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، العدد ١ ، صيف ١990 .

- ع -

• عزى، عبد الرحمن

4 / ما بعد النبوية والمعالم الثقافية العربية، حوليات جامعة الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، العدد 2 ، الموسم الجامعى: 87 - 8 .

- ق -

• القرضاوى، يوسف

5 / من محاذير التفسير وسوء التأويل، إسلامية المعرفة، واشنطن، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، السنة الثانية، العدد 8 ، ١4١7 هـ / ١997 م .

- ه -

• هاشم، يحيى

6 / انهيار البناء العقلى لعلم الكلام والدعوة إلى التخطيط لعلم كلام جديد، مجلة الأزهر، العدد 2 ، السنة 40 ، د ت .

- الفصل الأول : مفهوم التاويل وتطور معناه ..... 1
- تمهيد : ..... 2
- المبحث الأول : مفهوم التاويل ..... 2
- المطلب الأول : مفهوم التاويل في اللغة ..... 3
- المطلب الثاني : مفهوم التاويل في القرآن الكريم ..... 6
- المطلب الثالث : مفهوم التاويل في السنة والآثار ..... 16
- المبحث الثاني : تطور مفهوم التاويل ..... 21
- المطلب الأول : مفهوم التاويل عند علماء القرآن والمفسرين والفلاسفة والأصوليين ..... 22
- المطلب الثاني : مفهوم التاويل عند المتكلمين ..... 34
- الفصل الثاني : مشروعية التاويل ..... 51
- تمهيد ..... 52
- المبحث الأول : السلف بين الإثبات والتاويل ..... 53
- المطلب الأول : نظرة السلف لبعض نصوص الصفات الإلهية ..... 53
- المطلب الثاني : قاعدة إنكار التاويل عند المدرسة السلفية ..... 70
- المبحث الثاني : المعتزلة والتأسيس لمنهج التاويل العقلي ..... 80
- المطلب الأول : ضرورة التاويل وغايته عند المعتزلة ..... 81
- المطلب الثاني : مجال التاويل عند المعتزلة ..... 91
- المبحث الثالث : موقف الأشاعرة من التاويل ..... 102
- المطلب الأول : موقف أبي الحسن الأشعري من التاويل ..... 102
- المطلب الثاني : نظرة الأشاعرة للتاويل ..... 115
- الفصل الثالث : الأطر المعرفية لفهم نصوص الصفات الخيرية عند المثبتين والمؤولين ..... 128
- تمهيد : ..... 129
- المبحث الأول : الإطار المعرفي للإثبات ..... 130
- المطلب الأول : لا تعارض بين المنقول الصحيح والمعقول الصريح ..... 130

149.....	المطلب الثاني : إنكار المجاز.....
168.....	المبحث الثاني : الإطار المعرفي للتأويل عند المعتزلة.....
168.....	المطلب الأول : دور العقل في التنزيه عند المعتزلة.....
177.....	المطلب الثاني : دور اللغة في دفع شبه التحسين عند المعتزلة.....
194.....	المبحث الثالث : الإطار المعرفي للتأويل عند الأشاعرة.....
195.....	المطلب الأول: العقل أساس نفي ظواهر نصوص الصفات الخيرية عند الأشاعرة.....
	المطلب الثاني : دور اللغة في إخراج ظواهر نصوص الصفات الخيرية عن الحقيقة عند الأشاعرة.....
209.....	الفصل الرابع : الأطر المعرفية للتأويل عند المدارس الثلاث وبيان مدى انعكاسه على فهم صفة كلام الله تعالى.....
228.....	تمهيد :.....
229.....	المبحث الأول: صفة الكلام عند السلف.....
230.....	المطلب الأول: الأدلة السمعية لبيان صفة الكلام عند السلف.....
230.....	المطلب الثاني: الأدلة العقلية لبيان صفة الكلام عند السلف.....
148.....	المبحث الثاني: مسألة خلق القرآن عند المعتزلة.....
261.....	المطلب الأول المعرفة العقلية ومسألة خلق القرآن عند المعتزلة.....
261.....	المطلب الثاني: الانعكاسات الواقعية لمسألة خلق القرآن عند المعتزلة.....
272.....	المبحث الثالث: صفة الكلام عند الأشاعرة.....
281.....	المطلب الأول: صفة الكلم عند أبي الحسن الأشعري.....
281.....	المطلب الثاني: صفة الكلام عند الأشاعرة وحقيقة الجمع بين العقل والنقل.....
292.....	الخاتمة.....
311.....	فهرس الآيات القرآنية.....
314.....	فهرس الأحاديث والآثار.....
327.....	فهرس الفرق.....
329.....	فهرس الأعلام.....
330.....	فهرس المصادر والمراجع.....
334.....	

فهرس المجلات و الدوريات.....352.....

فهرس الموضوعات.....352.....

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية